

MARCELO MUNIZ FREIRE

**AS ÉTICAS DA PALAVRA:
NIETZSCHE COM A PSICANÁLISE**

Este exemplar é a redação final da tese
defendida por Marcelo Muniz

Freire

e aprovada pela Comissão Julgadora em

20, 03, 1995

K. Rajagopal
PROF. DR. KANAVILLIL RAJAGOPALAN

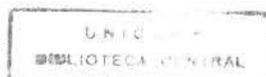
CAMPINAS, 1995

Marcelo Muniz Freire

AS ÉTICAS DA PALAVRA:
NIETZSCHE COM A PSICANÁLISE

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação do departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Linguística.

Campinas, 1995



Quero agradecer, primeiramente ao meu orientador, professor Kanavilil Rajagopalan, pela orientação equilibrada, os comentários proferidos nos momentos mais propícios, e, sobretudo, por sua sábia paciência com relação ao tempo de gestação deste trabalho.

Agradeço à Capes pela bolsa concedida e ao Wilson, por seu auxílio fundamental na tarefa de impressão da tese.

À Nina Leite e Cláudia Lemos, com carinho, além de tudo, por não terem hesitado em “filosofar com o martelo” no momento em que justamente isso era o mais necessário.

A meus pais, Francisco e Conceição,
pela herança do prazer de ler e escrever.

Índice

Introdução.....	1
Parte I: A Ética nietzscheana	
Capítulo I: A tragédia como afirmação da vontade: o apolíneo e o dionisiaco.....	42
Capítulo II: Nietzsche e a assunção do sujeito contraditório.....	60
Capítulo III: Nietzsche e a criação.....	75
Parte II: A Ética da Psicanálise	
I-Uma ética do impossível.....	113
I.1- As sementes de uma outra ética: a metapsicologia freudiana sob a ótica de Lacan - a noção de Coisa no Projeto.....	117
I.2- De das Ding ao mal-estar na civilização.....	130
I.3- As barreiras à emergência do gozo: uma direção possível para a ética.....	134
I.4- A função paterna na mediação da relação ao gozo: o Complexo de Édipo.....	146
I.5- A sublimação enquanto afirmação de das Ding.....	154
I.6- Psicanálise e Tragédia: o brilho de Antígona.....	166
I.7- Linguagem e Ética.....	173
Conclusão.....	181
Apêndice: Éticas do possível.....	201
Bibliografia.....	216
Citações.....	218

Abstracts

Psychoanalysis, as a theory about the speaker, consists in an exercise of thinking about language, that is, a study about the structural laws which determine the linguistic functioning and, consequently, the human being. Nietzsche, in his turn, has built a philosophy which, if has not shut itself up in a system in any moment, has stamped itself mostly as a radical criticism to language activity. Due to this, Nietzsche has promoted the most virulent attack on traditional philosophy, since it has always considered language a mirror of nature. If his works had the purpose of rising an intense polemic, that is a consequence of the compromise already established in his first philosophical works on a perspective which conceives language as an active creation of the human world, the facts. This thesis aim to confront nietzschean thoughts with the psychoanalytic doctrine, taking them into account as ethics of word. I will try to search an articulation between them by investigating deeply the amplitude of their convergences and divergences. Doing so I suppose to be bringing a series of questions to the linguistic field that will certainly enrich the language studies domain.

INTRODUÇÃO

Esta tese tem como meta se inserir no interior de um debate que, desde há algum tempo, vem despertando crescente interesse: trata-se do diálogo entre o pensamento nietzscheano e a teoria psicanalítica. Já na aurora da psicanálise, nas primeiras décadas do século vinte, quando a obra de Nietzsche começava a despontar, sendo verdadeiramente introduzida nos meios intelectuais europeus, o grupo de psicanalistas que se reunia em torno de Freud, atento aos movimentos originais da cultura, decidira trazer para os famosos encontros das quartas-feiras à noite o tema Nietzsche, buscando levantar alguns pontos de uma filosofia que, sob diversas perspectivas, apontava para um fecundo diálogo com a psicanálise.

Tal movimento inicial de aproximação, entretanto, por razões mais fortes, teve seu esforço obscurecido. Diferentemente do empreendimento freudiano, cuja orientação, apesar de todas as dificuldades, teve sempre a frente a força diretiva do próprio autor, o que permitiu com que, até certo ponto, durante a vida de Freud se pudesse dizer que a psicanálise foi o retrato mais ou menos fiel de seu pensamento, a filosofia de Nietzsche só começou realmente a circular e ser efetivamente objeto de estudos mais atentos após a sua morte, o que, somado à complexidade inerente ao assunto, ao estilo hiperbólico de sua escritura e às circunstâncias históricas que cercaram o período de difusão de sua obra, teve como resultado, finalmente, um processo verdadeiramente intenso de distorsão do que é principal nessa doutrina.

Por outro lado, se Freud conseguiu, minimamente, conduzir a psicanálise para um destino a sua altura, sua morte trouxe o mesmo tipo de problema que atingia o pensamento nietzscheano. É hoje de conhecimento geral a guinada que a psicanálise sofreu a partir do

momento que os pós-freudianos assumiram o leme do movimento psicanalítico, quando os princípios que norteiam a doutrina foram significativamente alterados, e estão aí as contribuições de Lacan, cujos primeiros anos de ensino se voltaram especificamente para o apontamento de tais questões, no intuito de mostrar o quanto a própria base do pensamento freudiano foi deslocada de forma a torná-la realmente incompatível com seus princípios.

Dessa forma, tomando como aceito que esses primeiros momentos não constituem base segura para o estabelecimento do diálogo que aqui se deseja realizar, é a partir da releitura lacaniana da obra de Freud e a abordagem da doutrina nietzscheana dentro do contexto do trabalho empreendido pelos seus principais comentadores -- Deleuze, Foucault, Derrida, e outros -- que esta tese vai se nortear a fim de estabelecer o diálogo que nos interessa.

A opção que se fez neste trabalho foi a de realizar o levantamento, em cada campo, dos temas mais importantes que permitem, a meu ver, apreender o fulcro da interrelação entre os dois pensamentos. Sem dúvida, muitos pontos tiveram de ficar de fora, uma vez que se está tratando verdadeiramente com "universos de discurso", doutrinas de uma extensão realmente muito vasta. Basicamente, o que se buscou mostrar de forma privilegiada foi, em linhas gerais, de cada lado, a concepção de subjetividade que é aí mobilizada, os princípios básicos, aquilo que em cada doutrina se supõe como sendo as forças fundamentais a partir das quais se ergue todo o edifício teórico. Explicitados então os fundamentos, a visada será sempre mobilizá-los a fim de mostrar as consequências éticas que se depreendem de tais projetos, e é justamente porque as concepções do humano em um e noutro campo se mostram a meu ver convergentes em muitos pontos,

que a ética nietzscheana e a ética psicanalítica se afirmarão como sendo conseqüentemente alinháveis.

A suposição central da tese é de que existe realmente uma afinidade profunda entre as duas doutrinas, o que não significa dizer da inexistência de diferenças, apesar de que alguns aspectos permanecem obscuros no que diz respeito à articulação aqui visada. Com isso estou me referindo não aos projetos que foram estabelecidos e que se distanciam bastante um do outro, uma vez que Nietzsche foi um filósofo, enquanto a psicanálise se constitui a partir de uma práxis, com objetivos precisos, uma terapêutica, uma técnica, etc.; mas, apesar da efetiva distância que existe entre um profeta como Zaratustra e um psicanalista, a perspectiva pela qual o sujeito é visto é que constitui o ponto de encontro aqui visado. Esta será a nossa polêmica.

Como forma de organização desta introdução teremos dois segmentos: primeiramente, será feito um comentário a respeito da relação entre Nietzsche, a psicanálise e a reflexão acerca da linguagem. Nesse momento, a ênfase recairá sobre a importância que encerra, para o trabalho aqui realizado, os estudos linguísticos. A idéia é mostrar como as principais indagações que mobilizaram o trabalho são significativamente questões que envolvem a linguagem. Dessa forma, o debate acerca da ética nietzscheana em sua relação à ética psicanalítica, mesmo sem tratar explicitamente de temas que dizem respeito à linguística, tem, no entanto, sérias implicações para aquilo que se pode nomear como a ética da linguística. Dizendo de outra maneira, podemos supor que o aprofundamento dos estudos acerca das questões que tanto a filosofia quanto a psicanálise trazem aos linguistas é, na minha forma de ver, de extrema valia, posto que faz pensar e promove deslocamentos naquilo que faz parte de uma região que permanece para esta disciplina a maior parte do tempo pouco iluminada, não muito debatida, que é,

justamente, o campo dos pressupostos, dos imperativos que permanecem sempre subjacentes e que quase nunca são postos em causa. Neste sentido, realizar a tarefa que aqui se propõe esta tese terá precisamente este intuito, qual seja: trazer questões de outras disciplinas para o interior do campo linguístico. No segundo segmento da introdução faremos um comentário geral acerca das duas partes que contém a tese, de forma a esclarecer minimamente a proposta de cada capítulo e de como estes se interrelacionam no sentido de dar continuidade ao debate maior que mobiliza a tese, que é o de cotejar a filosofia nietzscheana com a doutrina psicanalítica, a partir do diálogo entre as éticas.

1- NIETZSCHE, A PSICANÁLISE, E A QUESTÃO DA LINGUAGEM

1.1- NIETZSCHE E A LINGUAGEM

À primeira vista, quem aborda a filosofia de Nietzsche extrai de uma primeira leitura a idéia geral de que se está lidando, acima de tudo, com um pensador cuja preocupação central remete a questões relacionadas a uma reflexão acerca da cultura, uma crítica da moral, uma filosofia dos valores. Nenhuma dessas inferências é equivocada, efetivamente Nietzsche tem por tais questões um interesse fundamental, tendo dispensado grande parte de seu investimento intelectual no intuito de realizar uma apreensão profunda da tipologia do homem moral, uma apreciação do valor dos valores, uma reflexão acerca da cultura enquanto sintoma de certas formas de vida, mais ou menos valiosas, segundo a sua hierarquia dos valores. Entretanto, se tais temas animam profundamente a sua filosofia, é preciso compreender que, se a partir de um certo momento estes se tornam problemas autenticamente nietzscheanos, isso não se dá senão a partir de uma reflexão anterior

acerca da linguagem, de onde brotam importantes concepções filosóficas do autor. Lembremo-nos de que Nietzsche iniciou suas reflexões a partir dos estudos de filologia, de que era professor, assim como da retórica, cujos rascunhos de aula se tem hoje, e onde se encontra um Nietzsche absolutamente mergulhado na reflexão acerca da linguagem, buscando levantar os mais consequentes argumentos a respeito da importância da retórica para além do domínio do simples ornamento ao discurso "sério"- - aquele preocupado com a verdade-- de forma a mostrar como a linguagem é essencialmente atravessada pelos tropos. Seria um grande equívoco supor que a importância da questão da linguagem em Nietzsche se reduz ao estrito espaço circunscrito pelos textos e aforismos onde tal discussão se encontra explicitada, de forma que o encerramento de tais textos representaria o ponto limite de todo o alcance que tal reflexão encontraria em sua obra. Uma abordagem mais cuidadosa irá mostrar que todo o debate acerca da força da moral sobre o homem, o compromisso incondicional que se estabelece com a busca da verdade, aquilo que Nietzsche irá nomear como "vontade de verdade", tem sua fonte nestas primeiras investigações a respeito da relação entre o estatuto da linguagem e teoria do conhecimento.

Em seu texto mais abertamente dedicado à reflexão acerca da linguagem, "Sobre a Verdade e a Mentira num sentido Extra-Moral", Nietzsche apresenta algumas teses de importância absolutamente fundamental para sua filosofia. Ali, a linguagem é abordada no intuito de dar sustentação à crítica nietzscheana da questão do conhecimento da "coisa em si"; o eixo da argumentação se dá em torno da idéia de que a essência da linguagem é a mentira, isto é, a tradução altamente subjetiva da percepção, esta também sendo marcada pela subjetividade daquele que percebe. Desta forma, a linguagem, longe de ser um instrumento neutro de abordagem da "realidade", consiste, na verdade, em um

sistema de tradução de impulsos nervosos em metáforas definitivamente transitórias e parciais. A idéia principal é de que a linguagem é essencialmente uma atividade figurativa, ou seja, a concepção de que tudo que o processo linguístico realiza consiste em uma criação do objeto. Assim, é lançada a noção de que aquilo que originalmente tem sua fonte na linguagem vem sempre marcado pelo traço da arbitrariedade. Mais especificamente, duas idéias de linguagem são introduzidas neste texto: de um lado, essa noção de linguagem como figuração subjetiva, portanto transitória, singular; por outro lado, quando Nietzsche se propõe a investigar o conceito de verdade, surge a concepção de linguagem do grupo enquanto meio de estabilizar metáforas em conceitos, ou seja, a noção de verdade seria, neste momento da reflexão nietzscheana, uma espécie de congelamento da figuração linguística -- figuração em que reside seu traço essencial -- procedimento que teria então como resultado a consolidação da mentira e, portanto, o esquecimento daquilo que é justamente o fundamental na linguagem. Em outras palavras, três mentiras estão aí em jogo: primeiramente, a mentira primordial da percepção que é a tradução da "coisa em si" em termos de impulsos nervosos, e que é, em última instância, a única realidade de que dispõe o sujeito -- na verdade, não se pode dizer corretamente que a percepção minta, uma vez que para dizer tal coisa seria necessário saber como é a "coisa em si"; mais correto é dizer que tais impulsos nervosos são a realidade acessível, permanecendo todo mais além absolutamente desconhecido; o que Nietzsche quer realizar com este tipo de argumentação é muito mais mostrar a debilidade das bases onde a teoria do conhecimento almeja instalar-se do que propriamente produzir uma espécie qualquer de refutação. Em segundo lugar, vem a mentira da linguagem, que toma os impulsos nervosos absolutamente singulares, contingenciais, e, através

de figuras, reduz esta multiplicidade, criando formas, estabelecendo semelhanças onde reinava a diferença, enfim, realizando as aproximações que consistem justamente no trabalho figurativo da linguagem. Para exemplificar tal trabalho, Nietzsche apresenta várias ilustrações: a folha, enquanto forma, por exemplo, que é a idéia, a metáfora que permite aproximar e tomar como semelhantes duas partes das plantas que, a princípio, não são de forma alguma assimiláveis; ou seja, de um lado se tem a percepção da "folha", que não tem nenhum similar, sendo marcada pela mais intrínseca individualidade; de outro, a "idéia de folha", que já é uma simplificação da percepção. Isto seria o efeito da linguagem como produtora de metáforas. Em terceiro lugar, nós teríamos então o esquecimento deste processo e a conseqüente substancialização da linguagem na criação do conceito, que não passa, para Nietzsche, de uma metáfora que, qual uma moeda gasta, perdeu sua efígie. Esse último processo, verdadeira mentira da mentira, configuraria então a linguagem do rebanho, a matriz da idéia de "verdade".

Bem, a primeira conseqüência a ser extraída desta reflexão é o questionamento da idéia de conhecimento, este enquanto suposta adequação da linguagem ao mundo das coisas em si. Como se pode sustentar a idéia de uma relação palavra/coisa em si, senão pensando a partir das dicotomias aparência/essência, fenômeno/coisa em si, onde a linguagem receberia o duplo estatuto de aparência, enquanto domínio da retórica, da figuração, de um lado, e, de outro, de reflexo da coisa, enquanto conceito? Nietzsche põe em causa tal distinção, recusando-se a trabalhar no interior desta dicotomia fenômeno/coisa em si. Justamente, o que lhe permite deixar esta antinomia desorientadora é a idéia primordial de que a linguagem possui não propriedades retóricas, mas sim que a linguagem é retórica! Basta observar algumas línguas diferentes para se aperceber de como o trabalho da linguagem, ao tratar

de um substantivo, por exemplo, é baseado na eleição arbitrária de uma característica do "objeto", e o subsequente estabelecimento desta mesma característica como essência-- o caso do substantivo "cobra", que em uma língua é concebido a partir de uma palavra que remete à idéia de "animal que se arrasta", enquanto em outra já são os "olhos brilhantes" que a caracterizam, quando ainda em uma terceira língua é o enrodilhar-se que vai dar origem à idéia da essência de tal animal. A linguagem, para Nietzsche, através de suas leis gramaticais, opera definitivamente sobre a "realidade", de forma que todo acontecer recebe uma interpretação em termos de "leis gramaticais"; conseqüentemente, a gramática, para a doutrina nietzscheana, constitui ao mesmo tempo a própria matriz e prisão do pensamento humano. "A Gramática é a Metafísica do povo" 1, isto é, pensar é, fundamentalmente, operar categorias gramaticais. Assim, quando um sujeito segmenta uma ação, dividindo-a em termos de agente/ato, não está fazendo nada mais que reatualizar a velha lei gramatical que diz que as sentenças possuem sujeito e predicado. Metonimicamente, invertemos causa e efeito, e dizemos que a "cerveja é amarga", quando o amargor que sentimos é somente o efeito em nós produzido por esta "substância" a que chamamos "cerveja", e não uma propriedade da substância em si.

Alguns anos mais tarde de "A Verdade e a Mentira", em "Gaia Ciência", Nietzsche volta a refletir explicitamente sobre a questão da linguagem, desta vez articulando-a à gênese da consciência. Naquele texto anterior, a origem da noção de verdade, fundamento da idéia de conceito, fora articulada a partir da suposição essencial de "esquecimento", ou seja, a verdade seria então o efeito do esquecimento primeiro de que a linguagem seria fundamentalmente figurativa; esse esquecimento, naquele momento da reflexão nietzscheana se vê justificado por motivações de ordem absolutamente utilitaristas, isto é, a

partir de sua utilidade para um grupo humano que teria a necessidade de sobreviver e que, para isso, precisava criar um conjunto de "verdades" compartilháveis que lhes permitisse manter a união, condição fundamental para a sobrevivência nos primórdios da humanidade. Nos anos que se seguiram a este primeiro trabalho, Nietzsche já percebera a fragilidade desta argumentação que sustentava a noção de verdade unicamente em termos de esquecimento a partir da necessidade, uma vez que tal utilidade se mostra amplamente incapaz de explicar o surgimento e o incessante crescimento da vontade de verdade, isto é, o impulso incondicional e "espontâneo" que leva o homem a buscar cada vez mais e mais a verdade, como se essa fosse uma questão de vida ou morte para ele. A idéia de utilidade respondia à questão naqueles primórdios, mas é incapaz de dar conta desta necessidade persistente e imperiosa de "buscar o verdadeiro custe o que custar", mesmo quando já não há mais ameaça à vida da comunidade. Vemos então, neste caso, como uma reflexão que parte da investigação a respeito do estatuto da linguagem chega a questões relativas à moral; partir da linguagem e alcançar instâncias que definem o próprio ser do homem, seu comportamento ético.

Bem, neste momento posterior à primeira reflexão nietzscheana a respeito da linguagem, o eixo da argumentação é a suposição da existência de uma articulação intrínseca entre linguagem e consciência. Nietzsche associa consciência e comunicação, inferindo que a necessidade de comunicar-se gerou a espécie de acervo de experiências compartilhadas em que consiste a própria consciência. Desta forma, a experiência subjetiva, onde cada um se encontra mergulhado no seu mundo pessoal de "apetites e paixões", incapaz de produzir aglutinação entre os sujeitos, deve então ser simplificada, reduzida a algo de comum e intercambiável, de forma que, quando no interior de uma comunidade

um sujeito se refira a uma certa experiência isso possa evocar nos outros membros o mesmo tipo de representação, é justamente nisso em que consiste a comunicação. Ora, para Nietzsche, a condição de possibilidade desta comunicação é precisamente a existência da linguagem, aí como conjunto de signos intercambiáveis. Só há então consciência a partir da linguagem e, neste momento, portanto, tudo o que diz respeito ao linguístico se reporta ao domínio do gregário, do idêntico a si mesmo; linguagem então é aí sinônimo de rebanho.

Depreende-se desta nova elaboração nietzscheana, quando a relacionamos com a noção de linguagem enquanto movimento figurativo, força retórica, a conclusão de que, se a consciência, para existir, demanda a linguagem, a recíproca não é verdadeira. O intelecto como mestre dos disfarces, em "Verdade e Mentira", encontra-se no polo oposto desta consciência reprodutiva amarrada à experiência do rebanho; percebe-se que a atividade essencialmente criadora do intelecto de forma alguma parece ter a consciência como seu pré-requisito. Para Nietzsche o tipo artístico é o mais inconsciente possível, atividade sem memória em um sujeito que a cada vez vive uma nova experiência e, com isso, nunca aprende com seus erros, repetindo-os a cada oportunidade, como se fosse a primeira. Teríamos então a idéia de que a linguagem é anterior à consciência, sendo sua atividade, sua riqueza retórica muito mais antiga que a existência do signo compartilhado. O estudo da Etimologia se justificaria nesse argumento, segundo o qual a "profundidade" da palavra ultrapassa de forma incomensurável sua utilização na dimensão da consciência. O fundamento da realidade humana consistiria então nesta produção incessante de tropos, cuja força de atração conduziria o sujeito a todo momento a um domínio do aquém e além da consciência do signo. Nietzsche nos ilustra belamente tal dimensão ao se referir à força da atividade onírica no homem, que age de forma a que este nunca

deixe de sonhar, pois mesmo quando abandona um sonho não o faz senão na medida em que submerge em um novo sonho, é o homem um grande sonhador, capaz de abrir mão de qualquer coisa para embarcar em uma bela visão, uma inesperada configuração no eterno jogo de máscaras em que consiste sua existência. Assim se compreende também a idéia nietzscheana acerca da origem da linguagem-- quando este tema ainda lhe fazia questão, uma vez que, posteriormente, Nietzsche não vai mais se interessar pelo assunto, posto que se conclui que a linguagem é a própria condição do pensamento, não faz mais sentido tentar, via intelecto, investigar a origem de tal atividade, seria algo como se a razão buscasse sair de si mesma a fim de pesquisar sua origem, o que se afigura impossível. O que se mostra possível concluir é que a linguagem, por ser acima de tudo força retórica, não pode ser fruto da atividade do rebanho; o homem gregário é incapaz de dar à luz a linguagem, esta tem de ser, necessariamente, fruto do trabalho individual de artistas, criadores instintivos, isto é, inconscientes, cuja obra é, a posteriori, assimilada pelo rebanho que então faz desta criação uma propriedade da comunidade, a ser a partir de então compartilhada por todos e elevada ao estatuto de regra geral. Essa conclusão se torna perfeitamente compreensível se trabalhamos com a perspectiva de que a consciência é antes fruto que matriz da linguagem. Estes artistas criadores são aqueles que Nietzsche vai chamar de os Senhores, os grandes legisladores, em contraposição aos escravos, fruto da aglutinação no rebanho. Neste sentido, fica de antemão deslocada qualquer fundamentação da linguagem que buscasse sustentar-se em uma distinção sentido literal(denotativo)/sentido figurado (conotativo), uma vez que não há em Nietzsche a idéia de que a linguagem parta de um sentido literal.

Esta breve compilação da trajetória nietzscheana pela questão linguística teve como objetivo mostrar, minimamente, o quanto a

reflexão acerca da linguagem se configura como tema de importância fundamental no interior de tal doutrina. Pontos fundamentais deste pensamento, como a noção de perspectivismo, a própria investigação do tema da moral a partir da indagação a respeito da origem da vontade de verdade, toda a questão posteriormente levantada acerca da distinção saúde/doença como forma de relação à vida -- esta enquanto incessante movimento, jamais estabilizável, de tudo o que existe -- decorre destas primeiras abordagens linguísticas de Nietzsche.

1.2 LINGUAGEM E PSICANÁLISE

A relação entre o domínio da linguagem e a doutrina da psicanálise é mais do que íntima; é de conhecimento geral que, para esta teoria -- quando me refiro à psicanálise digo, mais especificamente, da elaboração freudiana bem como de sua releitura por Jacques Lacan -- a própria concepção de sujeito fica absolutamente destituída de qualquer fundamento se lhe retiramos o suporte que a estrutura da linguagem lhe dá, o que significa dizer que a linguagem é, propriamente falando, constitutiva para tudo o que diz respeito ao humano. Para a reflexão psicanalítica, o conceito mais fundamental mobilizado no interior da teoria, qual seja, o de inconsciente, não é tomado como sendo senão o efeito da incidência da linguagem sobre o animal-homem. "Ter um inconsciente" não é mais do que sofrer os efeitos de ser falante, isto é, ter sua realidade subdita à estrutura da linguagem. Toda a idéia de cura, de travessia a que um sujeito em análise se submete não tem também nenhum outro ponto de sustentação senão a partir do momento em que se passa a supor que o mais íntimo ao sujeito, o que cada um encerra de mais "interno" a si decorre tão somente do efeito criador da linguagem; os sentimentos, mesmo as sensações mais supostamente naturais, aquilo

que é o mais fixo e sólido em cada um, enfim, o mundo em que todos vivem é então tomado enquanto um mundo de linguagem, mundo simbólico, no dizer de Lacan.

A psicanálise, ou "talking cure", tem habitualmente sua origem relacionada à primeira obra de maior importância publicada por Freud, "A Interpretação dos Sonhos", de 1900, quando a idéia de que os sonhos são a via real para acessar o inconsciente surge, dando vez a uma teoria do aparelho psíquico onde vamos ver que a questão da linguagem se encontra profundamente envolvida nos mais primordiais movimentos animicos. O que Freud encontra quando se debruça sobre a atividade onírica do sujeito são os mecanismos de funcionamento do inconsciente, aquilo que ele vai chamar de processos primários, e são justamente estes processos que Lacan vai tomar para mostrar que o que se encontra aí em ação não é nada mais nada menos que a própria estrutura da linguagem. Condensação e deslocamento é o que caracteriza o movimento associativo inconsciente, onde os procedimentos lógico-gramaticais que exercem sua coerção sobre a língua vão se encontrar abolidos, sendo portanto as "sentenças inconscientes" unicamente construídas sob a injunção das associações por similaridade(condensação) e por contiguidade(deslocamento) entre as representações. Freud não diz que no inconsciente se articulam representações de palavra; bem ao contrário, afirma que o processo primário lida com representações de coisas, enquanto que as palavras ficam restritas ao sistema pré-consciente/consciente, que é justamente onde tem sua origem o pensamento consciente. As palavras, quando submetidas aos mecanismos primários, diz Freud, perdem aí toda a sua especificidade de signo passando a serem tratadas como se fossem coisas concretas. No entanto, esta natureza não-significa da representação inconsciente não revela outra coisa que o fato de que as regras funcionais vigentes neste sistema não

coincidem com as do discurso, entretanto, tais normas são ainda puramente linguísticas, é o que se quer mostrar. Lacan vai buscar sustentar uma de suas principais máximas, a que diz que o inconsciente se estrutura como uma linguagem, a partir justamente da afirmação de que tais procedimentos associativos de condensação e deslocamento são, transpostos para o campo linguístico, as leis estruturais mais fundamentais da linguagem, quais sejam, as figuras de metáfora e metonímia, que resumem, para Jakobson -- aquele que, junto a Saussure, constitui o universo da referência lacaniana à linguística -- os princípios dos dois eixos maiores de articulação da linguagem, o eixo da seleção(similaridade) e o de combinação(contiguidade). Assim sendo, o que esta aproximação realizada por Lacan demonstra, em linhas gerais, é que, onde se supunha residir a sede dos instintos, o receptáculo velado dos mais estranhos e viscerais impulsos de desejo que habitam um sujeito, na verdade não se vai encontrar senão a raiz da linguagem na nudez de seu funcionamento, a produzir múltiplos efeitos sobre esse animal a que se chamou homem. É essa força figurativa que Lacan, relendo Freud, vai encontrar no inconsciente do ser falante, o "parl-être". Mais ainda, ao trazer os ensinamentos de Saussure para o interior do campo psicanalítico, Lacan chega a promover um deslocamento fundamental, ao inverter o algoritmo saussureano (de s/S, faz-se S/s), ou seja, ali onde Saussure colocava significado sobre significante, tratando tais dimensões como campos que apesar de caminharem juntos mantém cada um existência própria, Lacan realiza uma inversão, instituindo significante sobre significado, de forma que se passa a dar a primazia do funcionamento da linguagem à cadeia significante, o significado passando então a ser efeito da articulação de significantes, ao invés de um domínio próprio -- lembremo-nos da metáfora saussureana da folha da papel. Ora, este deslocamento não é efeito senão

do reconhecimento de que as leis de associação fundamentais vigentes no inconsciente não são leis que articulam significados, mas sim princípios que associam puros significantes, sem qualquer consideração pelas normas que regem as conexões das palavras no interior de uma sentença e cujo efeito é produzir, ao final da frase, um enunciado provido de sentido. A idéia da primazia da cadeia significante caminha junto a toda a ênfase lacaniana nos aspectos estruturais da linguagem, que visa justamente ao esvaziamento destas noções de sentido, de consciência, de sujeito autônomo, etc., o que, por um certo tempo, aliás, inscreveu sua reflexão no âmbito do Estruturalismo, com relação ao qual, entretanto, Lacan sempre se manteve, em última instância, a uma certa distância, como se percebe quando se investiga mais profundamente sua concepção de estrutura, bem como a noção de sujeito que é mobilizada em sua teoria.

Tomando como base a idéia de que um significante só recebe seu valor, só se define a partir de sua diferença com relação aos outros significantes da cadeia -- que é a noção de valor em Saussure, decorrente da conceituação acerca do sistema -- ou seja, que um significante é tudo o que os outros não são, Lacan vai concluir que, para que haja linguagem são necessários ao menos dois significantes; assim, com dois significantes tem-se uma diferença e, conseqüentemente, a possibilidade de se produzir um efeito de sentido. Essa idéia, de forma muito interessante, não escapou à Freud, cuja noção fundamental de "a posteriori" não faz senão reconhecer que, para que haja atribuição de significado, é indispensável que um significante segundo, posterior, venha se associar a um primeiro significante, anterior, que só então recebe seu sentido, de forma retroativa. A noção lacaniana de ponto-de-estofa é concebida precisamente para sancionar esta idéia de que uma frase só recebe seu sentido quando ocorre a pontuação. Todo o princípio de que

a palavra pode desfazer um sintoma, por exemplo, tem sua legitimação a partir da conclusão de que, na medida em que um certo significante se encontra sob efeito de recalque, sua articulação em uma nova cadeia é capaz de ressignificá-lo, concebendo-lhe um outro estatuto e, com isso, permitindo com que o sintoma seja cancelado. Lacan vai dizer que o poder da palavra reside em sua capacidade de possibilitar ao sujeito que recontar sua história, de forma que possa dar outra vez espaço para aquele capítulo censurado de sua vida.

Quanto mais Lacan ia dando seguimento ao seu ensino, e assim pondo em movimento suas reflexões, mais eram explorados os meandros do funcionamento da linguagem. Através do que foi nomeado como a lógica do significante, que consiste no estudo das relações que se estabelecem entre a estrutura significante e uma lógica que seja capaz de dar conta de suas articulações, cada vez mais os enunciados conteudísticos que sempre acompanharam a psicanálise foram sendo, gradativamente, esvaziados, dando lugar a um crescente processo de formalização. Isso não porque Lacan fizesse questão de cientificizar a psicanálise, mas sim devido ao fato de que grande parte do que nos primeiros momentos da elaboração da teoria precisou ser tratado de uma forma um tanto o quanto fenomenológica, recebia os seus fundamentos destes processos de linguagem. Dando precisão então a estas articulações, tornou-se possível incorporar tais relatos no quadro de tal lógica do significante. Partindo da idéia central já mencionada de que significante é diferença, isto é, que quando se busca definir o significante logo se percebe que se cai em uma circularidade, uma vez que é preciso um outro significante para tal definição e que este segundo significante por sua vez remete a um terceiro, de forma que esse remetimento encontra um processo sem fim; e que, no entanto, as leis do discurso se amparam basicamente sobre o princípio da binariedade, ou

seja, de que os processos do pensamento consciente se baseiam em pares de oposição -- segundo o princípio de causa e efeito, onde um elemento tem de dar sentido ao outro sem a inclusão de um terceiro -- se retira uma série de consequências muito interessantes a respeito do funcionamento da linguagem e, conseqüentemente, do ser falante. Parece simples pensar e aceitar a idéia de um princípio diferencial; entretanto, quando se começa a explorar os seus desenvolvimentos, coisas surpreendentes aparecem. Por exemplo, a noção de "todo", que é a mesma coisa que o Uno, aquilo que se opõe ao múltiplo, é uma idéia que não pode mais se sustentar a partir de um pensamento diferencial, onde qualquer conjunto, ao buscar se fechar de forma a definir um todo, precisa, necessariamente, de um elemento que fique de fora e que a ele se oponha, a fim de que ele, como conjunto, possa existir. Esta argumentação a respeito da noção de "todo" é muito bem elaborada por Jacques Alain-Miller em suas conferências sobre lógica do significante, uma série de outras articulações sendo ali realizadas, de forma a mostrar que, em diversas disciplinas, a partir deste século, as noções de identidade, de completude, de totalização, foram sendo abaladas sob o efeito de argumentações que guardam bastante semelhança com o que é aqui chamado de lógica diferencial. Um pensamento da diferença põe em causa a lógica clássica, amparada como esta é no princípio do terceiro excluído, de forma que somos levados a tentar lidar com uma lógica includente, ou lógica temporal, no dito de Miller. Não é possível aqui refazer todo o argumento realizado por Miller em suas conferências quando, ao examinar o teorema de Peano, por exemplo, a respeito da impossibilidade de se encontrar um cardinal para um conjunto que seja o maior possível, chega a uma conclusão, que é na verdade o que nos interessa, que vem a demonstrar que, das duas uma: ou não se pode encontrar o tal cardinal desejado e, com isso, a noção de totalidade fica

abalada, uma vez que sempre haverá um elemento de fora do conjunto estipulado, ou, se se fecha o conjunto, se tem, necessariamente, um elemento paradoxal que encerra a propriedade de, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao conjunto. Esse elemento contraditório, que emperra toda tentativa de se realizar uma distinção satisfatória entre o que pertence ou não pertence a um dado conjunto, Lacan vai reencontrá-lo justamente no interior do funcionamento da linguagem. Ora, o discurso é precisamente norteado pelo princípio de identidade, de unidade, de fechamento, onde as oposições bem comportadas vem garantir as séries de equivalências e evitar a confusão entre os contrários; é nesse campo suturado, segunda a feliz expressão de Miller, que vem surgir o elemento paradoxal, que irrompe justamente porque, se o discurso quer e precisa, para se manter, lançar mão de uma lógica binária, de oposições, a linguagem, por sua vez, calcada no princípio da pura diferença, não respeita esta mesma lógica, fazendo com isso que um paradoxo venha, vez ou outra, infalivelmente, povoar o discurso concreto dos seres falantes. Tal paradoxo, Lacan o nomeará como sujeito do inconsciente, ou sujeito do desejo, que é o significante a mais na cadeia, que a ela se relaciona sob a forma de uma lógica temporal, onde ora se encontra incluído, ora se vê excluído da cadeia. Quando, mais acima, se dizia que o pensamento de Lacan não pode ser incluído no campo do estruturalismo clássico, isso se deve precisamente a essa consideração do sujeito que ele sustenta e cuja consequência fundamental é a idéia de uma estrutura aberta, furada, o que não é aceito pelo estruturalismo, onde a estrutura é suposta ser, basicamente, fechada, centrada. Podemos dizer, então, que o sujeito do inconsciente é o efeito da estrutura da linguagem sobre o ser falante.

Através deste desenvolvimento um tanto o quanto compilado, nossa intenção foi, acima de tudo, a de fornecer uma idéia geral das

relações entre linguagem e psicanálise, de forma a que, quando na parte referente à ética psicanalítica se estiver debatendo a respeito de uma série de questões que podem à primeira vista não se relacionar diretamente à indagações linguísticas, se tenha em mente que tudo o que em psicanálise se articula é inerentemente relacionado a uma reflexão linguageira!

1.3 DA RELEVÂNCIA DO DEBATE NIETZSCHE/ PSICANÁLISE PARA A LINGUÍSTICA .

Como foi dito algumas páginas atrás, o debate que se vai realizar nesta tese não tem uma incidência propriamente direta sobre as questões que mobilizam o cotidiano da linguística; entretanto, como desejo mostrar a partir de agora, são muitas as consequências que resultam de uma reflexão acerca da ética nietzscheana e a ética psicanalítica para o domínio de tal disciplina.

A idéia é mostrar, através de um comentário a respeito de alguns autores caros à linguística, de que forma seus trabalhos esboçam uma espécie de ética e o quanto esta ética pode ser afetada por questões que surgem no campo do debate aqui instituído.

Neste sentido, vamos tomar inicialmente um trabalho clássico de semântica, cujo autor é Grice, intitulado "Logic and Conversation", que trata, fundamentalmente, da relação entre a lógica e a linguagem. Grice, neste trabalho, se pergunta a respeito da validade da suposição tida comumente por verdadeira que afirma existir uma dessemelhança ineludível entre o funcionamento da linguagem e os princípios da lógica. A questão é se se pode ou não submeter a primeira à segunda, isto é, se é lícito ir de encontro à linguagem, dela exigindo a adequação aos rígidos princípios lógicos. Grice parece querer sustentar que sim, o que

faria dele um racionalista no sentido forte do termo. Ora, aceitando tal possibilidade, de um lado, e reconhecendo, de outro, o quanto as sentenças linguísticas se dão, sem maiores dificuldades, a interpretações um tanto o quanto ambíguas, a tarefa de submeter a linguagem a uma lógica binária, veritativa, implica necessariamente uma primeira divisão no interior daquela, entre uma estrutura lógica cerrada, capaz de funcionar neste regime de verdade ou falsidade dos enunciados, e uma outra parcela, ou dimensão linguística, onde tais enunciados não se produzem. Grice não tem meias palavras, trata-se de uma linguagem ideal e de suas excrecências, mazelas a serem saneadas através de rigorosos procedimentos cartesianos. Bem, a grande idéia que o autor mobiliza neste trabalho reside na suposição de que, quando os sujeitos falam, quando estabelecem um diálogo, existe na verdade uma série de pressupostos norteando esta conversação, princípios tacitamente aceitos cuja força de sobredeterminação em relação às falas é o que no fim das contas é capaz de garantir o suporte lógico que Grice procura. São as "máximas conversacionais", um certo número de injunções que devem ser seguidos pelos sujeitos quando estes dialogam. Não nos interessa aqui nos determos a fim de refletir a respeito de cada uma de tais máximas, mas sim apreender para onde elas querem nos levar. Os princípios aí contidos são do tipo: ser econômico quando for falar, isto é, não fornecer informação desnecessária ou excedente, tampouco suprimir parte importantes da comunicação; não ser obscuro na fala, pois isto pode comprometer a qualidade da comunicação, etc. O princípio fundamental, entretanto, reside na máxima que exige que se seja cooperativo, isto é, que se queira colaborar a fim de que a informação seja transmitida com a máxima eficiência; é o "princípio de cooperação", ao qual todos devem se submeter. A todo tempo se vê que a concepção de linguagem que é aí mobilizada é aquela em que esta comparece

enquanto instrumento de comunicação, meio de transmissão de conteúdos cujo estatuto só pode receber sua legitimação a partir da vinculação ao extra-linguístico.

O interessante é que Grice se utiliza de algumas metáforas do tipo "a linguagem é como o dinheiro", ao mesmo tempo em que insere uma hierarquia de valores onde a idéia utilitarista de que "se deve passar o máximo de informação possível com o mínimo de prejuízo para a qualidade da mensagem" assume o estatuto de valor supremo, incondicional, a reger os discursos. O compromisso com a sujeição da linguagem à lógica binária vem em resposta a uma injunção que, decididamente, em hipótese alguma é colocada em causa, qual seja, a fidelidade à verdade. Não constitui nenhum absurdo dizermos que há uma vontade de verdade fundamental que subjaz a construção da argumentação griceana, um impulso efetivamente imperioso que, em última instância é o motor de toda a emergência das máximas conversacionais; retire-se a exigência de se dizer "a verdade, nada mais que a verdade", e todas as máximas se vêem destituídas de fundamento.

Trabalhando um pouco os princípios que norteiam a argumentação do autor, chegamos definitivamente a enunciados que apontam para o campo de uma opção ética, diria mesmo de uma moral. Neste sentido, uma questão tipicamente nietzscheana poderia aqui intervir: -- Mas o que é que compele um discurso a pautar-se a partir da noção de verdade? E, ainda mais, por que esta vontade de verdade constitui não uma escolha entre outras possíveis, mas um imperativo do qual não se pode escapar, sob pena de cair efetivamente, segundo Grice, fora do âmbito da linguagem comunicativa, em pleno campo dos "excrementos linguísticos?". A partir de uma perspectiva psicanalítica, poder-se-ia dizer que Grice mobiliza uma estratégia discursiva cuja visada não é outra que a de supressão do sujeito do inconsciente, com a

respectiva concepção de linguagem enquanto campo suturado por excelência. Se, para a psicanálise, ao falar, o sujeito diz sempre mais do que pensa dizer, uma vez que os significantes que vai mobilizando em seu discurso pertencem a outras cadeias associativas que não só a consciente e que, por isso mesmo, estão sempre a ultrapassá-lo no sentido de produzir inusitados sentidos, com todos os mal-entendidos que aí se tem de necessariamente inserir, como ficaria então a suposição de um sujeito cujo discurso se governa pelas máximas griceanas?

Um outro autor que podemos aqui articular dentro de nosso debate é Bakhtin, o linguista/filósofo da linguagem soviético, cujas contribuições para a linguística são hoje tomadas como da mais alta importância, suas reflexões dando suporte a muitos trabalhos atuais que tem como fundamento a noção de discurso, para além da hipótese saussureana da língua enquanto sistema sincrônico. Nosso comentário tem de ser breve, dado o caráter introdutório desta discussão, o que implica, inevitavelmente, uma sumarização, simplificação da temática, o que desde já assumimos.

Bem, a idéia que será aqui trabalhada se encontra em seu livro assinado em nome de Volochinov, que se intitula "Marxismo e Filosofia da Linguagem", onde Bakhtin apresenta uma concepção marxista da linguagem que tem como principal ponto de ataque a noção de linguística sincrônica de Saussure. Bakhtin quer afirmar a impossibilidade de se pensar a língua fora de uma consideração diacrônica. Consequentemente, sua argumentação vai no sentido de mostrar como a idéia de língua separada da fala é uma abstração insustentável, de forma que a atitude saussureana implica a criação de um objeto abstrato ideal, a língua, que só pode se manter na medida em que ignora o contexto em que se encontra inserida, isto é, quando deixa de se aperceber do quanto a linguagem é uma atividade ininterrupta, um

movimento contínuo, inapreensível. Para Bakhtin, uma língua constitui uma atividade viva e, portanto, mantém-se em contínua transformação. Somente uma abordagem que parta do estudo de línguas mortas, a seu ver, poderia dar origem a uma concepção sincrônica como a de Saussure, que precisou então de uma radical objetivação a fim de obter seu intento, a língua estabilizada.

Por outro lado, Bakhtin também critica uma outra posição diante da linguagem, cuja origem se encontra no pensamento cartesiano, segundo o qual toda verdade tem sua emergência a partir de um movimento de introspecção promovido por um sujeito individual. Diferentemente da abordagem saussureana, em que a língua é externa ao sujeito, constituindo-se enquanto um fato social, para essa corrente cartesiana, que Bakhtin irá nomear como "individualismo introspectivo", o sentido tem sua sede no próprio sujeito, em sua "mente". A questão que nosso autor irá colocar para esta concepção consiste em apontar o desconhecimento que está implicado em uma suposição que dá ao sujeito a soberania sobre a linguagem. Ora, para Bakhtin, a língua é, antes de tudo, um fenômeno social, completamente subordinado ao movimento da história, às transformações sociais produzidas pela interação de um povo. O individualista introspectivo, mais ainda que o objetivista abstracionista, ignora a história. Não será nenhuma destas duas perspectivas que serão adotadas por nosso autor.

Sustentando sua concepção de língua a partir de uma teoria da ideologia, Bakhtin dirá então que, com relação a abordagem cartesiana, não há "linguagem do eu", só há "linguagem do nós", isto é, a linguagem como fenômeno social. O pensamento, então, sob esta perspectiva, é determinado a partir de fora, ou seja, do signo enquanto produto da práxis social; assim, a consciência será tomada enquanto fruto dos sentidos que circulam na coletividade. Fora da linguagem do nós, ou

seja, da consciência social, só há a animalidade, a impossibilidade do pensamento. Quanto à idéia de que o signo recebe seu sentido do interior da língua, pelo sistema, como é sustentado a partir de uma abordagem saussureana, ele vai dizer que os sentidos, e não o sentido, somente serão dados a partir da exterioridade, isto é, o signo, enquanto produto social, é uma arena de lutas, mais especificamente, da luta de classes. Portanto, uma língua viva, em movimento, é o palco de um intenso conflito pela significação, de forma que, se se quer encontrar tais sentidos em luta, será preciso estudar este contexto histórico. Para Bakhtin, então, mais além das ideologias que mascaram seus sentidos, se encontra a verdadeira determinação histórica, cuja abordagem deve se dar a partir do método materialista dialético marxista.

É interessante indagar o pensamento deste autor sob uma perspectiva nietzscheana; inegavelmente, em vários aspectos é possível se dizer haver semelhanças entre tal teoria do signo e a concepção de linguagem sustentada por Nietzsche, a saber: primeiramente, a noção de consciência enquanto determinada pela circulação dos signos, estes como frutos da gregariedade, como superfície refletora das vivências da coletividade. Ainda, a crítica à noção saussureana de língua enquanto sistema autônomo, autonomia cuja consequência é o apagamento da dimensão contextual, afigura-se muito pertinente de um ponto de vista genealógico nietzscheano. O mesmo vale para o questionamento acerca da noção cartesiana de introspecção, cuja suposição de que a partir da atividade individual de uma "mente", isto é, de um sujeito dotado de razão, seja possível alcançar uma espécie qualquer de verdade, seria exposta a uma indagação bastante semelhante por parte de Nietzsche, para quem a idéia de uma razão que se percebe a si mesma e com isso chegue a uma espécie qualquer de verdade não se sustenta.

Por outro lado, se Bakhtin se distancia tanto da concepção introspeccionista quanto da eleição da língua enquanto um objeto ideal, sua visão de signo não deixa de recair em uma objetivação tão comprometedora quanto a que ele justamente se propõe a criticar, pois se a noção de contexto é por ele destacada enquanto aquilo que permite não se deixar tomar pela abstração de uma língua idealizada, este contexto histórico-social é por sua vez passível de ser abordado a partir da suposição de que há uma forma capaz de circunscrevê-lo, e assim, mais uma vez, permanece realizável a utopia da determinação objetiva do sentido. Ao tomar a "linguagem do nós" como alvo privilegiado de análise, fica então absolutamente inviabilizada qualquer manifestação de uma subjetividade. Para Bakhtin, o sujeito é definitivamente determinado pela dimensão social, e é interessante a questão que ele se coloca, mas que permanece na periferia de sua argumentação, a respeito da viabilidade de que um sujeito oriundo de uma classe social burguesa chegue a assumir posições radicalmente antagônicas com relação à ideologia sob a qual sua consciência foi formada. Este parece ser o único momento em que é colocada a possibilidade de um furo surgir na sólida concepção bakhtiniana de determinação social dos sentidos. Em uma perspectiva nietzscheana de linguagem, a crítica à concepção linguística de Bakhtin incidiria diretamente sobre esta noção objetivadora de contexto sócio-histórico. Para Nietzsche, se a consciência é fruto da linguagem gregária, isso não se afirma senão a partir de uma redução, um apagamento da dimensão propriamente retórica da linguagem. A constituição do signo comunicativo enquanto "objetividade" só se dá a partir do obscurecimento da subjetividade, do caráter fundamentalmente singular da dimensão linguística; assim, qualquer tentativa de se apagar essa não-reiterabilidade da linguagem,

isto é, sua natureza eminentemente diferencial, resulta necessariamente em uma concepção reducionista da dimensão languageira.

Dizendo em pouquíssimas palavras, poderia supor que Lacan apontaria na concepção bakhtiniana o "não querer saber nada disso" do que se chama o Real da estrutura, isto é, a impossibilidade que vigora, do ponto de vista da psicanálise, de se eliminar o efeito de subjetividade que decorre justamente de ser a linguagem uma estrutura aberta, o que implica a não possibilidade de determinação absoluta do sentido, e, conseqüentemente, de qualquer posição que um sujeito venha a ocupar.

Com esses exemplos mobilizados a partir da abordagem de dois pensadores importantes para qualquer disciplina que se interesse pelo estudo das questões de linguagem, penso ter mostrado, mesmo que em um nível superficial, o diálogo que é possível se estabelecer entre a psicanálise, o pensamento nietzscheano e a linguística. Dessa forma, acredito que se justifica plenamente para tal disciplina o interesse pelo estudo mais aprofundado destes dois campos de reflexão que, indubitavelmente, trazem muitas questões para o interior do domínio linguístico. Assim sendo, lanço-me agora ao comentário a respeito dos capítulos que constituem esta tese, onde, como já disse anteriormente, a relevância maior vai ser dada à tentativa de realizar uma apreciação da dimensão ética das doutrinas nietzscheana e psicanalítica, permanecendo a questão da linguagem, a todo o tempo, como o fundo que dá sustentação a todo o debate.

2- ESBOÇO DAS PARTES E DOS CAPÍTULOS QUE CONSTITUEM ESTA TESE

Neste ponto o que se vai fazer é uma apresentação geral dos segmentos da tese. O objetivo é, de um lado, introduzir o leitor na

temática respectiva de cada capítulo e, de outro, mostrar como tais capítulos se articulam de forma a cumprir um certo direcionamento que foi visado e cuja meta é apontar para a direção da ética que corresponde a cada um dos campos tratados. A escolha que fiz se deu no sentido de que, quando estiver abordando um domínio, toda a ênfase recaia sobre o mesmo, de forma a evitar realizar ao mesmo tempo a apresentação de um pensamento e a articulação com a forma pela qual a outra doutrina se refere a mesma questão, uma vez que, a meu ver, tal sobreposição de atividades correria o sério risco de produzir um texto um tanto o quanto confuso e de difícil abordagem, posto que a complexidade da temática por si só já é capaz de colocar dificuldades para o leitor. Assim sendo, a tese ficou dividida em duas partes, cada uma delas tratando de um dos dois campos de reflexão. A articulação do que é então trabalhado em cada parte será realizada preferencialmente na conclusão, embora esta introdução tenha em parte o objetivo de permitir tal aproximação dos temas.

2.1 PRIMEIRA PARTE: A ÉTICA NIETZSCHEANA

Este segmento da tese se subdivide em três capítulos, cuja apresentação faremos um a um. No primeiro capítulo, a argumentação recai sobre o tema da tragédia, quando a abordagem dos princípios nietzscheanos de "apolíneo" e "dionisiaco" se constituem como o núcleo do que se quer tematizar. O texto de referência utilizado é "Origem da Tragédia", seu primeiro livro e um dos trabalhos iniciais do período que ficou conhecido como o da reflexão do "jovem Nietzsche". O que dessa temática justifica seu interesse para a tese reside na investigação que Nietzsche aí promove acerca do que se pode nomear como as duas forças artísticas que se disputam na "alma" do homem grego antigo. Nietzsche

se indaga a respeito das razões que teriam levado os helenos a criarem a arte trágica. O que importa nesta investigação é que não serão as motivações de ordem históricas e sociais que irão atrair a atenção do pensador, e sim o "tipo psicológico" do heleno; ou seja, será a partir de uma questão sobre a peculiaridade da subjetividade do grego que o fenômeno cultural da tragédia vai ser indagado. Conseqüentemente, quando fala de Apolo e Dionísio, Nietzsche está expondo aquilo que considera como sendo as forças mais fundamentais a reger o ser humano. Foi precisamente esta a razão que justificou que a escolha recaísse sobre esta temática dentro da obra nietzscheana. A idéia foi tratar esta questão pensando na sua articulação à teoria das pulsões em psicanálise. Nesse sentido, o que se extrai da reflexão nietzscheana é que, se o princípio apolíneo aponta para a potência simbólica que o homem detém e que lhe permite dar ao mundo a dádiva de sua beleza, o pacificante poder da representação, já o instinto dionisiaco remete ao campo do mais além do representável. Conseqüentemente, se de Apolo o sujeito recebe a identidade, o efeito promovido por Dionísio consiste no mais intenso despedaçamento, o mergulho no domínio das forças puras incontroláveis. Para Nietzsche, a vida é movimento, de forma que a dimensão das representações de forma alguma delimita o campo do humano; as fronteiras se mantêm permanentemente abertas e é justamente devido a isso que a ordem do trágico se faz sempre apresentar. A tragédia é pensada por Nietzsche como sendo fruto da união fecunda de Apolo com Dionísio; entretanto, se se toma o instinto dionisiaco em sua mais pura manifestação, isto é, sem nenhuma espécie de mediação pela via de Apolo, o que se tem é um impulso de pura aniquilação, haja vista a máxima proferida pelo sileno, segundo o qual o maior bem reside em não ter nascido, mas, uma vez vivo, o mais desejável é morrer o mais breve possível.

Segundo a leitura de Nietzsche, o que permitiu com que o tipo helênico criasse uma arte da dignidade e a grandeza da tragédia foi a sua capacidade subjetiva de não se esquivar ao que há de mais terrível na existência. Consequentemente, o grego pôde espiritualizar Dionísio, fundi-lo à Apolo, de uma forma tal que a entrada deste deus apocalítico na Grécia não provocou os efeitos devastadores que normalmente se produzia em outras culturas, onde a erupção de Dionísio tinha como consequência a abolição completa de todas as leis da civilização, resultando em um tempo de retorno à barbárie para aqueles que às suas festas se submetiam.

Ainda neste capítulo, aparece pela primeira vez a abordagem da idéia de que as representações, longe de serem consideradas enquanto adequações a uma verdade, devem antes ser tomadas como sendo sintomas de uma certa configuração de forças primordiais, o que, posteriormente, vai dar origem à concepção genealógica de Nietzsche.

O segundo capítulo se dedica fundamentalmente a explorar as considerações nietzscheanas a respeito do processo de assunção do sujeito. Neste sentido, o texto de referência será o segundo ensaio de "Genealogia da Moral", que se intitula "Culpa e má-consciência". Falando de uma forma um tanto o quanto simplificadora, neste ensaio Nietzsche apresenta a sua concepção do que faz a especificidade do ser homem, a irredutibilidade do estatuto de sua humanidade, o abismo que se abre entre o homem e a sua animalidade perdida. A relevância das consequências éticas que se extraem deste texto, a importância dessa reflexão nietzscheana para a conexão com a ética psicanalítica é de tal proporção que qualquer articulação que se pretenda realizar entre psicanálise e filosofia nietzscheana não pode, de maneira alguma, se eximir de trabalhar este ensaio de "Genealogia da Moral". Novamente, a temática nietzscheana será abordada tendo como interlocutor virtual a

teoria das pulsões na psicanálise. Poder-se-ia dizer que, com este texto, o contraste entre instinto (do semi-animal) e a vontade de potência (do homem e, retroativamente, de toda forma de acontecer) fica definitivamente marcado.

A transição do semi-animal ao humano, a que o texto se refere, é situada por Nietzsche em uma relação direta com o surgimento da civilização. É a instituição do estado de civilidade que cria o abismo entre o homem e seu passado animal. Essa conclusão tem sua origem a partir da idéia de que esse semi-animal se definia, antes de tudo, pela autoregulação instintiva automática e absolutamente "inconsciente", onde sua felicidade residia no caráter onipresente, em sua vida, de uma força vigorosa de esquecimento. O viver do semi-animal instintivo era marcado pelo puro esquecer e a questão para Nietzsche de como fazer surgir a partir daí o homem é a mesma indagação a respeito de como se torna possível forjar neste animal de esquecimento a faculdade de memória. A resposta que ele vai encontrar a essa questão, e nesse ponto sua doutrina e a psicanálise se aproximam de forma estreita, é a que justifica tal transição a partir do retorno dos instintos contra si mesmo, processo que só pode ocorrer se se imprime contra o semi-animal uma enorme força tirânica capaz de inverter o movimento "natural" dos instintos, que é de se esgotar no exterior, através da agressividade. Sem dúvida, uma explicação que nos remete diretamente ao texto freudiano, intitulado "Mal-estar na Civilização", onde Freud associa a subsunção do sujeito à civilização a partir da renúncia à satisfação das pulsões que este é obrigado a realizar a fim de que possa viver em meio à civilidade. O retorno dos instintos ativos, agressivos, contra si mesmo é a matriz da violência que o sujeito passou a partir de então a dirigir contra si mesmo, e que tem como efeito a primeira produção de marcas de memória, essa inesgotável volúpia de se ferir, se dar formas, que

Nietzsche nomeia como má-consciência. Essa gênese, Nietzsche a contrapõe à concepção de má-consciência mobilizada pelos historiadores da moral de seu tempo. Estes gostariam de ver a má-consciência desde sempre associada a uma interpretação moral de culpa e tentavam encontrá-la de forma efetiva já na idéia inaugural de pena aplicada. Supunham que o conceito moral de má-consciência, de dívida moral, teria sido a inspiração maior para o surgimento da prática da punição, do que Nietzsche vai discordar, propondo uma gênese da noção de dívida material (e não moral), a partir da antiquíssima relação entre credor e devedor, e é justamente nesta relação arcaica, que praticamente coincide com a própria idéia de civilização, que Nietzsche irá situar a origem da noção de responsabilidade, a faculdade de assumir um compromisso com um passado. Na concepção nietzscheana esta idéia de má-consciência enquanto dívida moral só terá seu nascimento quando da passagem do sentimento de endividamento, na transposição da relação de credor e devedor para o âmbito da relação de um povo com o seu antepassado primordial. Neste ponto Nietzsche envereda por uma articulação que encerra conseqüentes possibilidades de diálogo com o mito freudiano da horda primeva, esboçado em "Totem e Tabu". A origem da noção de culpa moral será instituída, dentro do pensamento nietzscheano, a partir da interpretação religiosa da má-consciência, cujo efeito é a transformação daquilo que tornava o homem o fantástico animal criador de si mesmo, quando seu futuro permanecia uma incógnita, no ser mais miserável e degradante que seja possível se imaginar. A conversão cristã da má-consciência estrutural em produto de uma ofensa para com Deus -- idéia fundamentada na elevação a níveis inimagináveis da dívida para com o antepassado -- é o que para Nietzsche pode ser atribuído como responsável pela decadência que ele desde a "Origem da Tragédia" já reconhecia como sendo a marca da

distância existente entre o grego antigo, e o homem moderno, sujeito absolutamente envenenado pelos valores morais do Cristianismo. Esta parte da reflexão nietzscheana deve ser lida tendo-se em mente, ao longo de toda a argumentação, o conceito freudiano de Supereu, cuja gênese também se aproxima estreitamente da concepção de consciência moral em Nietzsche

Por fim, o capítulo se encerra articulando a consideração a respeito da moral -- esta enquanto introjeção pelo sujeito das injunções da coletividade -- com a concepção de sujeito nietzscheano, este como sendo inerentemente marcado pela singularidade, na medida em que, como vimos, o intelecto, como mestre dos disfarces, necessariamente contém em si essa potência retórica da linguagem capaz de criar uma perspectiva absolutamente particular por onde o sujeito pode dar um sentido a sua vida. Ao universalizar a vida do homem, a moral teria como efeito justamente fazer com que este homem se perca de seu caminho. Aqui, a articulação da proposta nietzscheana para se combater a má-consciência enquanto fenômeno moral apresenta instigantes relações com a concepção lacaniana da ética do desejo. Essa parte final do capítulo que trata desta articulação nietzscheana pode ser lida em associação com o último capítulo do seminário da ética, de Lacan, onde se afirma que a única coisa de que um sujeito pode se sentir culpado é de haver cedido de seu desejo. Tal inferência se aproxima acentuadamente da proposta nietzscheana de inverter o movimento da culpabilidade, de forma que, para ele, só começaremos a nos libertar da prisão da moral a partir do momento em que passarmos a associar a má-consciência não mais às forças ativas, mas às forças reativas, essas que a todo o tempo trabalham silenciosamente no sentido de nos afastar de nosso caminho.

Se o primeiro capítulo discorreu acerca da dimensão trágica enquanto estímulo para a vida, mostrando a importância, para a própria saúde do tipo homem, do reconhecimento de que o instinto dionisiaco constitui-se enquanto uma dimensão fundamental de sua humanidade, e se o segundo capítulo procurou abordar a eficácia degradante da moral sobre este mesmo homem, quando a má-consciência que lhe é inerente, estrutural, se vê interpretada a partir de uma ótica religiosa, moralizadora, o terceiro capítulo busca articular a proposta nietzscheana para se combater e transfigurar -- avaliando também o quanto Nietzsche supunha possível deslocar tal condição -- a realidade doentia que se apossou do homem desde que este se viu tomado pelo Cristianismo. É neste sentido que tal capítulo irá propor-se a discorrer acerca do tema da criação em Nietzsche, que é, por excelência, a resposta nietzscheana à questão do mal-estar, ou, dizendo em seus próprios termos, à profunda náusea que se abateu sobre o homem moderno.

Para tratar desta questão da criação, o texto de referência a ser utilizado será "Assim falou Zaratustra", livro considerado por Nietzsche como a sua obra-prima, em que se afirma de maneira marcante, na própria forma poética a partir da qual este se constrói, a opção pela estética em relação à escrita tradicional da filosofia. Zaratustra é um profeta que vem anunciar ao homem um novo tempo, propondo-lhe sua concepção de "cura" para a decadência que assola a civilização. Toda a argumentação do livro assume uma tonalidade religiosa, o que decorre precisamente do fato de ter sido ele elaborado no sentido de ser uma paródia da bíblia sagrada, o que se justifica na medida em que Zaratustra vinha propor um esvaziamento da perspectiva cristã. A terapêutica aí "pregada" consistiria na transvaloração de todos os valores, de forma que os valores do homem fraco, o bom, até então dominantes, dariam vez a uma nova valoração, a do Superhomem.

Importante ressaltar que toda esta transformação só pode ter lugar a partir do efeito da palavra, e a debilidade que leva o homem a precisar lançar mão da terrível prisão de uma moral cristã decorre, na visão de Nietzsche, de sua incapacidade de se utilizar do poder criador da palavra, o que se mostra de forma conseqüente na autonegação de Zarathustra enquanto "poeta redentor do acaso", aquele que veio para "ensinar o devir a falar". A suposição do profeta é de que o acaso, até então, assumiu para o homem a dimensão de uma força esmagadora, uma vez que este não consegue viver sob o peso de uma dor a qual não possa dar sentido, seja este sentido qual for. Na medida em que tal sentido se torna inacessível, o absurdo domina. Zarathustra concebe então que, para bem-viver com a dimensão do acaso, deve o homem exercer, em seu mais alto grau, sua potência criadora, que consiste, justamente, em fazer vigorar a força figurativa da palavra, daí a transvaloração ser proferida através da boca de um poeta; só por esse caminho poderá então o acaso encontrar a sua mais alta afirmação, configurando um enunciado fundamental da ética nietzscheana.

Diferentemente da perspectiva romântica, Nietzsche não concebe a idéia de criação sem a sua contrapartida de destruição. Para ser criador, é preciso ser duro, é preciso destruir. Conseqüentemente, o estatuto da criação no interior da doutrina nietzscheana não pode ser outro que o de crise. Neste sentido, a direção da transvaloração proposta por Zarathustra indica a tarefa de filosofar com o martelo, isto é, de destruir ativamente tudo aquilo que no homem significa decadência. Assim, a orientação ética é de produzir um apressamento nesta degradação, e, neste aspecto, há uma analogia possível com a ética psicanalítica, cujo direcionamento da "cura" implica uma abreviação do processo de elaboração do sujeito, na medida em que procura tornar exíguo o "tempo para compreender" -- dentro da conceituação lacaniana

segundo a qual o trabalho do aparelho psíquico funciona no compasso de três tempos lógicos, a saber, o instante de ver, o tempo para compreender e o momento de concluir. Assim, tanto em uma quanto em outra ética, haveria a suposição da inevitabilidade de que o sujeito percorra uma certa trajetória no combate à seu niilismo, e de que a colaboração de cada doutrina se daria no sentido não de evitar a emergência dos maus instintos, dos valores da decadência, mas sim no intuito de fazer o sujeito andar mais rápido por tal processo.

Neste caráter de destruição que se inclui no caminho do criador, reside o mais contundente obstáculo à transvaloração, aquilo que promove mais resistência ao processo, uma vez que impõe ao homem que este lide com o puramente traumático em sua existência, que é, como já dissemos, o caráter de absurdo que advém quando se retira ao sujeito a perspectiva que lhe é proporcionada pela fraqueza de seus instintos. A articulação a partir do aforismo do "louco" vem a mostrar essa dimensão, ao expor a psicologia do "ateu científico", cuja manobra defensiva consiste em assumir de forma "esclarecida" a morte de Deus, mantendo-se, no entanto, pelo expediente de um "disfarce do disfarce", a mesma crença no deus cristão. Essa argumentação nietzscheana vai em uma direção que permite uma relação bastante interessante com a idéia do Real traumático postulado pela teoria psicanalítica, esse furo na rede de representações que faz emergir para o sujeito a dimensão mortal de um vazio aniquilador, do qual o psiquismo procura a todo tempo se defender construindo anteparos.

O final do capítulo, que com isso encerra a primeira parte da tese, trata da dimensão ética da doutrina do Eterno Retorno do Mesmo, em sua articulação com a noção de vontade de potência, onde se mostra que tal doutrina implica uma radicalização desta noção. A questão é ali

tratada de uma forma que permite se estabelecer uma série de conexões com o conceito de desejo em psicanálise.

2.2 A ÉTICA DA PSICANÁLISE

Esta parte da tese apresenta um só capítulo, comportando algumas subdivisões. Trata-se de explorar o tema da ética da psicanálise; antes porém do leitor abordar tal capítulo, é possível remeter-se ao apêndice, onde se encontra uma resenha explicativa dos principais artigos sobre ética contidos na enciclopédia de filosofia de Paul Edwards. Lá se irá encontrar, de forma altamente simplificada, sumária, as idéias mais importantes que caracterizam o projeto ético da filosofia tradicional. A razão de ser de tal apêndice se encontra nas referências constantes, feitas por Lacan, a tal projeto ético, ao qual ele irá contrapor a perspectiva da ética psicanalítica. Um leitor desambientado com tal contexto irá sentir então dificuldade de acompanhar o debate que Lacan promove em seu seminário e que constitui o texto de base para a discussão a ser empreendida. Neste caso, deve-se remeter-se antes a tal apêndice; caso não haja esta dificuldade, não há problema em partir diretamente para o texto do capítulo.

O capítulo em si realiza a apresentação da ética psicanálise tomando como ponto de partida a iluminação da noção de Coisa, estabelecida no "Projeto" de Freud. Trata-se de esclarecer -- seguindo assim o mesmo trajeto realizado por Lacan em seu seminário da ética -- as conexões profundas existentes entre tal "conceito" e a concepção derradeira de Freud acerca da teoria das pulsões, quando a idéia da pulsão de morte será por fim postulada. Destacar a noção de Coisa, ou das Ding, tem por objetivo mostrar que a psicanálise, desde os seus primórdios, já se apresentava como uma doutrina em que a referenciação do sujeito humano

a uma lei qualquer não pode ser fundamentada em nada que diga respeito ao campo purificado das representações. Com isso se quer dizer não que se possa supor haver uma região extralinguística onde tudo encontraria o seu estatuto definitivo, mas sim que a vida do sujeito, este enquanto é um ser falante, é desde sempre por princípio incluída em um domínio cujas fronteiras permanecem a todo o tempo indefinidas, de forma que uma falta constitutiva, motivada justamente pela exclusão primordial de das Ding, vem manter o seu mundo em constante instabilidade.

Da idéia inicial de que a Coisa, sendo desde sempre perdida, diz respeito ao mais além do princípio do prazer, o que leva a psicanálise a se afastar definitivamente de toda orientação ética cuja visada seja a de privilegiar o circuito prazer-desprazer, o debate passa a enfatizar então a conexão entre o campo de das Ding e o mal-estar constitutivo que acossa o sujeito, na medida em que a ausência do objeto de satisfação da pulsão tem por consequência o retorno desta contra o próprio sujeito. A impossibilidade por parte deste em suportar a aproximação a este campo absolutamente atroz onde vigora o gozo mortal implica então a necessidade de que uma Lei venha aí funcionar de forma a regular essa relação por demais perigosa. A argumentação acerca da instauração mais ou menos bem sucedida da dita Lei para o sujeito trouxe à cena do debate a importância da função paterna para a psicanálise, bem como a eficácia insuspeitada do supereu em fazer o sujeito gozar, em meio ao sofrimento mais indizível. Percebendo-se então a amplitude que a introdução desta noção de lei paterna implicava para a discussão em jogo, foi preciso aprofundar tal investigação, no sentido de articular cuidadosamente as formas de relação que o sujeito estabelece com o campo da Coisa. Consequentemente, a ênfase do debate se deslocou para o estudo da natureza das barreiras que se erguem à emergência do gozo, daí se partindo para as respostas freudianas e lacanianas à questão. Do lado de

Freud exploramos então o tema exposto em "Totem e Tabu", onde se articula a idéia freudiana a respeito da assunção do sujeito, quando a problemática do assassinato do pai primevo vem à tona, trazendo com isso as formas primordiais aí concebidas para a construção de interdições à aproximação da Coisa. Da parte de Lacan, a temática abordada é a do estágio do espelho, onde a concepção lacaniana do narcisismo é explicitada mostrando-se então constituir o anteparo fundamental que o "sujeito" mobiliza a fim de afastar-se da dimensão atroz de das Ding.

A discussão a respeito da função paterna para a teorização psicanalítica vem em seguida a fim de articular a visão freudiana à sustentada por Lacan, e o que se aborda então é a trajetória de estruturação da subjetividade, o Complexo de Édipo, responsável pela sedimentação da forma de funcionamento psíquico até certo ponto estável. Neste segmento, se aborda o processo através do qual a questão colocada para o sujeito no estágio do espelho se vê ultrapassada, isso decorrendo da identificação simbólica ao pai, no reconhecimento da castração, cujo efeito é a desidentificação do sujeito ao falo -- ele deixa de ser o falo -- concomitante ao desinvestimento da figura ultrapoderosa do pai fascinante. Ao final desta tematização se introduz a idéia da "dissolução" do Édipo como efeito de uma operação sublimatória da instância paterna. Desta maneira, o foco da atenção passa a se dirigir para a investigação desta noção de sublimação enquanto forma qualitativamente superior de relação às pulsões, na medida em que Lacan busca sustentar, a partir da teorização freudiana, que a sublimação implica uma relação direta com as pulsões, enquanto o recalque se caracterizaria pelo evitamento da Coisa. Desenvolvendo esta idéia, a conexão da operação sublimatória com a pulsão de morte se afirma, na medida em que toda operação sublimatória, isto é, desejante, traz embutida em si uma eficácia destrutiva inegável; não havendo criação sublimatória sem antes incidir a destruição, é o que se

conclui. Neste sentido, a pulsão de morte recebe, por Lacan, a redefinição que a propõe como uma sublimação criacionista. Efetivamente, o que se extrai desta articulação é a idéia de que a sublimação constitui uma afirmação de *das Ding*.

Na sequência, a partir do desenrolar da relação entre criação e destruição, o tema da tragédia é introduzido. O núcleo da argumentação passa a consistir então na explicitação da afinidade que vigora entre as propostas éticas implícitas na dimensão trágica e na psicanálise. *Antígona*, de Sófocles, é a tragédia escolhida a fim de ilustrar tal ética. É Lacan mesmo quem decide abordar esta peça em seu seminário, pois pensava encontrar na figura extraordinária de *Antígona* a mais clara afirmação da ética do desejo. O que ressalta na posição de *Antígona* é o seu compromisso radical com a singularidade de uma escolha que não encontra sua legitimação em nenhuma lei instituída. Seu ato implica um posicionamento que é levado ao paroxismo, de forma que nem mesmo a iminência reconhecida da condenação à morte é capaz de fazê-la recuar. Lacan vai mostrar que aí nos deparamos com um limite absoluto, e é a afirmação de um desejo em sua dimensão mortal que faz de *Antígona* a heroína psicanalítica por excelência.

Encerrando esta segunda parte, a questão se desloca para a subsunção da argumentação anteriormente estabelecida a uma reflexão sobre linguagem e ética da psicanálise. O objetivo é o de mostrar que há uma lógica do significante que subjaz as mais importantes conceituações psicanalíticas. Neste sentido, desde a exclusão da Coisa, a sublimação enquanto afirmação de um vazio, à singularidade suportada por *Antígona*, são as leis da linguagem que se encontram aí ilustradas. Para sustentar esta idéia, dois momentos da reflexão lacaniana acerca da linguagem são então abordados, a saber, a relação paradoxal entre palavra e linguagem, elaborada em seu célebre trabalho "Função e Campo da Fala e da

Linguagem em Psicanálise", de 1953, e a teoria dos quatro discursos, desenvolvida no seminário XVII, "O Averso da Psicanálise", de 1970, onde, a partir da articulação de suas letras matemáticas, Lacan vai mostrar que o discurso do analista, ao operar, tem como efeito causar a produção, no sujeito, de seus significantes primordiais, aqueles que, ao mesmo tempo em que o alienam ao campo do Outro, permitem com que aquele se apresente como sendo portador de uma palavra verdadeiramente particular, de forma que a função do analista é a de fazer com que tal sujeito proceda ao resgate de sua mestria, isto é, a forma peculiar de referenciação ao Real que o caracteriza, mestria, aliás, que Antígona nos mostra de forma inequívoca, através do brilho que marca sua trajetória pelo campo da tragédia.

PARTE 1 - A ÉTICA NIETZSCHEANA

Capítulo 1

A tragédia como afirmação da vontade: o apolíneo e o dionisíaco

Aparentemente, em sua obra inicial "Origem da Tragédia", Nietzsche teria se atido a uma questão bastante específica e de um alcance até certo ponto restrito: tratar-se-ia de analisar o nascimento e a decadência de um gênero teatral, a tragédia grega, buscando tornar explícitas as condições que cercam sua origem e os motivos de seu desaparecimento do interior da cena grega.

Essa poderia muito bem ser a idéia geral que ficaria ao se encerrar a leitura do livro, o qual certamente deixaria na memória do leitor as marcas da força poética de seu autor, de sua eloquência e o tom extraordinariamente altivo que se desprende de seus escritos.

Mas, não restaria muito além desse breve encantamento que costuma provocar, em nós, a leitura de um bom romance, o envolvimento de uma estória bem articulada, contada por alguém que domina a arte de prostrar.

Concordar com essa visão seria, entretanto, incorrer em profundo equívoco. Apesar de colocar a retórica, enquanto domínio da aparência, como fenômeno de primeira importância, Nietzsche foi um pensador disposto a sempre ir além; filósofo ambicioso que, mesmo ao abordar a mais sutil minúcia, jamais deixou de vislumbrar seu alcance dentro de um plano mais amplo. Seu trabalho marcou-se firmemente pela tendência a produzir um amarramento geral das questões tratadas, de forma a torná-las articuladas numa perspectiva

central. Do "grande festival da vida" Nietzsche nunca aceitou ficar de fora, qualquer que fosse a razão, e essa força que o impelia a manter-se do lado de dentro da cena" ele a levou a tal ponto que mesmo em meio à surdez total em que consistia a resposta do meio intelectual à sua obra, encontrou forças para fazer uma aposta pessoal na preciosidade de sua palavra, investindo em um futuro que seria capaz de produzir ecos aos seus pensamentos.

Já nessa primeira obra, o jovem Nietzsche apresenta toda a virulência de suas questões, a profundidade do que tinha a dizer, de sua palavra radicalmente nova, por isso mesmo inaudível a seus contemporâneos, palavras de quem nasceu póstumo.

A questão de a "Origem da Tragédia" poder-se-ia colocá-la assim: Como veio a nascer a Tragédia Grega? Que condições tiveram que se dar para que se tornasse possível e até mesmo necessário seu surgimento? Que forças artísticas tiveram de ser condensadas a fim de dar à luz tão enigmática manifestação da alma grega, essa arte do horrível, do absurdo? Se a Tragédia teve uma existência curta, sendo seu desfecho mais uma brusca interrupção que o desvanecer gradual que costuma caracterizar o crepúsculo de outros gêneros teatrais, mais inquietante ainda se torna o desejo de penetrar em sua natureza mais íntima.

A escolha desse tema, então, diz respeito a uma motivação mais profunda, farol que conduzia Nietzsche em seu mergulho pela antiga noite grega. Falar sobre arte, sobre o fenômeno estético, sempre teve para ele outras conotações. No prefácio que veio a escrever dezesseis anos depois de concluído o livro, trata de colocar em primeiro plano essa questão:

"A existência do mundo não pode se justificar senão como fenômeno estético"².

No estudo da questão estética, o fenômeno histórico do surgimento da tragédia tem o valor de um sintoma. A aposta aqui está em ver na tragédia um artifício do qual o Grego se servia a fim de responder a questões que lhe impunham intenso sofrimento. Importa avaliar o que a arte tem a oferecer enquanto ótica para a vida, ver a vida pela ótica da arte. Nietzsche queria saber como o Grego, o heleno, homem artístico por excelência, construía sua perspectiva, e então avaliá-la. Diz ele: "Um problema fundamental será o de medir a subjetividade do Grego perante o sofrimento, o seu grau de sensibilidade"³.

Nietzsche foi um filósofo dos valores, isto é, o que lhe interessava era abordar as diversas perspectivas segundo as quais se interpreta a vida, avaliando o valor dos valores que fundam cada perspectiva, avaliação esta norteada por sua noção de vontade de potência. Em outras palavras, media o valor de uma interpretação a partir da capacidade desta em afirmar a vida, em criar uma exuberância, um extravazamento da potência, enfim, da sua efetividade em proporcionar à vontade de potência as condições para sua mais intensa e sublime manifestação. Ao grau de manifestação da vontade de potência, correspondia a grandeza do humano, isto é, quão maior o seu transbordar, tão mais bem sucedido se tornará o tipo homem.

A "Origem da tragédia" é uma avaliação da metafísica do artista, do que ele pode nos oferecer, a nós, os modernos. Para Nietzsche, a distância que separa a perspectiva do Grego Antigo da nossa forma de ver moderna é da ordem do quase incomensurável, sendo talvez a metáfora do abismo, da garganta, a melhor imagem para situar essa diferença radical.

Enfim, pensar a tragédia encerra um objetivo e um alcance bem mais amplo, qual seja: confrontar duas perspectivas, a moderna e a do grego antigo, realizando a avaliação de seus valores. De um lado, o mundo da arte, do homem dionisiaco; de outro, a racionalidade científica, o socratismo. O homem estético versus o homem dialético, mito versus ciência, tragédia versus moral, eis a nossa questão.

A "Origem da tragédia" é um mergulho em uma certa perspectiva, em uma concepção da vida e do homem, e é nessa dimensão nietzscheana que ora fazemos nossa entrada.

Diferentemente do homem moderno, o grego antigo não era tão "realista". Quando, em sua contemplação da vida, alcançava disso extrair um sentido, um princípio, algo que dissesse do homem e de suas motivações mais íntimas, jamais esta reflexão iria tomar o mesmo rumo e ter um desfecho semelhante ao que se dá com o moderno, isto é, resultar em uma rede de abstrações, de conceitos, em uma trama lógica complexa. O caminho, nesse caso, era outro; no lugar de "abstrair", o Grego personificava seus princípios. Criando deuses, dava forma a sua alma, nomeava as correntes que guiavam sua humanidade, projetando nas estrelas um espelho onde fosse possível ver-se a si mesmo, pela via de uma ficção poética que chamou-se Olimpo.

Quando Nietzsche promove, então, a análise do apolíneo e do dionisiaco, devemos ter em mente que se trata aí de dois princípios do tipo de que falamos acima. Apolíneo e dionisiaco são duas formas da vontade, duas diferentes manifestações da vontade de potência.

A tragédia, segundo a leitura nietzscheana, tem seu nascimento no momento em que estas duas forças artísticas, radicalmente distintas, até mesmo antagônicas, se unem para dar

origem a um novo gênero teatral, o Teatro Trágico. Sob a atração destas duas grandes interpretações da vida, o Grego orbitava, envolto nas brumas da arte.

Apolo é o deus da beleza, da bela aparência. Tudo o que embeleza a vida, que a torna luminosa, agradável à contemplação, aprazível aos sentidos, o que apazigua o homem cansado e angustiado diante do sofrimento que a vida lhe impõe, que lhe traz novamente serenidade em meio às agruras, fruto de sua impotência frente a uma natureza devoradora e implacável, será dito apolíneo. A aparência, em Apolo, tem o sentido de um véu, de uma tela que, qual máscara, não deixa transparecer a dor real.

Quando contemplava a natureza, o Grego só via, por toda a parte, o incessante movimento de tudo. Assim diz Heráclito:

"Eu não vejo nada senão o devir. Não se deixem enganar! É um efeito de sua visão curta e não da essência das coisas, se vocês crêem perceber em algum lugar uma terra firme sobre o mar do devir e do perecível. Vocês empregam o nome das coisas como se elas tivessem duração fixa, mas mesmo o rio, onde pela segunda vez você entra, não é mais o mesmo que a primeira vez"⁴.

Sobre esse mar do devir, Apolo estende sua tela de multicoloridas imagens, onde o Grego se deita, e sonha, embebido em ilusões apaziguantes. Esse poder de acalmar os sentidos faz de Apolo o deus da célebre "serenidade grega". Sob os seus cuidados, todo o perigo de dissolução que assalta o homem cessa, e é devido a esse atributo que Apolo é conhecido como o deus do princípio de individuação. Sua capacidade de deter o fluxo, pela via da imagem cristalizada, garante a subsistência da identidade do sujeito. "As virgens que avançam solenemente, com ramos de loureiro nas mãos,

para o templo de Apolo e cantam hinos, conservam as suas personalidades e os seus nomes"5.

Aos que cultuam Apolo, está garantida a manutenção do que os faz seres individuais separados da indiferenciação geral que vigora no mundo em moto-perpétuo. Por ser o deus do indivíduo, Apolo se torna também deus da medida, do limite, posto que para manter sua individualidade, o Grego tinha de submeter-se a tais exigências apolíneas, a fim de que não fossem perdidos os parâmetros, o que resultaria no afogamento do indivíduo no mar da indiferenciação do todo. Disso decorre a clareza solar apolínea, e também o princípio da consciência, do auto-conhecimento. Quem quisesse seguir o deus solar, que atendesse à máxima proferida pelo oráculo de Delphos: "Conhece-te a ti mesmo"; o auto-conhecimento como via para a justa medida.

O mundo olímpico, enquanto mundo da beleza, das belas formas, das artes plásticas, é um mundo apolíneo por excelência. Zeus, Apolo, Hermes, todos figuras solares, representantes do dia. Durante muito tempo, Apolo reinou absoluto sobre o Olimpo, e o mundo grego tornou-se um jardim de estátuas deslumbrantes, como imóveis tributos ao deus da representação; até que uma certa invasão de um culto asiático veio abalar, como um grito saído das profundezas, o belo mundo da superfície apolínea.

Dionísio representa, à primeira vista, um princípio estético diametralmente oposto ao apolíneo. Seu atributo é a desmedida. Aquele que ingressa no culto dionisiaco, vê-se tomado por tal exaltação, tal estado de embriaguez, que termina por esquecer-se completamente de si próprio. Seguir o cortejo das bacantes tem por consequência perder absolutamente a individualidade em prol de um mergulho no ser primordial, onde o indivíduo desaparecido se une ao

gênio da espécie, e até mesmo à natureza, enquanto forma primordial de onde tudo brota. A figura do sátiro representa esse humano re-unido a sua animalidade perdida; pés de bode, torso humano, o homem retornado ao estado de natureza.

Se Apolo é o deus da representação, das formas, das artes plásticas, Dionísio se apresenta pela música, expressão mais próxima, segundo o pensamento do jovem Nietzsche, da voz fundamental da natureza. A música dionisiaca não subentende nenhuma imagética, não vem somar-se a nenhuma representação, antes o contrário é que vale, isto é, o mundo das representações é que vem acompanhar a música, esta enquanto manifestação da essência da vontade. O início do pensamento nietzscheano é marcadamente influenciado pela filosofia de Schopenhauer, no sentido de encontrar na música um fundamento metafísico do mundo.

A vontade fragmentada pelo espírito apolíneo em individualidades é novamente reunida e aglutinada no Uno, pelo instinto dionisiaco. A experiência dionisiaca conduz então o sujeito ao êxtase.

Enquanto Apolo põe o véu sobre o mundo, Dionísio o arranca, violentamente, desvelando a verdade em sua nudez aterradora. A verdade é dionisiaca, e isso significa dizer que a verdade é da ordem do abismo. Aliás, um abismo é o que separa a realidade cotidiana da realidade da experiência dionisiaca. A dimensão dionisiaca exige que o sujeito mergulhe no encantamento radical, onde o mundo das coisas tem sua significação transformada, e no qual tudo reassume sua dimensão sagrada. Do sujeito que vive no mundo das coisas, da identidade, a dimensão sagrada dionisiaca instaura um estado em que este passa a se ver como "água no interior da água" - segundo a bela imagem criada por Georges

Bataille - dimensão absolutamente estranha ao mundo descontínuo do cotidiano.

Se o Grego tinha do mundo uma concepção em que vigorava a constante inconstância do devir, o movimento incessante, em que mesmo onde supomos ver qualidades estáveis estamos na verdade contemplando apenas um momento da eterna luta dos contrários, do múltiplo no interior do Um -- momento em que um dos lados assegura a efêmera vitória diante do eterno jogo do Aion que, como uma criança a brincar na areia à beira-mar, nunca se cansa de criar e destruir mundos, na inocência do devir que desconhece bem e mal -- isso não quer dizer que essa visão não o perturbasse. Ao contrário, era algo de aterrorizante suportar a perspectiva dessa instabilidade radical de tudo o que existe; e é por isso mesmo que o Grego criou para si a ficção de um mundo olímpico.

Mas, Dionísio chegava. Como um deus que vinha invadir este mundo de paz e serenidade olímpica, desvelando a verdade de insondáveis abismos, trazendo seus mistérios de penumbra para o dia apolíneo, o culto dionisiaco soava terrível e apavorante aos olhos do discípulo délfico. À violência que representava o despedaçamento do indivíduo, a experiência de êxtase oferecia o "consolo" de reunir-se ao todo, de entrar jubilosamente no gozo dos deuses. O homem apolíneo contemplava obras de arte, mas o homem dionisiaco, ao se expor à orgia báquica, tornava-se ele mesmo uma obra de arte. Aquilo que por toda sua vida, soara como uma prerrogativa dos deuses viver, passava agora ele mesmo a experienciar. Por um momento, tornava-se deus; todas as distâncias sociais eram abafadas, Senhores e escravos se misturavam em uma massa indiscriminada, todo limite absoluto tragado no redemoinho de uma paixão.

Um grande sofrimento, portanto, estava implicado nessa volúpia, e era aceitá-lo para sobrepassar rumo à alegria fundamental. Então, com Dionísio estava de volta toda a horribilidade do mundo, como se, para atingir a harmonia com a atividade, com a atividade da vontade, para poder extravasar essa potência, fosse necessário afirmar todo o mundo enquanto atividade, afirmar com Heráclito:

"A essência da realidade não é senão atividade, e não há para ela nenhuma modalidade de ser"⁶.

Em meio à dor, a harmonia dissonante era então alcançada, pela via do grito de horror, onde o fundo oculto do mundo se revelava. Paradoxalmente, Dionísio trazia consigo uma dupla face: ao mesmo tempo sofrimento incomensurável e gozo divino. A potência da consolação metafísica que seu culto proporcionava, conjugava-se amplamente com a profunda dor que encerrava o abismo de sua verdade.

Uma questão se torna fundamental: por que veio a tragédia a nascer justamente entre os Gregos? Indagação que Nietzsche se colocou, e cuja conclusão levou-o a situar essa cultura, segundo sua hierarquia, no mais alto patamar da nobreza humana.

"O Grego conhecia os terrores e os horrores da existência, mas ele os mascarava para poder viver"⁷

A admiração que Nietzsche nutria pelo tipo helênico diz respeito justamente a isso; sua sensibilidade, sua capacidade de perceber o sofrimento que o circundava e a isso responder de uma forma outra que as diversas e fracassadas maneiras que tem o niilismo para evitar a vida e sua dor. Pela arte, o Grego encontrava uma resposta aos males das paixões que não consistia mais em extirpá-las, pois sabia bem que, juntamente com a dor aniquilada,

muito mais seria perdido, em terrível mutilação. A resposta Grega não foi matar Dionísio, mas espiritualizá-lo.

A noção de espiritualização possui grande importância no pensamento nietzscheano. Segundo sua concepção, todo início comporta o feio, o amorfo, o indiferenciado; só o amadurecimento, a lapidação, é capaz de produzir o belo. Assim também com as paixões que, em seu estado bruto se apresentam de forma grotesca e destruidora. Só mais tarde é que se unem à inteligência e se espiritualizam. Entretanto, este não é um destino que se dê necessariamente, muito menos na maioria dos casos: É preciso uma vontade forte para embelezar um desejo, para espiritualizá-lo. Os débeis de vontade conseguem apenas rechaçar as paixões, devotando-lhes ódio, hostilidade cujo objetivo é cortá-las pela raiz, mas cujo resultado é o empobrecimento da alma, pois a hostilidade à paixão é a hostilidade à própria vida. Os juízos morais são unânimes em condenar as paixões. O problema é que, com essa atitude radical, fanática, o sujeito finda por auto-castrar-se. Essa noção de auto-mutilação terá em Nietzsche um desenvolvimento mais amplamente detalhado, quando o tipo científico tiver sua psicologia apresentada.

Mas a questão aqui é que o Grego, instintivamente, colocava-se de outra maneira diante das paixões. Seu impulso estético impunha-lhe descartar a recusa radical, o que o lançava no sentido da simbolização do feio e do brutal. Aqui um parêntesis: o feio, em Nietzsche, não é o sem ordem, o "mal arranjado"; o feio é o fraco. Tudo aquilo em que a vontade de potência se degrada torna-se feio. É a fraqueza da potência que produz-se enquanto feiúra. Assim, se o Grego conseguiu embelezar o que via, era que nele a vontade resplandecia; de seu excesso de potência, desabrochava o mundo em dissonantes imagens de prazer. O nascimento da tragédia, enquanto

arte "pessimista" aí reside; é a existência do "pessimismo da força" que Nietzsche sugere naquele prefácio já referido.

Até então, entre o Grego reinava o culto a Apolo, mas, se se leva este impulso artístico apolíneo à sua radicalidade, tende-se à proliferação e a hegemonia total da forma imobilizada. A arte apolínea, das imagens, tende à rigidez. É neste momento de paralisação apolínea que irrompe o culto dionisiaco, no sentido de restaurar o fluxo interrompido. A entrada dos ditirambos é rápida e avassaladora. Em seus efeitos marcantes, a embriaguez dionisiaca logo atingiu larga escala. Diante de impulsos tão mal disfarçados, a nova voz trazia, em lugar da aparência, a verdade. Essa entrada fulminante do elemento dionisiaco no mundo grego redundou em uma assimilação intensa de seu culto.

A questão é que, se de um lado resultava impossível, insensato, opor-se à proliferação do culto báquico; de outro, tornava-se mais e mais necessária a intervenção de Apolo, pois a experiência do puro dionisiaco deixava na alma do Grego marcas que ele trazia consigo ao retornar da embriaguez. A hora impunha a manifestação de uma força mediadora, pois, ao acordar da letargia, a existência cotidiana, mesmo as imagens resplandecentes, tornavam-se absolutamente sem sentido. A absurdidade e o terror da condição humana haviam retornado à luz do dia. O Grego estava desgostoso, estava doente, queria fugir da vida, não via mais beleza no mundo das coisas, pois havia bebido do cálice sagrado, experimentara o místico sabor do licor carnal de Dionísio.

Neste momento, Apolo curador, o reconciliador, ressurgiu para transformar, transfigurar, pela via das representações, o desgosto e, dessa forma, tornar a vida possível novamente de ser vivida para o Grego decepcionado. Era preciso encantá-lo

novamente pelo mundo da racionalidade, mas isso não se daria sem que concessões diversas fossem feitas ao Irracional, que tanta atração exercia sobre o heleno. Reconhecendo essa força antagônica, o mundo olímpico transformou-se. Rapidamente, foi preciso abrir-lhe espaços entre os deuses. Os sacerdotes delficos passaram a iniciar-se no novo culto, o calendário foi dividido entre os cultos apolíneos e as festas báquicas. O estrangeiro perigoso foi trazido para o Olimpo, cederam-se-lhe poderes antes reservados aos deuses solares, antes que se produzisse um estrago mais radical.

Com Dionísio, transformou-se o Olimpo, novo capítulo na luta entre a verdade e a beleza. A efetividade do pathos dionisiaco provocou a suprema elevação da inspiração apolínea. Novas representações eram requeridas para dar conta desse furo deixado pelo desvelamento. O instinto dionisiaco elevou ao máximo a potência grega de simbolização. Figuras até então artificialmente ocultas, como a Moira: as Erínias, a Górgona, a Medusa, saíram das trevas. Os deuses olímpicos deixavam de ser belos.

Produziu-se então a reconciliação entre Apolo e Dionísio; a sabedoria dionisiaca foi transfigurada, nasce a tragédia. Enquanto em outras culturas o culto dionisiaco assume um caráter incontrolável e destruidor, em que as festas duravam dias, durante as quais toda lei era absolutamente abolida, dando lugar à selvageria completa; entre os gregos, devido a sua sensibilidade e capacidade artística, isso não ocorreu. O mito trágico foi então a invenção para dar conta desse sofrimento, pela via da metamorfose.

Na tragédia, não era mais só a aparência a reinar. Enquanto o puro dionisiaco se manifestava na máxima terrível do Sileno: "O bem maior é não nascer, mas, uma vez vivo, buscar a morte o mais rápido possível"⁸, sob a influência do espírito apolíneo não era mais o

caráter abismal que imperava. O trágico não dizia respeito ao belo, tampouco ao puro horror, posto que trazia uma consolação metafísica, mas à transparência. A transparência era bem diversa do belo, mas também da verdade. Foi preciso produzir um desvio da verdade, uma representação simbólica da sabedoria dionisiaca com auxílio de processos artísticos apolíneos; nisso residia a força libertadora e purificante da tragédia, mediadora dos instintos mais violentos. Dionísio era o herói trágico. Diz Nietzsche:

"A tragédia permitia aos Gregos da grande época, apesar da extraordinária energia dos desencadeamentos dionisiacos e dos movimentos políticos, não se aniquilar no êxtase da incumbência mórbida (budismo), nem se esgotar numa avidez devoradora de hegemonia e glória mundiais (Império Romano)"⁹.

A tragédia justificava o sofrimento humano, e esse era seu princípio ético. Seu segredo residia na interpretação que dava à dor, que contrasta flagrantemente com a visão cristã do sofrimento. Na tragédia, o homem sofria por sua individuação. "Devemos considerar o estado de individuação como a fonte e origem principal de todos os males. Mundo dilacerado, retalhado em indivíduos"¹⁰. Sendo assim, a dor constitui algo que faz parte da essência do humano, sendo impossível sua eliminação.

A arte, então, mantinha acesa a esperança de que os limites da individuação seriam abolidos, fazendo retornar o homem à união com o todo. O paradigma dessa ética se apresenta em Prometeu acorrentado. O conflito entre deuses e mortais aí se estabelece de forma insolúvel, pois a idéia do trágico é que, cada nova aquisição que faz o humano, só pode derivar de um roubo feito aos deuses, um sacrilégio, daí a dívida humana ser inextinguível. A única maneira de se obter o valioso, o caro, é a via do crime; assim, o homem deverá

pagar e aceitar as enormes maldições que os deuses ofendidos venham lhe fazer. O herói trágico sofre e perece, pois, em sua cegueira, desafia os deuses.

Entretanto, não se trata aí de nenhuma moral que venha a mostrar as terríveis conseqüências deste desafio, mas sim de uma inevitável punição, já que o sujeito está condenado desde sempre a sofrer. Não se trata de um herói que enfrenta o destino, mas pelo contrário, de alguém que vai, inevitavelmente, na direção desse destino, e aí encontra sua resposta, posto que só ao preço do sofrimento, o herói obtém o que lhe é mais caro. A contradição aí se explicita: o que há de mais valioso, implica o maior sofrimento; dupla face do trágico, dupla face de Dionísio.

Por um breve período, foi possível conciliar as duas potências artísticas: o terrível movimento dionisiaco e a arte representativa apolínea; durante este tempo, o verossímil tomou o lugar do belo e do verdadeiro. Assim foi com a tragédia esquiliana e sofocliana; todos os heróis eram, então, máscaras de Dionísio.

O tempo de um sonho feliz, foi o que durou essa união fecunda, um breve lapso. De Ésquilo à Sófocles, a tragédia teve seu apogeu e nos presenteou com as mais belas obras de arte: Prometeu acorrentado, Édipo Rei, Antígona, Édipo em Colona, etc.

A partir do surgimento de Eurípides, a tragédia sofreu um desvio radical, transformando-se a ponto de não restarem senão resquícios do antigo gênero. Eurípides era discípulo de Sócrates, a tal ponto chegava sua afinidade com o pai da lógica e da dialética, que muitos acreditavam haver uma interferência direta de Sócrates na confecção da obra euripídiana. Diz-se que Sócrates só aceitava assistir ao teatro de Eurípides, negando sua presença a qualquer outro espetáculo. Nisso havia um significado profundo: Sócrates

colocava-se em antagonismo com relação à tragédia. É preciso destacar aqui o que representa a figura desse filósofo. Para se ter em mente o alcance e a força de seu pensamento basta lembrarmos da mensagem do oráculo de Delfos, segundo o qual seria Sócrates o homem mais sábio sobre a terra, e não é à toa que tenha vindo justamente do templo de Apolo o anúncio de um novo doutrinador.

Sócrates, da alma helênica, possuía, em exacerbado grau, o elemento apolíneo. A clareza, a lucidez, a consciência, todos estes atributos de Apolo nele desabrochavam com força incomum; possuía espírito lógico como jamais se vira, daí ser considerado o pai da ciência. Seu método era a dialética, sistema que, pela lógica da argumentação, visa desvelar a verdade. Método que privilegiava acima de tudo a capacidade da razão, a virtude da racionalidade.

Essa visão socrática do mundo impunha ao seu tempo também uma nova estética: a estética racionalista, onde passava a vigorar a máxima segundo a qual tudo deve ser inteligível para ser belo. Com isso, Sócrates se colocava como principal antagonista da estética trágica, a visão dionisiaca do mundo. Uma nova contradição se estabelecia, então: o socrático versus o dionisiaco. O desprezo pelo instinto, pelo dionisiaco, encerrava o ódio à arte. Não se trata de coincidência que Platão, principal discípulo de Sócrates, ao conceber sua "cidade ideal", governada por filósofos, dela tenha excluído os poetas, como imitadores de imitações, difamadores da verdade, inimigos da razão. A arte passa a ser vista como deformação, nasce a ciência, e logo a incompatibilidade se afirma: a ciência exclui a arte, e vice-versa. Sem dúvida nenhuma, a vitória coube ao espírito científico, o que representou um ultimato à tragédia.

A dialética era essencialmente otimista, acreditava na ordem das coisas, na conexão inquebrantável da causa com seu efeito, na relação necessária entre mal e punição, entre virtude e felicidade. O espírito científico que daí nasce, traz consigo essa promessa otimista em um progresso contínuo, a ilusão de que, pela via de esquemas conceituais, nada da verdade poderia lhe escapar. Para o homem dialético, as operações aritméticas não deixam restos.

Obviamente, se esse novo espírito alça vôo, o espírito trágico deve descer ao subterrâneo, e assim se deu. Através de Eurípedes, representante da concepção socrática da arte, o espírito da música foi expulso da tragédia. Ofendido o espírito dionisiaco, as duas forças artísticas que, em um equilíbrio complexo, e portanto frágil, haviam vitoriosamente alcançado juntar-se, foram dispersadas. Eurípedes tinha uma questão com a tragédia; não a compreendia, considerava-a um grande enigma, tudo no gênero trágico lhe soava estranho e obscuro e, por isso mesmo, negativo. Queria fazer uma arte que o povo compreendesse, que pudesse participar do espetáculo; queria fazer do coro um representante das massas, não dos deuses. Sua tendência para isso, foi excluir da tragédia o elemento dionisiaco.

Assim criou-se a epopéia dramatizada, a comédia; no lugar do espectador estético, nasceu o crítico. O olhar do juiz assume a antiga perspectiva do deleite. Eurípedes foi o primeiro crítico, com sua apologia da sabedoria consciente. Mais uma vez se afirma a perspectiva socrática de exaltação da razão em contraposição aos instintos. Dizia Nietzsche:

"Enquanto em todos os homens produtivos o instinto inconsciente é exatamente uma força afirmativa e criadora, e a

consciência uma força crítica e desanimadora, em Sócrates é o instinto que se revela crítico e a razão que se manifesta criadora"11.

Deu-se então a inversão dos valores. Enquanto a tragédia, em sua essência, se apresentava como essencialmente pessimista, a dialética comporta, mais do que nunca, o otimismo científico na ilusão da panacéia universal do saber. A arte trágica se transforma na arte do agradável, o homem esquiliano dá lugar ao homem da serenidade alexandrina. Dissipa-se o espírito dionisiaco e, com isso, se inicia a degeneração do homem grego e da cultura helênica que, a passos largos, tornava-se um deserto desolado de entorpecimento das potencialidade simbólicas d homem. Um novo tipo nascia, o herói dialético, demarcando a morte do mito trágico.

Distintamente de seu antecessor, representante de Dionísio, o herói dialético não traz consigo aquela marca inconfundível, a cegueira inescapável que marcava o herói trágico, aquele que caminha inexoravelmente rumo a seu destino. Se o herói dialético sai derrotado em suas empreitadas, deve-se unicamente a um erro de cálculo, uma má apreciação da situação. Seus atos só valem por sua motivação, sua razão, seu fim; sua arma é a esperteza e a astúcia, traços de um tipo em que a consciência predomina, em detrimento dos instintos autoreguladores inconscientes.

É esse desencadear dos fatos que leva Nietzsche a colocar a questão: "A "serenidade helênica" dos últimos gregos não teria sido um crepúsculo?"12 e ainda: "O espírito científico será mais do que um expediente engenhoso contra a verdade? Ou, para falar moralmente, um análogo do medo e da hipocrisia?"13.

Sob a fria lâmina da razão, conduzida pelo punho de Sócrates, o primeiro grande heleno "feio", teve fim a mais alta

afirmação de uma arte que enobrecia a vida e fazia do homem um sublime sonhador. Fecham-se as cortinas, ocaso da tragédia.

Capítulo 2

Nietzsche e a Assunção do Sujeito Contraditório

No segundo ensaio de "A Genealogia da Moral", Nietzsche se propõe a realizar a análise do conceito de "má-consciência"; noção complexa a que não cabe precipitar uma definição. Complexidade, aliás, que não se apresenta despropositadamente, posto que a dificuldade aí reside justamente no fato de que a essa mesma noção correspondem diversos sentidos, segundo a apropriação que dela se faz, de forma que a tarefa aqui será acompanhar o movimento através do qual se vão associando à idéia de "má-consciência" as distintas interpretações.

Entretanto, uma diferença nesta abordagem: não se trata simplesmente de empreender um estudo genealógico, da forma como Nietzsche foi o primeiro a realizar e que Foucault posteriormente, tomou como cerne de sua filosofia. Pretende-se mostrar, neste capítulo, que a má-consciência, para além de sua historicidade, revela-se um fator estrutural, ou seja, algo que, ao invés de ser efeito da história, é antes condição de existência dessa história.

Nesse sentido, o esforço se dará com o fim de destacar a dimensão de estrutura no pensamento de Nietzsche, aspecto de primeira grandeza, mas que comumente não recebe qualquer atenção, sendo privilegiado sempre o caráter genealógico de seus procedimentos, isto é, aquele que supõe a constante instabilidade de todo aspecto de um "objeto", submetido que está, tudo o que existe, ao incessante movimento do devir. O que busco sustentar é que o caráter estrutural coabita necessariamente o mesmo espaço com o

dever, com o acontecimento, desde que se possa pensar uma estrutura mais além da que nos proporcionou o estruturalismo.

Neste ensaio, Nietzsche intenta um mergulho profundo na realidade do sofrimento humano. Trata-se de penetrar o pesado ar que encerra o contexto da sombria culpabilidade, das dívidas pagas com a própria carne, dos suplícios que, à custa de sangue e martírio, deixaram marcados no homem tudo que nele haveria de permanecer. Aqui vão se abordar os fundamentos da dor, e os diversos destinos disso que sempre foi o princípio de todo o movimento para o homem; pois se o prazer quer a eternidade, a dor é o imperativo do que deve passar, daquilo de que o homem precisa buscar as razões, para daí se deslocar.

A um certo ponto do texto, a questão principal se coloca: "Mas, como veio ao mundo essa outra coisa, a consciência da culpa, toda a má-consciência?"¹⁴. É sobre este tema que Nietzsche se debruça, avaliando primeiramente a opinião dos historiadores da moral, aos quais vai se contrapor. Supunham aqueles que a idéia de que "o réu merece a pena porque haveria podido atuar de outro modo" poderia ser situada na origem do sentimento de justiça, de modo que a "má-consciência", o conceito moral de culpa, teria sua gênese a partir da idéia de "pena aplicada". Essa interpretação, hoje dominante, segundo a qual a pena teria como efeito despertar no criminoso o sentimento de culpa, quando aplicada ao passado, mostra ser uma inversão completa. A equivocação dos historiadores consiste em tomar uma finalidade atual e, sem maiores problemas, colocá-la na gênese de um procedimento, como se uma mesma prática, um mesmo ritual, não passasse, ao longo de sua história, por inumeráveis interpretações, diversas finalidades, as quais não necessariamente têm de se manter causalmente relacionadas.

Ao analisar o procedimento da pena, a fim de desvinculá-la da origem da má-consciência, logo se apresenta de forma clara para Nietzsche que tal processo, durante a maior parte da Antiguidade, teve efeito absolutamente outro que resultar em má-consciência; pelo contrário, pode-se dizer mesmo que a pena, na grande maioria dos casos, tornava o prisioneiro mais impassível, mais endurecido. Por muito tempo, não havia na consciência de quem punia, e nem na de quem sofria a punição, o sentimento de culpa moral. Punia-se não no intuito de responsabilizar o criminoso, mas no sentido de desafogar uma cólera pelo prejuízo causado, onde o causante era encarado como um irresponsável fragmento de realidade". Para o punido, a pena lhe vinha como uma fatalidade, "algo deu errado" pensava, e não "como eu pude fazer isto?".

Posteriormente, a noção de prejuízo tornou-se equivalente a de dor. Assim, a pena visava a restabelecer um equilíbrio. Todo prejuízo passou a ter um equivalente, a saber, a dor do causante. A compensação, então, fundamentava-se em delegar ao prejudicado o direito à crueldade. A origem dessa associação entre dor e prejuízo, Nietzsche vai situá-la na relação contratual entre credor e devedor. Foi dessa relação que o homem aprendeu a fazer promessas, a ter responsabilidade, e foi para ressarcir uma dívida que se deu ao credor o direito de punir o devedor inadimplente. O princípio é de que ao desprazer do prejuízo se sucederá o prazer de "ver-sofrer", de "fazer-sofrer".

É preciso ser claro: a crueldade como atividade prazerosa faz parte de quase a totalidade das festividades da Antiguidade. "Sem crueldade, não há festa!", princípio ao qual o homem antigo aderiu sem se envergonhar de si mesmo. O prazer na crueldade faz parte da alma humana, e se hoje o homem se choca com o relato da

menor violência, e qualquer dor o faz maldizer a vida, isso não se deve senão ao longo processo de abrandamento e domesticação que sofreu. O homem moderno, com sua visada desconfiada, encara o sofrimento como algo absolutamente destituído de sentido; seu olhar arregalado diante de qualquer ritual iniciatório de culturas "primitivas", aliás, seu despreço geral por todo tipo de ritual, não é senão o efeito de uma concepção da dor enquanto absurdo, nonsense. Pois o que não se suporta é o sofrimento imotivado, a pura dor acompanhada de um vazio. Mas, ao homem antigo, assim como para o cristão, tal não ocorria.

Se qualquer punição na Antiguidade admitia um tratamento social, festivo, é porque o antigo era essencialmente um homem público; toda a cultura se encontrava cercada de cuidados para com o "espectador". O Grego, por exemplo, não podia conceber o prazer de seus deuses que não fosse o deleite proporcionado por um espetáculo de sofrimento humano.

O cristão também justificava seu mal, e assim justificava-se a si mesmo, ao remeter o sentido de seu padecer para o além da morte, encontrando uma razão para as agruras que a vida lhe impunha.

Mas, hoje não; atualmente, até mesmo o pai que, após muita dúvida e hesitação, dá uma chinelada no filho que não obedece, torna-se imediatamente um "inconsequente", e já não pode sequer externar tal atitude diante de seu círculo social sem ser encarado como o responsável direto por uma futura neurose. Isso tem um nome: moralização. O homem moralizado é o animal domesticado por excelência, o que não significa dizer que os velhos instintos aí se encontrem suprimidos; de forma alguma, o que ocorre é que a crueldade segue sendo um prazer, mas agora só encontra sua

satisfação sob forma mascarada, nos esportes, nos jogos em geral, nas relações profissionais, nos negócios, etc. Seria isso dizer que houve um "progresso"? Nietzsche responde negativamente:

"Naquela época em que a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais jovial que agora que existem pessimistas. O obscurecimento do céu situado sobre o homem aumentou sempre em relação com o crescimento da vergonha do homem ante o homem"¹⁵.

O progresso, em Nietzsche, não tem nenhuma relação com o caminho percorrido no sentido de uma crescente perfeição na adaptação ao meio externo, ou o aperfeiçoar de algo desde seu início até uma meta estabelecida. O progresso não pode ser nada senão o aumento do vigor, o crescimento da vontade de potência, a expansão, o transbordar dos instintos. Nesse sentido, não é preciso muito para perceber a relação entre a moralização do homem, o despertar de suas "virtudes cristãs", com a conseqüente repugnância sentida diante dos instintos e da inocência animal, cujo efeito final é o desbotamento da vida, a vida tornando-se insípida, sem sentido.

Bem, dizíamos que a origem da noção de obrigação deu-se a partir da relação credor/devedor. Foi desse processo que surgiu o princípio da culpa. Mas, a culpa neste caso como o sentimento de obrigação, como dívida material, não confundível com a culpabilidade moral, a nossa moderna má-consciência; esta tem outro estatuto.

Se a compensação do prejuízo pela via da crueldade, como direito pessoal do credor, foi a origem da responsabilidade, do sujeito soberano, autônomo, daquele que pode assumir compromissos, conclui-se que esta foi também a gênese da memória, pois apenas quem é capaz de guardar-se como futuro, responder a

partir de uma auto-representação que permanece, pode prometer. Com isso, dá-se o nascimento da razão, partindo dessa antiquíssima prática social. Da crueldade do credor tem-se como consequência a matriz da memória; dizendo de outro modo: apenas através do martírio pôde o homem adquirir a capacidade ativa de rememorar-se, pois só o que não cessa de doer permanece na memória.

Criar no homem essa faculdade de rememoração foi sem dúvida uma tarefa paradoxal, pois se parece natural nos vermos como seres por excelência dotados de consciência, de razão, é preciso dar-se conta de uma força muito mais efetiva e atuante, sobre cujos efeitos nos amparamos para a garantia da própria sobrevivência. Falo aqui da consideração nietzscheana acerca da ativa faculdade de esquecimento, da indispensável vontade de ignorância que age silenciosamente, inibindo, selecionando impressões, falsificando e simplificando a realidade, no intuito de tornar possível nela se viver. Só surge na consciência aquilo que já foi assimilado, metabolizado. Apenas pelo serviço da guardiã da consciência, pôde o homem ter um pouco de tranquilidade nesse mar revolto dos acontecimentos: "Sem a capacidade de esquecimento não pode haver nenhuma felicidade, nenhuma jovialidade, nenhuma esperança"¹⁶. O esquecimento como forma de saúde.

É então sobre esse animal espontaneamente miope que se quer forjar uma clareza, um dom de ver e de reter. Portanto, foi só à ferro e à fogo, por meio de rituais sangrentos, torturas, suplícios, enfim, todo o sofrimento necessário para que um "ser racional" emergisse dessas fronteiras enevoadas da animalidade.

Assim, da relação credor/devedor, disseminou-se a noção de equivalência entre prejuízo e dor. O próprio Estado tornou-se credor do cidadão, e sempre que neste se queria gravar algo, lançou-

se mão desse princípio. Esse "tudo tem seu equivalente" foi então a primeira forma de justiça, o acordo entre pessoas de poder relativamente igual, no sentido de se comprometerem a não ferir esse equilíbrio. A pena, portanto, tem aqui seu autêntico efeito: domesticar o homem, torná-lo avisado, precavido, e não, como pensavam os ingênuos historiadores, gerar o remorso de consciência, o arrependimento cristão.

Se não fosse por esses argumentos, seria ainda um equívoco pensar o surgimento do espírito de justiça a partir do ressentimento. Nietzsche aponta aqui também a inversão. Nunca a justiça poderia ter como princípio primeiro gerar a má-consciência; justamente o contrário é que vale, isto é, a justiça como luta contra os sentimentos reativos. Ser justo é sempre um comportamento ativo. O homem ativo, por não precisar vislumbrar seu objeto sob a perspectiva do fraco, cujo olhar ressentido deturpa e envilece tudo o que vê, estará sempre muito mais próximo da justiça que o homem reativo. O direito teve sempre de ser a luta contra os maus instintos, o esforço de colocar limites na fúria desenfreada do ressentimento vingativo, obrigando-o a um compromisso. Mas, mais do que um freio, o que busca a força ativa é o estabelecimento da Lei, a partir da qual surge o justo e o injusto.

Entretanto, o direito, enquanto princípio ativo, deve funcionar apenas no âmbito de regular o confronto de forças danosas à vida, mas nunca no sentido de opor-se a toda forma de luta, pois isto seria um signo de decadência, uma posição contrária a todo crescimento da potência, cujo jogo é sempre o confronto onde a vontade mais forte se apossa do objeto, assujeitando a vontade vencida. Assenhorar-se, dominar, eis a essência da vontade de potência, essência de todo acontecer! O sacrifício de vontades mais

fracas para que uma vontade forte possa dominar é pré-condição de todo florescimento da potência. "A humanidade enquanto massa, sacrificada ao crescimento de uma única e mais forte espécie homem -- isso seria um progresso."17

Avaliando a posição dos historiadores, de forma a mostrar a fraqueza de suas argumentações, e apontando nestas justamente a ausência do espírito verdadeiramente histórico, Nietzsche, o criador da genealogia, da pesquisa que visa, antes de tudo, despir o objeto de seu manto metafísico -- retirar-lhe todo o cortejo de interpretações supra-históricas que impedem o transparecer da multiplicidade das forças díspares que o compõem, como a um mosaico -- vem então nos propor uma hipótese absolutamente singular, uma explicação desconcertante para o nascimento da má-consciência. Trata-se de construir um mito, o mito nietzscheano para dar conta do surgimento do sujeito-humano. Um mito porque absolutamente impossível de ser pensado em termos históricos, e que traz consigo um paradoxo, uma vez que trata justamente da passagem sem volta que vai do animal ao homem. Assim, o que vamos ver Nietzsche construir é essencialmente uma hipótese estrutural para a origem da má-consciência, que será tomada como pré-condição para toda história humana possível.

Segundo a perspectiva nietzscheana, a má-consciência é o fenômeno que se originou quando se deu a mais radical transformação que já sofreu, em todos os tempos, o ser humano. Um semi-animal, que vivia em inocência selvagem, governado por instintos infalíveis, sem rigores ou coerções, a errar inconsciente sobre os campos e que, repentinamente, viu todos os seus velhos guias caírem por terra; todo o antigo ambiente familiar transformado então em estranho território, seu eficiente aparato de viver restando

em suspenso. Tudo isso se deu quando o homem foi inserido na civilização. Agora, estava condenado a guiar-se por sua consciência, seu órgão mais frágil e imaturo! Devia pensar, medir, calcular, deduzir; havia perdido sua espontânea cegueira.

Encerrado no horizonte da sociedade, impelido pela obrigação de paz a conter seus instintos, que exigiam a todo momento novos inimigos em quem se extravazar; confinado ao costume regrado, às leis do rebanho, tornou-se o homem doente de uma enfermidade insolúvel. Os instintos de liberdade que insistiam, fazendo suas exigências, mas que doravante não poderiam desafogar-se do "lado de fora", voltaram-se "para dentro", tornaram contra o próprio homem, como a fera impedida de dar segmento a sua fuga quando se depara com um obstáculo e se vira então para enfrentar a razão de seu desespero.

A profunda dor oriunda desse retorno das forças ativas contra si mesmo originou a má-consciência. A crueldade, o desejo de destruir, a força tirânica de agredir tomou como presa o próprio homem, que passou a odiar-se, a desejar a própria destruição, a maltratar seu corpo, a se torturar selvagememente. A guerra, outrora promovida contra o ambiente, teve sua cena transportada para o interior do sujeito, e é daí que se fez nascer sua "alma". Nessa "alma animal que entra dentro do animal"¹⁸, nessa reflexão, surge toda a interioridade humana, quando o deleite das forças agressivas passa a ser o forjar-se a si mesmo.

A dor mais mortal havia se instalado: "este animal ao qual se quer "domesticar" e que se golpeia furioso contra as barras de sua jaula, este ser ao qual **falta algo**"¹⁹. O homem marcado por uma falta inextinguível; essa a nova realidade, as novas condições de existência.

A transição radical, como se supõe não pode ter sido gradual, contínua ou progressiva; na verdade, tratou-se de uma queda, uma ruptura, violência irreversível; uma informe massa sendo submetida a forma por forças vigorosas. Assim foi a tirania do primeiro Estado, cuja peculiaridade é destacada por Nietzsche:

"Uma horda de animais loiros de presa, uma raça de conquistadores e de senhores que, organizados para a guerra, e dotados da força de organizar, coloca sem escrúpulo algum suas terríveis garras sobre uma população talvez tremendamente superior em número, todavia informe"²⁰.

A partir do trabalho realizado por esses Senhores primeiros, o homem surge como o animal contraditório por excelência, aquele em que, ao mesmo tempo, as forças buscam, de um lado, expandir-se, transbordar, extravazar, e, de outro, destruir-se, contrair-se, estagnar, voltar para si mesmas. Um animal que já não sabe mais se prefere a vida ou a morte, se segue a caminhar ou se busca o escuro da caverna.

Estes Senhores, que através de sua capacidade de imprimir formas deram origem ao mal-estar, são, entretanto, eles mesmos, destituídos deste efeito, não são marcados pela má-consciência, são seres sem contradição; enfim, não são humanos. Por isso mesmo, sua aparição tem de ser breve, eles vêm como o raio, deixam suas marcas e se vão, pois não são deste mundo. Mas, sem sua presença não teria nascido este paradoxo, o homem voltado contra o homem, a auto-violência como prazer em dar-se formas, em se criar.

Se, por um lado, disso surgiu então a incurável doença humana; por outro, tornou-se o animal-homem algo de interessantíssimo, sendo trazido à luz um fato novo, uma nova contradição. Tornou-se o homem um enigma, um futuro imprevisível.

Da luta entre as duas tendências, o inesperado se fez presente; apontou-se uma promessa, algo que pode vir a ser, um passo para a transfiguração, uma ponte, caminho para o sublime. Enquanto decadência, o homem não pode ser uma meta, um ponto final, mas somente uma passagem rumo a algo maior, mais belo.

"Desde então, o homem conta entre as mais inesperadas e apaixonantes jogadas de sorte que joga a grande criança de Heráclito, chame-se Zeus ou Azar"²¹.

Então, se a má-consciência é uma doença, trata-se de uma doença estrutural, uma incógnita, cujos efeitos não se podem antever em que sentido vão rumar. Neste momento, Nietzsche se indaga: "Como pôde ser então que a má-consciência se tornasse a mais terrível e repugnante doença já surgida na terra, que é a modalidade pela qual a temos hoje, a culpa moral?"²²

Aqui novamente entra em cena a relação credor/devedor. De alguma forma, diz Nietzsche, essa relação tornou-se a forma dominante que ligava uma comunidade, uma estirpe, a seus antepassados. Criam, os homens das culturas primitivas, que sua origem e as riquezas de sua comunidade eram fruto da obra de seu antepassado primeiro, como prêmio deixado por seus esforços e suas vitórias. Em reconhecimento, uma dívida foi assumida com esse antepassado. Era preciso então, de tempos em tempos, prestar homenagem ao grande provedor, que permanecia vivo em espírito. Segundo essa lógica, quanto mais forte e rica se tornava uma tribo, maior resultava a dívida, posto que a entidade continuava a presentear sua comunidade com poderes cada vez maiores. O crescimento da dívida equivalia ao incremento proporcional do temor ao antepassado. Inevitavelmente, com o passar dos séculos, se a comunidade sobrevivia às provas do tempo, essa entidade

alcançava por fim os limites da irrepresentabilidade, tornava-se um Deus, em suas incomensuráveis proporções. O peso da dívida passando de geração em geração. Quanto mais crescia o conceito de Deus, maior o sentimento de endividamento. Nesse sentido, o Deus do monoteísmo cristão representa o ápice a que se chegou na terra em termos de divindade, o que significou também o ponto máximo do sentimento de culpa.

Com a interpretação religiosa do conceito de má-consciência, a culpa moral surgia, encerrando o mal-estar em um círculo inextinguível de destruição e autoflagelação para o homem. A perspectiva de um apaziguamento do sentimento de dívida, conseqüentemente, tornou-se inviável. "Este homem da má-consciência se apoderou do pressuposto religioso para levar o próprio auto-martírio até sua mais horrível dureza e acritude"²³.

A loucura do homem consistiu em interpretar todos os seus instintos de animal, todas suas forças ativas -- aquelas que, inibidas, deram origem à má-consciência -- como dívida para com Deus, como ofensa a Deus. Dessa forma, ao buscar pagar essa dívida pela via da renúncia a tudo que ultraja a divindade, isto é, a tudo o que nele são potências naturais e fecundas, o homem só obtém como resultado o retorno ainda mais intenso dessas forças mutiladas contra seu próprio possuidor. No fim, tem-se o crescimento incontrolável da má-consciência.

Viu-se o homem de tal forma encerrado neste circuito infernal que, por fim, essa potência destrutiva disseminou-se, chegando à negação da própria vida -- a natureza como mal, a vida como decaimento, pagamento de erros primordiais -- de forma que chegou a ser um alívio momentâneo a incrível jogada do Cristianismo, a criação deste fantástico paradoxo, Deus morrendo

por nós, na cruz, para perdoar os nossos pecados, dissolver nossas dívidas; e por amor!

Através da idéia de Deus, o homem levou sua culpa a um ponto tal que nem mesmo o contínuo sofrer poderia extingui-la. Apogeu da degradação humana, espetáculo pavoroso.

Neste momento, Nietzsche argumenta: o ateísmo poderia ser então o ponto de basta nesta loucura autodestrutiva. Com a decadência da crença no Deus, adviria então o enfraquecimento do sentimento de dívida. Assim, o ateísmo seria uma "segunda inocência", uma nova idade de ouro sobre a terra.

Isso, entretanto, se a moralização se restringisse à noção de Deus, de forma que seu desvanecer representaria a decadência da própria moral, uma nova fase para os instintos de liberdade. Mas, não é o que ocorre; pois, mesmo desaparecendo seu princípio, seu pressuposto, a culpabilidade difusa não seria eliminada, posto que a moral se encontra disseminada, sendo encontrada nos menores conceitos, encrustada em cada pequeno costume a que o homem habituou-se hoje a chamar de "seu bem". É preciso empreender então uma luta contra a própria moralidade em geral, é preciso levar o homem para além do bem e do mal.

A essa altura, um porém, nos alerta Nietzsche. Não é verdade que toda crença em deuses tenha necessariamente de levar a esse paroxismo da demência cristã. Não, é bem possível se utilizar dessa imagem poética dos deuses para justamente manter afastado de si a má consciência. Assim fizeram os Gregos, ao criar o Olimpo; através da justificação, pelos deuses, de sua vida, o heleno sentia-se livre, dono de si, de forma a não precisar mais se auto-torturar. Era possível então que os deuses fossem o reflexo da nobreza humana, a projeção do que de mais divino possuía o homem. O sofrimento para

o Grego, como já foi dito, encontrava seu sentido, sua razão, enquanto espetáculo para um deus. Se um Grego cometia um inexplicável ato criminoso, como teria isso podido se dar? Ora, um deus certamente o quis e assim o enlouqueceu a fim de levá-lo a cometer tal absurdo. "Loucura, não pecado! O compreendeis?"²⁴.

Ao fim da exposição de todo esse terrível trabalho de milênios, cujo fruto, queira-se ou não, somos nós, os modernos, os animais longamente domesticados, moralizados, ou, melhor dizendo, inibidos e culpabilizados, apontar-se-ia alguma possibilidade de sair deste labirinto mórbido? Se nos repugna, há milênios, tudo que em nós constitui o mais saudável, nossas "forças naturais", de tal forma que a elas terminou-se por associar a má-consciência, seria ainda possível escapar a essa trama mortal?

A isso responde Nietzsche: a saída deste labirinto consistiria em alcançar inverter tal movimento, produzir o efeito contrário, ou seja, associar à má-consciência tudo o que há de nocivo à vida, tudo que enfraquece e faz perecer. Neste sentido, buscar aproximar da má-consciência, sem exceção, todos os "ideais" que nos movem, enquanto homens atuais, todas as "virtudes" envenenadoras da vida, que até agora se viram privilegiadas e chamadas de o "bem".

O que a moral busca, enquanto imperativo categórico, é sempre arrastar o homem, esse ser singular, para o ideal do rebanho. A moral aspira, antes de tudo, à universalidade. O homem moralizado é aquele que não tem caminho, ou seja, que abriu mão de seu rumo particular para seguir o rebanho. Ora, é fato que não se trata de nenhuma grande dificuldade desviar alguém de sua rota: "existem cem maneiras honestas e louváveis de me afastar de meu caminho e são certamente maneiras muito "morais!"²⁵ E não é nem necessário que eu saia por muito tempo, um instante já é suficiente

para que me perca. E o homem perdido é a presa mais cara ao moralizador. Sem dúvida, algo nos atrai a sair do objetivo próprio, e isso não se deve senão ao fato de ser este penoso e envolver um compromisso profundo. A piedade, a guerra, as "grandes causas", eis o que agrada ao homem participar, posto que lhe proporciona um alibi perfeito para que possa perder-se de si mesmo, evadir, extraviar-se, abandonando sua razão profunda, seu objetivo, para ir encontrar abrigo na consciência do outro, pedir-lhe que lhe ofereça um caminho, já que não suporta o peso e o rigor do seu! Diz Nietzsche:

"... minha moral que me ordena! Esconda-te para que possas viver para ti, vive ignorando o mais importante à tua época! Coloca entre ti e o hoje pelo menos a espessura de três séculos!"²⁶

Seria preciso, então, no intuito de combater a moralização da idéia de má-consciência, buscar aproximar esta de tudo aquilo que nos faz sair de nosso rumo, isto é, todos os maus instintos, nossa covardia em ousar enfrentar a verdade singular que nos habita a cada um; de forma que um dia iria chegar em que o homem passaria a sentir-se culpado não por haver dado vazão à sua potência, não por ter deixado extravazar sua natureza, mas sim ao vergar ante o peso da dor toda vez que se lhe anunciasse estar em vias de evadir-se de seu objetivo. Experimentaria então, o homem, a dor maior, a culpa por haver cedido de seu caminho ...

Capítulo 3

Nietzsche e a Criação

Quando escreve o prefácio de "Origem da Tragédia", alguns anos após a confecção da obra, Nietzsche lamenta a falta de ousadia de seus primeiros acordes filosóficos. Apesar de já naquele momento falar a partir de uma posição destacadamente original, queixa-se, porém, do tom reverente e a incapacidade de pôr, no próprio estilo do texto, as conseqüências daquilo que já se afirmava claramente ao longo de cada página escrita. Naquele livro, a afirmação da estética como justificação da vida encontrara apenas o tímido balbuciar de um poeta aprendiz que, ao declamar, não deixa de olhar ainda para trás, a fim de ver se suas palavras recebem o aval, o solene consentimento de seu senhor, o sábio, cujo olhar severo encerra todo o peso da verdade, do passado, o horizonte do bem e do mal, todas as virtudes da palavra dita "valorosa", e tantas coisas mais que caracterizam o espírito de gravidade nietzscheano.

"... neste livro falava a voz de um estrangeiro, do apóstolo de um deus que ainda não era conhecido, provisoriamente disfarçado com o capelo do sábio, escondido debaixo da gravidade e da morosidade dialéticos do alemão estudioso, expressa no mau tom wagneriano ... no livro falava -- houve quem o notasse com desconfiança -- uma voz que parecia de alma mística -- que, não sabe mais que balbuciar algumas palavras de língua estrangeira. É que uma "alma nova" como ela era, devia cantar, em vez de falar! É pena que não tivesse ousado exprimir em poesia o que então tinha para dizer!"²⁷

Em 1885, quinze anos após ter escrito "Origem da Tragédia", Nietzsche conclui aquela que seria, segundo ele mesmo, sua obra-

prima: "Assim falou Zaratustra". No momento culminante de sua produção, quando atinge o ápice de suas faculdades simbólicas, agora um pensador amadurecido, seguro dos frutos de sua árvore, escreve então este livro estrangeiro, no qual expõe sua filosofia sob a forma da mais pura poesia. Ao sustentar-se pela via poética, "Assim falou Zaratustra" realiza o que outrora Nietzsche não pôde dizer e, assim fazendo, inaugura o que até então jamais se vira no interior do campo filosófico: a união do estilo poético com a elaboração conceitual. Nesta obra, a afirmação da estética deixa o campo dos conceitos em que se achava encerrada -- quando o que se fazia então era um discurso sobre a estética, esta como objeto do discurso filosófico -- passando assim a figurar no próprio fazer da filosofia, isto é, a afetar a própria escrita filosófica, o que implica, certamente, um deslocamento, um outro estatuto para a questão.

À leveza da poesia, contrapõe-se a gravidade da escrita conceitual, marca da filosofia tradicional. Mais uma vez, Nietzsche opera sua doutrina que consiste em virar as "verdades" de cabeça para baixo. Ao privilegiar a atitude ficcional, em detrimento da postura conceitual, trata-se, em última instância, de fazer valer a seguinte transmutação: em lugar de insistir na posição de quem busca a todo custo fundamentar em solo absolutamente seguro, impertubável, a verdade, prefere elevar a própria palavra, não enquanto representação, mas como palavra de criação, ao seu estatuto mais nobre, que é o do bem-dizer. Optar pela dignificação da palavra poética enquanto afirmação estética, implica deixar para trás a velha questão dos fundamentos do conhecimento, sejam estes buscados pela via da metafísica ou segundo o espírito científico. Trata-se, para Nietzsche, em ambos os casos, de caminhos fatalmente condenados ao fracasso, os quais, entretanto, não cabe

negar ou refutar, mas simplesmente, não tomar mais como questão. No próprio livro, esse problema é colocado, através da parábola da sanguessuga, quando Zaratustra, ao atravessar um pântano, em socorro de um desconhecido que lhe lançara um grito de desespero, termina por esbarrar em um homem que se encontrava deitado sobre o lodaçal, a espreitar silenciosamente, detido em seus pensamentos, e que, ao ser pisado, lhe diz:

"Eu sou o homem consciencioso do espírito, -- e, em questões de espírito, não é fácil alguém ser mais severo, escrupuloso, preciso e intransigente do que eu ... Antes não saber nada do que saber muito pela metade ... Eu vou até o fundo ... E que me importa se ele é grande ou pequeno ... Um fundo tamanho de um palmo me é suficiente, contanto que seja realmente terreno firme! Um palmo de terreno firme: nele se pode ficar em pé ... Do que, porém, sou mestre e conhecedor é o cérebro da sanguessuga, esse é o meu mundo ... Além do ponto em que termina minha honestidade, sou cego, e também, quero ser cego. Naquilo que quero saber, porém, quero também ser honesto, ou seja, duro, severo, escrupuloso, preciso, cruel, implacável"28.

Nesse homem consciencioso do espírito, Zaratustra reconhece um homem superior, isto é, alguém que soube extrair-se da plebe, do rebanho; e, assim, o convida a sua caverna, onde outros homens superiores já se encontram, a fim de dar seguimento à suas "curas". O homem superior, para Zaratustra, não deixa de ser um doente, um malogrado. "Vários fardos, várias recordações pesam sobre os vossos ombros; e mais de um pérfido anão empoleirou-se nos desvãos das vossas almas. Também em vós há plebe escondida"29. É justamente por buscar essa fundamentação absoluta para seu saber, que o homem consciencioso mantém-se aprisionado pelos grilhões do

espírito de gravidade. Encerrado na pequenez das minúcias, desperdiça inutilmente suas energias à procura de uma garantia última para seu dizer. Mas, como diz Nietzsche, "falar é uma bela doidice"³⁰, e a todo o tempo nos esquecemos de que não há exterioridade, usando a linguagem para lançar pontes imaginárias entre nós. Não há problema de que estas pontes estejam condenadas a sempre fracassar, indo necessariamente encontrar o vazio das margens em que buscavam sustentar-se. Que importa isso, se elas são capazes de tornar a vida bela, se são para nós uma inesgotável nascente de prazer, onde temos a todo tempo de ir buscar novamente nossa inspiração?

O problema do homem consciencioso, aquilo que o faz adoecer, é a sua incapacidade de viver sem essa busca de saciedade, este afã de estase. Nisso reside seu malogro e a ausência total de senso estético que deixa transparecer, representada pelo pântano lodacento em que habita. Pois bem -- diz Nietzsche: "Em verdade, não na saciedade deve calar-se e submergir o seu desejo, mas na beleza! Mas justamente para o herói é o belo o mais difícil de todas as coisas"³¹. A beleza, a via estética, é o caminho pelo qual se pode superar os impasses e as aporias da demanda de saciedade, cuja mórbida circularidade causa o asco de Zaratustra. Criar o belo, eis uma via pela qual o homem se esquece de estagnar na mediocridade, na paz do rebanho, a felicidade dos anêmicos. A grande questão está em que, para se assumir a via estética, há que se deixar a suposição de uma "vontade eterna" governando o devir, isto é, que no mundo haja uma finalidade qualquer subjacente ao puro fluir dos acontecimentos. Ir além dessas sombras, afirmando a primazia da casualidade, do acaso, é então ir além do bem e do mal, condição fundamental para a afirmação da inocência do devir, o esquecimento

da criança que diz à vida um "sagrado sim". Assumir a impossibilidade de fundamentar a racionalidade, estabelecendo a ruptura definitiva com o esforço em mensurar e explicar a relação entre o mundo das coisas e o campo da linguagem, isso seria deslocar a questão. Certo é que tal postura não implica sustentar que entramos então na dimensão do puro ficcionar, onde se apagam as diferenças e os conflitos. Até certo ponto alcança o poder da sabedoria, da razão, mas há também muitos momentos em que ela cessa, encontrando seus limites, ao deparar-se com o irracional: "esta bem aventurada certeza eu achei em todas as coisas: que é ainda com os pés do acaso que elas preferem dançar.

*

A idéia de trajetória atravessa o livro do começo ao fim. A própria obra é um marco na démarche do pensamento de Nietzsche; sua personagem principal, Zaratustra, encontra-se ele mesmo incluído em um itinerário, e sua doutrina tem como meta principal propor um trajeto ao homem. Sobre o primeiro aspecto, o caminho da filosofia nietzscheana, já o abordamos sob o viés da escolha do estilo; no que diz respeito às duas outras rotas, veremos que são traços amplamente interrelacionados no texto, estabelecendo-se entre os dois movimentos uma espécie de diálogo.

Seria equivocado supor que Zaratustra é, desde o início, um mestre completo, cujo ensino seria a priori apropriado para quem o pudesse ouvir. Na verdade, ele se apresenta como um anunciador, uma pesada gota que antecede a tempestade; essa tempestade é o super-homem. Todo um caminho de erros e acertos marca o processo do seu "completamento". Como se pôde ver, a lei que o arauto anuncia não deixa, em momento algum, de nela incluir seu porta-

voz. Zaratustra é levado, então, a percorrer um caminho, aprendendo a se ouvir, a fim de que um dia possa chegar a ser ouvido. Se o seu destino, como disse certo dia uma voz inarticulada, era o de comandar, preciso foi que se exercitasse na arte de se obedecer; porque aquele que não souber se obedecer, deve obedecer a quem sabe mandar, e só mandará acertadamente quem já obedeceu a si mesmo. Para conduzir o homem para além de si mesmo, Zaratustra deve tornar-se o que é.

O ensino de Zaratustra consiste, então, em propor ao homem dedicar-se a uma trajetória; melhor dizendo, à sua própria, singular, que a mais ninguém é dado atravessar. Zaratustra percorre seu caminho a fim de poder melhor conduzir o homem pelo que é a este peculiar. Subjaz a idéia de que o movimento é imanente. Há um movimento, um eterno metamorfosear do mundo humano, o qual não pode ser aqui simplesmente associado ao decorrer de história, enquanto sucessão de acontecimentos significativos. Esse transformar-se de que Nietzsche nos fala diz respeito não aos inumeráveis sentidos que a todo momento se produzem, mas às distintas gradações que se podem dar na relação do homem com a diferença. Em linguagem nietzscheana, trata-se da escala existente entre a pequenez e a grandeza do homem. Esse deslocamento gradual caracteriza todas as épocas, com suas fases; mas, não se trata mais de deixar que essa onda nos leve a seus destinos, na maioria das vezes, sombrios. A questão nietzscheana diz respeito a que homem nos será necessário criar, que homem se deseja fazer nascer. Certo é que, nesse variar dos tempos, homens de elevado valor tenham já surgido, casos singulares, tipos superiores. Até mesmo povos, ocasionalmente, podem "dar certo". Isso já ocorreu muitas vezes na história e ainda ocorrerá mais a frente; mas, sempre como um feliz

acaso, um lance de sorte, uma exceção, nunca segundo um desejo. Mesmo o oposto é que vale, isto é, o homem de valor, o nobre, foi sempre o mais temido e indesejado. Sua mera presença, a atmosfera de saúde que o circunda, incomoda intimamente os animais domésticos, de forma que sua aparição é sempre cercada de sabotagens e ressentimentos por parte do rebanho; "É preciso defender os fortes dos fracos"³³. Agora, segundo o projeto nietzscheano, trata-se de fazer esse movimento andar sob o leme de nossa vontade. É preciso desejar esse homem, querer perecer para que ele viva.

A parábola das três metamorfoses condensa a temática da superação. São três as metamorfoses do espírito: primeiro, de como o espírito se torna camelo; o camelo se põe de joelhos, e se deixa carregar com todo o fardo dos valores já constituídos. É o espírito de suportação, que atravessa o deserto tendo às costas todo o peso do bem e do mal. A capacidade de suportar que o camelo possui é diretamente proporcional a seu mau amor por si mesmo; falta-lhe o saudável egoísmo, a santificação do eu que lhe permitiria desafogar-se de todos os imperativos do "tu deves". O fardo representa a herança que cabe a cada um levar a frente. No deserto, entretanto, ocorre a segunda metamorfose, quando o camelo se torna leão. E o leão quer então tornar-se senhor do deserto, quer banir de seu reino os invasores, todos os parasitas que se alimentam de seu sangue, de sua vitalidade. Se o camelo diz sempre "sim" ao que lhe é imposto, o leão conquista sua liberdade pelo "não" com que enfrenta seus senhores. Ele busca seu inimigo mais poderoso, aquele que foi o seu mestre, a fim de derrotá-lo, tornando-se senhor de si. É preciso a força de luta do leão para que o espírito alcance a liberdade. No entanto, o leão não pode ser criador; ele supera o tirano, mas não

pode superar a si mesmo. Para tanto, deve o espírito sofrer sua terceira metamorfose, tornando-se criança. A criança encerra em si toda a inocência do devir; é o esquecimento enquanto vigorosa saúde que transpõe qualquer abismo porque sabe dançar, porque não deixa o pé enroscar-se nas raízes. Só a criança pode dizer à vida um sagrado "sim"; o sim diante do acaso, o poder jogar o jogo, mesmo a saber que nenhuma finalidade pré-existe a ele, apenas o puro jogo do devir. Aqui a vontade criadora fala em sua mais alta voz. A diferença da criança com relação ao leão está em que a primeira é por excelência afirmativa; o leão, apesar de sua sublime força, é ainda um espírito reativo, que precisa negar para existir. A criança brinca à beira-mar; uma grande onda vem e leva seu brinquedo querido para as profundezas. Entretanto, essa mesma onda logo retorna, trazendo a seus pés novos presentes, conchas multicoloridas, estrelas de inusitados estilos.

O século de Nietzsche assistiu à morte de Deus; viu sua fé numa divindade criadora esfacelar-se diante de sua própria força emancipatória. Se foi a humanidade mesma a responsável pela morte de Deus, disso ela não se dá conta. Esse mesmo século, foi, então, o palco de uma nova idolatria: o humanismo enquanto exaltação romântica de um homem que buscava se afirmar rompendo todas as amarras do servilismo e da atitude de veneração que tanto aprisionava sua força criadora. Mas ainda essa auto-elevação não deixava de ser um gesto reativo em sua essência, não mais do que um grito de "não". Matou-se Deus, mas para colocar o homem em seu lugar; permanece viva essa idéia de auto-causação, autonomia ilusória e engeguecedora, que não permite se dar conta do quanto de desprezível encerra em si o homem. Nietzsche, ao mesmo tempo, desagradou gregos e troianos, ao promover conjuntamente a morte

de Deus e a morte do homem. "... o que se pode amar no homem é ele ser uma transição e um ocaso. Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado ... Amo aquele que não quer conservar-se ... o que quer perecer ..."34

Se o homem deve perecer, é para que dele possa advir algo de muito superior. Nesse metamorfosear que Nietzsche aponta como o próprio movimento do humano, há um apogeu, a saber, o *Übermensch*, super-homem. A superação do homem visa a essa meta: fazer nascer esse ser nobre, capaz de viver nas mais duras condições, suficientemente grávido de si para fazer florescer o deserto em que habita o niilista. As montanhas mais altas são o seu abrigo, onde vivem as águias e cujo ar celeste encerra o perfume de maior pureza; atmosfera absolutamente irrespirável para o homem pequeno, cuja conservação depende do abafamento, o puro oxigênio podendo ser fatal para esse metabolismo frágil. Que o homem possa afirmar a vida em sua mais alta potência, que lhe seja possível amar-se de um amor para além do bem e do mal, -- sem precisar a todo tempo fugir para a felicidade mediana, onde prazer e dor permaneçam balanceados, de forma que quase nunca se sofra muito, nem tampouco se encontre o sublime prazer, pois isto poderia ser muito perigoso -- isso seria situar-se muito além do homem, e é por esse caminho que Zarathustra anela conduzir aqueles que desejem superar-se. Quem segue seu ensino, alcança permanecer em si, ao invés de vaguear por aí; porque aquele que se fatiga, perdendo sua vitalidade, torna-se incapaz de se dar um rumo, passando a se ver levado ao sabor das ondas. O que é uma marca inequívoca nos fracos é que perdem-se sempre de seu caminho; e, todo aquele que obtém seguir em si mesmo, se transforma para o fraco em um profundo incômodo, um obstáculo para sua meta de paz e estagnação.

O princípio do super-homem é o do abismo, tudo no nobre é pathos de distância. Diferentemente do escravo, que vive para destronar o senhor, o nobre vive para si, desconhecendo seu próximo. Nada mais improvável no espírito livre que essa espécie de sentimento, o amor ao próximo. O olhar dirigido para o amanhã, este é seu ponto de vista: amor do distante. Não amor ao próximo, mas ao amigo. Se o homem deve ser superado, o próximo então será o primeiro alvo do espírito livre, pois visa ao longínquo, à terra de seus filhos, ao futuro anunciado pelo raio do super homem, o clarão da tempestade. "Estrangeiros são, para mim, e motivo de escárnio, os homens do presente. Assim, amo somente a terra dos meus filhos, a terra por descobrir, nos mares distantes"³⁵.

Diz Zaratustra que o super-homem é o sentido da terra. Por muito tempo o homem desprezou a terra e, amaldiçoando-a, criou o céu, reino etéreo onde o nada ganha dimensões ideais, em detrimento da terra e do corpóreo. Aquele cujo corpo sofria criou em seu espírito a convicção de que devia ser o próprio corpo o mal e a razão de seu padecimento, não podia então ver o quanto sua idealizada alma era magra e doentia. Pois bem, em sua superação, deve o eu aprender a melhor falar sobre o corpo, e o corpo será então mais saudável, pois o eu é instrumento do corpo e deve, portanto, ser um artifício para engendrar um corpo superior. O eu é o olho da razão, enquanto que, no corpo, se encontra a grande razão. "Escutai a voz do corpo são; é uma voz mais honesta e mais pura."³⁶ O corpo são fala do sentido da terra.

O super-homem é um ideal nietzscheano. Difícil dizer se o supunha um ponto possível de ser alcançado, ou se se tratava de uma meta impossível, onde esse ser futuro funcionaria como um ideal improvável, sendo o caminhar em sua direção o mais

importante. De uma maneira ou de outra, é sugestivo que Zaratustra pouco ou nada fale acerca do tempo em que deverá surgir o super-homem, privilegiando sempre o célebre meio-dia, momento de grande intensidade e força, quando metade da tarefa estiver cumprida e o homem se encontrará a meio caminho entre o animal e o super-homem. Neste momento, o último dos homens, cansado de si, já terá queimado em fogo intenso. Mesmo o livro se encerra quando é chegado esse meio-dia, deixando em aberto o que poderá ser o futuro.

Se o homem deve sempre superar-se, é porque há um lugar de excelência que lhe é reservado ocupar. Tornar-se o que se é implica estar a altura de ocupar tal posição. Diremos então: trata-se do lugar do criador. Nada mais é visado quando a morte de Deus é afirmada. A existência de Deus não tem senão essa função: afastar o homem do caminho da criação, que é seu “destino” alcançar. Em primeiro lugar, deve o homem criar para si o bem e o mal; do contrário, não poderá sobreviver; é preciso, para todo povo que nasce, pesar todas as coisas e estabelecer acima de si as tábuas de valores que lhe permitam dar um sentido à sua experiência. Cada tribo tem o seu bem e seu mal, assim ensina Zaratustra, e nada mais nocivo do que buscar para si o bem e o mal do vizinho, pois as tábuas de valores devem ser e são sempre o fruto do que é experienciado por cada comunidade. Aquele que despreza seu querer, isto é, o bom, não pode criar; nenhum desprezador do corpo é capaz de ser criador, e, por isso mesmo, é justamente esse que se volta contra a terra e a vida.

O homem busca escapar ao sofrimento pela via da amortização das paixões, através do baixo grau de apetite que se vê saciado diante de qualquer estímulo. Mas o criador, esse se ampara

no seu querer, porque o querer liberta. A vontade redime do sofrimento, torna mais leve. "Fazei tudo o que quiserdes, mas sede, antes, daqueles que sabem querer"³⁷ ... "irmãos, eu vos consagro e indico como uma nova nobreza: deveis tornar-vos os criadores, os cultivadores e semeadores do futuro"³⁸. Certamente, não se trata de qualquer criação, qualquer sentido que se dê, a fim de fugir ao absurdo. Zaratustra se refere a essa questão, ao assitir o pronunciamento do sábio que pregava quarenta pensamentos e máximas para o bem dormir. Deve o homem, segundo aquele, cuidar, em sua vida, de que seu sono seja o melhor possível, e isso tomar como norte para si. Sua sabedoria recomenda permanecer acordado para poder melhor dormir. Soava isso tudo, aos ouvidos de Zaratustra, como uma alegre sandice. Reflete, entretanto, que dentre os sábios, este não é dos piores, não dos mais pesados, e conclui: se devesse escolher um "non-sense" qualquer para dar sentido à vida, até que este do sábio do sono não seria o menos digno. Porém, é chegado um outro tempo, e não será mais suficiente dar qualquer sentido, mas apenas o mais alto sentido, o da criação; somente se deverá dar à vida um sentido que permita ao homem sustentar sua posição de criador, porque este deve sempre superar-se, tornar-se inimigo de seu mais caro bem, seu maior amor, de forma que não lhe seja dado em momento algum interromper sua circulação.

A função do poeta vai muito além de simplesmente dedicar-se a encher o mundo de sentidos. Zaratustra, o poeta e decifrador de enigmas, quer libertar a vontade que se encontra em cativeiro. Sua meta é fazer com que o homem possa reconhecer sua vontade e, assim fazendo, redimir seu passado, recriando sua história com vistas à construção do futuro. Em verdade, vive o homem ainda subjogado ao acaso que reina, como um gigante sobre a humanidade,

trazendo consigo o peso do absurdo. É necessário dar à existência uma nova avaliação, pois avaliar é transformar valores, é criar. Naquele que alcança ser um criador, a alma torna-se alegre. Com relação a isso, Zarathustra diz-se um articulador: os homens são fragmentos de futuro, suas vidas andam por aí espalhadas ao sabor do vento. "E isso é tudo a que aspira o meu poeta: juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso"³⁹. Libertando a vontade será possível redimir o passado; todo "foi assim" será reinterpretado e afirmado -- "Assim eu o quis!". Esse é o imperativo ético do sujeito nietzscheano. Só aquele que alcança tal redenção pode então ter o que Nietzsche chama a "morte voluntária". Morrer a seu modo é uma arte, e, naquele que obteve tornar-se o que é, a morte deverá ser festejada, pois se trata de quem morreu a sua morte, como encerramento e ponto final de um caminho próprio que pôde ser percorrido.

Todo o "Foi assim" encerra consigo o peso dos valores herdados, o fardo a que o camelo se submete, incapaz de interpretar para si o bem e o mal. O passado impossível de ser recriado indica a debilidade da vontade, a qual é incapaz de se apossar deste fragmento de si e retirá-lo de sua fixidez. A criança, com sua leveza, sustenta o passado com a inocência além do bem e do mal; redime e une tudo que nele é fragmento, retirando o peso de qualquer absoluto sim ou não.

Mas, se criar é tornar mais leve, é necessário, para tanto, primeiro destruir. Todo criador é duro. É preciso destruir a prisão onde a vontade se encontra encarcerada; não se pode construir uma nova tábua de valores sem antes quebrar as antigas. O criador deve estar grávido de um amor que se situe para além da compaixão; pois não há nada que impeça mais o trabalho de criação que a

incapacidade de ver sofrer. O compassivo deseja poupar o que sofre, e se choca ante o desprezo que sente todo espírito criativo em face de um tipo mal-sucedido. O criador tem apenas um conselho a dar aos malogrados: deixem-se derrubar, pereçam; esse é seu princípio de caridade. Ele ama e, por isso, despreza; vê o homem apenas enquanto ponte para o super-homem. Vê o homem como estátua no interior da pedra bruta. Seu martelo bate de forma implacável, decidida, sobre o mármore da prisão que encerra o querer. Que se quebrem todos os liames que o mantêm longe de sua obra; pereça o homem fraco! "Ah, dorme na pedra, para mim, ó homens, uma estátua ... quero concluir a estátua ... A beleza do super-homem veio a mim como uma sombra"⁴⁰. O tipo criador é a altura máxima do homem; mas, para que exista, muita dor e sofrimento serão necessários, muitas metamorfoses deverão ocorrer até que, da larva, brote o super-homem. Certo de que a vontade é o princípio de ressurreição, deve o criador destruir todo túmulo que carrega em si o homem. Sua maldade é o instrumento fundamental para realizar sua obra. A temática da superação aqui encontra seu operador; destruir as velhas tábuas, escrever novas. Os bons odeiam o criador, pois este lhes aparece como um criminoso, que vem destruir suas tábuas, representando uma ameaça para seu intuito de conservar-se o mais que puder. Zaratustra não veio falar para o rebanho, mas sim afastar os homens do rebanho.

O movimento que é por ele identificado, e que se dá independentemente de sua vontade, de qualquer vontade, é o progressivo apequenamento do homem. Enquanto Zaratustra vive na floresta, a espera de seu aperfeiçoamento, o homem se torna cada vez menor. Quando passa novamente pela cidade, decide não entrar, já ao ver-lhe a face decadente exposta no louco que vem declarar

seu desprezo de ressentido pelos homens. Após perder a fé no Deus criador dos valores, o homem agora cansou-se de si mesmo, de sua obra, e diz: "Tudo é igual! Nada vale a pena. Para quê? É em vão a vida e tudo que dela se possa fazer"⁴¹. Nem criar nem morrer, falta a esse último homem mesmo a força de querer seu ocaso. A intenção de Zaratustra, no entanto, ultrapassa em muito esse diagnosticar a situação da humanidade; seu desejo é impor direção e ritmo próprios a esse movimento; trata-se de produzir um apressamento nesta decadência. "Sou cruel, meus irmãos? mas eu digo: àquele que cai, deve-se ainda, dar-lhe um empurrão. Tudo que é de hoje -- cai e decai ... Mas eu quero, ainda, dar-lhe um empurrão. E, a quem não vos ensine a voar -- ensinai-lhe, vós, a cair **mais depressa!**"⁴². Essa é uma questão fundamental. Não se trata, em "Assim falou Zaratustra", da proposta de um salvador cuja missão seria retirar a humanidade de seu eterno ciclo de obscuridade em direção a uma luz imperecível. Duplo engano! Primeiramente, vimos que as transformações ocorrem por seu próprio movimento, intervindo-se ou não, de forma que decadência e prosperidade se alternam sucessivamente, em ciclos indeterminados e casuais; além disso, mesmo a grandeza a que Zaratustra pretende levar o homem não deve ser pensada, de forma alguma, enquanto um ponto em que toda decadência teria sido banida do horizonte. A contradição humana é intransponível, de forma que o espírito reativo não pode fenecer. A saúde vigorosa do espírito nobre é uma saúde de cem fôlegos, que se gasta e se arrisca a todo tempo; perde-se e deve ser reconquistada, pois ao mais forte é dado somente buscar os maiores perigos, e pôr em risco sua intensa vitalidade é sua forma de ser, sua única doutrina da felicidade.

Toda a questão de Zaratustra é intervir neste movimento acéfalo, onde o homem vê seu caminho obcurecido entre tantas coisas sem valor, quando o embate com seu destino resta entregue ao acaso de encontros felizes. Se o criador precisa ser antes um destruidor, Zaratustra será então o radical incentivador do desprezo. Todo aquele que se ama deve possuir o grande desprezo; pois somente quem buscar seu ocaso poderá passar para o outro lado. "Que podeis experimentar de mais excelso; a hora em que também a vossa felicidade se converta em náusea, da mesma forma que vossa razão e vossa virtude"⁴³. Não pode haver melhor momento que aquele em que o homem se diz a si mesmo: "Como estou cansado do que, para mim, é o bem e o mal!"⁴⁴. Não cabe, ao ensino de Zaratrusta, palavras de consolação para o homem; enquanto a Religião e a Ciência trabalham para fazer o homem esquecer sua dor, de um lado prometendo um reino do além no qual não haverá mais decepções; de outro avançando para permitir a sua conservação, sempre visando o aniquilamento de todo sofrimento, a doutrina nietzscheana pensa a dor enquanto artifício inescapável e fundamental para o caminho rumo ao super-homem. Não há aqui nenhuma apologia do sofrimento, nenhuma filosofia de vida visando à tragédia. Toda sabedoria feliz na dor, cuja existência ganha seu sentido na eternização do auto-martírio, as doutrinas forjadas na escuridão, que gritam "Tudo é em vão", não passam de formas de servilismo, maneiras diversas de se carregar o camelo com pesados fardos. Todo saudável egoísmo despreza esta espécie de filosofia como envenenadora da vida. Nietzsche representa belamente esse embate através do contraste que aponta entre a leveza de Dionísio, o deus dançarino, e o diabo, espírito de gravidade. Se Dionísio é o espírito de leveza, os pés alados, inocência e embriaguez, o diabo é

sistemático, semblante de seriedade, método, solenidade. O diabo não ri, e como o espírito de gravidade predominou na maioria das épocas, o homem desde sempre se alegrou muito pouco. Não pode matar; conseqüentemente, não pode rir. Pois é com o riso que se mata, e não com a ira. Rindo, se mata, se desloca o espírito de gravidade.

Um dos homens superiores, o "penitente do espírito", representa bem esse tipo: seu rosto obscuro expressa a natureza de guerreiro do conhecimento; a falta de beleza, seus traços sombrios, dizem respeito ao desconhecimento do caminho do riso. A náusea macula ainda seu olhar, que tantas feras já enfrentou e venceu, mas que encerra ainda em si seu pior inimigo, a sublime solenidade, a vergonha, o ranço do bem e do mal. O modo de ser do criador, por outro lado, é o da ave, que passa o dia a se exercitar sobre abismos, percorrendo vastas e perigosas regiões, alimentada apenas com o necessário para realizar sua travessia. Não é dado a muitos ter o modo de ser das aves. "E quem não é ave, não deve acampar-se sobre abismos."⁴⁵ A arte de voar é a de mais difícil aprendizagem. Aquele que deseja aprendê-la precisará, antes, erguer-se, e, daí, saber andar, para então correr e saltar sobre precipícios; depois deverá dançar e, só então, alçar vôo. Mas é esse caminho, que a muito poucos é dado percorrer, que Zaratustra propõe acelerar o passo, com seu martelo devastador, forjado com o fito de destruir os obstáculos no caminho do super-homem. A questão do apressamento assume aqui sua importância, como mola-mestra da transvaloração. Não devem restar espaços para os meios-termos, para o que se encontra a meio caminho do perecimento. A árvore, cujas folhas começam a murchar, que um poderoso vento venha desvencilhá-la de tudo o que nela é moribundo! "É ainda preferível soprar no meio

delas com farfalhantes ventos -- para que tudo o que é murcho fuja ainda mais depressa para longe de ti"46.

Os homens andam, reconhece Zaratustra; à sua maneira, caminham. E seu modo de andar é o coxear, o passo do tropeço. O homem pequeno, em seu manquejar, dá um passo a frente, um para trás, e assim vai seguindo, sem nunca chegar muito longe, mas também sem correr muitos riscos. Entretanto, assim fazendo, torna-se um obstáculo a todos os que podem correr e saltar, todos os que têm pressa, que anelam o grande meio-dia, e visam atravessar a ponte rumo ao super-homem. Portanto, se se quer realizar a transmutação de todos os valores, é preciso muito mais que esse lento cambiar do bem e do mal humanos. Há que fazer vir a tormenta, há que derrubar os velhos santuários. Isso não quer dizer, porém, que o apressamento se dê mediante algum grande evento, que gritos revolucionários possam ensinar ao homem a saída de milênios de labirinto. Nietzsche não acreditava em grande acontecimentos, nem que a história se fizesse mais presente ali onde se faz mais barulho. É mesmo na feira que se grita mais, e, justamente, onde não se ouve nada. Nela, a mais alta sabedoria pode se manifestar que não será ouvida, abafada que estará toda voz sob o tilintar das moedas dos comerciantes. O sábio não deve ir falar na praça, para as multidões; de nada adiantará. "São as palavras mais silenciosas as que trazem a tempestade. Pensamentos que chegam com pés de pomba dirigem o mundo."47 Os criadores de valores dirigem o mundo, de forma silenciosa, inaudível, sem que se perceba.

É pela palavra que se pode dar esse apressamento. Só ela permite cumprir o objetivo que anima Zaratustra, de tornar articulado o que se encontra fragmentado e sem alinhave. Na precipitação que a palavra permite, pode dar-se o apressamento a

que visa Zaratustra. "Basta uma palavra minha e todos os maus impulsos sobem às faces"⁴⁸. Criar novos valores não é mais do que nomear; e renomear é a tarefa do criador. Pesar novamente todas as coisas, e rebatizá-las, com nomes mais leves, e também mais duros; mais afeitos, portanto, ao movimento que inclui todas as coisas.

Há que se fazer aqui a distinção entre palavra e linguagem. Essa diferenciação melhor se apresenta quando Nietzsche trata da questão da consciência e de sua origem. A consciência, para Nietzsche, não teve sua origem senão pela necessidade de conservação que se impunha ao homem. Para sobreviver, os antigos homens necessitavam agrupar-se, viver em rebanho. Para formar e sustentar um grupo, uma tribo, um clã, tornou-se uma questão de vida ou morte possuir um meio de compartilhar uns com os outros num certo número de "verdades", um conjunto mínimo de noções que orientassem a vida em comum e permitissem a união do grupo em função da luta contra o inimigo externo. Não sendo nada mais que essa condensação de algumas idéias comuns ao grupo e que permitiam a comunicação; a consciência, então, é o precipitado, no indivíduo, da linguagem do rebanho. Zaratustra quase não fala em linguagem, mas, na grande maioria da vezes, refere-se à palavra. Pois, se a linguagem é da ordem do compartilhado, cujo efeito é justamente produzir a aglutinação, a palavra, em sua singularidade - singularidade que é, podemos sem medo dizer, a problemática principal do livro -- é o que faz sair o sujeito do rebanho. A palavra tem sempre esse efeito subversivo; ela é, em sua essência, imoral -- sua natureza está para além do bem e do mal, posto que não pode ser apreendida pelas tábuas de valores; nestas, só se inscreve a linguagem do rebanho. Se a palavra tem seus efeitos tão poderosos, é porque chama o sujeito para seu caminho, interrompendo sua

errância pelas trilhas universais da moral, onde a incapacidade de enfrentar os rigores de seu destino impõe a fuga para a consciência, que é sempre do outro. Nesta linha de pensamento, podemos extrapolar a questão e dizer que a linguagem do rebanho consiste na própria linguagem do Estado, e se entende então quando Nietzsche afirma que "o Estado mente em todas as línguas do bem e do mal"⁴⁹, sendo a forma mais eficaz para levar qualquer um a perder-se de si mesmo. Somente para além do Estado cresce o homem que tem algum valor, o que não é supérfluo.

Enfim, nesta questão da palavra, em seus efeitos transformadores, se encontra mesmo o cerne da filosofia nietzscheana. A justificação da vida pela estética é então a própria afirmação de que a redenção do homem consiste em seu bem-dizer: "Abrem-se aqui, diante de mim, todas as palavras e o escrínio das palavras do ser: todo o ser quer tornar-se, aqui, palavra, todo o devir quer que eu lhe ensine a falar."⁵⁰

*

Em um célebre aforisma de "A Gaia Ciência", intitulado "o louco", Nietzsche explora as conseqüências deste ato radical e irreversível que foi a morte de Deus. Vejamos o que conta:

"Nunca ouviram falar de um louco que em pleno dia acendeu sua lanterna e pôs-se a correr na praça pública gritando sem cessar: -- Procuro Deus! Procuro Deus! Como lá se encontravam muitos que não acreditavam em Deus, seu grito provocou uma grande hilariedade -- Ter-se-á perdido? perguntou um ... Ou estará escondido? ... Terá partido? -- assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou em meio a eles e trespassou-os com seu olhar-- Para onde Deus foi? -- bradou -- vou lhes dizer! Nós o

matamos, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? ... Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vamos nós? ... Não estaremos caindo incessantemente? ... Haverá ainda um acima, um abaixo? Não erramos como através de um nada infinito? ... Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolaremos, nós, os assassinos dos assassinos? ... A grandeza deste ato não é muito grande para nós? ... aqueles que poderão nascer depois de nós pertencerão por esta ação a uma história mais alta que o foi até aqui qualquer história -- O insensato calou após pronunciar estas palavras e voltou a olhar para seus ouvintes; também eles se calaram como ele o fitaram com espanto ... Atirou, finalmente, a lanterna ao chão de tal modo que se espatifou, apagando-se; -- Chego muito cedo -- disse então -- meu tempo não é chegado. Este evento enorme está a caminho, aproxima-se e não chegou ainda aos ouvidos dos homens ... é preciso tempo para as ações, mesmo quando foram efetuadas, serem vistas e entendidas. Esta ação está ainda mais longe deles que o astro mais distante e todavia foram eles que o cometeram!"⁵¹

Há muitos pontos interessantes neste aforismo. Primeiramente, a estranheza da concepção que o louco apresenta: Deus existiu, e foi assassinado. Há uma diferença entre essa suposição e a do ateu científico, segundo o qual nunca houve Deus, senão nas fantasias dos crentes, a realidade se distanciando desse fruto ilusório da incurável crença humana. Diferentemente, no contexto nietzscheano, onde ficção e realidade recebem outro estatuto, se Deus existiu enquanto perspectiva, então teve toda a existência que é possível se ter. Assim, seu fenecer pela ação do homem não pode ser senão efeito de um assassinato, com todo o

peso que isto pode implicar. Matou-se Deus, e o maior santuário se encontra em ruínas; quem poderá agora criar um novo sentido para a vida? É toda a gravidade da questão colocada pelo louco. Teremos perdido os laços que mantinham coeso nosso universo? Poderemos inventar uma nova trama? Estaremos à altura de criar novas tábuas de valores? É interessante que a primeira reação dos ateus seja de chacota, posto que supunham simples e óbvio o fato da inexistência de Deus. Como explicar então seu espanto após a fala do louco? E, também, qual o sentido da afirmação de que este acontecimento não tenha ainda chegado aos ouvidos dos homens? Zaratustra anuncia a morte de Deus e consagra assim este evento como a própria condição da vinda do criador por excelência, o super-homem. Ora, diz o louco, esta ação está ainda distante dos homens; há de se esperar até que neles possa chegar, mesmo sabendo que já o cometeram, eles mesmos! Primeira inferência: não basta ter matado Deus para tornar-se um criador. Há algo que se coloca entre o ato e suas conseqüências. Há algo que resiste em nós a ocupar a posição do criador. Nesse sentido, a atitude dos ateus é reveladora. Se a palavra do louco, ao trazer à cena este ato, causa tanto espanto, não é senão porque tem um caráter de revelação. O louco, ao falar, faz com que os ateus se dêem conta de algo que não lhes era dado compreender, a saber, o assassinato de Deus. Ser ateu, em nome da verdade científica, servia àqueles homens como um útil artifício; desta forma é possível afirmar a inexistência de Deus e, simultaneamente, afastar-se da questão da criação. O "ateísmo esclarecido" aí funcionando como a melhor maneira de aceitar a morte do Criador sem no entanto se deixar vago o trono da criação. Nesta direção, a fachada de ateu se torna o melhor disfarce para não ter que se haver com essa questão. Trata-se aí do disfarce do

disfarce; acreditar-se descrente para melhor seguir crendo. É justamente a proteção desta máscara de ateu que falta ao louco e que o lança em um sofrimento indizível.

A questão que vem aqui a nos interessar reside no fato que este aforismo nos faz ver que há um abismo entre a aceitação da inexistência de um ser que concentre em si todos os poderes da criação e a afirmação do homem enquanto criador do mundo das coisas, até mesmo desta ficção dos deuses. Há uma marcante dificuldade para o homem se colocar no lugar de responsável pelo ato de criação, e, conseqüentemente, surgem daí maneiras diversas de fugir desta condição -- ser um ateu científico é uma delas. É isto que o louco nos diz ao referir o tempo para compreender, necessário à assunção efetiva do ato realizado; enquanto este tempo não for concluído, ou algumas condições forem modificadas, o homem renegará esta verdade, não importa quantas vezes se lhe diga, nem o quanto se mostre a ele as contradições que implica recusá-la, pois, no momento, esta recusa é para ele condição de existência, sustento de sua saúde. E, só se pode ouvir aquilo que faz parte de nossas vivências; o que extrapola nossa experiência, simplesmente não é ouvido, como se não existisse.

Aqui se impõe a questão: por que é tão difícil ocupar tal posição? Devido a que o homem gasta tanta energia para dela se desvencilhar, fazendo as maiores concessões a fim de mantê-la à distância? Zaratustra mesmo, para poder se dizer um dia o poeta redentor do acaso, precisa antes passar pelos maiores sofrimentos, deixar todos os amigos em troca da reclusão na floresta, em meio a mais árida solidão, vendo-se acossado e impelido a enfrentar o desafio de sua mais alta montanha, para só depois tornar-se o que é. É certo que, após suportar esse mal-estar, algum tempo depois já se

encontra novamente de bem consigo. Apesar disso, fica claro, desde sempre, em seu trajeto, que não se pode escapar a esse ditame: "O meu sofrimento e a minha compaixão -- que importam? Viso, acaso, à felicidade? Eu viso à minha obra!"⁵² Há algo, no domínio da criação, que é da ordem do horror, da angústia dilacerante, um mal-estar difícil de suportar, sendo muito raro um espírito ser capaz de ousar sustentar tal verdade e transformar o indigesto em prazer, em supremo deleite:

"Aquele que terá um parto está enfermo; mas aquele que teve o parto está impuro. Há muita impureza em vós, ó criadores. Provém de que tivestes de ser mães. Um novo filho: ah, quanta nova sujeira, também, veio ao mundo. E, aquele que deu à luz um filho, deve purificar sua alma"⁵³.

O Romantismo, que dominou o século dezenove, foi também um período de grande exaltação das virtudes criadoras do homem. Negava-se tudo o que ousava interferir na pureza da vontade humana: a tecnologia, as coerções do Estado, a burguesia com sua burocracia aprisionante da genialidade, os valores sociais que constrangiam a expressão da afetividade, da espontaneidade, etc. Duas posições, aparentemente contraditórias, convergiam; de um lado, o otimismo na crença na potência do homem acima de tudo, na força primordial e misteriosa que nele habita e que quer emergir, mesmo em meio às coações e insensibilidades; de outro, o pessimismo daquele que vive o drama de não ter como dar à luz sua centelha divina em meio a atmosfera de repressão ao desejo. Viver ou morrer era, de qualquer forma, buscar a doçura, o reencontro saciador, a paz paradisiaca, a bondade santa. Falava-se como nunca na nobreza da criação, e a inspiração, estado de máxima individualidade em um sujeito que se via como causa de si mesmo,

era concebida, ao mesmo tempo, como uma reconciliação sagrada com o deus interior, comunhão mística e, conseqüentemente, impossível de ser expressa em palavras, remetendo às esferas transcendentais onde sempre pôde se dar o contato imediato entre Criador e criatura.

O pessimismo e o otimismo românticos são -- mesmo se um busca o auto-aniquilamento, enquanto o outro a auto-exaltação -- aspectos de uma única tendência, que almeja o fim de todos os conflitos, a ausência de qualquer perturbação. Seja pela via da calma, do silêncio, seja através da loucura, a embriaguez, é o mesmo instinto que domina. O pessimista trágico, dionisiaco, como já foi dito, pertence a outra dimensão. Imperam, neste caso, impulsos que não se subtraem ao que há de pior e mais terrível; não porque nisto aspirem sucumbir ou estagnar, eternizar seu martírio, mas porque possuem um excedente de força, superabundância tal que são capazes, por sua própria riqueza, de tornar o deserto uma terra fértil. Não atravessam a aridez visando o oásis, o recanto paradisiaco, mas aceitam e afirmam essa travessia e a sede que impõe, como necessária para que se converta toda água em supremo licor. A questão da criação comporta todas essas distinções como conseqüência das formas distintas de encará-la. Do ponto de vista romântico, ela encerra esse aspecto de refúgio à dor, de suprema afirmação da vitória e libertação de um eu, quando o prazer e a potência humanas falam mais alto que as forças de destruição, apagando na raiz seus efeitos deletérios. O criar romântico comporta um otimismo fundamental.

Há algo da ordem do traumático em todo ato de criação; o criador está necessariamente impuro, se tal ato por excelência, o parto, submete o sujeito ao contato mais íntimo com a carne de onde

tudo brota, o abismo obscuro por onde escorre o sangue vertido da ferida. Para o homem trágico, em quem a visão dionisiaca do mundo predomina, a criação não se coloca do lado de uma vida que se opõe à morte; mas sim, como um gesto que desta se alimenta. Não há, na criação, negação da morte; o poeta trágico não nega, mas transforma a morte em vida e, assim fazendo, afirma o parentesco entre ambas. Daí não se poder criar senão ao se deparar com essa dimensão mortal. Só trazendo a morte para o interior da vida, torna-se possível dar à luz o ato de criação. É mesmo com toda a sujeira, toda impureza, que tem de se haver o criador, e, se não puder superar seu asco, sua náusea, será impossível ocupar tal posição. E é justo essa náusea do mau criador que Nietzsche identifica no homem moderno; a grande náusea que já não suporta mais a si, que desvia o olhar de sua obra como se esta fosse o fruto de seu pior pecado, o gesto da mais profunda loucura, levado à cabo sob o efeito hipnótico do canto pervertido de sereias. Esse é o destino do louco do aforismo, cujo gesto criador retorna sobre seu agente com o peso do mais terrível dos assassinatos, que aí não deixa de nos remeter ao mito trágico de Prometeu acorrentado, cujo roubo do fogo celeste, se trouxe aos homens uma parcela da chama divina, resultou, por outro lado, na condenação de seu autor ao suplício eterno, por ter provocado a ira dos deuses vilipendiados. Já os ateus da praça, incapazes de dar conta da visão da fenda aberta, escancarada, deste reino infernal de corrupção e excrecências, que é a putrefação a céu aberto de seu Deus assassinado, desviam seus olhares desta abertura que foi gerada através de seu próprio gesto, e se refugiam na posição confortável de quem vê a existência de Deus como uma ficção ingênua diante da segurança apaziguadora do saber científico. A pergunta do louco é procedente: "A grandeza deste ato

não é muito grande para nós? Não seremos forçados a tornarmo-nos deuses para parecermos, pelo menos, dignos de deuses?" Diante do peso das impurezas geradas pela abertura de tal brecha em um reino de deuses e demônios, é preciso uma leveza muito grande para disso dar conta, e é essa leveza que Nietzsche afirma dizer respeito ao cerne da criação. "Em verdade, um rio imundo é o homem. E é realmente preciso ser um mar para absorver, sem sujar-se, um rio imundo. Vê-de, eu vos ensino o super-homem: é ele o mar onde pode submergir o vosso grande desprezo"⁵⁴. Zaratustra quer mostrar que é tal aposta que vai permitir dar conta de todo o peso do espírito da gravidade. Só o Super-homem, que é capaz de dançar sobre abismos, pode, com seu riso divino, matar o espírito de gravidade. É então o caminho para o super-homem, a possibilidade de redenção diante deste passado que faz o homem vergar frente a seu destino, que sustenta a grande indagação de Zaratustra: Quem é capaz de suportar a insustentável leveza do criador? Quem está à altura de expressar o sopro da criação?

O que faz a diferença entre a visão trágica e o ideal romântico reside nestes dois pontos: primeiramente, enquanto o romantismo trata a criação como iluminação plena e negação de toda sombra, o trágico dionisiaco a vê enquanto diálogo das luzes com as trevas, um se alimentando do outro; em segundo lugar, na concepção trágica, há sempre um preço a pagar por se ocupar a posição de criador, preço que é justamente o de ter de lidar com essa região sombria. É esse preço que torna essa posição tão indigesta. A plebe, essa não quer saber de pagar nada, preferindo ganhar tudo de graça.

Nietzsche, em diversas ocasiões, reiterou que, se a sua filosofia tivesse relação com alguma outra que lhe fora anterior, essa compatibilidade não se daria com nenhum filósofo derivado da

tradição que se fundou a partir de Sócrates, tradição a que se costumou chamar, desde então, platônica. Seria com os pré-socráticos, fundamentalmente com Heráclito de Éfeso, que a filosofia nietzscheana iria se relacionar, no que diz respeito, principalmente, à primazia do movimento que caracteriza a doutrina daquele filósofo. A partir disso, muitos leitores de Nietzsche interpretaram esta questão de forma a operar uma clivagem na história da Filosofia, que teria seu fundamento na oposição de dois eixos, um vertical e um horizontal. No eixo vertical se poria a filosofia tradicional, platônica, das reminiscências, onde o mundo das essências estaria afastado do mundo das aparências, do empírico, tanto por seu estatuto ontológico --, de um lado o Ser, o imutável; de outro, a aparência, o efêmero, a cópia, o simulacro -- quanto por seu valor, a hierarquia aí colocando o mundo das idéias em primeiro plano. No eixo horizontal se encontrariam as filosofias que não aceitam o primado do ser e a consequente depreciação de tudo o que é da ordem das aparências, postulando uma primazia do aparente, onde a dimensão da profundidade estaria subordinada, enquanto efeito de superfície. Não havendo mais possibilidade de fundar o que se passa na superfície em um plano profundo, onde a estabilidade das coisas daria referência ao vivido, essas filosofias seriam fundamentalmente doutrinas do devir. Neste eixo se alinhariam alguns dos pré-socráticos, a filosofia de Nietzsche, e doutrinas mais recentes, oriundas da matriz nietzscheana.

Esta espécie de dicotomia Ser x Devir, platônicos x nietzscheanos, vê-se deslocada a partir da concepção de criação como se a encontra no interior da obra de Nietzsche. Uma vez que Deus está morto, e este é o ponto de partida de sua filosofia, a condição de criador de valores se mostra inerente ao homem, queira

este ou não. O homem cria o bem e o mal, embora disso não se perceba. A questão que Nietzsche levanta não diz respeito, nem dá espaço ao surgimento de um dualismo do tipo Criadores x reprodutores, ou qualquer coisa do gênero. A criação é a condição do humano; e criação implica crise. O que se coloca, a partir daí, é um contraste possível, mas não contradição, entre duas posições: assumir o estatuto de Legislador, pagando o preço que isso impõe, escrevendo novas tábuas de valores -- ou então permanecer no desconhecimento dessa questão, -- que não significa que se deixe de criar -- resistindo, através de artifícios que permitam manter a idéia de que os sentidos estão nas coisas, em leis universais, na mente, etc.; enfim, diversas maneiras de repudiar a evidência de que, os sentidos, somos nós que os atribuímos ao mundo, assim estabelecendo sua trama. Entretanto, esta distinção não se permite ser colocada em termos de um dualismo do tipo de qualquer um dos anteriormente citados; mesmo porque na filosofia nietzscheana os dualismos de qualquer espécie não se sustentam, uma vez que as coisas nascem de seus opostos.

*

Em certa ocasião, Zarathustra se encontra a conversar com o anão, o espírito de gravidade, a quem desafia a travar conhecimento com seu pensamento mais abismal, duvidando de que este possa suportá-lo. Os dois estão diante de um portal, e Zarathustra acossa o anão: "Olha este portal, anão! Dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim. Essa longa rua que leva para trás dura uma eternidade. E aquela larga rua que leva para a frente, é outra eternidade ... O nome do portal está escrito no alto." momento". Mas, quem seguisse por um deles ... pensa, anão, que

esses caminhos iriam contradizer-se eternamente? ... tudo aquilo, das coisas, que pode acontecer, não deve já, uma vez ter acontecido, passado, transcorrido? ... E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? ... não devemos, todos, já ter estado aqui? ... não devemos retornar eternamente?"⁵⁵

Esse é um dos raros momentos de sua obra em que Nietzsche expõe sua noção daquele que considerou seu mais alto pensamento, a concepção do eterno retorno do mesmo. A idéia que Zaratustra relata ao anão pode ser assim resumida: Imagine o universo em seu movimento, a pluralidade dos acontecimentos; você não acha que, se houvesse, algum dia, que se dar um ponto de equilíbrio em que as diferenças se aplacassem e o devir chegasse a um momento de estabilidade, esse ponto não representaria a comunhão final do universo encontrando este seu estado definitivo de homeostase? E, se este estado tivesse que ocorrer, sendo o tempo já passado infinito, não deveria então já ter se dado esse equilíbrio? E, se o que hoje vemos é o passar e transformar dos momentos, não é isso sinal de que tal estado de equilíbrio é impossível? Entretanto, se o equilíbrio final é impossível, e se as transformações possíveis dos mundos têm um limite, não significa isso dizer que, algum dia, um momento deverá se repetir? Mas, se um momento se repetir, sendo cada momento firmemente encadeado com o anterior, toda a seqüência dos momentos, tudo, até o fim, não deveria, então, se repetir? Eternamente? Neste sentido, tudo não haverá de retornar, do mesmo jeito que outrora se deu? Não seria isso, então, um movimento infundável de repetições, o retorno infinito do enorme ano do devir, cuja duração é o que de mais longo há? Assim sendo, mesmo você e eu, não deveríamos novamente estar algum dia

sentados aqui, conversando sobre esse mesmo assunto, dizendo e pensando e sentindo da mesma forma que agora? E, por sinal, não devemos também já ter aqui estado um número incontável de vezes?

Essa é, em poucas palavras, a doutrina do eterno retorno, em sua dimensão cosmológica, tal como Nietzsche a nos apresenta. Expus aqui a lógica desse pensamento, cujo efeito impactante sobre seu autor não deixou de se mostrar já no título do aforisma pelo qual, certa vez, tratou este assunto, a saber, "Seis mil pés acima do homem". Se, à primeira vista, tal argumentação nos parece mais própria de um físico da época que de um filósofo, essa impressão logo se desfaz, posto que, se Nietzsche lançou mão de tais recursos da ciência, seu interesse estava, antes, em extrair para sua obra as conseqüências éticas deste pensamento, o qual representa, junto à noção de vontade de potência, à qual é profundamente relacionada, o cerne da sua filosofia.

As implicações éticas da suposição do eterno retorno residem nos deslocamentos que tal pensamento impõe à noção de vontade de potência. Como vimos, esta se encontra no princípio de toda ação, todo acontecimento sendo manifestação dessa vontade. Ora, o que importava para Nietzsche, era pensar até que ponto a idéia de que, se tudo o que acontece irá necessariamente acontecer um número infinito de vezes, já não implicava, em si uma radicalização da própria noção já radical de vontade de potência. Ele pressentiu o quanto tal pensamento o distanciava definitivamente de toda filosofia da representação, enfim, de toda tradição filosófica até então reinante, em relação à qual, desde o início de sua obra, já mostrava se dar conta do abismo existente entre ambas,

Primeiramente, há que se pensar na relação aqui estabelecida entre o mesmo e a diferença. Ao ouvir a exposição de Zaratustra, o

anão conclui: "Tudo o que é reto mente, mesmo o tempo é um círculo"⁵⁶, e o que hoje acontece, deverá retornar igualmente outras e outras vezes, indefinidamente. Zaratustra o alerta, então, a esse espírito de gravidade, para que não simplifique demasiado as coisas, caso contrário, estará incorrendo em equívoco fundamental. A vontade de potência é o princípio da diferença, da diferença entre as forças; diferença e vontade de potência sendo, praticamente, termos equivalentes. Dizer que o que retorna é o mesmo, o idêntico a si, seria colocar o Eterno Retorno como termo contraditório com a vontade de potência, resultado absolutamente incompatível com a vertente do pensamento nietzscheano. Se há retorno, e o há, infinitamente, o que revém não é o igual, o idêntico, mas sim a diferença; o eterno retorno é o retorno da diferença, do múltiplo, da pluralidade. Como já foi dito, se em algum momento o mesmo, enquanto identidade, ressurgisse, então todo o devir cessaria, dando lugar ao equilíbrio definitivo, o tempo encontrando aí seu termo, na eterna presença a si do momento de estase. O Eterno Retorno não é uma doutrina circular. É justamente a distinção entre essas duas formas de conceber tal pensamento que marca o contraste entre Zaratustra doente e o momento posterior, de sua convalescência, quando já pode enunciar jubilosamente seu pensamento abismal, como elevação e dignificação de sua doutrina. A terrível visão que atormenta e adocece Zaratustra, do pastor agonizante a estrebuchar, com a negra serpente emergindo de sua boca, as presas venenosas cravadas na garganta, garganta daquele que ousou pôr na palavra tal pensamento, representa o preço a se pagar pela enunciação proferida, e a incapacidade inicial do pensador em transformar em dádiva, aquilo que lhe aparecera, no primeiro momento, como a sua mais alta aflição. "Tudo igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca.

Eternamente retorna o homem de que você está cansado, o homem pequeno ... Pequeno demais, o maior -- era este o nojo que eu sentia de toda existência"57. Se Zarathustra convalesce, é porque percebe que nada havia compreendido do Eterno Retorno.

Deleuze, ao interpretar Nietzsche, nos diz que o eterno retorno, enquanto pensamento ético, traz duas implicações fundamentais: tal pensamento é ético, antes de tudo, porque impõe uma seleção, uma seletividade nas ações. Trata-se de uma dupla seleção, que atua em dois níveis diferentes. Em primeiro lugar, supor que cada ação retorna um infinito número de vezes, tem como consequência eliminar todos os "semi-quereres", todas as meias-vontades. Se você leva em conta que tudo o que fizer será feito inumeráveis vezes, então o estatuto de seu ato receberá outra dignidade, restando eliminados os atos em que a vontade não se encontrar afirmada em sua mais alta potência, sua enésima potência, que é a potência do eterno retorno. "Minha doutrina ensina: viva de tal modo que você deva desejar reviver, é o dever -- pois de todo modo você reviverá. Aquele para quem o esforço é a alegria suprema, que se esforce!; aquele que ama acima de tudo o repouso, que repouse! Aquele que ama acima de tudo se submeter, obedecer e seguir, que obedeça! Mas que saiba onde está sua preferência e que não recue diante de nenhum meio. Isso vale a eternidade!"58 Essa questão fundamental a se fazer diante de qualquer ato: -Quero fazê-lo um número infinito de vezes?, se levada à sério, torna-se para o sujeito "o mais sólido centro de gravidade". Não importa qual é a escolha que anima cada sujeito, em sua singularidade; o caminho é sempre profundamente pessoal, dizendo respeito somente à história de cada um. O que importa é reconhecer esta escolha e dignificá-la, levando-a às últimas consequências. Numa alusão ao Cristianismo,

Nietzsche nos lembra de que não há inferno nem punições para aquele que não quiser se alinhar a esta doutrina; este "apenas sentiria nele uma vida fugitiva". Eliminando os meios-quereres, a integridade da vontade queda restabelecida, fazendo dela uma vontade criadora de formas superiores.

Mas, diz Deleuze, essa seleção primeira não é o bastante, não elimina todas as forças reativas. Se as meias-vontades, que são um tipo de força reativa, são suprimidas pelo eterno retorno, há outras forças reativas, de tipo distinto, que permanecem, mesmo se levadas às suas últimas conseqüências. Aqui, será preciso compreender a distinção importante que a leitura deleuziana de Nietzsche estabelece entre força e vontade de potência. As forças, para Deleuze, podem ser ativas ou reativas, todo corpo sendo palco de uma pluralidade, uma multiplicidade de forças em luta, e estas, mesmo em sua dimensão essencial, que é empírica, só existem enquanto diferença com relação às outras forças. Nesta luta infundável, as forças superiores terminam por assumir o controle e submeter as forças menores; essas forças dominantes serão ditas ativas; as dominadas, reativas. A diferença quantitativa entre as forças lhes dá então sua dimensão qualitativa de atividade e reatividade. A vontade de potência é definida como o princípio interno de determinação da qualidade das forças. Se a vontade de potência, enquanto princípio transcendente às forças, não lhes fosse atribuída, as relações de força restariam indefinidas e obscurecidas. A vontade de potência, então, se coloca como tradução, suposta transcendência, com relação às forças, cujo substrato é empírico, material. Às duas modalidades de forças -- ativas e reativas -- se correlacionam duas instâncias da vontade de potência: a afirmação e a negação. Toda ação comporta afirmação, enquanto toda reação

encerra em si a negação. Deleuze chama a afirmação de devir-ativo; a negação de devir reativo.

As outras forças reativas, cuja essência é distinta dos "meios-quereres", são forças de dividir, de cisão, que separam a vontade de potência das forças ativas, através de sua aliança com a vontade de nada. Dessa forma, a ação é negada, permanecendo as forças ativas separadas de uma potência de afirmar, restando-lhes apenas a possibilidade de se tornarem reativas ou se voltar contra si mesmas, o que tem a ver com aquilo que foi dito no capítulo anterior, acerca da interpretação cristã da má-consciência, quando as forças ativas se voltam contra o sujeito produzindo má-consciência, cuja interpretação religiosa consiste em supor destrutivas tais forças, o que resulta no acirramento desta separação entre força ativa e vontade afirmadora, tendo como resultado aquele círculo vicioso de terríveis sofrimentos, cuja exposição já foi realizada no dito capítulo. Ora, para eliminar tal processo degradante, para que não retorne o homem desprezível, é necessário romper a aliança das forças reativas com a vontade de nada; só assim se elimina todo devir-reativo, tornando-se a vontade de potência uma vontade que afirma, produzindo o devir-ativo. Uma força só se torna ativa se puder fazer daquilo que pode um objeto de afirmação, afirmar-se enquanto ato, para além de todo obstáculo. Isso só pode ocorrer se as forças reativas se virem negadas pela vontade de potência que, ao suprimi-las, torna as forças em forças ativas. Para tal supressão, é preciso fazer da negação da vontade de potência uma negação das próprias forças reativas, uma autêntica destruição ativa que metamorfoseia a negação em afirmação. Trata-se de levar a vontade de negação às suas últimas conseqüências, a fim de que sua força de destruir se torne destruição de tudo que

apequena o homem. Esse é o ponto em que ocorre a transmutação de todos os valores. Seria esse o momento em que o sujeito, ao se dar conta de que viverá infinitas vezes, e que seu niilismo então está condenado a se eternizar, passa a anelar a destruição de si, passa a querer o perecimento mais rápido possível de tudo o que nele é decadência e morbidez. Essa é a quebra de aliança, a negação rompendo seu pacto com a fraqueza e assumido seu desejo de morte. Só assim pode o sujeito se superar no intuito de poder dizer em sua mais alta voz: Outra vez! Assim eu o quis! Essa destruição ativa é também aquela dor, já citada anteriormente, que é necessário atravessar, a fim de dar à luz o super-homem. A negação aqui se mostrando a serviço da vida; morte com vida se interrelacionando, em mútua alimentação. Só através da noção de eterno retorno, o princípio da repetição, torna-se possível essa transvaloração de todos os valores. Aqui se dá a elevação da vontade de nada à sua mais alta potência, isto é, sua máxima afirmação. Aquele que aspira a ser um espírito livre, deve ter a força e a coragem necessárias para poder levar a frente sua própria destruição, destruição de tudo o que nele é reativo. Assim se submete um espírito forte, um nobre, à prova do Eterno Retorno.

Essa é a segunda seleção do eterno retorno, que nos mostra que assumir tal pensamento equivale a sustentar que no eterno retorno só a afirmação revém, que o eterno retorno é o princípio da dupla afirmação, afirmação da vontade de potência enquanto vontade de afirmação. "Só revém o que pode ser afirmado ... Só o devir-ativo possui um ser ... O ser do devir é o devir-ativo"⁵⁹; conseqüentemente, pelo pensamento do eterno retorno do mesmo, pode-se aproximar termos inicialmente antagônicos e assim sustentar, sem receios, essas contradições: no Eterno Retorno, o ser

é o devir, o múltiplo é o um, o acaso torna-se necessidade e toda diferença se torna identidade, a identidade como repetição da diferença.

PARTE 2 - A ÉTICA DA PSICANÁLISE

A ÉTICA DA PSICANÁLISE.

"Não sou brasileiro
não sou estrangeiro
não sou de nenhum
lugar
Sou de lugar nenhum"
Titãs

1. Uma Ética do Impossível

Pensar a psicanálise é, acima de tudo, inserir-se em um campo de reflexão, em uma teoria que se indaga a respeito das consequências que decorrem da suposição de que o homem recebe sua "natureza", sua alma, sua essência, todas as "propriedades" que o definem, das "leis" que governam a estruturação da linguagem. Nesta parte da tese, a articulação que nos ocupará será a de tentar explicitar a ética que emerge de tal doutrina psicanalítica, enquanto esta ética não pode ter outra visada que a de levar às suas últimas consequências a afirmação de que, para o ser falante, os movimentos da vida, suas leis mais particulares, se encontram compreendidas naquilo que Lacan chamou de a trajetória do significante através da cadeia, o circuito significante.

É certo que dizer isso de uma ética ainda deixa quase tudo em aberto, uma vez que a diversidade das concepções que se nutrem a respeito da natureza da linguagem são o palco para uma grande variedade de orientações éticas consideravelmente distintas entre si.

O que desejo mostrar aqui é que, tratando a questão da linguagem do interior do campo daquilo que se costuma chamar de o "pensamento da diferença", se torna possível apreender efeitos linguísticos no que constitui o âmago da orientação ética da psicanálise.

Para realizar tal articulação, serão mobilizados textos de Freud e de Lacan. O eixo principal do debate vai girar em torno do seminário 7, de Lacan, intitulado "A Ética da Psicanálise", de 1959-60, os textos freudianos serão, basicamente, aqueles que são trabalhados no interior do dito seminário, tais como o "Projeto de uma Psicologia para Neurólogos", de 1895, "Totem e Tabu", de 1912, "Além do Princípio do Prazer", de 1920, "A Denegação", de 1925, o "Mal-estar na Civilização", de 1930, bem como alguns textos metapsicológicos, como "O Recalque", "O Inconsciente", "O Eu e o Isso", que contribuirão para o debate, sem no entanto receber tratamento mais detalhado. O livro de J. Dor, "O Pai e sua função na Psicanálise", será também utilizado, afim de enriquecer a discussão.

Em linhas gerais, Lacan busca, neste seminário 7, situar a posição da psicanálise com relação às éticas filosóficas, mostrando de que forma a ética psicanalítica se aproxima e se distancia de tal projeto filosófico, e como a psicanálise vem, então, trazer uma novidade fundamental para o interior deste debate que teve sua emergência há dois mil e quinhentos anos, com Sócrates e Platão.

O cerne da elaboração lacaniana no seminário consiste em trazer à luz, em destacar aquilo que ele mesmo nomeou como sendo "o universo da falta", isto é, essa dimensão da conceituação psicanalítica que vem mostrar o quanto aquilo que é a causa do movimento dos sujeitos não remete a nenhuma positividade, mas decorre somente da existência de uma hiância no interior do campo

do vivido. A grande contribuição freudiana, aquilo que, na perspectiva de Lacan, vai representar para a ética filosófica uma virada, consiste na suposição da existência de uma "exterioridade" irreduzível, uma abertura eternamente marcada no aparelho psíquico. Se, em um primeiro momento, Freud apenas postula a vigência desta impossibilidade de completude para o homem, sem explorar suas consequências radicais para a ética, após longos desvios pelas várias reformulações da teoria das pulsões, ele vai, finalmente, afirmar a efetividade da pulsão de morte, como a irresistível tendência que move o sujeito a buscar essa exterioridade, a querer a todo custo retirar-se da cena, a caminhar rumo ao furo e ao mais além do furo, onde o carnaval da vida encontra sua zona de silêncio e sombras. Lacan quer pensar a partir desta referência ao mais-além e avaliar como uma doutrina amparada em tal "conceituação" se posiciona diante de qualquer ética amparada na suposição de que as razões da ação humana são circunscritíveis pelo estrito domínio do eixo prazer-desprazer. O grande debate que se inaugura, então, a partir daí, coloca em primeiro plano a problemática que surge, para qualquer avaliação dos valores, decorrente da existência deste centro aspirante que faz os seres falantes buscarem o caminho que os leva diretamente na direção do seu pior mal. Neste sentido, Lacan se indaga: "-- Como fazer o dano se transformar em dama, em nossa dama?"⁶⁰

Trata-se portanto de abordar a trajetória psicanalítica, que vai de Freud a Lacan, e que nos mostra a psicanálise, antes de tudo, como uma "experiência trágica", isto é, um domínio onde o "bem" do sujeito não coincide com nenhum objeto que se proponha enquanto instrumento para se atingir uma espécie qualquer de paz, bem-aventurança, felicidade. Ao se acompanhar a reflexão que parte

da primeira elaboração acerca da exterioridade em Freud até culminar na "conceituação" lacaniana que propõe a pulsão de morte enquanto aquilo que vem, a partir do "exterior", pôr em causa toda e qualquer construção, isto é, abalar cada conjunto fechado em unidades erguido pelo sujeito, trazendo um ímpeto renovador, exigindo novos começos, que se tenha em mente, então, que as pulsões só recebem o seu estatuto dentro de uma abordagem que tem a linguagem como constitutiva para o sujeito humano. Assim, se vamos buscar aqui realizar uma travessia por um campo, de forma a acompanhar o desenvolvimento da perspectiva psicanalítica da ética, a todo o tempo, entretanto, e é isso que Lacan quis mostrar quando fazia operar seus matemas, suas letras, estes movimentos "conceituais" estarão sempre sendo referidos ao que se chamou de a "lógica do significante". Isso no sentido de que, ao se debruçar sobre as formações do inconsciente, sobre os efeitos da inclusão, no campo do discurso -- do sujeito consciente, aquele que se move através de um terreno estabilizado onde os objetos mantêm-se , antes de tudo, idênticos a si mesmos -- de elementos que remetem necessariamente a um mais além, a uma "exterioridade íntima" cuja natureza faltante faz desviar-se todo o eixo que governa a referência do homem a uma ética do bem-comum; quer se fale de pulsões, de princípio de prazer, de função paterna ou de estágio do espelho, se estará sempre lidando, fundamentalmente, com o estudo dos efeitos de sujeito na psicanálise, estudo que por sua vez é, justamente, a razão de ser disto que se nomeou como a "lógica do significante", com o seu questionamento do princípio de identidade.

1.1 AS SEMENTES DE UMA OUTRA ÉTICA: A METAPSIKOLOGIA FREUDIANA SOB A ÓTICA DE LACAN -- A NOÇÃO DE COISA NO PROJETO

Já na primeira aula do Seminário de 1959-60 que trata, neste ano, do tema da ética psicanalítica, Lacan nos alerta de que ali se vai falar de algo que não é senão da ordem da originalidade. É em torno da novidade trazida por Freud em sua visada acerca do juízo sobre as ações que irão girar os debates. Sem dúvida, ele nos diz, se não fosse por toda a tradição da reflexão filosófica, Freud não poderia jamais ter dito o que disse, e, nesse sentido, é plenamente possível situá-lo em um ponto da cadeia do discurso ético ocidental; entretanto, e é para este ponto que Lacan nos chama a atenção, o surgimento da doutrina psicanalítica produziu, indubitavelmente, um autêntico deslocamento, profunda virada no eixo da ética tradicional.

É já no primeiro esboço da obra freudiana que se pode encontrar as sementes desta nova ética, e é sobre um de tais textos iniciais de Freud, o "Projeto de uma Psicologia para Neurólogos", de 1895, que Lacan se debruça, a fim de surpreender o advento de uma nova linguagem em sua matriz. Neste texto - que apresenta a curiosidade de nunca ter sido publicado durante a vida de Freud, ele chegou mesmo a jogá-lo fora, insatisfeito com o que considerou uma empreitada fracassada - Freud nos traça o que veio a se constituir como o primeiro esboço do funcionamento anímico, a primeira construção do que supunha ser o aparelho psíquico. Esquema de aparelho que vai sofrer, ao longo de sua obra, múltiplas transformações, mas cuja intuição primordial se manterá até o fim, podendo então se dizer que o Projeto já contém em si o cerne da

elaboração freudiana acerca do funcionamento do psiquismo humano.

É do interior de tal texto que Lacan vai extrair um conceito que, apesar de ser ali pouco trabalhado, surgindo apenas em breves passagens, será considerado na perspectiva lacaniana como sendo um ponto de importância absolutamente fundamental dentro da trama conceitual freudiana. Se em um primeiro momento tal noção é apenas sugerida en passant, sem sofrer os efeitos da articulação conceitual que sua importância mereceria, no seguimento da obra, entretanto, mais de vinte anos depois, a elaboração do que surgiu no Projeto será responsável por uma verdadeira virada no enfoque da elaboração freudiana, ao se publicar o célebre texto "Mais além do princípio do prazer", de 1920, ponto culminante da obra, que representa o momento de assunção de uma nova e derradeira concepção da idéia de pulsão, onde surge a modalidade definitiva do conflito irreduzível que acossa o sujeito, agora entre pulsão de morte e pulsão de vida.

Tal conceito do "Projeto" não é senão a noção de Coisa, ou das Ding, como no original. Das Ding é a Coisa. Neste texto, Freud, ainda não explicitamente interessado nas questões semânticas que envolvem as manifestações psíquicas, busca elaborar uma teoria do aparelho psíquico aparentemente sem levar em conta a relevância da questão da linguagem -- o que vai se mostrar de forma radicalmente diferente a partir de "A Interpretação dos Sonhos". No "Projeto", teremos uma abordagem do psiquismo que articula basicamente conceitos extraídos do contexto da física mecânica e da neurologia da época; entretanto, é possível observar aí uma sutileza um tanto o quanto inacessível para seus contemporâneos: a idéia de aparelho mobilizada por Freud já se encontra profundamente enraizada em um

pensamento estruturalista, uma vez que o que ele propõe como princípio regente do aparelho não é senão a noção de diferença, o que necessariamente afasta tal elaboração das abordagens profundamente metafísicas que circulavam na mesma época e que se caracterizavam, em qualquer estudo realizado, por partir sempre de um conjunto de propriedades cujos fundamentos não eram jamais postos em causa, daí derivando todo um sistema classificatório.

Mas, voltando à Coisa, trata-se de uma passagem do texto em que Freud nos mostra sua concepção do que ele chamou de "ação específica", ação fundante do aparelho psíquico, que envolve a criança em sua relação com o mundo. Esta primeira relação se dá, segundo o texto, entre a criança e seu próximo, aquele que é capaz de satisfazer-lhe a necessidade, expressa em seu grito. Este próximo, que Freud vai chamar de *Nebenmensch*, será então apreendido pela criança sob a forma de um complexo. É o complexo do *Nebenmensch* que se apresenta à percepção do nascente aparelho psíquico; tal complexo, diz Freud, não poderá ser apreendido pelo aparelho em sua totalidade, sendo dividido pela percepção em duas partes: uma delas será reconhecida como semelhante a algo que o sujeito já carrega consigo em termos de traços, a outra parte, *a*, Freud nos diz que ela é o que do complexo se mantém constante e que será percebido pela criança como pertencendo à ordem do estranho, não havendo nenhuma representação adequada para situá-la. Dessa forma, diante da estranheza, o aparelho é levado a empreender um esforço de busca que culminará no encontro de uma outra representação *c*, interna ao seu sistema, que vai representar a parte faltante do objeto, do complexo; neste sentido, ao se completar a busca, o que se encontra é um objeto, *e*, como podemos ver, não se trata de algo novo, mas de um objeto reencontrado,

reachado, aquele que responde à ausência de uma representação adequada ao desconhecido a do complexo. Daí Freud nos dizer que o que orienta a busca do aparelho é o anseio pelo reencontro do objeto perdido, sendo então todo objeto um objeto reencontrado. Esse estranho a, a Coisa, vai então se constituir, diante do aparelho, como o primeiro exterior.

O importante a se ressaltar é a natureza essencialmente faltante, perdida, do que constitui a Coisa, das Ding. O objeto, para a Psicanálise, será desde sempre perdido, sem jamais ter sido um dia encontrado, sendo o que se reencontra sempre incapaz de dizer do que foi perdido. Outro ponto a se destacar é o estatuto de das Ding enquanto o que é expulso do aparelho junto à sua formação, estatuto de interior excluído, gênese do externo, aquilo que constitui o centro furado; se o aparelho busca a Coisa, será então em torno desta hiância original que vai se organizar a rede das Vorstellungen, as representações; é em volta de das Ding que vão orbitar tais representações, sempre a uma certa distância, e aí, de forma consistente, embora não explícita, já se pode vislumbrar a entrada em cena da problemática da linguagem, ao se perceber que é justamente a cadeia significante quem apresenta esse funcionamento que consiste em produzir uma infundável postergação do encontro com a presença do objeto, dando essa impressão, ao nos remeter de significante em significante, que se trata de uma espécie de orbitação em torno de um certo objeto, que se mantém à distância.

Esta questão da distância das Vorstellungen com relação à Coisa é ponto de primeira importância; trata-se do móbil do aparelho, aquilo que é causa de um movimento que está condenado a nunca cessar, sempre fracassando em encontrar a direção do objeto de satisfação das pulsões. O fracasso constitutivo encontra então

sua razão de ser no fato de das Ding faltar. Por outro lado, o encontro com tal objeto perdido, se possível fosse encontrá-lo, representaria, conseqüentemente, a satisfação da pulsão, satisfação definitiva, gozo absoluto que redundaria no esgotamento, morte. É então por meio da orbitação da rede significante com relação a das Ding que se mantém o aparelho em funcionamento. A partir disso, Freud vai nomear o modo de regulação psíquica como princípio do prazer, princípio que regula a rede das Vorstellungen, mantendo sempre esta distância à das Ding em um certo nível; estratégia de rodeio, que visa sustentar a vida do aparelho buscando manter no mais baixo possível o nível de tensão; se a rede das representações é então regida por tal princípio do prazer, das Ding aí não se inclui, sendo outro o seu lugar. A Coisa se encontra mais além do princípio do prazer, não se submetendo ao regime de rodeio que tal princípio impõe ao aparelho. A forma de atuar dentro do princípio do prazer é tal que, à falta do objeto perdido, o que vem em seu lugar será sempre um significante, *c*, cujo efeito é, ao mesmo tempo, presentificar a Coisa e garantir sua ausência.

Sendo a Coisa de antemão excluída, o princípio do prazer reinará, com a máquina neste registro consistindo em um aparelho destinado a reencontrar o prazer e evitar o desprazer. Neste sentido, Freud nos diz que o destino do aparelho será o de produzir alucinações, isto é, o investimento das representações pela memória, em tal intensidade, que o resultado não será outro senão a percepção de um objeto inexistente. A questão da alucinação está inserida no contexto da ação específica, que é a resposta que o psiquismo encontra para diminuir a tensão intrapsíquica. O que Freud procura ressaltar nessa experiência é que a tendência inicial do aparelho, quando em estado de necessidade, não é buscar na

"realidade externa" a resposta para sua insatisfação, mas sim encontrar tal resposta em seu próprio acervo, investindo intensamente uma representação que por ocasião da ação específica, em um dado momento respondeu minimamente ao anseio e foi assim registrada na memória. O caminho das excitações no dito aparelho dando-se pela via das facilitações nas barreiras dos neurônios, isto é, facilitações que são efeitos da passagem de excitações anteriores nestes mesmos neurônios; nesse sentido, se deixado a seu livre curso, o aparelho, investindo através das facilitações tais representações outrora supostamente satisfatórias, cairia necessariamente em estado alucinatório, mergulhando na satisfação radicalmente auto-erótica. Um comentário importante a se fazer aqui diz respeito ao estatuto do conceito de facilitação no "Projeto"; o princípio diferencial aí se mostra de forma muito clara, uma vez que a passagem da energia pelos neurônios se vê condicionada pela diferença de potencial, diferença de resistência nas barreiras de proteção dos neurônios. Ou seja, as facilitações, fundamento da mecânica do aparelho, recebem seu estatuto do princípio diferencial, o que não deixa, desde então, de nos remeter à estrutura da linguagem, fundada como esta é pelo mesmo princípio. Este reconhecimento não passou despercebido para filósofos e psicanalistas, de forma que Moustapha Safouan, em seu livro "Estruturalismo e Psicanálise", chega a dizer que o "Projeto" é o primeiro texto que sustenta ser o aparelho psíquico fundado em uma estrutura de linguagem, mesmo se para Freud fora impossível nomear desta forma suas reflexões.

É esse começo de miséria que Lacan nos chama a perceber em Freud; um aparelho cujo nascimento já se dá sob o signo da inadequação radical com respeito à realidade. Claro que, se tal

aparelho sobrevive, é porque outra instância deve intervir, a fim de corrigir tal aberração. Nesse sentido, Freud propõe então o princípio de realidade, princípio cuja razão de ser não será senão a busca da retificação da experiência, retificação da tendência alucinatoria. Tal correção, dentro da lógica que diz que no interior do aparelho as excitações buscarão sempre o caminho das facilitações, será promovida então pelo ego, ou seja, por uma instância constantemente carregada de energia, que é o mesmo que dizer que seus neurônios estão sempre facilitados. Tal ego, por se manter constantemente em estado de facilitação, exercerá atração sobre as excitações que circulam no aparelho, desviando-as dos caminhos também facilitados da rede já constituída e evitando assim o investimento alucinatorio de representações; isso, enquanto o aparelho busca ativamente, no "exterior", uma resposta menos insatisfatória para seu anseio. O princípio de realidade é então um modo de funcionamento cujo atributo é o tatear, prolongamento do caminho a fim de evitar a rápida resposta alucinatoria. Consequentemente, o que vemos funcionar no princípio de realidade é uma baixa de tom, uma redução na temperatura do aparelho, efeito importantíssimo, pois será dessa baixa de tom que irá nascer para o sujeito a realidade, constituída a partir desta correção da atividade alucinatoria. De tal consequência retiramos então duas conclusões a respeito do ego em sua relação à realidade: primeiramente, percebemos que o estatuto da realidade, em sua dimensão negativa, é da ordem da precariedade, pois ela não é senão o efeito de um rechaço, de uma redução artificial da tendência mais radical que é a do aparelho, cujo direcionamento, quando deixado a si, irá sempre no rumo da alucinação; em segundo lugar, em sua dimensão positiva a realidade será, na sua mais íntima constituição, decepcionante,

posto que, pertencendo à dimensão do retorno dos significantes em cadeia, não será jamais própria para nos fornecer o objeto capaz de produzir a satisfação esperada.

Temos então, em termos gerais, um aparelho que se constitui a partir da exclusão da Coisa, vindo em seu lugar uma estrutura significativa regida por um princípio que é o do prazer, mantenedor da distância com relação a essa Coisa inominável, garantia de que no domínio dos significantes se buscará tendencialmente o caminho mais fácil para a satisfação, desde sempre impossível, pela via da alucinação. Tal jogo de prazer será então corrigido pelo princípio de tateamento, princípio de realidade, que conduzirá o aparelho à busca da identidade de pensamento, constituindo então a realidade, cujo estatuto será o da precariedade e da decepção. Nesse sentido, mantendo estáveis as relações lógicas pleiteadas no Projeto, mas deixando de se utilizar de suas metáforas energéticas, podemos considerar que Freud aí realiza uma primeira articulação da divisão constitutiva do aparelho entre, de um lado, o campo do discurso, domínio da identidade, que de alguma forma diria respeito ao princípio de realidade, e, de outro, a dimensão da alíngua, ou o lugar em que os significantes recebem seu tratamento mais atroz, sendo então regidos unicamente pelas leis mais fundamentais da linguagem, de forma que qualquer investimento produzido neste domínio terá como consequência a mais veloz associação possível de uma série significativa com uma outra, sem que se preserve nenhuma consideração para com o princípio de identidade, isto é, aquele que permite fazer vigorar uma lógica binária, veritativa, onde as sentenças podem sempre assumir um caráter de verdade ou falsidade.

Convém recordar que Lacan nos afirma conter este esboço freudiano do aparelho psíquico uma verdadeira novidade no âmbito

da ética; algo que desloca todo o eixo do pensamento filosófico desde Sócrates, pondo mesmo em causa os alicerces de tal tradição. Ora, já a suposição de um aparelho que tende por si ao erro, ao isolamento com relação à realidade, que tende à inadequação, traz uma novidade, uma vez que vimos conter a reflexão ética, desde sempre, se não infalivelmente, ao menos na maioria das vertentes, a noção de um Bem Supremo ao qual o sujeito naturalmente tenderia; tendência que pode se contrapor às inclinações naturais, - uma vez que estas são enganadoras-, mas que coincide sempre com a via da razão, seja ela prática ou pura. A ética tradicional, inequivocamente, supõe a possibilidade de que haveria todas as vezes um não sei qual ponto absoluto, termo indiscutível de referenciamento, ao qual o sujeito deveria se reportar a fim de encontrar o seu bem. A idéia, então, de um princípio alucinatório, corrigido por um método artificial cujo estatuto é de precariedade, necessariamente decepcionante, constitui então uma visada peculiar, que certamente já não leva mais aos caminhos da ética tradicional, cujo termo do bem, mesmo se não for o Supremo Bem, é sempre indubitavelmente dado, a dificuldade sendo apenas de limpar a área, defini-lo, equacionando-o racionalmente.

Se a submissão ao princípio do prazer já representa um deslocamento no eixo ético é entretanto ainda para um outro ponto que Lacan vai nos dirigir a fim de sustentar sua suposição de que há uma virada radical na ética a partir de Freud. É no termo absoluto, profundamente desconhecido, o insondável das Ding, que sua atenção vai se focalizar; é nesse lugar que se encontra a real diferenciação da ética psicanalítica com relação às outras éticas. O que Lacan quer enfatizar, ao destacar este termo cuja incidência no Projeto realmente não passa de um detalhe, é que justamente essa

filigrana do texto, se bem lida, produz uma profunda reformulação no estatuto dos outros "conceitos". Destacar das Ding implica ressaltar que o princípio do prazer, enquanto modo regulador do aparelho, não recebe seu estatuto senão ao se referenciar ao objeto ausente, ao centro aspirante em torno do qual se movem as representações. Por mais radical que seja supor o princípio do prazer como tendência do aparelho a alucinar, ao vermos entrar em cena a Coisa, é o mais além do princípio do prazer que se afirma, passando o princípio do prazer a se formular sob a égide da Coisa, como distância com relação à Coisa. Se Das Ding corresponde ao ponto de dissolução das tensões, grau zero do psiquismo, sua aproximação será entretanto percebida pelo aparelho como um acréscimo insuportável da tensão, uma vez que tal aproximação representa a ameaça de destruição para o mesmo, e a partir daí podemos compreender o estatuto da noção de gozo como o mais além. Se da Coisa nos aproximamos, é somente para logo novamente nos afastarmos, profundamente queimados por sua atmosfera incandescente. Como havíamos dito, o objetivo do aparelho é reencontrar o objeto perdido, reencontrar das Ding, o que é impossível. Percebemos então a contradição, o paradoxo em que Freud nos lança ao supor assim seu aparelho; buscamos aquilo que indica a possibilidade da dissolução, mas essa Coisa dissolvente é justamente o que faz aquele que dela se aproxima provar uma tensão indizível, uma insuportável excitação; dessa forma, se das Ding é o Bem do sujeito, o móbil da procura, é também o objeto que o maior sofrimento não seria capaz de representar o encontro. Aí está um paradoxo freudiano: o sujeito que visa o seu bem, movido pelo princípio do prazer, mediado pelo princípio de realidade, não busca, efetivamente, senão seu maior desprazer, sua experiência atroz,

sendo esse o seu verdadeiro alvo. É interessante pensar que a postulação da noção de Coisa, uma vez que impõe aos dois princípios de funcionamento do aparelho um limite, uma impossibilidade de realização de seus ideais de funcionamento, pode ser tomada, se agora nos inserimos no interior da reflexão acerca da linguagem, como a afirmação da impossibilidade de se pensar esta enquanto norтеada pela dicotomia linguagem literal\ linguagem figurada. Isto porque, se a Coisa é desde sempre perdida, não persiste então qualquer possibilidade de se buscar sustentar a idéia de uma referenciação satisfatória para a linguagem, de forma que a noção de "literal" fica desde então abalada, o que leva também consigo a própria noção de figurado.

Essa é a leitura que se pode fazer do Projeto se se toma como ponto de referência o texto do "Mais Além do Princípio do Prazer", de 1920, que é, como foi dito, a fonte derradeira da concepção freudiana das pulsões. Ali, o que Freud nos diz é compatível com o que foi pensado inicialmente no Projeto. Neste texto de 1920, vemos um Freud até certo ponto identificado a um pensamento de cunho biologicista, quando chega a nos dizer que o objetivo do homem, movido como o é pela pulsão de morte, que é a pulsão por excelência, não visa em última instância senão à morte, o sono eterno; todo ser vivo preferiria morrer, retornar ao estado inanimado, de onde foi retirado por uma perturbação decisiva; mas, ele ressalta, todo ser vivo quer morrer à sua maneira, a seu modo, passando por todos os desvios que se impõem. O que se aponta, no entanto, para além da busca por um apoio na Biologia, é a idéia de que o aparelho visa ao ponto zero da tensão psíquica, e que isso é o que caracteriza o mais além do princípio do prazer, uma vez que o princípio do prazer, regulando as excitações, almeja,

simultaneamente, manter o sujeito no nível do prazer, excitação mais baixa possível, e não deixar que esta se reduza abaixo deste nível limite, onde se aproxima o campo perigoso, no qual cessa o prazer, ou, na verdade, onde começa o prazer supremo, impensável, que se reúne ao sofrimento indizível e irrepresentável, bem que o sujeito não poderia suportar.

A novidade do "Projeto" que Lacan quer apontar, enfim, não reside então na suposição deste sujeito que visa a seu prazer, custe o que custar. Tal homem de meta hedonista já havia sido enunciado bem antes, por éticas que já tivemos a oportunidade de abordar. Se essa fosse a tese da Psicanálise, não haveria nenhum motivo para situá-la fora da classe da filosofia tradicional, assumindo então a doutrina freudiana seu lugar na série platônico-aristotélica das filosofias. Ai está o Utilitarismo, com sua máxima do bem enquanto prazer individual, mesmo que socialmente orientado. A conceituação da Coisa como mais além é o que efetivamente vai estabelecer o pivô da hiância que se produz na história da ética quando entra em cena a Psicanálise.

Diferentemente do pós-freudismo, que pretendeu depositar todas as suas fichas no contraste entre princípio do prazer e princípio de realidade, produzindo com isso uma moral ortopédica, Lacan quer situar a questão ética na relação do campo da Coisa com a rede das *Vorstellungen*, isto é, entre a linguagem e seu mais além imperscrutável. O contraste é então situado entre das *Ding* e a rede significante, entre pulsão de morte e pulsão de vida, aí não mais compreendidos enquanto opostos, nem sustentando uma espécie qualquer de dualismo freudiano. A pulsão por excelência é a pulsão de morte, uma vez que aquilo a que se visa sempre, no horizonte último, é reencontrar das *Ding*, para além do que a vida nos propõe,

busca que é então desviada pelo princípio do prazer, com sua estratégia de rodeio, sustentada na estrutura da linguagem, que sempre comparece como postergação do encontro com a Coisa. Encontro faltoso que nos propõe o significante, ao invés do confronto com o completo, o compacto, que caracteriza a plenitude de das Ding em sua presentificação; o significante não nos dá qualquer presença senão ao se erguer sobre um fundo de ausência. A pulsão de vida, Eros, por sua vez, como poder aglutinador, comparece no significante que forma cadeia, como desvio da pulsão de morte; dessa forma, não há dualismo na teoria psicanalítica das pulsões, mas apenas um contraste possível, sendo cada tendência um desvio da outra, não mais que bifurcações de um mesmo caminho.

É então na relação à pulsão, o trieb, que o campo de das Ding se afirma. A pulsão, como Freud nos diz, é o que se encontra fora das redes das representações, o que tem lugar para além do representável, do mundo da palavra, tendo sua fonte entre o somático e o psíquico. É o corpo pulsional que vigora na Psicanálise, efeito de relação com o significante. Justamente porque a ética da psicanálise diz respeito ao campo da Coisa que Lacan vai sustentar não haver nenhuma outra disciplina alcançado a dimensão do que na doutrina analítica se formula como o universo mórbido da falta. A psicanálise, ao promover o bem do sujeito como o que se encontra fora do prazer, renovou a hiância que a ética sempre teve como meta encerrar, reduzir. Dizer que o que orienta a vida psíquica se encontra em tal mais além põe em causa toda ética cujo princípio decorra de algo que se busque no domínio da ação racionalmente orientada, todo sistema moral que pretenda realizar qualquer avaliação empírica do bem humano.

1.2 DE DAS DING AO MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO

Impõe-se a questão: se a morbidez, o desejo de morte, encontra sua razão ao habitar o cerne da ação humana, como sendo sua meta, como se pode situar então o prazer nesta ética? Seria o fito alcançar o Mal Supremo? Já houve quem desenvolvesse uma ética baseada em tal suposição, o que, entretanto, se afasta decisivamente da psicanálise. Apesar de ter reaberto, de forma inescapável, o universo da falta, da hiância, a psicanálise, diz Lacan, foi a doutrina que, mais do que todas, elevou a função fecunda do desejo ao seu ponto de culminância. Sem dúvida, a doutrina analítica sempre pretendeu propor ao homem uma direção de cura, isto é, trazer-lhe uma palavra capaz de reconstruir a sua realidade. Há que se entender então a que ponto afinal tal palavra pretende nos levar, e o que também se quer dizer ao falar de cura. Certamente, aí não se trata de compreender tais termos em suas acepções mais tradicionais, que nos remetem sempre a uma idéia de assunção paradisiaca da plenitude, beatitude, etc.

De início, se não se pode caracterizar positivamente a ética psicanalítica, estamos entretanto em condição de dizer o que ela não é. Nesse sentido, a psicanálise não pretende levar o homem ao caminho de seu bem, se este bem for equivalente ao conforto, felicidade sem rupturas, estado ideal. Freud, em "Mal Estar na Civilização", seu texto mais explicitamente ético, é enfático: "Para a felicidade do homem, não há nada programado, nem no macrocosmo, nem no microcosmo"⁶¹. Coerente com sua idéia de que o que nos rege é a Coisa, Freud sustenta não haver bem algum capaz de nos

proporcionar um estado contínuo de felicidade. Se o bem falta, desde sempre, então a harmonia é impossível. É de um universo de forças em discórdia que Freud parte. O "Mal Estar" é um texto de 1930, quando a noção de pulsão de morte se encontrava já amplamente trabalhada, tendo alcançado ocupar uma posição central no interior da trama conceitual psicanalítica. Neste texto, se efetua uma extensa análise das diversas formas de satisfação que são dadas ao homem buscar; trata-se de avaliar as maneiras de se lidar com a mal-estar humano, aí problematizado diferentemente do que em diversas éticas é simplesmente tomado como efeito de uma má-versação das riquezas morais que são oferecidas ao homem. É a relação indivíduo/civilização -- ou de como é possível se viver em sociedade sem que, no entanto, o bem social, bem da maioria, venha se contrapor de forma insolúvel aos interesses do sujeito -- que é aí problematizada. Se na ética tradicional essa questão não traz nenhum paradoxo, mas somente problemas de ajustamento, isso não se deve senão à suposição de que o prazer individual deve necessariamente coincidir com o bem da maioria, uma vez que a virtude da civilização é produzir o bem de todos.

Freud não compartilha do preconceito burguês que se sustenta na idéia do progressismo, a ilusão de que, pelo equacionamento das necessidades, sob a égide da razão, a sociedade progredirá continuamente no sentido do bem geral. É bem o contrário que a Psicanálise nos leva a concluir: entre o bem comum e a satisfação do sujeito há algo que se interpõe que não pertence à dimensão daquilo que a razão pode conceber e controlar, e nem mesmo ao reino das necessidades; temos aí então uma ruptura fundamental entre a doutrina utilitarista e o pensamento psicanalítico. Se, de um lado, se busca satisfazer o bem da maioria

através do esclarecimento e da racionalização do prazer individual, supondo a possibilidade de uma convergência possível; de outro se sustenta haver uma verdadeira antinomia entre civilização e sujeito, na medida em que, para estar na civilização, o sujeito deve abrir mão de satisfações cujos efeitos danosos, quando não satisfeitos, repercutem de forma extremamente significativa, tanto no âmbito individual quanto no coletivo. Há que se compreender, a esse respeito, o que implica para um sujeito regido pelo mais além do princípio do prazer abrir mão de suas satisfações pulsionais, em nome do "bem da maioria".

Como se sabe, a instância que para a psicanálise se encarrega de cobrar do sujeito a renúncia à satisfação pulsional foi nomeada por Freud, em "O Eu e o Isso", de 1923, como supereu, instância cuja função consiste fundamentalmente em interditar para o sujeito a realização do desejo incestuoso com relação à mãe e que, para realizar tal tarefa, vigia o eu, a fim de puni-lo por qualquer iniciativa desejanse. Sendo assim, é o Supereu o responsável pela renúncia necessária a cada um a fim de tornar possível se viver em sociedade, uma vez que tal renúncia representa a essência da civilidade. É interessante refletir se tal instância reguladora não poderia então representar o que no Utilitarismo aparece como o temor da punição, responsável pela adequação do interesse individual às regras sociais. Tudo coincidiria bem e teríamos a convergência da Psicanálise com a doutrina benthamiana, se não fosse por uma questão: Freud, ao se referir ao supereu, descreve-o como sendo algo a mais que um simples representante da autoridade social externa, internalizada pelo sujeito. O supereu freudiano, longe de ser o juiz equilibrado e racionalmente orientado do Utilitarismo, que calcula perdas e danos, sempre no sentido do

maior lucro possível, capaz de produzir a harmonia esperada entre o sujeito e a sociedade é, na verdade, um autêntico representante do mais além. Freud dirá que esta instância é uma pura cultura da pulsão de morte. Segundo a lógica freudiana, é justamente nesta questão do supereu que se encontra todo o problema da inadequação radical do indivíduo à civilização. O problema reside no fato de que, ao aceitar renunciar à satisfação pulsional em nome do bem coletivo, se tal concessão é capaz de satisfazer socialmente, aplacando as cobranças que uma sociedade normalmente faz a um cidadão insubordinado, ao nível intrapsíquico é entretanto coisa bem diferente que ocorre. Uma vez que o supereu vigia não apenas os atos do sujeito, mas também os seus desejos incestuosos inconscientes, isto é, seus anseios mais íntimos, a simples renúncia ao ato não satisfaz tal rigorosíssimo juiz, de forma que a abstenção à satisfação do desejo não amansa a sede punitiva, mas, pelo contrário, intensifica ainda mais suas recriminações. O supereu, segundo a metáfora lacaniana, é um parasita que se alimenta das renúncias feitas pelo sujeito em nome da civilização. Nesse sentido, cada nova concessão feita contra os desejos, a favor da coletividade, em vez de produzir um abrandamento da culpa, só faz aumentá-la, torna o sujeito ainda mais culpado, entrando-se aí em um círculo vicioso de proporções inusitadas, cujas consequências não podem ser outras que a eclosão generalizada da neurose na sociedade. Percebe-se então o quanto a suposição da noção de pulsão de morte introduz dificuldades para se pensar a relação sujeito-civilização. O paradoxo do supereu reside então na própria contradição humana, cujo desejo será sempre desejo de morte, o que impõe então uma ética muito além da simples economia dos prazeres instituída pelo Utilitarismo.

A questão que Freud deixa para ser respondida é justamente do que se pode fazer com tal mal-estar na civilização, mal-estar estrutural, constitutivo para o sujeito, uma vez que este não existe independentemente da civilização, mas ambos, civilização e sujeito, surgem simultaneamente, não havendo um sem o outro. Conseqüentemente, o estatuto de humano, aquilo que nele é fundante, se coloca na ordem do mal-estar, de uma perda assumida, de renúncia; só assim o sujeito acede à Lei.

1.3 AS BARREIRAS À EMERGÊNCIA DO GOZO : UMA DIREÇÃO POSSÍVEL PARA A ÉTICA

Se se ultrapassa a barreira do prazer, em busca da Coisa inominável, cai-se neste abismo enigmático, neste centro incandescente que é o domínio do gozo. Recuamos diante de toda empreitada no sentido do mais além, nos diz Lacan, rechaçados por uma agressividade incontrollável, signo do domínio de destruição absoluta que se nos apresenta. Ao gozo, não se pode encará-lo de frente por muito tempo, é preciso que se construa, a todo tempo, barreiras a sua propagação. Lacan nos diz que essa dimensão gozoza, que ele vai nomear como sendo o que é da ordem do Real, se inscreve, primeiramente, em termos de defesa, o que é, no fundo, dizer que algo nunca se inscreve, e que o sujeito, ao ser fundado, parte da mentira, a primeira mentira fundadora, alucinação primordial, capaz de dar tratos ao Real insondável. É em relação a tal gozo que nos é preciso fundarmo-nos na distância. Este argumento encontra em Freud seu eco no célebre exemplo do Fort-Da, em que a criança, ao fazer sua entrada no mundo da linguagem,

funda por isso mesmo, simultaneamente, a mãe enquanto objeto irremediavelmente perdido; para além da linguagem, nesta dimensão que a própria palavra insinua existir, esta mãe é toda presença, maciça presença. É a própria noção de significante como presença na ausência que assim se explicita. A fala, se pode ser pensada preferencialmente enquanto forma privilegiada de buscar o gozo, não deixa de indicar, entretanto, que esta busca só pode se dar pela via do rodeio, do desvio, de forma que a linguagem funda por se constituir, propriamente, como a barreira por excelência ao gozo. A palavra, portanto, media a relação com o campo de das Ding.

Se estamos falando de barreiras ao gozo, e, no interior deste mesmo debate, inserimos a problemática do supereu enquanto uma certa forma de relação, de resposta ao mal-estar constitutivo do humano, isso se justifica mais especificamente na medida em que o supereu representa a força que impele o sujeito, a todo o tempo, na direção do ultrapassamento de tais obstáculos, no que lança o sujeito, inevitavelmente, no “universo mórbido da falta”. Neste sentido, todo empreendimento que vise ancorar este sujeito no mundo da palavra vai contra a empreitada supereuóica, justamente porque a palavra tece a rede que nos protege desse campo letal. O caráter não dialetizável do enunciado do supereu, sua natureza essencial de imperativo categórico mostra precisamente a hostilidade de tal instância a todo movimento de deslocamento operado pelo significante em sua trajetória reveladora, desalienante para o sujeito. Não é possível cercar a experiência humana unicamente com o registro da dor e do prazer, como quiseram fazer crer certas filosofias, e o supereu é justamente a afirmação desta impossibilidade. O indivíduo pode aliar-se às leis da Cidade, pode-se tentar discipliná-lo no sentido de uma harmonização crescente com

os interesses da civilização; haverá, entretanto, sempre um preço a pagar, preço que, neste caso, será certamente caro demais, pois a agressividade, sendo estrutural, não pode simplesmente sumir, ser abolida por regras de convívio social. Em tais situações, o sujeito, identificando-se ao padrão civilizatório, nem por isso deixará de ser atormentado pelos imperativos ferozes de seu supereu. Uma vez inviabilizada a externalização da agressividade, esta necessariamente sofrerá uma báscula, um espelhamento, retornando contra o próprio sujeito, sob a forma do ódio de si. Toda experiência de gozo pertence à dimensão da aceitação da morte.

Nisto reside o caráter paradoxal do supereu, na medida em que, ao mesmo tempo, exige a renúncia pulsional, em nome da moral, e convoca o sujeito, através de imperativos cada vez mais irascíveis e mórbidos, a gozar sem freios, no sentido contrário ao efeito regulador do princípio do prazer, rompendo seu pacto com a Lei, para partir definitivamente rumo ao campo infernal de das Ding. É por isso mesmo que, na ausência da Lei mediadora - Lei de linguagem, cujo efeito é conduzir o sujeito a metaforizar a Coisa perdida, assim protegendo-o do encontro dissolvente - vê-se o sujeito entregue à diáspora, conduzido pela voz supereuóica.

Se não se pode então pensar a instituição de uma eticidade pela via redutora da relação prazer-desprazer, e se a problemática do supereu coloca um impasse para a civilização, o que então a psicanálise vem nos trazer como alternativa com respeito a tal reflexão ética? Ao nos colocarmos esta questão, somos lançados verdadeiramente no que se pode chamar de o cerne do campo psicanalítico, uma vez que toda a estrutura com que Freud se depara ao investigar as formações do inconsciente e que para ele constitui o eixo determinante da regulação do sujeito não encontra sua razão de

ser senão ao ser pensada enquanto um sistema construído com o fim de responder ao incessante acosso de das Ding, o inominável objeto atrator. Ao falarmos de estrutura em psicanálise, nos referimos, necessariamente, ao Complexo de Édipo, ou Complexo de castração, trama relacional que, muito mais que fazer referência a uma fenomenologia, consiste na própria concepção psicanalítica da forma pela qual cada sujeito encontra uma via para responder a esta questão acerca de seu "bem", no que este tem de específico para a ordem do humano. Neste sentido, se a estrutura só se sustenta sob a forma do isolamento do objeto inominável, o primeiro passo na direção de uma resposta à questão colocada reside na articulação da noção de Lei, em torno da qual giram as considerações estruturais que vão, por fim, desembocar em uma orientação ética propriamente psicanalítica.

A esse respeito, se nos reportarmos à reflexão lacaniana acerca da Lei paterna, é necessário partir do enunciado fundamental que nos diz ser preciso que a Coisa seja perdida como tal, para que a Lei então possa advir, pois, segundo esta reflexão, com a Lei, surge também o desejo. A fim de melhor apreender essa articulação, vale aqui lembrar certa passagem do seminário da ética, onde Lacan, de forma magistral, nos apresenta uma ineludível interrelação: "É a Lei a Coisa? De jeito nenhum. Mas eu não conheço a Coisa senão pela Lei. Não cobiçaria se a Lei não proibisse. A Coisa, aproveitando-se do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte"⁶². Lacan quer mostrar a relação intrínseca existente entre Coisa, Lei e desejo, e, para tanto, nos remete diretamente a uma citação da epístola de São Paulo, onde se leria pecado, em vez de Coisa. Tal referência à reflexão cristã tem aí o objetivo de mostrar o quanto esta questão supostamente circunscrita

ao campo restrito da psicanálise encontra na verdade suas raízes no âmago de um debate ético dos mais eminentes para a filosofia antiga. Se trata aí de uma indagação fundamental para a ética. Mas, o que nos chama a atenção em tal citação é a conexão aí estabelecida; o sujeito só é fundado a partir daquela exclusão primeira de das Ding, e só se sustenta sob o efeito da distância mantida com relação à dita Coisa, e é nisso que reside a Lei, ou seja, que o Bem Supremo, cujo lugar é ocupado pela mãe, é desde sempre perdido, perdido porque proibido; proibido porque impossível, isto é, proibi-se o encontro com a Coisa porque tal objeto na verdade não existe, é perdido desde sempre, sem nunca ter sido encontrado. A Lei proíbe o acesso a das Ding e, assim fazendo, funda o desejo enquanto desejo da Coisa, desejo de morte, Lei e desejo recalcado sendo o mesmo, ou seja, ao mesmo tempo em que se vê instaurada a Lei, temos estabelecido o desejo enquanto força de transgressão e, é claro para todos, as normas só existem para que se possa transgredi-las. Podemos dizer, na verdade, que se trata aí de uma Lei de transgressão, que funda o ultrapassamento que, por sua vez, só subsiste na relação, sendo efetivamente sustentáculo de tal Lei. Ora, estamos com isso dizendo que o estatuto do sujeito é da ordem da transgressão? Sim, mas isso não deve ser entendido como significando a apologia do desafio; tal desafio, enquanto esforço de negação da Lei, não corresponde a nenhum reconhecimento do desejo, e sim ao comportamento neurótico que insiste em renegar a impossibilidade que vigora na raiz da sua condição de sujeito. É nesse sentido que se dirá ser o ideal do neurótico tornar-se um animal, tornar-se puro instinto, reduzindo sua humanidade, fundada no mal-estar, a uma suposta adequação instintual à bestialidade. A esse ideal, Freud já responde em seu

"Mais além do princípio do prazer", ao fazer notar que é impossível alcançar tal condição, dado que o sujeito está, desde sempre, lançado no domínio da pulsão, e na dependência radical ao outro, o que não reduz, entretanto, a parcialidade e a insatisfação de sua condição pulsional. A pulsão é, acima de tudo, pulsão parcial. Se a mãe é o bem proibido, enquanto representante de das Ding, isso não decorre senão de que a distância a ela é condição da haver desejo; se possível fosse satisfazer o desejo da mãe, tal realização representaria então a dissolução do mundo para o sujeito, abolição da demanda. A distância à Coisa, fundada pela Lei, é então condição de subsistência da fala, no sentido em que toda palavra funda uma demanda, demanda de reconhecimento. Conseqüentemente, a interdição do incesto é engendramento da fala, do ser falante. Neste sentido se insere a demanda neurótica enquanto demanda do impossível; o neurótico parece fazer todo o esforço para manter-se, a todo custo, insensível ao abismo que se abre a sua frente à medida em que ele mais insiste em querer este encontro dissolvente com o objeto inominável, e é somente na medida em que a palavra autêntica do desejo inconsciente encontra um veio para sua manifestação, que se rompe este circuito mórbido e se instaura, marcando um deslocamento da ordem da estrutura, essa distância fundamental que mantém desde então o espaço da palavra garantido contra o acosso do campo atroz de das Ding.

Se falamos sobre Lei, no sentido em que esta representa um isolamento de das Ding, ainda permanece entretanto a questão acerca do estatuto de tais formas de cercamento, uma vez que existem diversas formas de se isolar a Coisa, o que demanda que se esclareça melhor o teor daquilo que circunda a noção de gozo. Entenda-se que, com relação ao gozo, se nos referimos a Freud ou a

Lacan, surgem diferenciações na forma de abordar a questão. Se, para Freud, a agressividade é uma decorrência praticamente direta da existência da pulsão de morte, como deflexão de tãatos para o exterior; para Lacan, quando se pensa em agressividade e barreira ao gozo, entra-se, inescapavelmente, na problemática do Imaginário, e em sua relação com o narcisismo. Narcisismo, em Lacan, é justamente frenagem do gozo, anteparo ao mais-além. O mesmo já não se pode dizer em Freud, uma vez que neste o narcisismo primário, enquanto um tempo mítico anterior a toda forma de sujeito, coincide com uma total ausência de falta no ser, de forma que só pode remeter, inevitavelmente, ao registro do mais além do princípio do prazer. Com Lacan, o narcisismo primário tem um momento de incidência na história do sujeito e, diferentemente da condição de plenitude de que se cerca na perspectiva freudiana, só pode surgir a partir de uma identificação, cujo efeito é possibilitar ao "sujeito" encontrar um ponto de equilíbrio, onde um esboço de unificação - permite fazer frente à imponderável situação de desagregação, de despedaçamento em que este -- a criança -- se encontra nos seus primeiros tempos de vida. Vamos tentar, então, de forma até certo ponto breve, elucidar a reflexão lacaniana acerca do estágio do espelho, uma vez que esta responde em Lacan pela questão do narcisismo, afim de pensar a questão do gozo e seu evitamento, questão esta que se apresenta como o móbil de nossa indagação a esta altura do debate.

Na formulação lacaniana, este estágio corresponde à primeira forma de estruturação do sujeito. De um infans, isto é -- a criança que apesar de imersa desde o nascimento em um universo simbólico não detém ainda a função simbólica -- com o advento deste estágio teremos um ser capaz de se referenciar a partir do

interior de um campo de desejo, ou seja, de um campo humanizado. Uma matriz simbólica, formadora do sujeito do inconsciente, responde pelo surgimento de uma primeira forma de desejo, na alienação ao desejo do outro. Pelo estágio do espelho o sujeito sofre uma metamorfose, no momento da assunção do eu, pela via da identificação ao outro, o semelhante. É justamente por ser o operador responsável pela emergência da instância euóica que tal estágio responde pelo narcisismo em Lacan, uma vez que o eu consiste precisamente na soma das identificações narcísicas responsáveis pelo desconhecimento ativo que caracteriza o sujeito consciente. O infans sofre aí uma captura, sob o efeito hipnótico da imagem que vê diante do espelho; constitui-se uma imagem unificada do corpo próprio. Como o sujeito, em um primeiro momento suposto seria tomado pelo completo caos da multiplicidade pulsional, nenhum alvo comum vindo dar uma orientação a esta dispersão, o momento de assunção da unidade especular teria como efeito produzir um verdadeiro júbilo pela vitória alcançada. Ao ver sua unidade no outro, pela identificação a criança pode ver-se a si mesma enquanto totalidade para além das parcializações que a constituem, e esse é o ganho deste estágio. Se a questão do gozo consiste no mergulho através da dimensão abissal de tal multiplicidade parcializada, o estágio do espelho, ao produzir este cercamento do campo do gozo, torna possível ao homem, dado que este não tem em sua memória genética nenhum instinto que seja capaz de fornecer-lhe uma orientação diante das situações que a vida lhe impõe, um primeiro esboço de mundo organizado, uma gestalt primordial.

A esse ganho jubilatório, entretanto, corresponde um preço. Como correlato necessário da assunção da integridade narcísica, dá-

se a alienação ao desejo do outro, o que significa que, a partir de então, o sujeito terá os seus passos amarrados aos movimentos do seu semelhante. Como se vê, a unidade só é produzida na condição de que venha do outro, doravante erigido em modelo por um procedimento de idealização, que não é senão uma cativação imaginária. Outorga-se ao outro o estatuto de Senhor, de salvador, responsável pela estruturação mais fundamental ao sujeito; conseqüentemente, vê-se instaurada uma relação de escravidão, posto que o sujeito será a partir de então colocado sob o controle de tal Mestre Absoluto; Mestre que o controlará, daí em diante; se Ele não garantir, como irá sobreviver o escravo? Assim sendo, não é dado ao sujeito, de forma alguma, enquanto cativo desta forma de estruturação, assenhorar-se de si, no reconhecimento do próprio desejo. Cabe então desejar o objeto do desejo do outro, posto que só o outro, o Mestre, sabe desejar, somente ele pode dizer do desejo. Caminho sem saída se se segue nesta via, e daí só resta aspirar intensamente à destruição deste alreio para que se possa livrar da cativação. Neste contexto, vendo-se privado do objeto de seu desejo, instaura-se um momento de competição pelo objeto imaginariamente concebido como causa do desejo, ao qual Lacan associará a rivalidade como traço fundamental de tal realidade. A agressividade é então a tendência destrutiva característica deste estágio. Não se confunde aqui tal agressividade estrutural com o fenômeno localizado da agressão, podendo-se agrupar nesta estrutura todos aqueles comportamentos destrutivos que emergem em situações de ruptura do eu ideal, de quebra na imagem idealizada, quando há ferida no narcisismo, uma vez que a posição especular corresponde à própria constituição do narcisismo primário

em Lacan. Dimensão estrutural da agressividade, como tensão correlativa à estrutura narcísica do estágio do espelho.

Em suma, podemos dizer que a especularização, enquanto freio ao gozo, comporta uma resposta para a questão do mais além; isso, porém, pelo preço a se pagar enquanto mal-estar que comparece sob a forma de tensão agressiva, a tendência a destruir o outro para escapar à escravidão imaginária. Também, impulso agressivo contra aquele que ameaça dissolver tal unidade ideal, agressividade que cresce em proporções cada vez maiores quanto mais se aproxima do campo do gozo, domínio da Coisa.

Em Freud, veremos a questão do gozo e a construção das barreiras serem trabalhadas no mito forjado a fim de dar inteligibilidade à função que o pai ocupa na psicanálise; e que se tornou, mais do que tudo, a própria construção teórica freudiana acerca da assunção do sujeito. Trata-se do mito da horda primeva, que Freud elabora, passo a passo, em seu texto "Totem e Tabu", de 1912. O que é tematizado, acima de tudo, neste trabalho, através da trama que articula os seus momentos cruciais, é a passagem, a virada em que o registro do puro gozo é abandonado dando vez ao surgimento do sujeito humano em sua dimensão de civilidade. Freud se pergunta a respeito da origem da moralidade, e o que finda por encontrar é a sua própria teoria a respeito da assunção do sujeito. Consequentemente, este texto é, para nosso debate, da maior importância. A idéia é de que na origem da espécie humana, nossos mais antigos ancestrais teriam vivido em uma certa forma de grupo peculiarmente estruturado; neste teria reinado um único homem, um macho, pai da horda primeva. Este pai originário, o mais forte do grupo, capaz de se erguer a frente de todos os outros e comandá-los, teria, por isso mesmo, o privilégio de posse sobre todas as

fêmeas do clã, tornando as mesmas interditas aos filhos, machos mais jovens, que teriam de viver então sob o jugo do tirano paterno. Segundo o mito, chega um momento em que, esgotados pela situação de opressão, os filhos conseguem unir suas forças e, juntos, matar o pai. Instaure-se então uma nova realidade, cujo início é de júbilo diante do tirano assassinado. Os filhos realizam então um banquete, no qual o prato principal é justamente o pai morto. A idéia de comer a carne da vítima comparece na prática canibal enquanto artifício para incorporar a potência do inimigo forte. Mas, como diz Freud, a relação ao pai em nenhum momento foi simplesmente de ódio, de um rancor unívoco; antes, é cercada pela mais profunda ambivalência que tal relação se institui, onde o ódio e temor se misturam em doses equivalentes à admiração pela potência paterna, sua virilidade. A partir então desta ambivalência, o momento que sucede o júbilo pelo assassinato e o ato canibalesco é marcado por intenso sentimento de culpa. A inexistência da figura de autoridade abre um vácuo certamente capaz de lançar os irmãos recém-libertos em uma verdadeira carnificina, uma devastadora luta fratricida pela posse das mulheres outrora proibidas. Se, após o assassinato do pai, todos os freios ao gozo estão imediatamente abolidos, é a iminência da guerra integral que se anuncia, a possibilidade de retorno a um momento de agressividade radical. Diante desta questão e em consequência da ambivalência em relação ao pai, os irmãos decidem então selar um pacto cuja razão de ser é expiar a culpa homicida; através do culto pelo morto, assinalado na figura de um totem. Funda-se então uma sociedade em que o confronto entre irmãos está afastado; ao totem se dirigirão louvores e gestos de respeito; eternamente os filhos lhe renderão homenagem, constituindo-se em devedores vitalícios. Tal postura diante do ancestral se funda então, sob a ótica freudiana, em

uma identificação ao pai morto, o que terá por consequência a produção de laços fraternos entre os membros da sociedade. Se antes todos viviam em estado de privação absoluta, doravante, ao seguir a Lei paterna, os próprios filhos vão se colocar o obstáculo fundamental, a interdição ao incesto.

Freud construiu esse mito no intuito de articular a dimensão da culpa, a qual ele percebera ser intimamente relacionada à questão com o pai. O fundamental na estória é que sua trama proporciona uma interpretação para a gênese da moralidade no sujeito; ou seja, a obrigação moral para com o pai morto como sendo o efeito da interdição ao desejo incestuoso de possuir a mãe; a gênese da moral a partir do desejo. Se gozo, para Freud, é equivalente a incesto, os obstáculos a lhe serem contrapostos devem sua existência então à entrada em cena do pai, -- morto -- enquanto responsável pela instauração do corte que funda o sujeito.

O interessante é relacionar a posição freudiana expressa em "Totem e Tabu", com a conceituação lacaniana acerca do estágio do espelho. Um ponto de articulação pode ser estabelecido entre o pai primevo freudiano e o Mestre Absoluto lacaniano (extraído da Fenomenologia do Hegel). Na verdade, se iniciamos tentando caminhar pelo árido terreno onde se trata do gozo e dos caminhos estruturais para escapar às aporias que tal questão nos coloca, e, assim, findamos por fazer adentrar na argumentação o pai, em sua função de mediação entre o sujeito e o mais-além, concluimos que a relevância da indagação a respeito da função paterna para o nosso debate é ineludível, e isso nos remete, necessariamente, à dimensão estrutural do Complexo de Édipo. Ao abordar o tema do culto ao pai, em Freud, juntamente com os desenvolvimentos lacanianos acerca do estágio do espelho, já nos inserimos na dinâmica edípica.

A idéia da renúncia ao gozo é a própria questão que tal dinâmica nos coloca. Neste sentido, o próximo passo no debate será a avaliação daquilo que a “conceituação” acerca da estruturação edípica nos propicia enquanto elementos capazes de lançar um pouco de luz sobre a ética psicanalítica. Tratar da questão do Édipo vai permitir também articular de uma outra forma a noção de Lei, de maneira que se tornará compreensível a maneira pela qual esta se coloca na estruturação edípica.

1.4 A FUNÇÃO PATERNA NA MEDIAÇÃO DA RELAÇÃO AO GOZO : O COMPLEXO DE ÉDIPO

Ao tratar do tema do Édipo, Lacan realiza a articulação dessas duas problemáticas para as quais chamávamos a atenção mais acima. Entretanto, antes de dar seguimento à discussão, é preciso demarcar minimamente alguns pontos da teorização lacaniana, uma vez que as noções de Real, Simbólico e Imaginário são fundamentais para se apreender a argumentação acerca do Édipo. Diremos, a fim de produzir um esclarecimento inicial, que quando falamos de Real em psicanálise, estamos nos referindo àquilo que é da ordem de um impossível, o que não se permite inscrever na dimensão do significante, e que, por isso mesmo, permanece sempre fora de toda articulação simbólica. Apesar de não ser passível de inscrição, o Real não deixa de produzir efeitos no mundo da linguagem, no mundo humano; ao contrário do que se poderia supor, são justamente seus os efeitos mais relevantes e inegáveis sobre tudo o que o sujeito experimenta, uma vez que a “natureza” dos efeitos de

real consiste justamente em pôr em causa toda construção que o domínio do significante produz. Assim sendo, o Real é aquele resto, o heteros absoluto que subsiste como resíduo de toda estrutura, construída como esta é sob o princípio de mesmidade. Ao falarmos de estrutura já introduzimos a dimensão do simbólico, uma vez que este registro consiste em tudo o que diz respeito à pura articulação significante; assim sendo, o simbólico encontra sua razão de ser no jogo dos significantes em cadeia, para além do que estes possam significar. Lacan aproxima este registro da própria ordem da linguagem, a quem chama de o grande Outro. Neste sentido, o Simbólico diz respeito à dimensão do terceiro, na medida em que são precisos sempre três elementos ao menos a fim de se evitar a estase decorrente da polarização que se produz quando se tem uma simples oposição entre dois elementos. O Imaginário, por sua vez, consiste em tudo o que é da ordem do significado, isto é, do momento de estabilização do jogo significante que tem como efeito a cristalização do sentido. Tal cristalização só pode se dar a partir da dimensão dual que caracteriza este registro. Como sabemos, o sentido é o efeito de uma oposição. Com dois significantes é possível produzir um efeito de sentido. É importante ressaltar, o imaginário só diz respeito ao domínio da imagem na medida em que esta recebe sua dimensão de unidade significativa pela ordem da linguagem. Aquilo que concerne ao idêntico a si, ao uno, pertence preferencialmente a este registro.

Para falar em Complexo de Édipo, será necessário referir-se às três dimensões através das quais o pai, em sua função, se apresenta nesta dinâmica estrutural. Haverá então diferentes consequências, conforme se tome o pai em sua dimensão real, imaginária ou simbólica. Podemos dizer que o Édipo é, por

excelência, o processo através do qual o sujeito é levado a se haver com essa função, que de início lhe é absolutamente estranha, do pai, este como o terceiro elemento inserido na relação dual entre mãe e criança. É a entrada paterna que, ao promover um deslocamento na perspectiva em que a criança se vê, constitui assim o x da questão. Se, em um momento inicial, tem-se a criança em uma posição de colagem com relação à figura materna, onde se diz que aquela se encontra identificada ao falo faltante de mãe, de forma que a criança se supõe ser o falo, estabelecendo-se assim uma relação de suplência, de completude imaginária, a emergência do pai real como aquele que é o responsável pela castração, irá produzir um corte irreversível no vínculo mãe-criança; basta apenas sua presença de homem, portador de pênis, junto à mãe, desde que esta o reconheça como tal, para que a criança seja lançada de uma só vez no enigma da diferença dos sexos. Este pai é, certamente, somente um indivíduo como todos os outros; sujeito dividido, subdito à castração, mas que, por sua mera presença, promove uma transformação na cena. Ao suscitar o desejo da mãe, o pai submete a criança à ausência desta figura de plenitude; o olhar materno, ao desviar-se da criança rumo ao pai, instala para aquela a plena dimensão da falta, falta que será de fundamental importância para a constituição de sua subjetividade. Este jogo de ausência-presença da mãe, como já dissemos anteriormente, é ilustrado belamente por Freud na célebre brincadeira do Fort-da, em que a criança representa com um carretel a aparição e a desaparecimento de sua progenitora, o que mostra que a estruturação de um sujeito não pode se dar sem que haja uma ruptura na presentificação da mãe diante do mesmo. Fazendo um breve parêntese, podemos dizer que o problema daquele que será futuramente um psicótico reside muito menos na questão da

ausência da mãe que em sua presença, nada sendo mais nocivo à constituição de um sujeito desejante que a presença maciça da mãe real, real que preenche todos os buracos, forjando um mórbido estado de "plenitude", o qual não deixa à criança nenhum espaço, nenhuma hiância capaz de causar desejo, de lançá-la no universo da demanda.

Este pai real, como responsável pela castração, vai, entretanto, comparecer inicialmente sob uma outra forma para a criança. Na perspectiva infantil, para quem tal pai é absolutamente um desconhecido, produtor de estranhamento na relação mãe-filho, será como um estrangeiro que ele vai então surgir, um invasor que será logo alçado à posição de Senhor todo-poderoso, verdadeiro falo, capaz de fazer a mãe gozar, respondendo definitivamente à questão do desejo materno. Tal posição em que se coloca a instância paterna não causa tanta surpresa se pensarmos que a criança, com relação à mãe, se encontrava na posição de ser justamente o falo faltante da mesma. No momento primordial de indiferenciação, plenamente identificada ao falo, a criança se acredita capaz de obturar a hiância materna. Quando então entra o pai, abalando a identificação infantil, é precisamente nesta posição de ser o falo que ele será colocado pela criança. Com isso, temos então a constituição daquele que será chamado de o pai imaginário. Instaura-se, conseqüentemente, para o pequeno Édipo, um tempo de martírio, no qual sua posição estará suspensa diante do poder incomensurável de tal figura; tempo de privação, de agonia, no qual a criança alimentará profundo ódio rivalizante por este tirano, o Grande Fodedor, responsável por ser a criança alguém tão fodido. Trata-se do Mestre Absoluto; a ele a criança se encontrará identificada narcisicamente, nele estarão amarrados seus passos edípicos. O pai

fascinante; ultra-poderoso, será então o responsável pela entrada da mesma no momento especular.

A esse jogo cruel, em que tudo o que é da ordem da violência se apresenta, somente a destruição deste pai, sua condenação simbólica à morte, poderá dar fim, ali onde a criança se encontra aprisionada na mais pura tensão agressiva. É essa consideração que nos leva a deparamo-nos com a elaboração freudiana acerca da horda primeva. Ao ser o pai imaginário condenado, e simbolicamente assassinado e devorado, a criança então poderá sair de sua posição especular; ao assumir sua "natureza" assassina, ao mesmo tempo em que busca reconstruir para si a imagem de um pai capaz de por fim no caos da ausência de nome, esta então se constitui enquanto eterna devedora com relação ao desejo, pois não é senão o desejo que endivida, simbolicamente. Faz sua entrada então o pai simbólico, o pai morto, aquele que deverá ser colocado na posição do credor, posto que sua intervenção no sentido de garantir a localização da culpa, com a conseqüente transposição para o domínio simbólico de uma dívida que se mantinha mergulhada na mais pura imaginarização -- assumindo devido a isso as proporções incalculáveis que se costuma encontrar nos enunciados de cobrança que o supereu profere, quando a exigência de ressarcimento pode chegar ao ponto de o sujeito ter de pagar com a própria carne, com a vida -- constitui a única possibilidade para a criança de aceder à posição de sujeito desejante, sujeito dividido, em quem o desejo de morte se encontra definitivamente barrado, lançado ao inconsciente por efeito do recalque, e estruturado de forma a não se poder presentificar senão pela via de metáforas. É por isso mesmo que Lacan vai falar desta estruturação edípica como sendo efeito da função do pai, efeito que não é outro senão o da assunção da

metáfora paterna, a partir de onde o sujeito se vê subsumido pela função metonímica do desejo.

Diante deste universo destrutivo que configura os tempos iniciais do Édipo, a identificação viril, identificação simbólica a um significante, insígnia constitutiva da herança paterna, surtirá então um efeito importantíssimo de proteção para esta criança; proteção da Lei, cujo domínio irá, doravante, mediar sua relação ao gozo, mantido então sob distância apaziguadora. Só neste momento é que se demarca para a criança a castração, que é, como tal, operação simbólica; em outras palavras, a castração é, para o sujeito, intervenção protetora, garantidora de seu equilíbrio psíquico. Tal castração, entretanto, só poderá ser assumida pelo sujeito a partir do reconhecimento do assassinato do pai. Na ausência deste reconhecimento, que constitui aliás o recalçamento que se encontra na base do processo civilizatório, a criança será fixada em uma relação infantilizada de fascínio e colagem junto à figura paterna. É então e somente pela via da simbolização do pai morto que se abre o horizonte do desejo.

Ora, se tal simbolização tem a virtude de produzir um arrefecimento da agressividade que é decorrente da forma de relação que a estruturação narcísica estabelece com o campo de das Ding, isso só pode significar que essa simbolização implica uma outra modalidade de cercamento deste campo, certamente mais bem sucedido. Nos interessa, então, investigar a natureza desta distinção que faz da simbolização um empreendimento eficaz. É muito interessante notar que Freud, posteriormente, em "Moisés e o monoteísmo", texto de 1938, irá associar o reconhecimento da função do pai a uma operação simbólica de sublimação. Este reconhecimento, segundo ele, decorre sempre de um gesto de

nomeação, posto que o pai permanecerá sempre sendo aquele de quem nunca se pode ter certeza, a paternidade sendo uma assunção, enquanto a maternidade pertence à ordem da certeza; só se tem garantia da parte da mãe. A assunção do pai enquanto decorrente do que Freud chama de uma sublimação faz entrar um novo elemento no debate ético promovido pela doutrina analítica. Veremos que é justamente na abordagem de tal conceito que se pode apreender com mais pertinência a visada ética da psicanálise.

Voltemos entretanto aos termos gerais de nossa reflexão, recapitulando. Estivemos, ao longo destas últimas páginas, buscando avaliar no que consistem as formas que o aparelho psíquico implementa afim de evitar a emergência destruidora do gozo. Neste sentido, tratamos de temas como estágio do espelho, recalçamento, renúncia à satisfação das pulsões, imperativos supereuóicos, etc. Uma vez reconhecida a relação inescapável do sujeito com o campo da Coisa, e a função do princípio do prazer enquanto modo de regulação, acompanhamos as articulações de Freud e Lacan quanto à forma pela qual o sujeito advém enquanto uma modalidade de defesa perante a perspectiva do ultrapassamento rumo ao mais além. Isso nos deu a noção dos elementos mortíferos que habitam a realidade humana. Nos colocamos então como questão se seria consequentemente necessário concluir a partir daí que a única possibilidade de o sujeito lidar com o gozo se daria pela via do evitamento. Questão fundamental no tocante à dimensão ética. O interesse foi o de saber se o recalçamento seria então o modo neurótico por excelência para estruturar o psiquismo, domesticando a pulsão; em outras estruturas podendo incidir medidas ainda mais radicais, como na psicose, onde o mecanismo da forclusão tem como efeito a abolição do significante, ao atingir o âmago da

operação simbólica; ou ainda o desmentido perverso, cujo trato com a questão conflitual se diferencia do recalçamento neurótico pela clivagem que produz no eu, divisão para além do sujeito dividido do recalque. De forma inquietante, a questão insistia: O que há fora da dimensão destas modalidades de recusa? Neste ponto, ao nos dirigirmos a Freud e a Lacan, encontramos em ambos a convicção de que é possível se responder diferentemente a tal questão, pois se o recalque constituísse a atitude que mais chance teria de ser bem sucedida, seria necessário concluir que a neurose não só equivaleria ao estado de normalidade, como também a própria idéia de análise teria de ser significativamente reformulada. Abordando então a problemática do Édipo, concluimos que a simbolização do pai morto constituiria uma direção que teria a virtude de escapar aos impasses do narcisismo. Associando a assunção do pai a um mecanismo de sublimação, a idéia que se afirmou foi a de que seria nesta operação que poderíamos encontrar a distinção procurada e é neste ponto que estamos agora.

Na noção de sublimação, encontra-se embutida a suposição de que se trata aí de uma operação bem sucedida, o que marcaria uma distinção fundamental com relação ao processo de recalçamento, que contém em sua própria conceituação a marca do fracasso, uma vez que não há recalque sem retorno do recalçado. Se a psicanálise, ao dizer da ética, sempre pretendeu se sustentar enquanto a doutrina que elevou ao seu mais alto patamar a função do desejo, como o afirma Lacan, devemos com isso supor que é possível então produzir, de alguma forma, uma modalidade de funcionamento psíquico em que o sujeito não tenha que se haver o tempo todo com a formação de sintomas, embora saibamos, com Freud, que o mal-estar é inextinguível. Será preciso então proceder

à abordagem de tal conceito de sublimação, no intuito de esclarecer, em última instância, o que realmente está implicado em sua afirmação.

1.5 A SUBLIMAÇÃO ENQUANTO AFIRMAÇÃO DE DAS DING

Ao entrarmos no domínio sublimatório, nos inserimos em terreno até certo ponto obscuro da obra freudiana, pois aí lidamos com um conceito que não chegou, em momento algum, a receber uma consideração metapsicológica, permanecendo como ponto nebuloso da trama conceitual. Freud afirma que a sublimação, diferentemente do recalque, lida diretamente com as pulsões, ou seja, não há neste caso o evitamento característico da operação recalcante. A sublimação implica uma mudança no alvo da pulsão, tornando-se este dessexualizado -- o que será posteriormente questionado por Lacan. Dessexualizado, em Freud, significa não conflitual. O mecanismo sublimatório freudiano consistirá, grosso modo, no processo de substituição do alvo pulsional; de um primeiro objeto amplamente associado à satisfação sexual intolerável para o narcisismo do sujeito e, além disso, "repugnante" e "inútil", segundo o ideal da sociedade, o sujeito acederia a um segundo objeto cujas características, além de transporem a questão conflitual insuportável individualmente, teriam como trunfo produzir algo agradável e extremamente útil à sociedade, obtendo o indivíduo como recompensa por sua operação sublimatória o reconhecimento social pela importância de sua atuação, bem como os frutos financeiros de sua empreitada. Freud aqui pensava no artista que, em vez de satisfazer-se auto-eroticamente com seu sintoma, resolve pintar

quadros e que por isso recebe o sinal de valorização social, assim como a remuneração por sua obra.

Lacan não deixa de desaprovar tal consideração a respeito da sublimação enquanto uma abordagem bastante superficial e, até mesmo, preconceituosa, uma vez que a coloca lado a lado com uma possível adequação do sujeito aos valores sociais, o que, na avaliação lacaniana, deforma e obscurece o que há de mais valioso a se extrair deste conceito.

Freud vai dizer também que no caso da sublimação, o que está em jogo é da ordem da libido objetal, e não da libido narcísica, ou seja, no caso de haver sublimação há supervalorização do objeto, mas, como não se trata de um investimento de predominância narcísica, não se dá neste caso a idealização característica das relações narcísicas, nas quais sempre estará em jogo a identificação ao objeto idealizado. A supervalorização do objeto, sendo da ordem da libido objetal, não se confundiria com tal idealização, pois, se na sublimação houvesse a incidência de tal efeito, não poderíamos sustentar a distinção da operação sublimatória com relação ao mecanismo do recalque, uma vez que neste há sempre idealização como correlato do recalque, uma parte da experiência com o objeto sendo lançada ao inconsciente, enquanto a outra parte, instituindo-se enquanto extremo contrário, recebe traços idealizados, cujos efeitos serão justamente os de contra-investimento, energia responsável pela manutenção do recalque. A sublimação, não sendo da ordem do recalque, não comporta então a necessidade de tal contrainvestimento, e é justamente isso que a caracteriza enquanto distinta de um processo eminentemente defensivo. Apesar de todas estas considerações, a supervalorização do objeto permanece enigmática.

Se o que desejamos é avaliar a importância da operação sublimatória para a visada ética da psicanálise, uma outra importante diferenciação a se fazer no processo de sublimação reside na explicitação de sua relação à formação de reação, uma vez que este mecanismo apresenta estreitos laços com a moral, de forma a também ocupar um espaço privilegiado no domínio dos costumes sociais, principalmente sob a forma da religião, cujo sentido mais profundo difere amplamente da sublimação. A formação de reação, capaz de forjar no sujeito traços definidos de caráter, como é o caso do caráter anal, se define enquanto um processo eminentemente defensivo diante dos impulsos desejantes, caracterizando-se por um contrainvestimento, isto é, a catexização dos elementos contrários ao que corresponde o teor desejante recalcado; assim, perante um desejo assassino, destruidor, inconsciente, o sujeito responderá, pela via da formação de reação, com um amor exagerado pelo objeto - amor repleto de componentes benevolentes e caridosos, com auto-sacrifício em nome do bem do objeto, etc. Trata-se de um mecanismo em que há ausência de satisfação desejante, o que resulta, necessariamente, no aumento da tensão intrapsíquica, obrigando sempre o sujeito a se cercar de novas medidas defensivas, o que redundará, na maior parte das vezes, na eclosão de uma neurose.

Uma vez que não se trata de mecanismo predominantemente defensivo, a sublimação tende a ser uma operação de sucesso, posto que permite ao sujeito a realização de seus impulsos desejantes. Se sublimar permite a realização dos impulsos desejantes, isto é, satisfação da pulsão, pode-se indagar do porquê não se fundar então uma sociedade sustentada no processo sublimatório, como alternativa satisfatória ao mal-estar que tantos danos causam. Freud interpõe duas objeções a esta possibilidade: primeiramente, segundo

supõe, não é dado a muitos aceder aos processos sublimatórios, é preciso ser dotado, possuir talentos e, além disso, poder educar-se a fim de alcançar tal realização; por outro lado, há um preço a se pagar pela dessexualização, pela mudança de alvo, preço que não é senão a subtração de prazer; além da efemeridade da satisfação sublimatória - saborea-se apenas uma vez um bom livro - mesmo a fruição do mais belo quadro de um Picasso não é capaz de produzir o impacto profundo que podemos obter quando da satisfação carnal. Há em Freud um desapontamento quanto à real capacidade da função sublimatório em nos proporcionar um "prazer substancial", como se dá no caso de uma boa transa. Além destas objeções, ele coloca ainda que não é todo e qualquer impulso que é passível de sofrer um tratamento sublimatório. Há pontos de fixação da pulsão que resistem bravamente a obter outra satisfação que não o "prazer direto"; tais fixações constituindo então um obstáculo a mais na assunção da sublimação enquanto saída para o sujeito civilizado.

Em Lacan, vamos ver promovidos desenvolvimentos até certo ponto inusitados quanto à questão sublimatória. Seu desapontamento com respeito à elaboração freudiana dessa temática já foi comentado. Se há alguma marca da arte enquanto atividade sublimatória, jamais consistirá, segundo Lacan, em obter uma espécie qualquer de adequação às leis sociais vigentes e, se tivéssemos de encontrar uma função social para a arte, seria justamente a de se contrapor às normas em vigor, isto é, mostrar, pela arte, as coisas de uma forma diferente da tradicional, amplamente veiculada. Lacan destaca como um aspecto importante a valorização social que recebe a obra que é fruto de operação sublimatória, sustentando neste ponto a aproximação realizada por Freud. Mais além da adequação, de onde viria então tal valorização

e de que forma se diferenciaria este processo de uma produção religiosa, que também alcança sua valorização social? A questão, Lacan nos diz, está em atentar para a idéia freudiana de que se trata de satisfação direta da pulsão; assim, o que promoveria a valorização social do objeto da sublimação seria a possibilidade que tal operação nos proporciona de encontrar novas formas de cercar das Ding. A sublimação permite que nos engodemos a respeito da Coisa, criando novas formas pelas quais nos iludimos e nos satisfazemos, encontrando um inusitado descanso diante de tal campo. O artista criador seria então aquele que promove ilusões que satisfazem a sociedade em relação ao acosso pulsional. Nisto residiria, então, segundo Lacan, o móbil do reconhecimento social obtido pela obra sublimatória.

Há algo em jogo no processo sublimatório, sem o qual tal operação não poderia se dar; trata-se, diz Lacan, do cercamento de um vazio - algo se organiza em torno de uma hiância central. O vazio, por tomar parte essencial na sublimação, não o faz senão por ser a forma mais apta a representar das Ding. A Coisa, pertencendo ao campo do mais além, irreduzivelmente inacessível, não pode comparecer na dimensão dos significantes, regulados pelo principio do prazer, senão através de um vazio, que é sempre outra coisa que aquilo que dele se possa dizer; não pode assim ser representada senão por outra coisa, marcada sempre a impossibilidade de que qualquer objeto venha ocupar-lhe a posição. Em suma, por ser forma mais direta de relação à Coisa, a sublimação deve, necessariamente, operar o cercamento significativo de uma região de vazio central inatingível, sendo esta a condição primordial desta operação.

Dessa maneira, podemos tomar a questão de forma mais ampla e dizer que a sublimação é mesmo a afirmação do ato criador

da palavra, pois é Lacan quem sustenta ser a função precípua do significante a de produzir um furo no real. A emergência do significante participa daquilo que vai se chamar criação ex nihilo, criação a partir do nada. É na dimensão do ex nihilo que nos vemos inseridos a partir da sublimação; ex nihilo da própria estrutura da Linguagem, cujos princípios de operação contrariam qualquer pensamento de cunho evolucionista. O evolucionismo é, para Lacan, uma espécie renovada de teísmo, pois só pode fazer vigorar seus princípios mantendo a ilusão de que tudo no mundo evolui progressivamente, o que implica a suposição de uma consciência na origem como causa de tal aperfeiçoamento. Para sermos realmente ateus, diz Lacan, é preciso sustentar a posição criacionista, ou seja, de que as coisas surgem a partir do nada; assim é como se dá na ordem do significante, ordem que, ao ser criada, instaura em torno de si tanto o seu mundo positivo quanto o mais além inominável como fundo de silêncio. Toda a reflexão acerca da função do vaso como objeto fundamental da humanização gira em torno desta questão do ex nihilo. O vaso, tal como o significante, não é o que vem dar continência a um vazio que lhe seja pré-existente; pelo contrário, é ao ser construído pelas mãos do oleiro que aí surge, ao mesmo tempo, tanto as bordas capazes de conter, como o espaço livre que é cercado por tais bordas. O vaso insere o vazio em um mundo que dantes não o conhecia. É neste sentido, enquanto cercamento de uma hiância, que a sublimação pode ser tomada como o gesto de criação significante, por excelência. Neste sentido, de forma cada vez mais incisiva, a ética da psicanálise se confirma como sendo um compromisso com a afirmação da "natureza" do homem enquanto um ser de linguagem. Percebemos que, diante da dimensão mortífera que acossa o sujeito, não há outra alternativa

satisfatória que não seja a que leva às suas últimas consequências a primazia do significante sobre o sujeito, de forma que, se se deseja proporcionar a este sujeito uma articulação minimamente sustentável, esta só pode advir da eficácia significante, que lhe impõe a tarefa de se haver, necessariamente, com a dimensão do furo inscrito na própria estrutura da linguagem.

A partir da idéia de que a operação sublimatória implica o cercamento de uma região de vazio central em seu alvo sublimado, o que nos importa destacar é a valorização que passa então a receber tal "objeto", o que vai transparecer na definição lacaniana do processo sublimatório, que assim afirma : "A sublimação eleva um objeto à dignidade de Coisa"⁶³. Em outras palavras, temos que em toda sublimação haverá a renovação da dignidade do objeto, instaurando-o enquanto representante da Coisa.

A importância de se colocar a sublimação em termos da relação com a Coisa só adquire clareza ao pensarmos no estatuto do objeto na obra freudiana, posto que lidar com das Ding é certamente distinto da relação que se estabelece com os objetos. Lacan nos fala da teoria freudiana dos fundamentos narcísicos do objeto; este recebendo então seu estatuto na medida em que é forjado à imagem do eu, só assim adquirindo seu valor. Por não ver senão o meu próprio reflexo espelhado neste objeto pelo qual anseio, é que posso então amá-lo. Este é então tomado como um ponto de fixação imaginário. A sublimação, portanto, ao renovar a dignidade do objeto, não será senão revelação da Coisa para além da dimensão objetual narcísica. Neste sentido, o exemplo que Lacan nos fornece no seminário da ética é extremamente valioso. Conta ele que, em meio a segunda guerra mundial, quando a escassez de bens era geral, teve a felicidade de encontrar, na casa de um amigo, o que acreditou

ser uma grata surpresa; deparar-se com algo pertencente a mais pura dimensão sublimatória. Tratava-se de um colecionador que, dentro do contexto de rarefação material da guerra, construira junto a sua lareira um estranho ajuntamento de objetos, uma coleção. Uma obra de arte, na concepção de Lacan, que consistia simplesmente no entreligamento, em forma de cascata, de uma série de caixas de fósforos, cujas gavetas se encontravam semi abertas e por aí encaixadas umas nas outras. A beleza de tal ajuntamento, e o que levou Lacan a considerar tal coleção como um feliz exemplo de um gesto sublimatório não foi senão sua constatação de que ali, enquanto objetos, as caixas de fósforos haviam alcançado uma nova dignidade. De repente aparecia, em um flash revelador, a verdade de que tal objeto não era ainda uma caixa de fósforos, mas podia ser uma outra coisa, uma coisa para além do objeto caixa de fósforos, banalizado pelo manejo cotidiano que lhe fixa a face costumeira até os limites de seu desgaste. Mostrava-se naquela configuração a desestabilização daquilo que, aos nossos olhos, soara sempre como determinação definitiva: uma caixa de fósforos é uma caixa de fósforos. A sublimação, ao interceder para além da normatividade da fixação imaginária cativante, estabeleceu uma nova relação com o real, representada neste ajuntamento de pequenos objetos forjados para cercar um vazio. A Coisa, neste caso, pela arte comparecendo sob forma velada, em contraposição ao discurso da religião, cuja essência é a evitação de das Ding pela construção de sistemas de defesa, tendo como meta afirmar a garantia da plena presença. De outro lado, tem-se o domínio da Ciência, que Lacan e Freud irão aproximar do discurso paranóico, uma vez que sua essência consiste em, primordialmente, repudiar a Coisa, se amparando, basicamente, na construção prospectiva de um ideal de saber absoluto, onde o

vazio de das Ding se encontra definitivamente congelado e preenchido pela geléia do saber objetivante; fala-se aí da Coisa, mas somente para melhor rejeitá-la, no sentido da forclusão.

Para a realização da sublimação, então, impõe-se como gesto fundamental o ultrapassamento do objeto, freudianamente pensado enquanto objeto narcísico, imagem do eu. A noção de objeto a, introduzida posteriormente por Lacan, não sendo incluída neste ponto do debate. Propõe-se como ato inicial na operação sublimatória o estilhaçamento do objeto enquanto imagem congelada -- e é nesta direção que Lacan irá sustentar a necessária posição do artista enquanto contraponto ao discurso da cultura, veiculadora de imaginarizações; a contradição sendo a marca principal da relação do artista com sua época. A sublimação "derruba a operação ilusória para tornar a voltar para a finalidade primeira, que é a de projetar uma realidade que não é absolutamente a do objeto representado"⁶⁴. Instaure-se então o objeto em nova relação com a Coisa; Cézane, ao pintar maçãs, fazia destas frutas algo mais que maçãs, renovando sua dignidade - renovação real pela arte.

Entra-se, por conseguinte, em uma dimensão absolutamente essencial da teoria psicanalítica, pois nos vemos lidando simultaneamente com os termos de destruição e de criação. Destruição do objeto, criação pela sublimação. A destrutividade, de forma surpreendente, vem assumir seu lugar junto à dimensão do sublime, sublime destruição. Ao trabalhar o campo sublimatório, vemo-nos inseridos, repentinamente, no domínio da pulsão de morte. Ora, se tal operação exige, em seu primeiro passo, a destruição do objeto, temos de dizer então que a sublimação faz laço com a pulsão de morte. Entenda-se aí que a leitura lacaniana da pulsão de morte não coincide com a aparentemente sustentada por Freud em seu

"Mais além do Princípio do Prazer", onde se mostra conceituada enquanto tendência de todo organismo a retornar ao estado inanimado. Essa concepção bastante biologizada das pulsões não comparece já alguns anos depois, quando Freud escreve "A Negativa", em 1925, onde sustenta a pulsão de morte não apenas como tendência destruidora do organismo, mas sim como princípio disjuntivo, força separadora que abala toda aglutinação. É dessa consideração posterior que Lacan vai partir. Como toda a reflexão lacaniana dá-se em torno da questão da Linguagem, da radicalização da referenciação do sujeito ao significante enquanto ordem que lhe é constitutiva, há que se relacionar então à cadeia significante a questão da pulsão. Sendo o significante o início e o fim de tudo, a criação ex nihilo, grito do recém-nascido interpretado pelo adulto, tem-se que só é possível derivar a pulsão enquanto referenciada à tal rede significante. Ao se criar o significante, de uma só vez surge o domínio da palavra e o seu mais além pulsional, fundo de silêncio. A pulsão de morte, pulsão por excelência, será então aquilo que, a todo momento, colocará em causa toda construção significante, que chamará o sujeito ao ato silenciado, aquele que se situa fora do campo interligado, encadeado, atração para o além do campo da linguagem, rumo ao mergulho no gozo.

Lacan pensa a pulsão de morte como impulso para começar do zero, começar a partir do nada, lançar-se com nosso elã, com novos custos. A pulsão de morte constituiria o próprio princípio de separação, de instauração da pura diferença. Neste sentido compreende-se então porque sublimação e pulsão devem ser pensados enquanto princípios que muito se aproximam, chegando a ser enunciado, neste seminário, a definição de pulsão enquanto sublimação criacionista; a destruição necessária à criação.

A sublimação comportará sempre a marca deste vazio em que a pulsão de morte se inscreve, a inacessibilidade da Coisa comparecendo neste furo, o que chama a atenção para o aspecto da relação da sublimação com o real, ou seja, a sublimação portando a marca da impossibilidade. Não é outra coisa que fez do exercício da poesia cortês um empreendimento sublimatório, versos para afirmar a impossibilidade da relação sexual. É justamente porque A Mulher não existe que tal objeto feminino se prestará nesta literatura a ocupar o lugar da Coisa em práticas sublimatórias, onde a hiância radical comparece. A sublimação como afirmação ativa do impossível que nos governa.

Essa afirmação sublimatória faz pensar então no reconhecimento do pai como um gesto de sublimação, isso se associando à inferência de que o advento do pai simbólico só pode se dar a partir do reconhecimento do assassinato do pai imaginário, o Mestre Absoluto. Conseqüentemente, também na questão com a figura paterna é preciso, para dignificar sua função, atravessá-la enquanto objeto de fixação imaginária, destruir tal imagem especular para só então aceder à sublimidade de seu braço. O Édipo então seria tomado enquanto uma empreitada sublimatória, toda uma ascese paterna, onde a assunção do pai morto é a única via para a emergência da subjetividade, matriz do desejo. A dificuldade que Freud encontra então, ao tecer considerações acerca da possibilidade de se tomar a sublimação como forma de acesso a uma nova posição diante da agressividade não diz respeito senão à própria resistência por parte do sujeito a sublimar, uma vez que, para tanto, é preciso antes reconhecer sua posição diante da castração. Para que se dê a sublimação, deve-se então pagar o

preço, qual seja, o de ter que se haver com o real do assassinato do pai.

O recalçamento do assassinato do pai é articulado por Freud como sendo a própria base de sustentação da civilização. Haverá sempre, em todas as épocas, um delicado jogo, em que o reconhecimento da dívida simbólica para com o ancestral, fundação da civilização expressa no mito da horda primitiva, medirá forças com a resistência à simbolização de tal ato, fundando-se então uma civilização amparada no esforço de evitamento do vazio da Coisa, barreira contra a dívida, que não vai provocar senão o aumento incessante desta mesma, contraída agora junto à instância imaginária, origem do supereu, que lança toda a sociedade naquele circuito mórbido do acirramento da rivalidade. A magnitude da questão da agressividade na civilização, inquietação maior da reflexão freudiana ao fim do texto do "Mal-estar" não é senão a demonstração cabal de que a civilização se ergue sobre um fundo de recalçamento, sob o modus de defesa, cujo efeito mais tocante é mantê-la sob o domínio desta dimensão maior da tensão agressiva. É preciso sublimar para que os irmãos endividados possam então constituir entre si laços fraternos, para além da rivalidade; a fraternidade não como altruísmo regido por um tipo qualquer de renúncia mortificante, forma pela qual tal laço social se nos apresenta sob a luz da ética cristã, mas sim como manifestação de amizade fundada na filiação simbólica a um pai portador de um vazio, de quem só nos chega a voz pacificante, tendo sua presença se convertido em ausência, desde sempre; ausência paradoxalmente necessária à transmissão da herança simbólica.

1.6 PSICANÁLISE E TRAGÉDIA : O BRILHO DE ANTÍGONA

Vemos então que a dificuldade em jogo quando se trata do processo sublimatório está associada diretamente à estreita relação que se estabelece entre esta operação e a pulsão de morte, pensada aqui enquanto sublimação criacionista. O sublime só pode surgir a partir da emergência da face atroz que fôra até então escamoteada pela barreira imaginária erguida a fim de evitar o confronto com a Coisa. Não é coincidência a existência do fantasma neurótico que circunda a imagem da vagina enquanto atribui a esta todas as representações que envolvem a idéia daquilo que é da ordem do sujo, onde se associam o sentimento de asco com a visão de uma ferida, uma mutilação. Trata-se aí de nada menos que a revelação de das Ding, aquilo que, para além dos rostos e dos corpos constituídos, das boas imagens refletidas nos espelhos, transparece como a face de horror da Coisa : "Sois o dejetos que cai do ânus do diabo"⁶⁵, é o que diz Lacan, ao citar Lutero, destacando a dimensão de resto como o que é efeito de toda operação estrutural. O resíduo, o dejetos, como tormento da civilização -- e o resto é "tudo aquilo de que queremos nos esquecer, a que chamamos inconsciente, e o que ele esquece -- o fedor, a corrupção sempre aberta como um abismo, pois a vida é podridão".

É ao tratar dessa operação sublimatória, destacando sua dupla face sublime e degradante, que remetem justamente à articulação intrínseca entre gozo e desejo, que Lacan vai se deparar com aquilo que ele intitulou como a "experiência trágica da psicanálise". A aproximação entre tragédia e psicanálise é o que emerge desta articulação necessária; a dimensão trágica sendo

definida como aquela que se situa para além de todo temor e piedade, características ausentes no herói trágico. Podemos sustentar a questão da sublimação como afirmação do vazio, situando-a especificamente no domínio de um processo que se produz além das barreiras que cingem a Coisa; pois bem, diremos agora que o desejo só pode surgir a partir da sublimação, e é precisamente por isso que devemos situar tal desejo na região de das Ding, remetendo-o necessariamente à dimensão da tragédia.

Se Freud, através de sua doutrina, não empreendeu nenhuma tentativa de conduzir o sujeito a uma orientação hedonista, isso se deve à psicanálise ser, acima de tudo, um convite feito ao sujeito para a revelação de seu desejo; e se neste convite, então, o prazer não comparece como o único referencial, a razão é que, quando se fala de desejo, se está, necessariamente, dando relevo a uma relação que encerra em si, em pelo menos uma de suas dimensões, o caráter de destruição, qualquer coisa de crueldade, ruptura com a continuidade do cotidiano do sujeito. Será na dimensão da tragédia, então, que se convocará o sujeito a participar da trajetória reveladora de seu desejo.

O trágico, para Lacan, é o que vai situar a psicanálise, de saída, em uma perspectiva excêntrica com relação ao que de mais básico subsiste nas premissas que constituem uma civilização iluminista; trata-se de abalar os alicerces da razão, da necessidade, e mesmo do bem enquanto ideal coletivo: "O espetáculo trágico não nos mostra a objeção primeira, antes do encaminhamento ético que, de Aristóteles a Kant, leva-nos a destacar a identidade primeira da lei da razão?"⁶⁶ e ainda "o bem não poderá reinar sobre tudo, sem que apareça um excesso, de cujas conseqüências fatais nos adverte a tragédia"⁶⁷. É dos restos do que a civilização deixa para trás,

daquilo de que a todo custo se busca manter distância, que algo retorna de forma absolutamente destruidora, e é esse o fundamento ético da tragédia, aquilo de que ela vem anunciar os efeitos, nesse sentido encontrando sua afinidade à psicanálise. Para explicitar tal alinhamento então, Lacan realiza a leitura de uma tragédia cuja heroína, Antígona, representará, aos seus olhos, a própria posição do sujeito desejante, o verdadeiro herói psicanalítico: "Antígona nos faz ver o ponto de vista que define o desejo"⁶⁸.

Não chega a ser uma novidade a leitura desta peça sob a mira de um olhar interessado em destacar sua dimensão ética; Hegel já realizara empreendimento semelhante, sustentando a opinião de que, em Antígona, o que se vê, acima de tudo, é a oposição entre as leis da cidade e a lei da família. De um lado, Creonte, de outro, Antígona. Para Lacan, entretanto, a leitura hegeliana não se sustenta, uma vez que passa por cima daquilo que é o fulcro de tal tragédia, aquilo que vai, justamente, permitir a aproximação entre a perspectiva de Antígona e a psicanálise. Não é o ponto de vista da família, o discurso do grupo nuclear que Lacan vai encontrar aí, mas sim a sustentação, por Antígona, de uma posição radicalmente excêntrica, inassimilável a qualquer discurso. Algo da ordem do verdadeiramente estranho vai se tornar para ela o seu bem. Nenhuma lei escrita justifica seu ato, que é da ordem de um "fiz porque fiz", ou seja, daquilo que não remete a nenhuma causalidade racionalizável e instituível. Na opinião de Lacan, é neste compromisso de Antígona com uma escolha marcada pela mais pura singularidade que iremos encontrar o fundamental deste mito.

Diante do corpo morto do irmão, cuja exumação está interdita por ordem de Creonte, representante maior da lei na Cidade, que justifica seu decreto por ter Polinices cometido a mais

alta traição, ao guerrear contra a Cidade, Antígona resolve, por sua própria conta, e apesar do conhecimento de que tal ato a condenará à morte, realizar a cerimônia de libação do cadáver, passo necessário para que a alma deste seja aceita no Hades, o reino dos mortos. Sem buscar esconder-se ou se defender, ela age, simplesmente faz, em nome de uma individualidade absoluta. Tal gesto a marcará de uma vez por todas como representante de um lugar radical, um limite absoluto que não se detém sequer diante da morte. O enterro dos mortos, é esse o limite que Antígona defende. Trata-se de impedir que a podridão permaneça intratada, à luz do dia.

Creonte, por sua vez, quer governar afirmando a universalidade das leis escritas, com o fim de garantir o bem da Cidade. A ofensa radical à coletividade, embutida na atitude belicosa de Polinices constitui, portanto, nesta lógica, o crime mais terrível e imperdoável, o de colocar em risco a vida da sociedade como um todo. Neste sentido, nada pode impedir então que a punição do traidor seja a mais cruel possível. A atitude do governante, desta perspectiva, se recobre de uma coerência inegável e não haveria porque se interrogar se alguma "injustiça" estaria sendo cometida; entretanto, como se mostra no desenrolar da trama, a decisão de Creonte irá desencadear as mais terríveis consequências, o que, aliás lhe será anunciado por Tirésias, cuja advertência irá no sentido de alertar o líder de que suas ações receberão as piores reprovações por parte dos deuses.

Ora, qual seria o crime que Creonte teria cometido ao tentar ser acima de tudo um governante, o representante do Bem da Cidade? É neste ponto que Lacan encontra a afirmação da tragédia enquanto domínio afim à psicanálise. A imprudência de Creonte, a

mais grave possível, consiste fundamentalmente no ultraje por ele cometido contra as leis não escritas, leis que não podem pertencer a nenhum código da coletividade, mas que são, por isso mesmo, primordiais. É por isso que tal ato provoca a punição divina. Nessa transgressão reside o excesso que Lacan aponta e que decorre sempre da insistência enlouquecida de se querer fazer o princípio do bem reinar sobre tudo. Em contraposição ao bem de Creonte, não é nenhum bem visível que motiva o ato de Antígona que, por isso, morre. Antígona defende a simbolização da morte, o puro desejo que se ergue e se afirma ali mesmo onde reina absoluto o vazio insondável do além da vida, do que escapa irreversivelmente ao que é da ordem do humano, isto é, do mundo da palavra. Eis o gesto que leva a heroína a uma zona limítrofe, atroz, a qual Lacan nomeará como zona do entre-duas-mortes, onde nenhuma lei humana pode vigorar. Antígona é, nesse sentido, uma personagem desumana.

É através desta zona de ultrapassamento que ela caminha, realizando sua experiência; na afirmação do desejo mesmo em sua pureza de morte. "Até" - é o termo que Lacan vai buscar para situar a região que ela ocupa; é para além dos limites da Ate, o atroz, que Antígona encontrará o seu fim, o seu bem. O fascínio que tal personagem provoca, o célebre brilho de Antígona, decorre, portanto, do percurso que ela faz por este território. Toda a transitoriedade assumida de sua existência, contrastando com a eternidade de seus atos, constitui a própria revelação da beleza em sua relação à dimensão trágica. "A função do belo sendo precisamente a de nos indicar o lugar da relação do homem com sua própria morte, e de nos indicá-lo num resplandecimento"⁶⁹.

Não há relação aqui entre o belo e a beleza ideal; em sua relação à morte, o belo funciona como mais um anteparo diante do

gozo, obstáculo que, diferentemente das cristalizações construídas pelo ideal, não funciona evitando a presença do vazio da morte, mas, simultaneamente, esconde e a faz transparecer, só podendo surgir na iminência do comparecimento do elemento mortal. O exemplo que Lacan nos dá é o da pintura da natureza morta, onde vitalidade e decomposição se recobrem e a possibilidade da degradação permanece como uma ameaça oculta; enfim, em toda manifestação da beleza há que comparecer o elemento da transitoriedade, a dimensão temporal. O herói que caminha pela corda estendida sobre um abismo, nesta zona limite, alcança produzir este efeito. Neste ponto em que a falta-a-ser comparece de forma pregnante, é também a ocasião em que a máxima realização de um momento desejante se produz: "Não se pode dizer que o desejo seja completamente extinto pela apreensão da beleza - ele continua sua corrida, porém aqui mais do que em outro lugar, tem-se a impressão do engodo, de alguma forma manifestado pela zona de brilho e de esplendor onde ele se deixa arrastar"⁷⁰. Compromisso absoluto com a Outra cena, Antígona percorre a zona do entre-duas-mortes, onde "o raio do desejo se reflete, causando esse efeito de belo"⁷¹.

A importância de Antígona, aquilo que a torna um autêntico herói trágico, o herói psicanalítico, por excelência, é seu compromisso incondicional com o desejo, não importa o preço a se pagar; o enterro de Polinices - fazer da morte real de um corpo um acontecimento humano, simbólico. O que sua trajetória importa para uma visada psicanalítica, a afirmação que nela se encontra de tal ética, não é senão a sustentação, até o fim, do referenciamento a uma lei que não se encontra em nenhuma constituição, nada que receba sua legitimação do coletivo. Antígona avança, sozinha e

traída, para além da angústia e de qualquer consideração moral, razão de seu brilho insuportável.

Chama a atenção na experiência trágica, no que esta mais contrasta com a nossa contemporaneidade, a absoluta indiferença com que a tragédia trata a dimensão dos bens. Os heróis trágicos, literalmente, não tomam conhecimento de tal domínio. Édipo fura os próprios olhos a fim de não mais ver o mundo de alienação que o cerca; Antígona consente em ser emparedada viva, em nome de seu desejo; Prometeu, capaz de prever os terríveis males que o aguardam, nem por isso abre mão de sua meta de presentear os homens com o fogo roubado dos deuses, mesmo a saber que será acorrentado e flagelado, na mais completa solidão do exílio. Não é à toa que o domínio do bem, tradicionalmente, tenha sido vinculado, pela reflexão ética, ao prazer, o que a distancia necessariamente da dimensão trágica. A relação dos homens com tal circuito sempre se marcou pela instituição da competição, onde um bem é sempre algo de que um outro pode privar o sujeito; luta de prestígio entre semelhantes em torno de uma relação imaginária.

Se, tradicionalmente, o compromisso da sociedade se mantém antes de tudo no vínculo ao serviço dos bens, para Lacan a entrada na região inominável do desejo se faz sempre a partir de uma retirada do campo de tal serviço. O bem é a perspectiva de Creonte, a disciplina da felicidade aristotética, a comunhão universal da sociedade comunista pela unificação dos discursos das classe em uma só linguagem proletária. O devaneio burguês é conquistar o bem pela ética do trabalho: "Continuem trabalhando; quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando sentados"⁷². Neste sentido, Sade percebe o engodo que a República vem propor; daí sua exaltação do crime, destruir tudo, começar do zero, sublimação criacionista. Sob

o viés psicanalítico, entretanto, o bem não tem outra função que a de evitar a Coisa, sendo a sublimação a única via de satisfação da pulsão que a análise permite entrever, para além do recalque, artifício obturante da falta. Com relação ao gozo, o serviço dos bens parece indicar a suposição de que seja possível controlá-lo, o que implica supor a primazia do valor de uso do objeto. No entanto, excêntrico a este valor, nos diz Lacan, se encontra o seu valor de gozo, isto é sua utilização para fins absolutamente não úteis, dado a dimensão fundamental do gozo ser a inutilidade.

Nenhum circuito de bens será capaz de manter as relações humanas sob o domínio estrito da utilidade, e o excesso, expresso através de necessidade de se manter a todo o tempo uma região que responda por tudo o que a partir de então passa a pertencer à ordem do dejetivo, não cessará de se presentificar. Nesse sentido, há que se ressaltar o que nos vêm de algumas sociedades tribais, cuja prática do Potlach, enquanto ritual de destruição dos bens, é efetivado como o anúncio de um deslocamento do sujeito com relação a tal domínio; exaltação do desejo, na destruição do objeto, memória viva de que o que se transmite não passa por este registro.

1.7 LINGUAGEM E ÉTICA

Todo o movimento de articulação realizado nesta abordagem a respeito do pensamento psicanalítico teve como princípio subjacente a idéia de que a psicanálise constitui uma ética do real, ou, como se afirmou no próprio título do capítulo, ética do impossível. É porque se trata fundamentalmente de sustentar que ao sujeito não pode ser atribuída nenhuma positividade, mas que, acima de tudo, a subjetividade humana consiste em algo que remete

invariavelmente à ordem da falta-a-ser, que a psicanálise se afasta, definitivamente, do campo por demais difundido das éticas do ideal. Destacar a função de das Ding, o objeto desde sempre perdido, foi o passo fundamental para a afirmação deste distanciamento. Do inominável que situa desde então a fronteira que separa o domínio do mundo regido pela ordem significativa de um mais além como zona de silêncio, se foi derivando toda a série das consequências éticas que se encontram logicamente relacionadas a esta suposição primeira. A insuficiência de qualquer objeto em dar conta da pulsão, no sentido de esgotar o impulso pulsional que acossa o homem, trouxe o reconhecimento de que um mal-estar inextinguível se impõe a este, a partir do retorno da pulsão contra si mesma. Pensando então a respeito das muitas questões que a idéia de um sujeito referido ao gozo nos coloca, buscamos avaliar no que consiste aquela forma de relação específica que se caracteriza, antes de tudo, por erguer barreiras à emergência deste gozo. Isso nos levou à conclusão de que não é possível deixar de colocar anteparos diante de tal campo, uma vez que uma estrutura não pode operar ali onde impera a pura diferença, ou a ausência de diferença, se se preferir. Após realizar o exame destas formas de evitamento, se introduziu a questão acerca da possibilidade de se responder de forma diferente a tal problemática, e esta indagação trouxe então à cena a discussão a respeito da noção de sublimação enquanto criação a partir do nada, o ex nihilo de que fala Lacan. Na sequência, então, abordamos o tema da tragédia e ficou patente o quanto há, em tudo o que é da ordem do trágico, a sustentação de uma ética que afirma a primazia, para o sujeito, de um caminho absolutamente particular que este deve seguir, com a contrapartida de que, caso se insista em ferir seu "destino", são os desígnios mais impiedosos que irão se abater sobre

si, tal trajetória não coincidindo com nada que o sujeito possa encontrar para sua orientação nas tábuas da moral, nas leis da coletividade, isto é, em formas estáveis de referenciação. A ética trágica remete o sujeito a um contínuo caminhar sobre um terreno onde vigora uma cegueira inextinguível, daí a existência dos oráculos, dos adivinhos e das constantes interrogações que habitam as tragédias.

Penso ser fundamental, ao encerrar esta reflexão acerca da ética da psicanálise, buscar articular as principais consequências que se extraíram de tal elaboração, ao que Lacan pensou sobre a linguagem, sobre o que supôs constituir as leis da estruturação linguística, leis estas que são por sua vez estudadas pelo que se costuma chamar de a “lógica do significante”. Ora, o intuito de abordar o tema da ética não teve como alvo apontar supostas “propriedades” do sujeito humano, e nem apresentar uma nova leitura, realizada por Lacan, em que a aproximação da psicanálise ao registro do trágico seria responsável por uma reatualização qualquer da doutrina freudiana. Na verdade, se Lacan promove uma determinada releitura de Freud, esta só se sustenta, do começo ao fim, por uma referenciação decisiva à problemática languageira. Neste sentido, há de ser possível encontrar os princípios do que se concluiu aqui em uma argumentação fundamentada na lógica do significante. Consequentemente, esta discussão vai se encerrar através da tentativa de mostrar como o tema da linguagem em Lacan permite com que dela se destaque uma ética do real.

Dois momentos fundamentais de tal elaboração nos serão propícios a fim de apreender a relação existente para a psicanálise entre linguagem e ética. Vamos então buscar articular o Lacan de 1953, de “Função e Campo de fala e da linguagem em Psicanálise”

com a argumentação promovida em seu seminário XVII, acerca da teoria dos quatro discursos, onde se vai empreender, a partir de algumas de suas letras, a avaliação das posições discursivas possíveis de serem ocupadas por um sujeito a partir dos parâmetros que lhe fornecem as leis da linguagem.

O tema central mobilizado por Lacan no texto "Função e Campo" consiste no estabelecimento da relação, que ali se diz ser paradoxal, entre palavra e linguagem. Trata-se de um momento de sua obra em que o registro do Simbólico passa a receber atenção privilegiada, quando até então a dimensão imaginária prevalecia como foco de suas reflexões. Neste sentido, Lacan quer mostrar que não é possível apreender o que diz respeito ao domínio do linguístico se nos referenciarmos unicamente ao registro do imaginário, e seu objetivo é então sustentar a afirmação de que, se a psicanálise encontra seus fundamentos, sua potência operatória em algum lugar, este lugar não pode ser outro que o da dimensão simbólica, responsável pela estruturação da linguagem. Convém lembrar que o contexto da abordagem dos estudos de linguagem a esta altura eram privilegiadamente comprometidos com uma concepção comunicativa do signo, isto é, a linguagem enquanto instrumento de comunicação. Para Lacan, a dimensão linguística que diz respeito à questão da comunicação se restringe ao domínio da "linguagem", isto é, à região em que os signos só valem por seu valor social, enquanto produto do consenso que se estabelece em torno de alguns sentidos privilegiados. A dialética que então se introduz põe em jogo, de um lado, a linguagem como o registro do signo social, ou seja, onde vigora um campo de objetivações, e, de outro, a palavra enquanto emergência da subjetividade, isto é, o lugar em que os significantes produzem novas associações,

inusitadas figuras de linguagem, metáforas originais. A idéia de Lacan, aí enquanto representante do Estruturalismo, é de que, se a cadeia significante tem sua primazia com relação ao sujeito, ou seja, se este é efeito da circulação do significante, então não é possível supor a linguagem enquanto instrumento de comunicação, dado que isso implicaria a préexistência deste sujeito. Conseqüentemente, a cadeia significante, enquanto estruturação simbólica, deve ultrapassar necessariamente qualquer tentativa que se empreenda no sentido de torná-la equivalente a um rede de sentidos já constituídos, isto é, objetivados. É nesse sentido que a subjetividade não pode ser eliminada, qualquer que seja o discurso. A relação paradoxal que Lacan aponta tem sua raiz nesta distinção acima apontada. Ora, o discurso do eu consiste precisamente na articulação dos signos enquanto patrimônio da coletividade e é devido a isto que se diz que o sujeito consciente caminha por um campo suturado, isto é, em que o sujeito do inconsciente não comparece com sua palavra desejante. Se a comunicação se estabelece na intersubjetividade, a irrupção das formações do inconsciente, onde se dão os efeitos de sujeito, trazem, inevitavelmente, o mal-entendido fundamental que vigora no domínio significante. Neste sentido, se de um lado temos a consolidação de um discurso que aponta para as propriedades das coisas, dos sujeitos, na direção de uma totalização, de outro temos a primazia da singularidade, traço característico do registro simbólico. A singularidade diz respeito precisamente a esta subjetividade ineliminável que resiste ao saber. Conseqüentemente, o que Lacan chama de relação paradoxal aponta, no fim das contas, para uma espécie de lógica includente a vigorar entre palavra e linguagem, na medida em que o campo binário do discurso objetivado não pode

evitar senão precariamente a emergência eventual desta palavra excluída que porta a marca do sujeito desejante em sua verdade inconsciente.

Em seu seminário XVII, intitulado "O Averso da Psicanálise", Lacan articula algumas questões que têm interesse para o nosso debate. A idéia fundamental dessa reflexão é de que seria possível se delimitar algumas "formas" privilegiadas que o discurso assumiria, e que tais conformações demarcariam posições claramente distintas para o sujeito em sua relação ao significante. Basicamente, Lacan sustenta as diferentes modalidades de discurso, a seu ver são em quatro as possibilidades, a partir da forma pela qual se vê articulado, em cada um deles, as categorias da falta -- falta no campo do sujeito e também, principalmente, no campo do Outro, onde há a ausência sempre de um significante, aquele que viria fechar o conjunto, fazendo da linguagem um todo -- da singularidade e de saber objetivado. São estas as categorias que permitem pensar o procedimento da análise, bem como a conexão do discurso psicanalítico com os outros discursos. Os quatro discursos são : o do Mestre, o do analista, o da Histórica e o Universitário -- ou do obsessivo, como também é conhecido; e as letras, cujas posições determinam a modalidade discursiva, são : S1- significante mestre, responsável pela singularidade do sujeito; S2- bateria significante, ou simplesmente, saber; S- sujeito barrado; e, por fim, a- objeto causa de desejo. Não nos interessa aqui realizar nenhuma resenha deste seminário, mas apenas levantar alguns pontos relevantes da reflexão de Lacan a respeito da linguagem. Vamos ver então que a estruturação da linguagem está teorizada aí através do que ele chamou de o discurso do Mestre, assim configurado : S1/S -- S2/a , onde, do saber no campo do Outro - S2, um certo grupo de

significantes - S1, é extraído, de forma a se precipitarem como os significantes mestres de um sujeito. Nisso percebemos a noção lacaniana da causação do sujeito a partir do campo do Outro, o que entretanto não implica para este uma sobredeterminação absoluta, na medida em que esta causação implica o destacamento de um "enxame significativo", significantes primordiais que vão responder pela singularidade do sujeito. A argumentação vai girar, de forma privilegiada, em torno desta concepção de sujeito aqui postulada, de forma que o discurso do analista: a/S2 -- S/S1, vai se apresentar supondo a função do analista enquanto este a, causa de desejo, que promove, em um sujeito barrado, a emergência de seus significantes primordiais, a partir dos quais este sujeito se viu causado, e dos quais, no entanto, ele permanece absolutamente alienado, amarrado como se encontra ao campo suturado do saber. Conseqüentemente, a função do analista será a de operar, a partir de sua posição de corte, o deslocamento na estrutura discursiva do sujeito, através do que este poderá resgatar sua subjetividade, sua mestria que até então permanecia absolutamente afanizada diante do saber no campo do Outro. Tal resgate, propriamente, corresponde ao que se costuma chamar uma experiência de despertar, em que o sujeito consegue ir se descolando de seus clichês mais estabelecidos, de forma que o próprio mundo das coisas e das pessoas assume para ele uma nova coloração, em que a variedade dos seres parece ressaltar de maneira até então insuspeitada.

Se em "Função e Campo" a conexão se estabelecia entre uma linguagem que correspondia a uma objetivação, enquanto a palavra autêntica implicava a emergência da subjetividade, uma relação paradoxal então se instaurando entre estas duas modalidades, a partir da perspectiva da teoria dos quatro discursos, a formulação

passa a estabelecer que, pelo efeito de real operado na função analista, o sujeito é acossado a reconhecer a imanência da falta que incide tanto em seu campo, o que o marca definitivamente como sujeito barrado, dividido, quanto no campo do Outro, o que faz vigorar uma distância crucial entre sua condição transferencial, fundamentada sempre a partir de uma suposição de saber no outro, e o furo que comparece do lado do analista. Impossibilitado de sustentar a sutura que escamoteava sua divisão essencial, o sujeito então empreende a travessia subjetiva que vai levá-lo a se haver com as marcas que definem a sua posição em relação ao Outro, e, assim fazendo, deslocar-se na direção contrária à alienação que o caracteriza -- alienação esta que, em última instância, é irremovível --, e é isso que Lacan quis dizer quando falava em resgatar a mestria do sujeito, isto é, tornar-se este capaz de afirmar aquilo que o singulariza, ao invés de responder sintomaticamente ao acosso de seu desejo, buscando identificar-se ao ideal de um outro. Não é a outra coisa que se refere a máxima de bem-dizer o sintoma.

De certa forma, as referências à das Ding, o comentário a respeito da trajetória singular de Antígona, a aproximação entre o campo atroz da tragédia e a psicanálise não fazem senão ilustrar essas leis da linguagem que Lacan deriva de seus dispositivos matemáticos, isto é, de suas letras. Foi então essa articulação entre os temas mais caros à ética da psicanálise e o estudo dos efeitos de sujeito empreendida pela lógica do significante que constituiu, desde o primeiro momento, o centro de nosso interesse.

CONCLUSÃO

O encerramento deste trabalho vai enfatizar dois pontos, os quais serão articulados concomitantemente. De um lado, se nas duas partes da tese tratou-se de cada uma das doutrinas separadamente, agora é então o momento de explicitar as consequências do confronto do pensamento nietzscheano com a psicanálise freudolaciana. Neste sentido, do que foi trabalhado anteriormente, iremos então destacar alguns aspectos a nosso ver mais relevantes de cada projeto, buscando clarificar os posicionamentos embutidos em cada proposta.. Por outro lado, à medida em que se forem efetuando as articulações, também serão expostas as conclusões obtidas a respeito da maior ou menor compatibilidade entre tais reflexões.

Antes de tudo, podemos começar o cotejamento comentando a posição que ocupa a problemática da linguagem em cada doutrina. Quanto a este aspecto, após a exposição realizada na introdução, quando a concepção de linguagem concernente a cada domínio teve seus fundamentos explicitados, suponho ter ficado claro que se trata de uma dimensão absolutamente primordial para qualquer uma das duas reflexões. No que diz respeito à psicanálise, o próprio Lacan, como foi dito, sustentava ser toda a sua doutrina decorrente de nada mais que a suposição de que o inconsciente não é senão o efeito produzido pela incidência da linguagem sobre o animal-homem. São as leis da linguagem que se encontram a operar na estrutura inconsciente. Por outro lado, se em Nietzsche não há afirmações assim tão peremptórias acerca da eficácia da linguagem, de forma que se poderia supor ser esta uma questão secundária dentro de sua filosofia, penso ter sido mostrado, minimamente, o quanto tal

suposição é incorreta, na medida em que as principais questões que despertam sua atenção decorrem, na grande maioria dos casos, da reflexão inicial a respeito do estatuto da linguagem. Foucault, enquanto um dos mais importantes divulgadores da filosofia nietzscheana, chegou a afirmar que Nietzsche, através da filologia e do estudo da retórica, fez do empreendimento filosófico um campo em que a crítica à linguagem assume um caráter crucial, tomando o centro da cena filosófica. Foi Foucault mesmo quem sustentou derivar de Nietzsche, Freud e Marx, a responsabilidade pela instauração de um novo gesto de leitura, uma forma inédita de interpretar os signos -- interpretação que a partir de então torna-se uma tarefa infundável, posto que não remete mais a nenhuma adequação -- que caracterizaria o nosso tempo, sendo estes três nomes as grandes referências para a reflexão filosófica contemporânea. Assim, o modo de operar de Nietzsche se configuraria como sendo uma espécie de filologia sem preocupações teleológicas. Consequentemente, acredito não ser por demais exagerado dizer que, tanto em Nietzsche quanto para a psicanálise, a linguagem é tomada enquanto dimensão constitutiva para o sujeito.

Dito isto, se a linguagem é pensada como potência criadora e não como instrumento ou reflexo das coisas em si, as forças, os impulsos que governam os sujeitos, enquanto relacionados ao registro do linguístico, também não poderiam, nas duas doutrinas, remeter a nenhuma fonte instintiva onde tais sujeitos encontrariam sua perfeita adequação ao mundo. Neste sentido, se em Nietzsche a noção de vontade de potência constitui o princípio que subjaz não só todo ato humano, mas também todo acontecer, tudo aquilo de que se falou aqui, desde as considerações acerca do apolíneo e o dionisiaco às articulações em torno da noção de má-consciência, até

o projeto de transvaloração dos valores que Zaratustra quer empreender, deve necessariamente carregar a marca da vontade de potência. No caso da psicanálise, do começo ao fim da argumentação, o conceito de desejo, extraído da teoria das pulsões, permaneceu como base de sustentação das elaborações. Dessa forma, podemos dizer que, sob muitos aspectos, essas duas noções, cada uma em seu campo, constituem um ponto privilegiado para o estabelecimento do cotejo que aqui se deseja realizar; conseqüentemente, vamos então, a partir deste ponto, empreender o diálogo.

A RELAÇÃO ENTRE DESEJO E VONTADE DE POTÊNCIA

O mais importante, a meu ver, e que deve ser destacado primeiramente, quando se fala de noções como vontade de potência e desejo, diz respeito à ausência de finalidade que as caracteriza, uma vez que não há, para ambas, qualquer possibilidade de satisfação definitiva, isto é, não são subsumidas por nenhuma teleologia. Assim, Nietzsche vai declarar e reiterar, por diversas vezes, o quanto é equivocado supor como força principal no homem, e na matéria orgânica em geral, a tendência à auto-conservação, como se esta fosse a finalidade de todo ser vivo. Ora, a última coisa a que a vontade de potência visa é conservar-se, diz Nietzsche; acima de tudo, o que a vida anseia é expandir-se, tornar-se mais forte. Cada ser luta por se assenhorar dos outros seres. Se um protozoário estende os seus pseudópodes a fim de incorporar o vizinho, não é a fome que o move em última instância; esta é apenas uma motivação secundária, subsidiária do ímpeto fundamental, que não é impelido por nenhuma representação, e que não pode deixar de

exercer sua potência. Assim, a vontade de potência é, acima de tudo, uma vontade de expansão, de crescimento, caracterizando um processo sem objetivo material ou espiritual e que nunca tem fim. Neste sentido, tal noção implica a vigência de uma luta constante e interminável, dado que a potência não pode se esgotar, daí o seu caráter agonístico.

Com o desejo, que constitui um desvio da pulsão, idéia que exploraremos mais à frente, dá-se a mesma ausência de telos; uma vez que, como afirma Lacan, trata-se de uma função metonímica, isto é, condenada a seguir indefinidamente o desfiladeiro dos significantes, em um deslocamento que só visa, em última instância, ao objeto impossível, desde sempre perdido, das Ding.

Em segundo lugar, e de forma coerente com a ausência de finalidade, temos que tanto a vontade de potência quanto o impulso desejante se definem por seu caráter diferencial; isto é, no que diz respeito a ambos, só existem na relação. Não há uma positividade, enfim, nenhuma substância que venha responder pela materialidade destas intensidades, elas só existem ao se exercerem sobre seus “semelhantes”, isto é, desejo só se afirma sendo desejo de desejo, e vontade de potência apenas é vontade ao se confrontar com o obstáculo de outra vontade. Essa natureza diferencial constitui um excelente ponto de apoio para a sustentação do compromisso existente em ambas as doutrinas com a afirmação da ubiquidade da linguagem, uma vez que tudo nesta parte da idéia de que significante é diferença.

Uma afinidade importante que vigora entre a psicanálise e o pensamento nietzscheano decorre da primariedade destes dois princípios. Aquilo que na doutrina nietzscheana é conhecido como o procedimento genealógico, isto é, a forma de indagação que, diante

de um valor, de um tipo psicológico, enfim, de um sistema qualquer de representações, ao invés de se limitar a produzir interrogações que se mantêm no interior deste conjunto representacional, se dedica a tomar tal conjunto enquanto sintoma de um certo jogo de forças, de uma configuração específica da vontade de potência, encontra sua perfeita correspondência na suposição freudiana segundo a qual em toda manifestação humana se encontra embutida uma realização de desejo. O trabalho de investigação para Freud sempre se constituiu como esse tipo de pesquisa que vai do discurso manifesto aos desejos latentes, os quais ele alcançava por meio do célebre procedimento das construções. Assim, o trabalho genético da psicanálise apresenta significativas semelhanças com a pesquisa genealógica em Nietzsche; ambos dedicavam-se a avaliar o valor dos valores, e o parâmetro capaz de permitir tal avaliação reside justamente nas noções aqui cotejadas.

Explorando as consequências que a natureza diferencial destes “conceitos” permite apreender, temos que, tanto em relação ao desejo quanto à vontade de potência, quando tais princípios se vêem levados ao limite de sua afirmação, há uma impossibilidade de tomá-los enquanto capazes de gerar representações coletivas. Se em ambos encontramos uma afirmação da diferença, então, necessariamente, eles só podem exercer sua excelência sob a forma da singularidade, ou seja, na manifestação mais pura de uma subjetividade irreduzível às captações do rebanho, posto que este só existe na medida em que vigora um desconhecimento da diferença que marca, em cada sujeito, a vontade de potência ou o desejo. Na verdade, tanto em Freud quanto em Nietzsche, mesmo este “sujeito” está muito longe de encerrar consigo um princípio de unidade; mais correto é dizer que a subjetividade não é senão um conglomerado,

uma multiplicidade de impulsos em luta para se assenhorem uns dos outros, de forma que ora é um que vence, ora é outro, em um conflito sem fim, eternamente instável.

Um ponto de fundamental importância na clarificação destes conceitos diz respeito às suas relações com o prazer e o desprazer, e aqui, mais uma vez, apreendemos a compatibilidade entre Nietzsche e a psicanálise. Tomaremos dois exemplos a partir de elaborações realizadas nesta tese. Quando abordamos a conexão entre tragédia e psicanálise, ilustramos tal relação através da personagem Antígona, em cuja atitude Lacan reconhece a afirmação de um desejo em sua manifestação radical, em sua pureza de morte. A escolha desta peça trágica não teve outro intuito que o de mostrar o quanto é equivocado supor o desejo enquanto pura busca de prazer, movimento hedonístico cuja meta seria antes de tudo a satisfação. Ora, Antígona sabe que vai morrer quando faz sua opção, e quem seria capaz de desconhecer a tristeza de seus lamentos ao ver-se enparedada viva, em plena flor de sua juventude? Indubitavelmente, aquilo que a faz mover-se na direção da temível opção que realiza não tem consideração com relação à sua "felicidade", e é esse descompromisso com o prazer que define o campo do desejo por onde ela se move, através de algo da ordem do atroz. Se nos recordamos da articulação anteriormente realizada, sabemos então que o desejo, ao ser fundado sob o efeito da instauração da Lei, não se define senão enquanto anseio pelo Coisa, ou seja, desejo de morte. O prazer, conseqüentemente, só surge como efeito posterior de uma trajetória concluída, isto é, como resultado do reconhecimento do impulso de desejo, não sendo, de forma alguma, o referencial que move a articulação desejante. Da incapacidade em suportar o desprazer embutido em tal reconhecimento decorre aquilo

que se nomeia como angústia de castração, isto é, a dor derivada de uma perda imaginária; eis o caráter traumático do desejo que a psicanálise nunca cessa de confirmar, ao dizer, por exemplo, do real, o fora do sexo, ou, em outras palavras, desse corpo repleto de tensões que toda rede de representações fracassa em cobrir, uma vez que na cadeia significativa falta sempre um significante, aquele que viria encerrar o conjunto produzindo um todo homogêneo e, conseqüentemente, trazendo a paz a esse corpo em estado de contínua erupção.

Se, portanto, o desejo inconsciente se constitui acima de tudo enquanto desvio com relação ao gozo -- lembremo-nos de que a metáfora paterna interdita a busca impossível pela mãe -- ele não deixa, entretanto, de manter-se profundamente interligado ao mesmo. Não é outra coisa que se quis o tempo todo afirmar ao se dizer que psicanálise e tragédia apontam para um mesmo horizonte ético. Do outro lado, vamos encontrar na elaboração nietzscheana, quanto a este aspecto do prazer/desprazer, uma clara convergência com o pensamento freudiano. Isso já se demonstra na crítica nietzscheana à teoria darwinista, segundo a qual a vida se configuraria, antes de tudo, pela luta infundável entre os seres pela sobrevivência, onde o impulso primordial seria o de auto-conservação, dessa forma se instaurando um processo de seleção natural cujo efeito seria a vitória dos mais "fortes", o que implica dizer que a vida se encontra sempre em contínua evolução no sentido da perfeição dos seres. O que Nietzsche quer aí polemizar é a idéia de que os organismos visam à auto-conservação, o que ele aproxima da busca pelo prazer ou o evitamento do desprazer. Tal consideração implicaria estabelecer uma finalidade para a vida,

dimensão que esta não encerra. A vontade de potência, por ser apenas diferença, não pode visar senão à produção de diferença, posto que essa é sua condição de existência. Assim, o que a vida, enquanto expressão da vontade de potência, quer é expandir-se, acumular mais forças, aumentar a potência. Isso não porque se trate aí de uma finalidade, mas simplesmente porque a potência não pode querer diferentemente, esta é a sua natureza. Nesse sentido, se o exercício da potência implica necessariamente o enfrentamento de outras potências, o que significa resistência a seu impulso expansionista, é primeiramente com o desprazer que esta tem que se haver. Neste ponto encontramos a afinidade com a psicanálise no que diz respeito à ética trágica. Tanto o prazer quanto o desprazer, em Nietzsche, são supostos possuir uma dupla atribuição: de um lado, o desprazer no sentido de resistência à expansão constitui um obstáculo estimulante para a potência; de outro, existe também o desprazer decorrente do sentimento de retração da potência, e este é o desprazer dos esgotados. No que respeita ao prazer, também existem duas possibilidades: em um caso, há aquele que sobrevém ao fim bem-sucedido de um movimento de crescimento na potência, é o prazer de tornar-se mais forte, de assenhorar-se, acumular forças; no outro, se encontra o prazer dos fracos, que não decorre senão do fato de a vontade de potência encontrar-se sem adversários, sem barreiras a transpor, e é a felicidade do rebanho, a paz. De uma ou de outra maneira, temos que, para Nietzsche, prazer e desprazer não constituem o alvo, a finalidade de nenhum movimento da potência, mas se caracterizam por serem apenas efeitos secundários de tal processo.

É interessante pensar nesta impossibilidade que Nietzsche afirma existir com relação à vontade de potência deixar de tender à

expansão, ao aumento da força. Tal afirmação não deixa de nos remeter ao conceito de Lei na psicanálise, noção que costuma produzir muitos mal-entendidos naqueles que buscam apreender o posicionamento ético desta doutrina. Ora, a Lei a que Lacan se refere não deve ser confundida com as leis, as regras que se pode a todo o tempo forjar, e cujo estatuto de arbitrariedade lhes é essencial. A única afirmação contida na idéia de Lei consiste no reconhecimento da impossibilidade de se exaurir a diferença; é justamente porque, para a psicanálise, não é possível produzir-se o bom encontro com o objeto do desejo, dado que a Coisa é desde sempre perdida, que a Lei vem interditar a investida incestuosa que o sujeito quer efetivar, e cuja visada não é outra senão a da realização do gozo da mãe, esta enquanto representante de das Ding. Neste sentido, não procede a crítica à psicanálise que, questionando o conceito de Lei, sustente representar esta uma redução na indeterminação absoluta do sujeito humano. De forma análoga ao pensamento psicanalítico, Nietzsche enuncia: “Não há lei, cada potência extrai em cada instante sua última consequência. É precisamente no fato de “não poder ser diferente” que repousa a calculabilidade.”⁷³

Até aqui parece ter se mostrado razoável supor que vontade de potência e desejo extraem seu sentido da mesma raiz. Gostaria então de inserir um novo questionamento, a partir do qual penso que não ficará mais tão claro assim que esta convergência seja, por assim dizer, biunívoca, isto é, ponto a ponto. Trata-se de abordar, dando continuidade ao mesmo cotejamento, a dimensão da destrutividade em Nietzsche e na psicanálise. No interior do campo psicanalítico, podemos dizer que tal temática frequentou este debate do começo ao fim, na medida em que, ao iniciar a reflexão a partir

da referência à noção de Coisa, a destrutividade aí já fazia sua entrada. Se das Ding se encontra mais além do princípio do prazer, configurando um campo de gozo, no vigor da pulsão de morte, isso implica supor que a psicanálise se vê, em sua mais íntima natureza, relacionada a uma região de destrutividade absoluta, com a qual o sujeito necessariamente tem de se haver. Freud, por exemplo, ao deflagrar a discussão em torno da relação do sujeito à civilização, argumenta que todo o problema que esta encontra para ver-se livre das ameaças constantes que a própria humanidade lhe impõe reside na renúncia que o homem teve de fazer à satisfação de seus impulsos mais fundamentais a fim de poder viver em sociedade. Ora, a grande dificuldade que aí se coloca não decorre da idéia de que o sujeito estaria então abrindo mão de alguns prazeres a fim de reconquistá-los mais a frente; seria equivocado pensar que aqui a discussão se resume à questão de uma restrição nos lucros individuais embutida na idéia de civilização. É claro que não é possível viver no estado de civilidade sem ter de assumir alguns limites, concessões quanto à magnitude do prazer esperado; entretanto, o que Freud declara ser realmente o obstáculo à boa sustentação da civilização consiste nesta dimensão mais radical que habita o sujeito e que corresponde à pura destrutividade. O que realmente se afigura impossível para qualquer um é a realização da meta de obter sucesso em esgotar, em exaurir a tendência ineludível a buscar a aniquilação. Se a civilidade impõe aos sujeitos a renúncia à promoção da desintegração mútua, o preço que se paga por esta conquista de segurança consiste no retorno desta destrutividade contra si mesmo. Bem, poderíamos dizer que, até aqui, em Nietzsche também se apresenta o mesmo tipo de argumentação, uma vez que o surgimento da comunidade humana, a passagem do semi-animal ao homem, é conceituada em "Genealogia

da Moral” como derivando do retorno das forças ativas contra o próprio sujeito, o que seria responsável pelo surgimento da má-consciência; entretanto, o ponto que deve chamar nossa atenção neste momento diz respeito à natureza das renúncias aqui em jogo. Será que se pode dizer ser a mesma destrutividade que em ambas as doutrinas se está teorizando? Em Freud, o problema jaz nesta atração efetiva que o domínio do gozo exerce sobre o sujeito; Tânatos leva o homem a se dirigir para o nada, e por mais que Eros venha desviar tais tendências, algo permanece aí irredutível, impossível de receber inscrição no registro simbólico, de forma que o sujeito vai se ver às voltas com o supereu, a voz enlouquecida de um pai tirânico que impõe um gozo impossível, sendo o mal-estar, conseqüentemente, ineliminável. Em Nietzsche, por outro lado, não parece ficar claro a natureza da destrutividade em questão, uma vez que ele supõe a existência mítica dos semi-animais instintivos, onde as forças ativas encontrariam sua mais livre manifestação. Ao falar de forças ativas, o filósofo parece aqui se referir à agressividade, à violência selvagem de um animal que vive na mais pura inconsciência, e o exercício a que o homem seria forçado a renunciar consistiria justamente neste agredir espontâneo, saudável. Neste texto, em momento algum Nietzsche faz referência a uma força de aniquilação absoluta, tal como encontramos em Freud. Apesar das inegáveis semelhanças conceituais existentes entre a má-consciência e o mal-estar, vemos que no segundo há um limite que diz ser ineliminável -- precisamente porque há um mais além do princípio do prazer -- enquanto não ficamos sabendo muito ao certo se Nietzsche de alguma forma antevia ou não a possibilidade de haver um sujeito sem má-consciência. Ao falar do ateísmo enquanto uma nova idade de ouro para a humanidade, onde a culpa encontraria seu ocaso, ele

parece por um momento admitir a possibilidade de tal extinção, porém, um pouco mais a frente, ao constatar o quanto a moral tem suas raízes difundidas até mesmo nos mais sutis dos hábitos e valores humanos, essa utopia se vê obscurecida, a luta contra a moral se afirmando então como condição sinequanon para a transvaloração, o que resulta na indefinição quanto a nossa questão acerca da possibilidade ou não de se eliminar da vida humana esse sofrimento constante que se chama má-consciência.

Podemos, por outro lado, encontrar em outros textos de Nietzsche a referência a um impulso que visaria à destruição total; a própria idéia do niilismo enquanto tendência a negar a vida e buscar o nada parece nos indicar a existência de tal dimensão. Entretanto, será na consideração acerca da natureza de Dionísio, conforme abordamos no primeiro capítulo, que veremos a destruição pensada enquanto princípio absoluto. Como se deve recordar, o puro dionisiaco remete à máxima do sileno, segundo a qual viver é um mal, melhor seria sequer ter nascido; no caso então de estar vivo, o melhor não poderia ser senão morrer o mais breve possível. Em um argumento como este, afirmado já no primeiro momento da reflexão nietzscheana, encontramos a referência a uma dimensão radical de dissolução; entretanto, realmente não fica claro até onde Nietzsche levou esta suposição, permanecendo então este ponto como uma questão a respeito da compatibilidade entre os dois campos de pensamento. Uma dessemelhança desta ordem seria de primeira importância, uma vez que, como dissemos, trata-se da articulação dos princípios mais fundamentais de tais doutrinas, de onde se deriva o corpo do pensamento relativo a cada uma. Apesar disso, se me fosse necessário aqui assumir um posicionamento quanto a tal indagação, preferiria apostar na suposição de que Nietzsche não

discordaria de Freud no tocante à pulsão de morte, uma vez que a noção de vontade de potência é postulada enquanto suporte da diferença. Assim, se na matéria orgânica as manifestações da potência assumem um caráter até certo ponto de compromisso, onde as forças lutam entre si no sentido do crescimento ao mesmo tempo em que algo neste jogo mantém-se estável, condição primordial para a existência da vida -- "A vida está fundada na hipótese de uma crença em algo de durável e que volte regularmente"⁷⁴-- parece quase que inevitável pensar na dimensão que se situaria mais além desta região. Se, quando há vida, a potência, enquanto princípio diferencial, não deixa de conviver com uma certa estase das forças, é muito possível então supor a possibilidade da existência de um campo onde a pura diferença vigore, onde nem mesmo este mínimo de estabilidade que é garantia da dimensão vital encontre lugar, de forma que a tendência última da vontade de potência, enquanto anseio por diferença, não deixaria de ser a instauração de tal domínio atroz, o qual, ao fugir a tudo o que a vida poderia formular, constituiria a sua autêntica exterioridade.

O debate acerca das noções primordiais vigentes em ambas as doutrinas não deve entretanto turvar o nosso intuito de enfatizar as consequências éticas a serem extraídas deste diálogo. O terceiro capítulo da parte que aborda o pensamento de Nietzsche foi elaborado justamente com o objetivo de tratar da ética nietzscheana. Ora, Zarathustra, o poeta do devir, apesar de todo o caráter de paródia que cerca este texto, vem anunciar o projeto nietzscheano para uma transformação na relação do sujeito consigo mesmo; efetivamente, trata-se de uma proposta concreta para produzir um deslocamento radical, viabilizar a emergência de novas formas de subjetividade. A palavra chave neste caso é transvaloração, isto é, a

construção de novas tábuas de valores, em que a moral não mais encontre o lugar privilegiado que por mais de vinte séculos alcançou ocupar, qual seja, o centro da cultura ocidental. A doutrina do Eterno Retorno do Mesmo, ao radicalizar a já virulenta noção de vontade de potência, impõe, na opinião de Deleuze, uma seletividade nas ações, de forma que afirmar a potência, enquanto criação de diferença, implica postular a possibilidade da metamorfose do fraco no forte. É nessa travessia em que o homem, como ponte, alcança aceder ao "além-do-homem", que nosso interesse se concentra, na medida em que ela torna possível realizar a articulação com a psicanálise, uma vez que esta doutrina se constitui fundamentalmente a partir de uma proposta clínica, onde a meta é precisamente permitir ao ser falante aceder a novas modalidades de relação -- Lacan chega a declarar que há uma direção da cura. Se pudermos então cotejar, à luz do que se elaborou nas discussões anteriores, no que consiste basicamente estas duas propostas de transformação subjetiva, penso que isso constituirá uma boa forma de encerramento para este trabalho. Nesse sentido, procuraremos trabalhar no espaço em que se inclui, do lado de Nietzsche, a noção de transvaloração, e, da parte da psicanálise, o conceito de transferência.

TRANSVALORAÇÃO E DIREÇÃO DA CURA

Podemos dizer que a idéia embutida na proposta de Zarathustra encerra uma concepção de sujeito enquanto não idêntico a si mesmo, isto é, como puro vir-a-ser, na medida em que o profeta concebe sua tarefa como a de levar o homem a uma nova posição, em que sua antiga "natureza" se encontre radicalmente

transfigurada. Esta ausência de identidade estável é que produz o incessante movimento que Zaratustra aponta como sendo o de crescimento e degradação do tipo homem. Enquanto um processo absolutamente destituído de um telos, tal movimento contínuo de transformação ora toma a direção do crescimento da potência, ora tende à decadência, de forma que o homem se vê à mercê desse puro absurdo do existir. Mais ainda, se se toma a concepção antidarwiniana que caracteriza o pensamento nietzscheano, há que se supor que a degradação, de longe, leva vantagem com relação ao surgimento do tipo nobre de homem, o forte, dado que a natureza tende a favorecer os fracos, que se unem em rebanhos, de forma que os fortes, os tipos bem-nascidos, se mostram frágeis para a luta pela auto-conservação, o que tem por consequência a proliferação do homem mediano, em detrimento do nobre. A tarefa que urge, então, é a de impor uma direção a este movimento, de forma a favorecer o crescimento da força, a expansão da potência enquanto impulso à produção de diferença, e essa é a visada de Zaratustra. O princípio ético em jogo não consiste, então, e isso já foi aventado na introdução, em fazer operar uma metamorfose a partir de algo dado, um produto; na verdade, a proposta do profeta implica incidir sobre um processo que já se encontra em andamento, sendo sua tarefa justamente a de produzir um apressamento em tal "funcionamento". Neste ponto, como foi mostrado, a psicanálise encontra uma convergência com a reflexão nietzscheana, na medida em que o ato analítico também visa permitir ao analisando percorrer mais rápido o seu trajeto.

Bem, a questão que nos atrai neste momento diz respeito a essa passagem através da qual o fraco pode tornar-se o que é, ou seja, tornar-se um forte, aquele que consegue se orientar a partir de

sua própria tábua de valores. Mas o que, em última instância, caracterizaria esta diferença entre os dois tipos? Apreendê-la significaria compreender a natureza da trajetória proposta pelo profeta. Nietzsche associa a essência do ser fraco à marca da reatividade e do ressentimento. A fraqueza se mostra, acima de tudo, na incapacidade de o sujeito se ver a si mesmo e, conseqüentemente, se orientar sem ter como referência o outro. Aqui parece haver um olhar constante que vem de um alterego a fim de dirigir o fraco. O ressentimento que então se associa à reatividade deriva desta espécie de amarramento que liga o decadente a este outro que se torna então sua sombra, seu senhor, o que justifica a qualificação nietzscheana de sua moral enquanto moral do escravo. De alguma forma, este sujeito supõe em si a falta de algo verdadeiramente fundamental, e de tal maneira que esta falta se lhe afigura como um prejuízo, uma perda irreparável. É por se ver privado que o fraco acredita haver um outro em quem não incidiria tal falta; o problema que surge então é o da onipresença do outro, uma vez que este passa a se mostrar um ser perfeito, sem falhas, a quem o sujeito deve então negar afim de assumir sua própria existência.

É um ponto de consenso entre os analistas que um processo de análise só se inicia a partir do momento em que há transferência, ou seja, quando ocorre, por parte do analisando, a inclusão do analista em seu funcionamento psíquico, em sua cena particular. Tal inclusão, por sua vez, só pode ocorrer dado que haja suposição, por parte do primeiro, de um saber que o analista disporia a respeito de sua questão. Vê-se então instaurado o sujeito-suposto-saber, uma ficção necessária para a operacionalização da cura. Diz-se, de tal sujeito suposto, ser uma ficção porque o analista, por sua vez, sabe

muito bem não ter nenhum conhecimento prévio a respeito dos significantes mestres do analisando. Mas, sem tal atribuição de saber, nada opera. Por outro lado, essa mesma dinâmica transferencial vai se constituir no principal obstáculo para a travessia que a análise propõe; quase se poderia dizer ser esse laço transferencial o motivo primordial que leva o sujeito a submeter-se a tal processo. Isto porque, ao colocar no outro a verdade sobre o seu ser, o sujeito não faz nada mais que interditar-se a possibilidade de reconhecer o desejo que o habita, na medida em que este traz a marca da singularidade, sendo, por isso mesmo, impossível de ser conhecido a partir de um outro, seja este outro o eu ou um alterego. Nesse sentido, se o fim da análise para os pós-freudianos consistia na identificação do analisando ao analista, este tomado enquanto suporte de uma imagem ideal a partir da qual o sujeito se vê amável, Lacan irá propor justamente o contrário, ou seja, que ao final de uma análise o que deve ocorrer é a liquidação da transferência, quer dizer, o desinvestimento do analista enquanto ideal. Na verdade, ao se operar a função analista, o que deve permanecer o tempo todo em primeiro plano é o efeito separador do a, objeto causa do desejo, e é justamente enquanto semblante de a que o analista deve se posicionar a fim de que a coisa ande. Como Lacan enfatiza em seu seminário sobre a transferência, a função do analista é manter a distância entre essa imagem ideal e a, de forma que, à atribuição que o analisando lhe faz de ser detentor do objeto mais precioso, o agalma, a única resposta possível por parte do analista é a que conduz o analisando a se deparar com o furo, a falta, condição para que se dê a destituição de saber. Nesse processo reside aquilo que chamamos anteriormente de castração simbólica, ou seja, a assunção da falta constitutiva que comparece não só no campo do sujeito mas

também no campo do Outro. A partir de então, o sujeito passa a se relacionar a um outro a quem também falta um significante, que, portanto, não ocupa mais o lugar de objeto idealizado.

Ora, se Zaratustra pretende conduzir o homem a uma nova forma de relação a si e ao outro, de forma que este não precise mais lançar mão de interpretações que envenenam a vida, ao tomar o partido contrário à expansão da vontade de potência, isto não pode se dar senão através do combate acirrado àquilo que Nietzsche chamou de a "mentira do ideal", ou, dizendo de outra maneira, a crença nos ídolos. Se o anúncio da morte de Deus constitui o alvo principal, a idéia deste combate, em si, alcança uma dimensão muito mais ampla; trata-se de se contrapor a toda tentativa de se estabelecer uma transcendência com relação ao "mundo aparente", pois é da incapacidade de suportar a vida em seu caráter trágico -- isto é, naquilo em que ela sempre provoca o encontro entre a criação e a destruição, o crescimento acompanhado da degeneração -- que se vê o sujeito às voltas com tentativas vãs de se retirar da imanência da vontade de potência.

Por outro lado, se o intelecto é o mestre dos disfarces, na medida em que a linguagem é essencialmente constituída pelos tropos, então também não é possível supor a vida na ausência da construção de ideais, posto que tal procedimento se encontra no âmago daquilo que define o homem. Como fôra dito anteriormente, Apolo não pode reinar sem a presença fundamental de Dionísio, e vice-versa. Assim, podemos supor haver neste aspecto uma convergência entre Nietzsche e a psicanálise, na medida em que ambos sustentam a importância de se produzir a queda dos ídolos, ao mesmo tempo em que reconhecem, no mais próprio do homem, a

necessidade de constituir ideais diante do fundo de absurdo que subjaz o movimento da vida.

Em linhas gerais, penso que já é o bastante a articulação promovida até aqui. Sem dúvida, um sem-número de outros temas poderiam ter sido abordados, dada a dimensão da amplitude conceitual das duas doutrinas; entretanto, acredito que os tópicos mais importantes não deixaram de receber algum tratamento, e era mesmo esse o intuito desta tese. A resposta à questão acerca da natureza da afinidade existente entre o pensamento de Nietzsche e a psicanálise, conseqüentemente, deve permanecer em aberto, a espera de elaborações mais conclusivas. Se alguma conclusão, no entanto, se pode extrair do debate que aqui se realizou, é de que, em meio a alguns pontos importantes que se mostraram opacos à indagação, há realmente forte convergência no que diz respeito a temas fundamentais. Em última instância, porém, penso não ser possível abstrair o fato de que Nietzsche foi um filósofo, e seu anunciador um “profeta”, enquanto que para a psicanálise nada do que é suposto operar através da teoria dispensa a experiência em que se inclui a presença de um outro, que exerce uma escuta e que se empresta à atribuição de uma voz concernente a um saber inconsciente que habita o sujeito que busca analisar-se, e isso certamente não há de ser um mero detalhe, uma contingência, pois implica a suposição primordial de que, sozinho, não é possível a ninguém reconhecer-se em meio à cegueira irreduzível que marca a cada um enquanto sujeito dividido. Talvez aí resida a inflexão que separa de forma irreversível estes domínios de pensamento, os quais, indubitavelmente, fizeram e ainda fazem a história do pensamento contemporâneo.

Se, então, a conclusão acerca do alinhamento entre a doutrina nietzscheana e a psicanálise não pôde ser alcançada, pudemos, por outro lado, perceber o quanto tal debate não deixa de trazer novas questões para o interior do campo dos estudos sobre a linguagem, indagações para as quais a linguística, enquanto uma ciência, não pode deixar de manter sempre aberto o seu horizonte, como a melhor forma de evitar a armadilha do dogmatismo.

APÊNDICE

RESENHA DOS ARTIGOS SOBRE ÉTICA DA ENCICLOPÉDIA DE FILOSOFIA DE PAUL EDWARDS

Éticas do Possível

A história da filosofia ocidental tem nos mostrado que a reflexão ética sempre foi, acima de tudo, tomada na suposição de que se trata neste caso de uma disciplina filosófica possível. Apesar de algumas vozes dissonantes, desde a aurora da filosofia grega,, terem se erguido contra tal empreitada - refiro-me aos filósofos pré-socráticos, aos sofistas e posteriormente, ao ceticismo enquanto doutrina - a grande corrente filosófica que se institui a partir da palavra de Sócrates e Platão engendrou, nestes últimos vinte e cinco séculos, uma vasta série de tentativas no sentido de erigir sistemas éticos cuja visada consistiria, antes de tudo, em proporcionar ao homem um referenciamento capaz de conduzi-lo satisfatoriamente através da curta e enigmática existência que é a sua.

Nesse sentido, o que ressalta como gesto fundamental é a incidência desta aposta realizada pelo pensamento filosófico, cuja afirmação primeira assim se constitui: Há Ética! A partir deste ato fundador, tornou-se então possível contar a história da filosofia moral, história de como o homem, de maneiras diversas porém continuamente, se disse a si mesmo o que deve ser feito a fim de se obter o bem, o maior bem possível e, até mesmo, o Supremo Bem.

Sendo a ética, por definição, a doutrina acerca dos juízos sobre as ações, sua positividade implicou, então, um objeto: o enunciado moral, o juízo ético. Cercar tal objeto, definir seu estatuto lógico e ontológico, medir suas conseqüências sobre a conduta humana, delimitar o seu ponto de origem e alcance, sua relação junto à verdade, ao sujeito, à Deus, à sociedade, foi enfim sobre o que se debruçou tal disciplina.

Supor a ética como uma disciplina possível implicou, portanto, levar a frente todo um esforço no sentido de produzir uma objetivação; e é justamente nisso que consistiu tal tarefa, ou seja, tomar em primeiro lugar como existente tal objeto ético e, subseqüentemente, prover, tecer em volta do dito objeto toda uma rede de saber capaz de fundamentar-lhe a existência, sustentar seu estatuto.

Assim, a tarefa em que a filosofia se engajou ao buscar dizer ao homem algo acerca da natureza de seu ethos foi o compromisso de constituir uma linguagem, uma linguagem objetivante, capaz de suprir com sentidos as ações humanas.

A objetivação então promovida, ressalte-se, não diz respeito a um objeto do mundo, a uma coisa exterior, mas trata-se, neste caso, de se objetivar uma dimensão que é a do próprio sujeito humano, vendo-se surgir, então, no ponto de culminância da reflexão filosófica, a imagem purificada do "homem ético", destituída aí de toda mácula e determinação ilusória.

Sendo o nascimento da ética, enquanto doutrina filosófica, fruto da criação da reflexão de Sócrates, pela via dos escritos de Platão, a noção primeira, termo primitivo, que foi tomado como origem da ética, não foi senão a idéia do "bem". O que define a ação humana, na perspectiva de Sócrates e Platão é, antes de tudo, a

busca do homem pelo seu bem. Toda a corrente de pensamento que aí se fundou e que norteou a filosofia ocidental nestes últimos dois mil e quinhentos anos orientou-se na tentativa de dizer do bem humano, neste caso não um bem qualquer, mas o Bem Supremo, aquele que reúne em si tudo o que na existência há de bom e virtuoso.

A virtude da dialética socrática consistiu, então, em alcançar a verdade pela via da argumentação racional, a razão como via real para o bem. Nesse sentido, e aí já estamos na elaboração platônica, tal bem, o verdadeiro, define-se então enquanto um objeto abstrato, objeto do pensamento, pura forma para além do mundo sensível da transitoriedade. O Bem, em Platão, não é desse mundo, mas do reino das formas eternas e imutáveis, da perfeição do pensamento. Na busca do que são então verdades inteligíveis, Platão atravessou toda a sua obra, com vistas a definir os axiomas éticos fundamentais, axiomas que seriam enunciados auto-evidentes e que constituiriam assim a base de seu sistema ético normativo. Neste caso, por dizer respeito a uma realidade extracorpórea, para além das inclinações do corpo e das imperfeições da Linguagem, não se tratava de erigir juízos morais diretamente relacionados à conduta humana, mas sim de produzir os princípios universais abstratos que, por dedução, iriam ao fim nortear a ação humana em sua dimensão empírica.

A cidade platônica seria o ideal realizado de um templo de virtudes imortais, onde os filósofos governariam segundo a hierarquia racional que coloca o pensamento ético no ápice das realizações humanas; tal cidade seria também a residência de todos os amantes da verdade, dela restando excluídos, conseqüentemente, todos aqueles cuja profissão encontrasse sua razão de ser no mascaramento do real, como é o caso, aos olhos de Platão, dos

essencialmente autônoma, na vertente do naturalismo ético não se pode fazer a distinção platônico-socrática entre fatos e valores, onde o que é da ordem do empírico pertenceria à dimensão das ciências, o reino dos valores dizendo respeito a objetos ideais, do pensamento, absolutamente independentes com relação ao mundo sensível.

Ao transferir o enfoque ético para questões acerca da "natureza fisiológica" do homem, Aristóteles produziu então um abalo da dicotomia sensível/inteligível. Ao invés do olhar contemplativo das belas formas, a perspectiva aristóteles foi de observação e classificação da natureza. Sua meta foi produzir o homem virtuoso, aquele que, através da educação moral e treinamento aprimorado, deveria alcançar a plena realização de sua natureza humana. O Supremo Bem na concepção aristotélica é então a felicidade virtuosa, harmonia homem-natureza. A educação para a virtude tem como efeito produzir no sujeito a justa medida, a prudência como ponto de equilíbrio entre os extremos das emoções e tendências para a ação. A ação que tende ao extremo passa ao registro do vício, até mesmo da aberração; a harmonia das tendências naturais, por outro lado, produz a beleza. No plano da ética o que se visa é a produção da felicidade pessoal, ao passo que no domínio da política se visaria ao bem comum; no caso de Aristóteles, ambas são vertentes espontaneamente convergentes; propiciada uma boa educação, a que conduz à virtude, a felicidade pessoal será obtida e se harmonizará, sem maiores problemas, com o bem comum. Os desejos bem balanceados, racionalmente controladas, apontam no rumo do Bem supremo, a plena realização das faculdades humanas naturais, que só podem ser conhecidas através da observação e pesquisa empírica. A ética aristotélica é então a

afirmação da essência harmônica do ser humano, o que só se sustenta a partir da suposição de uma natureza enquanto reino do equilíbrio e da boa proporção.

Após o período grego da filosofia, veio o tempo em que o Cristianismo ascendeu até se tornar a linguagem real de toda consideração ética. Após a Igreja converter as massas pela fé, a filosofia passou então a ser valorizada, no intuito de construir o sustentáculo intelectual para a nova religião. Durante período intermediário entre a morte de Aristóteles e a entronização do Cristianismo, entretanto, surgiram algumas escolas filosóficas, em sua maior parte comprometidas com a perspectiva socrática do bem. As escolas do Epicurismo e do Estoicismo dominaram então a cena filosófica, dando a tônica da reflexão ética na período; tais academias, segundo a história da filosofia, se aproximaram bastante de uma direção religiosa, fazendo da filosofia deste período a antecâmara do Cristianismo. Visando ao prazer moderado, do lado do Epicurismo, ou à indiferença, tanto ao prazer quanto à dor, do lado do Estoicismo, mas ambas em concordância quanto à aceitação das imperfeições da organização social, as duas escolas pregaram a resignação, a evitação da ação, buscando basear a conduta ética no controle racional das ações na direção do bem.

Com a definitiva hegemonização do Cristianismo no plano das forças políticas, a tarefa de construir um pensamento filosófico cristão foi então a ênfase maior dos primeiros séculos da nova era. Santo Agostinho, o grande nome deste movimento, unindo o neoplatonismo à tradução judaico-cristã, foi o pivô da transformação da ética filosófica, estabelecendo o elo entre filosofia e religião, elo que se manteve íntegro até o advento da chamada filosofia moderna, no século dezessete. Em poucas palavras, a partir

do pensamento agostiniano, o Bem supremo deixou de ser a contemplação de formas imortais ou mesmo a realização plena da natureza humana, para assumir a perspectiva da reunião com Deus após a existência terrena.

Uma transformação ética de extrema importância ocorrida em tal época diz respeito à ascensão da noção de responsabilidade moral, fundamento imprescindível da ética cristã. Se o ideal grego dizia respeito muito mais aos meios práticos que a mente racional encontrava para alcançar seu bem, onde o sujeito se via submetido a diversas determinações, - sejam às idéias intemporais, sejam às propriedades naturais de sua humanidade - no pensamento cristão a função do livre-arbitrio torna-se fundamental, posto que a responsabilidade, em sua relação intrínseca à culpa e à punição, assume aí seu papel de protagonista da ética religiosa. A alma deve poder escolher entre o bem e o mal. Neste sentido, o Bem Supremo passa aqui a ser algo da ordem do dever, ressaltando-se a virtude enquanto obediência à autoridade divina. Coerentemente, o platonismo de Santo Agostinho implica o desprezo pela dimensão corporal, diante da importância assumida pela tarefa de iluminação da alma, caminho rumo ao Bem. As virtudes racionais platônicas servem ao fim religioso, e a felicidade terrena deixa de ser parâmetro para o Bem, uma vez que este se encontra no além-vida, o que resulta na afirmação estoíca da resignação, com a conseqüente evitação da responsabilidade social.

Como a natureza é criação divina e, neste sentido, só pode conter o Bem, o mal não pode existir aos olhos de Deus, que criou a tudo, sendo a maldade apenas imperfeição local, fruto de movimentos naturais, incapazes de alterar o estado de beatitude que vigora em escala cósmica. Sendo à natureza então impossível

produzir o verdadeiro Mal, o homem, por ser dotado de livre-arbítrio, pode entretanto escolher entre o bem e o mal, e a maldade humana decorrerá das inclinações corporais, sendo o sujeito que cede a tais tentações possuidor de uma alma defeituosa. A ética agostiniana, então, é uma ética do Bem Supremo, fundada na virtude da fé, articulada com a razão platônica e cuja ênfase recai não sobre o prazer, mas sobre o dever, tendo como meta a redenção da alma na reunião à Deus.

O pensamento cristão dominou toda reflexão ética da Filosofia Antiga, e será somente no século dezessete que se produzirá um abalo em tal tradição, vindo se fundar o que se chamou de Filosofia Moderna, cuja luta primeira e maior teve como meta efetuar a separação entre a dimensão ética e a ordem religiosa. Religião e ética, fé e política, tiveram então os alicerces de sua aliança abalados a partir do esforço constituído por alguns filósofos no intuito de reconstituir a filosofia enquanto um domínio de reflexão autônomo.

Tal modernidade ética teve seu início datado pela história da filosofia a partir da reflexão do Hobbes. (Sec. XVII) Muito influenciado pelo advento do galileísmo, quando o pensamento científico recebeu um forte impulso - a dimensão do cálculo, da pesquisa da dinâmica dos corpos em interação, alcançando um valor ascendente - Hobbes construiu uma concepção de ética muito menos ligada à autoridade divina que às leis de funcionamento do mundo físico. Segundo sua doutrina, o que, acima de tudo move o homem é a tendência para a auto-conservação, o interesse egoístico. Esse objetivo auto-preservativo tem dois modos de comparecer, encontre-se o homem em estado de natureza, por um lado, ou em sociedade, de outro. No estado de natureza os interesses egoísticos prevalecem

sob a forma da luta, com o predomínio então do mais forte, o mais agressivo. No outro caso, estando o homem em sociedade, as tendências auto-conservadoras se presentificam então na forma de instituições promotoras do bem-estar comum, funcionando, conseqüentemente, como sustentáculos da paz e da harmonia social. Nesse sentido, o leviatan, o Estado hobbesiano, é uma criação do homem com vistas a garantir sua preservação. O Estado então não participa de nenhuma harmonia cósmica pré-estabelecida, nem é representante das faculdades naturais do homem, mas sim um artifício necessário e útil aos interesses fundamentais da humanidade. Dessa forma, em Hobbes, as leis éticas deixam de pertencer à esfera transcendental, sendo a razão prática o móbil determinante na constituição de tais leis e preceitos. Sendo neste sentido absolutamente antiplatônico, Hobbes define o bem como sendo qualquer objeto do desejo, desejo aí como efeito de processos fisiológicos que guiam o homem rumo ao prazer. Não se trata mais de negar a corporeidade quando se age racionalmente; sendo o homem, como animal, tomado enquanto um mecanismo, também o comportamento racional não deixa de ser fisiologicamente determinado.

Libertando a ética do jugo da tradição religiosa, Hobbes a aproxima da pesquisa das leis objetivas produzidas através de conhecimento confiável, ou seja, o conhecimento colhido da experiência empírica. Diferentemente das tradições anteriores, quando a harmonia entre bem comum e satisfação pessoal se dava de forma automática, aqui o Estado, enquanto instituição artificial, criada pela razão humana, funciona segundo o princípio de que o temor da punição, com o conseqüente prejuízo dos interesses egoísticos, é que estabelecerá a esperada harmonia entre indivíduo e

sociedade. Hobbes, então, é, junto a Locke, o fundador de um movimento ético que receberá o nome de Utilitarismo.

- Locke, levando a frente as considerações hobbesianas, afirmará que as leis naturais que guiam o homem não são senão frutos da invencível força do prazer e da dor. Fundando uma ética de cunho hedonista, onde a meta humana será obter o máximo de prazer possível, aliado ao maior distanciamento alcançável da dor, Locke imprimirá a esta condição o estatuto de máxima utilitarista. Aqui já não vigora mais a noção de um Bem Supremo, regido por leis abstratas, mas somente aqueles preceitos práticos que se puderem extrair de uma psicologia baseada na experiência empírica. O prazer, então, ditará o bem, enquanto a moralidade será fruto da coerção racionalmente desejável. Tais argumentos exerceram sobre o mundo intelectual efeitos extremamente poderosos, chegando seus preceitos éticos a se verem deslocados para outros terrenos, como é o exemplo da racionalização da economia conduzida por Adam Smith, autêntico representante do pensamento utilitarista.

O Utilitarismo, enquanto ataque à tradição e à argumentação baseada na autoridade divina, com a conseqüente exaltação dos poderes do homem como ser racional capaz de encontrar, através da reflexão, seu próprio caminho, constitui, na verdade, apenas uma vertente de um movimento filosófico bem mais amplo, que ficou conhecido como Iluminismo, a era da libertação do homem pelas virtudes da razão. Dentro da que se pode chamar os princípios iluministas, entretanto, vamos encontrar sistemas éticos que, apesar de compartilhar do arcabouço filosófico do Iluminismo, chegam a ser, em seus preceitos, até mesmo antinômicos entre si, como é o caso da relação da ética kantiana diante dos princípios utilitaristas.

Embora seja um autêntico representante do Iluminismo, Kant constituiu uma ética essencialmente não utilitarista. Se, dos preceitos do Utilitarismo, a razão representa um ponto central, aquilo que guia o sujeito em sua meta hedonista, a razão em Kant também ocupará lugar privilegiado; entretanto, diferentemente da razão prática utilitarista, no caso da ética kantiana irá vigorar o tipo de razão pura cartesiana de origem platônica, como faculdade de intelecção, de apreensão de verdades que não fazem parte deste mundo empírico, verdades abstratas, ideais. O objeto da razão kantiana consiste em algo que é da ordem do impossível de se apresentar diante do sujeito, só comparecendo pela via de representantes analógicos. Este reino transcendental, só a razão pode apreendê-lo, sob a espécie de um reconhecimento intelectual da verdade. Assim como o mundo empírico, tal como nós o percebemos, é o efeito da estrutura apriorística do conhecimento humano, efeito da projeção mental de tais leis sobre o mundo, sobre a natureza, que dessa forma constitui as leis da ciência, também no domínio da ética uma operação semelhante ocorre. A moral kantiana também decorre da projeção no empírico de leis a priori, leis que regulam a ação, e que são, em si, imperscrutáveis, porém intuitivamente assimiláveis, através do senso interno de obrigação moral. Por analogia, transpomos essas intuições em enunciados morais, leis hipotéticas que regeriam o empírico, mas que, reconhecidamente, jamais atingem as máximas que, dada uma situação ideal, corresponderiam às leis a priori. Assim, cabe ao sujeito agir por analogia, visando, entretanto, com que seus atos sejam realizados como se tais atos pudessem ser tomados enquanto máximas universais.

A ética kantiana, portanto, substitui o bem como prazer pelo bem do dever, a obrigação de agir racionalmente, à altura das leis

universais indizíveis. Os enunciados morais, como vimos, devem se tornar máximas, sua formulação mais correta, portanto, se dando pela via do imperativo categórico. Ainda neste sentido, a ética se separa da ciência, uma vez que esta, regida por uma causalidade determinística, se nos apresenta sob a forma da neutralidade, com enunciados declarativos, mas nunca sob a forma categórica do imperativo ético, o que vem mostrar, segundo Kant, a inescapável cisão entre ciência naturalística e ética filosófica. O ser racional é aquele que reconhece tal diferença, e assim se desprende da submissão às inclinações naturais; e é somente neste sentido que agir eticamente é ser livre. A opção aqui é entre a liberdade da dignidade e a escravidão às inclinações do corpo, a felicidade moral ou o prazer irresponsável. Vigora então, em Kant, uma noção de liberdade que de forma alguma corresponde à maximização das possibilidades de o sujeito dirigir suas ações; mas, muito pelo contrário, a liberdade kantiana é a mais perfeita possível adesão às leis da ética. Sendo regido segundo esta estruturação apriorística, será livre quem puder viver em acordo com tais leis. O dever é distinto tanto do prazer quanto da utilidade; a virtude moral, enquanto obediência ao imperativo categórico, será então o que dará a direção para o Bem Supremo, o valor dos valores, ao qual tudo o mais deve subordinar-se, mesmo a felicidade, o prazer, ou a prudência.

Na visão kantiana, portanto, o equívoco da ética naturalista seria supor que uma lei da natureza, a busca do prazer, por exemplo, possa suprir a ausência de uma lei ética. Nem o prazer individual, nem sequer o bem comum são capazes de suplantarem um imperativo categórico. As leis naturais, no limite de suas possibilidades, podem nos fornecer imperativos hipotéticos; somente a razão, para além do

útil, nos fornece a verdadeira ética, a direção do Bem Supremo, pela via do "como se", ou seja, na independência do todo fato natural. O imperativo categórico deve ser a referência para a dedução das normas morais, orientando a razão na seleção das leis que, por serem em algum momento indignas da condição de máximas universais, serão descartados enquanto imperativos hipotéticos naturais. Conseqüentemente, uma verdadeira lei ética deve ser capaz de demandar do sujeito até mesmo o enfrentamento da morte, se necessário, pois o dever moral não toma em consideração razões psicológicas tais como a tendência à auto-conservação, sendo a ética algo da dimensão do além da natureza, o que desobriga o sujeito de obedecer às leis da razão prática que são, em si, as leis da razão utilitarista. A moral kantiana, dessa forma, enquanto ética do dever, lança o sujeito em uma verdadeira escalada na busca da pureza universal, vertente incondicional de uma dignidade sobrehumana.

Se a ética kantiana afirmava a supremacia da transcendência sobre o empírico, o avanço da tecnologia nos séculos subsequentes do período iluminista fez com que a ênfase no pensamento naturalista crescesse de forma significativa, com a ciência velozmente ocupando o trono antes reservado à religião. Nesse sentido, o Utilitarismo, enquanto doutrina afeita ao mundo do desenvolvimento tecnológico, cada vez mais obtinha receptividade nos meios políticos e intelectuais, justamente por ser o seu princípio operativo a razão prática, cujos efeitos se mostravam a todo momento, nas instituições, na melhoria de vida da população, nos avanços materiais de forma geral. Enquanto a ética kantiana, por seu caráter de transcendentalidade, visando sempre a máximas universais, tornava difícil a avaliação de um simples ato no momento de um dilema moral, a ética utilitarista, com seus princípios práticos

de maximização de prazer e redução da dor, alcançavam uma efetividade realmente superior. Como representante maior do Utilitarismo no século dezanove, surge o nome de Jeremy Bentham, continuador do movimento iniciado por Locke e Hobbes, mas tendo como diferença maior para com seus mestres a orientação da ética no sentido da realização social. Bentham foi, acima de tudo, um grande reformador; partindo de tais premissas utilitaristas, buscou construir uma ética normativa que fosse cientificamente verificável, primando pela clareza e consistência de seus enunciados. A felicidade como realização pessoal converteu-se no prazer da maioria. Através do que se chamou cálculo hedônico, constituiu-se um instrumento que iria nortear a reforma institucional. A ambição era poder avaliar a efetividade de uma instituição qualquer pela quantidade de prazer ou de dor que fosse capaz de produzir, em escala geral; assim, se fosse possível avaliar quantitativamente as formas de punição mais eficientes segundo esse ponto de vista, tornar-se-ia então viável para o sujeito agir racionalmente, isto é, agir visando o seu bem, evitando, dessa forma, o crime e a transgressão às leis. Nesta espécie de cálculo das ações, Bentham se lançou, na expectativa de realizar uma grande contabilização das práticas, com o fito de realmente esgotar as possibilidades de escolha, de forma que fosse dado então se indicar racionalmente o melhor caminho a seguir, a obrigação moral aí se conjugando satisfatoriamente com a necessidade psicológica do prazer.

O homem benthamiano é o sujeito calculista por excelência; cada movimento, cada tomada de decisão deve ser levada a cabo apenas após a estreita avaliação do lucro a ser obtido, posto que a meta é o máximo de prazer. Como os enunciados morais são aqui equivalentes a enunciados observacionais, Bentham acreditou ser

possível realizar um balanço geral da linguagem moral, da linguagem das formas punitivas, a fim de levar a frente uma empreitada higiênica de limpeza da linguagem como um todo, isto é, retirar-lhe tudo aquilo que nela não passa de exercício fabular, ou seja, fábulas criadas pela própria linguagem, em seu operar descompromissado com o conteúdo empírico. Deveria restar, ao fim de tal projeto, apenas o que do lingüístico se liga ao empírico, e essa seria a realização de tal ética. Adequar a linguagem ao real, eis a utopia que Bentham nutriu durante toda sua vida. Há que se dizer que tal aventura só pôde se sustentar apoiada em uma grande idealização da sociedade tecnológica, a aposta otimista na sociedade racionalmente orientada pelo discurso científico. Consequentemente, a ética benthaniana pode ser definida como uma ética utilitarista, que rejeita a noção de um Bem Supremo, abstrato, buscando o bem segundo formas quantificáveis, empiricamente avaliadas, com o fito de realizar a felicidade da maioria promovendo a ideologia do prazer calculado.

Uma vez situado, minimamente, o contexto filosófico em que a ética tradicional se insere e, podendo apreender a idéia geral do que se trata quando se diz de uma ética do possível, estamos então em condições de dar início à apreciação daquilo que se vai chamar uma ética do real, ou, mais simplesmente, a ética da psicanálise, tal como Freud a enunciou primeiramente e Lacan levou adiante, através da sua releitura da obra freudiana.

BIBLIOGRAFIA

Filosofia:

Nietzsche

- A Origem da Tragédia(1871),edit Guimarães,1982.
- La Genealogia de la Moral(1887),Alianza edit.,1975.
- A Gaia Ciência(1882),Hemus edit.,1981.
- Assim falou Zaratustra(1884-85),edit.Bertrand Brasil,1994.
- Além do Bem e do Mal(1886),C. das Letras,1992.
- O Crepúsculo dos Ídolos(1888),Hemus edit.,1984.
- Ecce Homo,edit Guimarães,1990.
- O Anticristo,edições 70,1994
- Vontade de Potência,ediouro,1994
- Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-Moral, in Os pensadores,edit.Civita,1983.
- Oeuvres complètes de Nietzsche,Galimard, compilé par G. Colli
La philosophie à l'époque tragique des grecs
Socrates et la tragédie
La vision dionysiaque du monde

Comentadores

- Deleuze,G.: Nietzsche et la Philosophie,Puf,1962.
- Turcke: O louco: Nietzsche e a mania da razão,edit.Vozes,1993.
- Foucault: Microfísica do Poder, edit. Graal 1979.
- Assoun,P.: Freud e Nietzsche(1980),edit.brasiliense,1989.
- Fonseca,T.: O Problema da Linguagem em Nietzsche,tese de mestrado pela filosofia da USP,1994.

Linguística:

- Bakhtin: Marxismo e Filosofia da Linguagem(1929),edit Hucitec,1977.

- Grice, P.: Logic and Conversation(1975), in The Philosophy of Language, edit Oxford Univ., 1990, org Martinich.

Psicanálise:

Freud, Sigmund

- O Projeto de uma Psicologia para Neurólogos(1895), edit Imago, obras completas, vol I, 1987.
- O Recalque(1915), vol XIV, o.c., Imago, 1987.
- Mais além do Princípio do Prazer(1920), Imago, vol XVIII
- O Eu e o Isso(1923), vol XIX
- A Denegação(1925), vol XIX
- Mal estar na Civilização(1930), vol XXI
- Moisés e o Monoteísmo(1938), vol XXIII

Lacan, J.

- Seminário 7(1959-60), edit Jorge Zahar, 1986
- Semin. 8(1960-61), J.Z., 1992.
- Semin. XVII(1969-70), J.Z., 1992.
- Semin. XX(1972-73), J.Z., 1985.
- Escritos, edit Siglovintiuno, 1990.
- El estadio del espejo como formador de la función del yo(je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica(1949).
- La agresividad em psicoanalysis(1948).
- Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanalysis(1953).

- Dor, J. O pai e sua função em psicanálise, J.Z., 1991.
- Safouan, M. Estruturalismo e Psicanálise, edit. Cultrix, 1973.
- A transferência e o desejo do analista, Papirus, 1991.
- Garcia-Roza, Acaso e Repetição, J.Z., 1986.

Citações

Parte I

- 1-A Gaia Ciência, Nietzsche, edit. Hemus,1981,pg.243.
- 2-Origem da Tragédia, Nietzsche, Guimarães edit.,3 edição,pg 24.
- 3-Ibid.,pg 22
- 4-La philosophie à l'époque tragique des grecs, Nietzsche,pg 229
- 5-Origem da Tragédia,pg 74
- 6-La philosophie à l'époque tragique des grecs,pg 230
- 7-La vision dionysiaque du monde, Nietzsche,pg 55
- 8-Ibid.,pg 55
- 9-Origem da Tragédia,pg 149
- 10-Ibid.,pg 86
- 11-Socrate et la tragédie, Nietzsche,pg 40
- 12-Origem da Tragédia,pg 18
- 13-Ibid.,pg 19
- 14-La Genealogia de la Moral, Nietzsche, Alianza edit.,1975,pg 71
- 15-Ibid.,pg 76
- 16-Ibid.,pg 66
- 17-Ibid.,pg 89
- 18-Ibid.,pg 97
- 19-Ibid.,pg 97
- 20-Ibid.,pg 98
- 21-Ibid.,pg 97
- 22-Ibid.,pg 71
- 23-Ibid.,pg 105
- 24-Ibid.,pg 108
- 25-A Gaia Ciência, Nietzsche,pg 220
- 26-Ibid.,pg 221
- 27-Origem da Tragédia,pg 21
- 28-Assim falou Zaratustra, Nietzsche,edit.Bertrand Brasil,7 edição,1994,pg 253
- 29-Ibid.,pg 283
- 30-Ibid.,pg 224
- 31-Ibid.,pg 130
- 32-Ibid.,pg 174
- 33-Nietzsche par Deleuze, pg 47
- 34-Assim falou Zaratustra,pg 32
- 35-Ibid.,pg 133
- 36-Ibid.,pg 189
- 37-Ibid.,pg 179
- 38-Ibid.,pg 209
- 39-Ibid.,pg 152
- 40-Ibid.,pg 101
- 41-Ibid.,pg 225
- 42-Ibid.,pg 215
- 43-Ibid.,pg 30
- 44-Ibid.,pg 31

- 45-Ibid.,pg 118
46-Ibid.,pg 126
47-Ibid.,pg 158
48-Ibid.,pg 133
49-Assim falou Zaratustra,pg 65
50-Ibid.,pg 191
51-A Gaia Ciência,pg 133
52-Assim falou Zaratustra,pg 328
53-Ibid.,pg 292
54-Ibid.,pg 30
55-Ibid.,pg 166
56-Ibid.,pg 166
57-Ibid.,pg 237
58-La Volonté de Puissance, Nietzsche,IV,pg 243,N.R.F.
59-Nietzsche, Gilles Deleuze,pg 38, Presses Univ. de France,1983

Parte II

- 60-Lacan,Seminário 7,A Ética da Psicanálise,Jorge Zahar edit.,1988,pg 107
61-Ibid.,pg 23
62-Ibid.,pg 106
63-Ibid.,pg 141
64-Ibid.,pg 176
65-Ibid.,pg 118
66-Ibid.,pg 314
67-Ibid.,pg 314
68-Ibid.,pg 300
69-Ibid.,pg 354
70-Ibid.,pg 300
71-Ibid.,pg 302
72-Ibid.,pg 378
73-Nietzsche, Vontade de Potência, ediouro,1994,pg 241
74-Ibid.,pg 227