



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

HENRIQUE MOURA MONTEIRO

**O OUTRO ARTIFICIAL E A ALTERIDADE NA CULTURA PÓS-MODERNA.**

Belém - PA  
2011

HENRIQUE MOURA MONTEIRO

**O OUTRO ARTIFICIAL E A ALTERIDADE NA CULTURA PÓS-MODERNA.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará – UFPA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Mauricio Rodrigues de Souza.

Belém - PA  
2011

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**  
(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

---

Monteiro, Henrique Moura

O outro artificial e a alteridade na cultura pós-moderna / Henrique Moura Monteiro ; orientador, Mauricio Rodrigues de Souza. - 2011.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Belém, 2011.

1. Relações objetais (Psicanálise). 2. Identidade (Psicologia). 3. Narcisismo. 4. Psicanálise. 5. Pós-modernismo. I. Título.

CDD - 22. ed. 616.8917

---

HENRIQUE MOURA MONTEIRO

**O OUTRO ARTIFICIAL E A ALTERIDADE NA CULTURA PÓS-MODERNA.**

Data da aprovação: \_\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Mauricio Rodrigues de Souza – Orientador  
Universidade Federal do Pará (UFPA)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Isabel de Andrade Fortes – Membro Titular  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves – Membro Titular  
Universidade Federal do Pará (UFPA)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Roseane Freitas Nicolau – Suplente  
Universidade Federal do Pará (UFPA)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Pará – FAPESPA, pelo auxílio financeiro.

Ao PROCAD, programa que viabilizou minha vinculação ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ pelo período de seis meses, onde pude cursar disciplinas importantes para o desenvolvimento desta dissertação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará - PPGP, através da atual coordenadora Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Flávia Lemos e do secretário Ney, pelo apoio, incentivo e pela “corda no pescoço”.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Mauricio Rodrigues de Souza, a quem serei eternamente grato, pela credibilidade, confiança e apoio. Orientação esta que não se restringiu ao “esclarecimento”, mas ao enfrentamento de questões que extravasam as margens destas páginas e denunciam o respeito e o profissionalismo de quem se prestou a ser mais que orientador.

Aos demais professores do PPGP que, direta ou indiretamente, contribuíram para mais esta etapa de minha formação, em especial ao Prof. Dr. Ernani Chaves que vem acompanhando meu percurso há algum tempo e sempre contribuindo de maneira muito pertinente.

Aos professores da Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ. Em especial aos professores Maria Isabel Fortes e Joel Birman, tutores responsáveis por contribuições importantes para este trabalho.

Àqueles que me deram suporte em terra estrangeira. À Andrea Albuquerque, pela generosidade intelectual e pelas conversas regadas a pão-de-queijo. À família Moura Ward e à Dona Geni pelo abrigo.

À Luana Moura, pelas críticas, orientações, desorientações e discussões, assim como pelo andar distraído, pelo olhar sentimental, pelo quase sem querer, por apesar de...

À minha família, aos amigos e a todos que me fazem “outro” a cada dia.

“O homem que diz ‘sou’  
Não é!  
Porque quem é mesmo ‘é’  
Não ‘sou’!”

**Vinícius de Moraes**  
*Canto de Ossanha*, 1966.

## RESUMO

A presente pesquisa nasceu a partir de inquietações frente a um fenômeno que mostra a fascinação de homens que se relacionam com bonecas realistas – *Real Dolls*. Estas modelos simulam de forma perfeccionista altura, peso, forma, textura, cor, sexo, como se fossem “de carne e osso”, mas são “de metal e silicone”. As bonecas, contudo, não são meros brinquedos sexuais, pois adquirem muitas vezes a função de companhia, colocando em cheque a própria dimensão da alteridade. Esta relação construída artificialmente funciona, portanto, como um disparador de indagações acerca do outro e da atualidade. Assim, o objetivo deste estudo foi realizar uma discussão teórica, de cunho psicanalítico, a respeito da noção de alteridade na cultura contemporânea. Para isso, seguimos a trilha de questões chave: quem são o outro e a alteridade? Qual o seu lugar na cultura atual? Estaria a alteridade ameaçada pelo simulacro? Como pensar tal “negação da alteridade” sob o prisma da pós-modernidade? Seguindo este fio condutor, colocou-se em foco complexidades de um outro ao mesmo tempo familiar e estranho, ora configurado a partir de um “estrangeiro ao eu”, ora como um “eu estrangeiro” – remetendo à alteridade radical que constitui o eu, o inconsciente. A referência à atualidade se dá a partir do embate entre modernos e pós-modernos, onde se destaca a apreensão de uma sociedade regida pelo espetáculo narcísico e de um sujeito extremamente individualista, hedonista e consumista. Ganha espaço neste contexto a figura de um “outro artificial” que obedece a lógica perversa de predação que configura a primazia do eu em detrimento da alteridade. Desta forma, o outro se revela um artifício e a alteridade uma presença/ausência que joga com as aparências da atualidade e escamoteia seu “corpo” em uma aparente familiaridade. Assim, a alteridade persiste e desloca-se, fundamentando o outro como elemento que estrutura e desestrutura o sujeito, dando uma peculiaridade inevitavelmente “alteritária” para o mal-estar contemporâneo. Assim, o outro é, por um lado, descartável, pois a lógica narcísica proclama a autossuficiência do eu-ideal, enquanto, por outro lado, é a peça chave do espetáculo. É importante ponderar, portanto, que o lugar da alteridade está garantido, ainda que maquiado pela indiferença, ao contrário da impressão passada pelo panorama que deixa a entender sua extinção.

Palavras-chave: Psicanálise, Alteridade, Outro Artificial, Pós-modernidade.

## ABSTRACT

This research grew out of unease before a phenomenon that shows the fascination of men who relate to Real Dolls. These models perfectly simulate height, weight, shape, texture, color, sex, like “flesh and blood”, however are made of “metal and silicone”. The dolls, however, are not mere sex toys, as often acquire the function of date, which putting into question the very dimension of otherness. This relationship constructed artificially, therefore, works as thrower of questions about the other and the present. Thus, the objective of this study was to propose a theoretical discussion of psychoanalytic slant, about the notion of otherness in contemporary culture. To do this, I followed the line of key questions: Who are the other and otherness? What is its place in today's culture? Would be otherness threatened by simulacrum? How to think about “denial of otherness” through the prism of Postmodernity? Following the conductive direction, put into focus the complexities of “other” at the same time familiar and strange, configured from a “stranger to me” and a “estranger in me” – referring to the radical otherness that constitutes the self, the unconscious. The reference to the present starts from the clash between modern and postmodern, where it emphasizes the concern of a society that is governed by the spectacle of a narcissistic and a person extremely individualistic, hedonistic and consumerist. Acquire space in this context the figure of "artificial other" which follows the perverse logic of predation that sets the primacy of the self at the expense of otherness. Thus, the other reveals an artifice of otherness artifice and a presence or absence that plays with the appearances of the present and conceals its "body" in an apparent familiarity. Though, the otherness persists and moves, supporting the other as an element that disrupts and eliminate the structure of the person, giving to the contemporary malaise a special place to the otherness. Then, the other is on the one hand, disposable, because the logic narcissistic proclaims the self-sufficiency of the self-ideal, while on the other hand, is a key part of the show. It is important to consider, therefore, that the place of otherness is guaranteed, though camouflaged by the indifference, contrary to the impression transmitted by panorama that makes you understand our extinction.

Keywords: Psychoanalysis, Otherness, Artificial Other, Postmodernity.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>09</b>
<b>1 DO OUTRO .....</b>	<b>19</b>
<b>1.1 No Berço, o Desamparo.....</b>	<b>24</b>
1.1.1 Entre Espelhos, o Narcisismo.....	28
1.1.2 Então, o Próximo.....	34
<b>1.2 Estrangeiro por Natureza .....</b>	<b>37</b>
1.2.1 Estrangeiro por Excelência.....	42
<b>1.3 O Inquietante e o Inanimado.....</b>	<b>47</b>
1.3.1 Olímpia e o Duplo .....	49
1.3.2 Homens e Bonecas .....	52
<b>2 DA ATUALIDADE .....</b>	<b>56</b>
<b>2.1 Mal-estar Moderno.....</b>	<b>56</b>
<b>2.2 Pós-Modernidade x Alteridade .....</b>	<b>60</b>
2.2.1 Espetáculo x Narcisismo .....	63
2.2.2 Predador x Presa.....	68
<b>3 O OUTRO ARTIFICIAL .....</b>	<b>72</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>79</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>87</b>

## INTRODUÇÃO

Jason leva uma vida tranquila. Ele e Vanessa têm uma rotina sem muita agitação. Ele sempre faz as refeições e ela sempre está ao seu lado. É ele quem decide o que vão fazer e a hora de descansar. Jason é muito carinhoso e elogia com frequência sua companheira. Vanessa recebe abraços e beijos o dia todo, mas, ainda assim, permanece impassível. Este poderia ser um motivo para que Jason se chateasse, mas o mesmo tem plena consciência da condição de Vanessa e não se importa com sua apatia. O fato de não falar, ou mesmo reagir aos cuidados do parceiro, se deve ao fato de que Vanessa não é uma mulher comum, ou melhor, não é uma mulher, mas sim uma boneca.

No entanto, Vanessa não é uma boneca qualquer, é uma “boneca realista”<sup>1</sup>, uma espécie de manequim em tamanho real, com requintes de realidade: cabelos sedosos, contornos delicados, cílios longos, maçãs do rosto coradas e unhas bem tratadas. Sua beleza chega a impressionar e suas fotos, não raramente, costumam enganar os desavisados quanto ao fato de não estarem vivas. Estas são uma versão moderna das clássicas bonecas infláveis. Moldadas em silicone e com retoques perfeccionistas, as *Real Dolls* são bonecas que simulam um ser humano nos mínimos detalhes – o que inclui altura, peso, forma, textura, cor, sexo, etc. Só não falam – o que para alguns é sua maior virtude. Na maioria das vezes, a aquisição é feita por homens para fins sexuais, mas também existem casais que encomendam protótipos de bebês e colecionadores que adquirem réplicas de pessoas famosas. Impressionam, não só a beleza artificial dos modelos, mas também os depoimentos apaixonados dos entusiastas das bonecas siliconadas.

Este tipo de artefato é encomendado através da internet e os compradores escolhem os mínimos detalhes do produto. No caso das modelos sexuais, as bonecas vêm com os respectivos orifícios e várias opções de customização, onde o comprador pode escolher do tom de pele ao formato dos pelos pubianos. Hoje é possível comprar uma companhia desse tipo por aproximadamente dez mil dólares. O preço é elevado e, segundo Matt McMullen<sup>2</sup>, o inventor deste tipo de “brinquedo”, justificado pelo modo de confecção. Cada modelo é

---

<sup>1</sup> A expressão “boneca realista” é a tradução usual do termo “Real Doll”. Termo que se refere a um modelo específico de bonecas que tem por definição a aproximação perfeccionista com a aparência humana. Será utilizada aqui a expressão no feminino por se tratarem, em sua maioria, de protótipos femininos, ainda que existam exemplares de figuras masculinas. Outras informações a respeito das Real Dolls podem ser obtidas através do site: <[www.realdoll.com](http://www.realdoll.com)>; ou em reportagens, como as disponíveis nos sites: <[www.terra.com.br/istoe/comport/148015.chtm](http://www.terra.com.br/istoe/comport/148015.chtm)> e <<http://revistamarieclaire.globo.com/Marieclaire/0,6993,EML1326759-1740-2,00.html>>.

<sup>2</sup> Matt McMullen fala sobre sua rotina de trabalho em um documentário chamado *Honey Pie*, disponível em: <<http://vimeo.com/13080908>>.

fabricado manualmente e tratado como uma obra de arte. Assim, o tempo e o investimento destinados para deixar tudo “funcionando” seriam os responsáveis tanto pelo alto custo como pela “satisfação garantida”.

McMullen, técnico em efeitos especiais que começou esculpindo figuras nuas em argila como passatempo, foi surpreendido com o interesse das pessoas pelas modelos que passou a produzir usando silicone. Depois que os primeiros compradores testaram e aprovaram a experiência, o inventor das bonecas abriu sua empresa e, desde então, só tem lucro com a iniciativa. Já há dez anos no ramo, McMullen afirma que muitas pessoas passaram a admirar seu trabalho e, dentre os compradores, há quem considere as bonecas a concretização de um sonho.

O fabricante mantém a venda sob sigilo absoluto, considerando a aquisição algo de foro íntimo, mas, no próprio site da empresa, há quem deixe seus comentários sobre o produto. A princípio, este parece ser um tema distante da realidade, contudo, a cada dia a novidade acumula críticos e adeptos que expressam suas opiniões através de sites e blogs na internet, ainda que pouco se ouça falar do assunto fora da rede de computadores. Na *web* as opiniões se dividem: para alguns o comportamento é bizarro e doentio; para outros, a possibilidade de uma experiência tão prazerosa que pode, inclusive, substituir a relação interpessoal. E é neste ponto que nossa atenção se concentra.

O que nos chama atenção é como tais produtos passam a suprir uma demanda que ultrapassa o fim masturbatório. Para alguns compradores, as mulheres de silicone são muito mais que bonecas. Não se trata de um brinquedo erótico que é simplesmente chutado pra debaixo da cama depois de usado. Há um envolvimento que confere à boneca o papel de companhia, o que se aproxima para algumas pessoas do carinho devotado a animais de estimação, por exemplo. Contudo, com duas peculiaridades bem evidentes: o apelo sexual e a passividade inerte da parceira.

Na mitologia, Pigmalião, rei de Chipre e exímio escultor, a despeito da volúpia das mulheres de seu povo, optou por viver isolado e imerso em seu trabalho. Mas, como não era insensível à beleza feminina, esculpiu em marfim uma imagem de mulher para lhe fazer companhia. Pigmalião se apaixonou pela estátua e acreditava que a qualquer momento esta pudesse se mover ou lhe proferir alguma palavra. O rei a chamou de Galatéia e a enchia de presentes e carícias. Até que em um culto à Afrodite, o marfim se transformou em cálida pele. Após a benção da deusa, a estátua ganhou vida, encarnando a musa do escultor (BULFINCH, 2005).

Igualmente fascinado pelo contorno esculpido de uma mulher, Norbert Hanold, personagem do conto “Gradiva”, de Wilhelm Jensen, anima sua amada em seus sonhos. Na história, Gradiva – a jovem que caminha – é uma escultura em gesso, cópia de um relevo encontrado em um museu de antiguidades, que passa a se mostrar incrivelmente viva no pensamento do arqueólogo. Em situação similar, no conto de E. T. A. Hoffmann (1817), “O homem de areia”, o personagem principal, Natanael, também se apaixona por uma figura feminina inerte. Na narrativa, a paixão por Olímpia, uma boneca de cera confundida com uma mulher de carne e osso, é um dos elementos que conduz o jovem a um destino trágico.

Como estas, diversas são as histórias que versam sobre o amor direcionado a um simulacro de mulher, a um “outro artificial”. Tais referências se encontram essencialmente na literatura, por exemplo, em “A Eva Futura” (1885), de Villiers de L’Isle Adam e em “A Invenção de Morel” (1973), escrita por Bioy-Casars. No cinema, a figura do autômato feminino também não é rara, como em “Casanova de Fellini” (1976), de Frederico Fellini, onde o protagonista, após estar em companhia de inúmeras mulheres, deixa-se fascinar por uma boneca mecânica em tamanho real.

Produções cinematográficas atuais já fazem alusão às *Real Dolls*, como é o caso do filme “Monique, Sempre Feliz” (2001), de Valérie Guignabodet, e “A garota ideal” (2007), de Craig Gillespie, que tratam sobre o envolvimento dos protagonistas com bonecas moldadas em silicone. Podemos visualizar o alcance desta temática através do polêmico – mesmo que pouco conhecido – documentário “Guys and Dolls” (2006), produzido pela BBC e dirigido por Nick Holt, que mostra o relato de alguns homens a respeito da relação que estabelecem com suas bonecas realistas. Neste sentido, é curioso perceber como um objeto inanimado pode ser tratado como se possuísse vida e como tal inclinação afetiva pode vir a habitar, para além da ficção, a cena cotidiana.

As bonecas parecem personificar a mulher ideal, tal como vislumbrou um dia Pigmalião. Porém, enquanto no mito grego a idealização do rei de Chipre encontrou refúgio nas formas do marfim e o desejo de que a estátua ganhasse vida foi concretizada pela própria deusa Vênus, atualmente é preciso pagar para ter sua Galatéia de silicone. Ou seja, enquanto o final feliz de Pigmalião se deu pela intervenção divina, a magia que envolve estes “falsos humanos” é viabilizada pelo consumo, com uma ajudinha da deusa da tecnologia e uma pitada de fantasia.

A partir deste curioso fenômeno que envolve a relação entre homens e bonecas realistas, seguem-se questionamentos acerca do lugar designado ao outro em nossa cultura. Estaria este espaço reservado a um protótipo artificial? Quem – ou o que – é este outro e o que

lhe define? Como entender a noção de alteridade a partir da relação com um “outro artificial”? Diante disso, procuramos pensar o “outro” e a “alteridade” a partir de um viés psicanalítico – mais especificamente voltado às contribuições de Freud e Lacan –, de modo a tentar contribuir para a complexa discussão que envolve o laço social e os destinos do desejo na atualidade.

Ao longo de sua obra, Freud procura pensar a experiência humana de sua dimensão mais particular até o mais amplo espectro social, ressaltando assim a relação do sujeito com o outro. Para Freud ([1921]1996), a alteridade se apresenta como condição de possibilidade para a formação do eu perpassa a inserção social, encontrando-se o registro do outro invariavelmente inscrito na história do sujeito.

Seguindo tal premissa, o discurso psicanalítico se torna inviável sem a devida ponderação entre sujeito e cultura, onde a construção subjetiva e as injunções da vida coletiva mantém íntima e mútua influência, suposição esta presente nos textos freudianos sobre a cultura, como *Psicologia de grupo e análise do ego* ([1921]1996) e *Mal-estar na civilização* ([1930]1996). Assim, é nos moldes do reconhecimento do próximo que está alicerçada a trajetória do eu, pois é na interface entre o corpo pulsional e o outro que a subjetividade se instaura (BIRMAN, 2003).

Nesta perspectiva, traz-se à baila a reflexão acerca de uma alteridade radical, aquela que remete ao “outro de si”, caracterizando um sujeito cindido, pois afetado pelo inconsciente. Do mesmo modo que a alteridade se mostra como elementar, o elo de ligação entre o eu e este outro é marcado por instabilidade e mistério, sobretudo em razão da força pulsional que orienta o sujeito e a imprevisibilidade das rotas do desejo. Segundo Freud ([1930]1996), as fontes do sofrimento humano se concentram em três fatores inevitáveis. São elas: a força da natureza, incontrolável; a decrepitude do corpo, inevitável; e os relacionamentos entre os homens. Sendo a última a que nos inflige a maior parcela de dor, uma vez que tão incontrolável e inevitável quanto as outras.

A radicalidade do pensamento freudiano mantém sua pertinência nos dias de hoje e figura como pórtico para refletir sobre a frequentemente referenciada crise do laço social. Atualmente têm sido recorrentes as alusões ao homem contemporâneo a partir de sua faceta individualista. Os estudos sobre a cultura, muitas vezes atrelados à insígnia da subjetividade, tem alçado o emblema do autocentramento. Assim, desenhado com contornos narcisistas, o sujeito é nomeado entre a solidão e a patologia. Nasce no berço do mal-estar pós-moderno uma espécie de Narciso gravemente enfermo: um sujeito marcado pelo hedonismo e refém do espelho.

A presença do outro enquanto representação da diferença parece perder espaço em um contexto marcado pela fixação do eu em si mesmo. O sujeito, constantemente afrontado pela referência à diversidade, evita temáticas que aludam aos seus limites e à inexorável presença do outro. Afastar a noção de alteridade remete, pois, a uma ideia de fechamento narcísico onde o isolamento é revestido de idealização (GIDDENS, 2002).

Liberdade e individualidade ganham equivalência sinonímica e a vida passa a ser pensada a partir de sua privatização. Ou seja, a influência do coletivo é uma ameaça à autonomia e, conseqüentemente, ao bem-estar. À *res publica*, a formalidade trivial e fria. À intimidade, um colorido que enreda o sujeito em suas emoções, configurando a erosão do coletivo a partir de um princípio privado (SENNETT, 1998).

Deste modo, todo um panorama social passa a ser pensado a partir da tônica do autoinvestimento e, conseqüentemente, coloca à prova o valor conferido à alteridade. Esta perspectiva tem adquirido ressonâncias principalmente com base em análises da vida coletiva que nomeiam a cultura a partir do balizamento de elementos regedores da dinâmica social, como a *Cultura do Narcisismo* (LASCH, 1983) e a *Sociedade do Espetáculo* (DEBORD, 1997).

Nesta conjuntura, marcada pela problematização dos modos de produção capitalistas, estão em jogo, fundamentalmente, a autoreferência e a alienação à imagem, cotidiano este atingido por um comprometimento das relações humanas, conferindo uma fissura peculiar à sociabilidade, uma vez que os vínculos – ou a “faculdade de encontro” – estariam à mercê de um “ideal abstrato”, especular, que compromete a contemplação do outro e a própria capacidade de estabelecimento de limites (DEBORD, 1997).

É interessante notar com isso como Narciso, devido à tragicidade de seu destino, tornou-se paradigma da condição humana na atualidade. A cultura, tal qual o sujeito e suas mazelas, encontram no narcisismo uma espécie de filiação, um sobrenome que mantém acesa a herança do mito. Desta forma, a maldição que aprisiona o olhar a seu reflexo se apresenta como um viés para se pensar o ser humano e, conseqüentemente, sua forma de (não) encarar o outro. Esta cena é muitas vezes pintada com fatalismo apocalíptico, onde o laço social está por um fio. Parafraseando a máxima kafkiana: parece haver muita esperança, só não para nós. Nós: filhos da trágica modernidade, órfãos de Deus e de pátria, sem memória ou perspectiva.

Esta lógica parece fazer valer o “cada um por si e Deus contra todos”, de Mário de Andrade. Diante de quadro tão sombrio, o outro ora veste o capuz de carrasco – sendo ao mesmo tempo o algoz em tempo de barbárie e a vítima que sofre sob as malhas da intolerância –, ora se torna invisível – quando ignorado em sua diferença parece simplesmente

se desmaterializar –, dando lugar ao vazio que alimenta Narciso em sua dieta mortífera. Sobrevivemos por pouco, no limite de cada um consigo mesmo. Segundo Figueiredo (2003): “a ameaça de destruição da humanidade cedeu lugar a uma cultura do individualismo esquizoide na qual, entre mortos e feridos, todos nos salvamos, cada um na sua e nada entre nós” (p. 52-53).

Para Birman (2000), é exatamente na impossibilidade de reconhecer, assimilar e admirar a alteridade que reside o sujeito pós-moderno. A prisão na própria imagem corrói a dimensão de troca e solidariedade, interrogando o horizonte intersubjetivo. Assim, o outro, relegado à posição de artifício, de um mero objeto a ser utilizado para a satisfação do eu, restringe-se à utilidade de segurar o espelho. A satisfação possível que se apresenta ao campo das subjetividades compreende, portanto, a manipulação e a apropriação do corpo do outro. Aquilo que se desenha para além dos limites do eu se torna um instrumento, uma ferramenta com prazo de validade. Com isso, as relações inter-humanas assumem um status comercial, onde o outro, enquanto objeto de consumo, passa a ser comprável e trocável.

Considerando-se ainda os moldes de uma sociedade pautada pelo consumo, a relação com a mercadoria torna-se o modelo para as relações sociais. A humanização dos objetos e a reificação dos vínculos dá uma conotação artificial e banalizada à sociabilidade, eclodindo na prevalência do simulacro enquanto representação do outro (DEBORD, 1997).

Faz-se imperativa a satisfação plena e urgente. A busca desmedida por um prazer desmedido é o palco hedonista em que os sujeitos terão de lidar com suas insuficiências. A alteridade, neste sentido, é um corpo estranho que ameaça o eu de fragmentação e a subjetividade passa a se resumir à busca inegociável de um ideal. Tal idealização flerta com a possibilidade de produção de uma satisfação narcísica, onde o outro, enquanto objeto-fetice, passa a adquirir o status de um objeto cuja função é a viabilização de uma experiência de completude, onde a singularidade é absorvida, tornando-o cada vez menos “humano”.

O corpo não tem limites. A imagem e a forma regem um culto à plasticidade. O que vale é a suspensão completa da ideia de velhice e morte. Dos “avatares” às plásticas e próteses, o apelo estético agrega o desempenho à superação de um organismo obsoleto. Para além do tempo humano, a imortalidade; para além do espaço humano, a virtualidade; para além do próprio humano, o pós-humano<sup>3</sup>. Eis que, a partir da cultura digital e de uma

---

<sup>3</sup> O “pós-humanismo” se refere a um movimento que procura pensar uma nova definição do que é “ser humano”, partindo da relação do homem com a cybercultura e os avanços tecnológicos. A inteligência artificial, a nanotecnologia, a engenharia genética e a engenharia mecânica dariam a base para uma transformação do corpo e da subjetividade, caracterizando uma nova forma de “humanidade”. Contudo, a questão do pós-humano apresenta um grande número de vertentes e teorias, tornando esta breve descrição imprecisa e simplista. A título

concepção tecnocientífica, vislumbra-se um novo modelo de interação: entre homem e máquina (SANTAELLA, 2003).

Antes, porém, da máxima futurística onde homens e andróides coabitam “naturalmente”, destacamos, por exemplo, uma representação “menos humana” do outro, encarnada nas manequins de silicone, as *Real Dolls*. Ainda que tais produtos tenham pouca expressividade no Brasil, tem ganhado notoriedade em países como o Japão e os Estados Unidos. Não é o caso de dizer que este “tipo de relação” pode vir a substituir a relação interpessoal, mas lembrando do que a cultura contemporânea reserva ao “outro”, cabe discutir o que há nestes “falsos humanos” que os torna um atrativo tão especial. Em um cenário onde a própria noção de alteridade se encontra ameaçada, produzir literalmente o corpo do outro e animá-lo imaginariamente, não parece uma alternativa tão estranha assim.

A partir disso, convém atentar para o fato de que a “ilusão de realidade” – a mesma vislumbrada através do mundo da ficção – assume um papel ativo de mobilização das subjetividades. Afinal, para a psicanálise, a fração de realidade que interessa é a realidade psíquica e todo o seu acervo fantasmagórico. Mas, como pensar a relação com “falsos humanos”? Onde está o “outro”?

Procurando pensar este contexto à luz da teoria psicanalítica e dos estudos que versam sobre o sujeito contemporâneo, fica latente a indagação acerca dos tipos de vínculos estabelecidos dentro de uma cultura que tem no narcisismo seu protótipo de bem-estar; consideração que aponta para o afastamento/negação da alteridade. Com isso, as tramas do desejo – regidas pelo outro de si, o inconsciente – passam a ser interrogadas a partir da construção de ideais e da construção do outro – literalmente.

A presente pesquisa nasce, portanto, diante de um fenômeno que mostra a fascinação por bonecos que parecem humanos. Tal situação coloca em cheque o lugar ocupado pelo outro, contestando a dimensão da alteridade. Este outro construído é tomado como um disparador de indagações acerca da época em que vivemos. Assim, o objetivo deste estudo é realizar uma discussão teórica, de cunho psicanalítico, a respeito da noção de alteridade na cultura pós-moderna. Nesta perspectiva, proponho colocar em pauta uma perspectiva acerca do outro que fale sobre a época em que vivemos e seus impasses pós-modernos. Em uma

---

de exemplo, destacamos duas vertentes: uma que entende o pós-humano a partir da superação do humano, enquanto corpo obsoleto – onde ganham destaque temas como a inteligência artificial, a robótica e as próteses mecânicas –; e outra que compreende o pós-humano como uma linha de evolução diferenciada, onde não há necessariamente a condenação do homem à obsolescência, mas sim a possibilidade de uma “melhoria” genética – campo em que sobressaem a biotecnologia e a engenharia genética (RÜDIGER, 2002; SANTAELLA, 2003; FELINTO, 2006). Neste sentido, apesar de ser um tema interessante e com alguns pontos de ligação com nossa pesquisa, acreditamos que o seu desenvolvimento não é viável para o presente trabalho, pois demandaria digressões em relação aos objetivos.



palavra, enfatizando a imbricação entre a dinâmica pulsional e os fenômenos culturais, interessa averiguar a querela que circunscreve o lugar ocupado pelo “outro” e suas implicações.

Trata-se, portanto, de uma pesquisa que perpassa a escuta de um fenômeno social, de uma investigação que admite um processo de interpretação onde os pressupostos psicanalíticos constituem metáforas para a leitura e desdobramentos do tema. A partir disso, pode-se destilar a singularidade dos acontecimentos e o leque de significações que estes carregam. Assim, assumindo o risco de permanecerem abertas as dúvidas, busco aqui o diálogo com as vicissitudes da subjetividade contemporânea a partir de um olhar curioso que abraça o enigma do outro.

Deste modo, a psicanálise aparece como um prisma – como matriz de *estratégias de investigação* – para se pensar as confluências entre os fenômenos sociais e o vaivém do desejo, na medida em que, atenta às dissonâncias do singular e sua relação com a cultura, sugere uma investigação que se forma e transforma ao longo do processo (FIGUEIREDO e MINERBO, 2006). A noção de método, portanto, afasta-se do ideal moderno de controle de variáveis e do tratamento estatístico. A regra metodológica é destacar “redes de significações” que se emaranham sobre a “superfície legível dos enunciados” (MEZAN, 1993, p. 90). Com isso, a psicanálise se torna também, ela própria, alvo de constante investigação e reelaboração. O importante neste caso é suscitar associações e reflexões que repercutam teórica e praticamente.

Transpondo o *setting* clássico do trabalho psicanalítico, enveredo pelas artimanhas da cultura, optando por evidenciar o sujeito psicanalítico: aquele que, atravessado pelo social, traz em si a marca do inconsciente. Desta forma, os fenômenos culturais devem ser vislumbrados através do seu diálogo com o movimento pulsional, pois, através da psicanálise, a escuta se abre às singularidades e dissonâncias do discurso. Nos termos de Mezan (2002a), a investigação psicanalítica vasculha no contorno “maiusculo” da cultura o que pode ter validade no traço fino da vida psíquica individual.

Nesta perspectiva é importante ressaltar a implicação do pesquisador. Assim, procurarei atentar para o risco da mera aplicação de conceitos a partir da sistematização de significados já dados, pois o que importa é a *leitura* e não a *decifração* do fenômeno cultural. Não há interpretação se, de antemão, existir, por exemplo, a pretensão de montar o quebra-cabeça do Édipo. É preciso negar o dado imediato para a construção de um novo sentido, possibilitando a manutenção da natureza heurística do pesquisar. Respeitando o objeto de estudo, elucida-se a relação e dá-se vazão às dissonâncias do particular. Interessa, portanto, a

apropriação do “modo de pensar” psicanalítico, sensível à dinâmica pulsante que anima o sujeito e sua sociabilidade (MEZAN, 2002b).

Desta forma, a estrutura deste estudo seguirá as questões que lhe servem de fio condutor, adquirindo concomitantemente a função de delimitadoras da discussão: qual o lugar ocupado pelo outro na atualidade? A presença de um “outro artificial” alerta para um movimento de “negação” da alteridade?

Para trilhar tal percurso, muitas possibilidades se apresentam, dependendo do enfoque ou do referencial utilizado. A partir disso, é importante ressaltar que o presente trabalho não busca respostas últimas para as questões propostas, considerando-as mais uma forma esquemática de desenhar uma linha de pensamento a ser seguida.

Assim, para se pensar o “outro” na cultura contemporânea, dividimos este texto em três capítulos: no primeiro, apresentamos as questões “do outro”, de modo a delimitar a noção de alteridade a partir de uma leitura psicanalítica, onde se utilizou como referência basicamente: Freud (1908; 1914; 1919; 1921), Lacan (1949; 1954), Kristeva (1994), Cesarotto (1996), Koltai (1998; 2000) e Souza (2007). Com isso, pudemos passar para um segundo momento em que discorreremos sobre a época em que vivemos através de uma breve caracterização do que vem sendo chamado de pós-modernidade, principalmente a partir de alguns teóricos que versam sobre o lugar ocupado pela alteridade neste contexto. Para isto, algumas das principais referências utilizadas foram: Lasch (1983), Debord (1997), Birman (2000), Giddens (2002), Bauman (2001), Hall (2006) e Fortes (2009). E, por fim, no terceiro capítulo, tentar, a partir do fenômeno que envolve a aquisição de bonecas realistas e dos recortes teóricos realizados nos capítulos anteriores, fazer uma leitura a cerca do que chamamos aqui de “outro artificial” e sua relação com “alteridade” na “atualidade”.

No primeiro capítulo, propomos a diferenciação entre os termos “outro” e a “alteridade”, assim como procuramos ressaltar os modos distintos de encarar “o estranho”, pois este pode ser visto como um “estrangeiro ao eu”, ou ainda implicar um “eu estrangeiro” – este, delimitado a partir do inconsciente (SOUZA, 2007). Com isso, percorremos o “outro” a partir de sua familiaridade e de seu estrangeirismo, procurando destacar a elementaridade da presença do outro na constituição do indivíduo e a necessária implicação do eu diante esta compleição, assim como enfatizar que é a partir do outro que se desenham os destinos pulsionais. Esta trilha foi traçada para que pudéssemos chegar a uma face menos evidente do outro, na qual a alteridade parece se omitir, deixando o outro inerte, uma espécie de outro artificial que tem como modelo a figura do autômato. Nestes termos, entre a familiar estranheza imposta pela alteridade, o outro revela seu caráter inquietante, onde seu tom

ameaçador é equalizado, na medida em que os conteúdos rechaçados ao inconsciente tramam redescobrirem-se. Assim, encontramos o gancho no qual trazemos ao centro o desafio de pensar a relação com bonecas realistas, que, por sua vez, desvelam seus traços perversos e nos conduzem pela oscilante e incerta erótica humana.

No segundo capítulo, o embate entre modernos e pós-modernos se faz de modo estratégico, pois, menos preocupados em fixações conceituais, realizo um breve traslado entre as possibilidades de compreender o movimento de uma era, onde a dimensão histórica se atualiza na ânsia de delimitar as vicissitudes de um “hoje” diferente de todo o resto. Assim, seguimos o questionamento do sujeito da razão até uma nova forma de lidar com a individualidade (LASCH, 1983). Neste novo cenário, sobressai a figura do eu e seu narcisismo assoberbado transitando entre espelhos sem alma. Imagem, mídia e capital se tornam a tríade que constitui e consome o homem e seu modo espetacular de se relacionar (DEBORD, 1997). Contudo, mais um gancho aparece de modo a nos lembrar o cerne do nosso trabalho: onde está o “outro”? Com a pintura de um contexto que relega a alteridade à escuridão, o prognóstico da cultura ganha um retoque catastrófico, no qual a solidão e o desamparo crescem de maneira desmedida. O outro se veste de presa e o consumo se expande para a carne travestida de alteridade. A lógica perversa se impõe e as bonecas realistas despontam como exemplos paradigmáticos para a compreensão da lógica que subjaz este outro pós-moderno.

Diante disto, o terceiro capítulo se abrevia nas vestes de uma conclusão – um tanto inconclusiva – que denuncia o percurso traçado: onde as dúvidas se multiplicaram e as interpretações podem ser lidas como uma forma de deixar aberto o debate, apresentando ideias que reformulam nosso eixo de pesquisa e conferem à alteridade uma dualidade fundamental, pois ao mesmo tempo se configura como base de toda a sociabilidade e como obstáculo para a harmonia entre os homens, na medida em que o mal-estar é inerente a toda civilização. O outro se revela um artifício e a alteridade uma presença que joga com as aparências da atualidade e escamoteia seu “corpo” em uma aparente familiaridade. Deste modo, a alteridade – esta entidade que transita entre o semelhante e o estranho –, persiste e desloca-se, assumindo faces diversas. Assim, acaba-se por considerar o outro como o elemento que estrutura e desestrutura o sujeito, dando uma peculiaridade inevitavelmente “alteritária” para o mal-estar contemporâneo.

Com isso, podemos iniciar nosso percurso com uma incursão acerca das questões do outro e as (in)definições que marcam este trajeto rumo ao lugar destinado a alteridade.

## 1 DO OUTRO

Como se ensina a alguém a ideia de vazio? Não basta apresentar um recipiente “sem nada”, pois ainda se estará falando de “um” recipiente, de uma unidade que, por definição, não contempla a dimensão do “vazio”. Esta categoria somente é possível a partir da subtração da unidade, pois o “vazio” se qualifica pela ausência, por uma negativa. De modo análogo, podemos pensar a noção de outro, pois esta não se define em si, mas a partir de uma diferença.

Com isso, esta subordinação da ideia de outro à unidade revela a dependência recíproca entre estes termos, já que só é possível distinguir algo a partir de um correlato que lhe confira limite e, a partir da diferença, desenhe a unidade. Interessa aqui, portanto, que para o nascimento da ideia de “um” – ou em qualquer formulação de diferenciação –, haverá invariavelmente um binômio e uma das partes será o “outro”.

Nesta perspectiva mais abrangente, o “outro” é ordinário, é tudo aquilo que difere do original, do titular, do verdadeiro. Esta é a ideia presente nos dicionários de língua portuguesa, onde o termo “outro” é arremetido à “coisa específica” ou “outrem”, mas também contempla as noções de “diverso do primeiro” ou simplesmente “diferente”. Alteridade é o atributo, a qualidade ou, por assim dizer, a natureza do que é “outro” e diz respeito, portanto, à diferença, à pessoa ou coisa distinta (FERREIRA, 2004; HOUAISS, 2004). Deste modo, ambos os termos remetem à particularidade, à diferença circunscrita e autônoma, trazendo consigo a noção de limite, de exterioridade.

Contudo, ainda que as noções de alteridade e de outro se encontrem imbricadas, a alteridade se refere a uma condição que não está reduzida ao outro. Eventualmente se estabelece entre os termos uma relação sinonímica, não diferenciando o que poderíamos chamar de “outro-coisa”, “outro-imagem” ou simplesmente “outrem” e a condição de “outro-diferença”, esta mais próxima da noção de alteridade.

É importante perceber, portanto, que a aproximação indistinta entre os termos “outro” e “alteridade” tem suas raízes na clássica oposição sujeito-objeto pautada pela primazia do sujeito da consciência, onde haveria uma distância segura entre o eu e o não-eu; o que, de certa forma, delega ao outro a condição de diferença – no sentido de inferioridade ou falsidade –, assim como reduz a noção de alteridade a algo distante. Tal noção marca ainda hoje a concepção geral dos termos e sua utilização hodierna.

Não obstante, o conceito de alteridade também acena a uma diferença radical e fornece subsídios para que o outro possa ser pensado em sua radicalidade: como condição de existência do eu; ideia que remete ao registro da diferença enquanto essência da troca intersubjetiva, como fundamento do social (FIGUEIREDO, 2007). Assim, em um viés mais específico, a noção de alteridade se refere ao reconhecimento do outro (entendido como indivíduo autônomo diferente do eu) enquanto elemento constitutivo da subjetividade. A alteridade, para além do reconhecimento do outro, remete à qualidade que confere autonomia ao outro, ou melhor, denota uma qualidade de ser sustentada pela noção de conflito e de diferença em relação ao eu, adquirindo uma irredutibilidade peculiar que serve de premissa para a constituição do eu e das relações sociais. Com isso, evidencia-se a interdependência entre subjetividade e alteridade (COELHO JUNIOR e FIGUEIREDO, 2004).

Confrontando a herança cartesiana, principalmente no campo das psicologias, coloca-se em cheque a noção de eu enquanto unidade autoconstituída, a partir da dimensão ética que circunscreve a necessidade de reconhecimento da alteridade enquanto dívida do eu para com os outros. Assim, como ressaltam Coelho Junior e Figueiredo (2004), a dimensão intersubjetiva, em contraposição à clássica oposição sujeito/objeto, ganha destaque na cena contemporânea, coroando a experiência da alteridade no âmbito da constituição do *self*.

Ao analisar a conquista da América pelos europeus, Todorov (1999) aponta como aspecto importante exatamente a concepção de alteridade da sociedade mesoamericana. O encontro com outrem de além-mar proporcionou um encontro de mundos subjetivos completamente distintos e, segundo o filósofo búlgaro, o povo asteca foi, na ocasião, surpreendido com uma dimensão de alteridade que não pôde ser assimilada a partir de sua cultura. O embate desafiou os limites da linguagem. A incursão de um “novo outro” abalou a forma ritualística de conceber o mundo e a própria concepção de “outro”. Elementos estes que, segundo o autor, se tornaram pilares importantes da travessia para a sujeição diante os colonizadores. Neste sentido, o espaço intersubjetivo criado a partir do encontro revelaria uma dissimetria traduzida enquanto superioridade/inferioridade. Na análise de Todorov (1999) o outro carrega, além de tudo, uma negativa, uma diferença que convoca a reestruturação na forma de entender o eu.

O choque e a tensão entre culturas distintas fundamentam-se assim na diferença que constitui o laço social, na relação intersubjetiva, a qual se vale da linguagem para fundar a identidade e, a partir de então, direcionar-se ao outro e seu estatuto de oposição, ou ainda, de “não ser”. Para Todorov (1999), a própria identidade europeia se dá a partir da descoberta da América. A travessia do Atlântico e o encontro de “alteridades radicais” deslocam a

concepção de totalidade, reconfigurando – ou ainda “remapeando” – quem é o outro e, conseqüentemente, que é o eu. E este é um ponto importante segundo o autor justamente porque elucida a ambigüidade adjacente à dimensão de alteridade: a identificação de algo distinto do eu – situado a partir da distância –, mas que ao mesmo tempo o reconfigura, ou seja, uma modificação subjetiva que desconsidera os parâmetros de proximidade.

Nestes termos, a fronteira entre o eu e o outro se dá a partir de uma interferência mútua que atualiza um jogo de reconhecimento de si próprio diante um “si próprio” distinto. Ricoeur (1991), ao se referir ao “si mesmo como um outro” parece aludir a esta dialética. Nas palavras do pensador francês: “a ipseidade do si mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra” (p. 14). A intimidade demandada pelo outro é o que instaura a alteridade. A diferença fundamental que possibilita a comunicação ultrapassa a dimensão do mesmo e perfila o mistério do novo em sua incerteza.

Contudo, a intimidade reservada ao outro e seu mistério acabam sugerindo um distanciamento entre o eu e o outro, mistério este abordado por Lévinas (1988) sob o prisma da ética, onde a alteridade se apresenta como parâmetro de inadequação, uma vez que o outro precede o eu e demanda dele reconhecimento e consideração. Tal precedência advém, portanto, como excesso, como transcendência, ou ainda, nos termos de Coelho Junior e Figueiredo (2004), como “intersubjetividade traumática”. Esta última, uma matriz intersubjetiva referente à irrupção da alteridade como acontecimento traumatizante, que impõe trabalho em seu reconhecimento – ou ainda *travaglio*, termo que em italiano se aproxima da noção de dor. Ou seja, o próprio eu se constitui a partir de um traumatismo promovido pelo outro, pela constante emergência da alteridade e sua impossibilidade de assimilação no registro subjetivo. A abertura ao outro é, desta forma, a condição subjetivante elementar e traz consigo certa impossibilidade de acolhimento e compreensão.

Uma experiência de subjetivação que seja só assimilar o semelhante acaba por tornar-se o permanente exercício da *mesmice*, da identidade como recusa à alteridade e a própria experiência intersubjetiva se perderia com o império do mesmo que se repete. A forma de subjetivação que reconhece a alteridade, que foge da adequação, adaptação e perfeito encaixe entre eu e outro, que reconhece que algo do outro excede sempre a mim, será por sua vez sempre traumática. Trauma e excesso que pedem, que exigem, trabalho – e *travaglio* – por parte do sujeito (COELHO JUNIOR & FIGUEIREDO, 2004, p. 21).

Destarte, para Lévinas (1988), é o mistério que emana do outro o que constitui a alteridade, sendo a tentativa de subjuga-lo uma forma de não reconhecê-lo. A alteridade seria, portanto, o que escapa em relação ao outro, o que reserva a este encontro a impossibilidade de intelecção e compreensão. O autor designa a alteridade como pilar de um posicionamento

ético que consiste na abertura ao outro – infinitamente transcendente. Ou seja, consiste em levar a sério a diferença irreduzível que se evidencia no face a face com o outro – elemento que fundamenta a complexidade da vinculação humana. O contato com o outro é um confronto pautado pela inadaptabilidade e pela dor.

A ideia de uma intersubjetividade traumática também figura pelas teorizações psicanalíticas, na medida em que se pode compreender o advento do eu a partir do investimento libidinal do outro. A sexualidade em sua dimensão inconsciente é responsável por um impacto inassimilável que, ao mesmo tempo, constitui e traumatiza (COELHO JUNIOR & FIGUEIREDO, 2004).

Para Freud ([1921]1996), as figuras de alteridade exercem papel fundamental na constituição do psiquismo humano, estando o outro invariavelmente inscrito na vida psíquica do sujeito desde a infância. Nestes termos, a presença do outro se faz impreterível na dinâmica psíquica do indivíduo, uma vez que é peça elementar da formação social, assim como torna impensável o discurso psicanalítico sem a devida ponderação entre sujeito e cultura.

A partir da psicanálise, coloca-se em foco o movimento pulsional do sujeito, aquilo que lhe confere particularidade. Contudo, é inviável pensar o psiquismo unicamente a partir de um registro individual, pois sua constituição se deve, indubitavelmente, à sua inserção social, ou seja, à presença do outro (BIRMAN, 1996). A psicanálise, através de uma espécie de revolução copernicana da subjetividade, problematiza a constituição do indivíduo e seus elos com a cultura. Ao desestabilizar o sujeito da razão com suas formulações sobre o inconsciente, Freud ([1900]1996), no início do século XX, fornece subsídios para uma nova forma de pensar o eu e, conseqüentemente, a alteridade. Segundo Costa (1994), o lugar conferido ao outro remete à própria acepção da psicanálise, pois o sujeito deve ser pensado a partir de uma multiplicidade constituinte. Longe da ideia de individualidade pura, o sujeito psicanalítico é fruto de um coletivo de organizações subjetivas: é uma pluralidade identificatória, um conjunto de representações, percepções e sensações organizadas por mecanismos psíquicos – como identificação e projeção. Este movimento considera um sujeito cindido, marcado pela mobilidade do conflito em sua relação com a alteridade.

A preponderância do inconsciente sobre os processos psíquicos conduz à afirmação de que o eu não é senhor em sua própria casa. Assim, a concepção de alteridade passa a englobar um “outro” que habita o eu. A alteridade, assim, passa a estar vinculada a uma determinação inconsciente, sendo o próprio inconsciente uma alteridade radical (FREUD, [1917]1996). É a partir da divisão da unidade homem-razão que a psicanálise amplia a apreensão do outro, pois

as feridas narcísicas da humanidade promovem uma clivagem do sujeito que aponta para uma alteridade instalada nele próprio, ferindo o narcisismo da consciência, da racionalidade.

Implicado a uma alteridade radical, o pensamento freudiano foi um marco crítico para o questionamento do paradigma filosófico que entende o sujeito sob a égide da consciência, promovendo novos olhares sobre o outro – ainda que não possua, em seu corpo, um estudo específico sobre tal temática. Desta forma, ao instituir o inconsciente como seu objeto de estudo primordial, a psicanálise instaura um novo campo discursivo, onde a noção de eu e de outro será fundamentalmente relativizada (MOREIRA, 2003).

Segundo Lacan ([1954]1985), o próprio eu encontra-se na condição de objeto, uma vez que, seguindo a premissa freudiana, é outro para si mesmo. Neste sentido, “seu semelhante, seu próximo, seu ideal do eu, uma bacia; isso tudo são outros” (p. 15) na medida em que ele mesmo o é. Assim, no que se refere ao sujeito, o outro adquire uma conotação específica, pois o sujeito “nunca é apenas o sujeito, ele é essencialmente na relação ao outro, ele toma seu ponto de partida e de apoio no outro” (p. 224).

Deste modo, como elucidam Coelho Junior e Figueiredo (2004), a psicanálise apresenta em seu arcabouço teórico uma dimensão intersubjetiva<sup>4</sup> que considera os objetos<sup>5</sup> – ou seja, o outro – a partir de sua efetividade. Neste sentido, a noção de alteridade também alcança o plano intrapsíquico, uma vez que a experiência intersubjetiva se dá na relação com “objetos internos” e seus possíveis correlatos na realidade material. Concluindo com os termos dos autores: “de uma forma geral, podemos afirmar que nessa matriz de intersubjetividade intrapsíquica estamos em contato com uma peculiar experiência com a alteridade, em que o outro comparece como uma presença-ausente” (p. 24). Dimensão de alteridade, reforçamos aqui, que transcende a presença encarnada do outro e reafirma a concepção freudiana de um psiquismo fraturado que não coincide com uma unidade consciente e sim, uma multiplicidade constituída pelo conflito psíquico e regida pelo inconsciente.

---

<sup>4</sup> É importante ressaltar aqui que a proposta do trabalho de Coelho Junior e Figueiredo (2004) é “reafirmar que as matrizes intersubjetivas indicam dimensões de alteridade que nunca ocupam de forma pura e exclusiva o campo das experiências humanas”. Indicando, desta forma, que diferentes matrizes devem ser concebidas como “trilhas simultâneas nos diferentes processos de constituição e elaboração subjetivas”. “As relações entre essas matrizes segue o que o filósofo francês J. Derrida (1967) denominou de uma lógica da suplementariedade - ou seja, cada dimensão é sempre um apelo de suplemento endereçado ao outro, assim como cada dimensão procura no outro a suplência de suas fraquezas ou o controle suplementar de seus excessos” (p. 24).

<sup>5</sup> Cabe aqui uma ressalva quanto à noção de “objeto” em psicanálise, pois este não deve evocar, por si só, a noção de coisa ou objeto inanimado, uma vez que se caracteriza, no contexto da dinâmica pulsional, a um elemento variável que viabiliza o alcance da meta, a satisfação pulsional, algo visado enquanto destino das pulsões. Assim, uma pessoa pode naturalmente ser “objeto” sem qualquer conotação pejorativa. Do mesmo modo, a “relação de objeto” deve ser vista em sua dinâmica, ou seja, tanto na forma como o sujeito constitui seus objetos como na maneira que os objetos exercem influência ativa sobre ele (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001).



Destacamos, então, ser a partir de uma diferença radical e irreduzível que a alteridade se configura para além do outro, ainda que por este último também tenhamos indicações e imbricações de cunho alteritário. Assim, o outro e a alteridade dialogam e se referenciam a partir do questionamento acerca do que seria o eu e o outro, a partir das (im)possibilidades de apreensão destas categorias e, ainda, do traumatismo adjacente à presença do outro no processo de constituição do eu; possibilidades estas que se abrem à interferência de uma alteridade radical de dimensão inconsciente. Em uma palavra, não há alteridade se não for posta em dúvida a própria noção de limite, se o que é conhecido não dá espaço para a possibilidade de algo novo: o outro como mistério. Esta é a perspectiva que baliza nossa apreensão geral destes termos, assim como prepara o terreno para nossa incursão acerca da alteridade na ceara da tradição psicanalítica – principalmente a partir da escola freudiana.

Assim, a partir de diferentes “faces” do outro, parto para considerações que indicam diferentes perspectivas acerca da alteridade, a saber: a) um outro “familiar”, representado principalmente a partir do outro maternal, aquele que acolhe o recém-nascido e pode ser pensado a partir de desamparo; b) um outro “ameaçador”, encarnado na figura do estrangeiro; e c) um outro “inanimado”, cujo protótipo é o autômato que inquieta e desafia o estatuto da alteridade.

### **1.1 No Berço, o Desamparo**

Uma marca distintiva do ser humano na ocasião do nascimento é, sem dúvida, sua fragilidade, ou seja, o estado de dependência em que se encontra o infante em seus primeiros anos de vida, o que demanda invariavelmente a presença de alguém que contorne a prematuridade do recém-nascido. Este outro – a mãe ou seu substituto – funciona como um prolongamento da criança, na medida em que fornece a ela uma possibilidade de leitura do mundo e a defesa de sua integridade física. Além de indefeso aos estímulos externos, a criança vivencia a dependência desse outro maternal de forma absoluta, pois a mesma é incapaz de sozinha suprir necessidades vitais, assim como controlar sua tensão interna.

Na primeira infância o indivíduo realmente não está preparado para dominar psicologicamente as grandes somas de excitação que o alcançam quer de fora, quer de dentro. Além disso, num certo período de vida seu interesse mais importante realmente é que as pessoas das quais ele depende não devem retirar seu carinho dele (Freud [1926]1996, p. 144).

Desde seus primeiros escritos, Freud ([1895]1996) desenha um circuito de tensões que formam a base do psiquismo. Estímulos endógenos contínuos que afligem o corpo no estágio inicial de desenvolvimento do bebê demandam a liberação da tensão acumulada, contudo, somente a partir de uma intervenção proveniente do mundo externo, ou seja, a partir de uma *ação específica*, tais estímulos podem ser temporariamente abolidos. Este socorro que provém de fora ressalta a condição de desamparo – *Hilflosigkeit* – do recém-nascido e coloca o outro na rota das primeiras experiências de satisfação. “Esta via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*” (FREUD, [1895]1996, p. 370).

Desta forma, Freud ([1926]1996) destaca a importância dos cuidadores na infância para contextualizar um cenário de dependência biológica, cujo resultado é a estruturação inicial do psiquismo. Esta marca é a assinatura do outro no corpo que nasce para os estímulos – da angústia, da dor e do alívio –, onde a supervalorização do outro está na base da demanda de amor que se prolonga por toda a vida.

O fator biológico é o longo período de tempo durante o qual o jovem da espécie humana está em condições de desamparo e dependência. Sua existência intra-uterina parece ser curta em comparação com a da maior parte dos animais, sendo lançado ao mundo num estado menos acabado. Como resultado, a influência do mundo externo real sobre ele é intensificada e uma diferenciação inicial entre o ego e o id é promovida. Além disso, os perigos do mundo externo têm maior importância para ele, de modo que o valor do objeto que pode somente protegê-lo contra eles e tomar o lugar da sua antiga vida intra-uterina é enormemente aumentado. O fator biológico, então, estabelece as primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado que acompanhará a criança durante o resto de sua vida (p. 151).

A ausência do outro neste período da vida é fatal. Trata-se, pois, de uma questão de sobrevivência, onde estímulos externos e internos são de intensidade superior aos que o recém-nascido pode suportar sozinho. É neste sentido que a presença do outro pode ser pensada como primordial, assim como traumática, uma vez que passa a estar nas mãos do outro – entendendo-se aqui a alteridade enquanto condição de vida – a mobilização de estímulos que vai constituir a organização psíquica do indivíduo.

Para Freud ([1895]1996), o recém-nascido é um corpo que necessita que suas excitações endógenas sejam descarregadas, caracterizando um excesso de estímulos somente amenizado com auxílio externo. Este corpo é atravessado pela linguagem, ou seja, é um corpo pulsional que é concebido como uma potência indeterminada a partir de uma “pluralidade de intensidades anárquicas” paulatinamente ordenadas pelo simbólico (GARCIA-ROZA, 2004, p. 18). Tal corpo obedece a uma necessidade de adaptação na qual o outro é assimilado como parte integrante de um único todo, de forma a impedir que o novo organismo se afogue na

própria intensidade. Devido à prematuridade biológica do humano, a referência daquele que se ocupa do recém-nascido é absorvida – negando-se a alteridade – a título de sobrevivência. No âmbito da primeira experiência de satisfação vigora o autoerotismo, inaugurando, assim, o substrato sexual mais primitivo da criança. Neste caso, a cessação dos estímulos endógenos – exemplificada por Freud ([1905]1996) a partir do exemplo da saciação da fome diante a ingestão do leite materno – age de forma localizada e se caracteriza pela ausência de um objeto sexual externo<sup>6</sup>.

Percebe-se com isso, que o início da vida é marcado, segundo Freud ([1923]1996), pela desorganização pulsional, o qual aos poucos vai se estruturando a partir de sua relação com o mundo externo. Porém, os outros que habitam este mundo se apresentam inicialmente de modo parcial, ou seja, ainda não possuem uma forma bem delimitada devido à incipiência do psiquismo do bebê. As referências do que seriam o eu e o outro se encontram misturadas no caos de excitações endógenas – ou pulsões parciais. Estas últimas que, no decorrer do desenvolvimento, começam a direcionar o fluxo libidinal e tornam-se cada vez mais concentradas.

Nestes termos, coloca-se em pauta a mola mestra da metapsicologia freudiana: o conceito de pulsão<sup>7</sup>. Nos termos do próprio Freud ([1905]1996):

Por “pulsão” podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente, para diferenciá-la do “estímulo”, que é produzido por excitações isoladas vindas de fora. Pulsão, portanto, é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico. A hipótese mais simples e mais indicada sobre a natureza da pulsão seria que, em si mesma, ela não possui qualidade alguma, devendo apenas ser considerada como uma medida da exigência de trabalho feita à vida anímica. O que distingue as pulsões entre si e as dota de propriedades específicas é sua relação com suas *fontes* somáticas e seus *alvos*. A fonte da pulsão é um processo excitatório num órgão, e seu alvo imediato consiste na supressão desse estímulo orgânico (p. 159)

De maneira breve, tal teorização diz respeito à dinâmica do psiquismo a partir do que impulsiona o corpo; é aquilo que banha as relações entre o homem e os objetos do mundo com a finalidade de satisfação. Admitir esta formulação implica, portanto, que o próprio corpo é marcado por algo que o impulsiona à busca, por uma falta a ser suprida e, mais

<sup>6</sup> O próprio Freud ([1905]1996), contudo, faz a ressalva de que esta ausência de objeto é relativa: “[...] devemos admitir que também a vida sexual infantil, apesar da dominação preponderante das zonas erógenas, exhibe componentes que desde o início envolvem outras pessoas como objetos sexuais. Dessa natureza são as pulsões do prazer de olhar e de exhibir, bem como a de crueldade, que aparecem com certa independência das zonas erógenas e só mais tarde entram em relações estreitas com a vida genital, mas que já na infância se fazem notar como aspirações autônomas, inicialmente separadas da atividade sexual erógena” (p. 180).

<sup>7</sup> O termo “pulsão” designa um processo dinâmico em que o organismo imprime uma pressão ou força para alcançar determinado objetivo. Sua fonte parte de uma excitação corporal (tensão) e sua meta é suprimir, por meio de um objeto, o estado de tensão ocasionado na fonte pulsional (LAPLANCHE e PONTALIS, 2001).

especificamente, pela falta de outro corpo, uma vez que seu movimento – sua pulsão – encontra-se na interação com os demais objetos, ou seja, com o outro (GARCIA-ROZA, 2004).

Inicialmente a pulsão está apoiada na necessidade, relacionada principalmente à saciação da fome, palco em que se vivencia a primeira experiência de satisfação. Posteriormente, a partir de um desvio funcional, a pulsão se torna independente e adquire um caráter autoerótico, na medida em que, destituída de limites precisos entre o eu e os objetos, encontra no próprio corpo uma forma alucinada de reviver a experiência prazerosa. A partir de então, as pulsões encontram diversos destinos, sendo desviadas para um objeto externo ou para o próprio eu (FREUD, [1923]1996). A dependência em relação ao outro estaria então representada na convergência das pulsões voltadas ao próprio indivíduo, quando tal ordenação se configura na criança de modo a estabelecer com a mãe – figura emblemática do cuidador – uma unidade simbiótica. Assim, a mãe é o primeiro objeto de amor, ainda que a referência deste fluxo seja autoerótica. Com isso, podemos pensar o berço do nascimento psíquico como uma espécie de desfragmentação do caos pulsional em direção ao outro; movimento que deixa, desde então, marcas do outro na dinâmica do eu consigo mesmo.

Desta forma, a regulação psíquica se sustenta na intervenção do outro que se coloca como objeto de satisfação a partir da evitação do desprazer. Contudo, este outro – até mesmo por sua condição de outro, por sua alteridade – não é capaz de aplacar por completo as demandas pulsionais. O objeto da completude e da satisfação primordial é perdido, o que promove uma busca literalmente alucinada desse objeto e a inevitável frustração, instituindo a falta e, com isso, o desejo. A energia sexual converge em um objetivo que nunca será alcançado, somente abrandado, a partir de  $n$  objetos.

O investimento libidinal do outro é a rédea para o investimento da criança no próprio corpo. Esta erótica é o que confere limite ao corpo a partir do fluxo de excitações que advém com o contato – nesta perspectiva, entende-se o contato enquanto estímulos sensíveis para além do contato físico (DAVI-MENARD, 2000). As mãos do cuidador funcionam como uma barreira que protege contra a indiferenciação, contra a dimensão caótica da irrupção pulsional presente nos primeiros momentos da vida.

O bebê demanda cuidados a partir do desprazer e expressa isso de forma desordenada, ficando a mercê do seu cuidador a interpretação e a ação específica que aplaca tal angústia (FREUD, [1895]1996). Fornecer, portanto, o apaziguamento dos estímulos desagradáveis que nascem no infante depende do investimento libidinal da mãe sobre a criança. As sensações do corpo são transformadas pelo contato com o outro, de onde advém a noção de prazer e a

dimensão de limite do próprio corpo. Desta forma, o papel de condição da vida exercido pela alteridade se dá a partir do acesso ao prazer, da promoção da sexualidade. Relembrando, o autoerotismo é uma defesa contra a falta do objeto que assegurou suas necessidades primárias. Assim, a concepção de um corpo sexuado perpassa o registro da alteridade. Quando a fusão se mostra faltante, eis o princípio, ainda confuso, de uma diferenciação, da qualidade de ser outro.

Assim, resumidamente, o outro se apresenta como um duto pelo qual o sujeito pode respirar uma vez imerso no desamparo, uma espécie de cordão umbilical com um mundo ainda inassimilável. A condição de desajuda biológica do ser humano reserva ao outro um lugar de onipotência, no qual é responsável pelo abrandamento das excitações endógenas, como uma válvula de escape que garanta o fluxo da libido a partir da minimização do desprazer. Este modelo de satisfação surge do investimento do outro. Deste modo, ao emprestar a sua erótica, o outro empresta a condição de organização de uma ação psíquica dirigida à formação do eu. As exigências primárias do organismo precisam de um anteparo que viabilize a inscrição do mundo de representações. Vive-se um estado de dependência primordial amparado pela alteridade. É, portanto, a mediação do outro que introduz o circuito pulsional, pois canaliza a pulsão aos objetos de satisfação e institui o princípio de prazer.

Contudo, a imagem do eu como inteiro e unificado é algo que a criança aprende apenas gradualmente, parcialmente e com grande dificuldade. Ela não se desenvolve naturalmente a partir do interior do núcleo do ser da criança, mas é formada em relação com os outros; especialmente nas complexas negociações psíquicas inconscientes, na infância, entre a criança e as poderosas fantasias que ela tem de suas figuras parentais.

### 1.1.1 Entre Espelhos, o Narcisismo

A apreensão do outro enquanto semelhante pode ser compreendida através daquilo que Lacan ([1949]1998) chamou de “estádio do espelho”, fase em que a criança tem a possibilidade de se reconhecer enquanto unidade a partir do olhar de um outro. Neste estágio o contorno do eu é dado a partir do olhar especular do outro e pela imagem refletida no espelho. Quando a criança olha no espelho ela se defronta consigo mesma, pois está diante da sua própria imagem, mas está também diante de um outro, uma vez que esta imagem se faz no exterior e se imprime enquanto avesso, enquanto contrário, uma vez que a lateralidade do reflexo é invertida. Esta perspectiva compreende um outro de si que lhe confere limite, ou seja, o olhar do outro marca, a partir da semelhança, uma diferença. Esta dualidade joga com

a noção de unidade, pois o eu projetado no espelho recebe um contorno, possível por se tornar, quem olha, um outro. Eis o poder constitutivo do olhar do outro: a porta de entrada no sistema simbólico.

Marcar esta diferença é marcar o fim de um estágio “ilimitado”. Assim, o que é percebido como unidade carrega uma cisão e esta divisão é o que ameaça a ideia de todo experimentada diante do espelho, uma ameaça franca de fragmentação. Reconhecer este outro é, portanto, assustador e é justamente esta ameaça o que vai possibilitar o reconhecimento do eu e dos outros que lhe cercam, pois a noção imaginária do outro abarca o enigma da diferença e se coloca em tudo o que não é idêntico. Assim, o outro é o apoio que me acolhe ao mesmo tempo em que é o intruso que me aflige – semelhante e inimigo simultaneamente (ENRIQUEZ, 2004).

A miragem de unidade do eu se desfaz a partir do reflexo, pois aquele que se apresenta fora também sou eu. O próximo que se assemelha é também intruso e rival. O eu próprio é seu principal igual e diferente, seu próprio semelhante e algoz. Tudo porque aquilo que é diferente ameaça tomar o lugar que o eu imagina ocupar no desejo do outro. “O espelho é um anteparo ao inconsciente; o imaginário do olho da consciência” (QUINET, 2001).

Os sentimentos contraditórios que acompanham essa difícil entrada são aspectos-chave da formação do inconsciente e permanecem com a pessoa por toda a vida. Embora o sujeito seja sempre partido, ele vivencia sua identidade como se ela fosse “una”, pois é o resultado da fantasia que se formou a partir do espelho (BIRMAN, 2003).

Segundo Lacan ([1964]1979), o nascimento do sujeito se deve à sucessão de dois movimentos: o de alienação e o de separação. O primeiro deles trata das vias de possibilidade em que, a partir do Outro<sup>8</sup>, o sujeito será concebido, ou seja, refere-se à condição de emergência do sujeito a partir do significante. Através da comunhão entre a concepção de um sujeito nascente e a cadeia de significantes que lhe antecede, abre-se espaço para a

---

<sup>8</sup> Lacan ([1966]1998) define o “Outro” como sendo o lugar de onde pode ser colocada para o sujeito a questão de sua existência. Ou seja, é o lugar onde se encontram as possibilidades de contato com a sexualidade e o desejo, onde se concentram as pistas acerca de sua origem e de sua morte. Assim, o conceito de Outro – o grande Outro ou o Outro do sujeito – refere-se ao Outro do inconsciente, sendo, sobretudo, uma metáfora espacial, ou seja, uma concepção de lugar; um lugar onde as leis são distintas, onde se pinta uma Outra cena. Pensar o Outro como lugar remete à cena onírica enquanto lócus distinto daquele que se apresenta durante a vigília. Apoiado nesta ideia, Freud localiza um lugar psíquico para o inconsciente, que é, por sua vez, aproveitado por Lacan para a construção da noção de grande Outro, lugar referido às coordenadas simbólicas que identificam as leis, a língua e a cultura de modo geral (QUINET, 2001). Destarte, conforme a leitura feita por Lacan ([1964]1979), o sujeito se constitui a partir do Outro, escrito com maiúscula, pois este, para além do outro, abrange o lugar da linguagem e todo um repertório cultural que preexiste ao sujeito, viabilizando sua constituição através dos significantes, ou seja, da expressão da linguagem. Nos termos do discípulo freudiano: “O Outro é o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem de aparecer” (p. 193). É neste terreno em que o sujeito nasce, uma vez que submetido ao simbólico e à força pulsional.

estruturação do psiquismo a partir de um registro simbólico. A constituição do sujeito se faz viável na medida em que se mantém alienado ao compartilhamento da gama de significantes. Com isso, faz-se necessária, para tal viabilização, a presença de um outro encarnado, um Outro primordial que tem por função resguardar o significante destinado ao sujeito, onde o mesmo poderá se sustentar.

Já no movimento de separação, o que se evidencia é a impossibilidade de esgotamento do sentido a partir do discurso do Outro. Nunca algo pode ser dito completamente neste discurso, uma vez que carrega a marca do inconsciente. Trata-se, portanto, da instituição de limite. Assim, depois de vinculado – alienado – ao desejo, o sujeito se faz presente no movimento adquirido pelo sentido na cadeia de significantes. Este deslizamento do sentido se deve à impossibilidade de fixação em um único significante, ou seja, é a marca de uma falta constituinte e confere a dimensão de desejo ao sujeito (LACAN, [1964]1979). A inscrição da falta – a castração em termos freudianos – destitui o eu de garantias e subjuga o sujeito ao seu estatuto desejante (QUINET, 2001).

A incompletude que marca o Outro é o que caracteriza o processo de subjetivação através do desejo. Assim, se o Outro primordial não viabiliza o acesso à falta, promove uma presença absoluta, um gozo pleno que inibe a constituição do sujeito. Assim, o que seria “apaziguamento” se torna “sufocamento”. Se a mãe completa o bebê, não há alteridade e a ausência deste registro reduz as condições de constituição saudável do psiquismo. Daí a importância da entrada de um terceiro, de um outro que incorpore a função paterna e as leis que condicionam as operações simbólicas.

Tais coordenadas que formatam o universo simbólico do sujeito antecedem o nascimento do eu e se apresentam encarnadas em um Outro primordial – o Outro delimitado na figura da mãe ou cuidador que, de certa forma, vem para ocupar este lugar Outro. Assim, o Outro é o lugar onde se coloca em cheque a própria existência. O Outro é a Outra cena e seu discurso é o próprio inconsciente. O Outro é uma alteridade no registro simbólico que media o desdobramento do eu consigo mesmo e com o outro enquanto semelhante (QUINET, 2001).

Neste momento, ganha relevância o movimento de diferenciação entre o eu e o mundo. Esta dinâmica que rege a relação entre o eu e o outro se define, invariavelmente, a partir do Outro, e tem como mola mestra a diferenciação e a interdependência entre libido do eu e libido objetual, pois o corpo fragmentado do autoerotismo se unifica a partir narcisismo, possibilitando que a libido seja direcionada a um objeto – inclusive o próprio eu. Tal processo admite uma formulação do eu enquanto instância psíquica erotizada e dirigida pelo princípio do prazer. Eis que o narcisismo se apresenta enquanto teorização que permite a apreensão do

sujeito da psicanálise enquanto sujeito alteritário, uma vez que remonta às formas com as quais o sujeito se relaciona com os objetos (BIRMAN, 1997).

No texto “À guisa de introdução ao narcisismo”, Freud ([1914]2004) coloca o eu na linha dos destinos pulsionais e caracteriza este modo de investimento como um componente fundamental do desenvolvimento normal do ser humano. O narcisismo seria, deste modo, a libido direcionada ao próprio eu, um investimento que se localiza entre o autoerotismo e o amor objetal. Assim, todo o processo de constituição do sujeito será marcado por um movimento psíquico diferenciado que se afasta gradativamente do autoerotismo e, a partir do outro, se configura como narcisismo. Este último se apresenta, então, como um elemento estruturante que, devido sua importância, passa a ser uma marca permanente no psiquismo.

Algo importante a ser ressaltado é a relevância da teorização sobre o narcisismo para que se desenvolva a noção de eu. Para a formulação desta noção, Freud ([1914]2004) supõe um movimento de ordenação das pulsões que se encontram dispersas e, neste sentido, o narcisismo se refere a um investimento erótico direcionado ao eu em detrimento do mundo externo. Com isso, caracteriza-se um estado narcísico primário, onde não há no psiquismo o reconhecimento da alteridade propriamente dita. A relação com o outro é confusa e fragmentada, pois o eu se encontra em formação a partir da fusão com o outro maternal. Somente a partir disso será possível o direcionamento da libido aos objetos externos, com a ressalva de que somente parte da libido é direcionada aos objetos, mantendo-se retida no eu uma parte do investimento. A pressuposição desta dinâmica interfere diretamente na forma de lidar com os objetos, conduzindo Freud ([1914]2004) à observação de que “o ser humano possui dois objetos sexuais primordiais: ele mesmo e a mulher que dele cuida” (p. 108).

Diferente deste narcisismo originário, a retirada de investimento dos objetos externos e o posterior redirecionamento ao eu recebe o nome de narcisismo secundário. Este refluxo libidinal endereçado ao eu acontece pelos mais diferentes motivos – por exemplo, pela frustração com um determinado objeto. Pode-se dizer, então, que se refere a um movimento de preservação ou de proteção, onde o autoinvestimento é uma forma “segura” de satisfação (FREUD, [1914]2004).

Nesta direção, Freud ([1914]2004) chama atenção para algumas formas de desinvestimento no mundo exterior, como as parafrenias – que corresponderiam hoje às psicoses – a doença orgânica, a hipocondria e o estado de apaixonamento das relações amorosas. No caso das parafrenias, há um desinvestimento acentuado de tudo o que diz respeito aos objetos externos, o que inviabilizaria, inclusive, a transferência para os fins da análise. Contudo, o exemplo da dinâmica libidinal do psicótico serviria como referência para



entender o fenômeno narcísico no neurótico, pois na neurose também ocorre o desinvestimento do mundo externo, porém este se mantém na fantasia. Nos termos de Freud ([1914]2004):

[...] também o paciente histérico e o neurótico compulsivo, dependendo do grau de enfermidade, desistiram da relação com a realidade. No entanto, a análise mostra que de modo algum o neurótico suspendeu seu vínculo erótico com as pessoas e coisas. Ele ainda conserva as pessoas e coisas na fantasia. Isso significa que, por um lado, substituiu os objetos reais por objetos imaginários de sua lembrança – ou mesclou ambos – e, por outro, que desistiu de encaminhar as ações motoras necessárias para atingir suas metas em relação aos objetos (p. 98).

Assim, o movimento narcísico pode ser considerado como um movimento de defesa, uma vez que para o próprio bem do sujeito. Tal é o caso do desinvestimento dos objetos no caso de doença orgânica. Tratar-se-ia, neste caso, de uma reserva de investimento criada em torno do eu pelo período em que durasse a enfermidade. Assim, o sujeito teria a sua capacidade de amar, de se voltar ao outro, comprometida. Contudo, o acúmulo excessivo de libido adquire efeitos prejudiciais, pois sobrecarrega o psiquismo. Dito de outra forma, a tensão vinculada a uma grande quantidade de libido retida no eu se converte em qualidade de investimento, gerando um correspondente sensível. Eis o raciocínio proposto por Freud para se entender o porquê é preciso abdicar do narcisismo e direcionar a libido aos outros. A este respeito, Freud ([1914]2004) comenta:

[...] essa necessidade [de depositar a libido nos objetos] entrará em cena quando o investimento de libido no Eu ultrapassar determinada quantidade. Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas, no final, precisamos começar a amar para não adoecer, e iremos adoecer se, em consequência de impedimentos, não pudermos amar (p. 105-06).

Cabe ao aparelho psíquico a administração deste fluxo libidinal ao preço de sucumbir sob a égide de um excesso que imobilize o sujeito. Lidar com este trânsito intermitente seria, portanto, o que baliza as diferentes formas de experimentar a alteridade. Freud ([1914]2004) observa ainda que, inicialmente, estes objetos podem ser reais ou imaginários, mas, posteriormente, o investimento direcionado a objetos “irreais” poderá gerar um acúmulo libidinal semelhante ao que se estabelece na psicose, onde a consequência são fantasias delirantes geradas a partir da introversão da libido.

De maneira geral, as vias do amor se apresentam misturando a orientação narcísica e a escolha por veiculação – ou seja, através da identificação com a figura parental. Com isso, juntamente com o processo de identificação, salta à vista a idealização dos objetos: movimento fundamentado nos investimentos eróticos dirigidos tanto a si próprio como para

um outro fantasiado pela identificação com os primeiros objetos de amor. Quanto à idealização, Freud ([1914]2004), escreve:

[...] este é um processo que ocorre com o objeto e por meio do qual o objeto é psiquicamente engrandecido e exaltado, sem sofrer alteração em sua natureza. A idealização pode ocorrer tanto no campo da libido do Eu quanto no da libido objetal (p. 112).

E, a partir desta concepção, tem-se um circuito de ideais formados a partir do eu. Freud ([1914]2004) apreende a formação de ideais como eixo do que impulsionará o sujeito, como a trama que dimensiona os investimentos a partir de uma unidade erotizada. O eu passa a figurar ele próprio como um ideal remetido à plenitude narcísica da infância. A partir do recalque – originado com o conflito entre as moções pulsionais e as interjeições culturais – o eu elege a si próprio seu ideal, estando o investimento libidinal voltado para este. Contudo a perda da completude se faz presente e marca a constituição de um novo ideal. O ideal de eu passa assim a representar o ideal a ser atingido, face à impossibilidade de se manter perenemente como eu ideal. Assim, o ideal de eu substitui o eu ideal na medida em que reconhece suas insuficiências e sua finitude.

O amor de si mesmo que já foi desfrutado pelo Eu verdadeiro na infância dirige-se agora a esse Eu-ideal. O narcisismo surge deslocado nesse novo Eu que é ideal e que, como o Eu infantil, se encontra agora de posse de toda a valiosa perfeição e completude. Como sempre no campo da libido, o ser humano mostra-se aqui incapaz de renunciar à satisfação já uma vez desfrutada. Ele não quer privar-se da perfeição e completude narcísicas de sua infância. Entretanto, não poderá manter-se sempre neste estado, pois as admoestações próprias da educação, bem como o despertar de sua capacidade interna de ajuizar, irão perturbar tal intenção. Ele procurará recuperá-lo então na nova forma de um ideal-de-Eu. Assim, o que o ser humano projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, durante a qual ele mesmo era seu próprio ideal (p. 112).

Interessa ressaltar com isso o choque de duas modalidades subjetivas representadas pelo eu ideal e pelo ideal de eu: uma que se percebe autocentrada; e uma marcada pelo descentramento, pois orientada pela alteridade (BIRMAN, 1997). Contudo, nos estados de apaixonamento, a projeção do eu ideal no objeto amado, constrói imaginariamente um objeto perfeito, destituído de falhas.

A paixão amorosa na psicanálise não possui uma definição unívoca, sendo considerada nos primeiros escritos de Freud ([1905]1996) um fenômeno indiferenciado da sexualidade. Contudo, desde cedo o pai da psicanálise já traçava características da relação passional ao aproximar este estado ao amor primitivo da criança por seus pais e à dependência com relação ao objeto de investimento. É a noção de narcisismo, no entanto, que trará como já vimos uma

nova orientação para a teoria da libido, assim como o estudo das relações de objeto, onde a paixão será tratada como uma revivência das relações primárias do sujeito.

Seguindo esta linha, Freud ([1910]1996) ressalta que a escolha de objeto mantém relação com o afeto que marcou a simbiose materna. Assim, o desenvolvimento “normal” que envolve a interdição ao incesto e o recalque para o acesso as futuras escolhas amorosas, envolve o abandono do primeiro objeto de satisfação. A proibição ao incesto é a barreira que desviará a libido rumo a objetos diferentes do âmbito parental e do próprio narcisismo. Esta vinculação, no entanto, nunca será igual ao protótipo infantil.

Esta ideia de que a realidade é marcada pela frustração é o palco da busca pelo objeto de satisfação. E o que marca o estado de apaixonamento é exatamente a possibilidade de driblar a realidade a partir de uma supervalorização do objeto. Em contrapartida, o próprio eu encontrar-se-á empobrecido em decorrência do desvio da libido e, por isso, a caracterização da paixão amorosa como uma espécie de adoecimento narcísico.

Por outro lado, quando o investimento pende em direção oposta, o desequilíbrio se torna igualmente prejudicial, pois a libido concentrada no próprio eu tornará a presença do outro um ultraje, ignorando ou mesmo rechaçando o espaço reservado à alteridade. A busca de um outro que reflita a perfeição do sonho de completude infantil condena a relação ao absoluto do narcisismo primário. E, no fim, estaríamos todos atrás de uma parte fantasiada de nós mesmos, uma vez que a perfeição do objeto seria o reflexo de nossa própria (im)perfeição.

### 1.1.2 Então, o Próximo

A face do outro se mostra por sua diferença radical, aquela que se mostra estranha e acolhe a descarga do movimento pulsional, devolvendo o investimento e formando com o eu um circuito. A dinâmica eu-outro se dá, portanto, através da troca de energia que mantém ambos de pé. Esta mecânica é o que destaca o papel da sexualidade na formação do eu e, conseqüentemente, do grupo.

O outro aparece aqui novamente como peça elementar do ciclo responsável pelo movimentos das engrenagens vitais. Em termos metapsicológicos, esta é a estrutura da segunda tópica freudiana, na qual a força pulsional necessita de um trabalho árduo que implica a alteridade e a ligação com os objetos, enquanto a pulsão de morte seguiria o caminho mais rápido, da quietude, como uma espécie de curto-circuito. Por isso o cuidado de Freud ([1920]1996) ao caracterizar a ação mortífera da pulsão como primordial e silenciosa,

onde a vida dependeria de acidentes que desviassem o organismo de seu fluxo natural ao inanimado. O outro é este acidente, por vezes fatal, patrocinado por Eros em sua jornada em unir as coisas e ludibriar o atralho mortífero com trilhas ruidosas alternativas que aplaquem momentaneamente a excitação.

A pulsão de morte denuncia justamente a falta de ligações com os objetos, apontando para o real trágico do sujeito: o limite do simbólico; coisa com a qual não se está preparado para lidar, tal como o precipício da morte. Por outro lado, a sexualidade contrói, a partir da fantasia, uma espécie de muro de proteção que mantém o sujeito na trilha do desejo. É, no entanto, nesse jogo de forças – entre pulsão de vida e de morte – que se dá a vida, ou seja, o caminho no qual a pulsão encontra seus destinos.

A alteridade entra aí como elemento que seduz o sujeito a se ligar com os objetos, refletindo a pulsão que, por sua vez, retorna à pessoa enquanto destino pulsional. A inscrição no campo da sexualidade se dá, desta forma, através de abdicação da descarga total para uma incursão por um circuito mediado pela presença dos objetos, que por sua vez serão responsáveis por uma satisfação nunca completa, sempre parcial.

O papel da fantasia é justamente o de tentar preencher as lacunas desta “parcialidade”, obturando minimamente o mistério da sexualidade, ou ainda, no que tange a fantasia de castração, por exemplo, o enigma da diferença sexual. Neste sentido, a impossibilidade da satisfação total estaria remetida à presença de um outro igualmente marcado pela falta. Na defesa contra sua própria castração, o sujeito usufrui do outro à exaustão. Contudo, o objeto primordial inexistente na realidade, o que insere o objeto da pulsão na ordem do fantasmático e o caracteriza por sua variabilidade.

Haverá rebeliões de cunho anárquico promovidas pelo desejo, que não tarda em sua busca por um tal objeto perdido. A lei será pervertida e o objeto que suprirá a satisfação plena nunca será encontrado. Os grupos serão ameaçados e as identificações colocadas à prova. Mas ainda assim, por mais frágil e incerta, haverá a busca e a idealização de um objeto que procure apaziguar a ameaça.

Poderíamos então concluir que a ligação amorosa, além de seu fundamento narcísico e, conseqüentemente, fantástico, se configura como uma invenção, na qual o objeto de investimento é resultado da capacidade que cada um tem de inventar o que irá amar. Resumindo, o objeto é construído tal qual um suporte que visa recuperar a ilusão de completude.

Destarte, como vimos até aqui, a forma como o indivíduo lida com seus objetos, ou seja, o modo como, de maneira mais ou menos fantasiada, o sujeito investe no mundo, é

resultado de uma complexa organização psíquica, onde a variabilidade do objeto e o conflito pulsional são a lápide basilar. Neste sentido, a alteridade ocupa uma posição emblemática ao se apresentar como objeto de amor e ódio simultaneamente, uma vez que intimamente relacionada aos processos identificatórios que alicerçam o emaranhado das relações humanas e a própria constituição do sujeito. Assim, na lida com o outro, o que está em jogo é a implicação entre o amor do próximo e o amor de si, pois “o fundamento de todo amor é narcísico” (KOLTAI, 1998, p.106).

É reforçada com isso a posição primeira ocupada pelo outro em termos metapsicológicos: a de outro maternal, objeto primordial e mantenedor da saúde psíquica do sujeito; a de válvula que permite o equilíbrio da tensão que aflige o eu, tal como a de modelo para o exercício de sua sexualidade. Este modelo está remetido às primeiras experiências de satisfação e ao suporte fornecido para a evitação do desprazer.

Isto posto, podemos entender que a dimensão de alteridade experimentada a partir deste outro maternal se dá em termos de apaziguamento. Trata-se de um semelhante que ameniza as tensões e, com isso, as fronteiras entre o eu e o outro. Contudo, a magnitude e a onipotência deste outro que aparece como salvador e instaurador da ordem, também possui um aspecto inassimilável e, por isso, fonte de hostilidade. A ambiguidade do elemento alteritário se faz enquanto objeto que se funde com a finalidade de confortar as tensões ao mesmo tempo em que se coloca indecifrável e complexo. Mesmo fundido, o outro não deixa de se colocar como estranho, como excesso, não deixa de mostrar sua falta, sua contradição, sua alteridade. Em um palavra, o outro semelhante que se confunde por sua proximidade não deixa de ser “o próximo” – *Nebenmensch* – e, por isso, imprevisível e incompreensível (FREUD, [1895]1996). Desta forma, a apreensão do outro se dá, desde o início, a partir da dualidade que congrega o estranho que habita o exterior e as marcas que este estranho deixa no interior, tornando o próprio interior uma fonte contaminada pela alteridade.

Esta “Coisa” que estrutura o eu a partir do outro insere o sujeito na complexidade de ser outro, pois é ao mesmo tempo exterior e interior. É a partir do próximo que a relação com o objeto perdido se torna íntima e estrutura o psiquismo na dinâmica do desejo. O outro é, portanto, a garantia de sobrevivência e um signo que remete a falta de garantias que determina o aparelho psíquico. Por isso, pode-se pensar a incursão do outro a partir de um traumatismo, pois a satisfação vivenciada no início da vida está vinculada a desejos cujo sentido escapa tanto à criança quanto ao cuidador. A porção inconsciente do cuidado parental apresenta um Outro enigmático e incognoscível que se constitui enquanto núcleo da energia pulsional.

Coloca-se em pauta um espaço de estranhamento entre o eu e o outro. Este último, necessário e amedrontador tensor dos limites do eu. Assim, é necessário migrar da posição narcísica fundida com a mãe para integrar o estrangeirismo do meio social e só assim se constituir enquanto sujeito. Abrir mão da ilusão de completude, contudo, deixa marcas e a principal é o reconhecimento do desamparo que norteará a busca de bem-estar a partir de uma falta reeditada, a partir do desejo.

Interessa-nos, então, reforçar que este outro, ainda que encarnado, possui esta faculdade familiar devido à fantasia que se constrói no âmbito do narcisismo. A separação deste outro maternal é o que apresenta o sujeito de fato à qualidade de ser outro e fornece subsídios para o trato social. Desde os primórdios da organização psíquica, o outro congrega segurança e ameaça, coadunando o que seria uma existência autocentrada e a experiência alteritária. A inserção na cultura representa a introdução de um conflito fundamental e perene entre o homem e os outros que lhe cercam. Assim, quando o outro é formulado a partir da ideia de sociabilidade, cria-se um contraponto entre narcisismo e alteridade. Eis que se apresenta o estrangeiro.

## **1.2 Estrangeiro por Natureza**

Para Caterina Koltai (2002), a origem da psicanálise mantém forte relação com a condição de estrangeiro de seu fundador. Judeu expatriado e nômade, Freud demonstrou ser a emigração uma fonte de conflito em sua vida, pois ora conveniente, ora um estorvo. Neste sentido, Koltai (2002) observa que este mote aparece como germe da psicanálise, apontando o estrangeirismo de seu mentor como sua condição de viabilidade. Não é à toa que o tema do estrangeiro atravessa vários textos freudianos, apresentando tal figura como uma possibilidade de ler o outro em sua teoria.

Mas quem é o estrangeiro? O humano enquanto animal social vive em torno e à custa do seu semelhante, do humano que se encontra ao lado. Esta coletividade é o que concede unidade ao eu, pois é “um” dentre “nós”. Contudo, esta tentativa de unificação não é possível sem a exclusão daqueles que não comungam da proximidade e dos costumes. Como já postulou Freud ([1930]1996), não há amor entre irmãos sem a repulsa ao estrangeiro. Este outro é o forasteiro, o intruso, o estrangeiro. A diferença pode ser pensada, neste sentido, como o que ameaça a unidade comum, a comunidade e, conseqüentemente, a própria coesão da ideia de eu.

É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade. Em outra ocasião, examinei o fenômeno no qual são precisamente comunidades com territórios adjacentes, e mutuamente relacionadas também sob outros aspectos, que se empenham em rixas constantes, ridicularizando-se umas às outras, como os espanhóis e os portugueses por exemplo, os alemães do Norte e os alemães do Sul, os ingleses e os escoceses, e assim por diante. Dei a esse fenômeno o nome de ‘narcisismo das pequenas diferenças’ (p. 118-19).

Assim, o estrangeiro seria o lócus da diferença, uma ameaça intrínseca que reflete o simples reconhecimento do outro a partir do “nós”. Reconhecer a alteridade, portanto, implica ressaltar, para além das semelhanças que supostamente constituem este “nós”, as pequenas diferenças que distanciam o eu dos outros, por mais próximos que sejam. Deste movimento, Freud ([1918]1996) procura derivar a hostilidade e a estranheza voltada ao outro enquanto consequência dessa afirmação narcísica da diferença – ou seja, a partir do *narcisismo das pequenas diferenças*. Nas palavras de Freud ([1918]1996):

Crawley [em um estudo sobre o homem primitivo], numa linguagem que difere apenas ligeiramente da terminologia habitual da psicanálise, afirma que cada indivíduo é separado dos demais por um “tabu de isolamento pessoal” e que constitui precisamente as pequenas diferenças em pessoas que, quanto ao resto, são semelhantes, que formam a base dos sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria tentador desenvolver esta ideia e derivar deste “narcisismo das pequenas diferenças” a hostilidade que em cada relação humana observamos lutar vigorosamente contra os sentimentos de companheirismo e sobrepujar o mandamento de que todos os homens devem amar ao seu próximo (p. 206-07).

Vemo-nos, com isso, diante da “estranheza à diferença do outro”, convocando o sujeito a transitar entre o par de opostos tolerância/intolerância, no plano individual e coletivo, o que significa admitir a existência inextinguível do conflito – ou seja, uma intolerância elementar que protege o indivíduo de toda e qualquer diferença, designando papéis específicos aos que o cercam (FUKS, 2007b).

Procurar compreender o ser humano a partir daquilo que descentra sua racionalidade implica, portanto, angústias elementares também no âmbito social, porque a ideia de harmonia encontra-se comprometida desde sua unidade básica constituinte. Assim, resta à trama grupal uma estratégia que garanta, mesmo que à força, o afastamento da ameaça e das interrogações que a “diferença” contida no estrangeiro insinua.

Enriquez (1998) assinala que: “o estrangeiro sempre faz mal àquele que recusa a interrogação” (p. 40). Este é um viés pelo qual podemos pensar o “estrangeirismo” de Freud, assim como a alteridade a partir da psicanálise, pois o outro é o reflexo de uma interrogação maior que cresce dentro do eu. Acolhendo o mistério contido naquilo que se tem de mais íntimo, amplia-se a perspectiva acerca do que aparece como uma ameaça estrangeira; eis o

inconsciente, o estrangeiro que habita o eu. Deste modo, no que cabe à psicanálise, o estrangeiro está tão distante do eu quanto o eu de si mesmo (KRISTEVA, 1994).

Mesmo a face apaziguadora do outro traz consigo um estranhamento que remete ao outro enquanto estrangeiro. Desde o primeiro contato da criança com o mundo, o outro agrega vestígios de sua exterioridade e a ambiguidade de sua presença. Esta ideia é lida em Freud ([1895]1996) a partir da proximidade necessária do cuidador responsável por amparar o recém-nascido em sua fragilidade. Este cuidado, porém, não deixa de ser uma intervenção estrangeira e, por isso, de carregar um aspecto traumático, uma vez que é complexo e inassimilável para a criança.

Como argumenta Figueiredo (1998), ao tratar sobre a constituição da noção de alteridade o si próprio não se constitui simplesmente a partir de um outro, mas de um outro dividido e complexo que hospeda ainda um Outro em si, alguém que ao mesmo tempo encontra-se fusionado e distante. Nas palavras do autor: “não é a alteridade do outro que surpreende e eventualmente assusta, mas a surpresa diante de *alguém-que-sendo-parte-do-mesmo* é outro, o que constitui o outro na sua alteridade e estrangeirice” (p.74). Por não possuir o poder de ser “o mesmo” indeterminadamente, irrompe do familiar um estranho que sequer reconhece a si próprio. Esta “intrusão”, ainda que elementar para a constituição subjetiva do infante é referida como um trauma e marca uma leitura do estrangeiro como figura negativa e hostil.

Contudo, como ressalta Koltai (2000), esta hostilidade se torna relativa quando aos poucos, Freud confere ao psiquismo a premissa de ser cindido, estando parte efetiva de sua dinâmica relegada ao inconsciente, ou seja, a um mesmo sistema que é parte conhecido, parte desconhecido, ou ainda, estrangeiro. É esta concepção que nos permite pensar o inconsciente freudiano enquanto alteridade radical.

Na busca de uma verdade estrangeira à consciência, a psicanálise se deparou com vestígios de um Outro cuja sina é o mal-estar<sup>9</sup>, com fragmentos de uma alteridade escorregadia e assustadora. A partir da clínica, Freud ([1917]1996) passa a configurar o conflito, que na ordem social se dá entre o eu e o outro, a partir de uma alteridade inscrita no próprio psiquismo. Consequentemente, sua teoria passou a agregar fenômenos sociais que envolvem a experiência subjetiva do sujeito em relação ao outro. Foi assim que, ao abordar

---

<sup>9</sup> No início de sua teoria Freud ([1908c]1996) concebe uma análise “terminável” no sentido de viabilidade da cura ao conflito psíquico através, principalmente, da sublimação. Portanto, a análise seria um meio viável de restituição de uma unidade, de uma verdade relegada ao inconsciente. Contudo, posteriormente, Freud ([1930]1996) se mostra descrente quanto à possibilidade de ascense para a subjetividade ou cura do mal-estar (BIRMAN, 2003).



fenômenos psíquicos, o pai da psicanálise “descortinou uma outra oposição: o conflito entre vida social e os processos de não-reconhecimento do outro” (FUKS, 2007a, p. 08). A figura do estrangeiro assume, para além de um status ameaçador, uma dimensão inexaurível de conflito, pois o eu não se enuncia por completo, apresentando o outro a partir de um enigma alteritário.

Diante disso, a relação entre o eu e o outro traz em si o conflito entre as interdições sociais e as demandas pulsionais e constitui a base da cultura. Em “O mal-estar na civilização”, Freud ([1930]1996) assevera que a vida em sociedade só é possível com a contenção de impulsos agressivos e sexuais – ou seja, através da renúncia pulsional –, pois, de modo contrário, o outro seria subjugado aos imperativos do eu, sendo concebido como um escravo para a expressão dos desejos mais egoístas. A alteridade ocuparia um lugar destituído de autonomia, de desejo, de subjetividade.

Tal discussão reafirma o caráter ético de reconhecimento da alteridade, uma vez que aponta para a necessidade do respeito à diferença. No entanto, existem em larga escala exemplos de atitudes humanas que vão de encontro à consideração e ao respeito à integridade alheia, como os fenômenos de segregação e preconceito. A violência de maneira geral alimenta a ideia de que a contenção “civilizada” da sexualidade e da agressividade está longe de alcançar um nível ótimo onde o respeito à alteridade seja preservado. Como assinala Costa (1996), a onda de violência que vivemos hoje se deve a incontáveis motivos, sendo que um, em especial, chama atenção por sua virulência: o desinvestimento cultural na ideia do “próximo”.

A representação do outro enquanto semelhante faria referência àquilo que o sujeito assimila de forma positiva ou negativa. Assim, as representações positivas seriam introjetadas e as negativas expelidas alhures, contornando a ameaça na figura do estrangeiro. A hostilidade direcionada ao outro estaria, neste sentido, referida à relação entre o estrangeiro ao eu e o eu-estrangeiro, na medida em que pode ser pensada a partir do “narcisismo das pequenas diferenças”. Ou seja, quando o próximo revela elementos que destoam por sua dissimetria em relação ao eu, tais características remontam a um traumatismo íntimo ao sujeito, no qual a alteridade se coloca de modo incognoscível. Estaria em jogo a atualização do desamparo infantil na forma de projeção ao exterior (KOLTAI, 2000).

Com isso, é interessante ponderar a ênfase dada por Lacan ([1966]1998) ao status geográfico da noção de Outro, na medida em que não se trata de uma entidade, mas de um lugar, principalmente, de questionamento do sujeito. Este lugar, portanto, remetido ao

conceito de inconsciente freudiano, também adquire uma expressão exterior que elucida, a partir de um estrangeirismo íntimo, um aspecto inassimilável do eu.

É neste sentido que Kristeva (1994) marca o quanto o ser humano é estrangeiro para si mesmo, apresentando as bases para o entendimento do sujeito psicanalítico, pois, a partir da noção de inconsciente, o homem se vê forasteiro em sua própria casa, anfitrião de um Outro que lhe faz desconhecedor de si. Assim, a forma como cada um lida com essa alteridade constituinte determina a relação com o outro enquanto estrangeiro, ou seja, é a partir do outro que o Outro tomará forma, pois no conflito que implica o inconsciente é onde o eu tem condições de se haver com sua própria estranheza.

Com isso a psicanálise reivindica seu lugar em discussões de cunho ético e político, alertando para uma concepção implicada do outro. A alteridade passa a adquirir os mais diversos contornos, pois atravessa o prisma de um Outro que não mais habita somente o exterior, encontrando-se inquietantemente próximo, a ponto de confundido ao eu (SOUZA, 2007).

A figura do estrangeiro – que transita entre a caracterização de inimigo ou aquele que fascina por sua trajetória heróica de vencer o exílio – será então o elemento que carrega em si o alvo dos mais diversos investimentos, elucidando a dualidade cúmplice de amor e ódio (KOLTAI, 1998). Koltai (2000), confirmando a ligação entre o lugar do estrangeiro e a outra cena, caracteriza o forasteiro como uma figura a ser nomeada, à mercê de projeções:

[...] podemos dizer que se, num primeiro momento, apenas estamos diante de reações de recuo perante o rosto do desconhecido, num momento mais tardio da socialização surgirá um “nós” que situará o estrangeiro, para a criança maior e que já fala, numa categoria significativa que até então estava à procura de um nome. A criança aos poucos vai nomeando e reconhecendo o que é familiar – que separa o resto do mundo – e aquilo que lhe é desconhecido e que não pode nomear. Persiste nela algo do não separado, que não entra em nenhuma representação. Persistem esses restos de imagos, esse objeto-pulsão não-identificado – o estranho que permanece a espera de ser figurado. O estrangeiro surge, então, como uma figura ideal para fixar esse objeto não identificado. Essa é a origem da xenofobia originária, em que o outrora se transforma em alhures e o estranho em estrangeiro (p. 23-24).

As implicações do inconsciente na cultura permeiam o mal-estar e os fenômenos de segregação se destacam como um sintoma social desse mal-estar. Deste modo, corremos o risco de projetar nossa estrangeirice, através de perseguições e racismos, sobre quem se mostra minimamente diferente (KOLTAI, 1998).

Por ser o homem impelido pelo estranho que lhe habita, é através de si mesmo que ele irá viver a inquietação e o sofrimento do que lhe é estrangeiro. Assim, a psicanálise fala de um sujeito alteritário, tendo que lidar a todo instante com o estrangeiro de si. O inconsciente é

este desconhecido que se apresenta de maneira obscura e desintegrada, por vezes inquietante, que se apresenta através dos enigmas cotidianos, como atos falhos, lapsos, esquecimentos e sonhos (KOLTAI, 2002).

Então, as funções que o outro adquire para o eu, tanto no que se refere ao amparo para a constituição subjetiva, quanto para a base de sua sociabilidade, somadas à condição de eu-estrangeiro do sujeito – pensada a partir da formulação freudiana do inconsciente –, desenham o terreno no qual o estrangeiro pode ser encarado como uma figura de alteridade a partir da psicanálise.

### 1.2.1 Estrangeiro por Excelência

Podemos destacar como estrangeiro por excelência aquele que se interpõe à simbiose materna. O pai (leia-se aqui, aquele colocado no lugar de objeto de amor da mãe) é um estorvo que interfere na convergência das pulsões sexuais que marcam a dependência absoluta do indivíduo em relação à mãe. A presença do pai alertaria para a impossibilidade de tal vínculo, apresentando, a partir de uma interjeição, o sujeito à cultura. Assim, é necessário migrar da posição narcísica fundida com a mãe para integrar o estrangeirismo do meio social (FREUD, [1923]1996). A respeito da importância da figura paterna, Freud ([1939]1996) ultrapassa a lógica da reprodução e se concentra sobre o conflito que emana da presença de um outro que macula o colo materno, indicando ser a partir deste novo vínculo que o sujeito nascerá para a cultura.

Em “Totem e Tabu” (FREUD, [1913]1996), o pai seria também o protagonista do nascimento da própria sociedade. Neste texto, o autor institui o que é considerado seu mito de origem. Tal obra, posteriormente, sofreu críticas severas quanto à sua pretensão antropológica, mas, a partir da noção de mito, pôde ser retomada com o status de “metáfora constituinte”. Em seu fundamento, a sociedade nasce de um crime, do parricídio, “fato” – pensado enquanto fantasma estruturante e diferente de um momento histórico propriamente dito – que funda a conjuntura cultural na medida em que ordena a relação entre os irmãos que sucederam o pai morto a partir da culpa e da instituição dos tabus.

Em um de seus últimos trabalhos, Freud ([1939]1996), recorre a um resumo do mito da horda primeva, o qual vale a pena transcrever:

O macho forte era senhor e pai de toda a horda, e irrestrito em seu poder, que exercia com violência. Todas as fêmeas eram propriedade sua [...]. A sorte dos filhos era dura: se despertavam o ciúme do pai, eram mortos, castrados, ou expulsos. [...] O primeiro passo decisivo no sentido de uma modificação nesse tipo de organização

‘social’ parece ter sido que os irmãos expulsos, vivendo numa comunidade, uniram-se para derrotar o pai e, como era costume naqueles dias, devoraram-no cru. [...] Isto é, supomos que eles não apenas odiaram e temeram o pai, mas também o honraram como modelo, e que cada um deles desejou ocupar seu lugar na realidade. [...] Deve-se supor que, após o parricídio, um tempo considerável se passou, durante o qual os irmãos disputaram uns com os outros a herança do pai, que cada um deles queria para si sozinho. Uma compreensão dos perigos e da inutilidade dessas lutas, uma rememoração do ato de liberação que haviam realizado juntos, e os vínculos emocionais mútuos que haviam surgido durante o período de sua expulsão, conduziram por fim a um acordo entre eles, a uma espécie de contrato social. A primeira forma de organização social ocorreu com uma *renúncia ao instinto*, um reconhecimento das *obrigações* mútuas, a introdução de *instituições* definidas, pronunciadas invioláveis (sagradas), o que equivale a dizer, os primórdios da moralidade e da justiça. Cada indivíduo renunciou a seu ideal de adquirir a posição do pai para si e de possuir a mãe e as irmãs. Assim, surgiram o *tabu do incesto* e a injunção à *exagomia* (p. 96-97).

Com isso, podemos ler a figura paterna como uma espécie de guardião da origem – do sujeito e da cultura. O pai incorpora o que é possível de ser conhecido do mistério originário, deixando o resto coberto por um manto de incerteza afiado e ameaçador. O líder carrasco e egoísta da horda primitiva precisou ser assassinado para a organização fraterna da irmandade, que passou a compartilhar a culpa e o vazio obturado pela morte. A renúncia ao poder do chefe declara a inacessibilidade ao “todo” – poder e satisfação irrestritos – que ele possuía, agora partilhado por todos. Essa é também a lógica do pai edípico, cuja rivalidade pelo amor primeiro restará na elaboração da tragédia, mas de forma a desmistificar a intransigência do objeto sexual primeiro e viabilizar uma satisfação direcionada aos outros.

Quando, em “Moisés e o monoteísmo”, Freud ([1939]1996) se refere ao Pai como representante de Deus, o faz destacando a proibição monoteísta de nomeá-lo ou representá-lo em imagem, mantendo a áurea de incerteza sobre o registro sensorial: o Deus de Moisés, neste caso, “não teria nome nem semblante” (p. 127). Este seria, segundo o autor, um triunfo da intelectualidade sobre a sensualidade, “já que a maternidade é provada pela evidência dos sentidos, ao passo que a paternidade é uma hipótese, baseada numa inferência e numa premissa” (p. 128). Este Pai abstrato se torna todo-poderoso, embora intangível, e os processos intelectuais que o esteiam seriam um degrau importante para o avanço civilizatório, uma vez que representam a evolução do pensamento e da linguagem “ou, estritamente falando, uma renúncia instintual [leia-se, pulsional], com todas as suas sequências psicológicas necessárias” (p. 127).

A religião, neste contexto, se configura, portanto, como uma formação social atrelada à renúncia pulsional; não no sentido estrito da interdição à sexualidade, mas no âmbito da conduta moral tida como “justa e vigorosa”, no qual o Pai é o modelo ideal, pois destituído de sexualidade e da satisfação egoísta e afeito à perfeição ética. É neste sentido que Freud

([1939]1996) considera que “a ética é uma limitação do instinto” (p. 133), desenhando a figura do Pai como admoestador respaldado pelo ideal indefectível de pureza e abstenção.

Tem-se, assim, um pai tão terrível e temido quanto o que frequenta o Édipo ou a horda primeva e tão inalcançável quanto à morte. De forma geral, a paternidade é um vínculo simbólico que a linguagem pronuncia enquanto lei e os ideais perpetuam. Gira em torno do pai a lâmina que circuncisa – fazendo valer a interpretação freudiana acerca do significado da circuncisão enquanto substituto simbólico da castração (FREUD, [1939]1996) – a partir de uma série de modalidades de perda e separação e submete os filhos ao sacrifício. Este seria o preço a ser pago para a criação de limites e para o reconhecimento destes enquanto direitos de cada um para com os outros: uma dimensão da alteridade que imponha, através de um mistério, um temor a ser respeitado por todos. Deste modo, estariam todos que se submetem à Lei protegidos pela crença nos ideais de perfeição e na onipotência do Pai.

A fraternidade seria, então, menos uma condição intrínseca do ser humano e mais um trato social que possibilita a convivência entre os irmãos. Ou seja, na natureza da sociabilidade estaria menos a “bondade” e mais o controle do ódio e da inveja. Isto reflete a porção de narcisismo que subsiste na estruturação do coletivo e reafirma a proposta freudiana de dissolver a dicotomia entre fenômenos individuais e sociais, uma vez que “as relações de um indivíduo com os pais, com os irmãos e irmãs, com o objeto de seu amor e com seu médico, [...] podem reivindicar serem consideradas fenômenos sociais” (FREUD, [1921]1996, p. 91).

A formação do laço social se ampara no investimento direcionado ao outro. Por consequência do assassinato do pai da horda, tem-se a identificação com o próximo, com o irmão, igualmente culpado, que também se submete à influência do líder morto. A única forma de sobreviver a este fantasma é a idealização. Quando Freud ([1921]1996) se detém na organização das massas, visualiza ser exatamente a partir de uma transferência imaginária que os membros de um grupo ostentam a figura do líder, o que pode gerar uma estrutura vertical fundada na hierarquia e na segregação. Nesta medida, a ideologia pode se tornar tirânica e a violência a língua com que se dialoga com o outro por estar em jogo um ideal supervalorizado.

Ao tratar sobre “O mal-estar na civilização”, Freud ([1930]1996) reitera o conflito inerente à cultura – a saber, as tramas do investimento libidinal direcionado ao outro. Ou seja, a renúncia imposta pela civilização. No mote do segundo dualismo pulsional, o conflito se

daria entre pulsões de vida e pulsões de morte<sup>10</sup>, instaurando no próprio psiquismo a imbricação entre a formação do laço social e o ímpeto destrutivo que ameaça a *Kulturarbeit* – o trabalho de civilização. Neste sentido, vale ressaltar a importância da consciência moral que se forma a partir do eu e exerce sobre ele atividade de observação e censura: o superego.

A demanda pulsional de cunho agressivo e erótico que parte do id exige do ego meios de satisfação. Contudo, a ação empregada pode ser satisfatória ou não. Assim, uma situação na qual o ego esteja inviabilizado de executar a ação satisfatória por algum impedimento externo – atendendo ao princípio de realidade – será responsável por uma fonte de desprazer. Este mal-estar é a renúncia pulsional demandada pela sociabilidade. Esta abdicção, no entanto, também pode advir de instâncias internas. O superego é, portanto, uma instância de autoobservação e crítica que emerge da inibição proporcionada pelo mundo externo; é o sucessor e o representante do pai, cuja função é introjetada tal e qual. Deste modo, não bastasse a ameaça que se configura a partir do outro e sua estrangeirice, atua no sujeito uma proibição interna. A ameaça também habita o íntimo do psiquismo e imiscui-se entre as possibilidades de prazer: entre o eu com o outros e entre o eu consigo (FREUD, [1939]1996).

Neste sentido, o outro passa a ser mais um integrante da massa que se desloca entre os ideais construídos sob ameaça externa e interna. A identificação aproxima os que colocaram no lugar do ideal do eu o mesmo e único objeto, que, por sua vez, exerce uma espécie de hipnose, servindo de ponto de confluência do investimento libidinal. Este pode ser o lugar do líder totalitário, como também objeto de uma paixão amorosa. Contudo, o que importa ressaltar é a necessidade de um foco no qual a libido possa se aventurar e se “ligar”. Assim, a identificação, que tem como correspondente primário a figura dos pais na dinâmica edípica, se torna condição de possibilidade para o vínculo com o próximo e ferramenta elementar na lida com os objetos de investimento.

Neste ponto, podemos perceber que as marcas do outro no eu, além da ameaça pungente, são a possibilidade de inserção na cultura, tal como a inauguração de um mistério que permanecerá obscuro, a saber: o que há do outro na constituição do eu? Não por acaso, o processo de identificação é o que torna um objeto passível de ser amado, pois o aproxima – no registro do imaginário – àquilo que gostaríamos de ser, ou seja, ao eu ideal. Deste modo, a

---

<sup>10</sup> A introdução do conceito de narcisismo (FREUD, [1914]2004) implica o eu enquanto instância erotizada, o que levou ao questionamento do primeiro dualismo que opunha pulsões sexuais e pulsões do eu (ou de autoconservação). Com o artigo “Além do princípio do prazer”, Freud ([1920]2004) apresentou um segundo dualismo pulsional, a partir da constatação da experiência da repetição, passando a diferenciar pulsões de vida e pulsões de morte. As pulsões de vida apontam para um princípio vital que abrange tanto as pulsões sexuais como as de autoconservação em um movimento de constituição de unidades globalizantes a partir da ligação com elementos do mundo, enquanto as pulsões de morte tendem a redução completa das pulsões em um movimento silencioso de retorno ao anorgânico.

formação da identidade passa pela alienação (*alio*, que em latim significa *outro*) subjacente à projeção imaginária e a introjeção simbólica na esfera dos ideais (LACAN, [1960/1961]1992).

Assimilado a partir de sua semelhança, o outro também oferece uma cota “inassimilável” e é este aspecto que dota os vínculos amorosos de bocados de agressividade. Esta, via de regra, projetada alhures. Tal como postulou Freud ([1930]1996) acerca do “narcisismo das pequenas diferenças”, é sempre possível unir os homens pelo laço do amor se houver outros que sejam vitimados com a parcela de ódio correspondente.

Entre irmãos permanece a tendência ao vínculo e à formação de grupos tão homogêneos quanto artificiais, uma vez que as diferenças precisam estar maquiadas em prol do equilíbrio e estabilidade. No registro da alteridade, uma ambivalência que torna o outro um igual se dá a partir da posição destes elementos em função de um outro maior e tal crença transcendente garante ao líder (divindade, nação, etc.) o estatuto de um outro (ameaçador) que unifica o grupo (FREUD, [1921]1996). Esta é a ideia presente na formulação freudiana acerca da idealização do pai morto na horda primeva, pois todos os filhos (como irmãos, ressaltando a noção de igualdade) sofrem a perseguição através da culpa, o que leva a instituição dos tabus e da vida em sociedade.

Deste modo, o outro, alheado ou inimigo, alvo de amor e de ódio, carrega em si o enigma do Outro – alteridade que implica o laço social e os efeitos inconscientes da dinâmica pulsional. Esta ameaça estrangeira, como uma peste que se propaga do mais íntimo esconderijo do eu ao mais amplo emaranhado social, encarna figuras que pontuam com inquietação a insígnia do outro no desenvolvimento do sujeito.

Interessa, portanto, ressaltar que o tom de estranheza se mantém vinculado à referência a um outro que não só intervém na relação com o primeiro objeto de amor, interferindo diretamente na forma como o sujeito lidará com os objetos, como também perpetua a ameaça desta castração a partir de formações posteriores. A experiência de alteridade se mantém assim sob a égide de uma inquietante estranheza que aparenta habitar o exterior, mas que também frequenta o interior. Esta noção está fundamentalmente remetida a complexos infantis recalçados que deveriam manter-se à surdina, mas que, teimosamente, insistem em aparecer (FREUD, [1919]1996).

Com isso, partamos para uma apreensão do outro, tal qual ela aparece trabalhada por Freud no texto *O Inquietante*<sup>11</sup> (*Das Unheimliche*), onde Freud ([1919]1996) discorre sobre um desassossego que anda entre a fantasia e a realidade, mostrando a proximidade, por vezes assustadora, entre o familiar e o estranho.

### 1.3 O Inquietante e o Inanimado

A partir do questionamento dos valores estéticos vigentes no início do século XX, Freud ([1919]1996) se propõe pensar um aspecto diferenciado relacionado às qualidades do sentir: o sentimento de inquietante estranheza. O princípio estético vinculado ao belo é deixado de lado e as figuras do grotesco são colocadas em cena de modo que o desconforto e a angústia possam ser pensados como resultantes de um estranhamento familiar. Este sentimento, por sua vez, relacionado a uma manifestação do inconsciente.

A princípio, a partir do que se mostra familiar, poderíamos circunscrever uma área de conforto isenta de forças ameaçadoras. Contudo, como nos mostram as linhas do *Unheimliche* freudiano, este familiar também abarca o íntimo, que por sua vez, de tão íntimo, pode vir a se mostrar misterioso, ultrapassando, com isso, a fronteira do familiar. O não-familiar não poderia, portanto, ser pensado de modo diferente, o que relativiza o antagonismo entre o que se tem como familiar e o que se revela estranho.

Conceber o psiquismo regido pelo inconsciente implica a presença de um elemento estranho na própria estruturação daquilo que se tem como o mais familiar: o eu. Esta inscrição de cunho alteritário guarda as marcas da castração e (in)oportunamente encontra no outro, no estranho, os vestígios de um Outro mais antigo, nem tão estranho assim. Desta forma, aquilo que inquieta porta simultaneamente o estranho e o familiar, uma vez que o tom ameaçador não seria algo totalmente inédito no registro psíquico.

Com efeito, Freud ([1919]1996) fala da estranheza que habita o limite entre interior e exterior, elucidando a ameaça em algo que se mostra íntimo. Esta impressão inominável estaria atrelada a um estágio infantil do psiquismo onde sequer existia: uma dimensão mais estruturada do eu, já que este seria ainda indiferenciado do mundo. A investigação acerca de impressões, experiências, pessoas e coisas que possam vir a suscitar esta sensação de desconforto levou Freud ([1919]1996) a configurar o sentimento de inquietante estranheza

---

<sup>11</sup> Seguindo as argumentações de Hanns (1996) no que se refere à tradução do termo *Das Unheimliche*, optou-se aqui pela utilização do correspondente “O Inquietante”, uma vez que a usual tradução para a língua portuguesa – “O Estranho” – perde sua origem fantasmagórica e sinistra, além de acrescentar a noção de “estrangeiro”, “forasteiro”, ausente na dimensão original do termo. Mais detalhes em Hanns (1996, p.231-39).



como “aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (p. 258). De maneira geral, podemos compreender tal conceito enquanto um fenômeno psíquico resultante de complexos infantis recalçados, reanimados por uma impressão exterior ou por convicções primitivas aparentemente superadas que parecem encontrar uma nova confirmação. Este efeito habita a indistinção entre imaginação e realidade, trazendo a noção de algo que deveria ter permanecido oculto, mas veio à luz. Aliás, tal indistinção acomete todo e qualquer ser humano, pois ninguém está livre da tensão de relacionar realidade interna e externa (WINNICOTT apud FRAYZE-PEREIRA, 2006). A partir disso, *Das Unheimliche* pode ser encarado como um elemento potencialmente presente na vida de todos, pois as manifestações do inconsciente (como sonhos, atos falhos, chistes e sintomas) são o palco cotidiano para o enlaçamento entre o estranho e o familiar, terreno desconhecido e estrangeiro à consciência.

Freud ([1919]1996) se vale de inúmeras referências para embasar sua tese, passando por exemplos pessoais até o exame literário, onde privilegiou a análise de um conto de E. T. A. Hoffmann, “O homem de areia” (*Der Sandmann*), onde encontramos um exemplo muito pertinente para nossa discussão: o amor de Natanael por Olímpia, uma boneca de cera que ludibria o jovem com sua aparente vivacidade. Seguindo o texto de 1919, é na literatura – mais especificamente na literatura fantástica – que estão os exemplos mais inquietantes, pois o escritor pode conduzir o leitor através de um mundo de incertezas, deixando-o aturdido e oscilante no que tange à crença de se estar diante de relatos verídicos – ou pelo menos próximos da realidade – ou, ao contrário, diante de um conto de fadas. Assim, se a percepção da situação segue a linha das leis que regem a realidade: “tudo o que teria um efeito estranho na realidade, o tem na sua história” (p. 267).

No conto de Hoffmann, o protagonista, Natanael, viveu quando criança assombrado pelas histórias contadas sobre o “homem da areia” – figura da cultura alemã que roubaria os olhos das crianças desobedientes –, revivendo quando adulto o misticismo infantil projetado naqueles que o cercavam. A partir das histórias contadas pela mãe e pela babá, Natanael acreditava que a criatura frequentava sua casa durante a noite. Ele acreditava que Copélio, o advogado que visitava o pai, era a encarnação do terrível monstro. Anos depois, Natanael se vê assombrado por uma reedição do homem de areia, o oculista Coppola. Através deste último, Natanael conhece Olímpia e se apaixona por ela. Porém, Olímpia é um autômato. Tal descoberta levou o jovem a um “ataque de loucura” diretamente relacionado às suas vivências infantis. Ele se recupera, mas, algum tempo depois, o jovem avista o antigo advogado que visitava seu pai e, em um novo surto, se atira de uma torre e morre.

Nota-se no conto a repetição da referência aos olhos e, sobretudo, ao caráter fantasioso daquilo que é visto, ou, ainda, daquilo que pode ou não ser visto. Natanael não tem acesso às visitas que Copélio faz a seu pai, fantasiando a proximidade de um monstro que lhe cegará. Coppola é um vendedor de lunetas, instrumento que Natanael utiliza para ver além de sua janela, onde avista Olímpia. O olhar encantador da boneca hipnotiza o jovem que enxerga vida no autômato. Assim, a fantasia que marca o olhar do protagonista dá o tom da trama e gira em torno do temor de perder os olhos e da tentativa de ludibriar tal ameaça.

Para Freud ([1919]1996), tal pavor pode ser lido como um terror em estado bruto que faz referência à angústia infantil de castração e à constante tentativa de retorno dos conteúdos inconscientes. A lenda de Édipo é correlata deste temor e também faz referência à figura paterna, uma vez que nos dois casos a perda dos órgãos visuais está vinculada à morte do pai. Deste modo, os personagens que cercam Natanael se tornam sombras do homem de areia e potencializam o sentimento persecutório, um exemplo de como o outro pode se tornar ameaçador por trazer o contorno das sombras que o eu carrega há longa data.

### 1.3.1 Olímpia e o Duplo

Na trama de Hoffmann, o protagonista é constantemente assombrado pela onipresença do homem de areia. Contudo, vive um momento de plenitude que parece afugentar o fantasma maligno definitivamente. Natanael avista Olímpia e vive o furor da paixão de maneira arrebatadora. Sua amada não era qualquer uma, ela era perfeita, como se feita sob medida. O fato é que Olímpia era uma boneca e sua beleza cativara seu admirador de tal modo que o mesmo acreditava piamente em sua vivacidade.

Na leitura feita por Freud ([1919]1996), a incerteza provocada por Olímpia estar ou não viva faz parte do clima ambíguo criado pelo autor quanto à veracidade dos fatos no conto, não deixando claro o que seria ou não fantasia. A aparente vivacidade da boneca e os demais fatos estranhos da trama seriam, portanto, o pano de fundo para a reparição constante da insígnia do homem de areia.

Contudo, o que chama a atenção na relação com Olímpia é a plenitude do sentimento pela boneca, apreço que faz o protagonista abdicar do noivado e questionar suas amizades. A paixão é tão intensa quanto o estranhamento sentido no ato da descoberta de que Olímpia na realidade é um autômato. O susto da revelação adquire caráter perturbador, pois convoca representações do terror infantil. Deste modo, a fascinação pelo autômato passa a ser entendida como uma espécie de refúgio desta mesma admoestação.

No conto, a presença de um autômato que pudesse dar a impressão de estar vivo é vista de forma criminosa, de modo que o criador de Olímpia foi forçado ao exílio devido à fraude que havia introduzido na sociedade. Neste sentido, a ilusão equivale ao sentimento de ser enganado e ressalta a força ameaçadora com que o inconsciente pode vir a “enganar” e colocar à prova a percepção da realidade. Ou seja, a história do amor de Natanael haveria ainda de provocar o pânico e a suspeição generalizada. Como descreve Hoffmann (1967 apud CESAROTTO, 1996):

[...] a história do autômato enraizara-se no fundo de suas almas; e, com efeito, de todos apoderou-se sorrateiramente uma abominável desconfiança em relação a figuras humanas. A fim de convencerem-se de não estarem amando uma boneca de madeira, muitos amantes exigiram de suas amadas que cantassem e dançassem fora do ritmo, [...] mas, sobretudo, que não ficassem apenas ouvindo, mas que também falassem, vez ou outra, mostrando, com suas palavras, serem realmente capazes de pensar e sentir. Muitas das relações amorosas tornaram-se dessa maneira, bem mais sólidas e gentis; outras, pelo contrário, foram lentamente se desfazendo (p. 47).

A perfeição artificial mostrou-se assustadora por trazer consigo o receio de estar sendo vítima da fantasia. Os defeitos humanos tornaram-se, neste caso, o porto seguro para afastar a possibilidade de estar vivendo uma ilusão. Entretanto, como ressalta o autor, a humanidade das parceiras - ou seja, a evidência de suas imperfeições - foi, em alguns casos, o motivo da desunião. Resta, então, perguntar-nos até que ponto as relações entre humanos não estariam balizadas pelas mesmas ilusões que sobressaem da “história de um autômato”.

A paixão de Natanael por Olímpia não parece diferir de qualquer outra dirigida a um ser humano no sentido do investimento ou ainda do sentimento, até porque, no conto, não é revelado de início tratar-se de um autômato, contudo, o envolvimento conta com uma peculiaridade: a passividade da amada. Destacam-se o silêncio e o olhar “profundo”. Ao ressaltar os olhos de Olímpia, o jovem se remete a possibilidade de se ver neles, tal como um espelho, sem saber que eram feitos de vidro. Tal como Narciso condenado à contemplação de sua própria imagem, a profundidade do reflexo pode ser vista como uma referência ao narcisismo, onde a libido se volta ao eu como uma defesa perante a constante ameaça de castração encarnada nos demais personagens da trama. Eis a face do outro tomada enquanto artifício para ludibriar, através da fantasia, a angústia do desamparo e da castração. Assim, podemos pensar a boneca como uma referência ao amor narcísico projetado por Natanael – ou seja, através de um duplo narcísico, o jovem se defende do terror da ameaça eminente.

Para Otto Rank (apud FREUD, [1919]1996), o duplo se constituiria enquanto “segurança contra a morte” e agiria no sentido de não permitir a destruição do eu, assegurando a “imortalidade da alma”. Porém, esta noção do duplo estaria mais presente no

pensamento infantil ou primitivo, passando por uma transformação quando se tratasse de um indivíduo adulto, quando passaria a ocupar o lugar de anunciador de maus-presságios. Assim, rodeada de um misticismo sombrio, a possibilidade do encontro do homem com sua réplica coincidiria com a proximidade da própria morte. Isto nos leva a reconhecer o duplo enquanto uma “ânsia de defesa que levou o ego a projetar para fora aquele material, como algo estranho a si mesmo” (p. 252).

O duplo remontaria à fragilização dos limites do eu, momento em que o sujeito regride a um estágio primevo onde se encontra indistinto do mundo exterior e do outro. Tal percepção também seria responsável por uma confusão de identidades, seja através da duplicação, da divisão ou do intercâmbio do eu. Com isso, é comum o estreitamento entre os limites do real e do fantástico, pois a natureza do duplo é em si geradora de angústia. Para Freud ([1919]1996), embora o eu conceba esta duplicação como algo vindo de fora, não há aí nada de absolutamente novo ou desconhecido. Esta divisão revela o inconsciente, sempre pronto a ressurgir e a provocar uma sensação de estranheza. Enquanto artifício defensivo, essa multiplicidade surge como uma possibilidade de sobrevivência fictícia que tenta, ilusoriamente, superar a divisão constitutiva a qual somos submetidos e da qual nada sabemos (CESAROTTO, 1996).

Segundo o pai da psicanálise, as fantasias se revelam ficções de efeitos inegáveis na vida psíquica. Está-se, neste sentido, inevitavelmente no cenário do desejo, onde o indivíduo passa a estar envolto em um mistério possível, pois submetido à ordem do inconsciente (FREUD, [1908b]1996). Assim, as relações com o outro passam a adquirir os mais diversos contornos, uma vez que atravessam o prisma do Outro e o quê de fantasia que sustenta o investimento libidinal a partir da realidade psíquica.

De modo geral, a relação com um objeto inanimado traz um forte apelo à fantasia, pois o indivíduo passa a frequentar o terreno das crenças mágicas animistas supostamente superadas. Este estado regressivo fragiliza as defesas do eu e permite que conteúdos inconscientes sejam percebidos de maneira estranhamente familiar. Tal estranhamento convoca à “trágica situação de desamparo diante do outro, ao reconhecimento da fragmentação psíquica – da radical alteridade que nos habita e da qual incessantemente buscamos dar conta” (CATTAPAN, 2006, p. 67).

### 1.3.2 Homens e Bonecas

De carona na análise de Freud ([1919]1996) acerca de Olímpia, pontuamos outros exemplos que versam sobre figuras inanimadas que afetaram personagens da ficção. No romance “A Eva Futura” (1885), entra em cena a boneca mecânica Hadaly Habal – termos respectivamente iraniano e hebraico para designar ideal e ilusão –, uma invenção do engenho inventivo de Thomas Edison para o jovem aristocrata britânico Lorde Ewald, que venera a beleza de Alicia Clary, mas a considera uma mulher de personalidade mesquinha. Nesse caso, Hadaly representa a possibilidade de Ewald possuir a beleza da amada, dispensando sua personalidade. A cópia passa a ter um valor maior que o original, um tema que nos tempos atuais foi potencializado com o avanço das tecnologias.

Em “A Invenção de Morel” (1973), um fugitivo se esconde de um grupo de homens e mulheres, em uma ilha deserta, mas essas pessoas são apenas simulacros, imagens projetadas a partir de uma máquina inventada por Morel, o proprietário da ilha. O fugitivo se apaixona por Faustina uma das figuras femininas criadas por Morel. Desesperado, ele mistura-se então com as imagens, dorme ao lado de Faustina, segue-a em seus deslocamentos e desejando ir mais longe, consegue penetrar nos mecanismos da máquina e filmar a si mesmo para entrar, por sua vez, no mundo das imagens. Ele sabe que o preço disso é a morte, mas isso não tem importância se a recompensa é a contemplação de Faustina.

A tecnologia é a ferramenta que possibilita a criação de Hadaly e Faustina, estando a ilusão de realidade no cerne do apaixonamento pela figura criada. Seja a partir da concepção de clones mecânicos com inteligência artificial, seja com a digitalização da vida, ou ainda, diante a intervenção divina que anima o mármore, vemos reforçada a referência ao mito e sua capacidade de transformação da realidade, de modo que se constrói uma espécie de defesa contra um cenário admoestador.

Outros exemplos, no entanto, revelam tramas mais próximas da realidade, como o já mencionado filme “Casanova de Fellini”. Na versão do cineasta Frederico Fellini sobre o mito Casanova, o sedutor é governado por desejos que erram pelos mais inusitados e inóspitos corpos e parecem só poder ser finalmente saciados nos braços de uma dançarina inerte. O fascínio provém, neste caso, da beleza silenciosa, da sintonia dos passos e a submissão irrestrita. Este objeto, alvo do investimento do protagonista, passa a representar uma válvula de escape, na qual ele pode dialogar consigo mesmo a partir da ilusão de vitalidade da boneca. À semelhança de Olímpia, a boneca adquire status de um duplo e o delírio pinta o autômato

com tons de perfeição. Contudo, fica no ar a dúvida se o herói felliniano tem ou não consciência da natureza inânime de sua parceira.

Ao povoar imaginariamente castelos de areia, a criança brinca para dar vazão às fantasias que não podem ser materializadas literalmente. Como uma maneira de lidar com as frustrações conferidas pela realidade, ela anima seres mágicos e objetos que flutuam através de uma grande quantidade de emoção, enquanto mantém uma separação nítida entre o mundo de fantasia e a realidade. A diferença deste animismo na fase adulta é que, enquanto a criança leva sua construção a sério tal como os escritores criativos construindo seus personagens, os demais “seres comuns” transferem sua curiosidade e sua crença para outros lugares, supostamente mais sofisticados. Ademais, mais ou menos complexas, as crenças acabam tendo sua vitalidade fundada no animismo primitivo das crianças. Segundo Freud ([1908a]1996), nunca deixamos de “brincar” com a realidade.

O que parece ser uma renúncia é, na verdade, a formação de um substituto ou subrogado. Da mesma forma, a criança em crescimento, quando pára de brincar, só abdica do elo com os objetos reais; em vez de brincar, ela agora fantasia. Constrói castelos no ar e cria o que chamamos de devaneios. Acredito que a maioria das pessoas construa fantasias em algum período de suas vidas (p. 136).

Enquanto a criança brinca de ser adulto, o adulto fantasia ser criança e, por isso, envergonha-se de suas fantasias por serem infantis e proibidas. Deste modo, podemos pensar que o Casanova de Fellini “brinca” com a boneca, diferentemente do delírio de Natanael, pois quando se tornam exageradamente profusas e poderosas, as fantasias podem desencadear um quadro de psicose. Como ressalta Freud ([1908a]1996): “As fantasias também são precursoras mentais imediatas dos penosos sintomas que afligem nossos pacientes, abrindo-se aqui um amplo desvio que conduz à patologia” (p. 139).

Acreditamos que permanece em foco, em ambos os casos da paixão pelo autômato, a “grande quantidade de afeto” direcionada à boneca e a relevância dos conteúdos infantis relegados ao inconsciente – assim como a força que estes exercem para se manifestar na consciência –, contudo, com a diferença entre saber ou não se tratar de um objeto inanimado. “A garota ideal” (2007) e “Monique, Sempre Feliz” (2001) são filmes que envolvem a aquisição de bonecas realistas. Este modelo de “outro artificial” contemporâneo se coloca à disposição para ocupar o lugar de companhia e também mobilizam de diferentes maneiras seus apreciadores. Porém, no primeiro, elucida-se a relação delirante do comprador com sua boneca, caracterizando um quadro patológico no qual é preciso que toda a comunidade finja que a boneca está de fato viva, para que o protagonista se aproxime dos demais personagens.

Já no caso de Monique, o vínculo com a boneca é mais “consciente”, na medida em que Alex, o comprador da boneca, deixa claro para todos a condição inanimada de sua companheira (ainda que na trama a boneca, por sua aparência, seja confundida temporariamente com um ser humano). Contudo, isso não quer dizer que o apreço seja menor. Ele veste, acaricia, e até simula conversas com Monique. Este viés da fantasia parece ser o mais comum dentre os que adquirem as famosas modelos de silicone.

O documentário “Guys and Dolls” (2006), de Nick Holt, mostra bem este aspecto. No filme de aproximadamente 50 minutos, homens que adquiriram as bonecas falam de suas experiências. Todos tem plena consciência da natureza inanimada de suas bonecas, mas ainda assim desenvolveram cada qual a sua maneira algo mais por elas; uma espécie de afetuosidade que os faz tratar os manequins como se possuíssem vida.

Davecat é um dos entrevistados. Ele massageia os pés de sua boneca e conversa com ela sobre tudo, assim como troca a peruca, a língua e a vagina quando ficam desgastadas. Diz-se perdidamente apaixonado e exalta a delicadeza de sua companheira. Quando a boneca precisa ser enviada ao fabricante para algum reparo, Davecat diz ser tomado pelo ciúme, por imaginar que outra pessoa irá tocá-la. Everard, inglês de 50 anos, diz que sempre passa manhãs muito agradáveis com Virgínia, sua *Real Doll*, e que esta sempre demora pra acordar (pois é necessário para isso que ele troque sua *sleeping face*). No vídeo, ele comenta não se importar com a imobilidade da companheira, pois é melhor do que não ter companhia feminina nenhuma. Everard diz ter recorrido a este tipo de relação por se considerar incapaz de conquistar uma mulher tão bela quanto Virgínia. As mulheres reais lhe parecem inalcançáveis, pois muito preocupadas com as aparências, diferentemente de sua boneca que, além de não ligar para isso, estará sempre em casa lhe esperando.

Em uma casa em Kansas, no Missouri, mora uma dupla de orgulhosos proprietários de quatro bonecas realistas. Warren, engenheiro de 45 anos, e sua mulher Elinor, corretora de imóveis de 52, insistem que elas são membros da família. Mas Jamie é especial. Enquanto o casal vê a TV, ela fica reclinada em uma cadeira na sala, vestindo camisola e robe enquanto segura um copo de uísque já pela metade. O interesse de Warren por bonecas começou durante seu primeiro casamento. Em um dado momento da relação, sua mulher não quis mais saber de sexo, e Warren descartou a possibilidade de arranjar uma amante ou pagar por uma prostituta. Para ele, qualquer das alternativas seria uma atitude imoral. Então, solucionou o problema comprando uma boneca inflável, que foi batizada de Angel. Mas, quando a mulher conheceu Angel, pediu o divórcio. Mais tarde Warren conheceu Elinor, que não vê qualquer tipo de impedimento para conviver com bonecas modernas, dessas que parecem gente.

Estas criaturas, metáforas do humano – não apenas epifenômenos –, são dispositivo central da cultura, pois constituem uma manifestação da interrogação sobre o que é o homem – ponto de partida de toda cultura e fundamento de todo laço social. Diante deste panorama, parece ganhar espaço uma espécie de prazer hedonista que transforma a apreensão do outro, tal como de toda a realidade. Parece ofuscada também a própria dimensão de alteridade e as frustrações as quais esta pode remeter, como a possibilidade de ser rejeitado. O pano de fundo é a aparência, seja do perfil perfeccionista das bonecas, seja enquanto valor social. Neste sentido, as duas acepções do “parecer” se mostram relacionadas, encarnando a possibilidade de um objeto inanimado ser tratado como um ser humano. Desta forma, rodeada de elementos contraditórios e inquietantes, este “outro artificial” assusta e fascina mostrando, enquanto um reflexo das projeções recebidas, os meios que o eu percorre para se proteger do outro e do Outro de si mesmo. Mas antes de nos debruçarmos mais sobre esse assunto, se torna fundamental uma apreensão da lógica cultural onde estão inseridas nossas heroínas de silicone.

Com isso, vem à tona uma crítica que recai sobre a sociedade atual, na qual a cultura teria como protótipo de bem-estar o consumo e o narcisismo. A produção artificial de “desejos” a serem adquiridos e a intolerância com a frustração destes teria como consequência um enfraquecimento do investimento no outro, no sentido de certa evitação da alteridade. Seguindo este pensamento, partamos para uma explanação acerca da época em que vivemos, problematizando o lugar ocupado pelo outro.



## 2 DA ATUALIDADE

### 2.1 Mal-estar Moderno

A modernidade está na base das referências que buscam situar os diferentes modos de agir e pensar do mundo contemporâneo. E, certamente, a enxurrada de transformações que alteraram a percepção de mundo nos capítulos recentes da história tem a ver com a ideia de uma era moderna. Com isso, em termos de breve diferenciação, é importante lembrar que a modernidade – ou era moderna – não se confunde com a Idade Moderna, período da história do ocidente subsequente a Idade Média; e nem com o modernismo – ou movimento moderno – que, por sua vez, diz respeito a um movimento estético que engloba uma série de correntes, escolas e estilos que permearam o mundo das artes, principalmente na primeira metade do século XX, movimento este que interroga e fala da modernidade, mas não se confunde com ela.

A modernidade comporta uma série de mudanças econômicas, políticas, sociais e intelectuais que se configuraram a partir do final do século XVII, passando pelo advento do Iluminismo, na segunda metade do século XVIII, acrescida ainda da Revolução Industrial e do desenvolvimento do capitalismo. Esse ideário traz implicações importantes no campo das ciências, da economia e da vida social como um todo, pois se funda na razão como locus privilegiado para a construção da verdade e do conhecimento sistemático, tendo como base o contínuo progresso do conhecimento e da sociedade (GIDDENS, 2002). Neste sentido, a modernidade é compreendida enquanto uma visão de mundo, onde se vislumbra o projeto de uma sociedade pautada sob uma nova configuração e, de modo geral, pode ser pensada a partir da amplitude do impacto do capitalismo enquanto sistema de produção e da estruturação da razão iluminista.

As luzes da razão seriam a promessa de esclarecer a ignorância do período de trevas dos séculos anteriores e a ciência a via régia para a supremacia do homem sobre a natureza. As bases do pensamento moderno podem ser vasculhadas desde o *cogito* cartesiano, na medida em que a sustentação da máxima “penso, logo existo” fundamenta uma posição subjetiva marcada pelo racionalismo e concebe um sujeito centrado no intelecto – elemento da clássica dicotomia entre mente e matéria. Eis o ser pensante e consciente, o sujeito cartesiano, o umbigo do sujeito moderno. Este é o sujeito que assistiu o colapso da estrutura social, econômica e religiosa do feudalismo, e passou a experimentar relações sociais cada vez mais

complexas, explicitando o que veio a se tornar uma marca da modernidade: uma nova maneira de conceber a “individualidade” (WILLIAMS apud HALL, 2006).

Unificado a partir de uma reflexão que se volta ao seu próprio interior, o indivíduo é tido como indivisível e único – engrenagem fundamental da arquitetura industrial do capitalismo. O homem máquina dos tempos modernos assume, assim, uma postura alienada e anônima que encontra no eu seu único ponto de apoio – figura emblemática que fundamenta boa parte das críticas encenadas pelos movimentos estéticos e culturais (HALL, 2006).

Segundo Benjamin (2000), Baudelaire é o primeiro artista a trabalhar em sua obra a crise e os contrastes da modernidade, delineando-a a partir de elementos dinâmicos, efêmeros e transitórios que rompiam com a tradição e passavam a caracterizar uma nova qualidade de ser. Para o filósofo alemão, a discussão da modernidade está inserida no processo de modernização próprio da sociedade industrial capitalista, onde se apresentam as exposições universais da indústria, a invenção das técnicas de reprodução, a emergência da cultura de massa e o culto ao novo.

Seguindo no campo da filosofia, uma importante marca da modernidade é, como destaca Nietzsche, a “morte de Deus”. O representante mor da religião teria sido assassinado pelos homens no tribunal da razão. Com isso, contra a mística religiosa, parte-se de uma filosofia centrada no homem, no sujeito cognoscente, para se pensar o estatuto da modernidade. Desconstruindo a metafísica a partir do criticismo, o iluminado projeto de mundo anuncia o legítimo sujeito, o da razão, ao mesmo tempo em que impõe a renúncia às verdades últimas, abrindo espaço para o questionamento acerca dos limites da consciência. Eis o alicerce de possibilidade para uma “hermenêutica da suspeita” – tradicionalmente associada ao pensamento de Nietzsche, Heidegger, Marx e Freud – onde a concepção de realidade será relativizada a partir das ilusões do significado (HALL, 2006).

Quando o eu aparece como salvaguarda dos princípios morais, o individualismo se afirma, a partir da noção de identidade, contra o ser pensado enquanto elemento de uma universalidade. Categorias como liberdade e igualdade são tratadas como bens individuais, concentrando no indivíduo a força que movimenta o social. Segundo Le Rider (1992), este movimento conduziria a uma “crise de identidade” que configura a modernidade vienense. Esta crise pode ser compreendida a partir do questionamento do “eu” enquanto representante legítimo de sua própria história de identificações, o que abre espaço, de maneira generalizada, para o afloramento de nacionalismos e do antissemitismo político.

À procura de uma identidade de caráter inabalável a alteridade encontra na figura do estrangeiro sua expressão mais usual. A este último são reservadas a segregação e a

intolerância, pois a diferença precisa de um rosto no qual se possa cuspir. É necessário delimitar exteriormente aquilo que o individualismo, em sua marcha rumo a “si próprio”, torna evidente: o vazio e a fragilidade do eu.

A segunda metade do século XX – período também nomeado como modernidade tardia – pinta o início do que seria o questionamento do sujeito cartesiano. Para o sociólogo jamaicano Stuart Hall (2006) houve cinco grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas que abalaram a centralidade do sujeito moderno, são elas: a releitura do pensamento marxista; o conceito de inconsciente a partir de Freud; a crítica saussuriana acerca da autoria no campo da linguística; a genealogia do sujeito em Foucault; e o movimento social feminista. Interessa aqui, pois, prosseguir a partir de um destes fatores, a saber: o que diz respeito à incursão freudiana.

Freud ([1917]1996), em um texto chamado “Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise” discorre sobre os três golpes desferidos ao narcisismo humano, conferindo à psicanálise um lugar chave para o descentramento do homem. Segundo Freud ([1917]1996), a humanidade sofreu um golpe cosmológico quando passou a admitir o movimento da Terra ao redor do sol, pois a ilusão de estar no centro do universo caiu por terra. Um golpe biológico descaracterizou sua origem divina através da teorização sobre a evolução das espécies. E no terceiro golpe, o psicológico, é o estatuto da razão que despenca de sua posição absoluta e passa a dividir a verdade com as leis do inconsciente. O homem ocidental, assim como a verdade e a consciência, está cindido e sentido, pois o golpe psicológico talvez seja o mais doloroso.

A psicanálise nasce, neste contexto, evidenciando uma realidade outra, suspeitando do sujeito da razão, revelando-o desconhecedor de si. Ao enfatizar a dinâmica dos afetos que impulsionam o indivíduo, Freud ([1900]1996) questiona os limites da realidade material e a unicidade do sujeito, propondo um novo cenário, no qual o lócus de verdade do eu é deslocado para um desconhecido. Realidade e fantasia têm seus limites questionados e sua mútua influência posta à prova, caracterizando a realidade psíquica – a cena do inconsciente.

Com o conceito de inconsciente, o discurso freudiano se desatrela da filosofia do sujeito e o eu não domina mais os processos psíquicos, ficando à mercê de uma outra cena. A condição de sujeito cindido é a base de toda a elaboração metapsicológica freudiana, tal como de sua leitura da modernidade, pois é falando deste sujeito que Freud ([1930]1996) construirá a noção de mal-estar, resultante do conflito entre os registros da pulsão e da civilização. Ao se debruçar sobre as mazelas da civilização e sua relação com a dinâmica pulsional, Freud fala sempre a partir da modernidade e questiona-se sobre os efeitos desta sobre o sujeito.

A partir desta premissa, a psicanálise encara de forma indissociável o elo entre a dinâmica psíquica e o contexto social em que o indivíduo se encontra. Tal perspectiva tem engrandecidas suas proporções a partir do texto sobre “O mal-estar na civilização”, onde Freud ([1930]1996) explicita a implicação subjetiva a partir de uma dimensão social. Desta forma, a racionalização do conhecimento e o correlato esvaziamento dos deuses que encantavam o mundo<sup>12</sup> reforçam no sujeito um desamparo originário e inevitável, uma vez que a própria sociabilidade é fonte peremptória de conflito e mal-estar.

O cerne do mal-estar na cultura se encontra, deste modo, no confronto entre as demandas pulsionais e os limites impostos pela cultura. Por vezes, tal repressão é considerada como um fator filogenético, enquanto que em outros momentos parece dever sua origem a fatores externos, ainda que Freud ([1930]1996) tenha enfatizado a prevalência da dimensão simbólica e do inconsciente, ressaltando a importância das primeiras relações objetais para o conflituoso diálogo entre as demandas do eu e da cultura. Desta forma, é elaborada uma crítica acerca dos impasses da civilização a partir da precariedade das formas de controle dos impulsos destrutivos que habitam o homem. Para Freud ([1926]1996), portanto, a fonte da maldade seria justamente uma retaliação para com aquela que lhe impõe admoestações.

Freud ([1930]1996) destriça o mal-estar enquanto um conflito estruturante, uma condição humana e, por isso, de caráter fundamental e indissolúvel. E, ainda que considerada uma posição pessimista, trata-se, segundo o intelectual vienense, menos de uma visão restrita a um adágio maligno, e mais de um posicionamento desprovido de ilusões (FREUD, [1926]1996), pois do mesmo modo que a cultura aparece como cerceadora do desejo, também assume o papel de resistência às moções destrutivas a partir do laço social.

A ambivalência dos afetos que constituem o sujeito estaria na base da inserção do homem na sociedade, assim como na maneira em que este encara o outro - ou seja, a partir de uma dinâmica de imbricação entre amor e ódio. Subsidiado por tal conflito e sem o resguardo dos referenciais da tradição, o sujeito moderno encontra-se, portanto, desamparado. Esta é a mensagem que ecoa na correspondência entre Freud e Einstein – através do texto “Porque a guerra?” (FREUD, [1933]1996) – e antecipa a barbárie que dizimou populações judaicas no berço da “iluminada” civilização europeia.

A guerra se tornou o símbolo da dicotomia entre harmonia e civilização e a crítica freudiana evidenciava tal incoerência apontando para a desconsideração da dinâmica

---

<sup>12</sup> Para Freud, a temática da morte, desde “Totem e Tabu”, encontra no “Mal-estar da civilização” a expressão de uma angústia referente à morte do pai da horda primitiva; leitura da modernidade equivalente às realizadas por Nietzsche a partir da “morte de Deus” (BIRMAN, 2003).

inconsciente que rege o sujeito e, conseqüentemente, o laço social. Neste sentido, a modernidade teria como marca a construção de estratégias de demonização da alteridade, onde uma lógica perversa de exclusão legitima a eliminação física do outro; ideia esta que destaca o século XX com índices de mortes que assombram a história (DUSCHATZKY & SKLIAR, 2001). Frequentemente rotulado, o outro é concebido a partir da segregação entre normalidade e anormalidade. A partir de estratégias discursivas e ideológicas de desqualificação do outro, aquele que não comunga do padrão tido como normal é marginalizado; é o bandido, o louco, o deficiente (THOMPSON, 1995).

Esta leitura da modernidade indica insuperáveis impasses, nos quais o sujeito deve lidar com sua frágil condição pela mediação de um discurso científico incapaz de dar conta deste desamparo. O sujeito do inconsciente seria, então, o contraponto permanente à ideologia do progresso e ao cientificismo iluminista que propunha um progresso sem limites.

Sobre a figura do sujeito moderno, creditado de uma identidade fixa e estável, repousa uma sombra que reflete sua cisão e sua vulnerabilidade. Assim, a modernidade se apresenta como um país desencantado e, de certa forma, com prazo de validade, na medida em que seu progresso coincide com estratégias mortíferas de sociabilidade, potencializando o mal-estar apregoadado por Freud. A evidência dos limites da consciência parece lamentar a morte do Deus-Pai enquanto o sujeito mergulha nas engrenagens dos tempos modernos assombrado pela promessa do novo e por suas próprias fantasias.

O sujeito moderno, pensado a partir das diversas mudanças de cunho social, político e tecnológico da atualidade, parece obsoleto. Contudo, é preciso ponderar a complexa relação entre a sua condição pós-moderna e sua herança moderna, na medida em que não existe uma delimitação segura entre elas, ainda que pontos da discussão apontem para a peculiaridade de um momento distinto da modernidade.

## **2.2 Pós-Modernidade x Alteridade**

Ao sugerirem uma mudança de diretrizes, uma ruptura com o modo de pensar da modernidade, alguns autores, como Lyotard (2002), sugerem uma nova caracterização da época em que vivemos. Contudo, a substituição da modernidade não se dá sem resistência, pois, em oposição, há quem considere injustificável uma nova terminologia, como o filósofo alemão Habermas (1992), para quem a atualidade seria uma extensão da então conhecida e vigente modernidade. Segundo este último, o termo pós-modernidade é questionável por não haver atualmente uma negação da concepção iluminista que rege o pensamento moderno. A

diferença, por sua vez, estaria na intensidade destas características, haja vista a configuração de um momento histórico diferenciado.

Não nos aprofundaremos nos argumentos levantados pelos teóricos para defender o uso de uma ou outra terminologia. Interessa, no entanto, ressaltar que a modernidade, seja a partir um “alargamento” de suas dimensões ou na alteração de suas características, sofreu ao longo do tempo uma série de fraturas e incorporações, admitindo diferentes modos de concebê-la. Afinal, as mudanças culturais, econômicas e políticas presenciadas nas últimas décadas, como os movimentos artísticos e libertários que proliferaram entre as décadas de 50 e 80, os avanços tecnológicos de um mundo dominado pela economia de mercado e os ditames da chamada “globalização” possibilitam tais leituras. Assim, a ideia de uma concepção pós-moderna da sociedade, enfatizando o caráter transitório da atualidade, ganha força aportado no questionamento dos referenciais modernos e na reivindicação da peculiaridade das características que circunscreve o “hoje”; situação que, por um lado pode gerar insegurança e instabilidade, mas, por outro, pode incitar movimentos criativos e de abertura ao novo (LAZZARINI, 2006).

A pós-modernidade não se coloca abruptamente e talvez nem tenha efetivamente surgido, mas o processo de gradual transformação que integra o ideário contemporâneo parece, com a força do prefixo, reivindicar sua peculiaridade ao mesmo tempo em que se coloca ao lado do seu fundamento radical. Assim, como enfatiza Santos Souza (1995 apud LAZZARINI, 2006), a relação entre modernidade e pós-modernidade: “Não é uma ruptura total como querem alguns, nem de linear continuidade como querem outros. É uma situação de transição em que há momentos de ruptura e momentos de continuidade” (p. 35).

Apontando características próprias para uma conjuntura situada além da modernidade clássica, Jameson (1985) acredita que a pós-modernidade expressa uma nova ordem social típica do capitalismo tardio – fase que teria início após o fim da Segunda Guerra Mundial –, no qual uma lógica cultural diferenciada se apresenta atrelando expressões culturais e traços de ordem socioeconômica sob o prisma de uma sociedade pautada no consumo.

Seguindo este pensamento, Eagleton (2005) aponta que, com o capitalismo tardio, o consumo ganha uma nova roupagem, assim como o lugar ocupado pela alteridade. Após a barbárie “civilizada” que colocou o mundo em guerra, manifestos e movimentos de aceitação e tolerância apontavam para uma cultura com novos olhos para as diferenças no âmbito social. Esta tendência, porém, teria vindo acompanhada de um enfraquecimento da dimensão política, representada em estudos culturais que minimizavam questões da esfera social, como a “uniformidade” com que se passou a considerar a noção de “diferença”. Segundo o autor,

este é um momento em que o capitalismo ganha novos rumos, tornando-se cada vez mais “desinteressado”, pois conviver com todas as diferenças de modo uniforme lhe possibilita operar de modo igualmente homogêneo e hegemônico, desconsiderando peculiaridades indenteditárias. Nestes termos, o prospecto da pós-modernidade estampa sua “desconsideração” pelo outro, que teria passado de perseguido a indiferenciado. Pouco importa quem é o outro, basta que dele possa ser tirado algum proveito.

Para Canclini (2005), a multiplicidade cultural, assim como o respeito à diferença, são efeitos da mescla de diferentes tipos de interatividade, balizados, por sua vez, pela apropriação e reinterpretação do outro. Em contraposição às certezas modernas, as incertezas pós-modernas se reinventam o sujeito e sua relação com o outro. Assim, enquanto a prioridade é o si próprio o outro é posto sobre uma interrogação. Em tempos de “abundância mesquinha”, as fronteiras entre o eu e o outro são marcadas pela instabilidade.

Esta concepção destaca a fragilidade dos elos com o outro que, sem mais, parecem simplesmente ter desaparecido. Para Bauman (2001) os laços não desapareceram, liquefizeram-se. Segundo o sociólogo, as características que configuram a pós-modernidade poderiam ser pensadas a partir da ideia de uma “modernidade líquida”, onde a amarra que liga o individual e o coletivo se tornou fluida, diluindo, por sua vez, a própria dimensão da alteridade. E ressalta, ainda, que, assim como tudo o que é produzido nesta sociedade, as relações são marcadas pela transitoriedade, o que incentiva a produção em alta escala, inclusive do outro, considerado cada vez mais um objeto a ser consumido.

Nesta perspectiva, passa-se a negar o choque na ordem do coletivo. O indivíduo carrega a culpa pelas mazelas do mundo, assim como encara a cena política de modo particularizado. O outro é o grande representante da crise pessoal, fomentando assim o abafamento da relação a partir de um retraimento narcísico. Com isso, a experiência de intimidade na contemporaneidade demanda certo “apagamento” da alteridade. Para que haja uma relação minimamente “harmoniosa”, o outro teria de abandonar sua condição de outro e passar a representar o encontro do eu consigo mesmo, sem conflitos. O lugar da alteridade neste tipo de sociedade é sombrio, pois ocupa uma incômoda posição: a de lembrar que o eu não está a sós com seu desejo. A menos que se submeta a posição de espelho, a condição de outro carrega um tom ameaçador, na medida em que seu status de diferença é indesejável para os fins narcísicos (SENNETT, 1998).

Deste modo, a atualidade compreende uma nova matriz ordenadora do pensamento, onde adquire fundamental importância os avanços tecnológicos no campo da informática e das mídias, o que afeta diretamente a relação com o tempo e com o outro. Torna-se

importante, neste sentido, a referência à imagem e seu poder adquirido pelos meios de comunicação e das manifestações socioculturais, questionando por sua vez as noções de vida pública e privada a partir deste contexto (LYOTARD, 2002).

Percebemos com isso que, apesar das diferentes formas com que os estudiosos se voltam para a contemporaneidade, estão na ordem do dia questões acerca dos laços estabelecidos entre as pessoas - ou seja, a crítica acerca do estado mais ou menos sólido das relações. Tal contexto é levado em conta principalmente a partir da análise dos vínculos que se tornam precários e instáveis, configurando uma espécie de crise da intimidade (LASCH, 1983)<sup>13</sup>.

### 2.2.1 Espetáculo x Narcisismo

Em contraposição a condição trágica do mundo moderno, onde o sujeito da razão se despede de seu encantamento e assiste aos poucos sua unicidade se despedaçar, a época em que vivemos é marcada, segundo Birman (2000), por uma configuração social marcada pela fragmentação da subjetividade. Tais estilhaços são o poço em que bebem e se formam diversas modalidades de subjetivação. A partir destes novos modos de construção da subjetividade percebe-se a preponderância do eu e, com isso, os processos de subjetivação, severamente investidos pela cultura do narcisismo e pela sociedade do espetáculo, enfatizam o ponto de vista estético, aumentando a importância do olhar do outro na economia psíquica do indivíduo. “Os destinos do desejo assumem, pois, uma direção marcadamente exibicionista e aut centrada, na qual o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado e desinvestido das trocas inter-humanas” (p. 24).

A quantidade e o acesso às informações é uma característica importante dos dias de hoje e sobre isso recai o impacto da espetacularização da cultura contemporânea, constantemente reinventada. Para Hall (2006), o indivíduo moderno está fragmentado e a reinvenção de identidades dá os contornos do sujeito pós-moderno. Este último se torna então uma miscelânea de representações indefinidamente mutável dentro do sistema cultural, pois o deslocamento de identificações questiona a fantasia de unidade. A busca de identidade seria

---

<sup>13</sup> Apesar das formulações teóricas de Lasch (1983) serem fomentadas a partir da modernidade - ou seja, anteriores à pós-modernidade propriamente dita, também podem ser lidas como antecipações desta última, uma vez que a pós-modernidade esticaria as premissas da modernidade ao seu extremo (BIRMAN, 1997). Assim, consideramos tais apontamentos como uma leitura crítica que analisa de antemão aspectos da dimensão social contemporânea.



então uma odisséia que objetiva remontar os cacos de um sujeito pensado a partir de uma unidade inabalável.

Esta ideia reforça, segundo Lipovetsky (1983), a tendência à vida privada, reservada à intimidade e, conseqüentemente, a um superinvestimento no eu. O autor acentua que nossa era é regida por um novo tipo de individualismo, onde o sujeito se encontra “hiperindividualizado” e negligente ao entorno social. Esta noção parte de uma “hipervalorização” do sucesso pessoal a despeito dos ideais coletivos. A base da formação social pós-moderna se elide sobre uma experiência de autonomia irrestrita – sobre uma cultura narcísica. Este movimento será de fundamental importância para muitos autores da pós-modernidade, pois evidencia um novo processo de individuação ou ainda, como postulou Lasch (1983), de um “neo-individualismo”.

“A Cultura do Narcisismo” (LASCH, 1983) é um texto que procura mostrar, tomando como referência a sociedade estadunidense, o modo como a cultura se encontraria refém de uma complexa relação entre o império do consumo e uma satisfação privatizada. O ideal de felicidade se torna um ideal comprável e tem nos padrões de beleza a fôrma em que todos devem caber. Sem tempo para discussões de cunho político, o indivíduo se ocupa na busca de ideais midiáticos – os quais nem sempre (ou quase nunca) correspondem ao real –, passando a flertar, por assim dizer, com um ideário artificial. Para o pensador americano, o estatuto da sociabilidade nos dias de hoje acorda em constante desvalorização e as produções subjetivas menosprezam a influência do outro devido suas características narcisistas. Deste modo o autor aponta para a interinfluência entre a estruturação da sociedade e da personalidade, de modo que as mudanças sociais desenham o mal-estar experimentado por cada um individualmente.

Esta dimensão de artificialidade encontra eco em um eu instável e com frágil senso de identidade que precisa se segurar em qualquer coisa que lhe ofereça uma referência identitária. Para Lasch (1983) o sujeito contemporâneo vê-se diante um sentimento de “inautenticidade” que lhe coloca a mercê da especulação midiática. A consequência deste movimento seria a dependência criada entorno de produtos e propagandas que associam a aquisição de bens de consumo e serviços à filiação a grupos com determinado status e poder.

A fé de que a ciência responderia os “porquês” da vida não se sustenta, realçando o desamparo e as feridas narcísicas da sociedade. A cultura passa a ser pensada a partir do esvaziamento de valores e ideais. O prognóstico social se torna cada vez mais deprimente. Então, o que impede o colapso? Contra o fim da sociabilidade, contra o esgotamento da energia psíquica que insiste em se ligar e construir laços, a cultura parece ter acionado um “alerta” que conduz a um empobrecimento do erotismo, juntamente com um ilusório

engrandecimento egóico (PORTELA, 2000). É como se, ameaçada por um *tilt*, a sociedade reiniciasse a partir de um “modo de segurança” que limita o “desperdício” de libido. Para garantir o mínimo funcionamento da “rede” e impedir o livre curso da pulsão de morte, o eu se torna o destino mais certo, mantendo-se do consumo de imagens e pensamentos pré-fabricados.

A veiculação ininterrupta de imagens ganha espaço pela sua fácil “digestão” e, com isso, a realidade vai se tornando cada vez mais figurada, tornando confusa a distinção entre fantasia e realidade. A sociedade passa, neste sentido, a se confundir com as imagens que produz e o sujeito se torna espectador da própria vida, uma vez que mergulhado na ficção montada a partir de si mesmo (DEBORD, 1997).

Fascinado em seu espetáculo cotidiano, o foco do sujeito é a realização plena. Para isso ele conta com a tecnologia de ponta e a lógica do consumo que disponibilizam um mundo de possibilidades instantaneamente. A alta velocidade, porém, concentra-se no presente, desconsiderando passado e futuro. O prazer deve ser único, intenso e agora (ALBUQUERQUE & MAIA, 2000). Assim, é bem vindo o quê (e quem) não lhe atrapalha, restando a indiferença e o desprezo àquilo que não lhe interessa diretamente. Questões da ordem do coletivo se tornam facilmente descartáveis e o outro um instrumento manipulável, quando não descartável. Viver na atualidade seria viver a instância máxima da possibilidade, pois as mudanças promovem um novo constante, um ineditismo que assombra o sujeito, pois o mantém suspenso no ar, sem referências, sem história, vítima do risco, de sucesso ou de fracasso total.

O que está em jogo é o consumo de imagens, onde a satisfação corresponde ao poder de fascinação. Assim, aquilo que figura como ideal passa a se confundir com o próprio eu, que, por sua vez, encontra-se perdido na fascinação. Esta identificação ilusória com um ideal midiático descaracteriza o sujeito, pois não tem como competir com a perfeição do objeto idealizado. Tal perspectiva alerta para a reificação dos valores e a ilusão de possibilidade de materialização do ideal (ALBUQUERQUE & MAIA, 2000).

Com isso, a imagem se torna a mola mestra de uma cultura que se transforma a partir dos meios de produção, norteando, a partir da tecnologia, tanto a economia quanto os modos de subjetivação. Assim, a moeda de troca é a aparência, sustentáculo de valores e desejos, cujo consumo viabiliza uma experiência de prazer plástico e instantâneo. Neste contexto, o homem passa a ser compreendido a partir de sua própria imagem e enquanto tal clama pelos holofotes da fama, pois ser reconhecido enquanto imagem é a condição do espetáculo (DEBORD, 1997).

O espetáculo, por sua vez, é patrocinado pela modernização das mídias, as quais conferem à imagem estatuto de realidade, produzindo, em certa medida, uma nova realidade. Contudo, esta novidade não se remete a nada novo, pelo contrário, se volta ao próprio espetáculo em um ciclo esvaziado de sentido, onde o singular é substituído pela repetição da imagem. Deste modo, o que está em cheque é a fascinação exercida pela imagem, o que promove um aprisionamento neste ciclo exibicionista. Esta fixação gera um alto grau de dependência do olhar do outro, ao mesmo tempo em que ampara uma condição ilusória de autossuficiência. Este paradoxo do espetáculo narcísico reflete uma onipotência dependente, colocando a alteridade na primeira fila do show, ainda que a plateia esteja no escuro.

O outro seria uma espécie de coadjuvante que protagoniza o espetáculo e, neste cenário, assume um papel dúbio, pois ao mesmo tempo em que elide com o seu olhar o edifício narcísico do eu, é também, quando se volta para outra direção, quem provoca a ira daquele que se exhibe à toa. A frustração gerada pela perda do objeto amado abala a onipotência narcísica e torna o outro um alvo que terá de retornar sua atenção ao eu a qualquer custo. O outro se torna um mediador da relação do eu consigo mesmo. É a partir desta ideia que Lasch (1983) desenha o sujeito contemporâneo confinado ao tédio e ao vazio, pois sua esperança reside justamente no objeto por ele desprezado: o outro. Vivendo relações artificiais onde a importância do outro é subestimada não há espaço para nada diferente da repetição e da monotonia.

A atualidade continua vivendo o mal-estar herdado da modernidade, pois a angústia se coloca a partir da promessa de bem-estar que não se realiza. Contudo, os dias atuais trazem um agravante: a crença de que, principalmente com os avanços tecnológicos, estaríamos vivendo um momento de progresso e, com isso, de maior proximidade do bem-estar almejado. A frustração, portanto, seria maior.

Nesta linha, outra distinção importante aparece entre o que configuraria o bem-estar moderno e o atual, pois enquanto a modernidade retrata um indivíduo que na busca de sua identidade reflete sobre sua vida interna, a pós-modernidade destaca um sujeito aprisionado na imagem de si mesmo. Desta forma, um aspecto importante de caracterização da contemporaneidade é o forte apelo ao exibicionismo, na medida em que o eu só faz sentido quando a sua imagem está em evidência. Em uma palavra, o eu deixa de apontar para o interior para se fixar a uma representação deste, configurando-se, com isso, a partir do exterior, ainda que marcado pelo narcisismo.

A vida interior, ou a subjetividade, não deixa de existir, mas torna-se dependente da exterioridade, pois não interessa mais saber quem é o eu e sim como ele se mostra. Daí a

grande atenção à forma, principalmente centrada na preocupação com o corpo através da justificativa de manutenção de uma vida saudável. Anexados a isso estão discursos normativos que constroem padrões beleza e bem-estar balizados pela aquisição de “suplementos” que transformam o eu – reduzido ao seu corpo – em uma imagem vendável, assegurando a primazia do narcisismo em forma de espetáculo.

Neste sentido, a atualidade carrega a marca de espetáculo narcísico, pois ao mesmo tempo em que o sujeito volta seu investimento ao eu, caracterizando sua indiferenciação com o mundo, não o faz a partir de sua “interioridade”, mas a partir da “exterioridade” conferida ao eu-imagem, produto do show da vida cotidiana. Ou seja, o indivíduo se mantém centrado no “si mesmo” para se mostrar para um “outro” destituído de alteridade (BIRMAN, 2000).

O diálogo estaria em crise, uma vez que a imagem toma o lugar da palavra, calando o inconveniente que reside na diferença. Assim, o outro ganha status de terrorista, passando a ser sufocado por uma sociedade que não consegue assimilar o debate. O discurso midiático impera construindo verdades e servindo de baliza fundamental nos processos de identificação e subjetivação. Desta forma, é importante ressaltar que, segundo Lasch (1983), o culto ao eu na cultura do narcisismo se dá a partir da fixação a este discurso alienado. Ou seja, diferente de uma autoafirmação que fortaleceria o eu, o que se tem é a fragilização e o empobrecimento de um sujeito preso a objetos e imagens supostamente onipotentes. É neste sentido que o autor americano não só remete o sujeito contemporâneo ao conceito psicanalítico de narcisismo em seu berço autoerótico e alienado, como também – e fundamentalmente – a uma crise deste mesmo narcisismo, na medida em que a dinâmica pulsional ficaria comprometida e paralisada na fixação em objetos fantasiados.

Seguindo esta perspectiva, se a alteridade não desapareceu, no mínimo ficou muda diante da mediocridade com que o eu se projeta para o mundo. Para o outro, resta assistir calado o espetáculo, pois seu timbre é agudo demais e sua voz comprometeria a integridade do espelho que reflete o eu. Esta desvalorização do outro inibe relacionamentos mais duradouros, colocando a vida social sobre um espectro de superficialidades. Assim, as relações interpessoais ganham contornos ameaçadores, na medida em que o outro fala e demanda escuta, lembrando, com isso, que o espelho nunca esteve íntegro.

Este teatro de surdos, onde o que importa é gritar para ser visto, descortina a impossibilidade de seus atores reconhecerem a própria incompletude, uma vez que superficialmente completos pela ilusão narcísica que o liga ao objeto primordial. O amor e o ódio presentes no próximo, que expõe simultaneamente familiaridade e estranheza, estariam mascarados pela promiscuidade e pela artificialidade com que se relaciona com o outro. Este

erotismo que nega a todo custo a proximidade da castração, confina as relações à fantasia de que seria possível manter afastado todo tipo de dor e sofrimento, todo tipo de agonia referente ao desamparo constituinte.

É neste sentido que Fortes (2009) aproveita para ressaltar o quanto a subjetividade contemporânea passa a ser regida pelo hedonismo, pela busca desenfreada do prazer, ou ainda, pela obrigação de ser feliz. Segundo a autora, a tristeza teria saído de moda, uma vez que a “triste sem fim” da bossa-nova brasileira e o “charme” agregado ao estilo *down*, no século XIX, passou, na atualidade, a representar a incapacidade de alcançar a felicidade, potencializando a culpa e a depressão e alterando de modo significativo a forma como o sujeito lida com o sofrimento. Com isso, “o sujeito atual nega a dor, seja na relação que mantém com o próprio sofrimento ou naquela que interage com o sofrimento do outro” (p. 1125).

O sofrimento não condiz com a primazia exibicionista do eu, que através do consumo equipara a aquisição de bens com o usufruto da felicidade. No que tange ao modo de encarar a alteridade, a psicanalista corrobora a fragilização dos laços a partir, principalmente, de uma cultura narcísica voltada para o espetáculo e resume bem o que seria o lugar ocupado pela alteridade sob esta ótica. Nos termos de Fortes (2009):

Nesta lógica, há uma redução absoluta da figura da alteridade, pois mesmo outro ser humano pode tornar-se objeto de consumo, servindo assim como mero instrumento para o prazer egóico do sujeito. Neste contexto, o outro só existe enquanto reforçar a autoexaltação narcísica do sujeito, como meio para alimentar o eu, e não como relação de alteridade. Como um objeto de consumo qualquer, o outro da relação pode ser também rapidamente descartável. Há, assim, uma relação predatória do outro, que só existe de forma “útil”, na medida em que é fonte de prazer para o eu, afirmando-se aqui o utilitarismo nas relações interpessoais, que prega que o outro pode ser reduzido a mero objeto de troca (p. 1127-1128).

Nesta perspectiva, o outro parece correr risco de extinção caso não preste utilidade ao espetáculo narcísico. Parece clara a diminuição no campo da alteridade, dando a entender um tipo de relação propriamente predatória (BIRMAN, 2000).

### 2.2.2 Predador x Presa

O que marca o destino pulsional não é exatamente o objeto, mas sim a falta de um objeto específico, pois o psiquismo se sustenta justamente na busca deste que seria a causa do desejo, aquilo que preencheria o eu, completando novamente o sujeito. Acontece, porém, que este nunca foi completo, na medida em que o surgimento do aparato psíquico se dá a partir da

diferença, da cisão que torna o indivíduo uma parte distinta do mundo. O que se mantém em pauta, portanto, é o imbróglio que perpassa narcisismo.

No âmbito de uma cultura narcísica, esta questão ganha nova proporção e pode tentar ser compreendida a partir de um conflito entre as dimensões do narcisismo primário e secundário. Enquanto o narcisismo primário seria a percepção – ainda que ilusória – desta integralidade onipotente e autoreflexiva, o narcisismo secundário seria o reconhecimento das lacunas e um conseqüente movimento de sutura, no qual o eu se torna um mosaico que reflete a possibilidade de coesão. O aparelho só se sustenta, só se move, se houver a “esperança” de encontrar a completude concreta. Assim, ambas as modalidades do narcisismo apresentadas por Freud ([1914]2004) serviriam de condição de possibilidade da manutenção da vida.

A leitura da atualidade feita por Lasch (1983), neste contexto, se baseia na dificuldade encontrada na superação do narcisismo primário, abrindo espaço para a instalação efetiva do narcisismo secundário<sup>14</sup>. Assim, a cultura teria trilhado um curso que evita a frustração acometida pelas rachaduras no narcisismo, aproximando o narcisismo secundário do primário. Viver-se-ia, portanto, o narcisismo primário em detrimento do secundário – a partir da ilusão que transforma os objetos, ignorando-se as fissuras e faltas tanto do eu quanto dos objetos. Eis o reinado da aparência, onde o faz-de-conta se torna o real balizador da engrenagem psíquica.

Para Birman (1996), as tecnologias e a virtualidade seriam ferramentas de uma *lógica maquinal*, no qual o sujeito se relacionaria mecanicamente com o mundo, onde a imagem substitui a relação carnal e promove certa dessensibilização, uma cristalização das emoções. A *lógica pulsional*, em contrapartida, torna o outro um corpo pulsante, no qual se pode preencher o vazio com a diferença, onde vida e morte afetam o sujeito e suas relações. A primeira lógica, regida pelo narcisismo primário, seria uma leitura da cultura do narcisismo onde o eu se converge em imagem e, com isso, inflexibiliza sua erótica.

Sob a luz da mecanicidade relacional, o outro adquire um corpo manipulável. E é isso a que se resume: um corpo, uma marionete sustentada pelas mãos daquele que demanda admiração ininterrupta. Como ressalta Birman (2000): “Constitui-se aqui a manipulação do outro como técnica de existência para a individualidade, maneira privilegiada para a exaltação de si-mesmo” (p. 167). O indivíduo passa a depender da exploração do outro para seu próprio sustento – torna-se um predador e o outro, uma imagem-presença.

---

<sup>14</sup> O narcisismo primário designa um estado precoce em que a criança investe toda a sua libido em si mesma e o narcisismo secundário designa um retorno ao ego da libido retirada de seus investimentos objetais. Assim, permanecer preso ao narcisismo primário incorre na impossibilidade de reconhecer outros destinos libidinais diferentes do eu. É importante ressaltar, neste sentido, que o narcisismo secundário não é somente representado a partir de estados extremos de regressão, mas de uma estrutura permanente do sujeito, onde existe uma tendência em equilibrar a libido investida no eu e nos objetos (LAPLANCHE e PONTALIS, 2004).

O espetáculo ao qual se referiu Debord (1997) contempla esta mecânica a partir da performance teatral, onde os atores e suas máscaras experimentam um exibicionismo calculado e temperado com narcisismo maquiavélico. Com isso, Birman (2000) afirma que a economia psíquica estaria enredada na exterioridade pela estetização da existência, onde o movimento se dá pela caça, pela captura narcísica do outro. Assim, a predação do corpo do outro se torna a forma privilegiada de inflar o eu e conseguir o ouropel que dá acesso à cena espetacular contemporânea.

É a partir deste ponto de vista que podemos, seguindo o argumento de Birman (2000), pensar as relações interpessoais na contemporaneidade a partir de um registro perverso. Para além da disposição perverso-polimorfa que permeia e fundamenta a sexualidade humana (FREUD, [1905]1996), o funcionamento psíquico perverso estaria representado pelo fetichismo, que, por sua vez, diz respeito à forma pela qual o sujeito evita a experiência da castração e o reconhecimento da diferença sexual a partir da fixação da libido em uma forma exclusiva de satisfação – ou melhor, em um objeto que obtura a percepção do corpo materno destituído de suas insígnias fálicas.

Destarte, o “estilo perverso”, como designa Birman (2000), estaria na evitação sistemática de toda e qualquer diferença – ou seja, da experiência de alteridade. “Com isso, a possibilidade de reconhecimento da singularidade do outro e a ruptura com o universo monótono do mesmo estão na estrita dependência da instauração do sujeito nos registros da diferença e do desejo” (p. 260). A economia psíquica estaria à mercê da indiferenciação, relegando o outro à ausência de singularidade inequívoca e, desta forma, reduzindo-o à condição de “pedaço de carne” devastado pela apropriação perversa. Torna-se importante ressaltar que a posição de predador supõe uma ação direta que impõe à presa a posição passiva. Jogo de opostos este que nunca se dá de maneira absoluta. É nestes termos que se desenha a lógica perversa do espetáculo narcísico contemporâneo, pois desloca a alteridade para um lugar impossível de passividade absoluta, quando não, de extinção.

A economia narcísica da libido estaria na contramão desta via a partir do eu ideal. Neste registro o eu faz de si seu próprio referencial de lei e ideal, abolindo, conseqüentemente, o reconhecimento da diferença. A onipotência sustentada pelo narcisismo primário licencia o sujeito à predação do outro. No entanto, para que o sujeito se inscreva no campo do possível, da sociabilidade, o indivíduo deve assimilar uma série de interditos condensados em torno do supereu. Os destinos que se esquivam de tais proibições são ordenadas pelo ideal de eu de modo a dar vazão à demanda de satisfação e, com isso,

constituir o desejo. É assim que se torna viável o encontro do sujeito do desejo com o outro, onde a economia libidinal se centra a partir de um polo alteritário.

Assim, entre o possível e o impossível está a subjetividade, que congrega os polos alteritário e narcísico em uma imbricação que varia de acordo com o investimento e a predominância de cada registro. No âmbito do espetáculo narcísico, o polo alteritário estaria enfraquecido, o que potencializa a fabricação de predadores que, focados em seu gozo, desconsideram laços intersubjetivos. Contudo, ainda que no anonimato, o outro é a mediação entre o indivíduo e sua possibilidade de prazer.

É importante lembrar, com isso, que o outro traz consigo a alteridade radical que habita o interior de todos os humanos, na medida em que é na presença do estrangeiro que se coloca em xeque a natureza de nossa própria estrangeirice. Assim, o olhar do outro se coloca como condição do espetáculo e sua “negação” ou “desaparecimento” trariam consequências terríficas para o eu. Portanto, se do outro só interessa a sua mirada, confirma-se a precariedade da dimensão de alteridade contida neste outro cujos olhos – artificiais – são supervalorizados.

Diante desta lógica perversa de predação em que a pós-modernidade condena a alteridade para a manutenção do espetáculo narcísico, enveredamos para uma retomada de nosso objeto central de estudo – nossas modelos siliconadas –, tentando condensar a proposta da nossa pesquisa, a saber, pensar as questões “do outro” e “da atualidade”, sob a proposta de um “outro artificial” que aparece mais do que fala – e, por isso, pode falar mais do que parece.



### 3 O OUTRO ARTIFICIAL

Já nos detivemos, no primeiro capítulo desta dissertação, acerca de algumas faces do outro. No entanto, ficou interrompido nosso percurso quando adentramos na questão do “outro inanimado” – ou melhor, quando procuramos dar os primeiros contornos a uma forma de compreender a relação estabelecida entre “homens e bonecas”. Para tanto, considerando a implicação do tema à discussão da alteridade na cultura atual, situamos alguns elementos que destacam o “outro” em meio ao duelo entre modernos e pós-modernos. Com isso, podemos retomar agora o fio suspenso sobre a proposta de delinear um “outro artificial” que possa nos conferir margem para pensar o estatuto da alteridade hoje. Desta feita, resta ainda mencionar a dimensão “artificial” deste outro para seguir com nossas inquietações.

Como já mencionamos em outro momento, a referência à criatura artificial se encontra centrada essencialmente na ficção, onde se destacam exemplos clássicos da mitologia, literatura e cinema, como: as figuras míticas que envolvem o mito de Pigmalião, o Golem e as estátuas animadas de Dédalo; as obras de Mary Shelley, “Frankenstein”, de Villiers de l'Isle-Adam, “A Eva Futura” (1885) e de Edgar Allan Poe, “O jogador de xadrez de Maelzel” (?); ou ainda os filmes “2001: uma odisseia no espaço”, de Stanley Kubric, “Blade Runner”, de Ridley Scott, “Inteligência Artificial”, de Steven Spielberg e uma série de outros do gênero ficção científica.

No século XX, são inúmeras as menções ao tema e, atualmente, a frequência com que aparecem já atinge certa banalidade. Em decorrência disso, a figura do autômato ganha tons triviais, mesmo que em sua essência ainda persista certo enigma envolvendo seu lado assustador. Tais “criaturas artificiais” sempre estiveram presentes na cultura ocidental, entendendo-se a busca de seus mistérios como uma forma de compreender o próprio homem. Este desejo manifesto no mito e na arte, na ficção e na ciência, partem de uma representação – de uma imitação – que possa não só dar corpo à figura humana, como também revelar os segredos de sua alma (CESAROTTO, 1996). Esta é a dimensão que gostaríamos de elucidar acerca do “artificial”: o desafio de reproduzir, pelas mãos do homem, um artefato que simule a sua imagem e reflita uma expressão idealizada da sua existência – ou seja, produzir um objeto que traga implícito um mistério.

A criatura artificial, portanto, frequentemente gira em torno de figuras que ganham vida a partir de uma dádiva divina – como nos casos referentes à mitologia –, de uma

artimanha – caso do boneco enxadrista de Poe<sup>15</sup> –, ou do engenho criativo de algum cientista – caso dos romances e filmes de ficção. Assim, a “vida artificial” ou a “inteligência artificial” são os responsáveis pela vivacidade destes seres sobrenaturais, robôs e andróides.

Contudo, diferente destas criaturas inanimadas que passaram a se locomover e falar existe aquelas que não adquirem voz ou pensamentos próprios, mantendo sua artificialidade restrita à representação imagética do homem. São exemplos destas: a “Gradiva”, de Jensen; a boneca Olímpia, de Hoffmann; a dançarina, de Fellini; e as bonecas realistas. Seria o caso, portanto, de se perguntar a diferença entre os “vivos” e os “mortos” da esfera artificial. Desta forma, nos interessa ressaltar que, ainda que estáticos, os “mortos” também podem inquietar aqueles que lhes põem os olhos. Isto acontece porque, no caso destes artefatos, a animia é “artificial” e enquanto os andróides, em sua maioria, habitam a ficção, os “bonecos” espantam por sua “realidade”, estando estes últimos aparentemente “vivos” na imaginação do outro.

Outra característica importante destes protótipos é não ser uma simples reprodução da figura humana, mas a criação de um arquétipo que ocupe o lugar do outro. A concepção adquire um toque alteritário, evidente nos robôs com inteligência artificial e mais discreto nos modelos inertes. Assim, centralizamos nossa atenção nestes que interrogam a alteridade sem se confundir com ela. Em uma palavra, ao focar o tema da alteridade, ao invés de pender por uma discussão que se detém sobre a inteligência artificial – e, conseqüentemente, sobre as complexidades envolvidas em uma possível “alteridade artificial” – que se desenrola diante uma vertente do pós-humano<sup>16</sup>, preferimos aqui valorizar a mobilização perante um “outro” que dispensa o atributo alteritário em si, uma vez que se limita a uma imagem, um corpo artificial que não assume o posto de um “outro”, mas é colocado lá. Com isso, evidenciamos características importantes que justificam – juntamente associadas às conceituações presentes no corpo deste trabalho – a utilização do termo “outro artificial”.

As bonecas realistas, já devidamente apresentadas em diferentes momentos, encarnam este outro artificial na medida em que são fabricadas para simular um “outro” – desprovido de alteridade –, cuja animia é fruto da imaginação de quem as considera uma companhia<sup>17</sup>. É neste sentido que procuramos associar tais bonecas com o tema da alteridade nos dias de hoje, pois o protagonista é justamente o eu narcísico que delega ao outro, a partir de uma acepção

<sup>15</sup> O conto de Edgar Allan Poe, “O jogador de xadrez de Maelzel”, relata o caso de um boneco que podia jogar xadrez, contudo, ao final da trama o autor revela que, na realidade, havia, escondido dentro do autômato, um anão, ótimo enxadrista, que efetuava as jogadas.

<sup>16</sup> Sobre o tema do pós-humano, ver capítulo 1, nota 4, página 15 desta dissertação.

<sup>17</sup> É importante lembrar aqui que, em sua maioria, os compradores de bonecas realistas, tem plena consciência da natureza inanimada das bonecas. Sobre isso, ver capítulo 1, subitem 1.3.2, página 54 desta dissertação.

perversa, o lugar que este deve ocupar. O outro, neste caso, seria o “pedaço de silicone” a ser predado.

Segundo Cunha (2008), ratificando as ideias de Lasch (1984) e Debord (1997), a concepção hegemônica de felicidade no mundo contemporâneo gira em torno da relação do sujeito com a imagem – e fundamentalmente a autoimagem – vinculada a ícones de sucesso e bens de consumo. Deste modo, só há espaço para os vencedores, ao outro resta o aniquilamento – ainda que imaginário. Seguindo esta lógica, a relação com bonecas realistas remete a uma alternativa de “ser feliz” a qualquer preço, pois é inadmissível ter que assumir o fracasso, ou melhor, não ter ninguém que lhe reconheça no lugar de vencedor. “Ela [a boneca] é uma companhia. Melhor do que não ter companhia feminina nenhuma” (GUYS... 2006).

Assim, a aquisição de *Real Dolls* revela um paradoxo que denuncia a ânsia de vitória deflagrada de subjetividades na atualidade, pois enquanto os compradores são tidos como *losers* – ou *forever alone*<sup>18</sup> – por uma parcela daqueles que lhes assistem, consideram suas bonecas o trunfo que lhes permite ascender ao hall da fama. O padrão de beleza, o elevado preço e a exclusividade dos objetos são insígnias vinculadas ao sucesso, caras aos modelos de identificação da sociedade capitalista. Assim, aqueles que se ocupam da “estranheza” alheia para manter sua aura superior, não percebem estar dividindo o palco com aqueles que são criticados por sua “peculiaridade”. O que não pode é não ser notado! E talvez seja esse medo o motor que dá vida às bonecas.

Apesar da grande variedade de pessoas que adquirem os objetos, muitos homens falam sobre a instabilidade das mulheres reais e o quanto sua vida ficou mais “fácil”. Outros destacam a solidão e a timidez em histórias de abandono. Boa parte deles também compara a descoberta da “real doll” a uma grande paixão. É o caso de Chao, um estudante de 27 anos que vive nos Estados Unidos. Sem dinheiro suficiente para a compra, ele solicitou a quantia a seus pais, na China, para poder ter a “razão do seu viver” ao seu lado. Para muitos, as *Real Dolls* se apresentam como uma forma de companhia silenciosa e submissa, uma forma “conveniente” de evitar contestações e frustrações. Um engenheiro de 45 anos, que usa o

---

<sup>18</sup> Boa parte dos comentários de terceiros relacionados a vídeos e matérias que tratam sobre as pessoas que adquirem bonecas realistas é marcada por indignação, repulsa ou comiseração. Outra parte trata o tema de forma irônica e uma minoria acha interessante ou aprova. Exemplos: “These guys are 'forever alone' to a whole new level” (esses caras são ‘sempre sozinho’ em um nível completamente novo), ou “This is like a train wreck, you can't help but watch in horror” (Isso é como um acidente de trem, não se pode ajudar e se assiste horrorizado), comentários acerca do documentário “Guys and Dolls” (2006), postados em 02/11/2011, disponíveis em: <http://www.youtube.com/watch?v=e2d54NRdJno>.

pseudônimo de “Ta-Bo”, morador de Tóquio, explica seu fascínio pelas bonecas referindo-se à fidelidade de suas companheiras inanimadas: “Elas são 100% minhas”.<sup>19</sup>

A partir das falas dos protagonistas do documentário “Guys and Dolls” (2006) – compradores de bonecas realistas que desenvolveram laços mais “profundos” com os objetos –, não escutamos ninguém pedindo ajuda por estar sozinho e, muito menos, pessoas envergonhadas por seu comportamento. Pelo contrário, é possível ver homens se exibindo, assim como exibindo “suas mulheres”, vangloriando-se de sua aquisição ou, no máximo, contentados com a beleza e a fidelidade de suas companheiras – ainda que se perceba, na produção do documentário, uma perspectiva “melancólica”.

A cinematografia é a marca do show, onde fica gravada a imagem que sustenta o eu e o seu gozo. Um dos participantes do documentário leva sua boneca para que esta o assista saltando de asa-delta, o outro aparece no shopping comprando roupas e perucas para sua companheira inerte, enquanto um terceiro fotografa a si mesmo, simulando situações cotidianas ao lado de suas mulheres de silicone. Assim, os personagens se transformam em atores do espetáculo narcísico, ao preço de expor sua intimidade para servir de *freak show* para a massa.

Este olhar mecânico que enquadra e aprisiona o outro na estreiteza de um único foco é o reflexo da lógica perversa que os autores que se ocupam da atualidade tanto destacam – como Lasch (1983), Debord ([1956]1997), Birman (2000), dentre outros. É a subjetividade erigida pela imagem, como se “aparecer” – na televisão, na internet, em um documentário, para uma boneca – fosse a condição de possibilidade da própria existência. Com isso, parece que a questão gira menos em torno da solidão e mais entorno da “carência” de um olhar “humanizado” que sustente não só a imagem, mas a falta dela – ou seja, a falta de representação contida na alteridade, em seu mistério constituinte.

O outro artificial é, portanto, não um substituto de outro humano, mas o simulacro daquilo que tem, na cultura pós-moderna, ocupado o lugar da alteridade: a mídia – sendo esta compreendida em seu sentido mais amplo, enquanto veículo de imagens. Neste sentido, arriscamos a dizer que a revolução maior na ceara que envolve o comércio de *Real Dolls* não será quando estas puderem “falar”, mas quando as companheiras de “pele lisa” e “seios fartos” puderem “ver”. Esta é a função do outro artificial, mais do que brinquedo sexual. Concluindo, portanto, esta pequena digressão, a simples instalação de câmeras que gravem o

---

<sup>19</sup> Reportagem disponível em: <<http://madeinjapan.uol.com.br/2008/01/17/japoneses-preferem-bonecas/>>.

que é “visto” pelas bonecas, possibilitando que seu dono se reconheça nas imagens, já seria o suficiente para potencializar o poder das musas siliconadas.

Este tipo de relação se apresenta em sintonia com as teorias a respeito do homem contemporâneo, especialmente acerca do elo entre o eu e o outro pensado a partir da predação. Porém, fazemos um acréscimo, pois o outro artificial não é um “simples pedaço de carne”, é uma presa valiosa – cara –, pois se presta à caça, se oferece passivamente e se mantém silente enquanto seus olhos de vidro refletem o gozo alheio. Tal como o homem de areia, no conto de Hoffmann, o sujeito se equipara a um “predador de olhos”, que se vale de um olhar artificial para desmentir a realidade.

A alteridade aparece como uma ameaça que desmente a ficção criada entorno do encontro com o outro. O outro artificial seria uma defesa, uma possibilidade de lidar com a frustração, com a perda, um modo de receber a visada de um outro que não lhe imponha a diferença. Ele é o protótipo do amor incondicional, da perfeição, a encarnação do eu ideal, uma crítica à tolerância ao outro em sua alteridade radical, tal qual a um modo de subjetivação típico de uma sociedade narcísica, onde a satisfação sobrepõe a noção de realidade – subjetividades que, reguladas pelas imagens, se formam a partir de representações do outro (TELLES, 2004).

Com isso, o que há de realista nas bonecas aparece idealizado, ou mesmo hiper-real. Muito mais do que serem formas de representação da aparência humana, ganham o estatuto de uma obra de arte que reflete diretamente o contexto em que está inserida. Lipovetsky (2004) afirma que vivemos em uma sociedade hiper-real, pois marcada pelo excesso de informações, de imagens e de consumo. Carregando a marca do excesso, esta hiper-realidade parece então “mais verdadeira que o real” – parafraseando o mote que caracteriza o momento artístico hiper-realista.

Convém entender, contudo, que a simulação não é o oposto do real, não existe uma crise do real sendo vivenciada e sim uma crise da ilusão. A catástrofe é, justamente, o excesso de realidade difundido pelos simulacros. O objetivo destes é alcançar a imunidade total, marcando indiferenciações entre bem e mal; real e referencial; falso e verdadeiro; e por uma reconstrução artificial do mundo. Tudo isso, ao preço de um desencantamento total. Já não nos batemos contra o fantasma da alienação, mas contra o da ultra-realidade. Já não nos prostramos contra a solidez da nossa sombra, mas contra o vazio da transparência. E cada avanço tecnológico, cada progresso na informação e na comunicação, nos aproxima desta transparência inelutável (TONIN, 2004).

É neste sentido que apontamos a figura do “outro” na atualidade: como um “outro artificial”, pois configurado pelo apelo de exterioridade ao mesmo tempo em que limitado em seu enigma alteritário. Lembramos aqui que o outro, restrito ao exterior, materializa a distância necessária para a preservação do narcisismo diante os perigos da alteridade que, por sua vez, implica um mistério que não se define espacialmente. É como pensar o outro destituído de alteridade, não natural, produzido pela indústria para ser consumido pelo eu do alto de sua intocabilidade.

O rosto do outro, aquilo que lhe confere peculiaridade e convoca uma resposta do eu – a um posicionamento ético – (LÉVINAS, 1988), está cada vez mais maquiado, sua estranheza cada vez mais reprimida, seus contornos cada vez mais plásticos. A artificialidade estaria na forma de encarar este outro, minimizando seu impacto. É preciso, portanto, fantasiar este outro, recobri-lo de modo a garantir a fixação do eu sobre si, sem frustrações, sem diferença. O outro serviria como artifício sem voz própria.

Desta forma, enquanto que no individualismo moderno a diferença precisa de um rosto para ser alvo, para que no outro pudesse ser expurgada a frustração do encontro com o vazio do eu – o que se mantém nos dias de hoje, reafirmando o caráter alteritário e peremptório do mal-estar freudiano, além de confirmar a herança que perpetua da modernidade –, no “superindividualismo” da pós-modernidade, o outro parece ter sido declarado incompetente, uma vez que é reforçada a impossibilidade deste de obturar o vazio operado pelo desamparo.

Portanto, à alteridade é designada uma nova função: servir de espelho para que o eu possa, ludibriado com o próprio rosto, usar a si mesmo para o preenchimento de seu vazio. Assim, quando a diferença aparece, traz pintado no rosto do outro o alvo usado para as projeções da incompletude constituinte do ser humano. A afirmação da identidade, neste sentido, provinha da diferença, fortalecendo o eu porque diferente do outro. No entanto, esta lógica parece ter admitido uma vertente que desconsidera a diferença no sentido de passar a se afirmar a partir do mesmo.

Deste modo, este “outro artificial” se apresenta com diversas facetas, seja como ferramenta de uma alucinação que compromete a sociabilidade, alienando o sujeito à profundidade de si próprio; seja como objeto que encarna a fantasia no jogo erótico e se estende para a comodidade de uma “parceria” satisfatória. Assim, estamos diante de uma categoria de “outro” que alude à fantasia narcísica de plenitude a partir de uma relação artificial mais convenientemente assimilável, uma vez que minimiza a frustração trazida com o embate entre desejos conflitantes. Em outras palavras, a boneca funcionaria como um

espelho que reflete o sujeito remetendo-o a um estágio contaminado pela possibilidade fantasiosa de realização imediata do desejo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo foi concebido a partir de desdobramentos dos trabalhos realizados como requisito para a conclusão do curso de Psicologia na Universidade Federal do Pará. Em tal percurso, procurei pensar o conceito de *inquietante estranheza – Das Unheimliche* – trabalhado por Freud no texto *O Estranho*, de 1919, a partir de personagens da ficção que, tal como no conto de E. T. A. Hoffmann, *O homem de areia*, tiveram sua sorte atrelada à fascinação por um autômato (MONTEIRO, 2008). O tema se mostrou, além de curioso, bastante amplo, mantendo abertas as possibilidades de reflexão acerca da trama que envolve a experiência de alteridade nos dias de hoje.

Seguindo este primeiro enfoque, destaca-se um fenômeno que implica questionamentos da mesma ordem, a saber, a comercialização de *Real Dolls*. Assim, instigado pela curiosa relação que homens estabelecem com bonecas realistas, encontrei um objeto sobre o qual pude me debruçar e desenhar um traço norteador para a pesquisa. Contudo, o que o tema apresenta de provocante, tem de vasto. E os grandes recortes foram, desde o início, um recurso frequente.

A primeira vez que tomei conhecimento sobre a temática das bonecas realistas foi a partir de uma reportagem que destacava a manchete: “eles não estão vivos”. A advertência acompanhava imagens de “bebês artificiais” vendidos através da internet e alertava para uma importante característica destes produtos: eles realmente parecem estar vivos. Os bonecos-bebês seguem o mesmo feitiço perfeccionista das bonecas adultas, em vinil ou silicone. Os protótipos simulam peso, medidas, além de muitos outros detalhes. Alguns desses *Fake Babies* (Bebês Falsos) possuem dispositivos eletrônicos internos que simulam os batimentos cardíacos e a respiração. Sua venda é tratada como “adoção” e inclui até “certidão de nascimento”. Além disso, existem cursos aos interessados que querem fabricar suas próprias bonecas. Em um deles chama atenção o slogan (irônico?): “faça você mesma seu bebê”.<sup>20</sup>

Esta temática mais específica, ainda que intimamente relacionada à discussão proposta deste trabalho, demanda a ampliação do tema a ponto de se configurar uma pesquisa a ser desenvolvida em separado. Muitas relações e *links* poderiam ter sido feitos, ou melhor desenvolvidos, no entanto, aos poucos, questões de base foram tomando grandes proporções e dando “vida” à estrutura do texto. O conceito de alteridade que inicialmente parecia bem

---

<sup>20</sup> A respeito deste tipo de bonecas realistas e informações referentes ao tema, consultar: <[www.reborn-baby.com](http://www.reborn-baby.com)> e <[www.bebeparasempre.com.br](http://www.bebeparasempre.com.br)>.



circunscrito e “familiar” desvelou complexidades e dificuldades que se mantêm até o presente texto.

Outro grande impasse foi se esquivar das produções científicas que reduzem a “utilização de bonecas” a quadros patológicos descritos a partir da parafilia, ou mais especificamente, da algamatofilia – parafilia referente à atração sexual por objetos figurativos que simulam a forma humana, como estátuas, manequins e bonecos. O próprio “fetiche”, que poderia vir a ganhar espaço neste texto, acabou por ser minimamente suprimido na tentativa de desvincular a presente discussão a uma resposta dada previamente. Neste sentido, a acepção freudiana da “perversão” pode vir a ser mais bem trabalhada; desde os “Três Ensaio”, com o polimorfismo sexual na criança, a desconstrução das perversões sexuais e a constatação de um elemento perverso em toda a sexualidade humana, até a fundamentação teórico-clínica que diferencia neurose e perversão.

O desafio maior, porém, acredito ter sido desbravar pelas teorias que versam sobre a pós-modernidade, pois os autores recorrem a enfoques diversos e, muitas vezes, parecem recair em generalizações de cunho apocalíptico, dando contornos proféticos às teorias. Em destaque, uma afirmação que figura entre as mais recorrentes nestes textos se refere ao posicionamento do sujeito contemporâneo frente ao outro: a ênfase dada pelos teóricos à “negação da alteridade”. Assim, procurou-se questionar esta máxima, de modo a tentar extrair dela seu fundamento.

Para tanto, primeiro vasculhamos algumas expressões do outro e da alteridade, de modo a tentar clarear a utilização dos termos que tendem a se confundir, pois entre a separação “eu e não-eu” e a “condição de ser outro” existe uma fronteira “plástica” intercruzada pela noção de diferença. Tal reflexão traz os indícios de um texto fundamental para esta pesquisa, onde são confrontadas duas perspectivas distintas na forma de lidar com o “estranho”: uma sob o viés da antropologia, no qual a alteridade se configura a partir de um “estrangeiro ao eu”, ou seja, a partir do “outro”; e uma respectiva à psicanálise, onde a alteridade se encontra imbricada a um “eu estrangeiro”, a um outro de si mesmo que evidencia o inconsciente enquanto diferença radical intrínseca ao sujeito (SOUZA, 2007).

Nesta medida, a dimensão da alteridade na psicanálise toma contornos estranhamente familiares, pois encarnado no próximo – *Nebenmensch* –, aquele que traz a marca ameaçadora da diferença, ao mesmo tempo em que o amparo fundamental. Assim, a familiaridade maternal e o estrangeirismo da lei instaurada pelo social (na figura do pai) se misturam com o propósito de enfatizar a elementaridade do outro e da alteridade, pois a função da imagem que se faz no exterior, assim como angústias invisíveis e ininterruptas que brotam no outro de si,

são os primórdios do eu em sua diferenciação do mundo – ou seja, a condição de possibilidade para a própria existência. Contudo, desafiando o que se apresenta como uma máxima primordial, desponta em vias de possibilidade uma relação sem a contrapartida alteritária, fundamentada no narcisismo. O autômato seria, assim, um reflexo do narcisismo, um duplo narcísico que anima a projeção de um eu partido que se pretende inteiro e completo. Daí a importância de destacar o caráter ilusório da completude relacionado à dependência do outro.

Eis que entram em cena as bonecas realistas e a atualização de um arsenal teórico que procura dar conta das vicissitudes do agora. As criaturas artificiais, criadas a partir do ideário iluminista da modernidade, tem sua função de refletir sobre o homem e seus mistérios e desvelar seus segredos, corrompida pelo silêncio e passividade de um outro artificial usado como artifício que acomoda e da contornos familiares à angústia inerente ao confronto com a alteridade – e, conseqüentemente consigo mesmo.

Entre modernos e pós-modernos, o hoje não está nem tão pra lá, nem tão pra cá. O lugar concedido ao outro neste dilema também não é certo, mas sua sombra é facilmente identificada quando, por exemplo, procuramos lembrar quem era o “outro” na Segunda Guerra Mundial. Freud não viveu o suficiente para ver a reedição da batalha global e as imagens, dificilmente esquecidas, dos “restos” nos campos de concentração, mas antes disso já havia desenhado a alteridade diante um mal-estar francamente moderno.

O descentramento do homem supostamente civilizado não tardou e a fragmentação da subjetividade pariu o sujeito “mimado” que exige satisfação imediata e atua de forma a tentar camuflar sua fragilidade. Passou a vigorar um individualismo nunca visto. O capitalismo engordou e tudo se tornou “comível”, mas pelo preço justo. Tudo o que se pode imaginar está disposto nas prateleiras dos supermercados. A vida se torna um grande shopping, onde todos querem servir de manequins nas vitrines das lojas mais caras e chiques.

É neste ponto que a descrição da atualidade recebe prognósticos tão infelizes e avassaladores que a depressão é encarada como a gripe da pós-modernidade. O laço social está ameaçado. Mas sem ter com o que amarrar o social, não há social e sem social não há sequer a possibilidade de ser anti-social. O outro é o pressuposto elementar da humanidade. Cada um, em sua diferença, é o que dá forma a heterogenia social, ou seja, é exatamente o conflito entre a singularidade e a pluralidade que torna ser humano possível. Pensar pelo lado do indivíduo é pensar em sua idiossincrasia, sua qualidade de ser único apesar das semelhanças e da familiaridade. Pensar pelo viés pluralista é focar os elementos comuns, no que aproxima as pessoas, desconsiderando, de certa forma, sua singularidade.

O indivíduo, por si só, é um emaranhado de necessidade e desejo almejando satisfação. E a sociedade é a arena onde a luta se dará, de modo mais ou menos selvagem. Tem-se, portanto, dois processos elementares: lidar consigo mesmo a partir de um autoinvestimento que podemos chamar de processos narcísicos e lidar com o outro, onde o reconhecimento da alteridade impõe um alvo diferente do eu como foco de atenção. Deste modo, ser humano presume estes dois processos simultaneamente, pois indissociáveis e imprescindíveis. Entretanto, há como privilegiar um ou outro. Não se trata simplesmente de uma opção pelo egocentrismo ou pelo altruísmo, trata-se de uma complexa síntese de tudo que faz o homem ser o que é e não outra coisa.

Quando se fala de uma sociedade norteadada pelo narcisismo, fala-se de trilhas da trama social nas quais o indivíduo ressalta não só sua singularidade, mas a exclusividade do lugar que ocupa perante os outros. Deste modo, o outro deixa de ser “outro” e passa a ser um “não-eu”. Tal ideal não se estabelece sem consequências e a prerrogativa do indivíduo execra a alteridade ao lugar da ameaça. Mas que tipo de ideal, que tipo de eu se faz no tempo sem um “outro” propriamente dito? Juntamente com a eliminação do outro, está a extinção do eu. Assim, a alteridade nunca vai deixar de existir de fato, contudo, varia a forma como ela se mostra ou se camufla.

O excesso de informações e de imagens é uma característica importante dos dias de hoje e sobre isso recai o impacto da espetacularização da cultura contemporânea, constantemente reinventada. Para Hall (2006), o indivíduo moderno está fragmentado e a reinvenção de identidades dá os contornos de um sujeito pós-moderno. Este se torna então uma miscelânea de representação indefinidamente mutável dentro do sistema cultural devido o deslocamento de identificações que questiona a fantasia de unidade do ser humano.

A busca de identidade seria então uma odisséia que objetiva remontar os pedaços do sujeito vislumbrando a plenitude da coesão. Uma sociedade que parece cada vez mais patológica – ou “patologizada” – reconhece a depressão como seu maior mal. A solidão e o *stress* seriam os grandes vilões da cultura capitalista que reforça o individualismo e a competição – contexto que coloca o outro em um lugar pouco agradável –, aumentando a sensação de mal-estar de forma geral (BIRMAN, 2000).

Na contramão do avanço tecnológico e da consciência dos problemas que supostamente fomentariam o bem-estar, o sujeito ruma o mal-estar moderno a partir de especificidades contemporâneas. Poderia a promessa tecnológica produzir objetos ideais que aliviassem a dor e o sofrimento por completo? Entretanto, os objetos que se apresentam como *painkillers* não eliminam o mal-estar, uma vez que camuflam as possibilidades de encarar

francamente as raízes do incômodo. Assim, tais “objetos de desejo” ocupam o espaço destinado ao outro, substituindo-o pelo “desejo em si”. E, deste modo, o desejo “auto-administrado” enreda o eu sob si mesmo, pois funciona como “proteção” contra a diferença, contra “o que eu não posso me dar”, como uma forma de “negação da castração”. Com isso, é o “objeto” que domina a cena contemporânea, reificando o outro e as formas de se ligar ao mundo, coisificando os modos de ser e as próprias pessoas, que passam a ser o que possuem e o que aparentam.

A perspectiva psicanalítica lida, assim, com um sujeito inerentemente angustiado, onde a dimensão do particular envolve necessariamente um conflito, pois o sujeito do inconsciente possui como marca inexorável ser cindido e insatisfeito. A partir deste ponto de vista, a lógica contemporânea, pautada pelo consumo hedonista, corrobora a angústia devido a impossibilidade de cumprir o prometido. Segundo Roudinesco (1999), a psicanálise aponta para a perplexidade que afeta o homem, podendo-se, a partir disso, encarar o conflito em vez de maquiá-lo com psicofarmacologia, por exemplo.

A batalha entre o que se quer e o que se pode ter é antiga e, tal como Freud já explicitou no “Mal-estar” ([1930]1996), as contingências culturais são intolerantes em cobrar a renúncia de uma parcela do desejo. Assim, manter a ilusão de ser/possuir um objeto que drible tal sacrifício não é nada além da tinta com que a cultura pinta sua concepção mais aparente da alteridade: um outro artificial, ou seja, um artifício fabricado para ocultar superficialmente a diferença que advém do outro, reafirmando a onipotência narcísica do eu pós-moderno.

Tal concepção parece inevitavelmente apontar para um destino funesto onde imperam a solidão e o desamparo. O outro, pensado a partir da artificialidade, se torna um *fake*, um manequim que oculta a alteridade, mas não a elimina. Neste sentido, a alteridade parece habitar a interseção entre a ameaça estrangeira e a familiaridade aparente do outro artificial.

A idealização que constrói a visão acerca do outro é potencializada de modo que se torna inflexível e passa a desconsiderar a efetividade da aproximação incômoda da estranheza imposta pela alteridade. Pervertendo a parábola dos porcos-espinhos de Schopenhauer, usada por Freud ([1921]1996) para se referir ao mal-estar moderno, onde a proximidade entre os animais, no inverno, seria o mal necessário que aquece ao mesmo tempo em que fere, poderíamos pensar o estatuto da alteridade hoje como um espinho difícil de ser identificado, pois camuflado pelo narcisismo. Com isso, crucifica-se, muitas vezes, o primeiro bode expiatório que passe por perto. Temos, portanto, de um lado, aqueles que cortam e os que têm seus espinhos cortados; de outro, os que se cortam e os que morrem de frio; e, no centro, uma

grande massa que se amontoa e, sem saber ao certo o que está incomodando, refugia-se em “anestésicos” e “suplementos” que inflam o eu e lhe possibilitam nada ver e nada sentir, ou melhor, manter-se focado na autoimagem.

Poderíamos pensar, com isso, utilizando um prefixo caro aos autores da pós-modernidade, em uma hipervalorização da alteridade, no sentido de que há, para a manutenção da sociedade espetáculo-narcísica, o necessário reconhecimento de um olhar outro que difere quem está no palco e quem está na plateia, quem se exhibe e quem aplaude. Não se trata aqui de contestar o quanto o protótipo narcisista abala o reconhecimento – e, consequentemente o respeito – à alteridade, mas sim, de procurar pensar o quanto esse Novo Narciso encontra-se cada vez mais dependente do outro para sustentar sua posição de majestade. Que outro é esse? Não sabemos. Neste sentido, se o outro é um produto e o imperativo de felicidade se encontra balizado pelo consumo, o outro se torna imprescindível para a lógica perverso-capitalista contemporânea.

Acreditamos que se perde um pouco desta dimensão quando o enfoque está “simplesmente”<sup>21</sup> na ideia de uma cultura que assiste a “diminuição” da alteridade, pois ao contrário, esta tem seu poder “maximizado” quando o eu, na tentativa de maquiagem a ausência do outro, precisa fantasiar objetos e investir alhures. Deste modo, a “crise da alteridade” que ecoa pela pós-modernidade, ameaçando a base do laço social, seria, de certa forma, aparente, pois a ênfase no eu é uma tentativa de tornar o outro familiar, encobrir sua estranheza. O outro é dotado, portanto, de uma aparente familiaridade que mantém oculta a grande importância dada a alteridade nos dias de hoje. E, como já postulava Freud ([1919]1996), este estranho que se oculta não se acomoda e, sem mais, vem à luz.

A questão que envolve o estatuto da alteridade não está deste modo relegada à mera desconsideração do outro, pois, em contrapartida, este teria se tornado figura menos importante, menos respeitada sim, mas menos odiada também. Porém, não é isso o que se vê. O outro, antes de uma figura a ser negligenciada, é um rosto a ser temido, pois é nele que reside a inquietação e a angústia que pode desestabilizar o ilusório amparo narcísico criado em torno do eu. O engodo criado pela ilusão de onipotência narcísica estabelecida a partir da possibilidade de alcançar tudo o que se deseja de modo virtual e instantâneo, onde tudo é comprável e imediato, não enfraquece a alteridade, somente oculta seu rosto. Assim, a partir

---

<sup>21</sup> Não se trata aqui de minimizar ou simplificar os estudos que se referem ao estatuto da alteridade nos dias atuais, mas, pelo contrário, trata-se de ressaltar a atenção que deve ser dada a este tema, de modo que sua leitura não necessariamente se incline para uma perspectiva catastrófica do futuro, onde a alteridade estaria de fato ameaçada. Neste sentido, decretar o fim da alteridade poderia ser lido como uma forma que não ter que se haver com sua complexidade.

de uma lógica cultural que privilegia a aparência, a alteridade parece perder espaço, mas permanece à espreita, relembrando constantemente a impossibilidade do sujeito abdicar por completo da mirada cindida do outro, uma vez que é esse olhar o fundador do eu, tal como já postulado nos textos fundamentais de Freud ([1914]2004) e, posteriormente, Lacan ([1949]1998).

Assim, quando o eu consegue maquiagem, fantasiar e usar o outro, imprimindo sua face aparentemente familiar, a alteridade parece desaparecer, mas se mantém a espreita e, na oportunidade em que se mostra, traz consigo, de forma aterrorizante, aquilo que há de estranhamente familiar no sujeito – a porção desconhecida de si de onde vem a ilusão de completude e sua impossibilidade transmutada em desejo.

O outro seria, portanto, ou completamente submisso ou francamente odiado, na medida em que se aproxima ou se afasta da fronteira de autossuficiência do eu. Daí pensar o outro como um objeto-sexual que ocultaria a própria diferença sexual, uma vez que tampona a falta e o vazio referentes à castração e ao desamparo. A intimidade teria abandonado seus aportes românticos para se inserir na crueldade fetichista que torna o sexo uma ferramenta para o desempenho espetacular. O suposto desaparecimento da alteridade se deve, nesta medida, ao quanto o outro se tornou uma figura temida, tal como são temerosas as referências à diferença dos sexos na infância, ou seja, à castração.

O conforto, ou ainda, o “ideal de felicidade”, estaria, portanto, em manter ao redor de si “corpos-sem-espinhos”. Acontece que são os espinhos que diferenciam a espécie. É neste sentido que o outro adquire contornos artificiais. Assim, a aparente comodidade em desconsiderar as frustrações que o outro impõe por trazer consigo o esfacelamento da idealização engessada no modelo narcísico pode ser lida de várias maneiras: de fuga patológica à alternativa simples de viabilização do prazer pessoal.

A partir deste panorama, onde o outro aparece como um artifício desumanizado, abre-se espaço para citar não só o caso da “minorias” que atualmente venera suas companheiras feitas de silicone, mas também toda uma ampla variedade de “minorias” que preenchem o lugar mais próximo a si com “qualquer coisa” aparentemente desprovida de espinhos, com a submissão, com a dependência.

Assim, a partir da ideia de um “outro artificial” procurou-se responder a indagação que se tornou o cerne deste trabalho, a saber, a que se detém da posição ocupada pelo outro na contemporaneidade, pois se o eu precisa se mostrar para viver o espetáculo, supostamente coloca-se à vista de alguém, o que implica a singularidade e a diferença, ou seja, a alteridade. O “artificial” seria, portanto, uma prótese que encarna a ideia de que o sujeito segue regido

pelo eu-ideal, ao mesmo tempo em que denuncia, através de sua “artificialidade”, a tentativa ilusória de desviar dos descaminhos do confronto com a alteridade. Ou seja, não é possível pensar modos de subjetivação a partir de um viés unicamente narcísico ou alteritário, nem mesmo a partir de um “outro artificial” que não se mantém remetido à alteridade, uma vez que, na tentativa de ocultá-la, deixa aparecer sua sombra.

Assim, contradizendo aparentemente a lógica narcísica que declara o desaparecimento da alteridade, o espetáculo teria como condição de possibilidade exatamente esse elemento alteritário que garante o pedestal do eu. Este pensamento nos conduz a necessidade da presença de um outro que seja sacrificado para que o eu possa se apropriar e aparecer, na medida em que uma grande frustração atinge aqueles que, por sua vez, não tem seu eu reconhecido e enaltecido. Assim, o outro é, por um lado, descartável, pois a lógica narcísica proclama a autossuficiência do eu-ideal, enquanto, por outro lado, é a peça chave do espetáculo. É importante ponderar, portanto, que o lugar da alteridade está garantido, ainda que maquiado pela indiferença, ao contrário da impressão passada pelo panorama que deixa a entender sua extinção.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, A.; MAIA, M. Get there now! Cultura contemporânea, imediatismo e desamparo. **Revista Pulsional de Psicanálise**, São Paulo: Editora Escuta, ano XIII, nº132, 2000.
- BAUMANN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: LIMA, L.C. (org.) **Teoria da Cultura de Massa**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- BIRMAN, J. Indeterminismo e incerteza do sujeito na ética da psicanálise: uma leitura sobre o fundamento ético do discurso freudiano. In: FRANÇA, M. I. (org.), **Ética, psicanálise e sua transmissão**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Estilo e modernidade em psicanálise**. São Paulo: Editora 34, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- \_\_\_\_\_. Soberania, crueldade e servidão: mal-estar, subjetividade e projetos identitários na modernidade. In: PINHEIRO, Teresa. **Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2003.
- BULFINCH, T. **O Livro de Ouro da Mitologia: histórias de deuses e heróis**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- CANCLINI, N. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.
- CATTAPAN, P. Arte e análise: vias de abertura à alteridade nas sociedades contemporâneas. **Psychê**. nº 19, p.65-80. São Paulo, 2006.
- CESAROTTO, O. **No olho do Outro**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1996.
- COELHO JUNIOR, N. E. e FIGUEIREDO, L. C. Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. **Interações**, São Paulo, v. IX, n. 17, p. 09-28, 2004.
- COSTA, J. F. Introdução: como nos espelhos, em enigmas. In: **A ética e o espelho da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- \_\_\_\_\_. A devoração da esperança no próximo. **Jornal folha de São Paulo**, Caderno MAIS! Domingo, 22 de setembro de 1996, p. 05-08. Disponível em: <[http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos\\_html/devoracao.html](http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos_html/devoracao.html)>. Acessado em abril de 2010.
- CUNHA, E. L. A felicidade no registro do simulacro. In: **IV ENECULT - Encontro de estudos multidisciplinares em cultura**, 2008, Salvador. IV Enecult - Encontro de estudos



multidisciplinares em cultura. Salvador: UFBA, 2008. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14264.pdf>>

DAVI-MENARD, M. **A histórica entre Freud e Lacan: corpo e linguagem em psicanálise**. São Paulo: Editora Escuta, 2000.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUSCHATZKY, S.; SKLIAR, C. O nome dos outros: narrando a alteridade na cultura e na educação. In LAROSSA, J.; SKLIAR, C. (orgs.) **Habitantes de Babel**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

EAGLETON, T. **Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ENRIQUEZ, E. O outro, semelhante ou inimigo? In: NOVAES, Adauto. **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. O judeu como figura paradigmática do estrangeiro. In: KOLTAL, C. (org.) **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta: FAPESP, 1998.

FELINTO, E. O pós-humano incipiente: uma ficção comunicacional da cibercultura. **Intercom** – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação – São Paulo, v.29, n.2, p. 103-118, jul./dez. 2006. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/ojs-2.3.1-2/index.php/revistaintercom/article/view/215/208>>.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 3ª Ed. Curitiba: Positivo, 2004.

FIGUEIREDO, L. C. A questão da alteridade nos processos de subjetivação e o tema do estrangeiro. In: KOLTAL, C. (org.) **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta: FAPESP, 1998.

\_\_\_\_\_. **Psicanálise**. Elementos para a clínica contemporânea. São Paulo: Escuta, 2003.

\_\_\_\_\_. **A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação (1500-1900)**. 7ª Ed. – São Paulo: Escuta, 2007.

FIGUEIREDO, L. C. e MINERBO, M. Pesquisa em psicanálise: algumas idéias e um exemplo. **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, v. 39, n. 70, p. 257-278, 2006.

FORTES, I. A psicanálise face ao hedonismo contemporâneo. **Rev. Mal-Estar Subj.**, Fortaleza, v. 9, n. 4, dez. 2009. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482009000400004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482009000400004&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 18 de novembro 2010.

FRAYZE-PEREIRA, J. A. **Arte, Dor**. Inquietudes entre Estética e Psicanálise. 1ª edição. Cotia, São Paulo: Ateliê, 2006.

- FREUD, S. (1895) Projeto para uma psicologia científica. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. I, p. 335-443.
- \_\_\_\_\_. (1900) A interpretação dos sonhos. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vols. IV e V.
- \_\_\_\_\_. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vols. VII, p. 119-229.
- \_\_\_\_\_. (1908a) Escritores criativos e devaneio. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. IX, p.133-143.
- \_\_\_\_\_. (1908b) Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. IX, p.147-154.
- \_\_\_\_\_. (1908c) Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. IX, p.167-186.
- \_\_\_\_\_. (1910) Um tipo especial da escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I). In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. IX, p. 167-180.
- \_\_\_\_\_. (1913) Totem e tabu. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. XI, p. 13-162.
- \_\_\_\_\_. (1914) À guisa de introdução ao narcisismo. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente** – Rio de Janeiro: Imago, 2004. vol. 1, p. 95-131.
- \_\_\_\_\_. (1917) Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. XVII, p. 145-153.
- \_\_\_\_\_. (1918) O tabu da virgindade (contribuições à psicologia do amor III). In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. XI, p. 197-215.
- \_\_\_\_\_. (1919) O Estranho. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. XVII, p. 235-273.
- \_\_\_\_\_. (1920) Além do princípio do prazer. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente** – Rio de Janeiro: Imago, 2004. vol. 2, p. 123-198.
- \_\_\_\_\_. (1921) Psicologia de grupo e a análise do ego. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. XIII, p. 79-154.

\_\_\_\_\_. (1923). Dois verbetes de enciclopédia. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996.vol. XVIII, p. 251-274.

\_\_\_\_\_. (1926). Inibições, sintomas e ansiedade. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996.vol. XX, p. 81-170.

\_\_\_\_\_. (1930). O mal-estar na civilização. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. vol. XXI, p. 67-148.

\_\_\_\_\_. (1933) Por que a guerra? In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XXII, p. 191-208.

\_\_\_\_\_. (1939). Moisés e o monoteísmo. In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira – Rio de Janeiro: Imago, 1996.vol. XXIII, p. 15-150.

FUKS, B. **Freud e a cultura**. 2ª Ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007a.

FUKS, B. O pensamento freudiano sobre a intolerância. In: **Psicologia clínica**. Rio de Janeiro, vol.19, n.1. p. 59-73, 2007b.

GARCIA-ROZA, L. A. **O mal radical em Freud**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

**GUYS and Dolls**. Direção: Nick Holt. California: North One Television, 2006. Documentário. 46 min., cor. Channel 5 Broadcasting ltd. Disponível em: <<http://video.google.com/videoplay?docid=3710987618964917848>>. Acesso em: 03 jan. 2009.

HABERMAS, J. Modernidade – um projeto inacabado. In: ARANTES, O. & ARANTES, P.: **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 11ª Ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANNS, L. A. **Dicionário Comentado do Alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário da Língua Portuguesa**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

JAMESON, Frederic. Pós-modernidade e sociedade de consumo. **Novos Estudos Cebrap**. São Paulo, n.12, 1985. p. 16-26.

KOLTAI, Caterina. A segregação, uma questão para o analista. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **O Estrangeiro**. São Paulo: Escuta/FAPESP, 1998, p. 105-111.

\_\_\_\_\_. **Política e psicanálise: o estrangeiro.** São Paulo: Escuta, 2000.

\_\_\_\_\_. Curso e percurso do estrangeiro. In: CARIGNATO, T.; ROSA, M.; PACHECO FILHO, R. (Org.). **Psicanálise, Cultura e Migração.** São Paulo: YM, 2002, p. 67-77.

KRISTEVA, J. **Estrangeiros para nós mesmos.** Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LACAN, J. (1949) O estádio do espelho como formação da função do eu tal como nos é revelada na experiência analítica. In: **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. (1954) **O Seminário, livro 2: O eu na teoria e na técnica da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

\_\_\_\_\_. (1960-1961) **O Seminário, livro 8: A Transferência.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

\_\_\_\_\_. (1964) **O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

\_\_\_\_\_. (1966) De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: **Escritos.** Rio Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J-B. **Vocabulário da psicanálise.** 4ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LASCH, C. **A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio.** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983.

LAZZARINI, E. R. **Emergência do narcisismo na cultura e na clínica psicanalítica contemporânea: novos rumos, reiteradas questões.** Tese de doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília – Brasília, 2006.

LE RIDER, J. **A modernidade vienense e as crises de identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade.** Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo.** Lisboa: Antropos, 1983.

\_\_\_\_\_. Os tempos hipermodernos. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LYOTARD, J-F. **A condição pós-moderna.** São Paulo: José Olympio, 2002.

MEZAN, R. Que significa “pesquisa” em psicanálise? In: **A sombra de Don Juan e outros ensaios.** São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 85-118.

\_\_\_\_\_. **Interfaces da Psicanálise.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.

\_\_\_\_\_. A querela das interpretações. In: **A vingança da esfinge: ensaios de psicanálise**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002b.

\_\_\_\_\_. **Freud, Pensador da Cultura**. 7ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MONTEIRO, H. M. **Inquietante Alteridade Inanimada: Implicações a partir do filme “Monique, Sempre Feliz”**. Trabalho de Conclusão de Curso em Formação de Psicólogo. Universidade Federal do Pará – Belém, 2008.

MOREIRA, J. de O. **Figuras de alteridade no pensamento freudiano**. Tese de Doutorado em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – São Paulo, 2003.

PORTELA, H. H. **Amor ao estrangeiro: uma possibilidade de erotismo nos dias atuais**. Dissertação de Mestrado em Teoria Psicanalítica. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, 2000.

QUINET, A. **A heteridade de Lacan**. Texto apresentado no Colóquio “2001 – Uma Odisséia Lacaniana”, Colóquio Internacional Lacan no século. Rio de Janeiro, 2001. Disponível em: <<http://psiconet.com/brasil/odisseia/cronica1.htm>>. Acesso em: 17 out. 2009.

RICOEUR, P. **O si mesmo como um outro**. Campinas, Papirus, 1991.

ROUDINESCO, E. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro, Zahar, 1999.

RÜDIGER, F. **Elementos Para Crítica da Cibercultura**. São Paulo: Hacker Editores, 2002.

SANTAELLA, L. **Culturas e artes do pós-humano: Da cultura das mídias à cibercultura**. São Paulo: Paulus, 2003.

SENNETT, R. **O declínio do homem público: tiranias da intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SOUZA, Maurício Rodrigues de. **Experiência do Outro, estranhamento de Si: dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise**. Tese de doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – São Paulo, 2007.

TELLES, S. **O psicanalista vai ao cinema: artigos e ensaios sobre psicanálise e cinema**. São Paulo: Casa do Psicólogo – São Carlos, SP: EdUFSCar, 2004.

THOMPSON, J. **Ideologia e cultura moderna**. Petrópolis: Vozes, 1995.

TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TONIN, J. Era uma vez um imaginário. **Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia**. Porto Alegre, nº 12. Dez/2004 – Famecos/PUCRS. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/famecos/article/viewFile/829/635>>.