

Revista Filosófica de Coimbra

vol.15 | n.º30 | 2006

Edmundo Balsemão Pires
Fernanda Bernardo
Gonçalo Zagalo
Jürgen Hengelbrock
Serhii Wakúlenko
Maria Teresa Schiappa de Azevedo
Maria José Figueiredo

ALOMORFIA E IDENTIDADE NO GÉNERO

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES

Die natürliche Bestimmtheit der beiden Geschlechter erhält durch ihre Vernunftigkeit intellektuelle und sittliche Bedeutung. Diese Bedeutung ist durch den Unterschied bestimmt, in welchem sich die sittliche Substantialität als Begriff an sich dirimiert, um aus ihm ihre Lebendigkeit als konkrete Einheit zu gewinnen.

G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 165, p. 154.

For human beings there is no essential femaleness or maleness, femininity or masculinity, womanhood or manhood, but once gender is ascribed, the social order constructs and holds individuals to strongly gendered norms and expectations.

J. Lorber, *Paradoxes of Gender*, p. 25.

As a shifting and contextual phenomenon, gender does not denote a substantive being, but a relative point of convergence among culturally and historically specific sets of relations.

J. Butler, *Gender Trouble*, p. 15.

I. Abertura

1.

Há alguma coisa na sexualidade humana que dela faça mais que uma forma poderosa de união vital e de excepcional esbanjamento de energia? Neste trabalho, a solução que darei a este problema é afirmativa. A resposta funda-se numa ideia positiva de fecundidade e numa noção positiva de erotismo.

As duas ideias não são contrapostas, mas do erotismo é possível passar para um conceito adequado de fecundidade, que não presuma ideias banais sobre a reprodução da espécie.

De ambas retirarei a ideia de acordo com a qual o erotismo deve ser visto como um meio de características muito próprias, definido pela reconstituição permanente entre o limite e o ilimitado, a actividade e a passividade, a vida e a morte, a vigília e o sono, a razão e o imaginário, as emoções e a cognição intelectual, o desejo racionalmente deliberado e a sinceridade animal. Sendo mais primitivo que cada um dos membros destas oposições, é o erotismo que lhes garante a unidade e lhes atribui sentido. Também o género se devia incluir no poder de modelação do erotismo, naquilo que permite, no plano simbólico e no imaginário, a antecipação do masculino e do feminino, as conjecturas sobre o que dirá e fará esta mulher ou aquele homem, o que sentirão, e como orientam o seu discurso, as emoções e as suas acções na presença um do outro.

2.

A sociedade moderna funcionalmente diferenciada criou desde o século XVIII bases estruturais e semânticas para separar as condições da sua reprodução das condições de reprodução da “casa”¹, a par do crescimento da sua própria autonomização em relação aos sistemas psíquicos e à sua base biológica. Esta separação gerou a sua própria semântica: terminologia, conceitos, literatura e textos, concepções gerais. Separando-se da ideia uniforme de “casa”, a sociedade moderna gerou primeiramente um conceito de família baseado na força de modelação da semântica da conjugalidade e do amor conjugal². O pensamento hegeliano sobre a família enquadra-se neste momento histórico de transição e é dele uma

¹ Merry E. Wiesner analisou vários aspectos da situação da mulher e da concepção do género na época de transição histórica para a sociedade funcionalmente diferenciada. Cf. M. E. WIESNER, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, 2000. Sobre o mesmo período e do ponto de vista da análise da evolução da instituição familiar continua indispensável a obra de P. LASLETT, *The World we have Lost – further explored*, London, 1965, 1971, 1983, 2000.

² Os textos de J. Michelet sobre o amor e a mulher são bons documentos para seguir, na segunda metade do século XIX, aspectos importantes da semântica da conjugalidade da sociedade industrial. Os seus principais tópicos estão presentes em J. MICHELET, *A Mulher* (tradução portuguesa) São Paulo, 1995, especialmente 149-271. Cf. N. LUHMANN, *O Amor como Paixão. Para a Codificação da Intimidade* (tradução portuguesa), Lisboa, 1991, pp. 193 e ss.

das mais agudas expressões. Entretanto, a evolução desde o século XIX mostra um aprofundamento da separação entre a reprodução da sociedade e a reprodução da família, a que se acrescenta o prenúncio da separação entre reprodução da espécie e reprodução da família conjugal, que pode ser entrevista na crescente importância que tem a discussão em torno das “técnicas de reprodução medicamente assistida”, gerando-se, com isto, uma autonomia da “esfera íntima” em relação à sua base biológica.

Na forma da sociedade moderna funcionalmente diferenciada a família representa um cruzamento de vários elos que exprimem, graças a diversos meios simbólicos, a autonomia e o acoplamento de sistemas biológicos, de sistemas psíquicos e do sistema social. Nela se dá a ver não tanto a tranquila modificação dos mecanismos de auto-reprodução de cada um desses sistemas na estrutura dos demais mas transcódificações que supõem autonomia.

Podemos dizer que a família da sociedade moderna está no centro de duas grandes forças de fragmentação. A primeira é aquela que desafia a conjugalidade como centro da realidade familiar e que leva a conceber formas familiares muito diversas, não necessariamente articuladas com um par fundador. A segunda força de fragmentação desafia directamente o ideal tradicional do par conjugal, mas sem lhe negar o fascínio, ao adaptar, por exemplo, a semântica do “amor como paixão” à conjugalidade homossexual, com todos os elementos cerimoniais e semânticos que essa adaptação traz consigo.

O que, apesar de tudo isto, continua a permitir definir um lugar para a família na sociedade moderna é a noção de intimidade³.

O molde semântico geral que permite integrar estes aspectos, mas que possui um alcance maior, é afigurado no conceito moderno de individualidade.

A primeira força de fragmentação atrás referida leva-nos a rever a relação entre família e parentesco. A segunda leva-nos directamente para o questionamento da identidade do género e dos papéis sociais fixados nessa identidade.

³ A evolução da sociedade moderna para as formas da codificação da intimidade mereceria um estudo à parte, dada a complexidade de nexos que a seu respeito se teria de considerar. Para uma primeira abordagem destas questões deixo referidos os seguintes elementos bibliográficos: M. MINOW, “All in the Family and in all Families: Membership, Loving, and Owing” in D. M. ESTLUND and M. C. NUSSBAUM (eds.), *Sex, Preference and Family. Essays on Law and Nature*, New York / Oxford, 1997, pp. 249-276; C. SARACENO e M. NALDINI, *Sociologia da Família* (tradução portuguesa), Lisboa, 2003, pp. 25 e ss.

De um ponto de vista histórico-filosófico, encontramos várias suscitações na obra de Hegel no sentido de rever aquela concepção filosófica sobre a família, o género e a sexualidade que mais directamente configura a semântica de uma época de que somos herdeiros mas em que já não nos reconhecemos. Trata-se de uma semântica do historicamente resistente, mas também de uma semântica do canónico. A teoria hegeliana da família e do género ocupa esse lugar entre resistência e cânone, que reconhecemos sempre que, para mostrar como certas categorias não são já operatórias, as sujeitamos a uma glosa indefinida.

As suas ideias sobre o lugar da mulher e do homem na organização interna da casa não se afastam muito das considerações teóricas que era possível encontrar na *Política* de C. Wolff sobre a “Casa”, com excepção da referência ao amor como fonte e justificação da aproximação entre os futuros cônjuges.

Mas a ideia do erotismo faltou-lhe⁴.

Em vez de um questionamento adequado nesta direcção, com Hegel vamos partir para uma dramaturgia do masculino e do feminino, como potências expressivas da totalidade ética da vida de um povo. Na sua forma de pensar a articulação entre a família e o resto da eticidade está presente a semântica que os séculos XVIII e XIX canonizaram para descrever a geração do espaço da intimidade a partir da comunidade de sangue mais vasta a que a época chamou povo.

A forma como ele constrói as ideias do homem e da mulher encontra-se deslocada da experiência concreta em que os homens e as mulheres realizam a experiência da unidade móvel, psíquico-corpórea, do seu género, no erotismo. No entanto, há um nível da explicitação dialéctica do conceito de género que coincide com a experiência erótica. Esse nível é precisamente o da singularidade.

Importa, pois, tentar perceber o que falta ou o que há de excessivo na dramaturgia hegeliana do género para poder ser uma concepção adequada do dinamismo interno da individuação do feminino e do masculino, ou seja, o que nos distancia a nós próprios do cânone hegeliano para o termos de tomar como parte de uma semântica da resistência histórica ou do vestígio.

⁴ Quero aqui referir-me, sempre que usar esta noção, a um conceito geral de erotismo, cujas condições teóricas foram objecto de reavaliação por G. Bataille no pensamento contemporâneo. Cf. G. BATAILLE, *L' Erotisme*, Paris, 1957.

Recentemente, no encaço de concepções contemporâneas do género como as de S. L. Bem⁵, R. W. Connell⁶ e as teses interaccionistas, a noção de um “gender trouble” na constituição do psiquismo obrigou-nos a reconhecer o carácter necessariamente instável da produção da identidade do “género”, embora nas teses de J. Butler⁷ e de J. Lorber⁸, para dar estes dois exemplos, fique sempre por esclarecer o modo de existência do que podemos chamar um “núcleo do género” (o *gender core* na aceção da obra de J. Lorber) e a sua participação na formação da consciência de si, mesmo que, no caso de J. Butler, se comprove a preocupação em situar os mecanismos psíquicos de “naturalização” do género.

A passagem da multiplicidade da experiência do corpo sexuado na aparente simplicidade da identidade cultural do “núcleo do género” é, por alguma razão, algo de marginal nas teorias interaccionistas-construtivistas, que tendem a colocar a tónica no aspecto da fluidez e permutabilidade nas posições sociais e discursivas da masculinidade e feminilidade. Embora no que diz respeito à mobilidade interna da consciência de si como membro de um género considere as ideias de S. L. Bem, R. W. Connell, J. Butler e J. Lorber bem fundamentadas, parece, não obstante, carecido de mais adequado esclarecimento o papel do núcleo do género, da naturalização do género, nas narrativas sobre si mesmo.

Aqui, teremos de tomar em conta vários aspectos da diferença entre subjectividade e individualidade que explica a identidade assim como a experiência da crise da identidade na formação do sentimento de “si mesmo”, o que vai envolver uma doutrina mais detalhada da individualidade que aquela que apenas é vagamente entrevista nas concepções contemporâneas referidas.

Não obstante esta necessidade de aprofundamento na direcção de uma doutrina da individuação, parece inequívoca a ideia de que o género é algo que tem que ver com uma autoprodução de si, um “fazer”, um nó de

⁵ S. L. BEM, *The Lenses of Gender. Transforming the Debate on Sexual Inequality*, New Haven – London, 1993.

⁶ R. W. CONNELL, *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford, 1987.

⁷ Remeto para as obras seguintes: J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, N. York / London, 1990 (1999); IDEM, *Bodies that matter – On the Discursive limits of “sex”*, New York and London, 1993; IDEM, *The Psychic Life of Power*, Stanford, 1997; IDEM, *Antigone’s Claim. Kinship between Life and Death*, N. York, 2000; IDEM, *Undoing Gender*, London, 2004; IDEM, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London / New York, 2004.

⁸ Cf. J. LORBER: *Paradoxes of Gender*, N. Haven and London, 1994.

acções, observações, emoções e discursos que inclui representações e encenações do “si mesmo”⁹.

*Gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed*¹⁰.

Seguindo esta última perspectiva, J. Butler considerou-se uma herdeira de Nietzsche e das teses deste filósofo na *Genealogia da Moral*, sobretudo ao longo do “segundo ensaio”, em que considerava que, por detrás do fazer, da acção, não devia supor-se qualquer substância pré-existente que aí teria lugar como o sujeito que subjaz às acções¹¹.

*In an application that Nietzsche himself would not have anticipated or condoned, we might state as a corollary: there is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very “expressions” that are said to be its results*¹².

Se considerarmos justo o ponto de partida de J. Butler e dos construtivistas, a doutrina hegeliana da família aparece nos antípodas, como uma concepção que parte de uma fixidez nos géneros justificada em última análise pela “natureza” dos sexos.

⁹ Na década de 1970, nos países de língua inglesa, as investigações teóricas sobre o género concentravam-se na análise da linguagem e eram predominantemente investigações no âmbito da chamada sociolinguística. Estas origens marcaram uma parte da orientação analítica da obra de J. Butler e de muitos teóricos do género contemporâneos. Um panorama sobre estas investigações encontra-se em J. COATES, *Women, Men and Language. A Sociolinguistic Account of gender differences in Language*, London, 1993; J. COATES (ed.), *Language and Gender. A Reader*, Oxford, 2000. Hoje, essa moldura inicial dos “estudos do género” está longe de poder satisfazer todos os interesses entretanto suscitados por esta área. Tendo em conta a totalidade de direcções que a análise do género comporta dificilmente poderíamos situar a sua investigação fora da Filosofia. Cf. R. HOF, “Die Entwicklung der Gender Studies” in H. BUßMANN und R. HOF (Hrsg.), *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart, 1995, pp. 3-33; C. KLINGER, „Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie“ in IDEM, *Ibidem*, pp. 34-59.

¹⁰ J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, 1990, p. 33.

¹¹ Sobre os pressupostos da obra de J. Butler, cf. H. BUBLITZ, *Judith Butler. Zur Einführung*, Hamburg, 2002; R. NIEKANT, “Zur Krise der Kategorien “Frauen” und “Geschlecht”. Judith Butler und der Abschied von feministischer Identitätspolitik“ in C. BAUHARDT und A. Von WAHL (Hrsg.), *Gender and Politics. „Geschlecht“ in der feministischen Politikwissenschaft*, Opladen, 1999, pp. 29-45; C. RADEMACHER, „Geschlechterevolution – rein symbolisch? Judith Butlers Bourdieu - Lektüre und ihr Konzept einer „subversiven Identitätspolitik“ in C. RADEMACHER und P. WIECHENS (Hrsg.), *Geschlecht, Ethnizität, Klasse. Zur sozialen Konstruktion von Hierarchie und Differenz*, Opladen 2001, pp. 31-51.

¹² J. BUTLER, *Ibidem*, idem.

Esta antítese pode não ser inteiramente adequada em relação ao que está em questão na obra de Hegel e, nela, em relação ao tema da diferença sexual e da dramaturgia do feminino e do masculino, ambas profundamente imersas na ideia do enredo trágico. Não é possível iludir o facto de Hegel ter desenvolvido as suas análises mais ricas sobre a família e o género com base na sua própria interpretação da tragédia clássica, sobretudo em torno de Antígona, o que implica ter de reconhecer na visão do filósofo uma perspectiva profundamente dinâmica, em que não é possível prescindir da noção da acção. O decisivo não está, portanto, em uma oposição entre o dinamismo da acção e do discurso e uma qualquer fixidez das determinações sexuais. Bem pelo contrário, na relação com Hegel o problema essencial deve ser como interpretar o dinamismo das determinações do género.

A distinção entre a tradição clássica do género, de que Hegel é um infiel representante, e a concepção fluida e dinâmica que encontramos no “construtivismo social” pode não residir apenas aí onde alguns têm tendência para a situar: num caso imobilidade e fixidez, no outro caso mobilidade dependente da acção concreta dos sujeitos. A esta diferença há que acrescentar muitos outros aspectos, que aqui tentarei isolar.

O conceito hegeliano de família e de género tem sido analisado de três modos igualmente legítimos e não contraditórios.

Um primeiro, que localiza o conceito de família no sistema e tenta explicar a sua génese a partir de fases anteriores, de um ponto de vista histórico-filológico.

Um segundo, que pode identificar-se com a desconstrução e que toma o conceito de família como o berço da filosofia especulativa de Hegel e nela vai procurar o que J. Derrida chamou o “eidos” como “forma geral da filosofia” (*L'idéalité, production de l' Aufhebung, est donc un “concept” onto-économique. L' eidos, forme générale de la philosophie, est proprement familial. Il se produit comme oikos : maison, habitation, appartement, chambre, résidence, temple, tombeau, ruche, avoir, famille, race, etc.*¹³).

Um terceiro e último tipo de análise é aquele que evidencia, sobretudo, a cumplicidade entre a descrição hegeliana da família e as “estratégias de poder” em torno da diferença sexual e do género, como acontece nos trabalhos de J. Butler (cf. J. Butler, 1990, 1993, 2000, 2004), partindo em parte da obra de M. Foucault¹⁴.

¹³ J. DERRIDA, *Glas*, Paris, 1974, p. 152

¹⁴ Cf. J. BUTLER, “Subjection, Resistance, Resignification. Between Freud and Foucault” in IDEM, *The Psychic Life of Power, o. c.*, pp. 83- 105.

Nos escritos de J. Butler a relação entre família e individuação esteve presente apenas de forma lateral, embora essa conexão seja um outro aspecto importante na evolução do conceito hegeliano de família.

Este último aspecto é especialmente importante e mesmo decisivo se tivermos em conta as várias referências à tragédia clássica que atravessam a história do conceito hegeliano de família, e o lugar que aí ocupa uma concepção da individualidade expressiva.

Começemos por aqui a nossa análise.

II. O elemento trágico

A referência à Antígona na *Fenomenologia do Espírito* e nas *Grundlinien* atesta a relação interna que Hegel mantém entre a sua doutrina da família e os dualismos da experiência trágica.

Mas o cruzamento entre o conceito de família e o dualismo trágico vem de uma época anterior à *Fenomenologia do Espírito*, nomeadamente do “Ensaio sobre o Direito Natural” e, aqui, da referência ao tema das euménides.

É de lamentar que não se tenha assinalado na literatura a importância desta primeira referência à temática das euménides por parte de Hegel, pois os comentadores tendem a concentrar-se quase exclusivamente no papel da *Antígona* de Sófocles na *Fenomenologia do Espírito*.

Mas, de facto, o “Ensaio sobre o Direito Natural” não se apoia nas *Euménides* de Esquilo como em um exemplo passageiro, mas extrai do tema deste texto dramático um modelo interpretativo para o conjunto do mundo ético e para a família, para além de servir a Hegel para distinguir entre as formas sociais e políticas do mundo moderno e do mundo clássico.

Neste trabalho se descobria a diferença entre as duas formas históricas de “mundo ético” por meio de uma micro-história da arte dramática e da sua narratividade, graças à qual se pode mostrar em que se separam o mundo grego, o mundo romano e a modernidade.

Importa reconhecer que a referência permanente ao modelo trágico por parte de Hegel se deve a várias razões. E nem todas podem ser descritas com o auxílio de uma técnica da desconstrução textual, pois há razões sociológicas de fundo para a preferência pelo modelo trágico. Estas últimas estão relacionadas, sobretudo, com a diferenciação social segmentária em que nasceu a própria justificação trágica das estruturas de parentesco e que Hegel retoma e re-escreve sem aparente resistência ou discussão.

O modelo trágico permite situar a família no cruzamento entre as forças que sustentam o “mundo ético” e a realidade natural e permite tomar os diferentes elementos que constituem a família como figuras expressivas do conflito e da unidade entre a natureza e o “mundo ético”, de modo a justificar a tese do ensaio segundo a qual *der Geist ist höher als die Natur*. A tragédia é, portanto, a expressão dinâmica de conflitos que não podem deixar de ocorrer no mundo ético.

A natureza tem de se tornar num tipo de potência inteiramente adequada às condições de realização das estruturas do mundo ético. A modificação da natureza como potência, cuja força há que dominar, nas regras políticas do parentesco obedece a um ritmo provocado por tensão internas, que só a tragédia está em condições de ilustrar.

Nesta luta pela domesticação do poder da natureza, o que é propriamente trágico, porque vertiginoso, é apercebermo-nos como a vitória está já sempre traçada, mas a partir de um núcleo de possibilidades cujo valor na combinação estrutural dos elementos que tem ao seu dispor não é possivelmente mais justificado que outro núcleo qualquer.

Aproximadamente pela mesma época o tema da experiência trágica e do seu significado para a Filosofia e para a construção de uma Poética esteve também presente em Hölderlin e acompanhou os seus exercícios de tradução do *Édipo* e da *Antígona* de Sófocles.

Vejamos mais de perto, antes de prosseguir com as nossas outras considerações, o que tentou significar Hölderlin sobre a experiência do trágico.

Um dos conceitos centrais da reflexão do poeta neste período é o de lei, de cálculo da lei. Com base no cálculo desta lei ou regra pode originar-se uma regra de formação do belo que pode ser utilizada como regra poética.

Uma teoria do trágico deve poder incluir-se no conhecimento de tal regra poética.

O texto dos seis parágrafos das “Sophokles-Anmerkungen“ segue uma lógica que articula três aspectos fundamentais, como são a *Lei*, a *Luz* e a *História*¹⁵. Estes três vértices correspondem aos três aspectos da lei.

O trágico vem entendido no §1 como um aspecto da natureza humana e associado ao desenvolvimento do homem.

O objecto é, no caso da tragédia, o próprio Homem que é pensado como um conjunto de faculdades que vão desde a receptividade sensível,

¹⁵ Cf. M. KASPER, «Das Gesetz von allen der König». *Hölderlins Anmerkungen zum Oedipus und Antigone*, Würzburg, 2000, p. 14.

à representação intelectual e ao raciocínio (*Räsonement*), à luz da herança kantiana.

Mas, a obra de arte trágica pertence ao conjunto mais vasto das obras de significação artística para as quais conta a afirmação de Hölderlin segundo a qual a tarefa do artista consiste na apresentação do seu mundo numa *escala reduzida*. É esta ideia do elemento trágico como um microcosmos que, em Hegel, se vai relacionar com a noção de que a tragédia é de um tipo expressivo muito especial, pois nela se condensam dinamicamente as forças estruturadoras de um mundo. O mundo ético não é uma substância em permanente repouso, mas a sua *substancialidade* deve-se ao seu movimento e, por isso, a fontes de instabilidade e deslocamento internas.

Nas *Observações...* o poeta pretendia comprovar a articulação destas faculdades do Homem na construção da obra de arte trágica, servindo-se do exemplo de *Édipo* e de *Antígona*, como se nestes textos se tivessem gravado não apenas tipos humanos, mas a própria expressão das tensões que atravessam o humano.

As suas observações sobre Antígona começam com uma comparação entre a regra que subjaz à construção de *Édipo* e a que baseia a construção de *Antígona*. As duas regras podem considerar-se como de orientações opostas.

A “lei” representa a regra de acordo com a qual as diferentes faculdades se organizam segundo uma *lógica poética*.

A *poética* é então definida como a investigação das faculdades do espírito e do respectivo equilíbrio. Este último subordina-se a um desenvolvimento temporal no qual se dá um determinado acordo entre sujeito e objecto no sentido de formar uma dada unidade da experiência estética.

O desenvolvimento das faculdades do Homem na forma da tragédia e o facto de, aqui, se representarem essas faculdades de acordo com uma regra e uma legalidade próprias dá todo o sentido à ideia de *ritmo* e de ritmo da tragédia em especial. A este aspecto chama Hölderlin “ritmo no mais elevado sentido”.

Mas também usa a ideia de uma lei calculável (*kalkulables Gesetz*) para exprimir o resultado a que chega a experiência trágica no equilíbrio das faculdades.

Ele insiste na ideia de que a tragédia não revela uma sucessão de figuras ou faculdades, mas sim um equilíbrio entre as faculdades, ou seja, uma determinada pausa num movimento. As pausas no movimento são reguladas por um cálculo.

Isto leva-nos à questão do significado da tragédia. Para o poeta, esta questão é esclarecida se associarmos a experiência trágica ao destino do Homem.

Na tragédia exprime-se este significado do destino.

O que a tragédia mostra é como se desenvolve o Homem a partir dos dados elementares de um determinado ponto de partida no jogo das faculdades.

Nos primeiros parágrafos das *Observações sobre Antígona* escrevia o autor.

So wie nemlich immer die Philosophie nur ein Vermögen der Seele behandelt, so dass die Darstellung dieses Einen Vermögens ein Ganzes macht, und das bloße Zusammenhängen der Glieder dieses Einen Vermögens Logik genannt wird; so behandelt die Poësie die verschiedenen Vermögen des Menschen, so dass die Darstellung dieser verschiedenen Vermögen ein Ganzes macht, und das Zusammenhängen der selbständigeren Theile der verschiedenen Vermögen der Rhythmus, im höhern Sinne, oder das kalkulable Gesez genannt werden kann¹⁶.

Deixa o poeta entender uma diferença entre a representação do todo como uma determinada sucessão de faculdades, que a Filosofia apresenta mediante a Lógica, e a representação poética do todo. Para esta última é especialmente importante a independência de cada uma das faculdades e aquilo que cada faculdade realiza por si mesma, de acordo com as suas características próprias. Por isso mesmo, segundo a representação poético-trágica a apresentação do todo deve ter o valor de um equilíbrio de tensões entre forças expressivas autónomas, que perseveram nessa sua autonomia até um dado ponto, e não de uma *série* em que os elementos estão progressivamente encadeados uns nos outros. O que do ponto de vista poético-trágico importa é um determinado princípio da intensidade e de profundidade, que só ganhamos se deixarmos que as faculdades se consigam exprimir livremente no que cada uma delas pode exprimir, indo, de certa forma, até ao extremo das suas capacidades expressivas próprias.

A lógica da Filosofia ordena os elementos das faculdades em cadeia e procura a relação e a concatenação entre eles ao passo que a Poesia (e o elemento dramático em especial) procura a verdade própria de cada faculdade e mostra como do resultado do seu jogo se gera um equilíbrio sempre instável, uma pausa num movimento.

Mas a Filosofia também não consegue produzir uma totalidade das diferentes faculdades e dos respectivos elementos. Só a poesia está em condições de fornecer o todo e de representar as partes desse todo como membros.

¹⁶ F. HÖLDERLIN, „Anmerkungen zur Antigonä“ in „Sophokles-Anmerkungen“ in IDEM, *Theoretische Schriften*, Hamburg, 1998, pp. 94-109, especialmente pp. 101-102.

De todas as formas de representação da totalidade a tragédia é aquela que parece mais adequada a fornecer o sentido do todo e a representação de um equilíbrio dinâmico entre as diferentes partes.

É isto que leva Hölderlin a conceber a “lei calculável” e a própria ideia de ritmo no horizonte da experiência trágica, pois aqui a dimensão temporal é dada de modo exemplar e constante, precisamente como *ritmo*.

A sua compreensão do ritmo leva-o à elaboração de um esquema triangular constituído pelos pontos A B e C, nos quais C e B representam os extremos e A o ponto médio ou o que ele também chama “caesura”¹⁷. A “cesura” representa uma figura de métrica grega e latina, do mesmo modo que, na linguagem vulgar, designa um corte ou uma interrupção. A cesura é o momento de mudança, aquele a partir do qual se dá o equilíbrio na acção dramática. É em relação à posição relativa desta cesura que Hölderlin distingue os dois casos de *Édipo* e de *Antígona*: na Antígona a cesura está mais inclinada para o fim da acção dramática enquanto no Édipo ela se dá logo no início¹⁸.

Num caso o princípio é rico e explosivo e a acção destina-se a ir equilibrando o excesso do início. Mas no outro caso a mudança sucede já para o fim e os acontecimentos vão empurrando a acção dramática naquele sentido, cuja solução se tem de dar para o fim, como um desenlace obrigatório em virtude de toda uma acumulação de sucessos.

A análise do “meio da expressão” na representação do todo permite a Hölderlin mostrar como a linguagem é um meio obrigatório com uma influência própria no todo e na forma de representar esse todo.

A linguagem e as artes ligadas à linguagem verbal mobilizam a sucessão como modo de coordenar e apresentar ordenadamente as representações.

Isso não acontece na pintura ou na escultura, em que a sucessão temporal parece ter sido congelada. Estas parecem-se com artes da pausa ou da interrupção não da mobilidade do Absoluto.

Na tragédia, como a representação do todo está associada à necessidade de aperceber as partes como membros do todo, e não segundo a ordem da sucessão, e aliás de acordo com o princípio de reconhecer a totalidade como equilíbrio dinâmico, é natural que a linguagem e a sucessão das frases não seja o único meio para a expressão. Neste sentido, a tragédia contrabalança o excesso da série temporal da sucessividade da linguagem com uma sobredeterminação da simultaneidade, no que se assemelha à escultura.

¹⁷ IDEM, Ibidem, in *loc. cit.*, p. 102.

¹⁸ IDEM, Ibidem, in *loc. cit.*, p. 101.

No fim das *Observações* Hölderlin afirma que a oposição trágica com que nos confrontamos no caso de *Antígona* tem uma natureza eminentemente política.

Trata-se, com mais propriedade, diz-nos, de um exemplo republicano¹⁹.

Assim parece ser, pois, neste drama, o antagonismo entre Creonte e Antígona. Ele é como uma oposição entre dois rivais que pertencem, ambos, à mesma categoria e se situam ao mesmo nível.

A sua luta só termina quando um deles perder o fôlego. O que significa que não se vê aqui uma qualquer diferença de estatuto entre os dois personagens. O facto de Creonte pertencer ao mesmo nível de Antígona está patente no facto de, para o fim, o serviçal quase o maltratar²⁰.

As *Observações sobre o Édipo e a Antígona* remetem para o centro de um problema que, na época, o poeta e Hegel reconheciam como muito sério. Trata-se da individuação²¹.

De facto, a experiência trágica permite reconhecer a confluência entre os acontecimentos singulares e a observação da singularidade como um acontecimento ele mesmo singular. A ideia de ritmo trágico torna evidente que entre o acontecimento e o observador se forma um laço indissolúvel que a ambos singulariza. Neste resultado, a “lei calculável” da tragédia é a regra da combinação precisa entre as possibilidades de acção e de observação do observador e aquilo que ele toma como possibilidades de acção e de discurso nos personagens e no enredo. Trata-se de uma co-singularização que emerge do tipo particular de unidade entre acção e observação no drama.

Mas a forma de unir a diferença modal entre possibilidade e realidade na acção e na observação reside nas emoções. Uma dada disposição emocional liberta o jogo das faculdades, a que se refere o poeta a propósito do ritmo, e torna possível a aderência entre os dois planos da acção e da observação.

Pelas emoções tem lugar o “processo da individuação” como um processo dinâmico que pode, assim, desenvolver-se com uma determinada velocidade, pode ser travado, acelerado ou precipitado.

¹⁹ IDEM, *Ibidem*, in *loc. cit.*, p. 108.

²⁰ IDEM, *Ibidem*, in *loc. cit.*, p. 109.

²¹ O conceito de individualidade aparece no contexto da teoria da arte dramática num texto com o título “Über die verschiedenen Arten, zu dichten” referindo-se à concepção dos personagens dramáticos. Cf. IDEM, “Über die verschiedenen Arten, zu dichten” in *loc. cit.*, pp. 28-32.

Mas, mais fundamentalmente, é pelo encadeamento emocional que chegamos à tautologia da acção e da observação no elemento trágico. O que Hölderlin chama ritmo é uma tal coincidência. As emoções são, por conseguinte, conversores da observação na acção e *vice-versa*. Mas não traduzem representações mentais ou elementos fixos da realidade física, de um mundo exterior. Aquilo de que as emoções são a tradução é da passagem da possibilidade na realidade e *vice-versa*. As emoções são operadoras modais que convertem diferenças modais em conteúdos de experiência. Para isso devem poder estar associadas a mecanismos de alerta, que permitem medir intensidades e regular os excessos.

O que torna para nós muito interessante o tema das *Observações* de Hölderlin é o facto de a sua referência à tragédia tomar precisamente por modelos os casos mais evidentes de tragédia familiar. Não é um mero acaso.

Com efeito, a relação familiar como estrutura entre natureza, cultura e individuação de sujeitos cria um molde de associações entre os seus membros com um elevado valor expressivo e, dado o número limitado de personagens e os laços apertados de acções e observações recíprocas entre eles, extremamente condensado. Neste sentido, as emoções e o nexos emocional fazem já parte da matéria da experiência trágica e o que a tragédia familiar revela é a experiência da emoção dentro da emoção, do trágico dentro do trágico.

III. Individuação expressiva

Por seu lado, Hegel explorou a poesia dramática dos gregos igualmente no que se refere ao problema da individuação e à questão do valor expressivo da arte dramática.

No designado “Ensaio sobre o Direito Natural” distinguia Hegel entre uma eticidade relativa e uma eticidade absoluta.

A primeira era identificada com o conceito “prático-real” (*reele Praktische*) que se subdividia em três aspectos: o subjectivo (como sentimento, necessidade ou gozo), o objectivo (como trabalho e posse) e o ponto de vista da indiferença (como unidade formal ou direito). Destes aspectos deduzia-se a divisão da sociedade nas classes dos “livres” e dos “não-livres”.

A eticidade absoluta exprime o “mundo ético” e a multiplicidade das suas relações num tipo particular de unidade. Para esclarecer que unidade é esta distingue o ensaio entre três tipos: 1. a unidade de indiferença entre coisas opostas que aniquilam a sua oposição num conceito; 2. a unidade como simples “indiferença formal”, como identidade da relação entre

coisas existentes; 3. a unidade como *Aufhebung* da relação na indiferença absoluta, ou *durch vollkommene Aufnahme des Verhältnisses in die Indifferenz selbst*²².

Este último tipo representa, do ponto de vista da eticidade, uma completa organização do “mundo ético” naquilo a que Hegel chama *Gestalt: das absolute Sittliche muß sich als Gestalt (...) vollkommen organisieren*²³.

A relação entre natureza orgânica e natureza inorgânica persiste enquanto perdurar o “ponto de vista da relação” entre realidades subsistentes fora da única *Gestalt*.

Na forma como o filósofo descreve a organização interna da eticidade encontramos novamente os traços da tensão trágica descritos por Hölderlin. Enquanto para o poeta o essencial da tragédia está na quebra e na recuperação de um determinado equilíbrio das faculdades, e é isto que está na base do “ritmo”, para Hegel o essencial da experiência trágica deve identificar-se com a mobilidade interna do mundo ético na sua objectividade e nas suas forças internas. Se a eticidade tem de ser compreendida como um mundo objectivo internamente animado, mas com uma animação interna feita de equilíbrios dinâmicos, então o modelo da tragédia e das tensões trágicas é adequado para a compreensão da vida ética de um povo.

Mas também em relação a outro aspecto vemos uma convergência entre o que nos diz Hegel sobre a tragédia e as concepções de Hölderlin. Quero referir-me à conexão que ambos estabelecem entre a dinâmica e o “ritmo” da tragédia e a individuação.

A individuação aparece em ambos como o fruto de um processo de auto-desenvolvimento e de auto-expressão.

Deste ponto de vista, encontramos no texto sobre os “modos de tratamento do direito natural” dois conceitos de individuação e de indivíduo. O primeiro que é fruto da “eticidade relativa” e que coincide com o ponto de vista da relação e do “prático-real” e que é o indivíduo privado, constituído na base da posse privada e do direito privado, e o indivíduo que coincide com o ponto de vista da “eticidade absoluta”, que se identificará com o povo.

²² G. W. F. HEGEL, „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der Praktische Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“ in IDEM, *Gesammelte Werke*. Bd 4. *Jenaer kritische Schriften*. Hrsg. H. Buchner/O. Pöggeler (Hrsg.) Hamburg, 1968, p. 453.

²³ IDEM, *Ibidem*, in *loc. cit.*, idem.

Ora, no referido texto, a introdução do modelo trágico serve em parte para explicar como se relacionam os dois princípios da individuação e da relação entre natureza inorgânica e natureza orgânica.

O ponto de partida é a tese de que a natureza divina é dupla. Por um lado tende para a multiplicidade e aqui se parece perder mas, por outro lado, ela regressa a si mesma na forma da unidade. Hegel compara estas duas expressões da natureza divina à força dispersiva das *euménides* e ao poder de unificação de Apolo, respectivamente, numa óbvia referência ao texto dramático de Ésquilo.

Nesta analogia os poderes do direito aparecem do lado da força dispersiva.

Das Bild dieses Trauerspiels näher für das Sittliche bestimmt, ist der Ausgang jenes Prozesses der Eumeniden, als der Mächte des Rechts, das in der Differenz ist, und Apollos, des Gottes des indifferenten Lichtes, über Orest, vor der sittlichen Organisation, dem Volk Athens²⁴.

Entremos agora mais a fundo na estrutura e nos elementos referidos por Hegel no seu texto.

O elemento trágico une a representação topológica, o tempo e os elementos do “mundo ético” na unidade de uma trama narrativa.

Podem assinalar-se, com este sentido, duas distinções topológicas baseadas em diferenças binárias, que geram quatro elementos, e um operador de base binária que gera dois efeitos distintos: diferenciação / separação ou fusão.

O operador de diferenciação realiza operações de recorte e de separação que tomam as diferenças topológicas como apoios ou alavancas. Aquilo que numa determinada relação pode significar agregação e fusão supõe em outra relação efeitos de diferenciação e separação.

No caso da interpretação hegeliana das euménides, o mundo de baixo, subterrâneo, representa na relação topológica alto / baixo uma operação de fusão, de agregação e de perigosa continuidade com as “fúrias” do mundo subterrâneo. Mas este efeito de fusão supõe uma diferença, que reside na separação entre famílias, que está assente nas regras da proibição do incesto, na diferença entre estirpes e nas normas da procura das noivas. A cegueira das *euménides*, na sua fúria vingativa, nunca pode ser uma cegueira absoluta, mas é cegueira selectiva e o princípio da sua selecção é dado na ordem diurna do parentesco e da forma geral da soberania política.

Por outro lado, na posição do alto encontramos Apolo e Atenas que, em relação ao que está em “baixo”, representam a operação de diferen-

²⁴ IDEM, *Ibidem*, in *loc. cit.*, pp. 458-459.

ciação reflexiva, de separação do indivíduo da unidade da família e da fusão no mesmo sangue. Por outro lado, também representam a função de agregação das diferentes famílias e dos diferentes membros da *Polis* na totalidade do Povo. A diferenciação reflexiva é condição da nova agregação comunitária dos indivíduos livres, como cidadãos.

O povo será, por seu lado, diferenciado frente a outros povos na guerra, a qual deve poder ser entendida como relação de reconhecimento.

Vai estar no centro da reprodução por Hegel do modelo trágico a oposição entre a realidade ética natural e imediata e o mundo ético na sua realização efectiva, como criação do espírito.

A passagem da forma ainda “natural” do espírito para a sua forma “adulta” e perfeitamente desenvolvida desenrola-se dentro da própria moldura da família e por intermédio de um conjunto de operações de diferenciação e de fusão que se podem exprimir na unidade de um único conceito. A unidade das diferenciações e das fusões é um indivíduo e na medida em que ele está desde sempre ferido pelas suas fracturas internas. No indivíduo contêm-se, simultaneamente, a distinção em relação a um universo de possibilidades e uma expressão simples e em repouso desta diferença. O indivíduo é simultaneamente diferenciação e expressão num meio simples da sua diferença, fractura e reatamento de si.

Neste sentido, as análises que Hegel dedica à família nas *Grundlinien* de Berlim e que tomam a comunidade familiar como o invólucro “natural” do espírito, permitem ver como a família está contida na capacidade para produzir individualidades psíco-físicas, que o termo “pessoas” só ambigualmente traduziria, tornando possível, também, a diferenciação “natural” dos povos uns em relação com os outros, como indivíduos ou “totalidades exclusivas”, na medida em que na família tanto está em causa um operador de fusão (a pertença a um mesmo “sangue”) como um operador de diferenciação (a saída para fora da casa do irmão e, em consequência disso, a diferença entre irmão e irmã).

Tal como acontece nos textos das grandes tragédias também no modelo filosófico-trágico, que Hegel segue, há a necessidade de cruzar topologia e tempo. Assim, na doutrina mais completa das *Grundlinien*, o filósofo descreve a saída para o exterior da casa do irmão e a concomitante gênese da sociedade civil burguesa, na medida em que a finalidade da “educação das crianças” se cumpriu dentro da própria família e no seu espaço circunscrito. Mas como já havia escrito na Filosofia do Espírito do *Sistema da Filosofia Especulativa* de Jena, na família tem lugar o “Prozeß der Individualität”, pois o fim da educação equivale, na prática, à concordância entre a individualidade psíco-física e a subjectividade moral. É esta *subjectivação da individualidade* (sujeição da individualidade) que condiciona e possibilita, por fim, e como

finalidade da educação, a saída do espaço familiar por parte do irmão na condição de cidadão.

Ao manter-se fiel ao modelo trágico de que é intérprete, Hegel revelou a necessidade de um dado equilíbrio, ou seja, a necessidade de compensar a saída para o exterior do espaço da família do irmão com a permanência no interior da casa da irmã, que se tornará esposa. É aqui que tem sentido a reflexão sobre a diferença sexual como assimetria entre dois esquemas rígidos de fixação de expectativas e papéis. As análises por Hegel da diferença sexual abrem caminho à nossa consideração do conceito de género como fruto de uma interpretação determinada do modelo trágico e do equilíbrio compensatório nele presente, em que um fluxo dentro de certos marcos topológicos tem de ser compensado com um fluxo contrário. A diferença sexual em sentido restrito tem de se transformar em diferença de géneros, pois aquela é o suporte material e o corpo expressivo das dualidades interiores da casa, como domínio claramente circunscrito no qual se desenvolve, ao abrigo da mais directa luta política ou do combate guerreiro, a subjectivação da individualidade dos seus membros pela idealização moral de diferenças simbólicas fortemente estruturadas.

O desejo organizado no espaço familiar diferencia os géneros a partir de um “medium” que mantém relacionados de um modo frouxo as duas identidades sexuais. Pode afirmar-se, portanto, que é na família e por meio dos operadores de agregação e separação que se separam os sexos num meio que é, inicialmente, um meio fluído de distinções em movimento.

Ao seguir o modelo trágico na sua doutrina da família dá Hegel uma forma mitológica definitiva à diferença sexual e à diferença entre os géneros. Na verdade, a forma filosófica que se sobrepõe ao modelo trágico e às suas oposições corresponde a uma reflexão mitológica das tensões dramáticas e dos seus opostos. Hegel parte da fixação dos pólos da tensão trágica do drama de Ésquilo para lhes conferir uma dignidade “natural”, atribuindo-lhes uma natureza e essência e retirando-lhe, por isso, o valor de *simples* construções sociais. Embora considere que o “mundo ético” como um todo, na sua auto-divisão, é o responsável pela distribuição dos lugares relativos do masculino e do feminino na casa e na forma do poder soberano, Hegel não deixa de mostrar que o que é o homem ou a mulher se dá sempre como *natureza*, isto é, como corpo.

Num sentido semelhante, na *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel trata de definir família usa o conceito de uma oposição primitiva que baseia a eticidade. Trata-se da oposição entre uma “lei humana” e uma “lei divina”.

Como se processa a dedução destas duas leis?

No conceito de “mundo ético” Hegel havia distinguido entre a dimensão substancial e a dimensão da consciência de si, entre uma “wirkliche Substanz” e uma “wirkliche Bewußtsein”. A substância real é identificada com o povo e a consciência real com o cidadão.

Ao afirmar que a consciência aqui está voltada para o espírito e não para algo de estranho a si mesma, Hegel definia, então, este espírito como a “lei humana” (“menschliche Gesetz”). Ao longo da passagem é possível ver-se a decomposição interna da “lei humana” nos aspectos da *universalidade*, como lei conhecida de todos e como costumes; da *singularidade*, como certeza real de si nos indivíduos; da *individualidade simples*, como governo do todo; da *sua verdade*, enquanto validade manifesta de uma existência de um ser livre.

Este poder ético, que Hegel identifica com o poder do Estado, não é um poder homogéneo e exclusivo, mas encontra diante de si uma outra realidade que se lhe vai opor. O que clarifica a natureza desta oposição não é a luta entre duas coisas pré-existentes por uma hegemonia, mas o facto de ser a acção consciente de si da potência ética do estado que vai suscitar a própria colisão com a expressão mais imediata do “mundo ético”. No texto de Hegel, a oposição entre lei humana e lei divina deriva desta diferença entre a acção autoconsciente do estado e aquilo que constitui a essência simples e imediata da eticidade.

Esta realidade ética imediata é a família. E sobre esta última diz-nos Hegel:

*Sie steht als der bewußtlose noch innere Begriff, seiner sich bewußten Wirklichkeit, als das Element der Wirklichkeit des Volks, dem Volk selbst, als unmittelbares sittliches Seyn, - der durch die Arbeit für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, die Penaten dem allgemeinen Geist gegenüber*²⁵.

A acção no “mundo ético” que toma a individualidade enquanto membro da família tem de tomar essa individualidade numa dimensão distinta daquela que define a cidadania. Hegel insiste várias vezes na diferença entre o indivíduo como cidadão e o indivíduo como membro da família. Este último define-se a partir de “die ganze Existenz des Blutsverwandten”.

O parentesco define o espaço familiar na sua diferença em relação à cidadania. O que marca a distinção simbólica entre um espaço e o outro é o que Hegel descreve como a divisória entre “os vivos” e “os mortos”. A universalidade a que ascende o indivíduo como membro da família e

²⁵ IDEM, *Gesammelte Werke*. Bd 9. *Phänomenologie des Geistes*. W. Bonsiepen/R. Heede (Hrsg.) Hamburg, 1980, p 243.

parte do parentesco é comparada por Hegel ao “puro ser” (“das reine Seyn”), ou seja, à morte. A morte é pensada neste contexto como o ser inteiramente volvido, o “passado” sem qualquer actividade, mas que na forma dessa não-actividade produz, paradoxalmente, os efeitos da sua própria ausência. A face morta do indivíduo é aquela que se opõe à consciência e, mais claramente ainda, ao “agir de uma consciência” (“das Thun eines Bewußtseins”), o agir que se cegou já, para poder *actuar*, em relação ao ser volvido do seu passado morto. O ser volvido é, assim, o berço.

O que caracteriza a “lei da família” é uma “essência interior” que não pertence ao mesmo plano que a luz da consciência e que permanece no plano do “sentimento interior”. Acrescenta logo de seguida Hegel que a esta essência interior se ligam os “penates” e o elemento “feminino”. A mulher é como a guardiã da interioridade.

Do mesmo modo que Aristóteles também Hegel concebe uma triangulação nas relações entre os membros da família, como aquela que liga homem e mulher, pais e filhos e irmão e irmã.

Ao contrário da família, a “casa da eticidade” não determina a diferença entre os sexos nem observa as crianças a partir das suas singularidades sensíveis, a partir da sua realidade natural e contingente, mas toma o homem, a mulher e a criança como instâncias universais pelo que, ao contrário da família, a eticidade desconhece o desejo na sua forma natural, tal como o prazer.

Dentro da família a relação entre o irmão e a irmã tem um valor muito especial. O irmão está frente à irmã do ponto de vista de uma “mesma natureza pacífica” e o reconhecimento mútuo dá-se entre ambos puro e liberto de qualquer relação de tipo “natural”. Trata-se de uma “begierdelose Beziehung” na qual se pode reconhecer em elevado grau a realização do reconhecimento recíproco. É pelo irmão e na relação com o irmão que a irmã pode ascender à significação do “mundo ético”, pois Hegel é claro quando afirma que a perda do irmão para uma irmã é qualquer coisa de dramático (a referência implícita é a Antígona): *Der Verlust des Bruders ist daher der Schwester unersetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn die höchste*²⁶.

O irmão e o seu destino representam igualmente a fronteira para além da qual se dá a dissolução da família e o início de uma realidade ética distinta dela. O espírito da família encontra no irmão uma expressão na individualidade, a qual se volta para o exterior na modalidade de uma individualidade frente a outras individualidades. Esta ideia da *Feno-*

²⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 248.

menologia do Espírito é mais tarde continuada por Hegel nas *Grundlinien* nos §§ sobre a dissolução da família.

*Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist (da família) zur Individualität wird, die gegen anderes sich kehrt, und in das Bewußtsein der Allgemeinheit übergeht*²⁷.

A passagem da esfera da família na esfera da vida ética autoconsciente é descrita por Hegel como sendo uma passagem da lei divina na lei humana e o sujeito desta passagem é o irmão.

Ao contrário do destino do irmão, a irmã permanece no círculo da casa e na função de guardiã dos deuses do lar.

*Die Schwester aber wird, oder die Frau bleibt der Vorstand des Hauses und die Bewahrerin des göttlichen Gesetzes*²⁸.

É a partir disto que Hegel sustenta, então, que a diferença entre os sexos é uma diferença que a substância ética assume nela própria, como duas “essências universais” que lhe pertencem²⁹. A diferença entre sexos assumida no interior da substância ética pode tornar-se, então, na diferença estruturadora do eterno movimento da substância ética e, por meio desta assunção, a diferença sexual torna-se diferença simbólica sem deixar de ser diferença encarnada.

*Der Unterschied der Geschlechter und ihres sittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Substanz, und seine Bewegung ist eben das bleibende Werden derselben*³⁰.

A diferença entre a lei humana e a lei divina é uma diferença baseada numa complementaridade, pois não é possível reconhecer a emergência da lei humana da cidade sem a lei “subterrânea” que domina o espírito familiar. Hegel compara uma e outra ao inconsciente e ao consciente, ao subterrâneo e ao terreno, continuando a usar as equivalências do modelo trágico de que havia partido em 1802.

Para a afirmação da vida ética consciente da cidade é necessário, contudo, uma modificação essencial no gozo (*Genuß*), que deixa de estar dependente da particularidade da constituição natural e do sentimento, a que se liga a diferença entre os sexos e a satisfação com base nela, e passa a ser um gozo do universal no elemento da própria universalidade. Esta passagem é por Hegel traduzida no conceito de virtude (*Tugend*).

²⁷ IDEM, *Ibidem*, idem.

²⁸ IDEM, *Ibidem*, idem.

²⁹ Pode ler-se uma apropriação recente da relação universal – particular a respeito do acoplamento entre família e comunidade política em S. ZIZEK, *The Metastases of Enjoyment. On Women and Causality*, London / New York, 2005, pp. 143 e ss.

³⁰ G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*. Bd 9. *Phänomenologie des Geistes*, 248.

*... das Gesetz des Herzens als das Gesetz aller Herzen, das Bewußtsein des Selbsts als die annerkannte allgemeine Ordnung zu wissen; – es ist die Tugend, welche die Früchte ihrer Aufopferung genießt... und ihr Genuß ist diß allgemeine Leben*³¹.

IV. Justiça e Individuação no elemento trágico

O poder de equilibrar as duas fontes do mundo ético - as duas raízes de uma unidade cuja porosidade recíproca é necessário assegurar com regras parcimoniosas - é a justiça pois, por esta, a desigualdade relativa que pode surgir no todo devido à relativa independência dos dois poderes é resolvida e os momentos da desigualdade reconduzidos ao equilíbrio inicial.

A justiça não é nada de exterior e de transcendente à realidade ética mas pertence, por um lado, ao plano dos poderes subterrâneos, às eríneas e à sua raiva vingativa. O movimento típico da justiça vai da desigualdade de novo para a restauração da igualdade, pois só esta última assegura o “pacífico equilíbrio de todas as partes”, que é o todo³².

A justiça é, portanto, ao mesmo tempo, parte da eticidade e condição do seu equilíbrio interno.

O que está em jogo no movimento próprio da justiça é a expressão de duas fontes da eticidade, de dois poderes (*Mächte*) que se individualizam na forma da diferença sexual, na diferença entre homem e mulher.

A temática da individuação é efectivamente introduzida por Hegel nesta discussão para mostrar como os dois poderes da eticidade, as duas leis, a humana e a divina, se particularizam nos dois sexos e na sua diferença. A diferença entre homem e mulher não é apenas uma imagem da diferença ética, mas na mulher e no homem se individualizam esses poderes éticos.

*(...) die beyden sittlichen Mächte selbst geben sich an den beyden Geschlechtern ihr individuelles Daseyn und Verwirklichung*³³.

Mais adiante no seu ensaio, e em consonância com esta noção de individuação, afirma Hegel que o governo da totalidade ética é uma individuação da lei humana.

³¹ IDEM, *Ibidem*, p. 249.

³² IDEM, *Ibidem*, idem.

³³ IDEM, *Ibidem*, p. 252.

O conceito de uma individuação dos poderes éticos coincide com a noção mais tradicional de *contracção* e possui um valor expressivo. É com este sentido que o conceito é muitas vezes usado no ensaio.

Os desenvolvimentos do tema da oposição entre os dois grandes poderes éticos conduzem ainda a um aperfeiçoamento da sua ideia de individuação. Ao tratar do governo e das “ordens do governo” (*Befehle der Regierung*) estabelece-se mais uma comparação.

Desta vez, as normas do governo são entendidas como o “sentido claro”, manifesto “à luz do dia”, da vontade do todo. Pelo contrário, a expressão da vontade do outro poder ético é qualquer coisa que permanece fechada em si mesma, como um “ins Innre verschlossene Sinn”³⁴.

A existência a que corresponde esta vontade do poder ético do mundo subterrâneo é a vontade da singularidade (...) *der in seinem Daseyn als Willen der Einzelheit erscheint*. A vontade da singularidade entra em contradição com a norma do governo, que é um sentido manifesto “à luz do dia”. O crime (*Frevel*) reside nesta oposição entre o ser-aí do mundo subterrâneo da vontade singular e a expressão da vontade do todo.

Esta oposição é ainda estruturada na diferença e oposição entre consciente e inconsciente (*Es entsteht hiedurch am Bewußtsein der Gegensatz des Gewußten und des Nichtgewußten, wie in der Substanz, des Bewußten und Bewußtlosen*).

Com a acção ética põe-se a nu a possibilidade de uma divisão (*Entzweiung*) no interior da substância ética até aí imóvel. A acção ética implica um começo, uma decisão que produz um impacto de algo novo na substância ética, na essência desta última. Trata-se do início de um movimento que catapulta os dois poderes éticos para o enredo em que acabarão por se defrontar. O enredo é de certo modo necessário para gerar o confronto, a fricção. Nele se afinam e estilizam as duas fontes do “mundo ético”, as leis da família e da cidade, em formas cinzeladas, cristalizações dos pilares da amizade e da inimizade.

A unidade do “mundo ético” era constituída pela dimensão substancial e pela consciência de si. A auto-consciência desenvolve-se dentro da substância uniforme que é o povo desde a universalidade até à particularidade. Mas *deixa de fora a individualidade*, que na sua própria acção se representa a si mesma como qualquer coisa de diferente dessa universalidade e particularidade, como um *ausschließendes Selbst*, um si mesmo exclusivo e excludente. O ensaio de prova dessa insistência em si está na acção pela qual a universalidade da substância ética fica suspensa da decisão.

³⁴ IDEM, *Ibidem*, idem.

Imediatamente antes de iniciar a referência explícita à *Antígona* explica Hegel como a acção ética se instala na contradição mais profunda entre consciente e inconsciente, mundo visível e mundo invisível e como esta dualidade se dá a ver na própria acção. E, novamente, é a acção que reúne o consciente com o inconsciente e o não-ser com o ser, pondo-os em confronto. E isto é possível porque a acção contém um momento de passividade, que consiste em ter de assumir o seu próprio peso, o peso da responsabilidade (*Schuld*) de iniciar um dado movimento para lá do que era o estado de repouso da substância, ou o equilíbrio anterior dos poderes éticos.

Aquilo de que se trata é de uma afecção interna da acção relativamente a si própria, em que o encadeamento do sujeito na acção deixa de se poder reconhecer com base exclusivamente no momento da actividade. *A responsabilidade (Schuld) coloca na acção do agente o momento do sofrimento e da paixão*. E é isto que faz de toda a acção um acontecimento que pode ter uma dimensão trágica. A acção ética totalmente cumprida produz consigo a unidade entre o “si mesmo que sabe” e a realidade que ele defronta inicialmente do exterior: ... *die That ist dieses, das Unbewegte zu bewegen und das nur erst in der Möglichkeit verschlossene hervor zu bringen*³⁵.

Quando a acção individual se defronta com a realidade ética como tal, ela encontra na substância ética como tal um ser que pode ou não ser contraditório consigo. No caso de *Antígona* a lei e o poder são percebidos como algo de exterior e accidental, no fundo como violência e injustiça exercidos contra si, contra a sua particularidade. Ao contrário da posição em que se encontra *Antígona* na sua relação com a substância ética, a acção ética conseguida, eticamente cumprida (*die vollbrachte That*), pressupõe e reconhece o princípio inabalável da unidade entre eticidade e realidade, a unidade entre a realidade do fim e o fim da própria acção.

A acção de *Antígona*³⁶ deve reconhecer-se, portanto, fora desta equivalência, fora da unidade entre essência e realidade. Como acção culpada, o acto de *Antígona* só pode reintegrar-se novamente na unidade do mundo ético e da sua gesta com o reconhecimento da responsabilidade, da culpa.

*Diß Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwiespalt des sittlichen Zwecks und der Wirklichkeit, es drückt die Rückkehr zur sittlichen Gesinnung aus, die weiß, daß nichts gilt, als das Rechte*³⁷.

³⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 255.

³⁶ Sobre as diferentes interpretações do drama de Sófocles leia-se G. STEINER, *Les Antigones*, Paris, 1986.

³⁷ G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*. Bd 9. *Phänomenologie des Geistes* p. 256.

A relação entre substância ética e individualidade é pensada por Hegel na associação entre *pathos* e *carácter*. A substância torna-se visível na individualidade como *pathos* da substância: *Die Substanz erscheint zwar an der Individualität, als das Pathos derselben*. O *pathos* constitui ao mesmo tempo o *carácter* (o traço permanente) da individualidade, pelo que o que Hegel designa por “individualidade ética” (*sittliche Individualität*) tem a universalidade em si mesma.

A relação entre a universalidade da vida ética comunitária e a acção individual da “individualidade ética” tem a sua expressão nos seguintes termos.

*In dieser Vorstellung hat die Bewegung des menschlichen und göttlichen Gesetzes den Ausdruck ihrer Notwendigkeit an Individuen, an denen das Allgemeine als ein Pathos und die Thätigkeit der Bewegung als individuelles Thun erscheint, welches der Notwendigkeit derselben den Schein der Zufälligkeit gibt*³⁸.

A individuação e a acção individual aparecem, por conseguinte, como um âmbito de convergência da oposição trágica entre lei dos deuses e lei humana.

Nesta oposição trágica, a lei divina é a universalidade desta individualidade da acção: *Aber die Individualität und das Thun macht das Princip der Einzelheit überhaupt aus, das in seiner reinen Allgemeinheit, das innere göttliche Gesetz genannt wurde*³⁹.

A solução do conflito trágico que opõe lei divina e lei humana, que opõe o momento da individualidade ao da universalidade ética é possível através da capacidade que tem a lei humana, que é também a lei dos homens, de ultrapassar a separação do “mundo ético” em famílias claramente singularizadas, de que a mulher é a representante e suprema guardiã, e estabelecer a continuidade e comunidade de tudo.

A solução do conflito é unicamente possível pela intervenção da lei humana e no seu horizonte próprio, ou seja, pela justiça humana que integra e suprime a parcialidade da justiça punitiva das érneas. É graças à lei dos homens que a consciência de si do indivíduo pode resolver-se na universalidade da consciência de si da *Gemeinwesen* e se ultrapassa a limitação da “felicidade familiar” (*Familienglückseligkeit*) ou da vingança privada contra o crime da perda do seu repouso tranquilo.

³⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 258.

³⁹ IDEM, *Ibidem*, idem.

V. O irrecusável “inimigo interno”

Na medida em que a mulher representa o espírito do lar e o encerramento da instituição familiar pela referência aos antepassados, a mulher é declarada o “inimigo interno” da universalidade ética expressa na lei da cidade. O facto de este *innere Feind* não poder ser destruído nem aniquilado da substância ética releva do facto de o princípio que a mulher representa ser essencial à sustentação do todo ético. É esta dualidade interna, esta ambiguidade do todo na sua relação com a mulher, e o que ela representa, que leva Hegel a referir uma “eterna ironia da *Gemeinwesen*”⁴⁰.

O espírito da *Gemeinwesen* só pode manter-se graças à repressão deste espírito da singularidade. Mas, é uma repressão que vai apenas até um dado ponto, pois depende desse mesmo espírito particular a reprodução da comunidade como corpo de uma fraternidade universal, como *consanguinidade do universal*.

Formalmente, o princípio feminino em que assenta o respeito pelos ancestrais, o culto dos mortos, a piedade e a “felicidade familiar”, mas cuja acção não pode deixar de decorrer da fixação na sua própria particularidade, tem como princípio oposto e limitador o da lei da cidade, que não consente quaisquer limitações à sua universalidade.

Concretamente, a mulher é essencial ao mundo ético, mas na forma que corresponde exactamente ao simétrico negativo do homem. Nesta sua particularidade, a mulher representa a fecundidade e a vigília dos antepassados.

A *Gemeinwesen* instaura-se, pois, numa relação negativa bipolar. Para dentro, na medida em que ela supõe a repressão da individualidade característica do espírito familiar, para poder afirmar-se como um princípio livre e autónomo; para o exterior como uma potência autónoma individualizada frente a outras. Deste último aspecto se pode partir para as análises da guerra.

*Der Krieg ist der Geist und die Form, worin das wesentliche Moment der sittlichen Substanz, die absolute Freyheit des sittlichen Selbstwesens von allem Daseyn, in ihrer Wirklichkeit und Bewährung vorhanden ist*⁴¹.

Nas *Grundlinien* as ideias da *Fenomenologia do Espírito* sobre a situação da doutrina da família em relação ao direito abstracto alteram-se, porque na obra de 1820 o direito abstracto é um pressuposto do ordenamento da família. Mas a ideia de família que sai reforçada nas

⁴⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 259.

⁴¹ IDEM, *Ibidem*, *idem*.

Grundlinien mostra como pela divisão natural dos sexos a família se pode considerar como um espaço encerrado sobre si mesmo e referido a uma ordem de reprodução própria, que deriva do amor, ou seja, de um predicado relacional que une a dimensão “natural”, biológica, da diferença sexual e a dimensão da personalidade e do princípio geral do direito abstracto: *sei ein Person und respektiere die anderen als Personen*⁴².

Nas *Grundlinien* de Berlim recupera Hegel o modelo trágico de compreensão da família explicitamente na observação do § 166. Neste parágrafo tratava-se de descrever directamente as determinações “naturais” do género da mulher e do homem e da sua significação intelectual e ética (cf. § 165). E para fundamentar as determinações do género feminino se refere a observação do § novamente à *Antígona* e à sua leitura na *Fenomenologia do Espírito*.

A referência ao drama de Sófocles e à sua anterior interpretação representa um reforço, que não é meramente retórico, das bases teóricas da diferença entre os géneros. Hegel considera que a *Antígona* é a mais elevada expressão (*der erhabensten Darstellung*) da piedade feminina e da lei da mulher na sua oposição à lei da cidade.

Nesta mesma observação renova-se as oposições binárias do alto / baixo, interior / exterior, subterrâneo e luminoso, lei eterna e lei convencional. A referência à *Antígona*, no parágrafo, serve a finalidade de revelar a coincidência entre a oposição ética por excelência e a oposição trágica por excelência, ao ponto de as fazer coincidir – *ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische*⁴³.

Ficamos a perceber que aquilo que é mais elevado do ponto de vista ético é também o mais elevado do ponto de vista trágico. A oposição trágica é, por conseguinte, um modelo expressivo integral daquelas forças que percorrem a substância ética.

No entanto, para além disso, logo acrescenta a observação ao parágrafo que a oposição ético-trágica se individualiza na feminilidade e na masculinidade - *ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische, und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daselbst individualisiert ist*⁴⁴.

Isto significa que a mulher e o homem, a diferença entre ambos e não apenas o que cada um deles é para si, representam os momentos reais,

⁴² IDEM, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, Johannes Hoffmeister (Hrsg.), Hamburg, 1955, § 36, p. 52.

⁴³ IDEM, *Ibidem*, § 166, p. 155.

⁴⁴ IDEM, *Ibidem*, idem.

individualizados, das forças éticas, da acção ética e do seu confronto interno.

O texto principal do § 166 começa por partir das determinações naturais do masculino e do feminino para de seguida, na observação, se concentrar na oposição (*Gegensatz*) entre os sexos.

É esta oposição que é portadora e reveladora de uma oposição ético-trágica. A diferença dos géneros e a diferença dos sexos têm, ambas, por isso, directas implicações ético-trágicas.

Mas entre o texto principal do § 166 e a observação pode notar-se uma alteração de acento. Na observação do parágrafo Hegel declara, por fim, que a própria diferença (individuação) entre o elemento feminino e o elemento masculino se deve à oposição ético-trágica.

Isto revela uma determinada diferença de tonalidade.

Na observação ao § 166, em torno da diferenciação dos géneros vai Hegel condensar o aspecto relativo ao parentesco, a dimensão da diferença sexual segundo as “determinações naturais” e ainda a *acção* em que está envolvida a diferença dos géneros. Na medida em que se refere à *Antígona*, o último aspecto da acção na constituição da diferença dos géneros assume um especial significado.

Podemos mesmo sugerir a hipótese segundo a qual sem essa diferenciação dos géneros pela acção não existiria a completa individuação dos géneros. Como esta hipótese é legítima e suportada pelo próprio texto de Hegel podemos sustentar que *o género é individuação pela acção* e toda a individuação supõe uma oposição central que se pode captar na acção e em particular na acção trágica.

Mas quando lemos a sua referência à *Antígona* o que segundo ele constitui o carácter “trágico” da distinção entre o masculino e o feminino decorre da forma da acção dos personagens e de poder ocorrer uma possibilidade de agir que faz entrar definitivamente em choque as duas grandes leis do “mundo ético”. É no plano da acção que se situa, portanto, toda a seriedade da individuação dos géneros e é a acção que pode produzir, em certas circunstâncias, dadas as coordenadas simbólicas apropriadas, essa diferenciação completa. Sem a acção trágica, o sexo é signo de um vazio, de uma possibilidade de preenchimento, mas sem *design*.

A diferença de géneros pode ser concebida a partir de instruções relativas à sua própria individuação em acções e comportamentos, tal como se pode concluir da noção contemporânea de “guiões do género” (*gender scripts*).

O que estrutura a individuação em geral do mesmo modo que a diferenciação dos géneros é uma relação entre a multiplicidade da experiência possível da identificação de si mesmo e a forma simples de um

guião (*script*), contendo um conjunto de instruções para animar um corpo sexuado no conjunto de acontecimentos que dão a ver uma determinada identidade sexual.

As instruções contidas nos guiões de género condicionam a abertura para as possibilidades da experiência de um indivíduo sexuado e, tal como pode ver-se na versão hegeliana da acção trágica de *Antígona*, ainda se articulam com as duas grandes leis do “mundo ético”. O conteúdo simbólico e normativo destes guiões gera um sentimento de simplicidade, permanência e inalterabilidade do género e, por isso, opõem-se firmemente a outras experiências do erotismo e do corpo sexuado, às quais, todavia, o indivíduo está sempre necessariamente referido.

É esta fixidez, simplicidade e oposição a outras possibilidades de realização de si que também é invocada no § 166 das *Grundlinien* quando Hegel combinava, numa única ideia, a chamada “determinação natural” dos sexos, como qualquer coisa de aparentemente “fixo”, e o facto de a sua diferença resultar ainda de uma “oposição trágica”.

O carácter de “simplicidade” dos guiões do género na sua relação com as possibilidades da experiência do erotismo tem, contudo, de ser arrancado à mobilidade do desejo e à sua polipatia. Neste sentido particular, há, portanto, uma dupla “tragédia no ético”: a que extrai o desejo da sua polimorfia primitiva e o cristaliza na forma de guiões ou instruções de re-identificação do género, claramente diferenciados; a que opõe os dois géneros numa luta pela dominação segundo as suas “leis” próprias. Os dois acontecimentos trágicos são reflexo recíproco um do outro e condicionam a experiência erótica dos indivíduos e a forma como nela se representa a possibilidade e a limitação.

É necessário reconhecer na família e na organização social do parentesco os dois domínios em que está localizado o tecido de complexos fenómenos de diferenciação e individuação, que toma a diferença sexual como uma das suas expressões mais ricas.

Mas, o indivíduo que é finalmente o fruto do “processo da individuação” a que se refere a obra de Hegel pode reconhecer-se somente como o último elo de uma cadeia de níveis expressivos da universalidade do mundo ético e da particularidade da organização familiar das sociedades?

Neste último caso, o indivíduo, ou este homem ou aquela mulher, os nomes próprios no curso das gerações, seria concebido à imagem da árvore porfiriana das escalas dos seres que pode ser interpretada como uma escala expressiva de graus superiores em graus inferiores.

Profundamente influente no “Idealismo Alemão” e na obra de Hegel em especial, a imagem do universo da tradição neoplatónica não transmite apenas uma determinada visão da ordem hierárquica dos seres mas revela, igualmente, nessa regularidade, o fundamento interior do encadeamento

dos níveis da hierarquia uns nos outros. A possibilidade de um nível tem de ser entendida pelo nível que o subordina na escala da inteligibilidade e na hierarquia da possibilidade ontológica. Por esta dupla razão, a escala dos seres de que depende a determinação de uma entidade como ser individual é uma processão, uma derivação que mantém dos níveis anteriores o condicionamento da entidade tanto no que ela é, como nas suas possibilidades e nas condições do seu conhecimento.

Ao permitir a gênese da entidade, a processão é sua causa interna, o que equivale a revelar na entidade o resultado de um encadeamento expressivo do superior no inferior, da universalidade na particularidade e desta no derradeiro indivíduo.

O “processo da individualidade” é uma figuração expressiva gradual na qual a possibilidade da entidade individual aparece duas vezes: a primeira como possibilidade pré-figurada no universal e no particular; a segunda vez, como distensão temporal das possibilidades da entidade que se desenvolvem no tempo como revelações daquela pré-figuração.

A entidade individual está, por esta razão, encadeada dentro de si mesma mediante outra coisa. O desenvolvimento temporal das suas possibilidades é um aspecto fundamental da expressão da sua pré-figuração e a entidade não pode ser concebida sem esta retomada das suas próprias condições desde o universal e o particular.

Nestes últimos, encontra a entidade individual o seu próprio fundo expressivo dado como um ser simples e em repouso, como uma natureza não questionada, necessária, a que o tempo do indivíduo está obrigatoriamente referido nas possibilidades que vai pondo a descoberto. Falamos sempre da oposição entre contingência e necessidade, mas só pode reconhecer-se a contingência no tempo da individualidade se a colocarmos frente à necessidade do universal, pois tudo o que pertence ao desenvolvimento temporal do indivíduo é pré-figurado na esfera da universalidade mas não pré-determinado no tempo.

A partir disto se vê como a noção segundo a qual o indivíduo é a última divisão para além da qual não é possível ir mais não é totalmente exacta, pois o próprio indivíduo se divide a si mesmo no tempo. Para reconhecer o in-diviso é necessário dividi-lo, a divisão é como a condição de reconhecimento da in-divisibilidade. Esta auto-divisão temporal do indivíduo foi explicada ainda com base na relação expressiva do universal e do particular e, para além dela, com base num valor auto-expressivo do próprio indivíduo no seu próprio encadeamento temporal. Este último possuía, inclusivamente, uma determinada independência em relação ao eixo vertical de expressão do universal. Na relação vertical dominavam as chamadas causas primeiras do movimento e das orientações gerais da História, enquanto que na dependência do tempo e da sua ordem própria

se agrupavam as causas segundas, os acontecimentos históricos e as biografias.

As diferenças entre necessidade e contingência, entre universalidade e singularidade, entre pré-figuração e actualização expressiva, entre simplicidade da “essência” e multiplicidade das determinações são, todas elas, distinções que põem em evidência o carácter paradoxal da individualidade, nisto que consiste numa unidade que para se afirmar como tal necessita de se desdobrar e se revelar como vinco de várias faces. O que chamamos individualidade é a mobilidade incessante do que a Filosofia clássica chamou “essência”, conceito fundamental para Hegel.

Mas é-nos necessário ultrapassar a linguagem da Filosofia clássica se pretendemos compreender a formação paradoxal da individualidade como mobilidade interna.

É fácil descortinar na formação da modernidade da sociedade e da ciência um progressivo desatar dos laços entre a ordem expressiva vertical e a ordem auto-expressiva do indivíduo, o que traz consigo largas implicações na narração dos valores expressivos que se ligam ao conhecimento de si mesmo, à organização biográfica de um saber de si e à coordenação entre tempo subjectivo e tempo histórico.

A individualidade é o contrário de uma identidade fixa, que se poderia caracterizar mediante coordenadas. As coordenadas da individualidade representam, ao contrário, as formas da configuração e reconfiguração do seu movimento.

A idealização da estrutura hierárquica da árvore porfiriana foi uma explicação, entre outras possíveis, para o carácter forçosamente dividido do indivíduo. Este paradoxo de um indiviso que está em si mesmo dividido, e que continuamente se reata a ele próprio na actualização das suas possibilidades, é precisamente o que se tornava necessário explicar e criar para uma tal explicação, um enquadramento, um diagrama.

Com efeito, se prestarmos atenção ao modo de definir indivíduo que está presente na linguagem quotidiana não é possível dissociar o aspecto da simplicidade do aspecto da multiplicidade de determinações. Directamente nos deparamos com este significado e com esta conexão, mesmo antes de entrarmos em mais pormenores sobre os vários cruzamentos binários de que precisamos para definir a individualidade. A relação de expressão é introduzida aqui como sendo aquela relação que se estabelece entre a essência universal do indivíduo e o elemento que, na escala hierárquica, representa a sua forma universal e simples.

Ora, é deste esquema expressivo e das suas potencialidades que se serve Hegel, entre outros, para dar conta do “processo da individualidade” no caso das relações intra familiares. Na sua reconstrução, a família é uma colectividade expressiva de relações internas expressivas.

Dentro da eticidade, o caso da família não é exceção ao conceito expressivo de individualidade e também aqui deparamos com a mesma função expressiva, desta vez tendo em conta um âmbito de relações em que nos situamos *entre* natureza e “mundo ético” propriamente dito, e em que a marca da natureza é ditada na potência plástica do sexo e no que será o seu poder de identificação, de re-identificação e de capacidade de auto-encadeamento temporal do sujeito.

Da realidade natural como mais primitiva expressão do espírito retém a família duas formas de identificação caracterizadas pela sua universalidade: o masculino e o feminino.

No esquema interpretativo de Hegel trata-se de *dois universais da natureza*, mas que não perdem por essa razão o seu carácter de fontes expressivas das entidades que subordinam sob si, ou seja, os indivíduos, os nomes próprios, no fluxo das gerações. Para Hegel, assim como para uma parte significativa da tradição filosófica, o “processo da individualidade” que se dá na família humana é, por um lado, o resultado expressivo de universais naturais, da *masculinidade* e da *feminilidade*, tornado possível por meio de uma *masculinização* e de uma *feminilização*, ou seja, de acções expressivas da própria natureza que tomam unidades psico-físicas, nomes próprios, como seus depositários e como seus órgãos, como órgãos de manifestação da natureza na sua universalidade.

Por outro lado, estes universais naturais só podem exprimir-se pelo processamento do sentido, ou seja, mediante símbolos, que não pertencem, como tal, à natureza e não se extraem da diferença anatômica entre os sexos, embora o símbolo marque o corpo com a sua eficácia própria. Os universais naturais têm de se transformar, por esta razão, em universais da cultura, em formas cuja plasticidade se passa a dever a uma ordem que não está confinada a diferenças físicas e que, por isso, torna possível a diversidade dos processos de identificação, muito para além das marcas anatômicas da diferença e da identidade, da inclusão dos exemplos individuais em classes. O *masculino* e o *feminino* revelam-se em todo o seu poder plástico ao perfurarem a corporeidade com o sentido. São universais que implicam a retro-referência da natureza e do sentido, a qual é assegurada pela eficácia simbólica⁴⁵. Uma tal retroreferência significa que a natureza apenas se torna inteligível pela mediação simbólica e os

⁴⁵ Usarei doravante o conceito de “eficácia simbólica” mediante uma livre apropriação deste conceito a partir da obra de C- Lévi-Strauss. Cf. C. LÉVI-STRAUSS, “A Eficácia Simbólica” in IDEM, *Antropologia Estrutural*, (tradução portuguesa), Rio de Janeiro, 1975, pp. 215-236.

universais naturais pelos universais que derivam das formas de auto-diferenciação da sociedade. Assim, para que alguém se diga como *natureza*, como sexo, tem de se revelar num dos lugares simbólicos criados para isso, mas sabendo que estes lugares devem a sua eficácia simbólica precisamente à geração de uma corporeidade que lhes é adequada. A eficácia simbólica consiste na naturalização do símbolo, uma redução à letra, que sobrevém quando a expressão psíquica do corpo leva o símbolo “a sério”.

Certamente, Hegel nunca acreditou na ideia de uma universalidade natural pura e simples – melhor que outro, ele sabia que não há “natureza” enquanto tal e, por conseguinte, nenhuma diferença sexual “natural” enquanto tal – e por isso lhe foi necessário ver nas duas leis eternas do homem e da mulher funções que só podem tornar-se operatórias mediante a lei humana do homem que concretamente configura a diferença entre casa e cidade e, dentro da casa, a diferença entre homem e mulher. Vemos, pois, como a diferença entre casa e cidade acompanha a retroreferência do género entre natureza e símbolo. O filósofo mostrava como entre aqueles universais se tinha de produzir um desequilíbrio, uma assimetria justificada pela subordinação dos deuses do lar aos deuses da comunidade política. Por isso, os universais naturais são sempre, já, universais *civis*, o que, na construção própria da sua obra, equivale a afirmar que eles são universais da lei dos homens. Mas, assim não estamos a dizer que a lei da casa, a lei da piedade feminina se tem de descobrir mediante a eficácia simbólica da outra lei, da lei do homem? Não dizemos que o feminino, para se exprimir “à luz do dia”, tem de se significar na outra linguagem, a linguagem da chave de ouro da cidadania que é, afinal, a linguagem fálica?

Entender a lei humana como lei masculina implica supor que há um universal natural mais apto para cruzar a natureza e a organização civil e para assimilar as diferenças biológicas nas diferenças da cultura e, ainda, e não menos importante que isso, admite-se que há um universal natural mais apto que outro para articular e condicionar a individuação dos universais em geral, pois a individuação só se realiza na dependência dos processos de identificação aliados a símbolos e à ordem da cultura em geral, que a lei dos homens informa e determina. A individuação dos géneros está, de facto, carecida de um motor, de uma fonte de dinamismo, o que implica a admissão de um desequilíbrio, de uma diferença entre os lados do processo, de forma a que um deles provoque no outro uma reacção, uma resposta. Este desequilíbrio foi por Hegel descoberto a propósito da supremacia da lei da cidade em relação à piedade feminina que reina na casa. É esta preponderância que justifica o desequilíbrio no ponto de partida e mostra como a recuperação do *status quo ante* depois

de ocorrências transgressivas, com a de Antígona, tem de repor não já uma anterior igualdade perfeita entre as partes mas, de novo, aquela desigualdade da soberania. Aqui reside o essencial da lição clássica de Hegel, uma lição grega, apolínea.

VI. Alomorfia do género na “eticidade”

Em um trabalho mais recente sobre a encenação trágica da distribuição dos lugares do género, e com base numa orientação crítica relativamente ao discurso da identidade de uma certa corrente do feminismo contemporâneo, o aspecto central da argumentação de J. Butler referia-se à reflexão da dualidade entre a lei da família e a lei do soberano nos discursos sobre a diferença dos géneros.

No caso concreto do seu texto *Antigone's Claim* (J. Butler, 2000) referia-se a autora à condição de possibilidade da posição discursiva de Antígona e ao sentido geral do seu discurso. Na base desta interpretação está, portanto, o tipo particular de interacção que é a interacção linguística.

Lembremos que, no seu ponto de partida, a situação de Antígona no drama de Sófocles encena o nexa entre a linguagem e o desejo, como um nexa baseado num discurso do pedido provocado por uma situação de luto. A “irmã enlutada”, como irmã do cidadão e do guerreiro, é aquela figura em que revemos o desejo feminino no seu semblante morto, também na sua impossibilidade no que diz respeito às regras do parentesco e à interdição do incesto, e ainda na dimensão de passividade expectante, que claramente se revela no facto de ela ter de exigir a alguém o direito de cumprir adequadamente o luto do seu próprio desejo.

Encontrar em outro homem, no soberano, a condição do cumprimento do luto do seu desejo, tal é a mais extrema provocação a que ela se sujeita. É isto que o pensamento hegeliano sobre o género igualmente exprime.

Esta situação de Antígona conduz às circunstâncias que se materializam no seu discurso na forma de um pedido do direito à palavra.

No seu estudo, J. Butler começava por mostrar como entre o discurso de Antígona e o discurso da soberania se criava desde o início uma cumplicidade enorme, precisamente aquele tipo de cumplicidade cheio de consequências trágicas. O desejo de emancipação que percorre a exigência de Antígona joga-se no espaço da soberania política e na modalidade de uma demanda: a do acesso à linguagem barrada do soberano.

Esta interpretação sustenta-se no facto de, logo no início da peça, Antígona exigir que Ismena, sua irmã, divulgue a todos a sua intenção de dar sepultura ao seu irmão. Que valor pode ter, aqui, a proclamação

de uma mulher? O que pode autorizá-la a sair do seu silêncio, do silêncio que é a autêntica linguagem *outorgada* às mulheres e a sua linguagem *natural*, por outro lado.

Retiremos disto, do intento de proclamação de Antígona, as necessárias consequências.

Antígona não quer guardar segredo, antes quer fazer valer à “luz do dia” o significado do seu acto. Ela não está disposta, portanto, a abster-se do seu luto, nem se abstém de o proclamar. Ao exigir o direito de sepultura para o irmão, ela confirma-se apropriadamente como elemento feminino da cidade, como individualidade adequada à sua instrução na universalidade do seu conceito natural mas, dada a trama em que se insere o seu luto, ela é a individualidade feminina que, para persistir no seu ser adequado, tem de usar a linguagem masculina da soberania.

Ela associa o ser feminino a uma tal integridade que, nas suas circunstâncias, para lhe dar sentido, tem de converter o seu género. Convertendo-o, ela esfuma-se na gramática dos géneros do discurso da lei e do lugar do soberano. Torna-se, por assim dizer, impensável. Pois ela fará o caminho que leva de um dos aspectos da retroreferência do natural e do instituído na direcção que vai suspender a eficácia simbólica. Com isso, Antígona suspende o valor de *natureza* do seu género, *essencialmente* subterrâneo. Na gramática dos géneros da soberania política a mulher conta como grávida ou como enlutada. Mas, no caso singular de Antígona, a reclamação do rigor cerimonial do seu luto significa um não-lugar. O que não está pré-figurado nos universais naturais do género pode, não obstante, ocorrer, e Antígona, na sua proclamação assim como na sua demanda, graças a uma combinação singular de acção e discurso, modifica o seu rigor cerimonial em transgressão. O que a trama dramática explora é esta dissonância, a anamorfose da conveniência cerimonial até ao limite que a faz ingressar no campo do transgressivo.

À luz do esquema interpretativo de Hegel para os géneros, o gesto dela corresponde a uma aberta violação do lugar da mulher no espaço de individuação das potências éticas respectivas do masculino e do feminino. Trata-se de uma exigência de justiça, mas que ficou ilegível pela intervenção de Creonte, chave da lei e da justiça humanas. Se, em virtude disso, entendermos o seu acto como uma exigência de ocupação de um lugar apenas disponível para o soberano, isso qualifica a sua particular feminilidade como “perversa”. A sua perversão está em querer fazer valer o seu direito como direito da cidade contra as pretensões de Creonte.

Com este carácter totalmente público e aberto dos seus actos Antígona equipara-se à lei pública da cidade de Tebas, proclamada por Creonte. Neste seu acto de se equivaler em poder de publicidade aos actos de

Creonte, Antígona coloca a sua enunciação e o seu discurso no mesmo plano em que se situa o discurso da soberania política e a figura de Apolo, na representação hegeliana, ou seja, em um lugar dotado de uma capacidade de inscrição universal. Desta aparente exigência de igualdade fazia Hölderlin derivar a sua afirmação de que esta oposição trágica equivalia a um “conflito republicano”.

A situação problemática em que se vai colocar o discurso de Antígona reside no facto de, apesar de formalmente se situar no mesmo plano de enunciação do discurso do soberano, não poder ser legitimamente assimilado, na sua exigência, ao poder / discurso soberano, entre outros aspectos pelo facto de Creonte a haver excluído da cidade e, por isso, da condição de enunciação, condenando-a a uma não-morte e a uma não-vida. Antígona está, por isso, emblematicamente inscrita na narração hegeliana sobre a mulher quando o filósofo nela viu o “inimigo interno” do mundo ético. Depois de banida ela teima em regressar numa ambição de poder soberano, de discurso soberano, mas que, depois do interdito de Creonte, se revela como a própria insígnia da anomalia política e da disformidade discursiva. Na verdade, a insistência de Antígona na sua demanda tem como principal efeito apagar a marca masculina que, como emblema, define o locutor do discurso soberano. Se a sua exigência fosse escutada implicaria *des-sexuar* a soberania e, com isso, desvirtuar o equilíbrio entre os deuses do lar e os deuses da cidade. Significaria destruir o desequilíbrio do *status quo ante*, que está a favor da cidade, o único que assegura a justiça nos actos públicos para com os deuses do lar. É este perigo que Creonte pressente e contra o qual decide agir, logo de princípio.

Ocupar a fonte de locução do soberano, sendo mulher, é uma acontecimento agramatical segundo a gramática grega dos géneros, embora seja uma possibilidade da interacção linguística⁴⁶.

⁴⁶ Se excluirmos o caso da estratégia que pode ler-se no *Segundo Sexo* de S. de Beauvoir e outros exemplos aproximáveis, o movimento feminista explorou possivelmente de forma acrítica o tema da “feminilidade da mulher” para poder organizar o seu protesto social com base num determinado discurso da identidade do género feminino, e do sujeito que se postulou por detrás dele, contra o poder masculino e do sujeito que se presumiu também na sua base, dotado de uma identidade que se supusera o simétrico negativo da primeira. Trata-se da variante invertida da visão clássica dos lugares da mulher e do homem no “mundo ético”, que Antígona justamente perturba, não por ser uma militante da igualdade, mas porque mostra que nada de definitivamente idêntico e em repouso há a descobrir na pertença a um sexo. A ideia justa que nos leva hoje a admitir, mas apesar de tudo como uma banalidade reivindicativa, que a “mulher” deve ter os mesmos direitos que o “homem” permite reforçar, mesmo contra as intenções de

Com tal acção Antígona torna-se em mulher-homem, no feminino-soberano, como se pudesse ser uma herdeira bastarda do falo. Como figura alomorfa ela revela a propriedade da retroreferência dos géneros, segundo a qual a significação de uma forma genérica determinada contacta, e se sobrepõe, no seu próprio limite, com a significação da outra forma genérica, usurpando a sua eficácia simbólica e o respectivo dispositivo da enunciação. Passar para o lugar de onde pode ser enunciado o discurso público, válido “à luz do dia”, eis a transgressão por Antígona do seu próprio género, do género que pertence à série subterrânea dos acontecimentos e à vida silenciosa do lar. A retroreferência negativa implica aqui a imputação das potencialidades, dos papéis esperados, de um dos géneros, ao seu simétrico negativo e o facto de isso implicar no outro as consequências correspondentes à primeira inversão. Isto quer dizer que o género e o discurso genérico ao se basear em tipos bem definidos de emissores e destinatários de certos discursos baseia-se, e de certa forma reforça, a mitologia dos géneros e a sua eficácia simbólica. O discurso pode agir em relação aos dois géneros como reforço da lateralidade. Mas pode, também, em virtude das acções extremas, da anamorfose dos lugares previstos, produzir os efeitos contrários e ser, por isso, prova de transgressão. A locução e a distribuição dos locutores segundo o género acompanham a acção, nomeadamente a acção trágica, mas não se limitando a isso também codificam a lateralidade imaginária que a diferença sexual parece justificar. O imaginário e em particular o

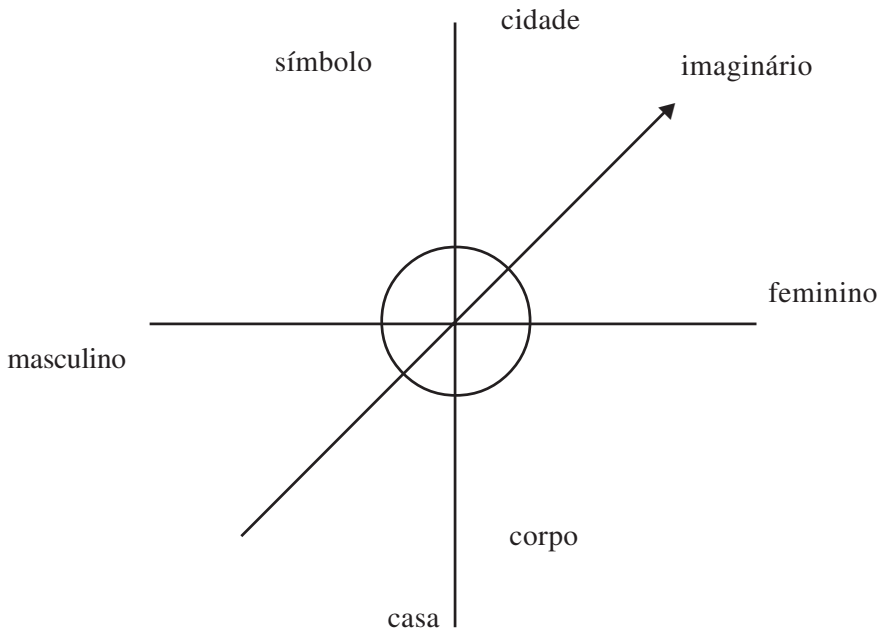
algumas das participantes das lutas feministas, a noção de que a diferença entre o feminino e o masculino é uma diferença real, inscrita nas coisas, como algo que está dado e que os discursos assim como as acções e instituições sociais só têm de reconhecer. Mas, um dos difíceis problemas que coloca esta estratégia argumentativa na base das lutas políticas das feministas, hoje em dia, é o de saber se o género pode ser definido fora de um construção temporal de elevada complexidade, que envolve todo um processo de formação pessoal e cuja complexidade exclui um discurso da identidade que se reproduz forçosamente mediante esquemas mentais estereotipados, em que acabamos por colocar uma imagem da “mulher” frente a uma imagem do “homem”, sem nos apercebermos que há muitas figuras do feminino frente a outras tantas figuras do masculino, ou seja, ignorando a retroreferência como uma das características do discurso genérico. Colocamos aqui abertamente em questão a inteligência da opção pelos discursos da identidade nos movimentos de protesto social e, em especial, no caso das feministas. O exemplo desta última escolha “identitária”, que toca o misticismo essencialista da “fêmea”, pode ler-se em G. GREER, *A Mulher Total* (tradução portuguesa), Lisboa, 2000. Um panorama sobre o tema da identidade na escrita feminista encontra-se em A. Rosalind Jones, “Escrever o Corpo: para uma compreensão de *L'écriture Féminine*” in A. Gabriela Macedo (org.), *Género, Identidade e Desejo*, Lisboa, 2002, pp. 75-95.

que, na sequência da psicanálise, J. Butler chama “fantasia literalizante”⁴⁷ tornam reconhecíveis géneros na forma de entidades, traduzindo expectativas normativas na forma de condensações corpóreas de mitologias sobre o masculino e o feminino, de tal modo que o corpo da mulher e o corpo masculino são sempre já sentido inscrito, sentido materializado. Assim, o que um corpo nos pode dizer sobre o sexo de que é o suporte nada tem que ver com aquilo sobre que esse corpo pode responder a uma indagação anatómica. Antígona descobre o sentido do seu corpo num gesto que, sendo forçada a exigir o que de mais banal se lhe pediria, a sepultura do irmão, de acordo com a naturalização e individuação canónica dos géneros, segundo a lei, se torna, afinal, num espaço de desafio em que, apenas por falar publicamente, ela representa, pelo excesso do seu gesto, a *observação de segundo grau* do género, isto é, não o que o género é mas o modo como o género se institui. O lugar que o seu acto

⁴⁷ Tem razão de ser a descrição do *núcleo da identidade do género*, ou seja, o que depois reconhecemos socialmente como “a mulher” e “o homem” baseando-nos em uma certa permanência de agregados de predicados, a partir de uma estrutura que é como o caroço de uma dada imobilidade tornada possível pela melancolia e, naturalmente também, pela incorporação. O trabalho da melancolia, a que J. Butler deu grande importância em vários escritos, revela um mecanismo psíquico que mobiliza dimensões temporais e modais na condensação do objecto do desejo, na sua redução. Não é possível aqui tratar de todo o complexo mecanismo psicológico da melancolia. Mas J. Butler insistiu na tese da dupla orientação do trabalho da melancolia na relação entre o *infans* e o seu processo de abandono / conservação do corpo materno. A melancolia seria heterossexual e homossexual. Ela não tem uma única significação. Os códigos culturais tendem a inibir a melancolia homossexual e a salvar a melancolia heterossexual. Mas há um processo de “naturalização” nunca inteiramente cumprido, nos dois casos. Aqui se lê outro aspecto da retroreferência da natureza e da cultura na constituição do género. *Becoming a gender is a laborious process of becoming naturalized*, diz-nos J. Butler (J. BUTLER, *Gender Trouble*, o. c., p. 89). Este processo de naturalização encontra-se ele mesmo dependente do destino dado pelo sujeito à incorporação do corpo investido pelo desejo. Isso ocorre segundo a “fantasia literalizante” (*literalizing fantasy*), continua a autora (Cf. IDEM, *Ibidem*, idem). Mas a “fantasia literalizante” opera, por sua vez, ao nível da formação dos prazeres do corpo e da erotização. Deste modo, a erotização, a “fantasia literalizante” e o género na sua estabilidade sempre relativa são acontecimentos confluentes, o que pode igualmente ser concluído dos textos de J. Lacan sobre o valor do objecto *a*. Em parte, o corpo corresponde, graças à literalização, ao que socialmente é esperado que seja o prazer. Na formação deste efeito, o prazer e o princípio psíquico que com ele se relaciona transferem para o corpo próprio determinações complexas que provêm da Lei do Pai e da respectiva eficácia simbólica, das modalidades adquiridas do prazer em associação com as expressões do luto do corpo da mãe e as expectativas sociais.

a força a ocupar torna-a em uma figura iniciática, de que todos somos já herdeiros.

Esquema da observação de segundo grau da formação do género com dupla retroreferência



Tornando possível a observação de segundo grau relativamente aos géneros, o acto de Antígona permite suspender a lateralidade dos géneros a partir daquilo que parecia ser uma exigência da manutenção da sua oposição simétrica, da sua mais extrema lateralidade. Mas importa mostrar bem como a situação de Antígona só é trágica em virtude da posição para que ela remete e não nela mesma. Em si ela cumpre o rigor cerimonial, ela procura sepultura para o irmão. O seu carácter trágico não está nessa sua cegueira e obstinação, aspecto para que J. Butler não chama a atenção. O seu carácter trágico reside em dar a ver através dessa cegueira o que essa cegueira não percebe. Quem está em condições de compreender inteiramente a cegueira de Antígona são os seus espectadores, especialmente nós, não gregos, especialmente nós, homens do século XXI, mas também já os gregos do seu tempo, aqueles que assistem e que estão na posse da chave interpretativa para a actualidade e a potencialidade dos seus actos. A posição em que se coloca Antígona é a de abrir as

possibilidades da observação de segundo grau dos lugares do género nas estruturas do parentesco. Ao se situar numa das pontas extremas da anamorfose do parentesco e das leis da cidade, Antígona dá a ler, sem ter disso consciência, as regras de combinação entre casa e cidade e, mediante elas, as regras da distribuição dos papéis dos géneros.

Dizíamos que, para cumprir o seu destino de mulher, ela tinha de exigir *publicamente* o respeito pelo seu dever, transformando este em direito.

É a propósito desta figura infinitamente ambígua e incerta que, no seu trabalho, J. Butler vai recuperar as interpretações de Hegel e de J. Lacan⁴⁸ sobre o drama de Sófocles.

Segundo Hegel, o carácter trágico do acto de Antígona reside no facto de ela se situar entre a defesa intransigente dos deuses domésticos e a imposição da lei da cidade representada por Creonte.

J. Lacan mostra, por outro lado, como o acto de Antígona é trágico porque se situa no limiar do simbólico. Aquilo que dá densidade trágica ao destino de Antígona é o facto de o seu acto e o seu desejo não ser compatível com a ordem simbólica.

J. Butler mantém as suas distâncias em relação a ambas as lições mas refaz as duas na sua posição e interpretação.

*Does Antigona's death signal a necessary lesson about the limits of cultural intelligibility, the limits of intelligible kinship, one that restores us to our proper sense of limit and constraint?*⁴⁹.

Ao descrever a sua própria abordagem a autora questiona se a situação trágica de Antígona não resultou, antes, de uma posição exorbitante em relação ao que pode ser retido da variedade e novidade da interacção social nas estruturas herdadas do parentesco.

Assim, a autora propõe-se seguir o percurso que leva desde a fundação psíquica da lei até à ordem social propriamente dita, mostrando como não é possível afirmar-se o que ela própria designou por um sociologismo do “facto social”, no sentido de, com base nisso, pretender afirmar que os indivíduos se limitam a reproduzir, nos seus comportamentos e na interacção, aquilo que as normas sociais ligadas às instituições objectivas impõem. Veremos que esta sua perspectiva pode ser sintoma de um outro excesso na sua própria concepção.

Importa repensar o papel paradigmático do par troca / estruturas de parentesco na formação dos esquemas definidores do género desde uma

⁴⁸ Cf. J. LACAN, *Le Séminaire VII. L'Éthique de la psychanalyse 1959-1960*, Paris, 1986.

⁴⁹ J. BUTLER, *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, o. c., p. 29.

concepção da ordem social como ordem contingente e historicamente mutável, que J. Butler decididamente opõe ao estruturalismo de C. Lévi-Strauss e ao que continuamente apelida de “sociologismo”.

Ao questionar o exercício interpretativo de J. Lacan, a autora de *Gender Trouble* começa por mostrar a dependência interna entre o conceito lacaniano de simbólico e o conceito de símbolo e de “eficácia simbólica” de C. Levi-Strauss. A sua posição crítica a respeito da noção de “eficácia simbólica” em C. Levi-Strauss e em J. Lacan está filiada na obra do antropólogo David Schneider e nas suas investigações sobre o parentesco e a relação do parentesco com os papéis sexuais⁵⁰.

Acompanhemos a sua narrativa sobre esta filiação estruturalista.

Na perspectiva de C. Levi-Strauss o simbólico seria uma ordem objectiva, que se impõe aos indivíduos e às relações contingentes que se possam desenvolver entre eles.

Os sistemas psíquicos receberiam do “exterior”, como de uma ordem que não criaram, o que há de mais determinante quanto à ordem simbólica a que estão forçosamente referidos para o seu próprio processamento do sentido. Ao comparar o sistema diacrítico do parentesco ao sistema linguístico, e em especial ao sistema das oposições fonológicas, C. Levi-Strauss mostrava como nos dois casos nos situamos perante uma ordem que retira a sua eficácia e a sua estabilidade interna do facto de os seus elementos remeterem uns para os outros e formarem uma totalidade, independente de qualquer vontade individual ou de actos de consciência, apenas porque se trata de sistemas baseados na diferença, em que um valor depende da classe de oposições a que pertence⁵¹. A possibilidade de um elemento está relacionada com a afirmação de todos os outros elementos no conjunto de que fazem parte e é isto que é necessário para assegurar regras de combinação que formam estruturas objectivas.

J. Lacan parte desta visão do simbólico para reconhecer o valor que a Psicanálise de Freud outorgou ao Édipo e à proibição do incesto na formação dos complexos familiares⁵².

⁵⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 58.

⁵¹ C. LÉVI-STRAUSS, “Análise Estrutural em Linguística e em Antropologia”, in IDEM *Antropologia Estrutural, o. c.*, pp. 45-70.

⁵² Acerca da importância da concepção antropológica da família e do parentesco na génese da perspectiva lacaniana dos “complexos familiares” cf. J. LACAN, *A Família* (tradução portuguesa), Lisboa, 1978; A. GREEN, “Atome de Parenté et Structures Oedipiennes” in C. LÉVI-STRAUSS (ed.), *L'Identité*, Paris, 1983, pp. 81-107. Se o discurso está sempre associado com as acções que dispõem contextualmente e por meio de um apropriado dispositivo pragmático as fontes ilocutórias da enunciação, então é necessário ultrapassar algumas ideias que desenvolvem interpretações equivocadas da

Mas, a questão que J. Butler formula é a de saber que valor de universalidade deve atribuir-se, com legitimidade, à proibição de incesto ou ao complexo de Édipo.

Esta universalidade e, em geral, a universalidade dos “universais culturais” não tem o significado da universalidade de generalização de uma fórmula física que se aplica indistinta e invariavelmente a todos os casos concretos.

Em parte, os universais culturais sustentam-se nas excepções e pela excepcionalidade, sempre presente nas sociedades, na forma da interacção, excepções essas das quais eles constituem a negação, como regra.

Por isso ela acrescenta que “a falha na sua realização é precisamente o que sustenta o seu estatuto como uma possibilidade universal”⁵³. As excepções põem em causa o carácter de legalidade mas o carácter da universalidade é-lhes garantido por elas. A universalidade dos universais culturais não está garantida pela sua aplicação em todos os caso particulares e não depende, por conseguinte, dos casos empíricos. É por isso que não é possível afirmar que este ou aquele caso desmente ou deslegitima os universais culturais⁵⁴.

No *Seminário VII* J. Lacan seguia uma via interpretativa de Antígona que J. Butler retém. O que Lacan mostra é que o texto de Sófocles vai muito para além dos limites exegéticos da doutrina de reconciliação entre

chamada “teoria hegeliana do reconhecimento”, segundo as quais o sujeito deve ser entendido como algo que faz parte do mundo, como algo de “sólido” e de bem determinado, e a que a própria fonte permanentemente móvel da acção e do discurso não afectaria. A “teoria do reconhecimento” em que ainda se funda uma parte considerável da ideologia da libertação das mulheres está ancorada na dicotomia sujeito-objecto e não a ultrapassa. A distinção entre “ser” e “ter” o *phallus* organizaria a diferença entre o “masculino” e o “feminino” na teoria e prática da Psicanálise, segundo J. Lacan (cf. J. LACAN, “La Signification du Phallus. Die Bedeutung des Phallus” in IDEM, *Écrits II*, Paris, 1971, pp. 103-115; S. ANDRÉ, *Que veut une Femme?*, Paris, 1995). O “sexo” excluído pertence a um modelo de sexualidade que fica de fora deste esquema binário, quer se trate da homossexualidade (masculina e feminina) quer da transexualidade. Na tradição psicanalítica a diferença entre os géneros passa pela teoria da identificação. Mas, aqui, a Psicanálise encontra-se com a crítica social do feminismo e o feminismo de certo modo reforçou o binário do género, quer se entenda este reforço de forma ingenuamente “naturalista” quer se pressuponha algum tipo de “essencialismo estratégico” como aquele que revemos junto de L. Irigaray (cf., L. IRIGARAY, *Ce Sexe qui n’en est pas un*, Paris, 1977, IDEM, *Parler n’est jamais Neutre*, Paris, 1985).

⁵³ J. BUTLER, *Antigone’s Claim. Kinship between Life and Death*, o. c., p. 45.

⁵⁴ IDEM, *Ibidem*, pp. 19 e ss.

a *Lei da Cidade* e a *Lei da Família* e dos antepassados em que Hegel a havia integrado⁵⁵.

Na perspectiva do *Seminário VII* a Antígona representa a encenação da emergência de um tipo particular de desejo: *o desejo ético*. Mas, para explicar este desejo ético e, conseqüentemente, a adaptação às normas vigentes Antígona traça o percurso do desejo em geral ao longo da pulsão da morte.

Tanto no caso de Antígona como no caso de Creonte nós assistimos ao desenvolvimento de acções que vão no sentido da perda dos seus próprios protagonistas, aspecto que G. Bataille já havia assinalado na sua própria interpretação da proximidade entre o sagrado e a tragédia⁵⁶. Com as suas acções os personagens parecem procurar a sua própria perda. No caso de Creonte isso lê-se de uma forma clara após os vaticínios de Tirésias. Há uma “trajectória de paixão que vai na direcção da auto-destruição”⁵⁷. A obstinação de Antígona representa para J. Lacan a melhor exemplificação da pulsão da morte a exprimir-se por dentro do percurso do “desejo ético”.

Por outro lado, a estrutura de *Antígona* demonstra ainda uma outra novidade em que J. Lacan insiste e que se prende com o facto de o fim da peça não remeter para qualquer momento final de catarse, como se previa nas recomendações de Aristóteles relativamente ao modelo literário do trágico. Este aspecto articula-se intimamente com o destino final atribuído por Creonte a Antígona e que é morrer viva, ser sepultada viva.

Nesta sepultura em vida Antígona representa a “morte na vida”, ela é a personificação da própria pulsão de morte do ponto de vista das suas circunstâncias.

J. Lacan e, no seu encaço, J. Butler mostram como Antígona se situa precisamente no limite entre a vida e a morte, no limite em que há uma expressão no simbólico da pulsão de morte e como uma parte fundamental do drama de Sófocles se desenvolve em redor do desejo de Antígona, que é o de articular na forma do desejo ético a injunção da morte da pulsão de morte⁵⁸.

⁵⁵ IDEM, *Ibidem*, pp. 45 e ss.

⁵⁶ Cf. G. BATAILLE, «Attraction et Répulsion. II. La structure sociale» in IDEM, *D. Hollier (ed.), Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, 1995, pp. 143-168, especialmente p. 145 e ss.

⁵⁷ J. BUTLER, *o. c.*, p. 47.

⁵⁸ Mais recentemente sobre este tema cf. F. LEBIGOT, “Lacan et le mystère d’Antigone” in M. GILBERT, (dir.), *Antigone et le Devoir de Sépulture*, Genève, 2005, pp. 227-233; M. C. LANCTÔT BÉLANGER, “Le Sang d’Antigone” in L. GRENIER

A invocação das leis não-escritas (as leis eternas, não-escritas) por Antígona revela ainda mais um pormenor desta situação.

O “não-escrito” representa o “não-enunciável”, o que se situa para além da lei de toda a regra da enunciação e que, do mesmo modo, transgride as divisórias do simbólico e do imaginário. Ao representar o seu irmão como insubstituível, no tipo de proximidade que ela construiu dela para ele, Antígona vai colocar o seu irmão fora da ordem da permutabilidade da cidadania e, por isso, fora da ordem da equivalência da lei civil e da enunciação do simbólico. Nisto, o seu acto representa um “escândalo” e uma “ruína para a universalidade da lei”⁵⁹.

Ela arrebatava o amor ao seu irmão de qualquer contaminação pela igualdade da cidadania e assim subtrai o amor ao irmão da ordem da enunciação, da “enunciabilidade”, ou da condição de possibilidade do simbólico.

Faltou-lhe referir que, neste rapto, no arrebatamento pelo corpo morto, ela cria a individualidade como figura eticamente muda, sem significado para os poderes soberanos. Ela cria uma individualidade que só existe para o seu amor.

Ora, o que J. Butler pretende concluir para além (e parcialmente contra) da interpretação de J. Lacan é que os gestos de Antígona representam uma ameaça ao simbólico por dentro do simbólico e não no exterior absoluto ou no limite dele. Segundo a sua leitura da Psicanálise, a dependência do conceito lacaniano de simbólico em relação ao conceito linguístico de que partia C. Levi-Strauss torna-o pouco plástico em relação a um número muito significativo de possibilidades combinatórias dentro do parentesco.

A exigência de Antígona é de facto feita contra o simbólico, mas graças à estrutura da enunciação desse mesmo simbólico e da lei do Pai que a orienta e torna possível. Trata-se de uma contradição interna ao simbólico, posta em movimento por uma situação discursiva particular que é, para a sua estrutura, uma situação *impossível*.

O problema não está em saber até que ponto a exigência de Antígona põe em risco a consistência interna de uma ordem particular de parentesco e de uma ordem simbólica igualmente particular? E não põe ambos em risco precisamente em nome de uma lei que não pode ser lei porque o parentesco na sua estruturação particular, em uma das suas instâncias possíveis, o não permite?

et S. TREMBLAY (dir.), *Le Projet d'Antigone. Parcours vers la Mort d'une fille d'Oedipe*, Montreal, 2005, pp. 17-31; P. J. MAHONY, “Antigone. Considérations Psychanalytiques et textuelles” in IDEM, *Ibidem*, pp. 119-138.

⁵⁹ J. BUTLER, *o. c.*, p. 52.

Esta interrogação desafia o modo como J. Lacan interpretou o desejo de Antígona, de tal modo que foi conduzido a ver nele um movimento que leva inevitavelmente à auto-destruição e à morte. *A morte ou o simbólico*, tal parece ser a alternativa frente à qual nos deixa a Psicanálise de J. Lacan, na interpretação de J. Butler.

A morte e o tipo particular de morte-viva a que efectivamente vemos condenada Antígona é o resultado da organização do simbólico e do parentesco de acordo com a legalidade do pai, a qual é tomada como exclusiva nas suas manifestações imediatas.

O desejo de Antígona só se transforma em desejo mortal, no tipo de fatalidade típica da pulsão de morte, porque para ele não há nenhum lugar deixado em reserva na combinação muito particular do simbólico e da relação entre ordem do parentesco e ordem da cidade, de que Creonte era a figura chave, tal a tese de J. Butler.

O que esta última pretende interrogar é se o que nos diz Antígona pode localizar-se somente no terreno logicamente muito circunscrito das teses de J. Lacan sobre a pulsão da morte e sobre o caminho da fatal inevitabilidade que os gestos de Antígona parecem implicar. Mas, precisamente, a interrogação de J. Butler implica a observação de segundo grau, não a posição cega, sem distâncias, de Antígona, mas o nosso lugar de observadores, de espectadores distanciados dos seus actos.

Será a posição de onde fala Antígona o lugar de onde se podem lobrigar outras possibilidades de escrever / enunciar o simbólico ou este último só pode ser escrito / enunciado de uma única forma, daquela forma, precisamente, que a exclui e proscreeve? Esta questão colocamo-la nós, a perspectiva de que ela resulta é um ponto invisível para a filha de Édipo.

Seria necessário percorrer as possibilidades para além da realidade e cruzar o possível com o real para determinar se aquilo que é possível pode vir a ser real. Esta variação, sabemos-lo, nunca é imaginativa, mas fazemo-la na nossa vida. O horror à vertigem da possibilidade, que revemos na obra de Hegel, mas quiçá também na Psicanálise, está ligado a uma forma de mundo que ainda encontrava na confirmação cerimonial da diferença entre os dois géneros a base da própria memória natural do mundo social, como se a sociedade ainda precisasse da natureza para se reproduzir a si mesma e justificar a si própria nessa reprodução. Se tais formas sociais nos aparecem como muito distantes é porque a forma de diferenciação social na qual nós próprios nos situamos está já muito longe dos problemas que se colocavam no mundo grego relativamente à diferenciação entre comunidade política e família.

A oposição que Hegel já estabelecia na sua época entre o drama antigo e o drama moderno, o primeiro mais centrado na expressão grave das

principais forças do mundo ético e o segundo na subjectividade das paixões dos personagens e nas acções decorrentes do seu arbítrio, leva-nos a reflectir sobre a diferença de ritmo que percorre estes dois tipos históricos, de tal modo que, no último caso, a *caesura* deve poder posicionar-se em qualquer ponto da acção e da narrativa, sendo aliás possível imaginar múltiplos pontos de cesura, associados a estruturas narrativas baseadas em constantes possibilidades de reviravoltas.

Se a grávida ou a enlutada deixaram de ser as duas grandes imagens das possibilidades realizáveis da mulher é porque as condições de reprodução da sociedade deixaram de se procurar nas raízes de uma realidade que a si mesma se concebia como *natureza*, como berço ou terra de sepultura. As oposições metafísicas de matéria e forma, de passividade e actividade, as oposições políticas entre casa e cidade, as diferenças de género do feminino e do masculino não são distinções de um discurso metafísico desenraizado, que teria as suas consequências na economia sexual e política ou na Psicanálise, como pretendeu uma certa variedade de discurso feminista.

O projecto de J. Butler sublinha a importância de rever e re-significar o tecido da estrutura “permanente” do simbólico, a partir dos quadros mais temporais e contingentes das práticas discursivas. O discurso é formado na interacção, em diversas modalidades, entre as quais se conta a da citação, e em consequência de uma história pessoal, sempre na dependência de tipos particulares de poder, de exclusão e inclusão, como se assinalou.

Os seus ensaios permitem, com base neste projecto geral, esclarecer alguns aspectos importantes sobre o carácter comutável e fluído dos guiões dos géneros, ultrapassando, assim, as distinções essencialistas que a gramática da Filosofia clássica legou. Os esquemas deste essencialismo baseavam-se na diferença entre o acto de “penetrar” e a passividade de “ser penetrada”, que é geminada com a posição de chave do falo na descrição da relação sexual em geral. L. Irigaray nos seus escritos já havia comentado esta coordenação entre algumas categorias e atitudes da Psicanálise e a herança do essencialismo. Mas o que permanece sempre discutível é se ao referirmos os limites impostos pela visão essencialista da diferença sexual, como limites de uma dada visão da realidade e não das próprias coisas-em-si, não estamos a lidar, também, com os limites de uma determinada aceção do conceito de “linguagem”. A estratégia de rompimento de L. Irigaray em relação à Psicanálise de J. Lacan colocava já o problema da viabilidade do seu próprio projecto no sentido de sair, mesmo que de modo calculado, para

fora dos limites de uma “linguagem”, em que se lêem os limites do tabu e da interdição⁶⁰.

Teremos necessariamente de perguntar se os limites de uma dada “linguagem” ou a rigidez das suas categorias não se ficarão antes a dever a condições semânticas precisas, mas muito mais gerais que o uso desta ou daquela forma discursiva, desta ou daquela circunstância de enunciação, e dependentes das formas de selecção de sentido que os modelos de diferenciação das sociedades geram e não de uma necessidade psíquica ou, então, metafísica. Perguntaremos, então, se o privilégio que a Psicanálise atribuiu a certos complexos familiares na formação de estruturações do psiquismo não deve ser ele mesmo articulado com formas assentes na comunicação e na auto-diferenciação da sociedade, nomea-

⁶⁰ Cf. L. IRIGARAY, „ Misère de la Psychanalyse. De quelques considérations trop actuelles » in IDEM, *Parler n'est jamais Neutre, o. c.*, pp. 253-279. As observações de rectificação crítica que J. Butler faz relativamente ao projecto de L. Irigaray têm aqui todo o seu peso. Cf. J. BUTLER, *Bodies that matter*, New York / London, 1993, pp. 36-55. Na sua argumentação, J. Butler considera que o mecanismo de mimésis crítica que L. Irigaray põe em funcionamento para tentar fundamentar para a mulher um lugar “exterior”, “subversivo” na economia metafísica dos géneros e no respectivo reflexo psicanalítico, ao jogar com a diferença entre o “feminino especular” e o “feminino excesso” e ao tentar extrair o segundo do primeiro, graças a um cálculo das oportunidades estratégicas do discurso e da luta políticas, pode ignorar que, ao lado da distinção matéria / forma, que orienta a metafísica dos géneros, podem existir outras distinções, mais subtis, que possivelmente representam relações de inclusão / exclusão, dominação / repressão, e que não se deixam aprisionar na economia da distinção principal. A estratégia de L. Irigaray poderia estar a contribuir para fortalecer, e não para deslocar, a distinção matéria / forma na base da metafísica dos géneros. Enquanto J. Butler considera que a estratégia da desconstrução da metafísica dos géneros deve operar a partir de distinções de poder e dos seus pontos de aplicação, nós pensamos que uma parte significativa das questões pertinentes numa deslocação do jogo binário da metafísica dos géneros se desenrola na observação de segundo grau. Esta última consiste sempre na descoberta das possibilidades não actualizadas que ficam excluídas mediante aquilo que uma dada combinação binária dá a ver do “real”. Partindo da observação imediata e dos seus pontos de perspectiva, a observação de segundo grau emoldura as distinções operatórias com que aquela opera para designar entidades, mostrando simultaneamente a cegueira e as outras possibilidades, deixadas em aberto, assim como a coordenação interna entre uma coisa e a outra. As relações de poder só podem entender-se como relações de causalidade precisas e historicamente bem delimitadas dentro desta moldura da observação de segundo grau, pois caso contrário podíamos cair, o que acontece muitas vezes, num misticismo do poder. Mas também o poder só existe para quem está em condições de o observar: não há nenhum poder nas coisas ou nas qualidades ocultas dos seres ou dos sistemas psíquicos.

damente no que se refere à diferenciação entre parentesco e comunidade política. De que modelo de sociedade partiu a Psicanálise na sua descrição dos complexos familiares? Estes últimos podem ser descritos como universais sem incarnação social? E se assim fosse entendido não estaríamos a regredir para uma posição pré-hegeliana?

Mas há, sem dúvida, no modelo de investigação de J. Butler um excesso de vantagem atribuído ao carácter discursivo da constituição e reprodução do género. Esta vantagem deve-se em parte ao benefício que o “linguistic turn” e o interaccionismo atribuíram à linguagem vulgar na constituição do saber, em detrimento das filosofias tradicionais da consciência e do sujeito e deve-se, por outro lado, a uma determinada aceção da “teoria crítica”.

Gostaria de introduzir a este respeito dois reparos, que não invalidam a importância das teses gerais da filósofa.

Na crítica que vemos desenvolver-se ao apelidado “sociologismo” podem referir-se fragilidades, principalmente pelo facto de J. Butler não ter tomado em conta a unidade entre a sociedade moderna, funcionalmente diferenciada, os correspondentes mecanismos de auto-observação e o nascimento de uma *semântica da individualidade*, que é uma das indiscutíveis bases da sua própria descrição do género como identidade contingente e fluida. Ora, a semântica da individualidade é resultado de uma auto-descrição da sociedade dentro da sociedade e não é um acontecimento exterior a ela.

A semântica ocupa um lugar diferente de uma concepção do discurso ou de uma descrição das possibilidades combinatórias do sentido assente no “simbólico”. Tem uma generalidade diferente destas duas concepções das combinações do sentido. A ideia de uma semântica ocupa na teoria da sociedade o lugar das significações gerais que condicionam a *observação de segundo grau* em determinados tipos históricos de auto-diferenciação da sociedade. Assim, a descrição da cidade grega na sua oposição ao poder do sangue, da casa, que encontramos na *Antígona*, releva de uma distinção que apenas é possível em sociedades segmentárias, mas inexplicável em sociedades funcionalmente diferenciadas. O jogo binário das grandes oposições entre “masculino” e “feminino”, “activo” e “passivo”, “penetrador” e “penetrada”, “público” e “secreto” etc. só aí pode ter lugar. Se a conservação deste jogo binário é entretanto possível graças à história do pensamento metafísico e ao imaginário metafísico, o facto de sermos nós próprios já observadores dessa história faz de nós elos de efeitos comunicativos estranhos ao poder de fascínio de uma sociedade arcaica, da sua imaginação metafísica e dos seus reflexos psíquicos, assim como das suas formas simbólicas. Porém, esta nossa distância em relação a esse passado não surgiu como produto

mágico de um fenómeno de discurso, de uma “ética da citação”, ou do bom uso de um “essencialismo estratégico” de “lutas” ou da luta feminista em particular. Uma maior atenção à teoria dos sistemas sociais e às suas recentes aplicações no domínio da teoria da interpenetração entre sistemas psíquicos e sistemas sociais deita por terra as conclusões demasiado apressadas sobre o significado (negativo) do “sociologismo” para a teoria do género e traz novamente para a luz do dia a fecundidade da distinção entre sistemas sociais e sistemas psíquicos ou entre comunicação e consciência. Os recentes ensaios de C. Weinbach vieram precisamente fazer luz sobre esta questão⁶¹.

A descrição do género como realidade dinâmica e processual é uma descrição dentro da sociedade e não independente dela, é uma descrição que recorre a uma semântica socialmente bem definida e não é uma construção psicológica sobre o sujeito e a estrutura dos seus desejos.

Deste ponto de vista, é epistemologicamente importante reter a distinção entre consciência e comunicação, que a teoria dos sistemas ajudou a clarificar, para entender a complexidade dos acoplamentos das formas da comunicação nas formas da consciência e a independência relativa de cada uma delas.

Por outro lado, a segunda objecção fundamental que aqui dirigimos à obra de J. Butler prende-se com o excesso de concentração na linguagem vulgar e na dimensão performativa da construção do género, que comporta o risco de ignorar outros modelos da experiência de si mesmo como corpo sexuado, nos quais está em causa sempre algo que não se traduz na linguagem quotidiana a não ser naquelas formas que precisamente Freud isolou como representativas do equívoco inconsciente ou do acto falhado. Mas se atendermos a essas irrupções inesperadas e descontroladas do equívoco na linguagem banal, aquele que age quando fala pode não ser o mesmo que fala quando age e a unidade entre o actor e o falante, pressuposto obrigatório de todas as versões das teorias dos “speech-acts”, pode estar seriamente em risco.

É por isso que me parece que uma concepção teórica do género deve ser multifactorial e deve contar com o conceito de uma macro experiência, que não pode reduzir-se nem à interacção nem ao discurso.

Essa macro experiência, tantas vezes evitada pelos filósofos nas suas reconstruções da família e da diferença sexual, é o erotismo.

⁶¹ Cf. U. PASERO / C. WEINBACH (Hrsg.), *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays*, Frankfurt / M., 2003. C. WEINBACH, *Systemtheorie und Gender. Das Geschlecht im Netz der Systeme*, Wiesbaden, 2004.

Na experiência erótica temos simultaneamente presentes formas da consciência, formas da comunicação e a forma da corporeidade, expressa na modalidade da vida emocional. Trata-se de uma experiência em que revemos a figura da interpenetração de modo flagrante, justamente porque os diferentes meios e formas que nela se cruzam nunca se fundem para formar uma imagem da unidade, como seria a do Homem, por exemplo.

A experiência erótica é aquela que assegura as diversas *provas* da coesão interna da identificação de si pela pertença ao género. Sem a prova do erotismo não pode falar-se de uma autêntica adesão entre individualidade psico-física e género, a qual implica a construção da auto-referência da comunicação sobre si mesmo naquilo que importa quanto à génese da imagem de si, das emoções⁶² e do prazer, a partir de uma experiência dotada de uma grande capacidade de modelação e reconstrução.

Com base nos conceitos de meio e de forma que N. Luhmann trouxe para a teoria dos sistemas, a partir de outros contributos⁶³, é hoje possível uma descrição de processos selectivos que transformam elementos em relação difusa em elementos dispostos em relações definidas e estabilizadas.

A relação entre meio e forma pode ter uma aplicação fecunda no campo da teoria do género, se tivermos em conta a grande variedade de formas e de meios com que aqui temos de lidar e sobretudo desde que se salvasse o carácter multifactorial da teoria.

Por outro lado, o enunciado das tarefas de uma teoria filosófica do erotismo, que no pensamento contemporâneo vimos associado com a obra de G. Bataille⁶⁴, não pode hoje prescindir, como se disse, de um exame

⁶² M. Nussbaum tem desenvolvido recentemente várias investigações sobre o papel da vida emocional na vida pública e na regulação do pensamento moral. Embora partindo de uma perspectiva utilitarista sobre o papel da vida emocional no raciocínio moral, e deixando quase na sombra o importante valor cognitivo da vida emocional, a sua discussão da vergonha e da repugnância têm directas implicações para uma teoria do género e do desvio à norma do género, como no caso da homossexualidade. Cf. M. NUSSBAUM, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, New Jersey, 2004.

⁶³ N. LUHMANN, "Frauen, Männer und George Spencer Brown (1988)" in IDEM, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegung*, Frankfurt / M., 1997, pp. 107-155.

⁶⁴ Não importa desenvolver no âmbito deste trabalho todas as implicações do conceito de erotismo que encontramos na obra de G. Bataille em associação com o tema da inteligibilidade da Filosofia. A esta questão dos limites da linguagem filosófica na sua relação com a experiência erótica regressou recentemente A. Dufourmantelle, igualmente com referências a G. Bataille, entre outros (cf. A. DUFOURMANTELLE, *Blind Date. Sexe et Philosophie*, Paris, 2003). O texto de *o Erotismo* abre-se com a

adequado dos quatro tipos de formas, em relação com os respectivos meios, cujo encadeamento é sempre contingente: as formas do corpo animado, as formas da emoção, as formas da actualidade e da potencialidade da consciência e as formas da comunicação.

O que se chamar o género será então um efeito selectivo destas combinações relativas, provisórias, por vezes desmedidamente plásticas enquanto outras vezes muito destacadas e firmes mas, como quer que seja, nas condições da sociedade moderna, dessa sua mobilidade já não é de esperar uma tragédia no mundo ético.

constatação preliminar da diferença entre a reprodução sexual e o erotismo e com a proposta de uma definição provisória do “erotismo” como *aprovação da vida até na própria morte*. O erotismo caracteriza-se por esta situação: a de um oscilador ontológico entre continuidade e descontinuidade dos seres que coincide com a “experiência interior” do sujeito e que, por isso, está permanentemente associado com as construções que o sujeito faz sobre a sua própria verdade. Desde a perspectiva da “experiência interior” é possível aperceber três tipos diferentes de experiência erótica e de realização ou testemunho interior da passagem da descontinuidade na continuidade e *vice-versa*: o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e o erotismo sagrado. A concepção ontológica que baseia o erotismo como “experiência interior” nas suas três variedades revela-se na diferença entre continuidade e descontinuidade, ou seja, entre fusão e individuação, pelo que a obra de G. Bataille ensaia a exploração das diversas experiências do limite da dissolução nos seres separados, e em particular na subjectividade humana, como acontece no caso do sacrifício, na guerra, em determinadas experiências do horror da aniquilação ou no Nada dos místicos. Cf. G. BATAILLE, *L'Érotisme, o.c.* VI Étude. Alguns trabalhos foram dedicados à obra de G. Bataille nas últimas décadas, de que refiro: J.-M. HEIMONET, *Négativité et Communication*. Paris, 1990; D. HOLLIER, *La Prise de la Concorde suivi de Les Dimanches de la Vie. Essais sur Georges Bataille*, Paris, 1993; F. WARIN, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'Infini*, Paris, 1994; D. HOLLIER (org.), *Georges Bataille après tout*, Paris, 1995; M. GAUTHIER, *La Jouissance prise aux Mots ou la Sublimation chez Georges Bataille*, Paris, 1996.