



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Elisa Souza de Oliveira

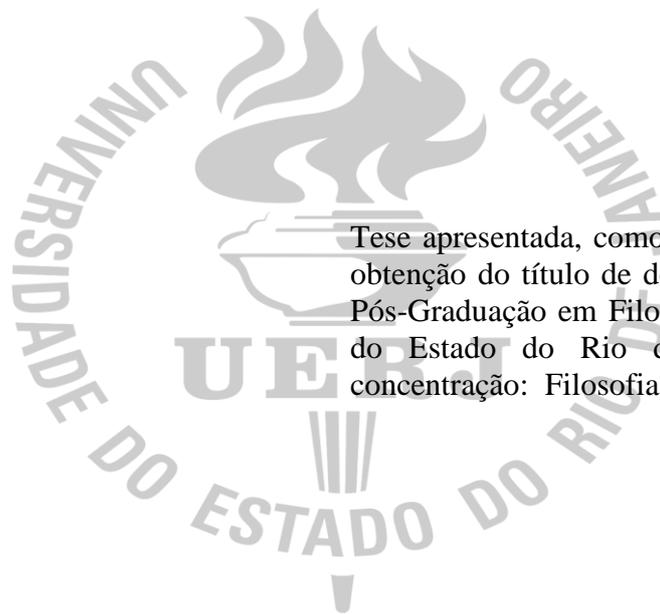
**Genealogia do Desejo: Insuficiência e Insubmissão**

Rio de Janeiro

2022

Elisa Souza de Oliveira

**Genealogia do Desejo: Insuficiência e Insubmissão**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

O48 Oliveira, Elisa Souza de.  
Genealogia do Desejo: Insuficiência e Insubmissão / Elisa Souza de Oliveira. –  
2022.  
137 f.

Orientador: Alexandre Marques Cabral.  
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Desejo – Teses. 2. Genealogia – Teses. 3. Psicanálise – Teses. I. Cabral, Alexandre Marques, 1978-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 159.947.5

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Elisa Souza de Oliveira

**Genealogia do Desejo: Insuficiência e Insubmissão**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia., da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 02 de dezembro de 2022.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Rosa Maria Dias  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Isabela Bocayuva  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Cristine Monteiro Mattar  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maira Mendes Clini  
Universidade Municipal de São Caetano do Sul

Rio de Janeiro

2022

## **DEDICATÓRIA**

Dedico este trabalho ao Gabriel Goga, que tinha a filosofia na alma.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que tornaram esse trabalho possível.

Ao meu orientador Alexandre, pessoa incrível, que consegue ver o que há de melhor nos alunos. Grande incentivador e intelectual generoso.

Às professoras da banca, sempre generosas, permitiram avanços importantes na pesquisa.

Aos professores da graduação e da pós-graduação que tornaram o encantamento pela filosofia inescapável.

Ao meu filho Francisco que me acompanha na pesquisa desde a barriga e que tem um encantamento pela vida inspirador.

Ao meu marido Orlando, grande incentivador, sonhador e uma grande inspiração.

Aos meus pais que sempre incentivaram na vida acadêmica e muitas vezes tornaram ela possível.

À CAPES pela bolsa que possibilitou a pesquisa.

À UERJ por ser essa grande comunidade que nos instiga a continuar na educação e seu corpo docente sempre incansável.

A todas as pessoas que dividiram comigo, ao longo de toda a minha vida profissional, seus desejos e angústias e que, cada uma a seu modo, trouxe interrogações e inspirações para esse trabalho.

Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair?

*Ailton Krenak*

## RESUMO

OLIVEIRA, Elisa. *Genealogia do desejo: insuficiência e insubmissão*. 2022. 137 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022

O presente trabalho busca discutir o tema do desejo e suas modificações de modo a desatualizá-lo. Partindo dos textos gregos, é possível perceber que a semântica do caráter desiderante se distancia enormemente da centralidade do problema da vontade na patrística latina de Santo Agostinho. Após atingir a dimensão de elemento central da antropologia, a vontade passa a ser um elemento vital para pensar a vida humana de modo que na contemporaneidade a dimensão do desejo figurará como o grande ponto de compreensão, de modo que o indivíduo responderá como sujeito de desejo. A partir daí o desejo passa a responder a um caráter retrospectivo e decadente que nunca será satisfeito. Como forma de contrapor esse caráter faltoso do desejo confrontaremos seus pressupostos com a ideia de vontade de poder de vida, realizando uma defesa da integralidade da vida.

Palavras-chave: Desejo. Genealogia. Nietzsche. Psicanálise. Santo Agostinho.

## ABSTRACT

OLIVEIRA, Elisa. *Genealogy of desire: insufficiency and non-submission*. 2022. 137 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022

The present work seeks to discuss the theme of desire and its modifications in order to denaturalize it. Starting from the Greek texts, it is possible to perceive that the semantics of the desiderant character is enormously distant from the centrality of the problem of the will in the Latin patristic of Saint Augustine. After reaching the dimension of a central element of anthropology, the will becomes a vital element for thinking about man so that in contemporary times the dimension of desire will appear as the great point of understanding, so that man will respond as a subject of desire. From then on, desire begins to respond to a retrospective and decadent character that will never be satisfied. As a way of opposing this faulty character of desire, we will confront its assumptions with the idea of the will to power of life, defending the integrality of life.

Keywords: Desire. Genealogy. Nietzsche. Psychoanalysis. Saint Augustine.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	9
1	<b>OS APETITES NO MUNDO GREGO.....</b>	16
1.1	<b>Os apetites na filosofia Socrático-platônica.....</b>	19
1.2	<b>Os apetites em Aristóteles .....</b>	28
2	<b>O SURGIMENTO DO DESEJO NA FILOSOFIA MEDIEVAL.....</b>	40
2.1	<b>O mal e o problema da vontade.....</b>	44
2.2	<b>A betitude.....</b>	48
2.3	<b>Desejo como amor e o problema da graça.....</b>	52
2.4	<b>A insuficiência e o problema da queda.....</b>	55
3	<b>O LEGADO DA INSUFICIÊNCIA: A TEORIA PSICANALÍTICA DO DESEJO.....</b>	63
3.1	<b>Breve histórico da construção do saber psicanalítico.....</b>	65
3.2	<b>O desejo na psicanálise.....</b>	73
3.3	<b>Alguns elementos para pensar o desejo em Lacan.....</b>	80
3.4	<b>Sujeito do desejo: sexualidade, carnalidade e interioridade.....</b>	86
4	<b>NIETZSCHE E A RESPOSTA À FILOSOFIA DA INSUFICIÊNCIA.....</b>	90
4.1	<b>Tragicidade e o problema da vontade.....</b>	91
4.2	<b>Ontologia e o problema do fundo e da superfície.....</b>	96
4.3	<b>Nietzsche, genealogia e valor.....</b>	100
4.4	<b>Crítica ao cristianismo: sofrimento e culpa.....</b>	104
4.5	<b>Eterno retorno como redenção do devir culposo.....</b>	111
4.6	<b>O desejo inocente.....</b>	116
5	<b>ALGUNS ASPECTOS POLÍTICOS DO DESEJO.....</b>	123
5.1	<b>Desejo e política.....</b>	125
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	129
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	132

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa busca caracterizar as variações qualitativas do problema do desejo por meio da contraposição entre campos distintos de saber onde ele aparece como elemento relevante. São esses campos: a filosofia de Santo Agostinho, considerado como filósofo da vontade e onde o desejo aparece em caráter conflitivo; a psicanálise de Freud e Lacan que pela sua teoria do desejo revela o protagonismo dos mecanismos volitivos no aparelho psíquico e a filosofia de Nietzsche que propõe a perversão dos pressupostos do desejo e de seus atributos correlatos.

A escolha por esses autores não é aleatória. Trata-se de uma eleição baseada na hipótese segundo a qual a gênese histórica do conceito filosófico do desejo estaria paradigmaticamente presente no pensamento da patrística latina, sobretudo na obra de Santo Agostinho. Nesse sentido, ao levantar a questão da vontade como articuladora da totalidade da condição humana e ao relacioná-la com a noção teológico-moral de pecado, Agostinho teria trazido para a vontade uma qualidade ontológica específica. Tal qualidade fundaria o horizonte existencial histórico da insuficiência ontológica na condição humana, o que marcaria a dinâmica do desejo com a presença incontornável da falta.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> É possível observar aqui que utilizamos os termos vontade e desejo de modo indistinto, no entanto, ainda que possamos encontrar aproximações entre elas, é necessário marcar uma certa distância. A vontade, de maneira clássica, pode ser entendida como apetite racional ou pelo menos compatível com a razão ou ainda como apetição, como princípio de ação em geral, isto é, inclinação ou tendência em direção ao objeto. Nessa última configuração, ela ainda pode ser distinta em três direções: uma natural, que se relaciona com o que é naturalmente seu destino (como a pedra que sempre se inclina para baixo), outro que pode ser chamado de sensível como se apresenta nos animais (inclinações reprodutivas e de alimentação) e uma última, caracteristicamente humana, império da racionalidade e que posteriormente se denominou de vontade. O desejo, em geral, aparece como fruto da vontade ou mesmo como sua origem ou ainda como o absoluto da vontade. Ainda que seja difícil essa depuração conceitual, encontramos com mais frequência, o desejo ligado aos apetites sensíveis, uma tendência espontânea que se distingue do campo da mera necessidade animalesca e que também guarda relação de impulsão à ação. (SEP, disponível em: <https://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=desire>)

Saberes posteriores, como a psicanálise, permaneceram nessa mesma matriz cristã, ao estabelecer o vínculo indissolúvel entre desejo e falta. Essa equação se consolidou de tal forma que o desejo se tornou o paradigma da condição humana, tornando a indigência um aspecto fundamental nessa caracterização.

Como possibilidade de operar um certo deslocamento do eixo da falta enquanto suporte necessário para pensar a vida e a ontologia, encontremos em Nietzsche através de noções como “vontade de poder”, a operacionalização de outras formas de pensarmos o desejo. Estaria presente então a chance de perverter a qualificação cristã de vontade e dos elementos históricos correlatos da condição humana, uma vez que o caráter modal da “vontade de poder” traz consigo a possibilidade de se pensar a plenitude ontológica no seu movimento ascensional.

Ao propor o diálogo entre essas fontes diversas buscaremos, a partir de uma genealogia da história do problema do desejo, destituir-lhe o caráter de universalidade que a tradição nos legou. Por meio da recepção marcadamente metafísica, elementos como liberdade, Deus ou mesmo a vontade tornaram-se universais antropológicos dotados de qualidades essenciais próprias. Nosso percurso pretende mostrar o modo como a ideia de desejo se estabilizou nessa tradição e suas consequências para o pensamento filosófico.

Essa estabilização consolidou a categoria do desejo cujo substrato é a falta, como mencionamos acima, não somente como um constructo teórico, mas na forma como se encarnou na existência, se articulando com a verdade de forma a possibilitar o nascimento do chamado sujeito do desejo. A partir dessa articulação, foi permitido se reconhecer e se confessar, primeiramente aos padres e depois nos divãs dos analistas, estabelecendo uma relação interior que permite descobrir, no desejo, a verdade. De modo paradigmático, buscaremos mostrar que o sujeito do desejo tem seu correlato na libido agostiniana e o cristianismo é pré-condição para a formação do sujeito moderno, sobretudo o sujeito de desejo psicanalítico, que tem na interioridade cristã seu substrato.<sup>2</sup>

Assim, o conceito fundamental aqui, desejo, se mostra herdeiro de configurações históricas específicas e não pode ser operacionalizado de forma transindividual por horizontes

---

<sup>2</sup> A tese que articula o nascimento da psicanálise com os mecanismos confessionais bem como a relação entre o problema do desejo como eminentemente cristão é cara à Foucault, sobretudo na sua obra *História da Sexualidade*. Pode ser explicitada também na forma como “a análise de Santo Agostinho introduz uma verdadeira libidinização do sexo”. FOUCAULT, M. Sexualidade e solidão. In: FOUCAULT, 2006, p. 92-103.

distintos. Os termos aproximados: ‘desejo’, ‘vontade’ e ‘apetite’ guardam pressupostos fundamentais dentro de cada tradição. Dessa forma, o termo mais relevante para os gregos será o apetite, para a tradição agostiniana será vontade e para a psicanálise será desejo. Mais do que simplesmente marcar as suas distinções teóricas, o interesse está na relação que esses termos estabelecem com suas tradições, mas, de forma geral, ‘desejo’ será o objeto de investigação, apesar das diferentes denominações em que possam aparecer. Nossa hipótese reguladora, portanto, é a de que o desejo é produto do pensamento cristão. De modo ainda mais direto, é produto da patrística latina agostiniana que foi a condição de possibilidade da emergência de saberes como a psicanálise.

Mais do que responder à pergunta ‘o que é o desejo?’, nosso direcionamento se dá pelos deslocamentos pelos quais o desejo passou e principalmente o modo como o desejo se estabeleceu sob o substrato da falta. Desse modo, a pergunta que move o trabalho seria: como estabelecemos que desejar é sempre desejar o que não se tem, isto é, de que forma o desejo se estabeleceu como qualitativamente carente?

A partir dessa hipótese do desejo carente ou faltoso como um produto cristão, é preciso realizar um percurso que permita investigar essa hipótese e, desse modo, mapear de maneira genealógica as aparições de seus índices. Isso se dá porque não está posto em questão a existência ou não do caráter desiderante humano, mas, o modo como esse caráter se atualiza, isto é, é pela essência do caráter carente do desejo que se dirige a pergunta aqui. Colocamos como tarefa então desnaturalizar o desejo. Essa cristalização do desejo fundado na negatividade tem um caminho e esse caminho pode ser mapeado. Eis o método para chegar a um pensamento que nos permita antever outras perspectivas para o desejo, fora da precariedade.

Como todo caminho, é preciso um ponto de partida orientador, que não é de fato um ponto originário, mas, uma perspectiva de começo dentro do recorte proposto a partir do problema. Esse ponto será o pensamento grego onde já é possível localizar uma discussão sobre o querer, especialmente em Platão e Aristóteles, a partir da possibilidade de harmonizar esse impulso desiderante e a razão no modo de vida humano. A preocupação na experiência grega não se dá pela simples recusa de um impulso, mas, reside na formação humana, isto é, na construção de uma vida que orbita em torno da harmonia e da beleza.

Assim, os impulsos são entendidos como afecções (*pathos*) e tem a possibilidade de se harmonizar com a razão que, por sua vez, desempenha importante papel em relação às ações nas tradições filosóficas gregas. Dessa forma, pela ética platônica, por exemplo, a razão é causa

necessária e suficiente da inclinação. Já na ética aristotélica, a razão só pode ser causa da ação se estiver conforme a inclinação (precisa ser educada a ‘ouvir’ a razão). De todo modo, ambas trazem a dimensão do cultivo da alma como estruturante para a ação em direção à boa vida.

Na ética aristotélica e na educação da cidade platônica, os apetites trazem a possibilidade de a ação ser má ou dirigida fora dos escopos da boa medida. No entanto, aparece também a capacidade de intervenção na alma que passa a ser capaz de dirigi-la em harmonia e garantir a realização da plena da natureza humana através da ação reta e orientada.

Essa possibilidade de interferir nos apetites da alma resulta em um processo de formação que tem relação direta com a organização coletiva da *polis*. A preocupação com o autocontrole não depende de uma vida interior e, igualmente, não há na Grécia o desejo como animador da vida interna. Lá desejo aparece como deliberação, opção, escolha, mas não é possível afirmar o desejo propriamente. O que vale ressaltar é que a configuração dessa inclinação na Grécia não está submetida a uma subjetividade enquanto instância autônoma e, dessa forma, não responde de maneira autonomizada. Essa será uma mudança trazida, sobretudo, pelo pensamento agostiniano.

O primeiro capítulo versará sobre essa experiência grega acerca dos apetites, sem a articulação da categoria ‘subjetividade’ e, tampouco, da falta<sup>3</sup>. O acento ficará por conta da insuficiência ontológico-existencial como categoria inexpressiva no pensamento grego.

A partir da experiência cristã, a possibilidade da plenitude ontológico-existencial fica barrada pela ideia da queda e do pecado original. A falta passou então a ser elemento constitutivo fundamental da condição humana. Por isso, no segundo capítulo, trataremos do problema do desejo no cristianismo como lugar do pecado e do desvio. Nesse enquadre se faz necessário o controle e a vigilância de modo contínuo. O perigo do desejo se tornar concupiscência está constantemente em jogo e deve ser pensado como fratura em um mundo balizado pela insuficiência.

Santo Agostinho, especialmente na obra *Cidade de Deus*, opera uma identificação entre ser e querer de forma que todas as faculdades humanas, a partir daí, passam a ser debitárias da vontade. Essa vontade se caracteriza pela sua divisão e nos situa como responsáveis por ela, ou seja, passamos a responder pela vontade que nos faz querer.

---

<sup>3</sup> A questão da falta aparecerá de modo ambíguo no diálogo *O Banquete*, de que trataremos no capítulo um.

Nesse escopo, a falta é a matriz do desejo. E essa falta é específica em sua caracterização, na medida em que responde por uma da qualidade plena de ser, uma espécie de carência e que nos determina temporalmente, possibilitando uma reorganização da experiência do tempo e posicionando a possibilidade de integralidade na promessa de um futuro divinizado.

O cristianismo, desse modo, apaga o caráter de constituição de si que era próprio da experiência grega e passa a se pautar pela renúncia, pelo conflito interno. Isso se propaga a partir de operacionalização da vontade como uma espécie de força em torno da qual o sujeito orbita.

No terceiro capítulo buscaremos ver as consequências teóricas dessa matriz cristã e sua abrangência em outros campos de saber. Elegemos a psicanálise como saber que encontrou nos elementos filosóficos medievais cristãos, o solo para desenvolver seu próprio arcabouço teórico. A partir da conceitualização do desejo irremediavelmente insatisfeito, Freud erguerá todo seu esqueleto teórico, continuando a tradição da impossibilidade da integralidade, tal como o cristianismo o legou. Evocando a proximidade entre psicanálise e cristianismo, aparece o legado contemporâneo da absolutização da falta, tornando esse debate uma questão que nos diz respeito até hoje.

A relação do desejo com o objeto em psicanálise não se limita a relação de necessidade, própria à biologia, por exemplo. Sua marca está desenhada por uma perversidade do objeto que lhe é própria, dessa forma, o desejo é de mais desejo e isso se atualiza na inacessibilidade do objeto, tornando o mecanismo desejante inesgotável.

Desejar é nostalgia de algo que nunca mais se restabelece da mesma maneira que originalmente foi experimentado. Essa é a matriz da falta que faz o desejo rodar em um ciclo constantemente fadado à frustração e ao recomeço. Esse mecanismo produz uma necessária negatividade irremediável, que busca uma espécie de remendo na completude de objetos encontrados na vida que se mostrará sempre parcial e fugidia.

Enquanto o desejo se liga a mecanismos de representação no enfoque freudiano, na retomada de Lacan ele envolve o trabalho de repetição da cena fantasiosa da satisfação de modo a ser enquadrado como desejo do encontro com a alteridade (Outro). No entanto, apesar dessas distinções, permanecem sob o mesmo substrato comum que é o fato de que, o laço que une o desejo à ausência tornou-se a definição do próprio desejo psicanalítico, marcado como falta, ausência e carência.

No quarto capítulo, buscaremos pensar para além dessa construção subjetiva devedora, isto é, além da insuficiência como destino insuperável. Para isso, lançaremos mão de outras possibilidades filosóficas que busquem sair dessa atmosfera que apresenta a falta como elemento intrínseco à vida humana.

A partir do diagnóstico presente na obra de Nietzsche, é possível ressaltar aquilo que é característico da vida ascética na perpetuação da lógica da insuficiência e no engendramento de elementos como falta, culpa e ressentimento. Esse conjunto que ainda mantém os pressupostos tanto da vontade agostiniana e do desejo psicanalítico opera a nossa experiência de mundo, como denuncia o pensamento do filósofo alemão.

Mais do que diagnósticos, Nietzsche nos proporciona ferramentas filosóficas para pensar esses elementos, mais do que simplesmente negá-los. A “vontade livre” e a “vontade de poder” são termos que atravessam sua obra e se mostram ressignificados de forma que as menções feitas pelo filósofo ao homem da vontade livre, do desejo inocente, assim como aquelas ao cultivo de si e da sua própria tarefa, apontam uma direção para pensar outra perspectiva.

Pelo seu pensamento, é possível propor a desestruturação da relação entre desejo e falta e reabilitá-lo a partir da ação e criação, expressões da capacidade de afetar e ser afetado e da autenticidade do ser. A questão de Nietzsche parece ser o confronto com recepção da tradição que percebe a insuficiência como signo da condição humana.

Articulando o caráter de movimento do desejo, podemos interpretá-lo em sua complexidade devenida. Dessa forma, o devir, e por consequência o desejo, é caminho de afirmação do ser e não signo de insuficiência. A tradição transformou o que está em devir em risco ou perigo. Nossa aposta é, a partir dos elementos nietzschianos, transpor o desejo em seu caráter de insuficiência para o seu caráter de criação e reabilitar a condição de devir do risco do aniquilamento para a afirmatividade da vida.

A eleição de Nietzsche não se assenta em qualquer pressuposto essencialista que encontre nele o único pensamento possível para realizar essa proposta. Muito pelo contrário, ele foi escolhido como uma das vozes que permitem pensar outras possibilidades da integralidade da vida fora do escopo da falta estrutural. É na nossa cultura ocidental, de forte influência cristã, que essa configuração do desejo se encarnou nesses moldes e é isso que a pesquisa busca expor. Em outras experiências e em outras cosmovisões é possível encontrar

outras modulações para o desejo. Essa multiplicidade apenas corrobora o fato de que não somente é possível outro modo de viver o desejo, como também a nossa experiência de desejar tem um rastro e que esse rastro se deve, sobretudo, à metafísica cristã que habita nossa tradição.

Justamente por esse entendimento, será precisa desenvolver ao longo do capítulo cinco outras noções que deem conta de questionar outras possibilidades de viver o desejo. Isso inclui abordar uma dimensão política que permite ou constringe afirmar os desejos. Para isso é preciso discutir as modulações de expressão dos desejos.

## 1 OS APETITES NO MUNDO GREGO

Partiremos da perspectiva de que podemos questionar a essência eminentemente negativa do desejo com a qual nos deparamos na contemporaneidade. Para isso, é importante um olhar para as modulações que o tema teve em outros recortes históricos e esse é o intuito de trazer para a discussão a filosofia grega. Nesse sentido, ao tomar categorialmente o sujeito como dotado de uma faculdade capaz de desejar, de tal modo que esse ato pudesse estar presente, em sua essência, desde o Ulisses homérico até o homem dos ratos do divã freudiano seria afirmar uma categoria universal, atemporal e ahistórica. Nosso intuito aqui é justamente pôr a prova esse critério universal e mapear seus índices de aparição.

Um questionamento pertinente seria o de interrogar sobre a necessidade de começar pelo pensamento grego, tendo em vista a tese apresentada na introdução sobre o desejo ser um produto do pensamento cristão. Primeiramente o exame detido desse período mostra que a significatividade do desejo<sup>4</sup> foi completamente diferente no pensamento grego, o que permite confrontar seu caráter substancial e negativo, ou seja, o desejo é uma construção e não tem uma natureza. Ainda que as discussões gregas perpassem sobre temas como alma, o que poderia implicar na relação do desejo exclusivamente com a interioridade, o horizonte será sempre o da formação de si que aparece necessariamente no convívio com a diferença, isto é, nas cidades (*polis*). É ali que a pessoa pode realizar plenamente a sua existência, no elemento comum.

Outro ponto importante da escolha pelo pensamento grego diz respeito à discussão sobre a origem da temática do desejo. Há uma ampla querela a respeito da emergência e da pertinência do tema convencionalmente chamado de vontade ou de desejo para a racionalidade dos gregos de modo que há quem defenda ali seu começo e há quem descreva o quão refratário é o horizonte grego do tema do desejo<sup>5</sup>. De todo modo, a nossa escolha pelo começo no pensamento

---

<sup>4</sup> Ainda que o vocábulo **desejo** seja datado e não seja possível encontrar no léxico grego um termo que o corresponda integralmente, adotaremos aqui seu uso de maneira indistinta e como sinônimo de apetite e inclinação. A maioria das traduções dos textos gregos adota essa mesma prática, traduzindo do texto grego os termos aproximados pelo vocábulo desejo.

<sup>5</sup> De acordo com Snell, o termo vontade está distante dos gregos de modo que “Estamos habituados a considerar a vontade como a causa motriz da ação. Mas essa ideia da vontade em contínuo movimento é estranha aos gregos, aos quais falta, de modo geral, uma palavra que corresponde ao nosso verbo querer: *orégomai* “significa estar pronto, estar disposto a alguma coisa” e *boulesis* significa” ter em vista algo (mais) digno de esforço”. Uma indica a vontade subjetiva, em certo sentido uma espontaneidade sem direção particular, a outra um desejo ou um projeto direcionado para um determinado objeto, e, portanto, algo muito a afim com a ideia de útil. Nem um

grego se refere não a uma origem cronológica, mas um horizonte de partida, expondo as suas descontinuidades e os seus contrastes de forma a mapear o mais amplamente possível o tema do desejo.

De todo modo, o aspecto desiderativo parece já ter uma grande importância para o mundo grego de tal forma que no *Górgias* de Platão ele aparece relacionado à capacidade de movimento da vida e no sentido de busca, de modo que, uma vida fora do desejo é a de quem nada quer e, portanto, “não tem prazer e vive como uma pedra” (*Górg.*, 494 a-b). Também é comum associar as inclinações ou apetites com a ferocidade expressiva com que elas se encarnaram na existência dos homens, sendo comumente associadas à fonte de conflitos e de desmedida<sup>6</sup>.

Classicamente, os termos encontrados na língua grega podem ser traduzidos por: querer (*boulêsis*), apetite (*epithymia*) e impulso (*thumos*). Também podemos encontrar os termos *oréxis* e *hormê* cujas traduções podemos situar no sentido de um empuxo, tendência, aspiração, lançamento, impulsão, ardor. Em comum a esses termos parece ser o eixo do movimento, da busca.

De modo mais detido, encontramos o vocábulo *epithymia* como uma das partes da alma cujo objeto é o agradável. Também se relaciona com a faculdade irracional dela. Importante ressaltar que esse termo compartilha o mesmo radical *thimos* que remete a coração, ímpeto ou atitude<sup>7</sup>. Já o termo *oréxis* que pode ser traduzido como apetite ou tendência e tem relação com a faculdade da alma que se encarrega de buscar e assim, engloba tanto a capacidade sensível de

---

nem outro indicam a inteireza da vontade, a aspiração ativa do sujeito em relação ao objeto” (SNELL, 2012, p. 188).

Arendt também defende a tese de que o termo vontade é produto cristão, não havendo na Grécia corresponde de fato a uma faculdade desiderativa (ARENDRT, 2005, p. 135).

No entanto, há autores como WILLIAMS que defendem que é possível descortinar no pensamento platônico a emergência da ideia de vontade, pois, “as funções da mente, sobretudo em relação à ação são definidas em termos de categorias que tomam a sua significação da ética [...] que certamente falta em Homero e nos trágicos. Foi deixado para o pensamento tardio inventá-la, e praticamente não nos largou mais. Foi inventada, ao que parece, por Platão.” (1993, p. 42). Há também o artigo de Kahn onde aparece a vontade como fruto de certos desdobramentos da tradição helênica na medida em que os gregos articulavam sua doutrina em torno da *prhoairesis*, orientada para o passado, enquanto a tradição estoica se orienta para o futuro, no que será a vontade. (KAHN, 1988, p. 254)

<sup>6</sup> Cf. “As *epithymíai*, essa multiplicidade selvagem de apetites irreconciliáveis e insubstituíveis, têm, como estado natural, a desordem; como expressão, o excesso, como lei, o acaso e, como tendência, a perpétua insaciabilidade”. (MUNIZ, 2012, p.192)

<sup>7</sup> PETERS, 1974

se afetar pelo mundo (sensação) como a capacidade de organização mental dessa afetação, que poderíamos chamar de inteligência<sup>8</sup>.

Além dessas expressões, é possível encontrar como relativo ao desejo a palavra *Eros*. Apesar de ser constantemente relacionada à personificação divina da mitologia relativa à criação e inspiração da paixão, está também relacionada com o movimento que leva a alma na direção de um objeto (GOBRY, 2007). Trataremos especificamente desse tema na discussão do diálogo *O Banquete*.

Além do aspecto comum do movimento, a análise etimológica nos mostra que a significatividade do desejo nos remete diretamente para a noção de faculdade. Essa noção se sustenta a partir de uma certa configuração da alma como dotada de partes, funcionalizadas a partir de atividades específicas. Dessa feita, encontramos na tradição platônica a alma tripartite (racional, concupiscente e irascível) e na tradição aristotélica a alma vegetativa, sensitiva e intelectiva. Em ambas há, a partir da ideia de partes da alma, uma porção que aparece como uma espécie de sede dos apetites e que, pelo seu aspecto desordenado, exigirá atenção e educação.

Esse princípio de partição responde também por um critério que busca dentro da multiplicidade de elementos da alma, alguma possibilidade de unidade. Dessa forma, podendo a alma ser afetada de formas distintas, a divisão da alma em partes parece atender a unificação dessas afetações em um *mesmo*, de modo a conseguir realizar a harmonização própria à boa vida e o direcionamento ao bem, ideais caros aos gregos. Essa elaboração sobre a alma e seu funcionamento se insere na ampla perspectiva grega segundo a qual o indivíduo participa da realidade de uma maneira integral, de modo que, por meio do corpo, participava da natureza e por meio da alma participava do divino. Essa participação nos mostra que a alma não é separada do corpo e corresponde a uma oposição entre interioridade e exterioridade, como aparecerá no pensamento moderno.

A relação entre o divino e os homens orienta a vida dos gregos no sentido de que Deus de nada carece e o sábio é aquele que mais se aproxima desse estado e, dessa forma, vence a

---

<sup>8</sup> Ibidem

tiraniam dos impulsos e vive feliz, acompanhando sua razão.<sup>9</sup> O sujeito vai compondo a sua existência de acordo com os preceitos da ordem, organizando a vida a partir desse paradigma.

No entanto, essa construção não é alcançada sem dificuldades como podemos ver no exemplo do sujeito sequioso que, mesmo tendo sede, é capaz de recusar a bebida, colocando em relevo o possível embate entre as capacidades desiderativa e racional (*República*, 439c). Desse conflito entre as instâncias da alma, o resultado deve ser sempre o da concordância ou da harmonia. Do contrário, ou seja, “quando no íntimo do homem ocorre simultaneamente na direção de um mesmo objeto, dois impulsos em sentido contrário, dizemos que ele é duplo” (*Rep.*, 604-b) revelando que a preocupação com os desejos é sempre voltada para certo trabalho de organização de sua estrutura caótica. Há uma conexão irremediável entre a educação e a possibilidade de realizar-se de modo pleno. São esses os elementos que atuam para que possa ocorrer a educação dos possíveis conflitos apetitivos.

A partir desse enquadre etimológico, trataremos da relação da pessoa grega com aquilo que se convencionou chamar de desejo, dentro da perspectiva de duas grandes escolas: a socrático-platônica e a aristotélica. Obviamente, trata-se de um recorte que não consegue dar conta de todo o pensamento grego, nem complexidade desses autores, mas que se faz necessário para aprofundar a discussão sobre esse tema.

### 1. 1 Os apetites na filosofia Socrático-platônica

Nos diálogos platônicos, é possível perceber um certo caráter propositivo, no sentido de discutir a transmissão de uma vida cuja base se forma na educação e na formação do espírito dos jovens, orientada pelo amor à virtude e à moderação. É necessário para que tal formação aconteça, uma espécie de educação dos afetos, de modo que se ultrapasse a anarquia dos desejos

---

<sup>9</sup> “Somente o sábio, que esmagou os monstros selvagens das paixões que se agitam em seu peito, é verdadeiramente suficiente a si mesmo: ele se aproxima ao máximo da divindade, do ser que não necessita de nada” (JAEGER, 1995, p. 591).

e a se forme a ordenação necessária à boa vida, colocando a discussão do desejo como uma categoria importante em seus discursos.

Nesse contexto, a alma é a sede de processos propriamente humanos<sup>10</sup> e desempenha um papel fundamental nas ações e práticas humanas. Sendo o sujeito essencialmente sua alma e com ela relacionada de modo irremediável, parece estar em jogo uma gestão de valores onde o cultivo das virtudes assume um lugar importante, instituindo uma preocupação pedagógica e ética com relação a ela. A verdadeira virtude está em cuidar da alma em um movimento ascensional mediado, sobretudo, pelo conhecimento.

Se a pessoa é sua alma, portanto, sua principal tarefa é cuidar para que ela se torne a melhor possível de modo que, cuidando do corpo e do que mais possui como bem, está cuidando do que tem e não do que é. Somente cuidando da alma, cuida de fato de si e se os apetites fazem parte dessa alma, é preciso cuidar deles também, organizando e fazendo com se possa exprimir a boa vida.

A alma é o princípio imortal que abriga naturezas antagônicas como a ordem e a desordem, unidade e multiplicidade, semelhança e dessemelhança, mas, ela também tem a possibilidade de integrar essas contradições de forma a unificar a pessoa em direção ao bem e esse é, conforme veremos, justamente o trabalho que deve ser feito com os apetites.<sup>11</sup> Por isso é importante ressaltar a importância da alma pela relação direta entre ela e os impulsos e as investigações éticas se agrupam em torno da justificação sobre as ações e os modos de agir, através da reflexão ontológica sobre a natureza da alma.

Os apetites, dentro dessa lógica, não são fatores animadores da vida interna, mas elementos que precisam de uma formação, cujo processo se desenrola dentro da lógica *paidéica*<sup>12</sup>, e que, portanto, acontecia na coletividade da *pólis*. Esse tipo de organização da vida apetitiva, que ordena os impulsos é o que pode levar a felicidade dos cidadãos. O método que permite essa caminhada rumo à vida boa é o conhecimento, enquanto sabedoria prática ou exercício espiritual que organiza os homens em sua formação e educação de seus afetos.

---

<sup>10</sup> Para Trabatoni ela é: “a sede do intelecto e da consciência e é o sujeito das ações e dos valores morais” (TRABATONI, 2010, p. 132).

<sup>11</sup> Em Chanteur encontramos a defesa de que Platão encontra na ordem tanto do mundo como do homem e da *pólis* uma relação que permite se manifestar no mundo sensível, uma vez que se complete essa unificação e se ascenda a ele (CHANTEUR, 1989, p. 65).

<sup>12</sup> O termo *Paidéia* engloba a formação em termos de cultura, civilização e educação de forma integrada concretizada na vida grega como um todo, seja na tragédia, na literatura, na religião ou na vida cívica (JAEGER, 2001).

Dessa forma, percebemos uma clara relação na obra platônica entre a ordenação dos desejos e a educação dos jovens e, por consequência, a articulação desse funcionamento a partir da *pólis*. Mais do que isso, não é de uma superação dos desejos que fala Platão, mas de uma limitação ou mesmo de sua ordenação que não se dá de maneira interna ou individualizada. É sempre a partir da experiência conjugada ao outro que pode se dar a formação e a educação dos afetos. E isso torna o desejo de uma ordem completamente distinta da que conhecemos, pois, não é de uma luta exclusivamente interna onde o desejo responde por uma vontade enquanto instância autônoma, mas de uma força que se unifica a partir da formação e do contato com o mundo.

De modo a organizar melhor a exploração da ampla obra platônica, elencamos dois diálogos onde aparece a problemática dos apetites: *O Banquete* e *A República*. Obviamente há outros diálogos que também versam sobre esse tema e poderiam contribuir igualmente para discussão.

*A República*, um dos mais importantes diálogos de Platão, costuma ser definida como um diálogo que investiga a natureza da justiça e as formas de governo daí depreendidas. Embora trate das formas de governo e os métodos para se chegar à construção de uma cidade de fato justa, há diversas analogias entre a organização individual e a coletiva, de modo que “o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela” (*Rep.*, 235b).

Como elemento central da obra aparece constantemente a preocupação com a formação e a educação para a vida boa e justa, da natureza humana e formação do espírito em direção à justiça e o ser justo. É preciso que cada um desempenhe sua função da melhor maneira para que a cidade também funcione da melhor maneira, conectando assim o elemento individual e o coletivo.<sup>13</sup> Dessa maneira, o Estado e a pessoa se caracterizam pela possibilidade de organizar a razão, a partir da ideia do Bem, permitindo que a justiça impere.

Nesse sentido, a cidade será dividida em três partes, com distintas funções a serem executadas e que, a partir dessa multiplicidade, é capaz de se harmonizar em função da virtude da justiça. Transposto para o nível individual, a justiça terá relação com a harmonização das

---

<sup>13</sup> “A criação de um tipo elevado de homem, de que nos fala o Estado platônico [...] versa, em última análise, sobre a alma do homem. A formação da alma é a alavanca com a qual ele faz seu a mover todo o Estado” (JAEGER, 1995, p.701).

partes e disposições distintas da alma, que serão em número de três em clara analogia com a cidade.<sup>14</sup>

Essa divisão se configura pelos objetos pelos quais anseiam esses elementos da alma. Assim, a compreensão, vem por um elemento, enquanto a irritação vem por outro e o desejo por outro. Ainda que para Platão, permaneça a questão de praticamos essa ação com a alma inteira ou se praticamos cada ação de acordo com a afecção de cada parte (*Rep.*436b), nos interessa aqui entender a relação da alma com a parte apetitiva.

Essas partes da alma são organizadas por Platão de modo hierarquicamente específico e possuem um sentido próprio também o que permite ao indivíduo exercer sua vida a partir do belo, dentro da perspectiva da cidade justa. Enquanto uma parte lida com os desejos mais imediatos e, portanto, com as afecções do mundo externo (apetitiva), a outra lida com a parte que discerne, próxima da razão (dianoética). A relação que essa divisão da alma implica atentar para que elas se ordenem em direção à harmonia, sem negar nenhuma delas, e colocando sempre o horizonte da natureza de cada alma como a base da cidade justa.<sup>15</sup>

Tendo organizado desse modo as partes da alma, Platão afirma que todo princípio na alma capaz de comandar é uma espécie de *epithumia*, mostrando o papel central que ela desempenha no entendimento humano. E mais do que isso, essa divisão mostra que também é possível vislumbrar de acordo com os três princípios de governo da alma, o engendramento de um determinado tipo de vida. Dessa forma, pelo horizonte buscado pelos apetites é possível estabelecer o princípio diretor da alma por conta das diferenças com relação aquilo que buscam (DIXAUT, 2006, p.291-292). O sujeito poderá, dependendo da qualidade daquilo que governa a alma, controlar e orientar os componentes desiderativos e direcioná-los para o bem e é justamente por causa dessa possibilidade que devemos defender a educação dos apetites.

Se acentuamos as possibilidades de comando e direcionamento desses elementos da alma, fica claro que a vida não deve ser escrava dos impulsos, seja pelo seu caráter circular

---

<sup>14</sup> “Mas a cidade pareceu-nos justa, quando existiam dentro dela três espécies de naturezas, que executavam cada uma a tarefa que lhe era própria; e, por sua vez, temperante, corajosa e sábia, devido a outras disposições e qualidades dessas mesmas espécies.

— É verdade.

— “Logo, meu amigo, entenderemos que o indivíduo, que tiver na sua alma estas mesmas espécies, merece bem, devido a essas mesmas qualidades, ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade” (*Rep.*, 435 c).

<sup>15</sup> “A adequação cosmo-indivíduo-cidade sinaliza ordenação e medida dos desejos, de tal modo que, sem negá-los, cada um possa realizar a tendência que lhe é própria, participando do ritmo e harmonia, isto é, justiça. A justiça para a parte desejante da alma é sabedoria, virtude. [...] a felicidade do indivíduo epitiméico está no bom exercício das suas paixões, na boa medida” (ANDRADE, 1994, p. 100).

(especialmente nos apetites fisiológicos que nunca se encerram), seja no caráter intemperante que pode aparecer diante da desmedida, pois: “para a alma é melhor a repressão que o desenfreno” (*Górg.* 505b). No entanto, não se trata da negação da satisfação de todo e qualquer desejo ou de uma defesa do sofrimento, mas organizá-los de forma que a alma se eleve em direção ao bem. Essa organização acontece na educação, cujo objetivo é realizar a natureza de cada um, isto é, a justiça. E essa justiça só é possível pelo protagonismo do Bem, isto é, pelo domínio das divisões e da desordem e a criação da unidade no múltiplo.<sup>16</sup>

A desmedida aparece de forma recorrente pois ameaça esses ideais de harmonia e proporção e domina a totalidade da relação dos homens entre si e do próprio cosmos. Assim, alguém que não se reprime e tenta satisfazer suas paixões de modo desenfreado não pode manter amizade com seu semelhante, tampouco com os deuses, pois, é insociável. (*Górg.*, 510e ). Tornar-se insociável coloca em risco a relação harmônica entre deuses e homens mediada pela amizade e justiça. O risco da desmedida também tem relação com a qualidade daquilo que preenche a vida de forma que, o belo é preencher-se do que é conforme a natureza e daquilo que é mais verdadeiro, de forma que o preenchimento também seja verdadeiro. Enquanto a fome e a sede são vazios do corpo, a ignorância e a insensatez são vazios no estado da alma, afirma Platão (*Rep.*, 585 b-d).

A pessoa que vive sob a exclusividade do desejo, a partir da ignorância das leis e da medida (*hybris*) torna-se escravo dele e se coloca na direção oposta ao ideal autárquico. Autarquia diz respeito à limitação e moderação das contradições, como no caso do desejo, e que consegue suportar as intempéries. “Um homem assim se basta perfeitamente a si mesmo para viver feliz” (*Rep.* 38 e) e é capaz de “provar a verdadeira liberdade e amizade.” (576 a).

Aquele que não é escravo dos seus desejos é, portanto, livre, pois, se autodomina e consegue se subordinar às leis comuns e busca o que é melhor para si e para a cidade. O caminho para a conquista de si passa também pelo caminho de conquista da cidade, pois, somente nas relações com os outros que a pessoa pode realizar-se plenamente. Ao ser autônomo, coloca-se em prática um processo formativo cujo compromisso é com a vida pública e a finalidade, a justiça.

Saindo um pouco da relação do sujeito com sua formação, e tentando entrar na mecânica dos apetites a partir do diálogo *Górgias*, é comum encontrar o paradigma fisiológico, de

---

<sup>16</sup> Tese explicitada na pergunta: “E poderemos ter mal maior na cidade do que aquele que divide e que, ao invés de uma, faz dela muitas? Um Bem maior que aquele que amarre junto e as faça uma?” (*Rep.*, 462 a).

inspiração hipocrática, aplicado à discussão sobre os apetites, uma vez que a saúde e a doença, por exemplo, podem se dar pelo excesso ou carência de forças corporais (cheio/vazio). Esse modelo se aplica também na experiência de prazer e dor e da forma como eles se relacionam com o elemento carente.

Assim, o prazer se relaciona com a assimilação daquilo de que carece e a dor com a sua perda. O exemplo mais clássico é o da fome ou da sede que, pela percepção do prazer do preenchimento ou pela dor da sua carência, orienta a ação em relação aos respectivos objetos. O prazer aparece “como a satisfação de uma necessidade, ou seja, de um estado de carência, mas devemos evitar confundir essa carência, que é uma ausência, com o sofrimento, que é um defeito” (BRISSON, 1998, p.45).

Esse modelo demonstra a prisão no eterno ciclo satisfação/insatisfação de modo que, buscando sempre a repetição do prazer, a pessoa é prisioneira de uma eterna busca pelo prazer que, por não ser contínuo, está sempre carente dele. Esse paradigma hedonista é defendido, por exemplo, na voz de Cálicles que defende que “quem quiser viver de verdade, longe de reprimir os apetites, terá que de permitir que se expanda o quanto possível (...) e de satisfazer a todos eles à medida que se forem manifestando” (*Górg.* 492 c).<sup>17</sup>

Nada mais distante do que o combativo Sócrates defende e aponta ainda que seu interlocutor não diferencie prazer de bem, uma questão elementar ao filósofo na medida em que devemos fazer tudo em vistas do bem e não em vistas ao deleite.<sup>18</sup> Através de um recurso alegórico, compara a alma dos não iniciados nas artes filosóficas a uma peneira (crivo) que nada consegue reter e por isso não experimenta à saciedade ou de tonéis furados que nunca garantem ao dono a posse de seu conteúdo (*Górg.*, 494 a). Após longa argumentação, Sócrates conclui: “devemos envidar esforços para que impere a justiça e a temperança se quisermos ser felizes, não permitindo que os apetites fiquem desenfreados nem procurando satisfazê-los” (*Górg.*, 508a ).

O mesmo tipo de argumentação aparece na *República*, na medida em que uma vida que busca satisfazer aos seus desejos é sempre uma vida fadada à insatisfação, enquanto a vida cultivada para o Bem, uma vida cuja alma é educada, é uma vida que tem os prazeres verdadeiros.

<sup>17</sup> Essa discussão também aparece no *Timeu* (64e-64b), na *República* (585 a) e, sobretudo, no *Filebo* (31b-32b).

<sup>18</sup>“O agradável se deve fazer em vistas do bem e não o bem em vistas do agradável” (*Górg.*, 500 a).

“Logo, quando toda a alma obedece à parte filosófica, e não se revolta com nenhuma outra parte, é-lhe possível cumprir em tudo as suas funções e ser justa, e colher cada uma os prazeres que lhe são próprios, os de melhor qualidade e o mais verdadeiro possível” (*Rep.*, 587 a).

Em defesa desse ponto de vista, temos a emblemática frase “quem deseja, deseja aquilo de que é carente” (*Banquete*, 201b). Esse paradigma pode ser facilmente transposto para as definições contemporâneas de modo que poderíamos afirmar com facilidade que esse discurso foi o grande vencedor na tradição ocidental e terá repercussões fortes para saberes contemporâneos como, por exemplo, a psicanálise. Essa leitura de Eros como prenúncio do desejo moderno é, a princípio, de fácil aceitação.

No entanto, é necessário um passo atrás na discussão sobre a dinâmica do cheio/vazio para analisar o sentido do elemento da carência dentro da perspectiva grega. Tal caráter incompleto do desejo é o que anima o movimento de inclinação que caracteriza o apetite, isto é, ir atrás do que não se tem. Porém, essa busca está dentro do limite daquilo que pode o homem, mas não assinala a impotência ou a falta de inteireza daquele que procura. A gênese de um apetite não se explica apenas pelo seu início precário, ou seja, na miséria (*penia*), mas tem recurso (*poros*) para descobrir o que busca.

O humano é integralmente composto, de forma que, a partir de suas estruturas, pode haver a inclinação de buscar algo que antes não estava lá, sem que disso resulte uma ontologia da carência. Como exemplo, podemos pensar a busca pelo conhecimento. O conhecimento buscado é aquele que ainda não temos no sentido de compor um novo conhecimento, dentro das limitações daquilo que é próprio ao humano. Por mais próximo que “o homem esteja dos deuses, como os filósofos, eles ainda permanecem circunscritos nesse campo próprio ao homem” (DIXAUT, 2006, p. 115). No entanto, o movimento de saída de um estado de falta do conhecido para a busca do conhecer não caracteriza o humano como faltoso, pois, está integralmente dentro do seu horizonte a disponibilidade do conhecer e isso só aparece porque há meios no próprio sujeito disponíveis para descobrir.<sup>19</sup> Caso contrário, a mecânica do apetite não poderia se colocar.

Esse circuito não permite reduzir o apetite a seu mero correlato de objeto. Trata-se de um processo, um estado no qual o desejado não possui características essenciais que despertam o processo do apetite, mas, a *epithumia* direciona, isto é, põe em movimento, o humano em

---

<sup>19</sup> Como aparece no fragmento XVIII de Heráclito: “se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro, nem vias de acesso” in: *Fragments*, 1980, p. 67.

determinado estado ao seu estado oposto. Dessa forma, o objeto constitui o meio dessa passagem, ou seja, o objeto desempenha um papel instrumental (DIXAUT, 2016).

Isso aparece exemplificado no *Filebo* que nos mostra que, ao sentir sede, o sedento não deseja simplesmente beber, mas sim o estado que a bebida é capaz de proporcionar e essa é a sua finalidade. E é justamente esse ímpeto denominado de *epithumia*, que designa todo o movimento que dirige uma coisa à outra.

“A tendência constante de todo ser vivo é a de ir em sentido contrário aos estados que experimenta. O ímpeto que o empurra para o contrário do que ele experimenta manifesta, penso, que ele guardou a memória dos estados contrários ao que ele está experimentando. (...) o impulso que o leva para o oposto do que ele experimenta demonstra que ele possui memória do contrário daquela condição. Assim, demonstrando que é a memória que nos leva para os objetos de nossos desejos, demonstra, no mesmo passo, que todos os impulsos e apetites, o comando de todos os seres animados pertencem à alma” (*Filebo*, 34 - 35 d).

A memória é aquilo que dá a orientação necessária, direcionando o apetite a seu objeto. Nesse diálogo, temos as correlações necessárias entre apetite e memória de forma conjugada à alma. Ela é, portanto, princípio motor do apetite, ela não é movida pelo apetecível. Ela tem uma função (a memória) que determina o apetecer, submetida à lei da contrariedade. Não é o objeto que determina nem provoca o ímpeto: é a memória. É a alma e não o corpo que desempenha o papel de conexão entre aquilo que manifesta carência (a sede, por exemplo) e preenchimento dela (o beber) para que possa desenrolar a mecânica do apetite.

Outro diálogo que coloca o desejo em relevo é *O Banquete*, composto por diversos discursos a respeito de Eros, que como vimos anteriormente, pode ser uma das traduções para o desejo. Dentro esses discursos, destacam-se dois que, pelo seu caráter contrastivo, oferecem uma oportunidade de discutir de forma mais circunscrita o estatuto do desejo dentro da polissemia dos diálogos platônicos: o de Aristófanes e o de Sócrates.

*O Banquete* aparece como um diálogo sobre a natureza de Eros, entendido como desejo apaixonado. O objeto desse desejo revela uma relação importante com a ética, na medida em que diz respeito a valores e crenças sobre o que devemos ter ou fazer, ou seja, eles determinam o tipo de pessoa que seremos e afetam diretamente a nossa felicidade, ao moldar a qualidade da vida que se expressará a partir do sentido orientador desses desejos (SHEFFIELD, 2006, p.76).

A própria atmosfera do *Banquete* nos revela a natureza dupla do desejo que será discutida ao longo daquela noite, pois, ao mesmo tempo em que permite todo o tipo de

satisfação de desejos como comida, bebida, sexo, por exemplo, também permitia a educação dos apetites e a forma de melhor manejo deles.

O discurso de Aristófanes se direciona ao poder curativo de Eros, tal como trazido pelo discurso precedente, o de Erixímaco. Ressalta-se, portanto que, se Eros tem poder de curar, isso só pode se dar porque há no humano uma doença e essa doença é sua carência, como veremos ao longo de sua explanação. Desse modo, o discurso retrata, em termos resumidos, um tempo em que havia, inclusive na forma, uma completude no gênero humano que se apresentava de forma circular, possuindo quatro mãos, quatro pés e duas faces. Diante de uma controvérsia contra os deuses é determinado um castigo que os faz separar-se em duas metades e, desde então, o ímpeto humano se dá na direção de recompletar-se, de buscar novamente aquilo que foi perdido (*Banquete*, 193c).

Nessa perspectiva, a vida humana busca a restauração de uma integralidade originária, da restauração de uma condição primeira a partir de uma atmosfera nostálgica. Desse mito podemos depreender dois importantes pontos, quais sejam: o desejo (*Eros*) é o ímpeto que move a vida em direção a reparação da falta e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de se chegar ao cabo desse intento, ou seja, na impossibilidade de operacionalizar essa integralidade original. Como consequência, a insuficiência em termos ontológicos pode ser considerada constitutiva.

No entanto, percebemos que o diálogo não acaba com as afirmações de Aristófanes. Pelo contrário, continuam outras defesas de Eros e destaco o discurso de Sócrates, que, embora não o tenha sucedido diretamente, pode ser utilizado para uma espécie de confronto. Sócrates discorda da explanação de Aristófanes, pois, um amante não deseja encontrar a sua metade, a não ser que essa metade seja o bem, pois, é somente na posse do bem que estamos felizes. Enquanto para Aristófanes *Eros* assinala a falta, o discurso de Sócrates traz *Eros* como força integradora. De modo mais preciso, é no discurso de Diotima que aparece *Eros* em toda sua potência de integração.

Ali, *Eros* aparece como um *daimon*, um intermediário entre o divino o mortal (*Banquete*, 202 e-203a), entre a sabedoria e a ignorância. A sua própria origem denuncia seu caráter integrador na medida em que por ser filho e *Poros* (recurso) e *Penia* (pobreza), agrega elementos contrários que não o tiranizam em uma anarquia caótica, mas se integram suas diferenças: “e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo” (*Banquete*, 202e).

Importante ressaltar que um enquadre semelhante dessa caracterização de *Eros* aparece na *Teogonia* de Hesíodo, não exatamente com um deus, mas como uma força integradora que é capaz de plasmar o universo, antes caótico, mostrando-se fundamental para o mundo, trazendo harmonia para os elementos do universo, organizando e unificando, aproximando elementos que antes estavam dispersos e soltos, permitindo os desdobramentos que garantem a organização do Cosmo.

Na poesia de Hesíodo, *Eros* é responsável pelas origens e se contrasta com a outra força que aparece com a denominação de *Kháos*. Esse último, é a força da separação enquanto *Eros* é a potência da união germinativa, isto é, a integração que garante a cópula pela união.

*Eros* aparece, portanto, como uma força de fecundação, de cópula, que fecunda e promove a integração, ratificando a noção de *Eros* como força de integralização, tal como queremos chamar atenção para a possível leitura do discurso de Sócrates no *Banquete*.

Além disso, *Eros* também aparece na poesia de Hesíodo como uma força apaziguadora ao ser caracterizado como: “o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade” (*Teogonia*, 1995, p.91). Nesse trecho se explicita também o caráter de *Eros* enquanto força de integração de antagonismos, de promotora de uma organização integradora dos ímpetus tirânicos que nos aparecem e que podem nos anarquizar.

*Eros*, portanto, não é simplesmente um estado de carência que precisa ser preenchido, pois se assim fosse, haveria dificuldade em mostrar seu lado propositivo. Assim, *Eros* é capaz de ultrapassar essa divisão e estabelecer uma unidade de ser. O desejo, *Eros*, é, portanto, um caminho para a possibilidade de integração, de unidade, de reunião de elementos distintos. Eis um paradigma do desejo bastante diferente e fora do escopo da carência que podemos encontrar inclusive na obra platônica.

## 1.2 Os apetites em Aristóteles

Orientado também por uma certa ideia de cultivo e educação da alma tal como Platão, a discussão dos apetites em Aristóteles esbarra na discussão da boa vida, pois os apetites não se configuram como instâncias autônomas que possam direcionar a vida por si. Por serem o motor

de todas as nossas ações, é necessário que se possa moldá-los retamente, de forma que o caráter possa se formar pelo modo como se atualizam os nossos apetites em nossas ações.

O elemento contrário a Platão está no fato de que o bem é atingido mediante prática contínua e não pelo seu mero conhecimento. As excelências não nascem de forma natural e nem contra a natureza, precisam de experiência e tempo, chamado de hábito, de modo que, “ao praticar, adquirimos o que procuramos aprender. Na verdade, fazer é aprender” (*Ét. Nic.*, 1103 a30).

É necessário, portanto, atividade por parte do sujeito para que haja a ação boa, conectando causalmente felicidade e ação:

“O sentido da felicidade é uma certa atividade em exercício de acordo com a excelência. Isto é, não é pequena a diferença entre um bem supremo que existe como mera possibilidade e um bem supremo que está efetivamente em uso” (*Ét. Nic.*, 1099 a1).

Isso aproxima a ação como elemento fundamental para que o sujeito, ao agir bem durante toda sua existência, experimente as coisas que são belas e boas em sua vida.

O princípio de uma vida feliz é que nela caiba tudo que é necessário, isto é, a vida, cuja definição é definida como: “aquilo que, existindo num isolamento de si, torna a vida numa escolha possível, não precisando de mais nenhum acrescento. Cuidamos que uma coisa deste gênero é a felicidade” (*Ét. Nic.*, 1097 b 21). Dessa forma, a felicidade se define nos termos da completude e da autossuficiência e está disponível à existência humana, podendo se manifestar na dimensão da alma capaz de razão, pela obediência ao sentido orientador e no poder de compreensão.

Nesse sentido aquele que pratica as virtudes segue um argumento circular que também o distingue do pensamento platônico:

“Diz-se que determinadas ações são justas ou temperadas quando forem tais como o justo e o temperado as realizam. Mas justo e temperado não são os que realizam ações justas e temperadas, mas, antes, os que agem como os justos os temperados. É por isso correto dizer-se que o justo se torna justo por realizar ações justas e o temperado se torna temperado por realizar ações temperadas” (*Ét. Nic.*, 1105b5).

As virtudes estão colocadas nessa forma como um problema da modalização. Não é a pergunta sobre por que nos tornamos virtuosos, mas, o modo pelo qual nos tornamos virtuosos que está em jogo e, pelo exposto, claramente não é um problema de abstração filosófica teórica,

mas um problema da ação, da encarnação desses princípios na prática humana. É por meio dela que nos tornamos excelentes e desfrutamos da boa vida.

Não há na atmosfera grega uma instância integrativa que dê conta de realizar uma articulação da totalidade da ação humana e que seja responsável pela viabilidade desse projeto da vida boa. Nesse contexto, a vontade como órgão que lida com o futuro se perde e a necessidade desse tipo de instância acaba. Na Grécia não há sequer palavra que designe a fonte principal da ação. A palavra de Aristóteles que mais se aproxima dessa tentativa de algo que precede a ação é a *proaireses* que tem relação com uma espécie de escolha ou uma ação que delibera entre uma ação ou outra e que implica responsabilidade sobre elas.

A língua grega conhece alguns termos que diferenciam o voluntário (*hekón*) do involuntário (*akón*) distinguindo uma espécie de intenção, por exemplo, em termos legais, na distinção entre um assassinato e homicídio culposo. Na *Ética a Nicômaco*, os termos dessa ideia voluntarista são colocados de forma que, o ato desempenhado por alguém que tinha posse de força física e espiritual é voluntário, enquanto o contrário, praticado por ignorância ou infortúnio.

“Viso com o termo ‘voluntário’ aquele ato que depende de nós e que é praticado em plena consciência, não ignorando, portanto, nem sobre quem é praticado, nem com que instrumento é executado, nem o motivo que é feito. (...) Consideramos involuntário todo aquele ato que for praticado na mais completa ignorância ou, caso não seja praticado por ignorância, não esteja no poder de quem o pratica não o praticar, ou então, seja até obrigado a praticá-lo sob coação” (*Ét. Nic.*, 1135a15).

Existe, portanto, uma preocupação em situar as ações do âmbito humano na sua capacidade em ajuizar acerca do realizado, de forma a pôr em jogo uma responsabilização, bem como outros mecanismos que colocam em cena o modo como os apetites dirigem a ação e a determinam em certo modo. Importante destacar essas colocações teóricas de Aristóteles para responder não somente a pergunta acerca do modo de pensar os apetites, mas também pode nos mostrar como operar sobre as ações humanas antes da vontade ser ‘descoberta’ como uma faculdade autônoma do espírito e antes mesmo de haver categorias como interioridade ou subjetividade.

De início é importante destacar a reflexão de Aristóteles segundo a qual a razão não move nada por si (*Ét. Nic.*, 139b1) e que o princípio da ação é a decisão. Esses pressupostos são o alicerce para pensar os apetites e trazem uma série de consequências. Entre elas o fato de que a razão dá ordens, mas elas não são necessariamente obedecidas. A pessoa incontinente

segue os apetites independente da razão, mas poderia obedecer a razão e frear os desejos. Parece estar em questão aqui a possibilidade de uma conquista desse fluxo dos apetites. Indo além, esses apetites não podem ser considerados como causa da ação em si, como veremos adiante.

Em Aristóteles, o apetite guarda uma prioridade na origem do movimento, que se dá por um jogo, uma espécie de mediação realizada entre a razão e os apetites. São os apetites que estimulam a entrada em cena da razão, calculando as melhores formas e meios de obter o seu intento (ARENDDT, 1995, p. 320).

A razão que calcula é chamada *nous pratikos* e se interessa pelas coisas contingentes, isto é, coisas que estão em poder do indivíduo. Já a razão que especula é *nous theoretikos* e se dirige pelas coisas que o homem não pode modificar. Razão prática e apetite se relacionam na medida em que o apetite (entendido na origem da palavra *oregó* indicando a ação de pegar com a mão algo que está próximo) pressupõe uma espécie de planejamento dos meios de forma a alcançar algo pelo qual nos inclinamos. Assim, o que leva a razão prática a entrar em cena é o apetite do que está próximo, calculando as consequências.

No entanto, não só de apetite do que está próximo vive o humano, sendo ele capaz de imaginar e projetar, aparecem desejos por coisas distantes. Nesse caso a razão prática também é capaz de calcular ações necessárias para alcançá-los. Assim, o objeto almejado é o início da ação, do movimento. Mas da perspectiva do processo do cálculo da razão prática, o objeto do apetite é o fim do movimento.

A ação humana, portanto, se dá sempre na relação entre razão e apetite. No entanto, o princípio da ação é a decisão, isto é, enquanto origem da motivação. No, entanto, há mais em jogo:

“O princípio da decisão é a intenção e um cálculo dirigido para um objetivo final. Por esta razão, não há decisão sem o poder de compreensão, nem sem processo compreensivo, nem, finalmente, sem a disposição de caráter. Na verdade, agir bem e seu contrário não existem na ação sem o pensamento teórico nem sem a disposição ética” (*Ét. Nic.*, 1139 a35).

Antes de avançarmos é preciso distinguir os termos aristotélicos de forma a garantirmos um entendimento mais completo do tema. Os verbos *epithumeo* e *boulomai* são usados para diferenciar atividades distintas quando a alma se inclina (*oréxis*). “o querer (*boulesis*), com efeito, é uma forma de desejo (*oréxis*) e quando alguém é movido segundo o raciocínio (*logismos*) também é movido segundo o querer” (*De Anima* III 10 433 a 23-25). Isso denota as

diferentes inclinações na alma do sujeito vil, uma sem mediação da razão e outra com, caracterizando então formas distintas de apetites.

O apetite (*epithumia*) é a inclinação pelo que é agradável de forma mais imediato, relacionando-se com os prazeres do tato e do paladar, mais especificamente, prazeres relativos ao comer, ao beber e ao fazer sexo. Trata-se do prazer que é objeto da temperança e da intemperança, a depender do modo como o agente os busca (*Ét. Nic.* III 12 1119b 17-22). O querer (*boulesis*) é a inclinação que surge acompanhado de cálculos racionais envolvendo expectativas e considerando, pois, o futuro. É a forma de desejo que antecipa, por meio de juízos hipotéticos, o que a gente julga como sendo bom para si. Mas sendo um tipo de desejo, pertence à parte não-racional da alma (AGGIO, 2011).

Além do querer e do apetite, para Aristóteles há ainda outra forma de desejo, o impulso (*thumos*). “Mas o desejo (*orexis*) tem três divisões – querer (*boulesis*), impulso (*thumos*) e apetite (*epithumia*)” (*Ét. Eud.* II 7 1223 a 26-27). Feita essa distinção, podemos afirmar que Aristóteles se baseia, portanto, na dicotomia platônica entre razão e apetite, pois, uma parte dela é razão e capaz de ajuizar, enquanto a outra se submete as suas decisões. A parte apetitiva da alma é aquela de algum modo privada do logos, mas, que participa dele e se diferencia da parte animal ou vegetativa. Essa parte se verifica naquele que se autodomina e naquele que não. “Em geral, elogiamos o que é racional tal como o que é em nós capacitante de razão. Pois, é por sermos capazes de ter razão que podemos ser chamados corretamente para as melhores possibilidades de todas” (*Ét. Nic.*, 1102b15).

Em termos gerais, essa divisão da alma pode ser sistematizada entre a parte vegetativa, responsável pela regulação mais basal, envolvendo atividades biológicas como nutrição e reprodução; a alma sensitiva, responde pelas sensações, apetites e movimento (esses dois últimos dependendo do primeiro) de modo que o desejo põe o homem em movimento pelo objeto captado pelos mecanismos sensitivos e expõe a interdependência desses elementos; a alma racional, considerada o divino no indivíduo, no sentido de ser irreduzível ao corpo<sup>20</sup>, capaz de realizar a escolha racional.

---

<sup>20</sup> "Assim, portanto, não é desprovido de evidência que a alma não é separável do corpo, ou algumas partes dela (se ela é naturalmente divisível em partes): pois, em alguns casos, a efetividade é das próprias partes nelas mesmas. Não obstante, entretanto, nada impede que sejam separáveis algumas partes, por não serem efetividade de nenhum corpo. Mas ainda não é evidente se a alma é efetividade do corpo tal como o piloto o é do navio" (*De Anima* II, 1, 413a3-8).

A divisão da alma indica, portanto, a possibilidade de ceder à incapacidade de governo da razão, porém, o determinante é a capacidade de autodomínio resultado da obediência ao comando da razão. Por isso, adverte: “são as disposições fundamentais do sensato e do corajoso que melhor permitem escutá-la e obedecer-lhe. Tudo neles ressoa em uníssono com a razão” (*Ét. Nic.*, 1102 b 25).

A razão pode ser posicionada enquanto governante, no entanto, sua atuação é de caráter persuasivo e não imperativo. Dessa forma, o *logos* encaminha a finalidade e é capaz de conseguir harmonia, por meio do cuidado com o apetite, não por mera imposição (DIXAUT, 2007).

Assim, a razão governa a alma por conta da relação que se estabelece com os apetites. Sozinha ela não conseguiria já que, pelo caráter existencial, a vida não é experimentada como pura racionalidade. No entanto, o puro governo dos apetites, cegos e surdos à razão, gera incontinência e o resultado é o homem-vil, que se contradiz e está em desacordo consigo mesmo (*diapherein*) e são definidos como estando “divididos e cheios de arrependimento” (*Ét. Nic.*, 1166 b 5).

Enquanto o virtuoso julga ser bom aquilo que lhe dá prazer, o vil realiza a operação inversa e o que lhe parece prazeroso, ele julga ser bom. Dessa forma, podemos afirmar que o prazer ou a dor não podem ser tomados como o fundamento da ação e somente a ação em si é o que deve ser buscada para determinar um julgamento sobre ser bom ou mau o objeto que nos apetece.

O apetite, por sua natureza, busca o prazeroso e isso poderia levar a vida vil, no entanto, pelos recursos da educação e guiado pela reta razão, ele pode se reorientar em sua finalidade a buscar verdadeiramente o bem.

Vale ressaltar que o Bem a que se refere Aristóteles, difere do Bem platônico cujas características descrevem-no como uma transcendência, mas de um Bem que pode ser realizado e praticado pelo sujeito e possui aplicações múltiplas na realidade e diz respeito a um aperfeiçoamento da natureza humana, naquilo que o difere dos outros seres vivos, ou seja, a razão. Dessa forma, a pessoa que vive bem é aquela que vive segundo a razão, através da prática habitual da virtude humana.

O hábito aparece aqui como a questão mais premente, na medida em que o importante não é o que escolhemos ser, mas sim o que escolhemos fazer a cada vez. Dessa forma, “é a

partir do exercício (...) que toda excelência tanto é gerada como destruída” (*Ét. Nic.*, 1103 b 5) e justamente por isso que, em sendo vicioso cada vez mais a pessoa atualiza seu vício e, quanto mais virtuoso, mais atualiza sua virtude. Os impulsos e paixões seguem irremediavelmente os extremos da carência ou do excesso e dependem do hábito do uso da razão para se organizarem.

Importante ressaltar que desse mecanismo não resulta qualquer metafísica que dê conta da totalidade da vida humana, mas significa apenas que, a repetição do hábito torna mais fácil o virtuoso exercer-se desse modo e mais difícil do vicioso não o ser. Isso parece nos mostrar que o problema aristotélico não se assenta numa teodiceia (problema da ontologia do mal), mas, tende a uma suposição da experiência de ir por diferentes caminhos, reforçando que “o homem é o princípio e gerador de suas ações, como é de seus filhos” (*Ét. Nic.*, 1113 b 17).

A equação em questão é a educação dos apetites de forma a ser virtuoso e então ser feliz. E para essa equação ser operacionalizada é preciso entrar em cena o conhecimento. Ele determina o modo como sentimos e apetecemos de forma que, para desempenhar a vida virtuosa é necessário conformar apetite e razão a partir do conhecimento, de modo que o primeiro possa se orientar retamente ainda que não possa ajuizar de fato sobre o que é bom, tampouco a razão possa motivar a ação por si (mas pode apreender o que é bom e conformar o desejo).

Essa educação se insere em um processo de formação daquilo que Aristóteles define como caráter, isto é, da aquisição das virtudes que se atualiza pelo hábito em apetecer corretamente, ou seja, tomar como objeto o que é bom de acordo com o ajuizamento correto realizado pela razão (AGGIO, 2011). Dessa forma, a educação faz com que a pessoa passe a apetecer não por qualquer impulsão, mas sim, apetecer aquilo que deve. E para que o hábito de apetecer corretamente se instale, é necessário que a razão já esteja em prontidão de apreender aquilo que é bom. Assim, alguém em processo de aquisição da virtude depende de mecanismos externos como leis e conselhos que orientem sua ação porque sua razão ainda não é autônoma o suficiente tal como é na pessoa virtuosa.

Dessa feita, o apetite educado é aquele cujo objeto é um bem em si e que pode ser realizado. A aquisição da virtude é a condição de realização da racionalidade praticada de forma autônoma, isto é, aquela que consegue perseguir um bem através do cultivo do apetite em buscá-lo e deliberar sobre os melhores meios de realizar isso. A finalidade da educação é, portanto, aplicar à prática a função persuasiva da razão de modo que ela atue na parte apetecente e o mecanismo se desenrole para que a ação e persuasão se tornem as vias de acesso da razão aos apetites e o processo educativo seja a persuasão do apetite em direção ao que se deve.

Ainda sobre essa preocupação aristotélica com relação à educação podemos perceber que o uso da razão nesse quadro, torna o sujeito capaz de identificar o que é melhor. Assim, o uso da razão orientada retamente condiciona a pessoa à vida boa e para ver esse bem é preciso apetecer esse bem, isto é, é preciso um caráter virtuoso para ver por si o melhor e buscar os meios para realizá-lo. Um bom caráter se expressa, portanto, não apenas naquilo que a pessoa faz, mas também no que ela deve fazer e no que ela se inclina a fazer.

O pressuposto fundamental parece ser o de que os apetites são constitutivos de nossa própria humanidade e estão circunscritos ao nosso campo de ação de forma que quanto mais sob influência da razão, mais próximo da virtude e mais harmônica a vida. Por consequência, mais se aproxima da possibilidade de realizar de modo perfeito a natureza humana.

O virtuoso é, portanto, aquele que apreende verdadeiramente aquilo que é o bom fim e consegue executar uma persuasão dos apetites de forma que ele busque tanto o bom fim como o bom meio de consegui-lo. Apetite e razão, portanto, determinam o fim da ação e a educação dos apetites é a condição para que a razão possa atuar sobre ele e conseguir desempenhar esse papel persuasivo. Desse modo, há uma relação intransponível entre as virtudes e a sabedoria, sendo esta última a condição necessária para a prática das virtudes e a responsável por unificá-las, de forma que não é possível ser virtuoso sem a sabedoria nem ser sábio sem virtude.

Dessa forma, a experiência do apetite aparece aqui não como do campo da mera dualidade, como se apetecer fosse o avesso do raciocinar, mas, na verdade aparecem como uma composição, de forma que são inseparáveis, porém, distintos.

Esse aspecto de ‘composição distinta’ se contrapõe a tradição estoica onde o apetite é um obstáculo a ser superado e onde há uma batalha entre eles e a razão. Como vimos, na escola aristotélica, o desejo não está subordinado de modo incondicional à razão, mas há uma pressuposição harmoniosa entre as nossas afecções não racionais (apetites) com a razão prática.

Essa descrição feita até agora da relação entre razão e apetite<sup>21</sup> explica a conduta, mas, não explica a ação. Ação para Aristóteles excede a simples execução das ordens da razão. Ação é uma atividade da razão, da razão prática que nos tratados éticos é chamada de *phronesis*, podendo ser definida como uma espécie de sabedoria ou sagacidade, entendimento das coisas

---

<sup>21</sup> Esse conflito se dá porque: “a faculdade dos apetites e o elemento intencional que são, de algum modo, capazes de razão, mas também podem incapacitá-la. Isto é, tem o poder de escutá-la e de obedecer a seu comando” (*Ét. Nic.*, 1102b30). Os apetites, portanto, são capazes de ouvir a razão, mas não são obrigados a tal.

ruins e boas. Ela consiste, portanto, em dirigir a vida de maneira reta, deliberando acerca do que é bom e do que é mal. A relação da *phronesis* é com a condução para determinado fim sem, no entanto, determiná-los.

Adquirir a virtude moral é ter a excelência da parte desiderativa da alma que se responsabiliza por produzir o fim da ação. Já a virtude intelectual (*phronesis*) responde por aquilo que conduz ao fim. O apetite é passível de julgamento por parte da razão que é verdadeiramente capaz de apreender o que é bom. Dessa forma, por exemplo, a criança, que ainda não formou seu caráter, tem a execução dessa racionalidade feita de maneira externa, isto é, pelos adultos que a cercam e orientam. Já nos adultos, essa racionalidade é prática.

Para Arendt (1995), a *phronesis* é uma exigência em qualquer atividade que envolva coisas cujo alcance está em poder do sujeito. Assim, fazer algo com excelência é estar movido não pela razão, mas pela inclinação. Não inclinação de um objeto real e específico, mas o desejo como um modo de desempenhar uma excelência:

“A ação, no sentido do modo como os homens querem aparecer, exige um plano anterior deliberado, para o qual Aristóteles inventa um novo termo, *proairesis*, escolha, no sentido de referência entre alternativas – uma em vez da outra. Os *archai*, começos e princípios dessa escolha, são o desejo e o logos: o logos fornece o propósito pelo qual agimos; a escolha torna-se o ponto de partida das próprias ações. A escolha é uma faculdade intermediária, inserida, por assim dizer, na dicotomia mais antiga entre razão e desejo; e sua principal função é mediar a relação entre os dois” (ARENDR, 1995, p.322-323).

O contrário da escolha deliberada é o *pathos*, a paixão ou emoção. Esse é o lugar para o perigoso flerte com a desmedida, com o excesso e afasta daquilo que nos dá a medida do limite daquilo que nos é próprio. No entanto, o peso da decisão está sempre em jogo na perspectiva aristotélica: “acontece com o injusto e com o devasso que tiveram no seu poder não se terem tornado no que se tornaram. Por isso, o são voluntariamente. Na verdade, já não lhes é possível deixarem de ser o que não são” (*Ét. Nic.*, 1141 a20).

A faculdade da escolha é necessária sempre que os homens agem com um propósito (*heneka tinos*), na medida em que os meios têm que ser escolhidos; mas o propósito em si, a finalidade última do ato em razão da qual ele foi iniciado, não se abre a escolha, justificando a máxima aristotélica a respeito da qual não se delibera pelos fins, mas somente os meios. Assim, o elemento de razão na escolha é chamado deliberação. Ninguém escolhe ser feliz, mas, delibera sobre as formas pelas quais vai chegar à felicidade.

Finalidade última de todos os atos humanos é a *eudaimonia*, todos os atos são meios para se chegar e ela. Por isso a ética Aristotélica é denominada finalista, na medida em que se orienta pelo seu fim que é o bem.

A diferença entre a filosofia platônica e aristotélica aparece nesse ponto de forma importante, pois, na ética platônica a razão figura como a causa dos apetites e, portanto, a causa necessária e suficiente da ação. Já para a ética aristotélica, a razão só aparece como causa da ação se já estiverem apetite e razão em conformidade persuasiva, isto é, necessário o cultivo do apetite em ouvir a razão. Nessa perspectiva a educação do desejo é a condição de possibilidade da virtude se dar de maneira completa. Sozinha, a razão não detém a autonomia necessária para tornar o homem virtuoso.

É possível escolher ainda que não o bem, pelo menos o melhor possível. Por isso existe ainda a distinção entre *boulesis*, que pode tomar por objeto coisas impossíveis, ao passo que a escolha, guiada pela reta razão, está impedida de tais devaneios, pois, está atrelada de forma inseparável da realização do fim, por isso está circunscrita no possível **para nós**. Essa tarefa deliberativa envolve a combinação do contexto, isto é, obstáculos e circunstâncias, com a sabedoria do que se pode saber e conhecer. Assim, uma concerne ao fim (*télos*) e a outra aos meios.

Essa distinção meios e fins é importante também na distinção entre as filosofias platônicas e aristotélicas. Nas primeiras o meio está subordinado ao fim na medida em que a ação tem sempre vistas ao fim, que é o bem e aquilo pelo qual nos inclinamos não é necessariamente o que fazemos, mas aquilo em vistas do qual fazemos. A preocupação aristotélica recai muito mais na forma como se atualizam os meios para chegar a um determinado fim. Por isso, suas teses se conformam a ideia de que o fim não importa se os meios utilizados não forem corretos, de forma que “a qualidade da ação é medida não somente pela retidão da intenção (como acreditava Platão) mas também pela conveniência dos meios” (AUBENQUE, 2008, p. 218). Assim, não é suficiente se inclinar à justiça para ser justo e cometer um erro na escolha de um meio não demonstra manifestação do mal, mas sim uma inabilidade.

Pelo paradigma da moderação, a incontinência é o que se deve evitar, de modo que seguir cego os desejos, ignorando as consequências futuras, faz a pessoa diminuir seu poder de ponderar sobre eles.

“O desejo e a criança são completamente assim. Também as crianças vivem de acordo com o desejo, e a tendência para o prazer é nelas extrema. Se, portanto, não for

facilmente tornada obediente pela força dominadora, vai para onde lhe apetecer. Na verdade, o apetite de prazer é insaciável e cresce no insensato por todos os lados. Além do mais, a ativação do desejo aumenta o seu poder inato, e, quando os desejos são enormes e veementes, fazem perder o poder de compreensão. É por isso que os desejos devem ser moderados e pequenos e nada pode contrariar o sentido orientador” (*Ét. Nic.*, 1119 b 1-10).

A saída desse dilema é a *proairesis* que realiza a mediação entre razão e desejo. Sem essa possibilidade mediadora, o conflito faria a pessoa se afastar do seu desejo para ser moderada e, ao mesmo tempo, o afastaria da razão para obedecer à razão, fazendo as partes da alma parecerem estanques. A partir dessa mediação, a razão intervém por meio da *phronesis*, proporcionando uma verdadeira participação de suas instâncias.

A capacidade deliberativa tão cara aos mecanismos do apetite se situa naquilo que Sócrates denominou do diálogo da alma com ela mesma e, portanto, ao mesmo tempo em que afasta o indivíduo dos aspectos divinos e perfeitos, ela arrefece a fúria própria às paixões. Assim, a “deliberação representa a via humana, ou seja, mediana, aquela de um homem que não é completamente sábio nem inteiramente ignorante, num mundo que não é nem absolutamente racional, nem absolutamente absurdo” (AUBENQUE, 2008, p. 188).

A *proairesis* é o momento da decisão que sucede a deliberação. Decisão essa definida como “uma intenção deliberante das coisas que nos dizem respeito e que dependem de nós” (*Ét. Nic.*, 1113 a 5). Ela é, portanto, a experiência manifesta não somente de um saber que delibera, mas de uma inclinação, de um apetite que provoca um empuxo em direção tanto a sua execução como para seu fim, não como o objeto querido, mas como meio em vista de um fim.

Assim, inculcar na noção aristotélica da *proairesis* a perspectiva de uma liberdade da vontade que escolhe entre opções dadas não se encontra dentro da perspectiva grega. O que de fato pode-se encontrar é uma nova contribuição a uma ontologia da ação e não uma doutrina da liberdade. “A vontade como faculdade autônoma é descoberta somente quando os homens começam a duvidar da coincidência entre o ‘tu-deves’ e o ‘eu-poso’, quando surge a questão: As coisas que só dizem respeito a mim estão em meu poder?” (ARENDDT, 1995, p. 325).

E esse poder só pôde aparecer na medida em que a “vida interior”, ou seja, subjetividade foi sendo forjada no pensamento moderno. Esse sujeito enquanto a sede da razão e do pensamento, capaz de identidade consigo mesma, virtudes, direitos, desejos e de vontade livre é a unidade ou o centro de todos os estados psíquicos e se relaciona com um tipo de temporalidade específica que se apresenta como um fluxo, onde o desejo aparece como entidade autonomizada.

Em Platão e Aristóteles, a ênfase está na exaltação da polis como única instância onde os indivíduos são reconhecidos e sem o qual nem existira a individualidade e, portanto, não há equivalência entre identidade e individualidade. Por isso também não se encerra na mera individualidade a noção de desejo, isto é, o lugar do desejo não é uma consciência separada e responsável pelos seus próprios atos, que os funda em si mesmo, isto é, busca em si os fundamentos para agir. Esse ter em si o fundamento da ação tem por base o livre-arbítrio medieval. Alma é compreendida como interioridade na modernidade, mas, para os gregos como Platão e Aristóteles, ela é uma *ousía* que está no sujeito e no cosmo.

A Grécia não pensou o humano como ser dotado de substância e senhor exclusivo de suas ações, ética e politicamente responsável por seus atos. O sujeito grego é singular e interiorizado, mas não é um sujeito dividido de acordo com funções. Ele é capaz de ajuizar sobre suas ações, ponderar, deliberar e desejar sem a unidade do 'eu' moderno. Assim, ele não é exclusivamente responsável pelos seus atos, mas a lei externa é recebida pela *physis* comum que os habita.

## 2 O SURGIMENTO DO DESEJO NA FILOSOFIA MEDIEVAL

Conforme exposto no capítulo precedente, a dinâmica do querer estava inscrita na tradição grega, tanto em Platão como em Aristóteles, enquanto instância exigente, por vezes tirânica e que precisava de mediação para direcionar a vida humana dentro de certos parâmetros. No entanto, é interessante perceber que essa dinâmica vai se modificando de um tal modo que, a partir da patrística latina, o desejo passa a responder por uma faculdade estrutural da subjetividade. Dessa forma, o desejo é pensado de um modo introspectivo, onde a consciência distingue as ações que o sujeito exerce a partir de uma liberdade da vontade por um lado e aquelas que se exercem de modo involuntário por outro.

Essa modificação percorre nuances históricas importantes que se relacionam, sobretudo, com a recepção da tradição da filosofia medieval do legado helenístico e a tradição subsequente, especialmente os estoicos, que tinham na relação com o desejo um ponto central da sua filosofia. A própria filosofia de Agostinho trás as marcas de suas leituras de autores romanos como foi o caso do *Hortensius* de Cícero. Essa relação não será aprofundada aqui, mas não pode deixar de ser mencionada.

O que nos interessa aqui é pensar o lugar do desejo na patrística agostiniana percorrendo sua vasta obra. No entanto, esse percurso não pode ser feito de maneira linear, pois, não há uma preocupação sistemática na filosofia de Santo Agostinho (BOEHNER, 1995) e, portanto, não é possível identificar definições vernaculares sobre desejo ou vontade. É possível encontrar os termos: *desiderium*, *libido*, *cupiditas*, *apetite*, *concupiscência*, *vontade*, *afecção* ou *paixão*, que podem ser considerados correlatos, embora apareçam em contextos filosóficos diversos.

Essa correlação entre os termos pode ser vista em algumas passagens de caráter mais ponderador onde desejo e vontade se encontram amalgamados, de forma que a vontade aparece como “o movimento de uma alma racional, sem que nada a force, nem a não perder, nem a adquirir algo” (*De duabus animabus* 10.14) e o desejo como “a força motivadora permite a quem busca, encontrar o objeto” (*De Trin.* 14.6.8). Desse modo, ambos aparecem como elementos capazes de mover a alma junto da alegria, medo e tristeza e o ato de desejar é enquadrado como a concordância pelo movimento ao qual a vontade se coloca em direção ao

objeto.<sup>22</sup> De todo modo, há sempre uma grande força motriz que direciona o agir humano e pode ser considerada o principal motor da alma: “quando a inclinação é de tal modo forte que se possa chamar amor, desejo ou libido, agita com veemência o resto do corpo” (De *Tri.*, IX, 2, 5).

O termo latino *voluntas* e seus correlatos (*voluntarius*) também se relacionam com uma multiplicidade de elementos da natureza humana como desejos, intenções, anseios, emoções e afetos onde cada um desses aspectos é capaz de manifestar a presença da vontade na alma, independentemente dos demais aspectos (DJUTH, 2001).

A vontade, portanto, se insere dentro da perspectiva das paixões que animam a alma como a alegria, a tristeza e o medo, como dito anteriormente, e que performam a movimentação do indivíduo em direção aos bens externos, seja, por exemplo, pra se aproximar deles, na alegria ou para se distanciar deles, no caso do medo.<sup>23</sup> De fato, essa definição não é suficiente, pois, a vontade também participa de outros processos como os sensoriais, conhecimento racional e as demais operações da alma, de modo que não seria exagerada definir o homem a partir da vontade.<sup>24</sup>

Como forma de organizar essa forma múltipla pela qual os termos desejo e vontade aparecem na obra da patrística de Agostinho, faremos uma divisão em três pontos. No primeiro ponto, a vontade aparece como o livre movimento da alma que pode pecar e por isso aparece na relação com a resposta ao problema do mal; o segundo ponto ressalta a liberdade da vontade em consentir com seu ímpeto natural que é buscar a felicidade. Por último, a vontade aparece a partir da perspectiva do amor e da possibilidade da interferência da graça na problemática da alma manchada pelo pecado.

Antes, porém, é importante caracterizar de forma geral a vontade dentro do pensamento da patrística agostiniana, antes dela se compor com a felicidade ou a graça, conforme a proposta de divisão apresentada acima. Ela é um elemento capaz de mover a alma junto da alegria, medo e tristeza, cuja essência está no seu caráter conflituoso. Essa não é propriamente uma inovação de Agostinho e tem relação direta com a recepção da sua leitura pregressa dos textos bíblicos, especialmente das Epístolas paulinas.

---

<sup>22</sup> Cf. *De Civ. Dei*, XIV, 6 e *De duabus animadus*, X, 14.

<sup>23</sup> Explicita Gilson: “O movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo é a vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade” (GILSON, 2006, p. 253).

<sup>24</sup> Como faz Gilson: “a vontade é o homem” (op.cit., p. 256).

São Paulo introduz uma noção interiorizada da consciência moral, segundo a qual ninguém, nem mesmo o mais sábio, está autorizado a interferir na consciência de outra pessoa, pois fazê-lo significaria interferir também na sua liberdade, oriunda de uma relação direta com o Criador. A consciência motiva um ato de vontade que é resposta à vontade de Deus, de tal forma que sua ação não pode ser invalidada por argumentos baseados na lei comunicável. A razão não permite conhecer o que Deus quer do sujeito, pois a atividade intelectual, tanto quanto a emoção, pertence ao reino da carne, que de certa forma o limita. A vontade, distinta do conhecimento intelectual, inclusive aquela que tem como objeto a lei de Deus, é que responde ao Seu mandamento, determinando a ação humana e constituindo o objeto do julgamento divino.

Paulo fala de uma miséria interna, individual e herdada, cuja solução está na atuação de um elemento completamente externo que é a graça de Deus. Além disso, ele fala e prega sobre a ideia da ressurreição. Se antes, como na tradição grega, já havia a preocupação com a destinação da alma após a morte, com o cristianismo, a experiência da vida eterna é o da imortalidade individual que responde a um projeto de salvação a partir do julgamento divino sobre a vida e do exame de consciência de cada um.

A centralidade do legado paulino está no impedimento de realizar o bem, ainda que reconheça nele a melhor orientação para o agir humano: “Porque não entendo o que faço.”, pois, “Eu sou capaz de querer o bem, mas não de realizá-lo. Realmente, não faço o bem que quero, mas o mal que não quero. Se faço o que não quero, então não sou eu quem age, mas o pecado que habita em mim.” (*Rm*, 7, 15-20) legando o problema do autodesconhecimento como a questão legitimamente cristã, assim como o problema de uma vontade contaminada pelo pecado.

Cabe pensar a partir das contribuições de Paulo essa caracterização da vontade que se contradiz o tempo todo, isto é, que apesar de querer fazer o bem, acaba realizando o mal. A vontade de fazer algo bom ou de cumprir as leis e mandamentos divinos é o tempo todo rivalizada com uma vontade de pecar. A mudança com relação a aderência à lei está na nuance de não simplesmente insistir sobre o dever de obedecer, mas na atitude de querer se submeter a ela e é essa modificação que colocará a vontade em papel central: “Mas vejo nos meus membros, outra lei que, guerreando contra a lei da minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros” (*Rm*, 7, 23).

A partir dos escritos paulinos, os males humanos não decorrem da vingança dos deuses, mas são consequência do mal ou do pecado humano. O pecado é, então, o mal que se lança do interior humano não permitindo que o bem prevaleça e somente é conhecido por ser refletido nas relações com as coisas. Por ser interior, revela-se somente nas ações morais exteriores (MONTAGNA, 2009, p.68).

Nesse sentido, a vontade é assim qualificada porque traz a toda vez a possibilidade do contrário, ou seja, há sempre o risco de não agirmos bem, por mais que a razão esteja devidamente convencida e por mais que haja vontade assim também esteja. Se já houvesse determinação prévia, não haveria vontade e sim servidão. No entanto, se não houvesse essa cisão interna de uma vontade e de uma contra vontade (pecadora para Paulo), não poderíamos caracterizar tal elemento como vontade propriamente. Fica claro, portanto, que a vontade é debitária do pecado porque o elemento contrário é fundamental para sua caracterização. E essa divisão é o que torna a existência tão problemática, na medida em que divide e corrompe a natureza pacífica que é a divina e perfeita e da qual o homem participa enquanto criatura.

Vale ressaltar que essa divisão da vontade não pode ser vista como uma duplicação da vontade, mas sim de um conflito dentro da própria vontade, como se ela fosse um único vetor, porém, com direções opostas. Essa caracterização de uma vontade ambivalente vai se sedimentando ao longo da tradição ocidental e representa um rompimento da tradição intelectual dos antigos, como na filosofia socrático-platônica, onde o conhecimento do bem era condição para a ação boa. Com a vontade agora conflituosa, ainda que haja conhecimento do bem, há sempre a possibilidade dela não se conformar necessariamente a esse bem.

Unindo dados de sua biografia (conversão) e de sua filosofia, fica claro o delineamento dessa instância que ao mesmo tempo está sob nosso domínio e é, portanto, denominada livre, mas também se mostra dividida em si e intrinsecamente conectada ao pecado.

Ao contrário da ação deliberativa que elegia os meios visando os fins, a ação que envolve a vontade está entre o querer e o não-querer, caracterizando desse modo o aspecto conflitivo próprio a ela. Esse não-querer não se confunde com deixar de querer algo, mas sim de contradizer o próprio ato de aspirar. “Se quero o que desejo, trata-se de não-querer meus desejos; e posso do mesmo jeito não-querer o que a razão diz estar certo” (ARENDDT, 1995, p. 352).

Interessante perceber o deslocamento realizado por Agostinho no que diz respeito a dicotomia entre carne e espírito, acentuada principalmente por Paulo. Enquanto no último, o peso recaía na natureza dual humana (carne *versus* espírito), Agostinho permanece antagonizando carne e espírito<sup>25</sup>, mas, coloca na vontade o cerne da questão, tanto que isenta o corpo do problema do mal.<sup>26</sup>

Há uma subordinação esperada entre os afetos da alma e a ação do corpo, de forma que, quando o espírito quer, o corpo obedece, mas o que chama na disposição descrita por Agostinho é o fato de que, ainda que o espírito queira, pode não haver obediência por parte do corpo. Sua explicação está no caráter autônomo que a vontade adquire de forma que o conflito lhe é absolutamente interior e, a cada vez que surge uma vontade, automaticamente ela se bifurca de forma que haja sempre vontade e contra vontade.

Contrariamente ao sujeito grego clássico que tinha seu destino traçado pelos deuses, agora as ações dependem do critério qualitativo da vontade humana. Assim, não está mais em questão receber a lei e obedecê-la, mas desejar ou apetecer pelo seu cumprimento. O indivíduo possui o conhecimento da lei, resta agora saber se ele deseja obedecê-la e isso depende principalmente da vontade, de forma que “tudo depende da decisão que o homem tomar ou não tomar, de fazer reinar em si mesmo a ordem que ele vê ser imposta por Deus à natureza” (GILSON, 2006, p.252).

Pelo exposto, podemos caracterizar a vontade como livre e autocindida, não por uma causa externa, mas, pelo obstáculo que ela representa a si mesma, necessitando de um elemento externo para sua reabilitação, papel que será executado pela graça, como veremos adiante. Diante dessa caracterização, podemos relacionar o problema da vontade com outros elementos da filosofia de Agostinho como o problema do mal, da beatitude e da graça.

## 2.1 O mal e o problema da vontade

Dado o problema da existência do mal no mundo, é preciso perguntar pela origem desse mal e, portanto, pela sua autoria. É necessário também definir a má ação, que pela filosofia de

---

<sup>25</sup> Cf. “a carne deseja contra o espírito e o espírito, contra a carne” (*De Civ. Dei*, X, 11).

<sup>26</sup> Cf. “a natureza da carne não é um mal” (*De civ. Dei*, XIV, 2).

Agostinho se confunde com a própria noção de pecado, cujo substrato é a existência do conflito no mundo interior humano, a partir da pergunta: o que quer em nós quando queremos? Está mantida, portanto, tal como o legado de São Paulo, o problema do autodesconhecimento, na medida em que o querer não tem transparência absoluta e o pecado aparece como condição de autoalienação.

O que determina o mal da ação é seu elemento interno, isto é, a natureza ou a qualidade do desejo que funcionou como motor da ação má. Nesse sentido, o sujeito é seu desejo, isto é, aparece de acordo com o modo com que deseja e as ações humanas permitem afirmar sua condição boa ou má.

Pela perspectiva agostiniana, a vontade tem a liberdade de escolher entre os bens de que o mundo dispõe, de forma que “nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina e afastá-la do caminho reto. Do mesmo modo, é evidente ser preciso não censurar o objeto do qual se usa mal, mas sim a pessoa que dele mal se serviu” (*De lib. arb.* III, XVI, 34).

Dessa forma, o problema do mal não está nos objetos, mas sim no mau uso da vontade que escolheu um bem que a afastou da realização daquilo para que foi designada. Uma vez que faz parte da natureza criada por Deus, a vontade não pode ser ruim, mas seu mau uso denuncia o pecado: a vontade corrompida em sua natureza boa.

Situar o problema do mal e de sua autoria foi uma questão que ocupou grande parte do esforço filosófico de Agostinho. A partir da perspectiva do sujeito por natureza pecador, era imperativo esclarecer a origem desse mal, de forma a desabonar Deus de sua autoria.

Para situar esse pensamento, é preciso posicionar a tradição com a qual Santo Agostinho dialogava: os Maniqueus, da qual Agostinho inclusive fez parte e que o auxiliou seus pensamentos iniciais.<sup>27</sup> De forma sintética, de acordo com a doutrina maniqueísta, havia duas divindades superiores que governariam o universo: o princípio do bem e do mal. A pessoa seria portadora em sua alma dessas respectivas qualidades presididas por essas duas divindades. Esses dois princípios eram igualmente eternos e perpetuamente se mantinham de forma que a história humana se caracterizaria pelo conflito desses dois princípios.

---

<sup>27</sup> Cf. BROWN, 2011, p. 57-64.

A grande consequência da teoria dos Maniqueus é caracterizar o mal como ontológico e metafísico e, portanto, o sujeito não poderia ser responsável pelo mal praticado pois foi forjado com esses princípios dentro de si. Por essa perspectiva de cisão, há divergência entre duas substâncias fundamentais que produzem uma espécie de fratura na identidade daquilo que é. A crítica de Agostinho é justamente sobre a consequência desse modo de caracterização que termina por colocar Deus como autor do mal e dessa forma, força a afirmação de que a natureza de Deus é mutável e corruptível:

“Há homens que, por não compreenderem que toda e qualquer natureza, espírito ou corpo, é boa em si mesma, e porque veem o espírito ser vítima de iniquidade, e o corpo, da mortalidade, acabam por sustentar que Deus é o autor do espírito mau” (*De natura boni*, I,5).

A possibilidade da alma, que é uma criação divina, se deformar, está no mal agir, isto é, nos vícios e demais erros que o sujeito comete ao se deixar seduzir diante da multiplicidade dos desejos e afetos a qual está exposto. Essa característica de suscetibilidade aos vícios não pode ser considerada parte de Deus, ou seja, não está equiparada ontologicamente ao criador que tem na perfeição a qualidade do seu ser, portanto, é considerada uma corrupção dessa natureza perfeita.

A partir disso segue a questão: se Deus é bom, a pessoa, enquanto criatura de Deus, não deveria ser boa também? Ou ainda: se Deus é bom, por que existe o mal ou por que permitiu ao sujeito ter uma vontade capaz de fazer mal? Para responder a isso, é preciso entender o lugar do humano na criação. Ou seja, apesar de sua corruptibilidade possível, existe nele uma marca do Criador que o torna superior.

“E qualquer espírito, mesmo corrompido, é melhor do que qualquer corpo incorrupto [...]. Por muito corrompido que seja um espírito, ele pode dar vida a um corpo. Por isso, mesmo corrompido ele é melhor do que um corpo incorrupto” (*De natura boni*, I, 5; II, 2).

Em jogo aqui está a natureza boa do ser humano que, no entanto, pode acabar sendo pervertida a partir do modo pelo qual ele conduz a sua vida. Ainda que tenha em sua alma a distintiva capacidade do raciocínio e tenha sido feito a imagem e semelhança do próprio Deus<sup>28</sup> e, por isso, pode através do uso das capacidades mentais ascender a verdade divina, somente a vida orientada pelo desejo do soberano Bem é considerada a boa vida.

Portanto, a teoria de Agostinho passa a caracterizar o mal não pela sua condição ontológica, mas pelo seu caráter deficitário, retirando de Deus a responsabilidade do mal e do pecado, pois

---

<sup>28</sup> Cf *De doc. christ.*, I, 22, 20.

“o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais” (*De natura boni*, IV,4) e a natureza humana permanece boa porque provém de Deus, no entanto, o pecado macula essa condição.

O problema do pecado aparece então conjugado ao da vontade, sobretudo ao problema da *qualidade* dessa vontade. Quando o pecado acontece, a qualidade da vontade que aparece é a má vontade que se orienta pelos bens finitos, pervertendo sua natureza que seria a de buscar o bem supremo. Por conta da pluralidade de bens existentes no mundo, esse risco sempre está em jogo e o pecado consiste na escolha errada através de uma subversão da hierarquia, preferindo a vontade obter bens inferiores com relação à Deus. A vontade, portanto, não é ruim, mas pode se tornar má pelo seu mau uso.

Pecado, cuja definição é: “não é apetecer naturezas más, mas a renúncia a outras, superiores” (*De natura boni* XXXIV, 45), aparece como distintivo humano. Pelo fato do homem ser uma criatura divina e proceder de Deus perfeito, imaculado e incorruptível, seria esperado que não portaria máculas. O que justifica a mácula humana é a corrupção de sua natureza boa, ou seja, a privação de um bem como, por exemplo, a vontade em realizar-se em acordo com a sua natureza.<sup>29</sup> Assim, “não existem, por Ele os pecados, que não conservavam a natureza, mas viciam; e que os pecados provêm da vontade” (*De natura boni*, XXVIII, 37). O problema está, portanto, no critério qualitativo da vontade que pode querer bem ou mal.

O perigo aparece na possibilidade sempre dada de preterir os universais e valorizar os fins particulares. Esse processo pressupõe um manejo da qualidade da vontade que é debitária de um processo interior de contemplação das verdades divinas e a aderência a elas, processo que advém a lógica da salvação cristã.

Assim, guiados pela ideia de lei eterna (divina) da qual derivam as leis individuais e locais, a vida humana deve estar sob Sua égide e obedecendo a Seu ordenamento. Enquanto criatura de Deus ele pode de tudo dispor para seguir essas leis, mas, a pluralidade de bens e valores faz com que seja necessária uma relação de subordinação, de forma que a razão deve sempre se submeter a Deus.

Torna-se virtuoso o que conformar a alma às regras imutáveis de Deus de modo, por exemplo, a refrear o desejo ou as paixões, fazendo com que entrem em acordo com o espírito.

---

<sup>29</sup> “Uma vontade má é, portanto, uma vontade que, enquanto tal, é boa, mas à qual falta ser plenamente o que deveria ser.” (GILSON, op.cit., p. 274)

“o arbítrio da vontade é verdadeiramente livre, quando não é escravo de vícios e pecados. Nesta condição foi dado por Deus e, uma vez perdido por vício próprio, não pode ser devolvido senão por Ele, que pôde dá-lo” (*De Civ. Dei*, XI, 1).

Antes de prosseguir, é necessário observar que a metafísica de Agostinho se caracteriza por uma espécie de ontologia do ser, pois, toda a criatura de Deus é um bem e, portanto, participa do bem e do ser de Deus. Em contrapartida, a falta ou carência assinala para a degenerescência do ser. Essa distinção será fundamental para o pensamento de agostinho, pois, preserva o ser de Deus nas criaturas e O desonera da autoria daquilo que não é o Bem.

## 2.2 A beatitude

Dentro do pensamento de Agostinho o desejo se relaciona com a estrutura humana na medida em responde pela qualidade da ação humana ao orientá-la na direção daquilo que busca. Na antropologia agostiniana, o ser humano busca sempre a felicidade e nesse sentido, o desejo humano se apresenta como expressão dessa tendência à felicidade e é a grande marca da condição humana.

O problema da felicidade está na base de seu pensamento e no corpo de sua obra e a sua própria filosofia pode ser compreendida como um questionamento direcionado a condição humana em sua procura pela felicidade e o desejo considerado o fator que media essa jornada para conseguir este bem.<sup>30</sup> O argumento de Agostinho não pergunta sobre se os homens querem a felicidade, mas, pressupondo isso, discute as formas como se consegue atingir essa felicidade.

Como característica de seu próprio filosofar, Agostinho parte da sua própria experiência e acentua a multiplicidade a qual o desejo está submetido na existência humana orientada para bens mundanos. Nesse sentido, a qualidade do bem a que se aspira, modifica fundamentalmente o sentido do vivente, pois obedece ao julgamento do que é bom, isto é, um desejo por aquilo que a pessoa crê ser bom para si. Os bens mundanos estão em devir e, portanto, constantemente, sua posse está ameaçada e, portanto, é um desejo que nunca se satisfaz, pois traz a marca da ameaça da perda a todo tempo.

---

<sup>30</sup> Cf. “o desejo é determinado pelo objeto a que aspira” (ARENDDT, 1997, p.20).

Em contrapartida, somente a vida que busca Deus pode encontrar a verdadeira felicidade na medida em que não tem na posse sua meta, mas na verdade abre mão disso pois já não se consome com os desejos, mas tem na eternidade o bem absoluto.<sup>31</sup>

Como podemos perceber, na direção à felicidade, é necessária a boa capacidade de discernir e para tanto, a sabedoria aparece como categoria essencial ao projeto da vida feliz. A sabedoria que pode ser definida nos seguintes termos:

“O movimento da alma contrário à razão denomina-se paixão, mas, se há algo de análogo nos animais não deve ser designado de perturbação, pois ela não é contra a razão de que os brutos carecem, porém nos homens, se se produzem tais perturbações, é em consequência da estultícia e da miséria: porque ainda não estamos na perfeita posse da Sabedoria “(*De Civ. Dei*, VIII, 17).

Sabedoria é estabelecer uma relação com Deus pela faculdade do pensamento (*De natura boni* IV, 34) e, portanto, seguir em um esforço constante de possuir Deus pelos meios possíveis, isto é, tendo a eternidade como seu horizonte de realização. É justamente por esse papel que o pensamento tem na busca pela felicidade que a construção da interioridade na obra de Agostinho e de toda tradição cristã subsequente é tão cara e o ser humano definido como essencialmente seu pensamento (*De Trin.*, XII, 1). É no pensamento que aparece o conflito da vontade e é também o pensamento que permite ao sujeito a sabedoria beatificante que o permite comungar da existência divina.

Retornando ao problema da felicidade, fica sugerido que ela está sob posse do indivíduo e não depende de fontes externas e nem é alterado por elas, pois, emana da alma, de onde provém. Cabe a pessoa apenas orientar-se nesse sentido. Uma pessoa sábia é virtuosa e ordenada, não se escraviza por paixões e, dessa forma, permite a realização da hierarquia própria a vida onde o superior domina o inferior: “resta, portanto, que nenhuma outra realidade torne a mente companheira do desejo desenfreado senão a própria vontade e o livre arbítrio” (*De lib. Arb.* I, 11, 21).

A razão é, portanto, capaz de direcionar a vida humana para o bem maior, de forma a fazê-la feliz, tal como sua natureza foi criada. Para isso não é necessário extirpar da vida as afecções,

---

<sup>31</sup> Cf. “A beatitude é um bem do espírito que a perda de todos os bens materiais não poderia comprometer em nada” (GILSON, 2006, p. 21).

mas, aprender a lidar com os afetos através das escolhas realizadas pela liberdade da vontade em direção ao engrandecimento da alma.

No entanto, o que interessa a discussão são os impedimentos ou desvios na realização dessa vida que busca a realização da felicidade e como desejo pode se relacionar diretamente com isso. O desejo desordenado, que muitas vezes aparece com o termo libido, que também se refere ao desejo incontrolável, parece interromper uma certa ordem natural, colocando em xeque a realização da natureza da vontade em seu próprio livre-arbítrio: “o querer do homem, se desordenado, seus movimentos serão desordenados e, se reto, não apenas serão inculpáveis, mas até mesmo louváveis” (*De Civ. Dei*, VII).

Aparece novamente o problema do pecado como uma perversão de uma natureza essencialmente boa. O pecado da alma é um ato voluntário na medida em que a alma pode realizar a escolha em direção a determinado ato ou não, realçando o pressuposto de que a vontade é quem realiza e posiciona as ações da alma. A relação entre desejo e vontade é íntima de forma que o primeiro pode se caracterizar como elemento impulsionador e a vontade a instância decisória ou deliberativa, fundamentando assim os elementos básicos para a busca pela felicidade, de modo que é a vontade que dá o sentido da existência.

Por conta disso há analogias como, por exemplo, a alimentação da alma de forma a corroborar a relação entre o exercício da vontade e a ascense da alma. Para a alma, o alimento é a sabedoria que permite o sujeito ser virtuoso e feliz, enquanto ao sem sabedoria, resta uma vida de vício e maldade.

Ainda no campo das analogias, é possível a alma tornar-se doente, tomada por desejos desenfreados, degenerando a natureza ordenada original e empurrando-a para o vazio. O remédio para isso é somente a sabedoria que retorna como a medida justa para o direcionamento da vida feliz.

Podemos afirmar, portanto, que a vida feliz é a vida que deseja o bem, que conforma seu desejo nessa direção e assim consegue a posse desse desejo, pois, não sofre com o medo da perda. No entanto, cabe ressaltar uma certa gradação nessa possibilidade de ser feliz, na medida em que é possível alcançar essa felicidade na vida terrena, mas ela nunca será qualitativamente plena. É somente no alcance da vida eterna, no convívio celeste, onde o choro e o ranger de dente haverá cessado. Nos diz Agostinho:

“É impossível encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximem o homem de seu Deus. Quando, porém, aquele que permanece bom e fiel em meio às misérias desta vida, chegar à vida bem-aventurada, então acontecerá o que agora não é possível de forma alguma, ou seja, o homem viver como quer. Pois naquela felicidade, nada quererá de mal ou nada desejará que lhe falte e não faltará nada do que desejar. Tudo o que amar estará lá presente e não desejará nada que esteja ausente. Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo será o supremo Bem, e ali estará para gozo de todos os que o amam. E eis o que será o maior grau de felicidade: estará certo de que será assim por toda a eternidade” (*De Trin.*, XIII 7, 10).

O desejo aparece nessa passagem caracterizado em sua miséria e condenado a esse estado durante toda a vida humana, pois, somente na vida eterna é que ao desejo não faltará nada, fora dessa condição o desejo será sempre precário. A verdadeira felicidade está reservada para aqueles que atingirem a condição da eternidade, isto é, o devir acusa a condição existencial decadente humana a todo o tempo e somente ao sair desse risco, haverá a experiência da plenitude. E ainda de modo ainda mais radical:

“Se alguém já é feliz, tudo o que deseja é possível para ele, pois não desejou algo impossível de ser realizado. Mas esse gênero de vida não é próprio à condição mortal, só o será quando se tornar imortal. E se essa imortalidade não fosse um dom outorgado à criatura humana, em vão procuraria ela a felicidade, pois sem imortalidade não existe felicidade” (*De Trin.*, VII, 10).

A vida daquele que vive segundo o espírito não é infeliz, no entanto, o tipo de felicidade que ele experimenta se coloca a todo tempo ameaçada pelo seu caráter finito, ainda que viva sob a luz das virtudes e tenha a sua vida santificada, ainda sim a vida ainda é finita e sua felicidade é condicionada por essa qualidade vital. Somente na eternidade que se disponibiliza a plenitude.

### **2.3 Desejo como amor e o problema da graça**

O amor é considerado o grande orientador da ética agostiniana na medida em que é o fundamento da ação humana e o que lhe confere valor. Se anteriormente colocamos a vontade

em sua centralidade enquanto promotora da ação, agora é necessário pensar de que forma essa vontade é mobilizada, o que nos leva ao amor.<sup>32</sup>

O amor encaminha a pessoa tanto para as boas como para as más ações, o problema que se coloca então não é amar ou não amar, mas a qualidade daquilo que amamos e, tal como a vontade, nos orientarmos para amar o que se deve amar.

A ligação entre a vontade e o amor é implacável de modo que a qualidade dessa vontade é determinada pelo amor que, por sua vez, a orienta e, por consequência, orienta a ação humana. Essa característica de motor, isto é, esse promotor de movimento ou de animador da vontade, funciona como uma tendência natural ao bem, de acordo com o modo que foi criado.

No entanto, esse amor pode ser modificado em sua natureza, produzindo algo que pode ser mal, tornando inseparável a qualidade do amor com relação a qualidade da vontade. Desse modo, não são os objetos do amor qualificados como maus ou bons, mas sim a qualidade do amor que animou a vontade até eles é que pode ser qualificada nesse sentido, ratificando a tese de que o mal não é ontológico, mas sim um deslocamento de sua natureza.

Um ato torna-se mal não porque alcançou um objetivo maligno, mas porque perverteu o amor em prol de um bem finito e violou a ordem, ao não preferir o melhor. Quando a virtude leva a condução de uma ação ao bem supremo, denominamos esse amor como caridade. O amor dessa qualidade se dá pela ação humana a partir de uma vontade igualmente virtuosa.<sup>33</sup> De todo modo, o amor está sempre em relação aos bens, impulsionados pela vontade ou pela busca da felicidade e condicionando um determinado tipo de vida.

Tendo caracterizado o amor como motor da vontade e sua relação com a possibilidade do bem e do mau, é necessário agora estabelecer a relação do amor com os objetos do mundo e as consequências para a vida humana. Como vimos, “Amar não é mais do que desejar uma coisa por si mesma [...] pois o amor é desejo” (ARENDDT, 1997, p.17). Esse desejo se caracteriza por aspirar a objetos previamente conhecidos e, portanto, pressupõe orientar a ação dentro da perspectiva de um mundo conhecido.

Esse desejo orientado para os objetos do mundo gera uma expectativa de conseguir conquistar esses objetos, isto, uma expectativa de permanência de posse que, no entanto, nunca

---

<sup>32</sup> Cf. “o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor.” (Gilson, 2006, p. 257)

<sup>33</sup> Cf. “a caridade é o amor pelo qual se ama o que se deve amar.” (Gilson, op.cit., p. 262)

se concretiza. O que acontece quando a posse desses objetos é conquistada é o medo de sua perda, pois, a posse não é garantida nem permanente. Desse modo, esse amor/desejo transforma-se em medo de perder, na medida em que se orienta em direção a bens que se caracterizam pela sua efemeridade e independem do querer e do agir humanos.

Essa condição de instabilidade onde o medo da perda molda a condição de vida humana, pode ser contraposta a beatitude que tem na busca pelo bem eterno e imutável a direção da vida e, portanto, está assegurada e fora do risco da perda. A boa vida ou vida feliz está diretamente ligada ao modo pelo qual desejamos. A vida que aspira Deus e a eternidade é a vida boa, enquanto a vida atropelada pelo devir e pela ameaça da perda e da morte não pode ser constituída como feliz. A promessa da beatitude está atrelada a possibilidade da eternidade, onde reside a verdadeira felicidade, pois lá “o nosso ser não terá a morte, aqui o nosso ser não terá enganos, aqui o nosso ato de amar não terá nenhum contratempo” (*De Civ. Dei*, XIX, 28).

A existência, isto é, nossa vida encarnada, está constantemente atrelada a condições mutáveis e de vulnerabilidades, onde a morte nunca se afasta e, pelo contrário, está sempre se afirmando uma espécie de “teatro de destruições contínuas” (GILSON, 2006, p. 275). Tomar os bens terrestres como orientadores da vida transformam a ameaça da morte como o correlato da vida, fazendo do temor a tônica. A vida eterna se apresenta como a possibilidade de uma existência fora do temor, fora da morte e essa vida é regida pelo amor verdadeiro.<sup>34</sup>

Na relação entre a multiplicidade de bens que se apresentam no mundo, há duas qualidades em que o desejo pode se apresentar para Agostinho, correlatas as formas de amor. A cobiça ou concupiscência (*cupiditas*) se dirige a coisas mutáveis e efêmeras, produz uma espécie de fixidez do sujeito à vida na terra e faz com que ele se perca do seu objetivo nobre pela eternidade, condenando ao seu desaparecimento pela morte. Já a outra qualidade do amor é a caridade (*caritas*) que se caracteriza pela aspiração à eternidade e, portanto, é justo e eleva o homem a sua condição de elegível para a vida eterna e boa.

Essa distinção, como vimos, se dá pelo objeto a que visa o desejo e não pela qualidade do desejar, assim, o desejo que deseja coisas do mundo é considerado mundano e o desejo que aspira coisas a eternidade é eterno. No entanto, essas categorias não se dão de modo estável e retilíneo, pois comprometem um certo nível de intenção do indivíduo dentro da perspectiva da

---

<sup>34</sup> Cf. “O amor enquanto desejo é determinado pelo objeto que aspira. Esse objeto é ser livre de medo. [...] Assim, o que faz o bem do amor é não poder ser perdido.” (ARENDDT, op.cit., p. 20)

qualidade do amor que impulsiona a vontade que participa da ação e não da simples execução de uma atitude.

Assim, é possível uma boa ação fora do que Agostinho nomeou como caridade, pois, ao fazer tal ação, alguém visa sentir-se bem ou mesmo agradar a Deus, colocando o acento em uma certa relação de causa e efeito (almejar a vida eterna, por exemplo). A cobiça visa uma espécie de autoafirmação da possibilidade da vida no mundo e não afirmação da eternidade como quer a caridade. A caridade, em oposição, não é afirmação, mas esquecimento de si para poder encontrar Deus, pois: “É preciso amar a Deus de tal maneira que, se fosse possível, enquecermo-nos-emos nós mesmos” (ARENDDT, 1997, p. 31).

Essa autoafirmação própria da vida concupiscente, faz com que prevaleça uma atitude autossuficiente, como se estivesse à disposição dos homens os meios de tornar-se caridoso. Como consequência, essa relação acusaria a possibilidade de prescindir de Deus porque: “O homem não foi criado justo para viver segundo ele mesmo, mas segundo quem o fez, isto é, para fazer a vontade de Deus e não a sua” (*De Civ. Dei*, IV, 1), o que alteraria a condição humana de ser criatura e, portanto, ontologicamente dependente de Deus e toda a ordenação da criação. Esse problema tem os mesmos pressupostos da divergência de Agostinho com a tradição pelagiana a respeito da doutrina da graça. Se alguém receber a graça divina em proporção aos méritos, a possibilidade de salvação está inteiramente sobre os homens e a graça divina apenas auxilia eles a tornarem-se bom<sup>35</sup>. Para contrapor a isso, é necessário entender a doutrina da graça agostiniana que condiciona a graça à salvação.

“Porém, a Deus onnipotente — Criador supremo e supremamente bom de todas as naturezas, que ajuda a recompensar as boas vontades, que abandona e condena as más vontades, que ordena umas e outras — não faltou plano para tirar eleitos mesmo do gênero humano condenado, para preencher o número, fixado na sua sabedoria, cidadãos da sua cidade. Distingue-os dos outros pela sua graça e não pelos seus méritos — já que toda a massa estava condenada na sua raiz corrompida — mostrando não só aos libertados de si próprios, mas também aos não libertados, que graças lhes dispensava. Bem sabe cada um que não é por seus méritos, mas por gratuita bondade que é arrancado ao mal quando se vê desembaraçado da sociedade dos homens de cujo justo castigo deveria partilhar. Porque é que não haveria Deus de criar aqueles que previu viriam a pecar, se, na verdade, neles e por eles podia mostrar não só o que é que merecia a sua culpa, mas também o que é que lhes concederia a sua graça e, ainda que, sob tal criador e ordenador, a perversa desordem dos delinquentes não seria capaz de perturbar a recta ordem das coisas?” (*De Civ. Dei.*, XXVI).

---

<sup>35</sup> Agostinho divergirá fortemente, entendendo a graça como uma gratuidade e não como algo a ser trocado pelo próprio caráter gratuito na medida em que: “a graça não seria gratuita, ou seja, não seria graça, se fosse possível merecê-la” (GILSON, p. 292).

Assim, o elemento da graça aparece como aquele que pode atuar na vontade como uma gratuidade concedida por Deus para reorientar a vida humana em direção à salvação. Para alcançar a vida eterna não basta uma simplesmente anuência aos mandamentos, mas é necessário um clamor ao amor de Deus que só é possível pela atuação da graça. É a graça que qualifica o modo de desejar e, por consequência, direciona a vida para a eternidade de Deus. O exercício da vontade que se abre para a atuação da graça, condiciona a qualidade do amor, atua na caridade e converge para uma aproximação de Deus.

Dessa maneira, a graça faz uma viragem nas tradições precedentes a Agostinho e que tinham no intelecto, isto é, na possibilidade de a razão desempenhar o controle sobre as boas escolhas, o elemento principal. A graça, em Agostinho, passa a ser o elemento que reabilita a vontade humana que está a perigo pelo problema do pecado. A graça é uma espécie de remédio para a doença que é o pecado que adoce, por sua vez, a vontade. A possibilidade desse ‘tratamento’ é apenas divina, apenas Deus pode atuar por meio da graça de forma a organizar a vontade cindida humana e organizá-la de modo que possa ser reparada de sua corrupção e é uma gratuidade de Deus para ele e “tem por fim tornar possível a salvação do homem em estado de natureza decaída” (GILSON, 2006, p. 289).

Enquanto estava no estado paradisíaco, o ser humano dispunha da liberdade, mas, somente a partir da queda ele fez uso dela. Não seria exagero afirmar que pela vontade o humano tornou-se decadente e então a vontade não será suficiente para o recompor em sua orientação a Deus, precisando da atuação da graça para isso. É preciso, portanto, entender melhor a problema da queda, que torna o indivíduo pecador e que perverteu a natureza boa humana, promovendo a cisão de sua vontade.

#### **2.4 A insuficiência e o problema da queda**

A vontade estabeleceu um certo percurso, como vimos até aqui. A partir do estabelecimento de uma vontade pecadora, a possibilidade de escolher mal sempre estará presente devido a uma má orientação do livre-arbítrio da vontade. Diante disso, a graça aparece como elemento remediador e oferece a possibilidade de restaurar a saúde da vontade de modo a torná-la livre do pecado. “Portanto, a primeira liberdade da vontade era poder não pecar; a última será muito mais excelente, ou seja, não poder pecar” (*A graça II*, XXIV, 46).

Esse percurso, no entanto, carece de início. É preciso descrever o modo pelo qual o sujeito tornou-se pecador, isto é, o modo pelo qual sua vontade tornou-se enferma.

É importante estabelecer de início as mudanças que o cristianismo trouxe à tradição legada pelos gregos, sobretudo na relação com a divindade. Enquanto havia na atmosfera grega uma certa busca por se assemelhar ao divino, especialmente através do conhecimento e no reto uso da razão, no cristianismo o instrumento que garante esse assemelhamento a Deus é a vontade. Assim, fazer a vontade de Deus e poder fazer uso do instrumento da vontade de maneira livre é o projeto humano por excelência na perspectiva do cristianismo. Podemos afirmar, portanto, que a intelectualidade grega se transforma em voluntarismo e o ideal moral é encarnado na figura do homem de boa vontade.

Subjacente a isso, encontramos a noção de criação, também bastante exótica ao pensamento grego e central na narrativa bíblica cristã. Enquanto o mito do *Timeu* de Platão traz o universo construído como um artesão cujo intuito é construir uma obra a mais perfeita e bela possível (*Timeu*, 30c), a ideia de criação cristã é realizada *ex nihilo*. E esse ‘nada’ instaura a liberdade como atributo divino, bem como a vontade de criar, também divina. Como uno, Deus cria e partir disso nasce a criação. As implicações ontológicas dessa disposição metafísica são importantes na filosofia cristã, pois, Deus é o Ser por excelência e a criação é uma participação do ser. Dessa forma, o criado recebe o ser por participação nesse processo criador.

A criação de um mundo *ex nihilo* a partir da narrativa mítica bíblica, acarreta uma série de problemas filosóficos, sobretudo com relação ao tempo uma vez que se houve um princípio do mundo, haveria um antes e um depois. Essa reformulação do tempo trará novos problemas filosóficos, pois, a história humana também será marcada por uma narrativa antes e depois e esse é o problema da queda de que trataremos agora

Antes do pecado o ser humano vivia a essencialidade divina e não conhecia o mal, a dor ou a morte. A partir da narrativa bíblica, Agostinho afirma que:

“O homem vivia, portanto, no Paraíso como queria enquanto queria o que Deus ordenara. Vivia gozando de Deus de cujo bem era feita a sua bondade. Vivia sem qualquer privação, estando em seu poder viver sempre assim. Havia alimento para que não passasse fome, havia bebida para que não passasse sede, havia a árvore da vida para que a velhice o não dissolvesse. Nenhum a corrupção no corpo ou do corpo procedente produzia doença alguma aos seus sentidos. Nenhum a doença interna, nenhum acidente exterior havia a temer. Na carne a saúde plena, na alma a total tranquilidade. No Paraíso, assim como não havia calor nem frio, assim também quem lá morava estava livre de qualquer atentado que o desejo ou o medo causassem à sua boa vontade. Nenhum a tristeza, nenhum a vã alegria havia lá. Perpetuava-se, vinda de Deus, uma alegria verdadeira em que ardia” (*De Civ. Dei*, XXVI).

E essa dinâmica do paraíso é claramente caracterizado como harmônica, perfeita e plena e não havia discórdia ou divisões. Tudo isso só foi afetado com o cometimento do pecado original e que transformou a existência humana para todas as gerações, não apenas como uma sanção pedagógica, mas sim como uma mácula da própria natureza humana, tamanha magnitude do erro cometido:

“Mas tendo-se tornado os primeiros pecadores, foram punidos com a morte e, além disso, todos os que da sua estirpe viessem deviam doravante sofrer esse castigo. É que deles nada podia nascer deles diferente. Realmente, a magnitude da sua falta acarretou uma sanção que alterou para pior a sua natureza: o que não passava de uma pena para os primeiros homens pecadores, tomou-se natureza para todos os seus descendentes” (*De Civ. Dei*, XIII,3).

Essa condição pecadora é tão visceral que vale para todo os elementos humano, inclusive para a vontade, que aparecia de um modo antes da queda e foi transformada em sua cisão a partir do pecado: “estas partes não eram viciosas no Paraíso antes do pecado porque a nada conduziam de contrário à recta vontade nem a razão tinha, a bem dizer com um freio, de as desviar” (*De Civ. Dei*, XIX).

Dentro do contexto decadente, o sujeito, no exercício de seu arbítrio, se desviou do bem e, para Agostinho, por ser um erro original do livre-arbítrio da vontade, o castigo deveria ser imputado exatamente na vontade. Dessa forma, o pecado produziu a desordem, a concupiscência e a ignorância. O mal inaugural do primeiro homem tornou-se uma natureza vil. A graça será o único meio de, pela sua ação, prestar socorro à sua natureza corrompida, condição necessária para sua salvação dessa vontade para que ela volte a sua condição plena, ou seja, “querer com força e integralmente, em vez de revirar e jogar para lá e para cá uma vontade cindida ao meio, uma parte lutando para se levantar contra outra parte que cai” (*Conf.*, VIII).

Desse modo, fica claro que, originalmente, o sujeito é livre e, por essa condição, isto é, por sua própria vontade escolhe o mal e torna-se servil a partir daí ao pecado, condenando o indivíduo e a humanidade a essa mácula. Com o conseqüente afastamento de Deus, o sujeito torna-se voltado aos bens terrenos e perecíveis, obliterando a realização de sua natureza que é se orientar para o eterno. Daí decorre toda a modificação dos afetos da vida humana onde a busca natural por Deus, se torna uma angustiada e turbulenta relação com Ele.

O que movimenta a pessoa em direção aos bens não está determinado previamente, pois, o homem, ainda que ontologicamente dependente de Deus, é livre para direcionar seu agir. Desse modo, a forma como seu desejo se direciona aos bens do mundo é variável de acordo

com a qualidade de sua vontade que assim o determinam, o que coloca o pecado como possibilidade no agir humano.

A dinâmica que permite à vontade se tornar cindida e dividida deriva ontologicamente da mudança que ocorre na condição humana a partir da queda. Dessa forma, sua natureza, que é boa por ser criação divina, não se altera, mas, a sua condição sim. Esta torna-se a partir do horizonte da queda, insuficiente.<sup>36</sup>

A partir do problema do pecado e do seu conseqüente afastamento de Deus, o sujeito sofre uma espécie de degradação ontológica, pois, “aproximamo-nos de Deus não mediante espaços de tempo, mas pela semelhança com Deus, assim como Dele nos afastamos pela dessemelhança” (*De Trin.* VII, 6). A partir do horizonte do pecado todo o desenho da ordenação da criação divina se torna obscurecido e a pessoa não consegue ver com clareza a forma de desempenhar seu papel.

O problema do pecado e do desordenamento da vontade traz a qualidade carnal da vida humana para a discussão. Essa condição carnal aparece como consequência da queda e, portanto, primária e original, faz referência ao corpo atravessado pelo desejo, concupiscência e libido. Dessa forma, ela é a relacionada ao corpo, sem se reduzir a ele e sem se reduzir também ao problema do mal. Nas palavras de Agostinho:

Só o pecado é mal, não a natureza ou a substância da carne. A alma do homem pode assumir essa carne sem pecado, revesti-la, depô-la na morte e melhorá-la na ressurreição. O Verbo mostrou que a própria morte, embora castigo do pecado, que Ele sem pecado pagou por nós, não deve ser evitada, pecando, mas se possível, deve ser suportada por amor à justiça. Pôde livrar-nos dos pecados, morrendo, porque não morreu por seus pecados [...]. Éramos homens, porém, não éramos justos. Em sua encarnação estava a natureza humana, mas justa e sem pecado (*De Civ. Dei* X, 24, 2).

O problema da carne aparece antagonizada pela vida do espírito e diz respeito a qualidade da vida dada aos prazeres sensíveis e corporais. No entanto, cabe salientar que a natureza da carne não é um mal, mas sim a orientação da vontade que encaminha a vida no sentido da vida carnal (*De Civ. Dei*, II, 2). A carne então é uma condição humana que transcende a noção do mero corpo e marca a precedência do pecado na alma e não na carne, de forma que “nem a carne corruptível fez a alma ser pecadora, e sim a alma pecadora é que fez a carne ser corruptível” (*De Civ. Dei*, CXXXIV, 2).

---

<sup>36</sup> Cf. “A ‘bipartição’ da vontade, que ocorre na medida em que a vontade se volta para as coisas inferiores, motivada pelo egoísmo e pela soberba do coração humano, dá-se o que chamamos de movimento ontológico de degradação do ser, ou seja, o movimento voluntário de afastamento de Deus representa uma perda da perfeição originária da natureza humana” (VALH, 2016, p. 27).

O que fez do sujeito pecador não foi ser carnal, mas se orientar existencialmente tendo em si mesmo a sua medida, sua crença na sua autossuficiência, abandonando Deus como norteador de sua existência. Entender a condição pecadora como totalidade humana, é tomar uma parte pelo todo e estender essa medida setorializada como orientação da vida é incorrer no pecado, ao abandonar a orientação da eternidade e viver a vida segundo a medida do criado, do parcial.

O elemento carne é central no pensamento cristão. É possível situar a experiência cristã da carne como uma figura histórica dominada pela categoria desejo. A carne é uma noção total e não regional, um horizonte que abarca a totalidade humana, uma condição específica produzida pelo pecado original. “Proceder segundo o homem é igual a ser carnal, porque pela carne, quer dizer, por essa parte do homem, se entende o homem todo” (*De Civ. Dei*, XIV, 4).

A vida da carne é aquela cujo amor se orienta para criatura em detrimento do criador, isto é, toma como sentido último algo finito, como vimos anteriormente. O sofrimento advém, portanto, da setorialização da existência e da absolutização de um bem menor, corrompendo a natureza em seus níveis hierárquicos tal como foi executado por Deus. Mais uma vez o conflito proveniente da cisão dentro da vontade vem à tona.

“Mas a vontade que começara a surgir em mim, pela qual queria te servir gratuitamente e fruir de ti, único prazer seguro, ainda não estava pronto para vencer a anterior, forte de sua antiguidade. Por isso, duas vontades, uma velha, outra nova, uma carnal e uma espiritual, combatiam entre si e, divergindo, dilaceravam minha alma” (*Conf.*, V, 10).

Indo mais além, a partir da queda, o sujeito passa a ser portador do pecado sua condição de integralidade fica limitada ao tempo do paraíso, pois está dividido em seus conflitos e apenas tem na promessa da eternidade a possibilidade de encontrar-se em plenitude novamente.

O problema do pecado trouxe o problema da insuficiência ontológica, na medida em que o problema do desordenamento na ordem da criação denuncia uma consequência que é a falta de ser. A natureza, incluída aí a humana, é regulamentada por uma ordenação criada por Deus e a existência deve ser voltada para o cumprimento dessa ordenação.

Como portador de uma vontade decisória, cabe ao sujeito se orientar existencialmente para o cumprimento dessa ordem.<sup>37</sup> A partir da queda e sua herança como a contaminação do pecado, o ser humano passa a colocar esse ordenamento em questão na medida em que pode se

---

<sup>37</sup> Cf. “tudo depende da decisão que o homem tomar ou não tomar, de fazer reinar em si mesmo a ordem que ele vê ser imposta por Deus à natureza” (GILSON, 2006, p. 252).

desviar do projeto ordenado divino e, por crença na sua autossuficiência, decide por coisas distantes de Deus e do eterno. “Querer elevar-se a uma dignidade que é a Sua” (GILSON, 2006, p. 284) foi o problema que apareceu para o homem ao pecar e o preço a pagar foi a queda.

Para Agostinho o mal é uma falta, pois, ali houve uma corrupção da natureza, portanto, uma falta de ser e, se somos pecadores a priori pela nossa condição decaída, por causa do pecado original, podemos afirmar que somos ontologicamente insuficientes.

Como vimos ao longo desse capítulo, em Santo Agostinho temos o elemento involuntário da vontade atuando e produzindo em nós uma resposta. A capacidade de arbitrar de forma livre pressupõe a neutralidade ou indiferença da vontade. Essa ideia, por sua vez, pressupõe a autonomia da vontade conduzida por instâncias constituintes do chamado mundo interno. A moralidade cristã só consegue atuar porque há essa neutralidade da vontade e é possível, portanto, conduzir o sujeito à salvação de sua condição decaída. Por isso o livre-arbítrio é tão caro às suas discussões.

A vontade é impotente para realizar o que deve, portanto, peca. A partir da lógica cristã, nós recebemos do outro (Deus) o nosso horizonte de realização. Por mais que Deus conceda a nós o horizonte dessa realização, ao indivíduo não está mais disponível a realização plena de sua existência própria. Nesse contexto, a liberdade passa a ser uma conquista dramática dentro dos meandros dos códigos morais que conduzem de nossa condição decaída à eternidade.

O conceito de vontade conflituosa e a possibilidade de atuação do elemento gratuito de Deus na recondução dela, requalifica as possibilidades do livre-arbítrio e coloca em jogo o problema da transformação da qualidade do desejo. A escravidão, por exemplo, é uma qualidade do livre-arbítrio. A qualidade propriamente livre se exerce no querer segundo o que se deve e é, portanto, livre da carnalidade e possibilitada pela graça. No entanto, clamar por ela é entrar em conflito com a carnalidade que nos habita.

No projeto de mundo sob a perspectiva do Deus cristão, a condição humana é perfeita (plenitude no sentido metafísico), isto é, somos metafisicamente perfeitos, porém, a queda barra a realização desse projeto. A condição existencial (temporal) nos leva, portanto, à insuficiência ontológica e à radicalização da culpa.

A questão central é a condição histórica que não condiz com a condição metafísica. A condição carnal ratifica essa insuficiência na medida em que viver segundo a carne é ter na insuficiência o sentido último de si (nem mesmo os santos se salvam disso porque não há como

se retirar do horizonte da queda, portanto, não há condição de viver sem os efeitos da carnalidade). A relação cristã a partir da lógica a priori do pecado, estabelece a insuficiência como paradigma, manifestada inclusive na vida dos santos que nunca se redimem da sua carnalidade, isto é, nunca deixam de ser faltosos. Essa condição só mudará na vida celeste.

A vida do espírito é a vida reta, porém, ainda na condição carnal. Isso se dá em tal radicalidade que, ainda que a anuência aos preceitos e mandamentos cristãos seja levada às últimas consequências, a carnalidade não pode ser superada e permanecemos na condição deficitária e maculada, isto é, ainda que vivam na condição de santidade e no exercício contínuo da caridade, é somente na vida após a morte que se dá a reconquista da plenitude perdida na queda.

A única vida que merece ser chamada de feliz é a vida futura. Somente na vida futura é possível atingir a plenitude ao desfrutar da comunhão divina.

“Agora, pois, vemos apenas um reflexo obscuro, como em espelho; mas, então, veremos face a face. Agora conheço em parte; então, conhecerei plenamente, da mesma forma como sou plenamente conhecido.” (1 Cor, 13:12)

A vida feliz e plena é explicitamente interdita desde que a narrativa mítica do pecado original avançou sobre a experiência ocidental de forma que

“mesmo o justo não vive com o quer, enquanto não chegar aonde não se possa morrer, nem errar, nem sofrer e lhe esteja assegurado que sempre assim será. É isto o que a natureza deseja e ela só será plena e perfeitamente feliz, se obtiver o que deseja. (...) Portanto, a vida, quando for eterna, então é que será feliz.” (De Civ., Dei., XXV, 14)

A tese de Agostinho se encaminha no sentido de fundamentar a relação da felicidade com a plenitude e da carência com a infelicidade, sendo a carência de sabedoria a mais grave de todas. A carência deriva da indigência, isto é, não possuir algo. A malignidade se relaciona ao nada, ao não ser e o seu oposto, a plenitude, implica em ser. Há uma espécie de hierarquia na qual a criatura tem um déficit ontológico na medida em que apenas o criador tem a suma medida, isto é, a perfeição e o criado, enquanto participação desse ser, é sempre inferior ontologicamente.

De toda forma, a estultícia se relaciona com o não ser enquanto o contrário, a plenitude, se relaciona ao ser.

O que há em excesso ou em insuficiência existe falta de medida e risco de indigência. Logo, a sabedoria é a justa medida da alma, pois ela é,

evidentemente, o contrário de estultícia. Ora, a estultícia é indigência, e esta tem como contrário a plenitude, e a plenitude implica a medida. Portanto, a medida da alma encontra-se na sabedoria (*De beat. vita*, IV, 32).

A sabedoria a que se refere Agostinho, obviamente, é a sabedoria de Deus, portanto, é feliz quem possui Deus, a medida verdadeira e perfeita. Ainda que ao sujeito seja possível desejar de acordo com Deus, sua condição pecadora é insuperável assim como sua condição de criatura. O conhecimento serve para repelir as superstições, guiar à verdade divina sem, no entanto, retificar a nossa condição ontológica.

Ademais, o importante é ressaltar que essas características do cristianismo foram tão profundas no mundo ocidental que a ideia do pecado não foi um simples elemento que marcou um determinado período histórico. Na verdade, toda a fabulação cristã mítica a respeito da criação e da queda se assentou tão profundamente que, de certa maneira, se tornou insuperável. Mais do que isso, a condição pecadora não será superada pelo ocidente de modo que a tradição de pensamento posterior levará sua marca, como mostraremos no caso da psicanálise a seguir.

### 3 O LEGADO DA INSUFICIÊNCIA: A TEORIA PSICANALÍTICA DO DESEJO

Conforme vimos anteriormente, a patrística latina, especialmente o pensamento de Santo Agostinho, deixou um lastro de insuficiência ontológica em nossa tradição ocidental após a narrativa mítica da queda. Nesse sentido, é legado apenas à vida após a morte a possibilidade de plenitude e a vida na terra é condicionada pela dívida, tornando o ser humano ontologicamente faltoso desde o início.

Por essa condição, o pecado se manifesta no interior do problema do conflito da vontade de forma que, ainda que a pessoa obedeça a lei em seus atos, interiormente surge o problema da concupiscência, do desejo ardente em relação àquilo que foi proibido por ela, necessitando de vigilância constante.

A partir de uma concepção já presente no Antigo Testamento e reiterado por Paulo, segundo a qual a virtude reside na obediência à vontade divina por um ato de fé, Agostinho reúne esses elementos para seu decisivo conceito de vontade. O mal, pertencendo ao não ser, inexistente na criação divina; apenas a má vontade humana, a partir do pecado original, o introduz no universo, perturbando a harmonia prevista na criação. Entretanto, se é voluntário e, portanto, culpável, o movimento pelo qual a vontade se afasta de Deus não tem como retornar por si mesmo ao caminho correto, podendo fazê-lo apenas pela atuação da graça.

Esse angustiante conflito entre o conhecimento do bem e o domínio do pecado como princípio dominante e insubmisso, coloca no sujeito uma profunda cisão interior, um conflito gerador de intenso sofrimento. O resultado desse estado conflituoso é a culpa e a constatação da impotência frente ao pecado que caracteriza a antropologia teológica e uma certa psicologia cristã.

Dessa forma, a vontade livre responde pelo problema do mal que não pode ser atribuído a Deus, mas sim ao indivíduo que deve responder por seus atos. “É preciso distinguir, entretanto, entre querer ser feliz, desejo comum a todos os homens, e querê-lo com retidão. Não basta desejar a felicidade; é preciso querê-la retamente, mostrando-se digno dela (*De lib. arb.*, I, 14, 30). Pecar é perseverar na má vontade. Pertence à vontade, portanto, e apenas a ela, escolher quais os bens, eternos ou temporais, o que poderá afastar a alma do caminho reto ou direcioná-la ao bem eterno.

De um aparato volitivo capacitado para o bem e, no entanto, pervertido em sua finalidade, nasce uma caracterização da vida humana maculada pelo pecado e pela culpa. Para retificar essa condição, é preciso ser constante na medida em que não basta querer o bem, como não basta querer a felicidade: “quem deseja aquilo que não deveria desejar está em erro, ainda que deseje aquilo que lhe parece ser um bem” (*De lib. arb.*, II, 9, 26).

Esse pensamento coloca a vontade com uma centralidade até então inédita no pensamento ocidental já que não se pode encontrar nada que esteja em nosso poder senão aquilo que fazemos quando queremos. “Não envelhecemos ou morremos voluntariamente, mas por necessidade; entretanto, ninguém ousaria declarar que não queiramos voluntariamente aquilo que queremos” (*De lib. arb.*, III, 3, 8).

Essa caracterização posiciona o sujeito como livre para escolher, pois, há liberdade da vontade e dela deriva toda a composição da vida moral. Além disso, outra evidente consequência é o posicionamento do mal que deixa de ser remetido a simples ausência de bem e passa a ser debitário de uma qualidade específica da vontade (má).

Nesse contexto, características específicas se configuram na disposição do pensamento sobre o humano e elementos como autoexame, interioridade e individualidade se mostram fundamentais. É justamente essa caracterização que será o legado sob o qual se erguerão diversos saberes contemporâneos, inclusive o saber psicanalítico, como buscaremos mostrar nesse capítulo.

Essa relação já foi amplamente discutida anteriormente dentro dos próprios circuitos psicanalíticos. Apesar de poucas referências ao filósofo na obra de Freud, o psicanalista francês Jaques Lacan recorre algumas vezes ao pensamento de Agostinho, afirmando encontrar nele respaldo para alguns traços de sua teoria, tendo explicitamente referido essa relação de convergência no seu escrito *A agressividade em psicanálise* (1948), quando afirmou que Agostinho de alguma maneira antecipou-se à psicanálise (LACAN, 1998). As razões disso serão investigadas mais adiante.

De início, a situação descrita como o divórcio da vontade pode ser colocada como um importante ponto de apoio para a teoria psicanalítica. O fato de o sujeito ser dominado por forças externas à razão e realizar escolhas que questionem uma natureza humana racionalmente dirigida são também perguntas, sobretudo freudianas. Mais do que isso, o consequente

desconhecimento de si é o ponto fundamental da defesa do governo de uma outra instância, que para Freud é psíquica e denominada inconsciente.

Parece que não é errado então posicionar uma pergunta em comum que intrigava Santo Agostinho e dirigia de certa forma também a pesquisa freudiana: se a pessoa pode fazer o bem, por que ele escolhe fazer o mal? O teor da resposta de ambos, apesar de claras divergências de objetivo, parece nos indicar que há algo em jogo na dinâmica humana que não se encaminha necessariamente para o bem, ou seja, há algo que nos desvia das boas ações. Ainda que as respostas de ambos os pensadores, ao cabo, se afastem, é possível perceber que o solo deixado pela ideia de vontade cindida em Agostinho, permitiu a fertilidade da teoria inconsciente freudiana.

Há um pressuposto em comum à essa dinâmica que é a magnitude que passou a ter a experiência que podemos denominar de interioridade. Para o cristianismo a manifestação de um contexto interno (*eu*) define o pecador a partir de um relacionamento sempre temido com o futuro. As descobertas freudianas também estão todas inseridas nesse campo interior onde as instâncias psíquicas governam as ações pela vontade, seja consciente ou inconsciente.

Obviamente as aproximações são bastante limitadas, pois, não se trata de afirmar que Santo Agostinho tivesse qualquer pretensão de desenvolver uma teoria sobre o inconsciente, tal como fez Freud, mas, há algo nas teorizações que parece se assemelhar ao que mais tarde ficará denominado no campo da psicanálise de pulsão de morte, uma certa tendência a se afastar do que seria denominado bem. Em Santo Agostinho há a preocupação em pensar o mal e sua relação com Deus que, como vimos, tem relação com a corrupção e não com o mal ontológico. Mas, sua preocupação é também com a ação humana, inclusive em etapas como a infância e a forma como isso poderia afetar a vida em sua relação com Deus.

Feita essa breve aproximação entre a psicanálise e a filosofia da patrística latina, passemos agora a elaboração dos elementos teóricos da psicanálise de forma mais específica.

### **3.1 Breve histórico da construção do saber psicanalítico**

Por se tratar de um tema amplamente debatido e com amplas possibilidades de abordagem, proponho começar esse pequeno histórico da construção da psicanálise a partir de três eixos:

um epocal e as nuances históricas e epistemológica do tempo de sua fundação e outros dois eixos que se detém sobre a figura de seu fundador: o legado médico de Freud e seu legado da cultura judaica. Todos esses eixos são relacionados e sua divisão serve a fins meramente de organização.

Nascida como um saber do início do século XIX, a psicanálise é fruto do *Zeitgeist* europeu, caracterizado pela efervescência cultural e intelectual, sobretudo em Viena, onde Freud estava estabelecido, mas também uma época de grandes incertezas a partir da reorganização dos territórios, inclusive o Império Austro-húngaro e dificuldades político-econômicas a partir desse processo.

Para exemplificar as contradições desse tempo, é preciso demarcar que ao longo de sua vida e de sua produção intelectual, Freud enfrentará a guerra e a perseguição por sua condição de judeu. No entanto, esse mesmo tempo também possibilitou que um judeu de língua alemã ingressasse no ensino superior e ainda gozasse de liberdade de promover novos sentidos para as suas práticas e acabasse por criar um campo de saber.

Essa condição de ser judeu será apontada como um elemento de importante influência na produção da psicanálise por vários biógrafos. Por vezes era apontada pelo próprio Freud com orgulho e como um orientador de sua prática, na medida em que havia um estímulo à intelectualidade na formação do homem judeu de modo que: “Costumo sentir como se tivesse herdado toda a atitude desafiadora e paixões com as quais nossos ancestrais defenderam seu Templo, como se pudesse oferecer alegremente minha vida por uma grande causa” (GAY, 2012, p. 604). Em outros momentos, seu conhecido ateísmo militante o fez construir duras críticas a todo e qualquer pensamento de matriz religiosa (MEZAN, 1985).

Embora o pensamento judaico tenha sido relevante, é importante destacar que a construção psicanalítica se deu pela prática clínica de Freud, isto é, pelos atendimentos realizados com seus primeiros pacientes e nesse sentido, a prática não se separava da teoria. Essa atitude investigativa e o interesse em sempre relacionar múltiplas áreas de conhecimento é herdeira de valores herdados da ciência e sua formação humanística, o que é facilmente percebido pelo grande número de referências a obras literárias, artísticas, musicais, afirmando inclusive a pretensão alargada da investigação psicanalítica que não se reduz a uma prática clínica, mas uma forma de pensar o mundo e a cultura como um todo.

Com relação a sua formação médica, Freud traz em suas teorizações uma preocupação em organizar seus achados clínicos de forma a construir um arcabouço teórico que busque dar conta dos comportamentos encontrados por ele em sua prática. Dessa forma, ele utiliza conceitos herdados dessa tradição médica e investe neles sentidos novos para teorizar acerca do psiquismo como inconsciente, aparelho psíquico, pulsão, entre outros. Essa herança médica está presente em suas ambições científicas com relação à psicanálise, sobretudo nos seus escritos iniciais, que buscavam convergir os mecanismos do aparelho psíquico e seu funcionamento ao modelo fisiológico, como pode ser visto de maneira evidente em seu *Projeto para uma psicologia científica* (1895).

No entanto, esse modelo médico foi se tornando cada vez mais esgarçado diante das evidências clínicas que se impunham em sua prática e Freud passou a atribuir novos sentidos, sobretudo para a gênese das patologias psíquicas que, como ele acreditava, traziam conteúdos sexuais até então ignorados pela ciência da época, o que o levou a ser desacreditado enquanto cientista por seus métodos e explicações controversos. Esse seu caráter quase subversivo pode ser identificado na sua relação com a histeria, a partir de seu contato com os médicos em *La Salpêtrière* e o método da hipnose.

A condição histérica era tomada pela misteriosa indeterminação de sua etiologia, até então vinculada exclusivamente à condição feminina, inclusive aos órgãos reprodutores femininos. Freud teve um papel preponderante de subverter a lógica de tratamento da histeria, ao dar voz as mulheres através de seu método de associação livre, de modo que elas “serão os protagonistas da construção de uma clínica da escuta: uma clínica da interioridade, e não mais da exterioridade” (ROUDINESCO, 2016, p. 81)

Outro ponto subversivo é a corrosão no papel desempenhado pela razão e no pressuposto de uma linha evolutiva ao longo da história da civilização ocidental de modo que o humano, guiado pela razão, estaria em um alto patamar civilizatório. Ao longo de toda sua obra Freud destronará a razão, bem como reforçará o caráter animalesco de nossa natureza, que não muito se distanciará dos animais, individual e coletivamente. O protagonismo do inconsciente proposto por Freud, retira a consciência do lugar que ocupava na filosofia moderna. Esse inconsciente passará a ser o ponto teórico fundamental de sua elaboração, embora não seja exatamente uma invenção exclusiva de Freud. Anteriormente já havia uma discussão a respeito de condições outras que não a própria consciência, mas, somente nas construções psicanalíticas aparece o paradigma de um inconsciente ativo, produtivo e de importância fundamental. O

termo inconsciente era usado como qualificativo e nunca para designar algo importante ou decisivo para a estruturação da subjetividade. Essa mudança aparece no esteio das construções psicanalíticas.

Classicamente, sobretudo a partir da filosofia moderna, a consciência ocupava um lugar de identidade com a subjetividade. O legado cartesiano da centralidade da autoconsciência faz parte da influência de Freud, no entanto, ele opera uma inversão nessa lógica, descentrando a razão e a consciência. A produção do inconsciente como um conceito resulta em uma rachadura na consciência e na subjetividade que deixa de ser pensado como uma totalidade identificada com a razão e passa a ser submetida a dinâmica de dois sistemas (consciente/inconsciente) eternamente conflitantes que produzem na superfície uma aparente unidade denominada consciência e uma grande e conflitante atividade inconsciente como pano de fundo.

Na filosofia cartesiana, o sujeito ocupava o lugar da verdade e busca pelo conhecimento e, ao se identificar com a consciência pelo processo máximo da clareza e distinção, operava uma busca pela verdade dentro do que é possível conhecer com segurança. Ao operar a distinção entre corpo e alma, o pensamento cartesiano posicionou o *cogito* como “o lugar da razão, em contraste com o universo da desrazão. O pensamento inconsciente foi então domesticado, quer para ser anexado à razão, quer para ser rechaçado para a loucura” (ROUDINESCO, 2000, p. 65). O que Freud faz é justamente trazer essa espécie de desrazão para o centro do psiquismo, promovendo um borrão nas fronteiras entre o normal e o patológico.

Para Descartes a qualificação do sujeito era o do conhecimento e poderia atingir a verdade a partir de procedimentos que visassem a clareza e distinção. Elementos como o desejo eram considerados uma perturbação à ordem e poderia fazer o pensamento se tornar inadequado em seu processo de representação da realidade, isto é, o desejo atrapalharia a possibilidade de clareza e distinção que torna possível o acesso à verdade. Já a psicanálise confronta justamente esse padrão de cognição, desqualificando o sujeito do conhecimento como via de acesso legítimo à verdade. Opera então uma inversão de questionamento do sujeito da verdade para a verdade do sujeito, inquirindo pelo desejo que o racionalismo rechaçou e expondo as fendas desse sujeito tido como indivisível.

Epistemologicamente, o relevo da psicanálise está na busca, portanto, pela verdade dentro do sujeito, a partir da dinâmica das suas forças psíquicas e não mais pela correspondência como o objeto externo, como predominava na filosofia clássica. O sujeito agora é partido pela invasão do inconsciente e a relação com a verdade se dá a partir de seu desconhecimento:

“Todos os atos e manifestações que noto em mim mesmo e que não sei ligar ao resto de minha vida mental, devem ser julgados como se pertencessem a outrem” (FREUD, 1915/1974, p.195). Há uma pressão pela organização mental que faz com que nossos próprios pensamentos nos pareçam estranhos a nós, isto é, nosso desconhecimento é radical.

Freud, portanto, marca uma diferença importante com relação a psicologia da consciência, mas, tampouco se afirma como uma psicologia profunda na medida em que o inconsciente não é o que vem, topologicamente, abaixo da consciência. O inconsciente mostra seu caminho nas lacunas discursivas, nos sonhos, nos lapsos, chistes e sintomas que atropelam o arranjo consciente e acusam o desconhecimento. O esforço deve ser tentar organizar isso que nos invade o tempo todo e que não cessa de se inscrever nas nossas ações.

Esse inconsciente é caracterizado por Freud como: anárquico, devido a dinâmica das pulsões estarem fora de estruturas unificadoras e fora dos mecanismos de censura; tautológico, pois, permite contradições e não há oposição entre verdadeiro e falso; autorreferenciado e não excludente. O mais relevante para a proposta da teoria psicanalítica é o fato de que o conteúdo do inconsciente aparece de maneira disruptiva na consciência, seja pelos sonhos, pelos sintomas, pelos chistes ou ato falhos.

As relações dentro do aparelho psíquico demonstram que a os acontecimentos psíquicos são determinados e nada tem de arbitrário. A regra de ouro da prática analítica, a chamada associação livre, não assinala a liberdade de determinação da fala daquele que está submetido ao tratamento, mas a suspensão dos mecanismos de controle e coerção que barram o conteúdo inconsciente. O que ocorre durante a análise é o relaxamento do controle da consciência para que a determinação inconsciente se apresente e é o mesmo mecanismo que explica a elaboração dos sonhos. Essa dinâmica indica que o inconsciente é estruturalmente distinto da consciência, nem mais profundo, nem mais transgressivo.

O que define propriamente o inconsciente não é seu conteúdo nem sua substancialidade, mas a sua modalidade operativa, isto é, como ele apresenta seu conteúdo, e respeito a representações que foram reprimidas. Esses conteúdos são representações de pulsões qualitativamente distintas das representações presentes na consciência.

Essas representações se relacionam diretamente com o desejo, uma vez que seu núcleo consiste “em representantes pulsionais que procuram descarregar sua catexia; isto é, consiste em impulsos carregados de desejo” (FREUD, 1915/1974, p. 213). Esse arranjo será

fundamental para compreendermos a tese a respeito da interpretação dos sonhos que une o inconsciente ao desejo pela realização de uma representação que foi reprimida. Voltaremos a isso adiante, mas, agora analisaremos o conceito de pulsão.

De importância central em sua obra, porém com questionável rigor conceitual, a pulsão foi determinada por Freud como algo na fronteira entre o somático e o psíquico. É considerado o motor que aciona e mantém em funcionamento as engrenagens do aparelho psíquico, pensado por Freud como um aparelho essencialmente pulsional. A ideia de pulsão traz como pano de fundo a noção de quantidades de energia (catexia).

Cabe ressaltar que a escolha freudiana pelo termo alemão *Trieb* foi uma sinalização importante para distinguir as pulsões dos instintos. Enquanto esse último marca a relação animal de complementaridade com relação aos objetos, a pulsão marca uma nova relação do sujeito submetido à linguagem, de forma que “a pulsão é o nome do conjunto de efeitos que a linguagem perpetra no instinto [...] fragmentado e remodelado pelo significante” (ELIA, 2004, p. 47).

Ao longo de sua extensa obra, uma certa qualidade de pulsões ganha destaque na antropologia freudiana e marca a psicanálise, tornando-se um conceito a ela bastante caro: a pulsão de morte. O modelo inicial de funcionamento do aparelho psíquico levava em consideração as excitações da vida mental enquanto quantidades de energia e, portanto, entendida como um modelo econômico das relações prazer/desprazer. O dinamismo psíquico até então era governado pelo chamado princípio do prazer, que atuaria na diminuição da tensão, produzindo prazer e/ou evitando, por consequência, o desprazer.

Na vida cotidiana, o ego funciona sobre a interferência do princípio do prazer, buscando evitar o desprazer que é gerado na liberação do material reprimido inconsciente. O processo da análise buscaria justamente conseguir conviver com esse desprazer proveniente do inconsciente, apelando para isso ao princípio da realidade

No entanto, Freud reconhece que seria incorreto pensar essa dominância do princípio do prazer uma vez que não encontra fundamento na realidade da maioria dos processos mentais que, obviamente, não conduzem ao prazer por fim. Pelo contrário, há uma forte presença de comportamentos que perpetuam o sofrimento e isso intriga o psicanalista, que denomina esse fenômeno como repetição.

Na relação da compulsão à repetição com o princípio do prazer, Freud afirma que aquilo que é atualizado pela repetição causa desprazer porque traz algo do recalque sem, no entanto, contradizer o princípio do prazer porque garante prazer de um lado, embora traga desprazer de outro. No entanto há aquelas experiências que são do campo exclusivo do desprazer.

“A maior parte do que é reexperimentado sob a compulsão à repetição, deve causar desprazer ao ego, pois traz à luz as atividades dos impulsos instintuais reprimidos. Isso, no entanto, constitui desprazer de uma espécie que já consideramos e que não contradiz o princípio de prazer: desprazer para um dos sistemas e, simultaneamente, satisfação para outro. Contudo, chegamos agora a um fato novo e digno de nota, a saber, que a compulsão à repetição também rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação, mesmo para impulsos instintuais que desde então foram reprimidos” (FREUD, 1920/1976, p. 34).

A argumentação de Freud se dá justamente no sentido de abandonar a crença em algo no sentido da perfeição, do belo e do bom. Há exigências pulsionais que caminham no sentido exatamente oposto, na direção da morte e da destruição, estando muito além da perseguição do mero prazer. E esse material reprimido pelas exigências da vida civilizada, cobra seu retorno a todo tempo e ao indivíduo cabe a eterna condução dessas medidas restritivas, pois é esse o preço a se pagar para viver do modo dito civilizado.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que existe esse empuxo de retorno ao inorgânico, conduzindo ao estado sem excitação, ou seja, morto, o princípio do prazer também atua como função de alerta contra as exigências da pulsão de vida (libido) que tenta perturbar o curso pretendido pela vida.

O que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo. Assim, originalmente, esses guardiões da vida eram também os lacaios da morte. Daí surgir a situação paradoxal de que o organismo vivo luta com toda a sua energia contra fatos (perigos, na verdade) que poderiam auxiliá-lo a atingir mais rapidamente seu objetivo de vida, por uma espécie de curto-circuito. (FREUD, 1920/1976, p.123)

Está inaugurado então o dualismo pulsional entre pulsões de vida e pulsões de morte. Trata-se muito mais de um modelo qualitativo em substituição daquele primeiro, com características mais quantitativas.

A leitura de Freud nos leva a uma relação entre a pulsão e a civilização sempre de caráter conflituoso, sem jamais ser remediado ou superado, isto é, as teses freudianas nos encaminham para a afirmação de que o desamparo humano é radical.

“Grande parte das lutas da humanidade centraliza-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente — isto é, uma acomodação que traga felicidade — entre essa reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo, e um dos problemas que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de alguma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável” (FREUD, 1930/1980, p. 117).

Essa teoria dualista indica algo da desarmonia entre o ser humano e as leis da civilização e da cultura. A precariedade humana fica exposta e a humanidade trará a marca dessa impossibilidade de se tornar completa diante de um quadro pulsional que assinala a todo tempo em seu funcionamento o seu caráter insuficiente.

A dualidade entre pulsão de vida e pulsão de morte desenha um novo enquadramento, por exemplo, para a questão da agressividade. Seguindo Freud é possível perceber que estão quase sempre amalgamadas: parte da pulsão de morte fica a serviço da pulsão de vida e é então desviada para os objetos externos sob a forma de sadismo e agressividade, enquanto outra parte se articula a pulsão sexual, constituindo o masoquismo erógeno. Não há superação do desamparo humano, seja pela religião ou pela ciência.

Dessa forma, Freud defende a tese de que a pulsão de morte estaria na raiz do dito mal-estar, presentificada através das manifestações de agressividade, violência e destruição, internas ou externas. Dessa forma, “os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que no máximo defendem-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade” (FREUD, 1930/1980, p. 133).

A conceitualização da pulsão de morte permite, portanto, um primado no psiquismo de um movimento em direção à morte. Assim, a finitude do sujeito é colocada em pauta como um limitador, uma força pulsional, que instaura o desamparo radical que marca o mal-estar do sujeito na cultura. Esse desamparo é, portanto, originário, uma vez que é insuperável e intransponível, pois, o circuito pulsional está fora do registro da representação e, portanto, da satisfação.

O desamparo enquanto presença trágica da experiência subjetiva, marca uma ferida no narcisismo iluminista, subvertendo a lógica hedonista e egocêntrica. Para Freud, a felicidade estaria dificultada pelo sacrifício imposto à sexualidade na vida civilizada. Sacrifício esse equacionado na troca da possibilidade de ser feliz, por um pouco de segurança na vida coletiva.

Importante ressaltar uma certa ambiguidade na teoria das pulsões na medida em que ao mesmo tempo que marca a separação, um limite entre o interno e o externo, isto é, busca fundar a essência humana a partir de uma interioridade que se opõe a uma exterioridade, também deixa em aberto a possibilidade de assegurar essa substancialidade ao não conseguir qualificar de forma exata esse caráter pulsional.

De todo modo, a questão que permite ao sujeito entrar nesse mundo civilizado é o caráter pulsional dominado pela sexualidade, ou seja, a estrutura sexual do psiquismo permite ao ser humano habitar o mundo civilizado a partir da dinâmica entre prazer e desprazer.

A questão que liga a teoria do prazer/desprazer ao desejo é a possibilidade humana de adiar-lo, ou seja, o sujeito é capaz de adiar um prazer em função de um contexto que mostre essa necessidade. Desse modo, ao renunciar a algo, adiando esse mecanismo de prazer, está fundada a possibilidade do desejo. Caracterizado assim, aquele que deseja é aquele movido pela falta e essa falta que permite toda a mecânica do desejo acontecer, isto é, para a psicanálise, só há desejo porque há falta. Detalharemos isso a seguir.

### 3.2 O desejo na psicanálise

Após essa breve introdução aos conceitos e a própria gênese da teoria psicanalítica, nos centraremos agora na teoria do desejo. Com visto no capítulo anterior, o desejo, pelo seu caráter tardio, possui contornos específicos em sua construção. Contemporaneamente, tratamos o desejo como uma espécie de essência humana, em grande parte pelo avanço da psicanálise como saber afirmativo de nossa natureza e devemos, portanto, esmiuçar sua caracterização.

Freud utiliza o termo alemão *Wunsch* cuja semântica denota sobretudo aspiração enquanto o vocábulo desejo (do alemão *Begierde*) se relacionaria mais com o movimento de cobiça ou concupiscência. Dessa forma, o termo *Wunsch* é utilizado nos votos de recuperação de alguém doente ou nos votos de aniversário ou mesmo no pedido a uma estrela cadente ou quando se entra na igreja a primeira vez (QUINET, 2008). O *Wunsch* alemão não pode ser reduzido, portanto, a apetite sexual e, na teoria freudiana, o termo terá a importância de categoria fundamental e aparecerá de modo conjugado: desejo inconsciente, cujo produto será o sujeito do desejo.

Toda obra freudiana é atravessada pelo tema do desejo, desde o seu *Projeto para uma psicologia científica* verificamos as principais teses que também estarão presentes na *Interpretação dos sonhos*: a realização do desejo, seu caráter alucinatório e retroativo e sua possibilidade de articulação discursiva, seja como sonho ou sintoma.

Um dos meios de analisar o papel do desejo na teoria psicanalítica é entender a tese freudiana sobre a significação dos sonhos. Embora já tenha sido alvo de muitas especulações filosóficas anteriores, em vários períodos da história, as teses de Freud sobre o sonho incidem sobre o traço revelador da verdade do inconsciente que eles trazem. Dessa forma, a natureza investigada nos processos oníricos revela a verdade não do sonho propriamente, mas a verdade inconsciente do sujeito que sonha, corroborando a ideia do nosso desconhecimento radical e do sempre parcial acesso a esse saber.

Nos sonhos estão em jogo dois processos: o chamado primário onde desejo se projeta na alucinação onírica e mobiliza as defesas psíquicas disponíveis para desmobilizar o desprazer produzido e o processo secundário, onde há moderação no mecanismo primário e, portanto, o inconsciente encontra uma via de acesso mais livre. Assim, no sonho, a experiência de satisfação é encoberta por processos que mascaram para o sujeito uma possível significação de seu conteúdo como realização de desejos.

NA *Interpretação dos sonhos* a tese central define o sonho como a realização de um desejo. Mas de que desejo se trata? Ao longo da obra esses significados se mostram de maneira plural designando tanto as aspirações pré-conscientes, como por exemplo o desejo de dormir, como também o desejo propriamente inconsciente (QUINET, 2008).

Essa obra, de fato, inaugura a psicanálise como ciência do desejo de acordo com essa tese central do sonho como realizador de desejo, mostrando que no inconsciente há desejo sobre o qual o sujeito não tem acesso consciente e, portanto, desconhece seu conteúdo. Esse pressuposto fundamenta a psicanálise como uma *práxis* “entendida como a unidade dialética do pensamento e da ação” (FRANÇA, 1997, p.99) e que apresenta os sonhos como construções absurdas em relação ao pensamento consciente, colocando para o ser humano o problema de encontrar um sentido tanto para o desejo como para o sonho, demanda essa a ser resolvida pelo analista.

A definição de desejo se refere:

“a vivência de satisfação após a qual a imagem mnésica de uma certa percepção se conserva associada ao traço mnemésico da excitação resultante da necessidade. Logo que esta necessidade aparece de novo, produzir-se-á, graças à ligação que foi estabelecida, uma moção psíquica que procurará reinvestir a imagem mnemésica desta percepção, isto é, restabelecer a situação da primeira satisfação: a esta moção chamaremos de desejo; o reaparecimento da percepção é a realização de desejo” (FREUD, 1990/1975, p.159).

A condição do desejo colocada por Freud como inconsciente impede a relação direta entre desejo e objeto uma vez que está articulada a traços de memória e sua realização está ligada a uma experiência que é sempre alucinatória, isto é, em caráter de reprodução. Podemos afirmar, portanto, que é uma relação orientada por uma fantasmagoria.

“O desejo nasce do afastamento entre a necessidade e a exigência; é irredutível à necessidade, porque não é fundamentalmente a relação com o objeto real, independente do indivíduo, mas com o fantasma (fantasia); é irredutível à exigência na medida em que procura impor-se sem ter em conta a linguagem nem o inconsciente do outro, e exige ser reconhecido em absoluto por ele” (FREUD, 1900/1975, p.160).

Em sua articulação a respeito da mecânica onírica, na interseção entre sonho e desejo, Freud ressalta que nem tudo é passível de se articular na narrativa do sonho, de forma que há uma espécie de falta que ele nomeia como umbigo do sonho um lugar insondável na trama narrativa e é justamente desse lugar que surge o desejo. “Todo sonho possui pelo menos um trecho – ou uma passagem, considerando o sonho como um texto – que é insondável, por assim dizer, um umbigo, por meio do qual ele está em contato com o desconhecido” (Freud, 1900/1975, p.178). Nesse ponto, o sonho revela a base incessível do desejo, isto é, o desejo aparece estruturado em uma falta e essa tese continuará a ser sustentada por Freud em outras etapas da vida, cuja inauguração será a experiência primeira de satisfação alucinatória original que, pelo reinvestimento do traço mnêmico do objeto perdido na reconstituição dessa situação, está fadada a recorrentemente ser reconstruída sem nunca ter sucesso.

Dessa forma o desejo acena para a representação que é possível aparecer para o sonhador, fazendo assim alucinar o tal objeto perdido.

“Toda a complexa atividade de pensamento que se desenrola desde a imagem mnêmica até o momento em que a identidade perceptiva é estabelecida pelo mundo exterior, toda essa atividade de pensamento constitui simplesmente um caminho indireto para a realização de desejo, caminho esse que a experiência tornou necessário. O pensamento, afinal, não passa do substituto de um desejo alucinatório, e é evidente que os sonhos têm de ser realizações de desejos, uma vez que nada senão o desejo pode colocar nosso aparelho anímico em ação” (FREUD, 1900/1975, p. 595).

A dinâmica começa então no desprazer, visando o prazer e o que é capaz de colocar em movimentação o aparelho psíquico é denominado desejo.

“A esse tipo de corrente no interior do aparelho, partindo do desprazer e apontando para o prazer, demos o nome de ‘desejo’; afirmamos que só o desejo é capaz de pôr o aparelho em movimento e que o curso da excitação dentro dele é automaticamente regulado pelas sensações de prazer e desprazer” (FREUD, 1900/1975, p. 624-625).

Ele é, portanto, vetor que vai do objeto faltoso à satisfação discursiva alucinatória. E a realização desse desejo é a encenação da representação recalcada, mascarada pelo trabalho do sonho. “Na maior parte dos sonhos é possível descobrir um ponto central que é assinalado por uma peculiar intensidade sensorial. Esse ponto é, em regra, a representação direta da realização do desejo” (FREUD, 1900/1975, p.583). Por essa tese é necessário chegar a esse ponto então acessar a via do desejo.

A psicanálise ao falar de desejo promove um deslocamento do campo biológico e natural, isto é, desejar não se relaciona com a satisfação de uma necessidade, mas está relacionado com o discurso que se atualiza de forma incessante, numa satisfação sempre adiada. O que aponta a teoria do desejo não é um objeto, mas uma falta.

Fundamentalmente ambos, necessidade e desejo, compelem ao movimento direcionado, no entanto, a diferença entre eles está no fato de que no primeiro, o ímpeto cessa diante do objeto alcançado, enquanto no segundo, não há objeto real, apenas um correlato substitutivo denominado fantasma, o que inviabiliza sua satisfação. “o objeto de desejo é uma falta e não algo que propiciará uma satisfação, ele é marcado por uma perversidade essencial” (GARCIA-ROSA, 2008, p. 144).

Essa perversidade assinala o caráter inacessível dos objetos do desejo, ou seja, o que o objeto sinaliza é a falta estruturante. O modelo freudiano de constituição do desejo é a experiência de satisfação do bebê que, ao chorar, recebe o alimento da mãe e instaura a partir da memória, um circuito de reatualização dessa situação de satisfação a cada vez que for acionada a necessidade. Ou seja, o desejo é nostalgia de algo que foi perdido, marcado essencialmente pela falta de complementaridade.

“O que caracteriza o desejo para Freud é esse impulso para reproduzir alucinadamente uma satisfação original, isto é, um retorno a algo que já não é mais, a um objeto perdido cuja presença é marcada pela falta. Para usar uma fórmula agostiniana, o que caracteriza o desejo é a presença de uma ausência” (GARCIA-ROSA, 2008, p. 145).

Podemos caracterizar, portanto, o desejo como distorcido e distanciado. Distorcido pelo caráter de (re)construção a partir de uma experiência primeira e distanciado porque não tem correspondente pleno de satisfação, sempre afastado da possibilidade de se completar.

Assim, o caráter de perda, de falta do desejo se presentifica de forma que a busca humana se dirige sempre no sentido de se realizar por meios de substitutos, formando uma rede que mantém sempre atualizada essa falta. A realização do desejo é sempre parcial, o que a permite caracterizá-la como insistente e repetitiva, cuja testemunha é o sonho.

Com relação a caracterização do desejo podemos afirmar de modo mais fundamental é que ele é inconsciente e, portanto, nos é desconhecido. E esse desconhecimento tem como pressuposto o conflito e a clivagem do aparelho psíquico. Não há sujeito indivisível e unitário e, portanto, não há fonte original e irreduzível do desejo.

Essa relação de atravessamento entre o sonho e o desejo tem um caráter peculiar na medida em que, para realizar essa travessia, será necessário furar as censuras, revelando uma estranheza bastante radical ao sujeito que sonha. Nos sonhos denominados de angústia, por exemplo, a satisfação se desloca do prazer e revela a estrutura do desejo como o elemento trágico próprio à estrutura do desejo. Dessa forma, essa qualidade onírica traz em seu bojo a afirmação da impossibilidade de reconstruir completamente a alucinação do objeto perdido.

O que parece estar em jogo na atividade de sonhar, portanto, é a busca pela identidade perceptiva, isto é, repetir a percepção que inaugurou a corrente de satisfação e, conforme vimos, foi alucinatória na sua originalidade e, por consequência, impossível de ser levada a cabo.

“A ideia de completude traz o valor do engano e da ilusão que se opõe ao valor da verdade parcial do desejo enquanto movimento. Ou seja, toda fixação imaginária implica a parada do desejo, que é movimento” (FRANÇA, 1997, P. 101). Essa cinética do desejo precisa de um elemento que permita ao sujeito investir em algo que se apresente como imagem possível de restabelecer, ainda que ilusoriamente, a imagem mnemônica parcial da satisfação inaugural. Esse elemento pode ser situado na linguagem, pois, ela é o terreno onde se move a psicanálise: é pela linguagem que o desejo encontra a sua via de construção nos sonhos, nos sintomas, nos chistes e etc. E é na linguagem também que aparece a possibilidade de articular esses sinais.

Também é nessa mesma linguagem que se apresenta a parcialidade da experiência humana, que se presta aos equívocos do discurso e onde tropeça o nosso desejo. A linguagem é, portanto, o que funda o sujeito barrado, castrado pela dificuldade em comunicar seu desejo discursivamente, em satisfazer e ser plenamente satisfeito. É na linguagem que aparece o laço que une no sujeito, o desejo e a falta.

A linguagem é o grande campo onde o sujeito consegue promover significações e organizar sentidos diante do caos que o mundo representa. É nesse sentido que a linguagem aparece como um modo de mediação simbólica que confere sentido a realidade. Essa produção de sentido, ainda que seja passível de erros, produz um ponto de fixidez com relação ao mundo em devir no qual estamos inseridos de modo que: “a urgência do sentido tem como corolário a criação de sistemas simbólicos, fazendo da linguagem a forma mais humana de apreensão do mundo” (LONGO, 2006, p.12).

A relevância das relações do desejo com o inconsciente está sobretudo na sua relação com a linguagem, como vimos anteriormente. O discurso ou a linguagem é o lugar do ocultamento e não da verdade. Esse pressuposto é de suma importância para o trabalho de interpretação dos sonhos que acontece na possibilidade de expor a verdade do desejo que se oculta na linguagem. Enquanto o discurso racional se esforça em silenciar elementos fora da razão e fazer a verdade conceitual e correspondente aparecer, a psicanálise busca justo o oposto, a verdade do desejo. Para alcançar isso é necessário retirar barreiras de censura e o paradigma mais concreto desse processo é o conteúdo manifesto dos sonhos. O sentido manifesto das chamadas formações inconscientes como sonhos e sintomas, possuem camadas ocultas que dependem do grau de entroncamento entre a linguagem e o desejo e o analista seria a ferramenta de “limpeza” dessas camadas chegando à verdade do desejo inconsciente.

No famigerado capítulo VII da *Interpretação dos Sonhos* denominado Psicologia dos processos oníricos, inaugura-se a metapsicologia freudiana a partir da tese sobre a satisfação dos desejos pelos sonhos, de forma a articular os desejos infantis ao recalque de modo que o trabalho do sonho é, em certa medida, fazer trabalhar o desejo em seu caráter desconhecido ou mesmo impensável. “Todo ato psíquico é movido pelo desejo, em busca das ‘representações finais’ do objeto perdido” (KEHL, 2002, p. 116).

Mas de onde se originam esses desejos que se realizam no sonho? Antes de responder a isso seria interessante tentar organizar a definição de desejo. Embora ela apareça de forma fragmentada na obra freudiana podemos situá-lo como uma ideia (*Vorstellung*), isto é, está situada no nível da representação. Essa tese está na base da sua teoria onírica onde afirma que “o material disponível à elaboração onírica consiste em pensamentos – alguns deles podem ser censurados ou inaceitáveis, porém são corretamente construídos e expressos” (FREUD, 1915/1976, p.206). Sonhos tem, portanto, a mesma matéria prima de quaisquer outros pensamentos despertos.

A origem dos desejos expressados nos sonhos tem relação com o caráter qualitativo desses pensamentos. Na dinâmica onírica, o caráter atemporal do inconsciente permite ao passado se conservar integralmente. A isso, associa-se a característica regressiva do sonho e nesse cenário os desejos infantis encontram a possibilidade de se expressarem nos conteúdos sonhados.

O sonho como critério de realização de desejo aparece ainda em uma outra conceitualização que repercutiu enormemente naquilo que ficou conhecido como complexo de Édipo. Em uma carta de 1897, aparece a descrição de impulsos hostis dirigidos contra os pais e que podiam ser considerados elementos importantes na construção da neurose. No caso dos meninos, o sentimento hostil na verdade é desejo de morte contra o pai, enquanto na menina o movimento se dá com relação a mãe. Freud salienta o caráter universal e ahistórico desse drama individual de forma que:

“a lenda grega apreende uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma. Cada pessoa na plateia foi um dia, em ponto menor ou em fantasia, exatamente como Édipo e cada pessoa retrocede horrorizada diante da realização de um sonho, aqui transposta para realidade, como toda realidade, com toda carga de repressão que separa seu estado infantil do seu estado atual” (FREUD, 1897, p.316).

A partir do mito grego *Édipo Rei* de Sófocles, Freud apresenta o desejo em seu caráter avassalador e indestrutível através de um enquadramento triangular onde o sujeito se situa sexualmente a partir de sua estruturação em relação ao desejo que se impõe a ele. É uma espécie de nó onde o desejo aparece em sua premência seja pelo viés incestuoso ou pelo viés parricida.

Pela multiplicidade de vieses que Freud apresenta sua teoria do desejo, foram necessários cortes para apresentar de modo mínimo os elementos que nos permitissem refletir sobre essa caracterização do desejo. Tendo apresentando, ainda que de modo breve, os elementos centrais da obra de Freud, passemos agora aos elementos centrais das elaborações de Lacan sobre o desejo.

### 3.3 Alguns elementos para pensar o desejo em Lacan

Como iniciamos a composição da teoria psicanalítica freudiana pela teoria pulsional, seguiremos nessa orientação para compor a teoria do desejo de Lacan que é uma retomada de seus conceitos fundamentais.

Na descrição da sua teoria pulsional, Freud decompõe esse conceito fundamental em quatro componentes: fonte, força, alvo e objeto. Destacamos que esse último recebe o qualificativo *indiferente*, o que trará consequências. Ao situar o objeto da pulsão como indiferente, Freud está acentuando o caráter absolutamente arbitrário daquilo que impulsiona o movimento humano, ou seja, ele não possui essência.

No desenvolvimento de Lacan, esse vazio essencial assume uma importância fundamental e ganha estatuto teórico nomeado como *objeto a*. Dessa forma, ele sinaliza: “a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido” (LACAN, 1998, p. 170).

Ora, a relação do objeto fala sempre de um desejo, que por sua vez, mantém estrita relação com a falta, na medida em que ele se define por sua inexistência essencial. Desse modo, o *objeto a* causa do desejo na teoria lacaniana diz respeito a um encontro que é sempre uma tentativa de reencontro de um objeto perdido, nos mesmos moldes da teoria do desejo freudiana.

Esse objeto denominado *a* não é o objeto do desejo enquanto correlato objetual de uma aparição, mas, seu motor, na medida em que ele promove a dinâmica deslizando da lógica do desejo e aparece como o articulador dos três registros estruturais da vida humana: o real, o simbólico e o imaginário, revelando o caráter faltoso que o sujeito experimenta a cada encontro que o sujeito tem com os objetos.

A solução lacaniana para operacionalizar esse pressuposto da falta radical, foi esse recurso teórico denominado de *objeto a* que, por não ser objeto de fato, garante um lugar que permite o registro simbólico, isto é, a linguagem, funcionar pela mecânica dos significantes. Ele pode ser definido como falta central e os demais objetos que se apresentam aspiram ao seu lugar provocando a cinética do desejo.

“O núcleo do inconsciente é constituído por essa falta originária de objeto e é em torno desse furo que o inconsciente se estrutura enquanto linguagem” (LACAN, 1957/1998, p. 511). Isso se traduz em termos de uma centralidade, tanto na vertente teórica quanto na prática clínica, do desejo como produtor da atividade humana.

Em termos de mecanismo de funcionamento, o desejo desliza de forma ininterrupta, onde cada objeto funciona como significante para um significado. Ao ser alcançado esse significado, forma-se um novo significante e assim sucessivamente de forma que não há fim, pois, o significante primordial na verdade é perdido. Toda satisfação alcançada é seguida de uma insatisfação que permite ao circuito seguir esse funcionamento.

Fica claro assim, que o desejo está articulado à cadeia significante no registro simbólico, isto é, à linguagem, e remete a uma constante instabilidade por conta de seu caráter contingencial assim como por seu caráter incompleto. O desejo é definido então como o movimento cujo objeto é o desejar, sem compromisso com o ponto de basta (satisfação). O desejo é, sempre, portanto, por mais desejar.

Para Lacan a originalidade de Freud foi sua tese acerca da qual os sonhos seriam realizações de desejo que conseguiriam, pela atmosfera psíquica própria a esse período, atravessar as censuras da consciência. Nesse contexto é possível vislumbrar que o reencontro com a satisfação é impossível.

No sentido de destrinchar melhor a lógica do desejo, é necessário, ainda que brevemente, atentar para os processos que tornam o homem um sujeito desejante. Para a formação do sujeito são necessárias duas operações: a primeira chamada alienação, que dá conta da submissão ou assujeitamento que a criança faz à linguagem que a precede, tornando-se como resultado um sujeito dividido. A segunda operação é a separação onde a criança, ao se perceber como objeto de desejo do outro (desejada pela mãe, por exemplo), isto é, sua causa é o desejo do outro, opera algo para sair dessa posição, movimento denominado separação e é fundamental para que, a partir disso ela torne-se desejante de modo autônomo.

Dessa forma, na operação para tornar-se desejante é necessária uma espécie de ferida narcísica de não mais querer ser único objeto de desejo (no caso do exemplo, objeto de desejo da mãe). Sem essas operações não há possibilidade de tornar-se sujeito, ou seja, para atingir o status de sujeito é necessário o intervalo, a falta desde o princípio.

Essa premissa da emergência do sujeito, isto é, a ideia de que é preciso uma operação que permita nascer o sujeito, marca uma ontologia da falta em Lacan, como descrevemos, mas também na teoria freudiana. Para Freud, essa ontologia tem seus fundamentos na narrativa mítica do mito fundador da sociedade ocidental. Em *Totem e Tabu* (1913), encontramos o mito do assassinato do pai da horda primitiva que arranca o sujeito da sua condição até então submetida aos ditames antecedentes, isto é, tira ele do estado de natureza. Como consequência desse ato, de certa forma insurgente, instaura-se uma falta que será fundadora e nos permite posicionar o sujeito como o correlato ativo dessa falta.

Com relação a Lacan, essa falta estruturante será realizada através do mecanismo da alienação que se dá pela entrada na ordem do simbólico e permite atribuir um lugar ao sujeito nessa ordem, subvertendo o destino meramente biológico. Na separação, a mãe (na verdade, o outro materno) precisa mostrar sua falha enquanto sujeito desejante, isto é, que é faltante e que também ela se sujeitou a ação da divisão da linguagem para advir como sujeito. A independência necessária do desejo da criança ao da mãe cria um corte entre eles, uma lacuna ou mesmo uma fratura. Esse corte se deve a própria estrutura necessária do desejo e leva a construção do que Lacan denomina *objeto a*, como vimos anteriormente.

O *objeto a* é entendido com o resto que sobra da unidade primordial mãe/filho uma vez desfeita. “Ao clivar-se desse resto, o sujeito dividido, embora excluído do Outro, pode sustentar a ilusão de totalidade; ao apegar-se ao *objeto a* o sujeito é capaz de ignorar sua divisão” (FINK, 1998, p. 83). O *objeto a* funciona como algo que atíça o desejo, pois permite a inauguração de um intervalo para que entre, aí nessa brecha, os objetos parciais.

Essa teoria do desejo está articulada a própria noção de cadeia significante, tal como postulado, o funcionamento do inconsciente lacaniano, isto é, como uma linguagem onde o significante é o elemento que traz o sentido. Dessa forma, o significante só pode ser significante na sua articulação com outro significante, de forma que ser desejante e desejável ao mesmo tempo é próprio da cadeia significante e o que estrutura o desejo. Podemos afirmar, portanto, que a cadeia de significante é a cadeia do desejo.

A psicanálise propõe operar sobre o inconsciente o que significa privilegiar o significante, que é apenas o som esvaziado de sentido e que, embora designe, nada significa. Desde o *talking cure* freudiano, a associação livre pressupõe a ação pela via significante e não do significado. Por isso o ato falho, o chiste, o esquecimento são mecanismos relevantes na medida em que apresentam essa mesma estrutura. Cabe ao processo de análise, através da escuta

desses significantes, o deciframento das cadeias associativas de significantes e a escuta do próprio desejo inconsciente.

Esses significantes têm propriedades como a relação que estabelece com outro significante que determinará a sua definição e não uma propriedade inata na relação como o significado. Além disso, os significantes se articulam em cadeias obedientes a determinadas leis próprias psíquicas em cada sujeito.

É necessário, portanto, ao discutir essa relação entre o desejo e a cadeia significante compreender o lugar que a linguagem dentro do saber psicanalítico. Conforme acompanhamos de forma breve anteriormente, a psicanálise é inaugurada com um tratado sobre os sonhos tendo como pressuposto a tese segundo o qual todo sonho expressa um desejo que responde pelo sujeito ainda que ele mesmo não saiba que sabe sobre ele.

O trabalho psicanalítico se dá no discurso acerca do sonho e suas possíveis (re)articulações significantes da sua história ou suas fantasias, efetuada por aquele mesmo que sonha, acompanhado das intervenções do analista.

A teoria psicanalítica, em sua abrangência, pode ser considerada uma tentativa de desnaturalização dos pressupostos humanos a partir da emergência da linguagem. Na verdade, linguagem não se inaugura pelo sujeito, mas de fato, ele é um efeito da linguagem e essa aceção é capital para todas as transformações antropológicas operadas por ela.

O mundo natural ou biológico enquanto totalidade, é experimentado como um mundo onde as faltas naturais (as necessidades) tem seus correlatos respectivos em objetos também naturais, isto é, constituído por uma totalidade sem falha. A partir da emergência da linguagem esse encaixe passa a ruir e os objetos do mundo passam a ser possíveis de ser em preenchidos pelas possibilidades de significatividade. “O efeito imediato foi uma desnaturalização do corpo, das suas necessidades e dos objetos do mundo, assim como o surgimento de uma nova ordem: a ordem simbólica” (GARCÍA-ROSA, 1990, p. 16).

Poderia se objetar a respeito desse nascimento da linguagem como um marco que operaria um antes e um depois. De fato, a linguagem não se apresenta como um ponto específico de surgimento rastreável retrospectivamente, até mesmo porque, é por estar na linguagem que podemos supor um mundo que a antecede. A isso poderíamos identificar como uma espécie de mitologia da psicanálise (GARCIA-ROSA, 1990, p. 20).

No entanto, o que vale destacar é a consequência dessa emergência cujas implicações são fundamentais para nosso propósito. Ao deslocar esse eixo em direção à linguagem, perde-se o objeto que possibilitaria o preenchimento, ou melhor, o encaixe entre necessidade e resposta. O paradigma estrutural passa a ser, portanto, o da falta e a satisfação torna-se indisponível por consequência. Esse pressuposto orientador torna o sujeito impossibilitado de acessar a plenitude e torna-se ontologicamente faltoso, uma vez que os objetos que se apresentam são sempre parciais, bem como a satisfação subsequente.

Mais do que isso, a partir da centralidade da linguagem os elementos que a compõe estabelecem com ela uma relação causal e, portanto, pulsão, desejo e objetos passam a ser efeitos da linguagem. Pensar o humano como um ser de desejo implica em tê-lo como paradigmaticamente faltoso tendo em vista a relação entre o desejo e a linguagem.

Falta e desejo são coextensivos para Lacan. O desejo da criança nasce subordinada à mãe, por isso o desejo da criança é desejo do Outro. Na medida em que, originariamente, o outro é igual a mim, eu amo, me identifico e sinto os mesmos prazeres e dores. Esse processo é barrado para que se crie um intervalo e, a partir disso, possa emergir de fato um sujeito. Dessa forma, “a inexistência do objeto absoluto faz com que uma distância seja permanentemente marcada entre o objeto faltoso e o objeto para o qual ela se dirige. É essa distância – índice da falta” (LACAN, 1999, p. 356) que marca a característica desejanse como um movimento eternamente insatisfeito e repetitivo.

E justo por esse caráter fadado à repetição, sempre sob a égide da insatisfação, que a infelicidade e angústia são constitutivos do sujeito civilizado, não importa quem aja para o bem: o educador, o cientista ou mesmo governante. A tese é a de que a precariedade humana é insuperável.

Deus opera no homem a partir da qualidade do querer na teoria de Santo Agostinho, mas, para Lacan, seria necessário substituir Deus pelo inconsciente operando no querer. No entanto, apesar de uma suposta superação do caráter divino enquanto causalidade do aspecto desiderante humano, é possível assinalar que a mera troca de nomenclatura não altera a base substancial na qual operam os mesmos elementos.

A força do pecado é a lei em Santo Agostinho. Para Lacan, é somente pela lei que o pecado adquire caráter hiperbólico, recuperando uma certa tradição paulina da relação entre lei e pecado, onde o eu (ou no caso agostiniano, o pecado) mostra a impossibilidade de querer o

que se deve como nos mostra o legado paulino. Todo ‘eu quero’ pressupõe um ‘eu posso’ que não está nunca garantido. O desejo é, portanto, a lei do sujeito psicanalítico. Só se pode desejar segundo a lei, o sujeito só pode dar um status a ele (seu desejo) segundo a qualidade da satisfação impossível.

O desejo, nesse escopo psicanalítico, não tem apenas autonomia, mas, é agente causal, isto é, o sujeito é causado pelo desejo. Nas possíveis articulações entre desejo e necessidade, Lacan, assim como Freud, exclui a possibilidade de explicar o desejo a partir da necessidade, seja pela causalidade, seja pela lógica do suporte, isto é, o desejo não se apoia na necessidade, ele é falta radical “na própria constituição da subjetividade, tal como esta nos aparece por via da experiência analítica” (LACAN, 2005, p. 149).

Os campos do desejo e da necessidade são marcadamente distintos desde os escritos freudianos onde a passagem do objeto da necessidade para o objeto do desejo é operada pela marca psíquica que será o motor da busca pelo reencontro do objeto de satisfação, movimento esse denominado desejo. Para Lacan, a passagem da necessidade para o campo do desejo propriamente aparece um elemento intermediário que será a demanda, que seria uma espécie de tradução para o campo da linguagem da experiência da necessidade que é barrada ao ser humano por não estar mais em estado de natureza a partir da sua entrada no mundo simbólico.

A demanda ao outro se situa pelos signos, como o choro da criança buscando a mãe, a necessidade se coloca no nível do significado. Assim, em Lacan temos o signo (significado) antes do significante, na famosa inversão linguística operada pelo psicanalista francês.

“Essa demanda, com seus signos, é dirigida ao outro em seu mundo, ao outro enquanto reina sobre e em seu mundo. E ainda que Lacan diga que, a princípio, ela se refere aos objetos das necessidades, de fato, enquanto demanda, por causa da dimensão linguística, ela faz com que os objetos sofram modificação. A satisfação das pretensas necessidades por intermédio do outro a quem se dirige a demanda torna-se, o próprio amor. E é ele que é visado na demanda. É isso que significa a universalização ou idealização” (JURANVILLE, 1984, p. 85)

O desejo surge como aquilo que é subtraído a qualquer demanda e que não se demanda, isto é, ele é a falta que explica que se demande e que a demanda como tal só pode dissimular. Ainda que concorde com a tese segunda a qual utilizem a linguagem como recurso expressivo, o que importa a psicanálise lacaniana é a o ato de fala, pois, é aí que habita o desejo.

O desejo não está na fala que tem a pretensão de exprimi-lo pelos recursos da linguagem, mas habita o que a fala constitui, o que ela é, e, portanto, no assujeitamento de uma linguagem marcada pela negatividade fundamental. A demanda, portanto, não pode preceder o desejo, pois, o primeiro tem a dissimulação da falta como ponto central.

“Em síntese, não existe falta no real, que a falta só é apreensível por intermédio do simbólico. É no nível da biblioteca que se pode dizer: *Aqui está faltando o volume tal em seu lugar*. Esse lugar é um lugar apontado pela introdução prévia do simbólico no real. Por isso, a falta de que falo aqui pode ser facilmente preenchida pelo símbolo; ela designa o lugar, designa ausência, presentifica o que não está presente” (LACAN, 2005, p. 147).

A falta de que trata a psicanálise, portanto, está situada no nível ontológico, ainda que possa aparecer na dimensão da demanda de maneira simbólica. Desse modo, pelos processos de constituição do sujeito, aparece o caráter precário humano como estruturante.

Mas esse caráter de falta não é exatamente uma inovação da psicanálise pois já aparece nos elementos da ontologia cristã, como veremos a seguir.

### **3.4 Sujeito do desejo: sexualidade, carnalidade e interioridade**

O desejo, sobretudo após as teorias psicanalíticas em suas investigações e teses sobre a etiologia sexual das neuroses, passou a ocupar um lugar central dentro da antropologia ocidental e da causalidade do comportamento humano, de uma maneira que esses dois conceitos (desejo e sexualidade) formaram entre si uma relação de necessidade.

Desde as primeiras teorizações freudianas que sustentavam a raiz sexual dos sintomas psíquicos e sua relação com a manutenção de uma sexualidade reprimida, como era o caso da sociedade vitoriana, Freud sofreu toda a sorte de descrédito, principalmente com relação ao estatuto de cientificidade que Freud buscava construir para a psicanálise, e de ruptura, como foi o caso da pesquisa com Breuer, médico com quem compunha as primeiras investigações psicanalíticas no tratamento com as pacientes histéricas pela metodologia catártica e que recusa a aceitar a tese sobre a etiologia sexual das neuroses.

Freud nunca recuou de ressaltar a centralidade das experiências sexuais, sua articulação com o desejo e com as formações inconscientes na constituição da vida psíquica. Essa sexualidade não se reduziria a mera genitalidade, mas, se referia aos critérios de prazer e, sobretudo, à incongruência entre as pulsões e seus objetos, ou seja, a sexualidade é mais uma testemunha da falta que, para a psicanálise, nos fundamenta.

No entanto, é preciso um olhar crítico diante desse pressuposto básico orientador da psicanálise, que toma a desejo (sexual) como um critério invariável e posiciona as experiências individuais (enquanto sujeitos de desejo) como resultado de processos individuais e internos derivados de conteúdos mentais, que obedecem a critérios e leis atemporais e universais.

O papel central da vivência sexual e a lida com ela, seja por mecanismos como o de controle ou a repressão, já tinham destaque dentro da experiência cristã, muito antes do advento da psicanálise, sobretudo na relação com o corpo e suas paixões. Pelos mecanismos de controle e vigilância, os dispositivos da fé cristã diante da ameaça de uma vontade que se contradiz todo tempo e que poderiam levar a desvirtuação de uma vida orientada para o bem supremo, instala formas de autocuidado e tentativas de purificação.

É possível fazermos, portanto, uma relação entre a emergência do problema do desejo na experiência cristã como o precedente necessário para o florescimento das teorias psicanalíticas que o colocam de maneira mais central da construção da subjetividade. Em ambas aparece o domínio do princípio do sujeito de desejo (FOUCAULT, 1984). Enquanto para a psicanálise ele se relaciona com o inconsciente, para experiência cristã da carne ele é o domínio da subjetividade e interioridade.

No interior da tradição cristã a carnalidade é compreendida como uma qualidade específica humana e não se confunde com o sentido meramente corporal. Desde a tradição agostiniana a condição carnal configura-se pela absolutização do relativo e operacionaliza a sua condição de insuperável incompletude. Ou seja, o conceito de carne abarca a totalidade modal do homem. A tese foucaultiana posiciona a carne como subjetividade cristã e, a partir disso realiza as conexões da subjetividade e da sexualidade do sujeito moderno.

“Só é possível compreender de que maneira o “indivíduo” moderno passa a se reconhecer como “sujeito” ao indagar sobre sua sexualidade, na medida em que se torna imperioso mostrar, genealogicamente, como o “homem ocidental”, num trabalho que durou séculos, pode se reconhecer como “sujeito do desejo” (CHAVES, 2019, p. 263).

Autores como Foucault estão interessados em mostrar o contraste entre, por exemplo, os gregos e essa forma de subjetividade construída, sobretudo, a partir do cristianismo. No caso dos primeiros, a questão de modo algum recai sobre o sujeito desse desejo, mas sim para o objeto desse desejo e o modo de extrair prazer dele, ou seja, “sua inquietação se dirigia para o objeto do prazer ou, mais exatamente, para esse objeto na medida em que, chegado o momento, ele teria que ser o senhor no prazer e no poder que se exerce sobre si mesmo” (FOUCAULT, 1984, p. 198). Por outro lado, na experiência cristã e depois na contemporânea, a questão passa a se dirigir para o modo como posso me descobrir por mim mesmo como sujeito de desejo, em movimento de autoescavação de si.

Em Santo Agostinho, por exemplo, a ética sexual se modificou grandemente em relação a antiguidade por conta da nova configuração humana a partir do problema da queda e da teologia do pecado original. A prática da relação sexual não é abolida simplesmente, até porque ela se dá inclusive no paraíso, no entanto, ao tomar como absoluto o caráter da vontade e sua autonomização e, portanto, permitindo ao desejo ser dissonante da vontade de Deus, o querer humano se torna um problema.

O desejo é causa da desordem e escava a vontade, minando sua determinação em se manter fiel ao absoluto divino. Para Agostinho, é necessário vigiar o interior para decifrar a agitação dos movimentos da alma e analisar nossos desejos para que seja possível persistir nessa fidelidade do caminho do amor de Deus.

Ora, essa movimentação de uma hermenêutica de si é a mesma que dirige os princípios da psicanálise onde olhamos para o interior de nossos desejos conflituosos para que, a partir desse processo de examinar a si incessantemente, se possa atingir a verdade do desejo, que equivale a própria verdade do sujeito.

Pela tradição agostiniana, o interior é o lugar privilegiado para realizar a ligação entre Deus e os homens e, na medida que Deus e verdade se equivalem, também o encontro com a verdade é experimentada não como adequação a palavras externas, mas, por um certo cultivo dessa porção divina interior, como ocorre, por exemplo, nos mecanismos meditativos confessionais.

Pelo próprio estilo de escrita presente, por exemplo, nas *Confissões*, encontramos um testemunho desse processo de interiorização, buscando tecer uma aproximação com a verdade a partir desse modelo de narrativa em primeira pessoa. Esse paradigma será central para formação de saberes posteriores, sobretudo a psicanálise onde essa premissa da confissão é mantida agora no divã do analista.

Essa ênfase no caráter narrativo constitui de certo modo a linguagem da interioridade, colocando a perspectiva da primeira pessoa como uma condição irretornável para a narrativa moderna, centrada em um ato individual e interior.

Tanto a psicanálise com seu processo de deciframento, como a filosofia cristã com seus exercícios espirituais meditativos e confessionais, há a condição pressuposta da interioridade. O que os distinguirá será a justificação que, enquanto para a psicanálise será o inconsciente, na filosofia cristã de Agostinho a causalidade da construção da interioridade será Deus.

Nesse sentido, fica claro que a subjetividade humana moderna foi criada sobre as bases da noção de interioridade legada pelo pensamento cristão. Sob essa mesma noção, a psicanálise edificará sua ideia de humanidade. Podemos ainda localizar o cristianismo como um ponto central para a elevação da interioridade como valor de verdade, de modo que a subjetividade humana moderna tem seu pressuposto na ideia de interioridade.

Ainda que a psicanálise reivindique para si um lugar de inovação e de saída de um mundo orientado pela lógica religiosa, denominando-se ateia, ela pode ser inserida na mesma orientação da filosofia de santo Agostinho, cujo horizonte é a queda e a ontologia baseada na insuficiência, mesmos moldes da antropologia psicanalítica.

Caracterizado nesses termos, o desejo conflituoso de um homem desconhecido de si e ontologicamente faltoso em sua essência parece ser caracterizado como herdeiro do cristianismo medieval agostiniano.

Desse modo, os dois eixos principais que permitem a aproximação entre os princípios agostinianos e as bases do pensamento psicanalítico são a cisão da vontade e o desconhecimento de si na ação cujo corolário é a interioridade. Esse caráter descentrado é a base de ambas as experiências que se encarnam tanto no pecado, que é uma fratura, como no desejo que também é pautado por uma interioridade também fraturada.

Nos resta agora analisar se esse legado, que permanece bastante presente em nossa tradição ocidental, pode ser questionado em suas raízes. Esse trabalho será realizado pela análise do pensamento de Nietzsche que confronta as bases do pensamento de nossa tradição, que são os elementos cristãos de culpa e insuficiência e nos permite desenhar uma nova possibilidade de ontologia, fora dos moldes da insuficiência, a partir de uma nova perspectiva de pensar os elementos constituidores da vida, sobretudo o desejo.

#### 4 NIETZSCHE E A RESPOSTA À FILOSOFIA DA INSUFICIÊNCIA

A pergunta que orienta esse capítulo é sobre a possibilidade de construir um pensamento que possa se desgarrar dos horizontes que, como mostramos nos capítulos precedentes, enclausuraram a ontologia à insuficiência.

Anteriormente buscamos pensar uma certa característica humana que costumamos pensar como vontade, mas que já foi apetite na Grécia, vontade na filosofia medieval de Agostinho e sacralizou-se como desejo na contemporaneidade, especialmente nas teorias psicanalíticas. De todo modo, esse giro retrospectivo nos auxilia a pensar a impossibilidade de tratar essa característica como fundamental, ressaltando os modos distintos que emergem. No entanto, esses modos distintos a partir da patrística latina tem um solo em comum que é o fato de que esse aspecto desiderante reverbera uma lógica da insuficiência que contamina toda antropologia subsequente.

Esse caráter ontológico de precariedade a partir do cristianismo e continuada no rearranjo psicanalítico desses mesmos elementos cristãos, passou a ser tomado como constitutivo do homem, de modo que o projeto da completude parece ter sido descartado e a vida passou a ser pautada exclusivamente pelos critérios da insuficiência.

Dessa feita, desde que o pecado apareceu como horizonte no mundo ocidental, esse paradigma deficitário jamais foi completamente superado. Nietzsche foi um dos filósofos que ousou pensar fora do escopo da falta. Mais do que isso, buscaremos mostrar que no pensamento do alemão é possível afirmar que a plenitude não é completude, mas é afirmatividade de modo que a vida consegue ser qualitativamente plena naquilo que ela está sendo e não carrega em si qualquer signo de insuficiência.

A escolha por Nietzsche não é aleatória. O pensador alemão aponta ao longo de toda a sua obra o lastro de insuficiência que permeia a vida humana, sobretudo a partir dos elementos cristãos, elencados no tipo vital específico denominado por ele de ascético. Conforme mostramos ao longo dos capítulos precedentes, é justamente a articulação do eixo desses mesmos elementos cristãos que saberes como a psicanálise estão inseridos, mostrando que a vida insuficiente não é uma questão passada, mas nos orienta até nossos dias. Além disso, a articulação de novos elementos como a inocência e a orientação a partir de uma nova

hermenêutica temporal (com a articulação do instante a partir do pensamento do eterno retorno), nos advém os indícios necessários para pensar além do eixo da insuficiência e nos mobilizam para a plenificação da vida humana enquanto afirmação de seus elementos.

Apresentaremos a seguir alguns eixos de sua filosofia que nos permitem realizar essa tarefa de pensar sem a pressuposição da falta, bem como permitir uma filosofia que tenha como horizonte a plenitude a partir de elementos como vontade de poder, projeto genealógico e eterno retorno.

#### **4.1 Tragacidade e o problema da vontade**

Começamos ressaltando duas dificuldades: a primeira está no fato de que não se trata de um trabalho especificamente sobre Nietzsche, o que nos limita em relação a uma abordagem profunda de sua obra, mas apenas busca elencar alguns pontos para a construção da questão que perseguimos. A segunda dificuldade está na lida com a própria obra e o estilo do alemão que por não ser sistematizada, provoca algumas dificuldades. Dessa forma, escolhemos um elemento que é importante e se conecta diretamente com o problema da vontade para começar a falar de Nietzsche: o trágico. Não que se encerre nesse elemento todas as possibilidades de pensar o problema, mas, a importância do elemento trágico em sua obra está na recorrente preocupação em afirmar a multiplicidade e sair das armadilhas dos dogmas a que a filosofia costuma se prender com suas sistematizações e fundamentos.

A tragacidade se situa na “alegria do múltiplo, a alegria do plural” (DELEUZE, 1962, p.19), contrastando com o caráter dogmático com que os filósofos encaminham suas perguntas na busca pela verdade cujo substrato envolveria a ideia de estabilidade em contraposição ao devir. Essa discussão nos leva ao problema epistemológico e as possibilidades do conhecimento a partir, sobretudo, da noção de perspectivismo.

O pensamento tradicional opera, por exemplo, a partir da ideia de substância, afirmando que a verdade está naquilo que subjaz à aparência, isto é, nuclearmente ao objeto encontramos a natureza ou a propriedade daquilo que responde por ele. Em sua crítica a ideia de conceito enquanto cristalização que oblitera o movimento das forças e busca aniquilar o devir, Nietzsche acusa a ontologia de| “uma ficção vazia” (NIETZSCHE, 2017, p. 21). No escopo dessa crítica

acompanhamos a razão como o pressuposto básico orientador da metafísica tradicional ocidental, ou seja, o clima filosófico que Nietzsche expõe é aquele dominado por um “preconceito da razão [que] nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser” (NIETZSCHE, 2017, p. 22).

É justamente nesse sentido que a vontade é por ele criticada enquanto uma faculdade, algo que atua no sujeito, como uma parte, um núcleo que exerce e interfere autonomamente no homem. Essa noção de faculdade pressupõe o indivíduo como uma unidade composta de partes que podem ser desmembradas e isoladas e essa crença na unidade aparece como um reflexo na busca por outras unidades no mundo, orientando um pensamento unitário e substancial nos fenômenos que se apresentam: “apenas na concepção ‘Eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’” (NIETZSCHE, 2017, p. 23). É a partir de uma subjetividade entendida como nuclear é que os demais núcleos são buscados nos objetos e entendidos desse modo quase projetivo.

Dessa forma, a ontologia tradicionalmente se orientou pela busca ao ser enquanto essa unidade estável e que orienta toda a epistemologia. Conhecer é encontrar o núcleo duro, o permanentemente inabalável, isto é, a estabilidade.

Nessa orientação pela estabilidade do ser, seu contraponto, o devir, passou a carregar os signos do não ser e como consequência disso, o ser se coadunava com o lugar da verdade e da completude e o devir como o lugar da falsidade e da insuficiência, aquilo que ainda não era estável o suficiente para pertencer a outra região ontológica. Nesse sentido, a fenomenalidade do mundo passou a ser interpretada por essa mesma lógica: há um mundo que possui o caráter de verdade, que é estável e um mundo que apenas aparenta estabilidade, mas é ferem de constantes mudanças.

Essa divisão entre mundo aparente e mundo verdadeiro é o que condiciona toda a metafísica ocidental, sobretudo a metafísica cristã que tem apenas na outra vida, a vida celeste, a possibilidade de experiência da plenitude da natureza humana. A crítica de Nietzsche incide justo nessa divisão: “não há sentido em fabular acerca de outro mundo, a menos que um instinto de calúnia, de apequenamento e de suspeição da vida seja poderoso em nós: vingamo-nos da vida como a fantasmagoria de uma vida outra, melhor” (NIETZSCHE, 2017, p. 23). Essa fantasmagoria será melhor caracterizada adiante.

Cabe ressaltar agora é que essa divisão de mundos é marcadamente a submissão do saber à teoria, a necessidade de uma justificação e julgamentos, reduzindo a vida ao ideal. Em

oposição a essa caracterização temos a vida trágica, que não nega os elementos declinantes da vida, apenas os afirma em sua dinâmica.

O modelo grego é importante para Nietzsche justamente porque ali a tragédia aparecia como o acolhimento daquilo que pela nossa tradição é negado ou rechaçado. Dito de outro modo o grego “viu, conheceu e acolheu o mais terrível e mais medonho, mais abissal da vida e transformou ou transfigurou essa dor em obra – tragédia e a filosofia, a arte e o pensamento” (FOGEL, 2010, p. 76) integrando esse elemento à própria vida. Por conta disso podemos afirmar que a tragicidade explorada por Nietzsche a partir da sua noção central de vontade de poder, propõe uma reconciliação na dicotomia ser e dever, bem como superar a metafísica tradicional que está na base desse dualismo.

Em franca oposição a tragicidade isso está situada a nossa tradição metafísica, assentada na ideia de estabilidade, fundamento e causa primeira que move todos os valores desse humanismo que é, sobretudo, cristão.

É importante acompanhar melhor a caracterização desse humanismo cristão pois ele é um passo importante para entender a coadunação de culpa e ressentimento apontada por Nietzsche em seu diagnóstico tipológico da tradição ocidental. Mais à frente aprofundaremos esses problemas da tradição cristã, mas, alguns elementos já são necessários de serem marcados.

Sendo Deus o fundamento do pensamento tradicional, e tendo nele a qualidade de ser infinito e estabelecendo com o sujeito a relação de criador, o homem, na condição de criatura carrega a ontologia da incompletude uma vez que é uma espécie de rascunho da completude do criador, esse sim perfeito.

Como vimos na discussão da patrística latina, essa condição ontológica imperfeita é de base cristã em sua construção. O passo nietzschiano consiste em ver nessa condição uma qualidade vital adoecida, isto é, não é somente o cristão que está submetido a esse enquadre, mas há um tipo de vida que se orienta por essa mesma lógica, extrapolando a condição individual. A tipologia nietzschiana realiza uma leitura da qualidade de organização das forças da vida, independentemente de como o sujeito se refira. Por isso, seja ateu ou cristão, os elementos de organização vital são condicionados a partir de um solo comum. É um sujeito fadado a um projeto falido de buscar uma condição que nunca poderá ser a sua. Nesse sentido, a pessoa se ressent de não poder chegar a essa perfeição divina e se torna impotente, culpado e ressentido por não ser o que não deveria ser.

Sob a égide de uma análise da vida a partir do perspectivismo, era necessário que Nietzsche pensasse uma forma de configurar a multiplicidade relacional de seus elementos e, por isso, lançou mão da sua teoria das forças que aparecem na vida como vontade de poder. Essas forças, que nunca podem existir no singular posto que não se decompõe aparecem sempre em seu caráter relacional e tem como características o fato de não serem em si, mas em relação a; não serem algo, mas um agir sobre; não se enquadrarem em parâmetros de causalidade, não terem objetivo, não serem exercidas, mas exercerem-se.

A vida, portanto, é valoração e é também vontade de poder, na medida em que não existe nada fora da vontade de poder. A vontade assume então a centralidade do pensamento de Nietzsche de uma maneira bastante diversa daquela que falamos nos capítulos antecedentes. Enquanto em Agostinho e na tradição precedente, como a psicanálise, a vontade também era elemento central, ela era entendida como uma faculdade de caráter autônomo e os atos humanos respondiam por ela. O critério da vontade em Nietzsche é o da força e sua qualidade correspondente e não uma faculdade de modo que não podemos incorrer no: “o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que atua – de que a vontade é uma faculdade” (NIETZSCHE, 2017, p. 23).

Ora, se não se trata de uma faculdade, o caráter central da vontade em Nietzsche é sua plasticidade, seu caráter de força: “vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processos de dominação. Por isso querer-poder não é apenas ‘desejar, aspirar, exigir’” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54). Ressalta-se nessa passagem o caráter volátil da vontade de poder que não se reduz ao escopo do mero desejo enquanto correlato do desejado, mas se refere a uma ação, destacando seu caráter de movimento e seu caráter relacional na medida em que coloca em jogo as forças em conflito.

Desse modo, o uso que Nietzsche faz da vontade se afasta da tradição, retirando dela todo o caráter de substância a que vinha submetido até então e articula com a noção de poder de modo coextensivo: “na vontade já está contida uma orientação para o poder, e não há poder concebido sem uma vontade reguladora. Não é possível, creio, acentuar de forma marcante a unidade interna de ambos os conceitos. Um é interpretação o outro” (GERHARDT, 1989, p. 26).

Esse uso da vontade não se confunde, portanto, nem com o livre-arbítrio cristão nem com a vontade kantiana por estarem diretamente ligados a noção de sujeito e causalidade tão criticados por Nietzsche e tão central à tradição metafísica ocidental.

A dinâmica da vontade de poder é relacional na medida de sua própria necessidade expansora e dominadora. Nesse sentido, ela domina porque se expande e porque encontra nesse movimento novos arranjos:

“Uma vontade de poder é uma organização de *quanta* de poder particularizando-se em face de outras vontades de poder. A particularização já é sem si, sempre um repelir aquilo que resiste, ela possibilita assujeitamento como submissão, a incorporação e o ajustamento em relação a outrem. Particulariza-se e, na particularização, relaciona-se, agindo e reagindo” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.95).

Essa caracterização apresenta uma cinética irremissível, de modo que o mundo então nunca ganharia estabilidade nesse processo contínuo de movimento. No entanto, Nietzsche não nega a obviedade da efetividade dos objetos, apenas posiciona a vontade de poder não como uma substância, mas uma qualidade que nós, condicionados pelos usos da racionalidade, atribuímos critérios de estabilidade ao nos referirmos àquilo que na verdade é uma organização e combinação de vontades de poder. O que chama a atenção então é que não existe *a* vontade de poder substancialmente referida.

Desse modo, o fluir incessantemente agonístico das forças não implica na volatilidade do mundo. De fato, estamos experimentando o mundo a partir da estabilidade e Nietzsche não está interessado em negar isso. Seu ponto é questionar o sentido de permanência, da unidade enquanto estabilização da vontade de poder, isto é, a ontologia que orienta o pensamento a partir do bloco estabilidade/unidade.

Seguindo-se o curso do pensamento de Nietzsche, a partir da crítica de uma visão metafísico-transcendental, a pergunta pela vida busca remover os critérios de resposta baseada na ideia de substância, chegando-se então ao critério de força e de vontade de poder como forma se contrapor as absolutizações. No entanto, se a vontade de poder responde pela vida enquanto critério, não seria a teoria da vontade de poder uma metafísica? De outro modo: ao tentar sair da metafísica, Nietzsche não teria produzido uma mera reentrada?

Para responder a esse questionamento é necessário posicionar a relação entre unidade e multiplicidade em Nietzsche. A unidade, no caso nietzschiano das forças, tem relação com a organização de forças de modo que: “a vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras” (MÜLLER-LAUTER, 1997 p. 74). Seguindo-se disso que a vontade de poder é apenas a organização de curto prazo da qualidade da vontade de poder que domina.

Importante ressaltar que a multiplicidade da vontade poder, assim como a multiplicidade de forças não faz do mundo uma totalidade, seja por somar as partes ou por somar as vontades de poder, ou seja, a vontade de poder não pode ser reduzida a entes metafísicos que constituem o mundo enquanto totalidade. De fato, Nietzsche define o mundo como caos e justamente essa ideia de caos fala da indeterminidade ontológica da vontade de poder.

Não seria errado concluir com isso que a unidade não é um ser no sentido de oposição ao não ser. A vontade de poder não é ser porque não é uma unidade substancial. O ser, para Nietzsche é uma “ficção vazia (NIETZSCHE, 2017, p. 21) como mencionamos anteriormente. A estabilidade do ser tão perseguida pela filosofia não foi o norte da perspectiva de Nietzsche, pois, o seu oposto, o devir, passou a ser enquadrado não como erro, mas como a potência de plenificação. Dessa forma, o convite de Nietzsche não é aprofundar, dissecar e chegar até o átomo que permite pensar o ser e sua estabilidade, mas ao contrário, convoca a amplitude do pensamento horizontal, englobando o máximo de perspectivas possíveis. Esse é o problema da dinâmica de fundo e superfície que discutiremos a seguir.

#### **4.2 Ontologia e o problema do fundo e da superfície**

Como vimos anteriormente, não há acontecimento fundante do ser, há apenas multiplicidades que se conformam e se repelem e dessa forma a filosofia de Nietzsche desvia da pergunta da ontologia da tradição ocidental sobre o fundamento do ente. A orientação a partir da multiplicidade e da indeterminidade prévia da vontade de poder é que opera esse desvio e permite o posicionamento das questões filosóficas na amplitude de sua dinâmica própria.

A pergunta pela substância orienta a busca por aquilo que subjaz a impermanência e esse é o sentido de ir ao fundo, de escavar: a busca é pelo que, após retirada de tudo o que está sujeito ao devir, permanece.

A ontologia tradicionalmente se reporta ao ser em sua oposição ao devir e essa oposição é operada a partir da separação do que de fato é inseparável para Nietzsche, ainda que possa ser distinguido. Essa inseparabilidade do que se discerne obedece a lógica do perspectivismo defendida pelo alemão.

O entendimento de ontologia está diretamente ligado ao sentido da metafísica na tradição ocidental. Pela variedade de sentidos que esse termo denota na tradição filosófica, situamos a metafísica aqui como o pensamento que opõe duas qualidades ontológicas distintas: o fundo e a superfície, a sensibilidade e o suprasensível, o ser e o devir, céu e terra.

Ora, essa distinção não é sem consequências, pois, na medida em que cinde texturas diferentes, esse binarismo acaba promovendo uma hierarquia estruturante na medida em que umas dessas qualidades ontológicas funda a outra. Segue-se disso o entendimento de que uma é mais verdadeira que a outra. Assim, por essa tradição, para ascender à verdade é necessário chegar até ela, ou seja, é necessário ultrapassar a superfície e mergulhar no profundo ontológico do ser, retirando os véus ou camadas de engano que a encobrem.

Esse é, por exemplo, o sentido do importante conceito de *em-si* e seus desdobramentos ao longo da história da filosofia. Sem aprofundar essa questão com todos os aspectos que lhe caberiam, chamamos a atenção para que a distinção da coisa em si e do fenômeno apenas reatualiza a dinâmica de cisão entre fundo e a superfície, o que por sua vez opera um critério de verdade também balizado pela ideia de adequação.

A partir do pensamento maduro acerca do perspectivismo, Nietzsche refuta definitivamente a ideia da coisa em si, expondo a contradição dos ideais de neutralidade. Dessa forma, Nietzsche critica a proposta de uma perspectiva neutra porque nela está pressuposta a noção de que se poderia ver e apontar a essência e o fenômeno assim como a crença de que a essência estaria fora de qualquer relação, ou seja, suas propriedades seriam independentes de quaisquer relações: "As propriedades de uma coisa são efeitos sobre outras 'coisas'; se se abstraem as outras 'coisas', então uma coisa não possui nenhuma propriedade, isto é, não existe uma coisa sem outras coisas, isto é, não existe nenhuma 'coisa em si'" (Nietzsche, 1988, p. 104).

De fato, a crítica nietzschiana recai exatamente sobre a lógica da ontologia purista cujo sentido de ser subjaz à lógica da divisão entre essência e aparência. A consequência desse modo de pensar a ontologia é a atomização, a busca pela limpeza de tudo o que é perecível, em busca do que de fato é, do permanente, quase como uma criminalização do devir que passa a carregar os signos da insuficiência. Esse processo quase escavatório, de limpeza, permite antever a lógica do fundo e da superfície: é preciso limpar os devires para se chegar ao interior, que é onde podemos encontrar a estabilidade, ou seja, o ser.

De fato, o programa da metafísica tradicional se ocupava prioritariamente da “necessidade de princípio, da origem ou do fundo da existência [...] buscando a profundidade do pensamento” (FOGEL, 2010, p. 28), isto é, uma jornada rumo a unidade.

Toda essa crítica à ontologia tradicional se coaduna ao problema da linguagem e a forma pela qual fazemos uso dela, operando aquilo que Nietzsche chamou de crença na gramática: “a relação com o exterior, não está mediada pela interioridade do conceito ou da consciência: as palavras não valem como significações, representações das coisas” (MARTON, 1993, p. 46). Essa crítica se dirige sobretudo a um entendimento de linguagem como uma espécie de instrumento que serve para se chegar à verdade, um instrumento estabilizador diante de um mundo deveniente. Nesse sentido, a linguagem a partir dos conceitos forjou a ilusão de que estes seriam os portadores das verdades eternas, reforçando a ideia de que seria possível “ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo [...] ao exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas” (NIETZSCHE, 2005, p. 21). Esse é o postulado central para se pensar a relação que regula o estatuto do saber e a busca pela verdade.

A partir da mesma orientação em direção à estabilidade do ser, nos movemos na linguagem como se de fato as palavras guardassem algum sentido permanente ou indicassem estados com comprometimento estrutural, guardando uma correspondência entre as palavras e as coisas, se prestando a perscrutar o que subjaz a realidade: “Acreditamos saber das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem as entidades de origem” (NIETZSCHE, 1993, p.47). A crítica ao sentido de uso da linguagem coloca também a crítica da verdade como adequação que está subjacente a essa lógica.

Esse caráter da linguagem foi importante ao longo de toda a história da filosofia que fez uso como se ela fosse, além de um instrumento, um dado natural e ahistórico e se orientaram por critérios que serviriam essa mesma interpretação, como o da causalidade, duramente criticada pelo alemão:

“Calculado psicologicamente, o inteiro conceito nos advém da convicção de que somos causa, qual seja, de que o braço se movimenta... nós diferenciamos a nós, os autores, do fazer e utilizamos esse esquema em toda parte – nós procuramos um agente em cada acontecer...Nós procuramos coisas para explicar por que algo se alterou. Mesmo ainda o átomo é uma tal excogitada ‘coisa’ e ‘sujeito-originário’...Finalmente compreendemos que coisas, conseqüentemente também átomos, não atuam: porque ele não estão, em absoluto, aí...que o conceito de causalidade é completamente inutilizável.... Não há causas, nem efeitos. Linguisticamente não sabemos como nos libertar

disso. Mas nada jaz aí. Se eu pensão o músculo separado de seus efeitos, então eu o neguei” (NIETZSCHE, KGW VII e, 66).

A causalidade é a grande crença que orienta o pensamento metafísico e que nos posiciona diante das questões epistemológicas. Olhamos para os problemas do mundo com a cabeça propriamente humana, no entanto, Nietzsche afirma que “permanece a questão de saber o que ainda existiria no mundo se ela [a cabeça humana] fosse cortada” (NIETZSCHE, 2005, p. 19). O que está proposto nesse trecho é o fato de que o pensamento é metafísico em sua orientação antes que se formule uma questão propriamente. A crença de que pelos conceitos chegaremos à verdade já condiciona o próprio perguntar.

Ora, para Nietzsche não se trata de “cortar a cabeça”, mas de se orientar fora do apagamento das perspectivas, na medida em que todo o conhecer é necessariamente perspectivista e, portanto, não há um conhecimento absoluto e a verdade também fica sob a égide da perspectiva que é expressão de conformações da vontade de poder que podem tanto conservar a vida como a despotencializar.

“todas as interpretações são perspectivas; não há qualquer parâmetro de medida na qual se pudesse provar qual é a mais correta e qual a menos correta; o único critério para a verdade de uma exposição da efetividade consiste se e em que medida ela está em condições de se impor contra outras ex-posições. Cada exposição tem tanto direito quanto tem poder” (MULLER-LAUTER, 1997, p. 131).

Por isso não há isenção ou neutralidade ou mesmo causalidade natural: há sempre uma relação de implicação. Por isso também a forma de escrever aforismática de Nietzsche não é um acaso, mas sim uma afirmação desse seu modo próprio de filosofar, que é justamente valorizar as perspectivas, aflorar as contradições, valorizando a multiplicidade que permite o debruçar-se sob os problemas, renunciando a critérios ontológicos metafísicos tradicionais como aparência e a ideia de *coisa em si*. Mais do que isso, não há identidade que corresponda a essências constituídas anteriormente para além da dinâmica das vontades de poder, pois, “o homem carrega em si o múltiplo que ele interpreta” (MULLER-LAUTER, 1997, p. 147).

De acordo com Marton (1993) esse perspectivismo se coaduna com o próprio experimentalismo no sentido de que é apenas na possibilidade de vislumbrar as perspectivas que podemos fazer experiências com o pensamento e essa relação permite adentrar nas possíveis contradições que aparecem em seu texto. Dessa forma, o interpretar não é uma faculdade ou uma função mental, mas sim disposição que permite liberar o próprio interpretar.

“Outrora tomou-se a alteração, a mudança, o devir em geral como prova de aparência... Inversamente, vemo-nos hoje, de certo modo, enredados no erro,

necessitados do erro, exatamente na medida em que o preconceito da razão nos constrange a estabelecer unidade, identidade, duração, substância, causa e coisidade, ser” (NIETZSCHE, KGW, VI, p. 71).

O mundo encara como necessária a divisão essência e aparência porque foi pensado a partir da perspectiva de uma única medida. Uma vez que essa medida não está mais em jogo, a contraposição entre essência e aparência também deixa de ser necessária.

O que o pensamento tradicional faz ao olhar para o mundo é operar um modo de conhecimento que faz aparecer unidades fixas e estáveis que estabelecem entre si unidades e atribui a essas relações entre esses elementos um caráter necessário. Desse mecanismo epistemológico é que se estabelece leis universais e mecanismos próprios. Nietzsche não busca negar a aplicabilidade dessas leis, mas sim questiona a validade universal dessa mecânica e confronta isso com a ideia de que a relação é de fato o princípio de determinação do mundo e não a natureza ou mesmo Deus.

A consequência imediata de pensar fora da organização fundo *versus* superfície nos leva a reorganização da noção, por exemplo, de corpo em Nietzsche que transborda a corporeidade e o pensa a partir da conformação das vontades de poder, de modo que não se limita ao orgânico, mas pretende dar conta de qualquer organização. O próprio sujeito é entendido não como um “individuum, mas a totalidade do orgânico que continua a viver uma determinada linha” (NIETZSCHE, KGW VII 1, 259).

#### 4.3 Nietzsche, genealogia e valor

Imbuído desse intuito de pensar a vida para além de critérios metafísicos e transcendentais, o procedimento genealógico aparece como aquele que busca realizar uma pesquisa fora da base metafísica. É na perspectiva da genealogia que o valor aparece em sua importância e é capaz de situar a perspectiva da própria vida. Tradicionalmente, os valores organizam, por exemplo, os ideais de bem e mal próprios a moralidade de cada tempo. No entanto, Nietzsche chama a atenção para o fato de que não é necessário achar um valor melhor como critério avaliativo, mas sim de adotar um critério que não possa ser avaliado e esse valor

é justamente a vida para o pensador alemão: “o valor da vida não pode ser avaliado. Por um vivente não, porque este é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não por um juiz; por um morto também não, por uma outra razão” (NIETZSCHE, 2017, p.15).

A questão do valor aparece como uma preocupação não como critério de classificação, mas como forma de avaliar os signos que respondem por uma qualidade vital que pode se traduzir em uma vida declinante ou uma vida ascendente. Esses critérios são essenciais para a tipologia feita por Nietzsche para exemplificar determinadas configurações vitais de modo que as cristalizações que aparecem em determinados cortes histórico-temporais não têm essência, mas denunciam qualidades específicas, modos de ser, esse é o sentido de trazer a ideia de valor para a filosofia. Ao se interrogar pela construção dos valores morais e sua base, Nietzsche propõe o método genealógico como forma de investigar acerca do valor dos valores.

O projeto genealógico sublinha a possibilidade da suspeita, isto é, uma certa abertura para a possibilidade da pergunta ‘por que não?’. Enuncia-se uma nova exigência diante dessa perspectiva, exigência essa que impõe retirar dos valores a naturalidade em que eles costumam ser tomados e

“para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o valor desses “valores” como dado, como efetivo, como além de quaisquer questionamentos; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que o “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse verdade?” (NIETZSCHE, 2009, p.12).

Nessa importante passagem muitos elementos estão envolvidos, no entanto, para nosso objetivo, cabe destacar aqueles caros ao projeto genealógico. Quando fala do nascimento desses valores, Nietzsche não defende o aparecimento tal como um ponto quase geográfico/temporal, onde de fato tal valor aparece pela primeira vez. O sentido de origem como marco inicial, definido e abrupto não é o ponto para o alemão. Na medida em que o originário é múltiplo, nada pode haver antes das relações, não há a priori que determine o surgimento de algo que só pode se dar na relação. Há um jogo de forças que se interpenetram e permitem a aparição de algo e por seu caráter contingente e relacional não se abre a topologias específicas como ponto de origem.

Esse é um importante ponto na filosofia do alemão inclusive por conta das implicações que são condicionadas por esses elementos. As relações são consideradas a priori, de forma que não há elementos puros e isolados dados anteriormente e depois, causalmente, a relação acontece. Assim, não há elementos que dão origem a possíveis interpretações valorativas. Na perspectiva de Nietzsche, há sempre um jogo, uma agonística de elementos em relação que produzem configurações perspectivísticas para logo em seguida se desfazerem. Portanto, as relações que se estabelecem na emergência dos valores não têm ponto de origem, mas tem circunstâncias relacionais. Daí a impossibilidade de pensá-los sob a perspectiva de qualquer tipo de natureza eterna e imóvel e, por isso também, não procura por uma origem metafísica ou elemento incondicional (que se sustente filosoficamente por todos os tempos).

A genealogia dos valores, portanto, tem como pergunta primeira as condições de possibilidade da gênese desses valores, assinalando o seu caráter histórico que proporcionou essa emergência. Disso não resulta que as condições históricas possibilitaram um certo reconhecimento de valores já existentes só não elevados a sua dignidade. Na verdade, as condições históricas fabricam em sua dinâmica relacional a emergência de determinados valores, destacando seu caráter contingente.

Essas raízes históricas de onde advêm os valores não possuem substrato metafísico e nos colocam assim diante de uma perspectiva plural de elementos dissonantes e conflitantes que assinalam seu caráter de perspectiva, uma vez que dependem desses elementos históricos que o condicionam. Nietzsche pensa as categorias metafísicas a partir da noção de valor. Portanto, a história das ontologias e da metafísica é a história dos valores.

Todo esse enquadre do método genealógico nos conduz a crítica que a *Genealogia* faz aos utilitaristas que se dedicavam ao estudo da moral tendo como pressuposto inicial uma certa ideia de bom e de mau que não era colocada em questão em momento algum em suas respectivas obras. Diz Nietzsche:

“Todos eles pensam, como é velho o costume entre os filósofos, de maneira essencialmente a - histórica; quanto a isso não há dúvida. O caráter tosco da sua genealogia da moral se evidencia já no início, quando se trata de investigar a origem do conceito e do juízo ‘bom’” (NIETZSCHE, 2009, p. 23).

É notório pela análise da obra que não há constrangimento nenhum nos genealogistas da moral em atribuir um caráter hierárquico entre o bom e o mau, tendo como corolário sua essencial imutabilidade. Nietzsche quer destacar que os valores têm uma história e derivam de suas contingências. Para tal empenha-se em mostrar que o valor ‘bom’ não provém exatamente

de que fez o ‘bem’, mas, “os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu” (NIETZSCHE,2009, p.16).

Podemos pensar o desejo também como um exemplo de como encaramos o problema do valor. Em nossa tradição ele é carregado de um valor específico, qual seja, responder pela totalidade humana. Retiramos dele todos os condicionamentos históricos e ele passa a ser uma categoria absoluta para pensar a natureza humana. O método genealógico permite repensar essa estruturação.

Ainda sobre os valores morais na primeira dissertação, Nietzsche, por uma análise filológica acerca das origens das palavras bom e mau, revela a historicidade envolvida nesses valores tão fundamentais, pois, já em princípio a palavra “bom” não é ligada necessariamente a ações “não egoístas” como queriam aqueles genealogistas da moral. “É somente com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição ‘egoísta’ e ‘não egoísta’ se impõe mais à consciência humana” (NIETZSCHE,2009, p.17).

Seguindo o texto, a apropriação acerca desse valor denominado bem acaba se relacionando com uma certa hierarquização dos homens que faz com que os bons assumam uma significatividade de nobreza. Assimilado a valores de pureza e impureza essa dinâmica se apresenta como condição de possibilidade do surgimento de uma “aristocracia sacerdotal” que teve no cristianismo seu apogeu, ultrapassando a aristocracia dos guerreiros que a precedeu e que impôs como necessário o reino dos fracos e oprimidos ao trocar a importância política pela espiritual. O tipo prevalente não era mais o nobre e belo, mas o sofredor e piedoso pecador cristão em sua condição decaída.

Daí segue toda uma crítica do filósofo alemão ao ideal ascético que tem no tipo de vida<sup>38</sup> escravo seu paradigma, isto é, alguém que tem no outro a medida para sua vida. O cristianismo como mola propulsora para uma certa universalização do ideal ascético, produz uma vida degenerada que tem na negação da própria vida seu motor, essa é a crítica que o alemão propõe em sua obra e que se encaixa no seu projeto de (re)posicionamento da filosofia em um âmbito pós morte de Deus, isto é, com a queda dos valores metafísicos legados pela tradição.

A exposição dos meandros do pensamento cristão busca assentar o solo para uma filosofia além da metafísica e na afirmação da vida como vontade de poder. É preciso destacar

---

<sup>38</sup> Tipo vital em Nietzsche pode ser compreendido como um operador de compreensão histórica.

estrategicamente o pensamento cristão dominante, que tem na metafísica suas bases para pensar uma moral para o sujeito, no que foi chamado de atomismo da alma, ou seja, a busca por asseguramentos e a negação do próprio fluxo vital e suas possibilidades de configuração. Essa é a denúncia de Nietzsche, a maquinação da moral cristã que é escrava no sentido de que “sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação” (NIETZSCHE,2009, p.16).

Ao lançar mão desse tipo de tipologia, como o tipo senhor e o tipo escravo citado anteriormente, Nietzsche não está interessado em categorias que, por sua fixidez, romperiam com a proposta filosófica adotada por ele. No lugar disso, a tipologia assinala configurações de vidas que auxiliam na compreensão histórica contingencial de seus arranjos de força. Trata-se de uma imposição do próprio método genealógico que, ao perspectivar o valor precisa encontrar um critério avaliativo que não tenha sido engendrado ele mesmo por um valor. Surge assim a vida como único critério fora da perspectiva avaliadora. Assim, a pergunta de Nietzsche se dirige para a vida que se afirma em sua plenitude ou a vida que declina em sua degenerescência de acordo com movimentos de agregação ou negação dos elementos próprios a vida.

#### 4.4 Crítica ao cristianismo: sofrimento e culpa

O valor, como foi trabalhado acima, se relaciona de maneira determinante com outro importante argumento de Nietzsche: vontade de poder. A partir da crise do pensamento metafísico provocado pela famosa expressão “morte de Deus”, a vontade de poder pode ser pensada como um modo de configuração das forças conflitantes que estão em relação e que, ao se relacionarem exercem poder ao mesmo tempo em que resistem a ele. Na *Genealogia da Moral*, ela é definida nos seguintes moldes:

“a essência da própria vida, a sua vontade de poder; (...) a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações, direções, forças cuja ação necessariamente precede a “adaptação” (NIETZSCHE, 2009, p.62).

Pensar a vontade de poder como elemento essencial da vida pressupõe romper com a lógica metafísica onde Deus, ou mundo suprassensível, é o princípio ontológico que sustenta toda gramática da vida. Dessa forma, a morte de Deus tem como consequência a emergência de uma nova configuração que permite colocar cada vez mais em destaque algo que não está enterrado nas bases metafísicas. A multiplicidade de elementos que é a vida entendida como vontade de poder se encontra em profusão sem assentamento ontológico, se realizando na superfície mesmo da vida. A vontade de poder, como vimos no início do capítulo, tem relação com essa superficialidade que se opõe a então dominante profundidade divina, onde os elementos se relacionam de modo agonístico e em múltiplas configurações intensivas. Isto é, a vontade de poder é indeterminada ontologicamente.

O plano relacional, portanto, é o único possível dentro da perspectiva nietzschiana no horizonte que se abre a partir da morte de Deus entendida aqui como a queda dos valores metafísicos legados pela tradição. Dessa forma, a morte de Deus tem como consequência a emergência de uma nova configuração que permite colocar cada vez mais em destaque algo que não está enterrado nas bases metafísicas. A multiplicidade de elementos que é a vida entendida como vontade de poder se encontra em profusão sem assentamento ontológico, realizando-se na superfície mesmo da vida. A vontade de poder tem relação, portanto, com essa superficialidade que se opõe à então dominante profundidade divina, onde os elementos se relacionam de modo agonístico e em múltiplas configurações intensivas. Isto é, a vontade de poder é indeterminada ontologicamente.

Nesse movimento, podemos colocar a vontade de poder não a serviço de uma subjetividade humana, encarcerada, mas, como um modo de configuração diante de um mundo que não tem mais sustentáculos últimos, após a queda do substrato ontológico prenunciada pela morte de Deus.

Voltando agora a questão da valoração, é preciso estabelecer de que forma o valor se relaciona com a vontade de poder. Essa relação está assentada nas formas de vida que dependem das configurações que assume a vontade de poder. O valor da vida está na possibilidade de ela integrar ou não novas forças. Uma vida declinante é aquela que não consegue elevar-se pela integração de novas forças. O contrário determina um tipo forte. O tão repetido valor dos valores está na capacidade de uma vida dilatar sua malha vital, isto é, “por meio a integração/expansão do seu corpo vital” (CABRAL, 2013, p. 174).

O método genealógico nos serve então para que, ao analisarmos um tipo de vida, possamos ver signos de plenitude ou de declínio. É isso que está em jogo quando, na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche nos coloca diante de nosso próprio tempo com sua análise do ser humano culpado e sua relação com o sofrimento.

A culpa nasce de uma certa relação com a dívida, na verdade, a ideia de castigo que será analisada por ele estabelece suas relações também com a ideia de culpa. De que forma? O castigo se sustenta por uma espécie de contrato entre devedor/credor onde alguém que sofreu um dano pode se sentir ressarcido na medida em provoca dor naquele que o deve. Despejando sua dor naquele que lhe imputou o dano, o lesado se sente justificado e tira disso um *quantum* de prazer

“Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado deveria ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que desafoga em quem o causou” (NIETZSCHE, 2009, p. 61).

A partir disso e por uma série de mecanismos teóricos que serão analisados posteriormente, Nietzsche constrói o diagnóstico do ser humano entre memória, ressentimento e consciência moral. O que de fato nos interessa é relação ascética do cristianismo que ressignificou essa relação credor/devedor, maximizando cada vez mais a relação entre dívida e culpa pela ideia da morte de Cristo como remissão. O sujeito endividado tem em sua vida um mero caminho penoso para saldar seu peso e a fé cristã é sacrifício de liberdade e signo de submissão.

À parte toda a investigação teológica que isso implica, nos interessa aqui, na medida em que nossa pergunta é pela perspectiva do sentido do sofrimento na moralidade cristã, seguir as pistas de Nietzsche sobre como se estabelece a relação com a dívida: “na medida em fazer sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por extraordinário contraprazer: *causar* o sofrer” (NIETZSCHE, 2009, p.50).

Dessa forma é, uma vida que tem como horizonte de sentido o sofrimento orientado pela dívida, eis a vida do cristão. O acento aqui não é na evitação do sofrimento, mas na sua relação com a moral católica que produz ressentimento. O sofrimento é um componente da vida e deve ser assimilado e não evitado ou negado, mas integrado. Esse é o sentido do seu conceito de *amor fati*, que não pretende melhorias ou adições, mas aceitação do que é próprio à vida, afirmando o acontecimento das inúmeras vezes, possivelmente dissonantes, que compõem a

malha vital. Nesse sentido a plenitude não se reduz ao preenchimento de uma falta, mas é afirmatividade. A vida plena está na ação e o amor ao destino se equivale ao querer e ambos não se reduzem a sensações ou sentimentos, mas modos de acolher os elementos da vida.

Os ideais e a moral católica encobriram as divergências, fazendo crescer a vergonha do homem sobre si a partir de rígidos mecanismos de controle e de vigilância. Devido a condicionamentos históricos específicos, o caráter agressivo da vontade de poder, seu caráter destrutivo que antes permitia a elevação da vida paralisou-se, dando lugar a uma amortecida paz. Mas isso não se faz sem preço e o ser humano o pagou com a volta sobre si desse próprio caráter destrutivo e agressivo que, ao não encontrar mais possibilidade de integração e, por isso, volta-se contra ele. Ele é a raiz do que o alemão denominou de má consciência. “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência” (NIETZSCHE, 2009, p.68).

Essa má consciência é a geradora do sofrimento humano consigo, pois ela faz do sujeito uma espécie de futuro, de promessa que nunca se realiza. Com os ideais transcendentais, “o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburra, que lhe tornam repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida” (NIETZSCHE, 2009, p.52).

Essas alegorias são importantes de serem ressaltadas na medida em que apontam dois elementos relevantes para a discussão. Um estômago arruinado (já havia sido utilizada outra metáfora digestiva no início da segunda dissertação<sup>39</sup>) é aquele que não assimila seus elementos, não deixa seguir o fluxo do que é para ser assimilado e do que é para ser descartado. O tipo de vida que tem na transcendência metafísica de um céu sua medida é aquele que não consegue se relacionar com o que não é necessariamente “bom” (nos valores divinos), como a agressividade e com outros aspectos próprios do jogo de forças da vontade de poder. Não só não assimila como quer negá-los, causando repulsa como destacado no texto. Repulsa de uma inocência que é estar livre da condição de sofrimento trazida pelo pecado.

Para o cristão o sofrimento tem um lugar tão primordial, é uma condição tão inexorável que a vida se torna enigma ou mesmo problema de conhecimento na medida em que se tentar construir um sentido para ele. Nesse projeto da vida entendida como uma ponte para outra

---

<sup>39</sup> Referindo-se a dispéptico (NIETZSCHE, 2009).

existência (essa sim plena) que nunca se locupleta, ela é tida como um erro que necessita de refutação, um problema. Nesse sentido que ela se coloca como um enigma que necessita de retificação. É preciso conhecer o problema da vida, tal como a interpretação própria ao cristianismo que equívale o fluxo das forças vitais com o pecado e a corrupção, para então repará-los. Ao tratar nesses moldes o sentido do sofrimento, Nietzsche expõe o caráter paradoxal do ascetismo cristão: a tentativa de, pela força, estancar a força própria à vida que é sua vontade de poder, trazendo à tona o ressentimento característico desse tipo vital.

Uma vez que o sentido se faz oculto ou mesmo divino, na terra a vida é escassa de si. Esse sujeito cheio de futuro tem a possibilidade de sua realização plena apenas na promessa de um dia atingir o céu. Nietzsche faz um diagnóstico preciso sobre a falta de integralidade nessas condições afirmando que: “o sofrimento do homem *com o homem, consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado” e conclui: “como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...” (NIETZSCHE, 2009, p.68)

O sofrimento de que fala Nietzsche resulta de uma má consciência que se acusa a todo tempo, que não cessa de tentar dar a si uma forma, em se impor uma vontade, de se insinuar a um ideal contraditório cheio de sacrifícios e negações. Uma vida que não tem em si suas próprias possibilidades e precisa a todo tempo se adequar a um ideal externo como medida.

Destaco um importante trecho que relaciona os valores do cristianismo contra os quais ele se levanta

“é a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que se *negue a si mesma*: neste caso, o caso da vida ascética, a ida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se deve refutar com ação: pois ele *exige* que se vá com ele, e impõe, onde pode, a *sua* valoração da existência” (NIETZSCHE, 2009, p.98)

Com sua exposição, Nietzsche expõe as contradições próprias dessa vida: “estamos aqui diante de uma vida que se quer desarmônica, que frui a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica” (NIETZSCHE, 2009, p.99).

Temos assim uma vida que nasce de um instinto de cura e proteção da vida que degenera, sendo que é da própria vida degenerar, daí o movimento ser da vida contra a vida, que busca manter-se por todos os meios, impedindo que haja a integração das forças necessárias à sua expansão.

Podemos explicitar essa dinâmica da vida contra a vida o ideal da compaixão que, tradicionalmente, está assentada na correlação sofrimento/desfazimento na medida em que somente vendo na dor do outro um signo de algo que dever ser terminantemente suturado ela se justifica. A vida que precisa da compaixão é a vida que vê no sofrimento seu desfazimento. Se a degeneração de uma vida é entendida como potência de autossuperação, a vida segue seu jogo de forças interpenetrantes. A leitura da compaixão tipicamente cristã retira do outro a possibilidade de ele integrar a sua dinâmica vital as forças que a degeneram e que lhe são próprias.

Nietzsche, ao pôr em xeque esse valor supremo – da compaixão como prática do bem, por exemplo, mostra que é próprio da vida declinar e, ao retirar a possibilidade do outro agir de modo a integralizar elementos do sofrimento à sua própria vida, retira também a possibilidade de uma vida forte.

O que esse exemplo busca tornar mais visível é a condição de luta eterna em que está situado esse sujeito ao caracterizá-lo como

“a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mais precisamente o poder do seu desejo é o que o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente com eles poder ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malgradados, desgraçados, frustrados, deformados, sofrendores de toda espécie, ao colocar-se a sua frente como pastor” (NIETZSCHE, 2009, p.102 ).

A tradição ocidental se orientou por uma ideia de sofrimento como falta de sentido ou ainda como desfazimento de algo que se desintegra. Acoplado ao binômio culpa/castigo foi retirado do sofrimento toda sua possibilidade fecunda. No entanto, para Nietzsche sofrimento também é vida e, nesse sentido também possibilidade de elevação.

No cristianismo as condições ontológicas do viver são a culpa e o castigo e a vida é considerada uma passagem, um caminho desafortunado e o tempo visto como um castigo até que de fato se alcance a integralidade e a possibilidade de experienciar a completude na vida em tons de azul celeste como podemos ver explicitamente na obra de Santo Agostinho: “Não é

que a morte se tenha convertido num bem que antes fora um mal — mas Deus concedeu à fé um a graça tamanha que, por ela, a morte, que é o contrário da vida, tornou-se num meio de passar à vida” (AGOSTINHO, 4, 13).

Nesse sentido, o operador fundamental da vida do cristão é sua condição decadente (pecadora) que corrobora o valor do sofrimento como sinal de uma falta adquirida e que necessita ser reparada. Por isso essa vida precisa ser a todo tempo negada. O sofrimento como desfazimento produz, portanto, como valor e sentido sua negação e o signo da vida impotente é negar seu processo criador.

Para Nietzsche, vida é a agonística das forças, são os movimentos conflitivos interrelacionados que produzem uma unidade provisória que enfrenta e integra os combates com novas forças e se potencializa. E o sofrimento também é o lugar dessa criação (autossuperação).

A negação da vida é o processo em marcha de um projeto exatamente contra a própria vida. Da vida só podemos afirmá-la. A filosofia a marteladas de Nietzsche nos propõe uma vida da multiplicidade da guerra ao nos despojar de valores estabelecidos como aqueles próprios da unidade de uma paz celestial.

“Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer perspectivo”; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (NIETZSCHE, 2009, p.101).

A ideia do livre-arbítrio cristão incide exatamente sobre esses elementos na medida em que se articulam a partir dessa noção a culpa e o castigo de deus. A vontade livre aparece justamente para assinalar a responsabilidade do ser humano em cumprir as leis divinas, ou seja, o indivíduo é livremente condenado a seguir os caminhos de deus rumo a glória eterna.

“Hoje já não temos mais compaixão pelo conceito de ‘vontade livre’: sabemos bem demais o que é – o mais famigerado artifício dos teólogos que há; com objetivo fazer a humanidade ‘responsável’ no sentido deles. Isto é, torná-la deles dependente” (NIETZSCHE, 2017, p. 38).

A vontade livre está enclausurada nos pressupostos de corpo separado da alma, vinculada especialmente a ideia de uma subjetividade nuclear comandada pela razão. Nesse sentido a consciência executa um programa de controle capturando as possibilidades a partir da lógica fisiológica.

#### 4.5 Eterno retorno como redenção do devir culposo

Uma filosofia orientada fora dos eixos da insuficiência precisa rearticular outros critérios de pensamento como, por exemplo, o tempo. Por isso precisamos pensar em outra experiência de tempo que permita essa articulação como é o que trata Nietzsche quando traz a ideia do eterno retorno.

Apesar de já ter sido mencionada em obras anteriores, é na *Gaia Ciência* que Nietzsche expõe de forma explícita e uma das mais repetidas pelos intérpretes de sua obra, a ideia de eterno retorno:

“E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse m tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives agora e como a vivestes, terás de vivê-la ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez” (NIETZSCHE, 2003, p.179).

Estão dispostos nesse trecho dois importantes aspectos da doutrina que merecem destaque: a ideia de repetição e seu caráter circular. Conforme colocado no texto o movimento próprio e inescapável à vida é o de se repetir de forma interminável, impossibilitando qualquer possibilidade criativa, estamos fadados a viver de novo e de novo o mesmo momento.

Essa interpretação tem como pressuposto o mundo como uma totalidade constituída por forças de número limitado e que podem se combinar de várias, porém, limitadas formas. Por isso, em algum momento, todas as combinações já teriam sido feitas e o que restaria seria a repetição ou uma espécie de equilíbrio estático. Essa caracterização deixa a doutrina do eterno retorno como algo que inviabiliza a vida e o potencial de criação que lhe é inerente, mas, como veremos a seguir, não é a única caracterização possível.

A doutrina do eterno retorno se estreita com outros importantes conceitos de sua filosofia como o conceito de força e o de vontade de poder que mencionamos anteriormente e apenas ressaltamos agora o fato de que a ideia de força não tem finalidade e age sempre de modo agonístico. Retirando assim a necessidade de criação ou de juízo final, o mundo torna-se então vontade de poder, que por sua vez é dinâmica agonística das forças.

Nietzsche não entende o mundo de maneira teleológica, isto é, finalista, pois, se de fato houvesse fim, ele já teria sido concretizado. O eterno retorno é uma espécie de movimento

circular e repetido de acontecimentos idênticos tanto com relação ao indivíduo como com a totalidade do mundo

“Nietzsche afirma que as forças que compõe o mundo são finitas. Posteriormente, o tempo é afirmado como finito. E um tempo infinito, as múltiplas conformações das forças já tem de ser dadas. Isso porque a finitude das combinações das forças do mundo tem que ser realizada, se o tempo passado é finito, e tem de realizar-se, se o tempo futuro é finito também. Segue-se daí que o mundo se move circularmente, eternamente retomando suas configurações anteriores” (CABRAL, 2014, p.230)

Sendo assim, em um mundo regido por forças finitas, porém múltiplas, as possibilidades seriam ou o equilíbrio nirvânico ou a repetição. De modo que se o mundo pudesse enrijecer, secar, morrer, tornar-se nada, ou se pudesse alcançar um estado de equilíbrio, ou se tivesse em geral algum alvo esse estado já teria de estar alcançado. No entanto, esse não parece ser o caso (MARTON, 1993).

Outra importante passagem com referência ao eterno retorno é na obra *Assim falou Zaratustra*. Lá, pela boca do profeta Zaratustra, é possível destacar a relação do eterno retorno como destinação de uma vida: “quem tu és e tens de tornar-te: eis que és o mestre do eterno retorno – é essa agora o teu destino!” (NIETZSCHE, 2011, p.211).

*Assim falou Zaratustra* pode ser situada como uma obra de maturidade onde é possível perceber temas mais originais de sua filosofia e “seu objetivo principal, do ponto de vista da forma de expressão, é libertar a palavra da universalidade do conceito, construindo um pensamento filosófico através da palavra poética” (MACHADO, 1997, p. 21). Por essa interpretação a trajetória trágica do protagonista nos mostra o encontro com seu destino através da afirmação do eterno retorno, caminho esse que faz ele se tornar o que de fato é. Assim, a obra trata de uma narrativa dramática que apresenta as experiências do protagonista sofrendo transformações em seu drama existencial, mostrando por meio dessas crises a sua atividade afirmadora da vida e como se dá a sua conquista de si com intensidade própria e sem oráculos ou poderes divinatórios.

“Porque a aquilo, de todas as coisas, que pode caminhar, deverá ainda uma vez percorrer – também esta longa rua que leva para frente! E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com outro de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui? E voltar a estar e percorrer essa outra que leva para frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente?” (NIETZSCHE, 2011, p.151).

Nesse trecho podemos perceber como Nietzsche expõe o tempo em sua característica circular repetitiva como encontrado na *Gaia Ciência*, porém, colocados por Zaratustra como

um questionamento e não como afirmação. E isso já nos dá indicação de uma importante diferença.

Vale ressaltar que o pensamento do eterno retorno traz a impossibilidade do caráter retificador do tempo futuro, pois se insere no contexto da morte de Deus, isto é, no fim dos correlatos metafísicos que davam sentido à vida. Tendo sido abolido a esperança de uma espécie de futuro salvífico, nada pode corrigir o instante. O pensamento nietzschiano vê no instante uma síntese no passado e do futuro, isto é, o índice articulador que integra a cada vez os elementos de uma vida afirmativa. A questão passa a ser então o posicionamento da vontade humana frente a esse instante: se o nega ou afirma. Podemos destacar uma espécie de imperativo da ética nietzschiana baseada no pensamento do eterno retorno: “viva a vida como se cada instante de sua existência fosse retornar eternamente. Isto é, se, no momento de fazer algo, alguém se perguntar se quer fazê-lo um número infinito de vezes, isto será para ele o mais sólido centro de gravidade” (MACHADO, 1997, p.134).

Voltando ao percurso trágico de Zaratustra, a afirmação do eterno retorno diz respeito à afirmação daquilo que é vivido no instante, enquanto é vivido no instante, “afirmando tudo o que ocorre ou a necessidade do acaso como forma de intensificar, de fortalecer a vontade, elevando-a a seu máximo de potência, levando-a a suas últimas consequências como autossuperação” (MACHADO, 1997, p.134).

“o instante, enquanto instância reveladora do modo de ser de vida em sua inconsistência mais própria - isto é, de devir, de história enquanto e como autossuperação e criação - assim, pois, instante não evidencia, tal como o agora da/na sucessão, o lamento e a amargura, da dilaceração do ou no fluxo infinito do passar sucessivo-linear, mas, sim, ele põe alegria, ele evidencia a gratuidade da alteração, da diferenciação, ou seja, ele mostra a força do devir no todo do tempo, no todo da temporalidade arcaico-originária como o todo da vida – sem fora, sem antes ou depois, sem além ou aquém. Sem esperança – não é preciso! Sem porque, sem para quê; sem de onde, sem para onde. Tem-se só, tão só a satisfação, a suficiência da obra” (FOGEL, 2010, p. 100).

A noção de eternidade, portanto, aparece tanto como uma alternativa a relação com o tempo como algo exterior e separado, como uma possibilidade de afirmar a dignidade do tempo em sua plenitude, estabelecendo uma nova relação entre o mundo e o sujeito.

Ao final da jornada, Zaratustra é considerado mestre do eterno retorno, tornando-se quem deveria ser, deixando explícito o caráter de autoconstrução e não de autodescobrimento, de querer não um tipo de vida específico, mas da vida como ela é, ou seja, na terminologia nietzschiana, vida como afirmação, como *amor fati*.

Podemos destacar dois eixos hermenêuticos do eterno retorno que podem ser apontados na obra de Nietzsche: o do niilismo hiperbólico do demônio do aforismo da Gaia Ciência<sup>40</sup> e um outro eixo de sentido presente no Zarathustra. No primeiro caso o eterno retorno impede a criatividade da existência e torna tudo absurdo na medida em coloca uma repetição contínua de configurações sempre dadas. “A existência passa a ser destituída de sentido e toda permanência e toda segurança se esvaem. Sem fundo, toda estabilidade existencial cai, dissolve-se constantemente. Por isso, nada faz sentido e o absurdo” (CABRAL, 2014, p.254).

Outra passagem sintetiza e ilustra esse mesmo sentido corrosivo do eterno retorno:

“Finito, mas eterno: é o quanto basta para formular a doutrina do eterno retorno. Todos os dados são conhecidos: finitas são as forças, finito é o número de combinações entre elas, mas o mundo é eterno. Daí se segue que tudo já existiu e tudo tornará a existir. Se o número dos estados por que passa o mundo é finito e se o tempo é infinito, todos os estados que hão de ocorrer no futuro já ocorreram no passado” (NIETZSCHE, 1993 p.66).

Por outro lado, na obra *Assim falou Zarathustra* os elementos presentes aí parecem colocar o eterno retorno em um horizonte de realização e de plenitude. Essa caracterização é debitária de uma configuração vital específica que não tem sua base em substratos metafísicos, como no céu do mundo cristão e precisa continuamente ser afirmada. Assim, o personagem Zarathustra, ao experimentar o deslocamento do eixo do mundo, permite a reconquista dele fora da transcendência metafísica tradicional, reapropriando seu caráter desfundamentado e abissal (do mundo), tornando-se o mestre do eterno retorno.

“Nada é precário”: eis o pensamento do instante integralizador de passado e futuro que traz em seu bojo o pensamento Nietzscheano de mundo como totalidade em constante agonística conflitiva, que se destrói e se constrói e não se acha mais submetido a uma condição de subalternidade a um poder transcendente. É o mundo pós a famosa morte de Deus, entendida como a degradação dos sustentos metafísicos que alicerçavam o mundo. O conceito do eterno retorno recoloca na questão do tempo outros critérios e inocula nele a eternidade. Desse modo,

---

<sup>40</sup> Trata-se do aforismo: “E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá que viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem [...]. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira [...]. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela” (NIETZSCHE, 2001, p.230)

o devir não subtrai, mas articula o todo liberando o horizonte da plenitude e transpassando o desgaste que ao qual a vida estava atrelada a partir da vontade doente e culpada.

A totalidade do presente, passado e futuro se integram no instante e a partir da transformação qualitativa da vontade de poder articulada à temporalidade. Por isso podemos afirmar que o eterno retorno é a redenção do devir de caráter culposos.

Esse caráter culposos produz uma vida declinante, regida pelo princípio da evolução e progresso que só pode se dissolver a partir da perspectiva do instante onde não há meta a ser atingida, não há céu como recompensa, não há vida a ser corrigida, não há imortalidade a ser conquistada. Por isso, é necessário o caráter afirmador da vida que é essa e não outra. Não há promessa, é necessário amar o destino.

“Com o eterno retorno, Nietzsche desautoriza as filosofias que supõe uma teleologia objetiva governando a existência, desabona as teorias científicas que presumem um estado final para o mundo, desacredita as religiões que acenam com futuras recompensas e punições. Recusa a metafísica e o mundo suprassensível, rejeita o mecanicismo e a entropia, repele o cristianismo e a vida depois da morte” (MARTON, 1992, p.218).

Entendendo-os como mestres do eterno retorno Zaratustra, desloca o sujeito como algo que subjaz a um objeto para tornar-se parte do mundo. Contraponto a máxima de Protágoras, Nietzsche coloca o mundo como medida do homem, uma vez que o ele partilha do destino de todas as coisas, retirando a passividade que lhe era característica.

No entanto, é importante ressaltar que esse não é o único sentido do eterno retorno na produção de Nietzsche. O sentido do eterno retorno como integralizador do instante nos permite um reposicionamento com o tempo como aparece no Zaratustra. Através de sua filosofia é possível recolocar o problema do passado que não é partícipio passado e não está assentado em um tempo que nunca voltará e um futuro o qual nunca chegaremos.

O instante é o modo integralizador que sintetiza o tempo e nos permite sermos a cada vez o passado e o presente que somos, sem necessidade de cisão ou de compartimentalização.

Essa tradição que nos legou a experiência do tempo dessa forma esquematizada parte de um pressuposto que Nietzsche busca se desvincular, qual seja o da unidade assegurada em esteios metafísicos que compatibilizam a vida e trazem a experiência do tempo como puramente cronológica e o presente como uma sucessão de ágoras.

A partir das contribuições de Nietzsche podemos ter uma nova compreensão do tempo que não divorcia presente e passado, mas que afirma seu passado que deixa de ser partícipio passado, isso é, um passado que acusa a todo tempo que não se pode mudar (que conjugamos como ‘sido’) e torna-se gerúndio, isto é, ele continua sendo, atualizando-se em sua integralidade.

O eterno retorno que se dá no instante nos mostra que o tudo que poderá ser e o sido se cruzam no instante de forma articulada o que me permite ser a todo instante a totalidade de elementos que me constituem. Essa caracterização é uma espécie de remédio para a doença proporcionada pela metafísica que aprisiona o devir aos signos da insuficiência.

Nietzsche parece nos deixar com a tarefa de repensar a relação com o tempo sem precisar buscar no além da imortalidade que cura a doença do devir na vida carnal mortalidade, mas, abraçando a tarefa de existir em uma vida que é cada vez e de forma integral seu passado.

#### **4.6 O desejo inocente**

O desejo que foi o objeto de nossa análise nessa pesquisa também pode ser enquadrado como índice dessa experiência que carrega as marcas de uma vida que nega o tempo todo a si e se culpa por isso de forma que o desejar é também qualificado como culpado. Ao apontar essa configuração, Nietzsche pretende requalificar o desejo humano em sua inocência, sua desculpabilização. Um desejo que exponha o caráter caótico da vida, isto é, o caráter indeterminado de todas as conformações humanas já que caos em Nietzsche fala da indeterminação ontológica da vontade de poder, seja, nada se determina antes da vontade de poder.

Ora, a partir disso poderemos inverter a disposição lógica clássica de toda a tradição filosófica antecedente que pensa as organizações dos termos como partes dadas a priori e depois a relação entre elas. A radicalidade em Nietzsche está na afirmação de que nada se dá de modo prévio às relações. Não há elementos prévios uma vez que os elementos só se dão na relação.

Esse pensamento se estende para a vida enquanto vontade de poder pois nela o caráter relacional é o destaque, isto é, ela é constituída por uma multiplicidade de elementos relacionais determinantes do modo de relação e que são marcados por um caráter interpretativo. Cada elemento tem poder de interferir na relação. Por isso são denominados perspectivísticos e a perspectiva diz respeito justamente a cada elemento em seu poder de interferir no modo como uma relação é constituída.

Nesse sentido, a vida é feita originariamente de embates de elementos perspectivísticos das forças das vontades de poder, que podem ser pensadas tal como a ideia de vetor em física. Não há lugar específico que seja anterior ao embate. A vida é o vetor que emerge das relações e que traz consigo uma vontade de poder. Isto é, a vida incessantemente se articula e o desejo, como elemento da vida, se enquadraria nesse mesmo processo. No entanto, como veremos, a partir da vida sob os ditames da metafísica tradicional, não é isso que se dá.

Na saga do profeta Zaratustra, no capítulo denominado *Do imaculado conhecimento* encontramos a afirmação: “Ó hipócritas sentimentais, ó lascivos! Falta-vos a inocência no desejo: e por isso caluniais agora o desejar! Onde está a inocência? Onde há vontade de gerar. E quem quer criar para além de si, tem para mim a vontade mais pura” (NIETZSCHE, 2011, p.117).

Nesse trecho aparecem articuladas as noções de desejo e criação que serão fundamentais para o entendimento e justificação da proposta de, a partir de Nietzsche, pensar outras possibilidades para o desejo.

Essa inocência pela qual clama Nietzsche tem relação com vários elementos da sua filosofia. De início é necessário marcar o vocábulo inocência do alemão *Unschuld* poderia ser traduzido por desculpabilizado ou mesmo sem débitos, sem falta. O desejo culpado, esse que Nietzsche acusa de caluniado, se articula com seu diagnóstico acerca do nosso tempo, a partir do governo do ideal ascético.

O ideal ascético, como descrevemos anteriormente, está assentado nas bases da metafísica cristã que nega o caráter polimorfo das configurações conflitantes da vontade de poder e produz como consequência uma vida culpada. Essa configuração se traduz em um tipo vital norteadá pela falta: “A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então não se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido” (NIETZSCHE, 2009, p. 139).

Dessa forma, o ideal ascético promoveu na tradição ocidental a pulverização da interpretação do pecado como resultado de uma alma enferma, que sofre de si mesmo e cuja causa deve ser buscada “em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma punição” (NIETZSCHE, 2009, p. 120).

Nessa hermenêutica do sofrimento, se coadunam culpa, medo e castigo e a relação com o tempo é regida a partir do arrependimento, pois, domina a lógica da retificação, do passado que acusa o sofrimento e exige retificação. Essa relação também é um índice da falta de integralidade da vida, pois, “o sofrimento do homem com o homem, consigo: como resultado de uma violenta separação do seu passado [...] como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...” (Nietzsche, 2009, p. 62). O sofrimento de que fala Nietzsche resulta em uma vida que não tem em si suas próprias possibilidades e precisa a todo tempo se adequar a um ideal externo como medida

A ausência de sofrimento, uma espécie de repouso, é considerada um bem supremo para esse tipo de vida, esse é o ideal a ser perseguido, a medida corretiva que permite a remissão do dever em prol da eternidade do ser. Essa correção tem como horizonte a impotência humana, pois, revela o que não deveria ser, fabricando a culpa de não ser como o criador eterno: “Parece que o homem olha para cima, para adiante, para além<sup>2</sup>, para o supra e o super - enfim, para Deus – e sente inveja: ‘Eu precisava, eu devia ser assim (FOGEL, 2010, p. 24).

Nessa vida que busca a retificação de sua condição, são anulados os elementos que remetem ao sofrimento e os signos que acusam o desfazimento e a vida “luta por sua existência. (...) a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida” (NIETZSCHE, 2009, p. 101).

O diagnóstico de Nietzsche se dá no valor que a vida tem no ideal ascético. Sendo o valor algo antinatural e forjado nos eixos históricos que o configuram, os valores ascéticos têm seu acento “na relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e a qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesmo: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado” (NIETZSCHE, 2009, p. 98).

A partir da nossa tradição metafísica ocidental, o mundo foi assentado em bases transcendentais de forma que a vida, nascida da queda mítica cristã passou a operacionalizar uma vida que o tempo inteiro precisa de retificação. Dessa forma, o sentido último da existência

passou a ser uma vida futura e encarnação terrena mera ponte para que se atinja a plenitude no azul celeste.

Nesses moldes, o cristianismo passou a operacionalizar um tipo vital que precisa de medidas corretivas e passa a dar sentido à vida apenas na medida em que ela precisa de assentos metafísicos estáveis e duradouros que são os atributos de Deus.

Ao colocar a morte de Deus como correlato da modernidade, Nietzsche derruba os pilares que assentavam a vida humana em pilares fixos e expõe o caráter múltiplo da vida que não tem elementos fixos e se configura e reconfigura a todo o momento.

O desejo, como elemento vital, também carrega as marcas de uma vida que nega o tempo todo a si e se culpa por isso. Por isso o desejar é culpado “Falta-vos a inocência no desejo: por isso agora caluniais o desejar”. (NIETZSCHE, 2011, p. 117). Ao acusar, Nietzsche aspira colocar o desejo em sua inocência, sua desculpabilização. Um desejo que exponha o caráter caótico da vida. E justamente esse caráter se contrapõe a determinidade e conformidade, isto é, uma ideia de que nada se determina antes das relações, nada se determina antes da vontade de poder.

“Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele não a consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade própria, com ele não se faz a tentativa de alcançar um ‘ideal de ser humano’ ou um ‘ideal de felicidade’ ou ‘um ideal de mortalidade’ – é um absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. Nós é que inventamos o conceito de finalidade: na realidade não se encontra finalidade...cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, está no todo – não há nada que se posso julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significa julgar, medir, comparar, condenar o todo..., mas não existe nada fora do todo! – O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo de ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como ‘espírito’, apenas isto é a grande libertação – somente com isso é estabelecida novamente a inocência do vir-a-ser (NIETZSCHE, 2017, p. 38-39).

A vida definida como vontade de poder da conta dessa ideia de que tudo é relação. Isto é, constituída por uma multiplicidade de elementos relacionais determinantes do modo de relação – marcados por um caráter interpretativo. Cada elemento tem poder de interferir na relação. Por isso são denominados perspectivísticos. A perspectiva diz respeito a cada elemento em seu poder de interferir no modo como uma relação foi constituída.

As perspectivas não têm subjetividade, não se assentam em interioridade, até porque não há essa relação de dentro e fora. Corpo é a configuração de uma relação. Vida é feita originariamente de embates de elementos perspectivísticos –Dessa forma, com essa caracterização de todo o entendimento dos elementos da vida como forças articuladas, a liberdade se encontra dentro dessa mesma lógica e não pode ser pensado como mero liberar-se de algum objeto, mas uma conquista de uma força criadora.

A partir da trajetória de Zaratustra aparece explicitada a possibilidade de estabelecer estatutos distintos da liberdade quando Nietzsche afirma pela boca do profeta: “Livre de que? Que importa isso a Zaratustra! Mas teus olhos devem claramente dizer: livre para que? (NIETZSCHE, 2011, p.61).

Essa diferença tão claramente explicitada nessa passagem coloca a diferença no elemento objetal da liberdade. A conjugação tradicional da liberdade como eleição do afastamento do objeto foi explicitada, por exemplo nos postulados de Freud sobre a repressão sexual predominante e a psicanálise seria a experiência da liberação. O substrato da psicanálise é aquele que diz que o essencial está reprimido, daí equivalência entre libertação e liberdade.

A crítica que Nietzsche realiza é a redução da liberdade à mera emancipação. Ou seja, a independência de algo como signo de liberdade. A liberdade para Nietzsche está na necessidade de ser quem se é e criar seu próprio caminho que permita realizar-se na sua inocência, na plenitude, sem débitos. Essa criação diz respeito a uma disposição de vida que vai além do débito do pecado e da corrida pela recompensa celestial. Ser livre é, portanto, conjugar os elementos vitais em ações suficientes, sem além nem aquém.

Criação em Nietzsche diz respeito ao modo como me torno quem eu sou. Criador é quem faz seu caminho, sendo que não há método para isso. O caminho não chega a nenhum lugar, mas o próprio caminho já é a meta. A criação, de fato, está no campo da necessidade “ao evidenciar-se para o homem que ele é ou está adscrito, subscrito e restrito a precisar devir [...] e realiza o seu modo próprio de ser cumprindo, na necessidade, sua liberdade” (FOGEL,2010, p. 125). O criador é quem experimenta a caminhada como método. “Quem chegou, ainda que apenas em certa medida, à liberdade da razão, não pode sentir-se sobre a Terra senão como andarilho - embora não como viajante em direção a um alvo último: pois este não há” (NIETZSCHE, 2005, p. 271).

Tradicionalmente a criação é uma noção comparativa. A liberdade assim se dá na contingência. Com essa estratégia filosófica, Nietzsche perverte os termos da tradição: é no devir que se dá o necessário, é necessidade do contingente. Nesses termos, a noção de liberdade possibilita a reabilitação da noção de necessidade (que tradicionalmente é pensada exclusivamente como o correlato negativo do contingente).

Necessidade é o termo definido pela tradição para aquilo que existe em si e por si e nos insere na rede causal, excluindo a possibilidade da contingência, isto é, o que não se determina causalmente e se coloca na imprevisibilidade.

A liberdade pressupõe, como exposto anteriormente, a possibilidade de escolha racional. Um mundo contingente, portanto, não pode ser um mundo de liberdade nesses termos pois não permite calcular as escolhas do que não se pode prever.

Por isso, é necessária essa reabilitação na noção de liberdade por meio da perversão das noções de contingência e necessidade operada por Nietzsche para que esses termos possam ser conjugados. Se o mundo é contingência, a liberdade não pode mais se reduzir ao arbítrio das escolhas, mas, sim de uma liberdade que cria e não depende de um objeto para ser habilitada. Criar não é pensado na sua transitividade (criar algo) mas é modo de ser, é produção de devir. Dessa forma, tornar-se livre não é conquista, mas é reapropriação. A liberdade é ser livre para criar-se, é conjugação de liberdade e criação. O próprio Zarathustra afirma: “criar liberdade para nova criação” (NIETZSCHE, 2011, p.28).

Até pelo contexto da morte de Deus não há mais polos a serem ligados. Após a morte, os eixos que sustentavam a metafísica tradicional e a dividia em dois mundos no binarismo tradicional perde a necessidade de filosófica. A partir dessa descentralização a vida tem que se expandir e a unidade só aparece como afirmação criativa do múltiplo.

Nesses moldes podemos perceber a estratégia filosófica de Nietzsche que não é exatamente recusar a tradição, atacando-a de frente, mas sim de perverter os termos da tradição realizando o que ele chamava de transvaloração.

Um espírito livre é aquele que não precisa de refúgio nos ideais teóricos, mas se encarna na possibilidade de se relacionar de forma ascensional com a liberdade quando o sujeito consegue dizer o sim criador. Como afirma Nietzsche:

“O conhecimento, o dizer-sim à realidade, é para os fortes uma necessidade, tal como para os fracos, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a fuga da

realidade - o ideal” ... Eles não têm a liberdade de conhecer: os décadents precisam da mentira - ela é uma de suas condições de conservação” (NIETZSCHE, 1999, p.46).

A proposta de Nietzsche com a ideia de uma liberdade intransitiva, portanto, se situa na proposta de que a ação humana não deve ser a experiência de um livramento de um jugo diante de um mundo reposicionado quanto supera a dicotomia metafísica promovida pela morte de Deus.

A liberdade tem relação com a criação de um caminho próprio, de uma reconfiguração de um mundo que esteve regido pelo “preconceito da razão” e que nos “obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser” (NIETZSCHE, 2017, p.22).

As marteladas da filosofia de Nietzsche nos forçam a nos posicionar, inclusive no filosofar, de uma forma a construir sob outras balizas, em chão movediço, devenida, o caminho do criador. Um caminho traçado pela dor das transmutações.

A posição nietzschiana busca justamente mostrar que a liberdade não é simplesmente se tornar livre de uma prisão, mas, na verdade, está na conjugação de uma possibilidade criativa de romper com a metafísica tradicional e se relacionar de forma criadora com os elementos próprios à nossa experiência. Por isso, o desejo, elemento explicitatório escolhido para o presente trabalho, não se mostra mais sob égide de mecanismos repressivos como postula saberes ainda reféns da tradição da insuficiência cristã como a psicanálise, mas, se abre à conjugação como verbo pleno de possibilidades: desejar.

## 5 ALGUNS ASPECTOS POLÍTICOS DO DESEJO

Até aqui, ao pensar o desejo, nosso esforço se concentrou em retirar dele sua naturalidade e mostrar suas possibilidades, apontando outros olhares que a tradição acabou desprezando. Dessa forma, ao descrever a sedimentação de nossa tradição que fundamentou o desejo na falta e reconstruindo, de algum modo, esse caminho genealogicamente, percebemos que o desejo está constantemente remetido a um caráter substancialmente retrospectivo, isto é, endereçado ao passado por um saudosismo que o torna eternamente insatisfeito.

Ainda que tenha sido oferecido o contraste desse paradigma da falta através do diálogo com a proposta Nietzscheana, articulando a noção de vontade com a perspectiva da criação, como mostramos no capítulo anterior, é preciso ainda ressaltar a dimensão que trata do desejo para além da visada ontológica.

A pergunta acerca das relações que permitiram a produção de um certo enquadramento à questão do desejo, em certa medida, confronta o pensamento tradicional. Tradicionalmente, o desejo é um produto e, por essa condição de produto, ele é uma consequência de termos anteriores como a subjetividade, a vontade etc. Diante disso, há uma relação de hierarquia entre os termos, que tem uma condição antecedente e a relação, que tem uma condição consequente. O projeto genealógico incide justamente nessa hierarquia, colocando as relações como elemento fundamental e determinante e não como consequência. Nesse sentido, não há elementos anteriores que entram em relação para produzir o desejo, mas, há sempre relações de desejo.

Desse modo, a genealogia do desejo nos trouxe a possibilidade de pensar o primado da relação em que os termos se constituem na relação e não posteriormente, de tal forma que as relações não são modalidades da existência, mas, são constitutivas dela, no que podemos chamar de ontologia da relação:

“A relação é uma modalidade do ser; ela é simultânea aos termos cuja existência ela garante. Uma relação deve ser apreendida como relação no ser, relação do ser, maneira de ser e não como simples relação entre dois termos que poderiam ser adequadamente conhecidos através de conceitos, porque teriam uma existência efetivamente distinta” (SIOMONDON, 2005, p.25)

Dessa forma, portanto, a genealogia do termo desejo nos leva ao confronto direto com o pensamento pautado pela estabilidade e pela identidade.

O desejo que se pauta por esse paradigma da solidez e da coerência é um desejo de morte, ou seja, um desejo que não abre espaço para o novo. Ele espera sempre o mesmo, uma vez que pressupõe a unidade que liga o desejo a seu objeto e, desse modo o completa. Pensar o desejo como uma identidade é, então, pensar a morte do desejo.

Ainda que esse desejo possa aparecer como novidadeiro ou repaginado, ele continua com seus pressupostos de homogeneidade e identidade pois tem na sua matriz teórica a ideia que separa o ser e o devir e justamente esse devir está contaminado de insuficiência porque ainda não atingiu a integralidade do ser, este sim o representante do elemento integral.

Essa ontologia da relação nos leva a esvaziar o tema do desejo de uma categoria universal para fazer emergir então *os desejos* e justamente por isso não pode se esgotar na dimensão interiorizada em que os desejos são formados a partir de uma perspectiva solipsista. É preciso convocar outros elementos que pluralizem o sentido do desejo.

É preciso discutir de que modo nos tornamos livres para desejar e a maneira como a expressividade e a afirmatividade desses desejos podem ou não se manifestar, isto é, quais as condições para expressarmos em termos afirmativos o nosso desejar.

A compreensão do desejo como uma afirmatividade, isto é, em certa medida como uma prática, passa por entender o próprio sujeito e sua existência como ficção a partir das relações e não como fruto de uma unidade identitária anterior. É o nesse sentido que podemos pensar o desejo como uma produção, pois,

“não há eu que seja anterior à convergência ou que mantenha uma ‘integridade’ anterior a sua entrada nesse campo cultural conflituoso (...). Não há aparato desejante anterior que oriente de modo prévio a expressão desses desejos. O desejo está aberto a cisões, paródias de si, autocríticas e exageros que denunciem seu caráter de fantasia (BUTLER, 2017 p. 251-253).

Tratar o desejo como ficção é denunciar sua desnaturalidade, interrogando por essa naturalidade e permitindo que o desejo se expresse em sua afirmatividade disruptiva. É permitir que o desejo se performatize e não simplesmente se realize. O desejo então é performance e não destino. “Assim como as superfícies corporais são impostas como o natural, elas podem

tornar-se o lugar de uma performance dissonante e desnaturalizada, que revela o status performativo do próprio natural” (BUTLER, 2017, p. 252).

Obviamente esse caminho nos leva a outros problemas como a possibilidade de desejar não-desejar ou ainda se qualquer desejo é afirmativo (desejo de matar ou ainda o desejo de morrer) que merecem ser uma apreciação mais aprofundada e não cabem ao escopo desta pesquisa, mas que se mostram questões absolutamente urgentes.

É preciso destacar que a dimensão de performance do desejo fica barrada diante do entendimento tradicional de que o desejo é uma unidade conceitual a qual devemos nos submeter. Esse paradigma também inviabiliza e/ou subalterniza a aparição de formas alternativas de desejo que contestam o desejo dito natural.

## 5.1 Desejo e política

Nessa análise de outras possibilidades de desejar, nos confrontamos com um dos perigos que a análise ontológica nos lega que é justamente o de, ao reduzir o problema do desejo à dimensão subjetiva, sintetizar a gênese do desejo e sua satisfação à esfera individual de modo que realizar o desejo é fruto de um esforço pessoal e meritocrático.

Esse é um problema, sobretudo, contemporâneo, na chamada sociedade de desempenho onde a ilusão da liberdade gera novas formas de coerção, onde cada um pode ser seu próprio explorador de si (BYUNG-CHUL HAN, 2017).

Na condição atual partimos do horizonte dos ideais de desempenho que transformam a liberdade em uma obrigação de realização a partir do paradigma do homem como gestor de si. Desse modo, há uma verdadeira imposição do ideal existencial da plenitude como uma possibilidade real, mas que, no entanto, nunca é alcançado.

Nesse contexto podemos identificar um desamparo ético-político produzido nas existências, relacionado de maneira importante com a racionalidade do desempenho. Trata-se do desejo de empreender, de produzir, de participar do enriquecimento que atua moralmente na vida e que legitima como natural a produção incessante até a exaustão. Esse desejo se afirma

de forma contínua e se coloca como o sentido último da existência e que deve ser realizado pela vontade individual.

O pensamento em direção a outras formas de desejo pode se valer de uma outra possibilidade de entendimento da vida e de seus elementos, entendendo a transversalidade de suas forças, ainda que nomeada de diferentes formas. A vitalidade da vida em Nietzsche depende da qualidade da vontade de poder. Mas não é exclusividade dele perceber esse caráter qualitativo que encaminha a vida e o desejo. Questionar o sentido moral que guia e molda os desejos, é o analisar o “que torna o sentido erótico da vida impossível, mesmo quando o homem se mostra subjetivamente livre para ele” (ALVES,1987, p.209)

Esse “sentido erótico da vida” pode ser entendido também como o sentido afirmativo, que permite agenciamentos do desejo através da afirmação do seu caráter político, não como mera libertação individual, onde cada um pode individualmente desejar o que lhe bem apetece, mas sim, a afirmatividade política que nos permita experimentar a vida em sua potência, em direção à abertura. É o mesmo referencial que Hooks tem ao afirmar que é necessário “encontrar de novo o lugar de Eros dentro de nós e, juntos, permitir que a mente e o corpo sintam e conheçam o desejo” (HOOKS, 2013 p.264). É a potência integradora que nos permite chegar ao desejo afirmador, que supera as dicotomias.

Dessa forma, embora a condição contemporânea afirme o livre arbítrio com a liberdade e apresente a liberdade como esse engodo meritocrático, é preciso insistir nesse caráter erótico que se apresenta para ser afirmado.

Aparece então, através do olhar genealógico, as relações entre política e moral que no projeto contemporâneo de subjetividade aparecem soterrados no viés individual, a partir da normatividade e da redução da experiência aos fenômenos internos, no que poderíamos chamar de “egologia”.

Como alternativa a teorias subjetivistas, é preciso convocar o caráter político dessa experiência e conclamar o caráter construtivista do desejo. Esse caráter busca denunciar a maneira como lidamos com as normas, seja no embate a elas, na subversão delas, ou na busca de novas possibilidades de lidar com a domesticação dos nossos desejos produzidos pela moralidade normativa.

O que está em jogo aqui é que há algo na experiência do desejo que não se submete à identidade ou às normas e que essa insubmissão é capaz de revelar o caráter aberto do desejo,

desarticulando as narrativas de imposição de modos de vida. É alargar a gramática da vida que pode ir além dos atributos morais e predicados normativos e expressar toda a potência a partir da sua multiplicidade além da lógica utilitária. “A descoberta do desejo é a descoberta de uma fratura ontológica que faz do meu ser o espaço de um questionamento contínuo a respeito do lugar que ocupo e da identidade que me define” (BUTLER, 2017, p. 179)

A forma supostamente natural como lidamos com os desejos produzidos pela moral, como por exemplo o desejo homossexual ou mesmo o desejo das mulheres serem mães ou ainda o desejo ciumento da criança no complexo de Édipo, passa pelo entendimento da própria natureza e da proteção ou perpetuação da vida precisa ser constantemente denunciada e questionada através de um desejo afirmador. Ou seja, é a moral travestida de natureza, de modo a se tornar inquestionável, se infiltrando e constituindo nossa existência e que apenas no esforço de uma outra possibilidade de vida pode ser antagonizado.

Historicamente, o sujeito moral aparece como aquele que consegue ser capaz de possuir o autogoverno, submetendo à razão seus desejos. Mas, esses mesmos critérios de razoabilidade são projeções da moral e não fruto do pensamento individual. “Tudo o que acontece no espaço de aparecimentos é político por definição, mesmo quando não é o produto direto da ação (individual)” (ARENDETT, 2011, p. 201). Dessa forma, por mais que as ações se afirmem individualmente elas são invariavelmente submetidas às condições de possibilidade, de visibilidade e de afirmatividade, revelando a indissociável relação entre as sociabilidades e as ações humanas.

É preciso destacar, portanto, que na possibilidade de buscar outras formas de desejar, precisamos necessariamente destacar que o primado das relações em que ele se configura, como afirmamos no começo do capítulo, desemboca necessariamente nas relações políticas que nos constituem. Dessa forma, a política não é um dos termos que entram em relação para construir as relações de desejo, mas, justamente o oposto, as relações políticas são as relações que constituem o nosso desejo.

O caminho genealógico do desejo é semelhante àquele proposto por Foucault acerca da experiência da loucura e sua relação com a estrutura social. De acordo com o pensador francês: “A loucura não pode ser encontrada no estado selvagem. A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das formas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam” (FOUCAULT, 2006, p. 163). Assim também o desejo não pode ser

encontrado em seu estado selvagem, ele é sempre um desejo que depende das sociabilidades, da moralidade que podem o excluir ou naturalizar.

Desse modo, o desejo das pacientes diagnosticadas como histéricas só podia ser assim denominado por uma moralidade que silenciava as mulheres, que lhes impedia a expressão e as excluía. Do mesmo modo, o desejo homossexual só pode ser considerado como uma doença por uma moralidade que determina o modelo sexual “natural” e, por consequência, seu desvio. São políticas as relações de produção de desejo e são políticas também as relações que os apagam e marginalizam.

Cabe ressaltar ainda, que o mesmo desejo que se submete à moral também pode resistir, é o mesmo que pode se aquilombar, se metamorfosear, se desnudar, ou seja, pode se ressignificar. Os desejos das pessoas das periferias, os marginalizados, os que se afirmam por meio de sua cultura, na letra do rap e do funk, por exemplo, ou na resistência dos terreiros de candomblé, são exemplos de desejo insubmissos, que não se restringem a nostalgia ou ao padecimento tradicional. São desejos na e para a suficiência, são afirmações de vida.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O acento com que aparece o desejo nesse breve percurso genealógico que fizemos, denota seu caráter padecente e sofredor em nossa tradição. É como se em sua configuração houvesse um pedaço arrancado e a partir disso operasse durante toda a vida um mecanismo de cura ou de tamponamento para reparar esse buraco. Desse modo, as formas de sua expressão dificilmente rompem o padrão ferido/faltoso do desejo. Por isso, é preciso um esforço em pensar esse desejo de forma que sua expressão esteja articulada a uma possibilidade de expansão e não de repetição, ou seja, pensar o desejo pela sua indeterminação.

A ideia do indeterminado em filosofia presente desde o pensamento grego, por exemplo, no *apeiron* na filosofia de Anaximandro, indica justamente ausência de qualidade prévia que o determine. Trazendo essa ideia para o tema do desejo, é possível pensá-lo como indeterminado. Para isso é preciso retirar dele o marcador qualitativo de que diz que o desejo é sempre de algo, pois isso, necessariamente já faz dele refém de uma restrição pois traz com ele um mundo de possibilidades determinadas. Assim, a lógica do desejo ‘de algo’ pressupõe a ideia de complementaridade transitiva, isto é, de algum objeto que vai complementar a lacuna desse desejo e vai orientar sua operacionalização. O desafio é justamente deslocar o eixo dessa expectativa de complemento e colocar a questão: é necessário que o desejo seja de objetos? E mais, é necessário qualificar esse desejo previamente? Essas são as questões que a ideia de um desejo indeterminado aponta.

A tentativa de responder essas perguntas sempre é transitória e cada tentativa de abre para outras questões, por isso, facilmente pode cair no dogmatismo ainda que tentando fugir dele. Afirmar o desejo sem afirmar *qual* desejo é um desafio nessa tentativa. Assim como também é desafiador afirmar o desejo sem remeter a liberdade apenas como livre arbítrio. Mais do que perguntar pelo desejo em sua essência, pelo que ele é, é preciso perguntar como podemos ir além dele e essa foi a tentativa da pesquisa.

Mais ainda, a partir da pergunta pelo desejo chegamos na relação com a suficiência e a vida que se expande ou se restringe. O desejo indigente se dá a partir de uma vida igualmente deficitária. É a vida do desejo como mera alucinação de uma satisfação nunca realizada, como nos ensinam os psicanalistas. Somente uma relação de integralidade com a vida pode gerar um desejo que, ainda que incompleto, pode ser suficiente.

Desse modo, o olhar retrospectivo possibilitado pela conclusão nos leva a interrogar não mais pelo desejo em si, mas o tipo de vida que a abertura ao desejo permite. Como a vida pode se abrir ao desejo múltiplo? Mais ainda, como a filosofia pode se colocar diante disso?

A perspectiva da relação do sujeito com seu desejo muda a sua relação com os elementos vitais e a própria vida. Se a insuficiência é a regência, a vida boa é uma promessa futura e deve estar sob constante exame.

Se deslocamos a insuficiência de sua centralidade, os elementos podem ser possíveis de serem afirmados em sua integralidade. O acento está na possibilidade de, a partir dos elementos próprios à vida, afirmá-los dentro de um projeto de vida que se realiza em meio a desejos indeterminados e, portanto, não necessita de recompensa porque é em si suficiente.

Dessa maneira, nossa discussão não se encaminha na descrição de uma realidade, mas discute a ação humana e a sua relação com a vida. Ao agir diante de seus desejos a pessoa pode buscar se relacionar com uma prática, entendendo a vida como aquilo que ocorre na ação e por isso as implicações éticas e políticas são tão caras.

Desejar pode transmitir incompletude, mas, isso não resultará necessariamente em insuficiência. A relação com aquilo para o qual o sujeito se inclina, desde que orientado pela possibilidade da suficiência, tem seu horizonte de medida na integralidade e não tem a falta como correlato estrutural. Ainda que suas percepções possam ser imperfeitas, toda pessoa tem disposição em si de acolher de forma integral os elementos imperfeitos da vida. A medida não é mais a correção, mas a afirmação e somente dessa forma o desejo pode aparecer como um paradigma que ultrapassasse a relação com a falta.

Uma relação outra do sujeito com seu desejo pode fecundar uma existência plena, não restrita e não limitada a partir do exercício de cultivo de uma experiência vital integral. Essa concepção indica a necessidade de pensar a relação do desejo com a ética, na mediada em que indica o horizonte das ações humanas.

Ao colocar em questão a condição de decadência, o déficit ou a condição tardia que o cristianismo impôs e sua consequente impossibilidade de integralidade ontológica, buscamos acentuar que a dimensão integral é uma possibilidade de pensar o indivíduo, sem negar sua condição mortal e devenida. É justamente afirmar que estar em devir não significa que não se possa estabelecer as condições de desempenhar seu papel na suficiência que lhe é própria. E

suficiência tem relação com integralidade e não com completude. Isso indica que os elementos próprios a uma vida integral estarão presentes como possibilidade.

A experiência da vida é por excelência suficiente, ainda que permeada por elementos conflituosos e agonísticos. O desejo não precisa de correção ou retificação, mas exige relação com a existência humana em sua modalidade ativa. Não é necessário, portanto, esperar pela vida ultraterrena para que cesse o ranger de dentes e choro. A vida oferece a possibilidade da integralidade, isto é, uma vida que em si realiza plenamente o que pode e não precisa ser signo de ratificação da insuficiência nem o sentido último de si. Ainda que não seja completa, a vida é suficiente.

De todo modo o pensamento sobre o desejo nos convoca a pensar fora do eixo da insuficiência e nos permite contemplar a possibilidade de afirmar a integralidade. O desejo daquilo que nos falta não ratifica uma vida faltosa, pelo contrário, ele pode afirmar que a incompletude pode ser signo de afirmação do possível. À vida nada falta, ainda que possamos desejar o que não temos.

## REFERÊNCIAS

- AGGIO, Juliana. *Razão e desejo em Aristóteles*. Tese (Doutorado em filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.
- ALVES, RUBEM. *Da esperança*. São Paulo: Papyrus, 1987.
- ANDRADE, Rachel Gazolla de. *Platão: o cosmos, o homem e a cidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- ARENDT, Hanna. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 7ªed. São Paulo: Perspectivas, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Julgamento*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2005.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Eudemo*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antonio de Castro Caeiro. 2ª Ed. São Paulo: Forense, 2017.
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2008.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOEHNER, P & GILSON, E. *História da filosofia cristã*. 6º Edição. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BRISSON, L & PRADEAU, J. *Le vocabulaire de Platon*. Paris: Ellipses, 1998.
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira., 2017.
- \_\_\_\_\_. *Relatar a si. Mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CABRAL, A.C. 2013. *Encarnação e culpa: a crítica de Nietzsche acerca da ideia da encarnação divina segundo Santo Anselmo*. [Syn]thesis, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. *Nihilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger*. Rio de Janeiro: MauadX/FAPERJ, 2014, volume I.

CHAVES, Ernani. Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho. *Rev. Filos.*, Aurora, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 257-277, jan./abr. 2019.

CHANTEUR, Janine. *Platon, Le Désir Et La Cité*. Paris: PUF, 1989.

DIXAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. São Paulo: Paulus, 2007.

DJUTH, Marianne. “Voluntad.” In: Fitzgerald, O.S.A. *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

ELIA, Luciano. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FINK, Bruce. *O sujeito Lacaniano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos V*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* (M. T. C. Albuquerque, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.

FRANÇA, Maria Inês. *Psicanálise, estética e ética do desejo*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

FREUD, Sigmund. *Obras Psicológicas Completas*. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980

\_\_\_\_\_. *O inconsciente*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1915/1976.

\_\_\_\_\_. *A interpretação dos sonhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1900.

\_\_\_\_\_. *Além do princípio do prazer*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1920/1976.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1930/1980.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

- GAY, P. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GILSON, Etienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- HAN, Byung-Chul *Sociedade do Cansaço*. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1980.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. 3ª edição. Biblioteca Pólen. São Paulo: editora Iluminuras Ltda: 1995.
- HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JAEGER *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JURANVILLE, Alain. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984.
- KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Cia das Letras, 2002. p. 116.
- KHAN, H Charles. Discovering the will: from Aristotle to Augustine. In: John M Dillon and A LONG (eds). *The question of 'eclecticism': studies in later Greek philosophy*, 1988.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das letras, 2019.
- LACAN, Jaques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 5. As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- LUHNING, Angela. A memória musical no candomblé. In: *Devorando o tempo: Brasil, o país sem memória*. Org: Annete Leinbing e Sibylle Benninghoff-Luhl. São Paulo: Mandarim, 2001.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, a tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: NOVAES, Adauto (org.): *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

MEZAN, Renato. *Freud: o pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MONTAGNA, L. A. *A ética como elemento de harmonia social em Santo Agostinho*. 2.ed. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

MUNIZ, Fernando. *A potência da aparência: Um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Finais*. Brasília: Editora UNB, 2002.

\_\_\_\_\_. *Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. 15 vols. Berlim/Munique: Walter de Gruyter/dtv, 1988.

PETERS, F.E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974

PLATÃO *República*. Trad.: Maria Helena da Rocha Pereira. 9º Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFP, 1980.

\_\_\_\_\_. *O Banquete* in: Coleção os Pensadores. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Abril, 1972.

PICH, R. H. Agostinho e a "descoberta" da vontade: Primeiro estudo. *Veritas*, Porto Alegre, 50(2), p. 175-206, 2005.

- QUINET, A. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- REALE, Giovanni. *Corpo alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ROUDINESCO, E. *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: contra os pagãos (livros XI-XXII)*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990
- \_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 21<sup>a</sup> ed. São Paulo: Paulus, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 17).
- \_\_\_\_\_. *A graça (II)*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999 [col. “Patrística”, vol. 13].
- \_\_\_\_\_. *A Trindade*. Tradução e introdução de Agostinho Belmonte; revisão e notas de Nair de Assis Oliveira. 4<sup>a</sup> ed. São Paulo: Paulus: 2008 [col. “Patrística”, vol. 7].
- \_\_\_\_\_. *O livre-arbítrio*. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Paulus, 1995 [col. “Patrística”, vol. 8].
- \_\_\_\_\_. *Solilóquios; A vida feliz*. Tradução de Adaury Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998 [col. “Patrística”, vol. 11].
- SHEFFIELD, Frisbee C.C. *Plato`s Symposium: the etics of desire*. Nova York: Oxford Oress Inc., 2006.
- SIMONDON, Gilbert. 2005. Introduction. In: *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Édition Jérôme Millon, [1958].
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- TRABATONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

VALH, Matheus Jeske. *Santo Agostinho: os fundamentos ontológicos do agir*. Pelotas: Dissertatio, 2016.

WILIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993.