

LUZ E SOMBRA, LIBERDADE E SERVIDÃO: O NOVO ILUMINISMO À LUZ DA PSICANÁLISE

*Mardem Leandro Silva**

RESUMO

Este artigo se organiza metodologicamente enquanto um ensaio estendido, no qual se procura analisar as consequências da proposição de um novo iluminismo estabelecido por Pinker à luz da psicanálise. Apresentamos suas teses centrais: razão, ciência e humanismo, e as contrapomos às implicações que a inventiva freudiana nos autoriza. Nesse contexto, descrevemos o modo como o conceito de razão implica a desrazão, assim como a luz alude às sombras, ou o consciente implica o inconsciente. Introduzimos as linhas gerais da inventiva do Esclarecimento, considerando que a metafísica da modernidade se radica fundamentada na concepção conceitual da luz, a partir de seu desdobramento social, o Iluminismo. Salienta-se que, se o personagem máximo do Iluminismo filosófico é Immanuel Kant, com sua obra maiúscula sobre a Razão Pura, então cumpre que se apresente um modelo de racionalidade para o qual se faz imperioso certa arqueologia da razão (*ratio*), na qual a noção de proporção e secção (*sex ratio*) é elemento basilar. Na linha desse raciocínio, articulamos ainda o modelo geométrico do racionalismo absoluto e imanente da filosofia de Espinosa, com a proposição de um real contingente em Lacan. Assim, Kant com Sade, Espinosa com Lacan e Pinker com Freud, é o que ambicionamos articular para demonstrar que a demanda de mais Luz!, como significante da Razão, não se apresenta sem que ocorra a realização sombria do Esclarecimento, ou ainda, sem que se considere a dinâmica do estofamento do desejo que compõe a estrutura lógica de seu avesso: o inconsciente. Instância na qual se digladiam, à revelia do sujeito, a liberdade e a servidão. Uma verdadeira guerra – esforço aguerrido para que a Razão nunca durma. Muito embora saibamos que é com seu sono que

*Doutor em Psicologia pela UFMG; Pesquisador e coordenador do LaPSICC - Laboratório de Psicologia: Clínica, Ciência e Cultura; Professor e Chefe do Departamento de Ciências Sociais e Humanidades da UEMG - Unidade Cláudio e professor no Centro Universitário de Formiga/MG - Unifor-MG.

teremos sonhos, e assim a aurora de um gaio saber, ou uma nova ciência – aquela que não foraclui seu sujeito.

Palavras-chave: Iluminismo; razão; desejo; servidão; liberdade.

LIGHT AND SHADOW, FREEDOM AND SERVITUDE: THE NEW ENLIGHTENMENT IN THE LIGHT OF PSYCHOANALYSIS

ABSTRACT

This article is organized methodologically as an extended essay, in which it seeks to analyze the consequences of the proposition of a new enlightenment established by Pinker in the light of psychoanalysis. We present his central theses: reason, science and humanism, and contrast them with the implications that the Freudian inventive authorizes us. In this context, we present how the concept of reason implies unreason, just as light alludes to shadows, or the conscious implies the unconscious. We present the general lines of the invention of the Enlightenment, considering that the metaphysics of modernity is rooted in the conceptual conception of light, from its social unfolding, the Enlightenment. It should be noted that, if the greatest character of the philosophical Enlightenment is Immanuel Kant, with his outstanding work on Pure Reason, then it is necessary to present a model of rationality for which a certain archeology of reason (ratio) is imperative, in which the notion of proportion and section (sex ratio) is a basic element. In line with this reasoning, we also articulate the geometric model of absolute and immanent rationalism in Spinoza's philosophy, with the proposition of a real contingent in Lacan. Thus, Kant with Sade, Spinoza with Lacan and Pinker with Freud, is what we aspire to articulate to demonstrate that the demand is for more Light!, as a signifier of Reason, does not appear without the dark realization of Enlightenment, or even, without that one considers the dynamics of the affective stuffing of desire that composes the logical structure of its opposite: the unconscious. Instance in which freedom and servitude clash, despite the subject. A real war – a fierce effort so that Reason never sleeps. Even though we know that it is with his sleep that we will have dreams, and thus the dawn of a jay of knowledge, or a new science – one that does not exclude its subject.

Keywords: Enlightenment; reason; desire; bondage; freedom.

LUZ Y SOMBRA, LIBERTAD Y SERVIDUMBRE: LA NUEVA ILUSTRACIÓN A LA LUZ DEL PSICOANÁLISIS

RESUMEN

Este artículo está organizado metodológicamente como un ensayo extenso, en el que busca analizar las consecuencias de la proposición de una nueva

ilustración establecida por Pinker a la luz del psicoanálisis. Presentamos sus tesis centrales: razón, ciencia y humanismo, y las contrastamos con las implicaciones que nos autoriza la inventiva freudiana. En este contexto, presentamos cómo el concepto de razón implica sinrazón, así como la luz alude a las sombras, o el consciente implica el inconsciente. Presentamos las líneas generales de la invención de la Ilustración, considerando que la metafísica de la modernidad tiene sus raíces en la concepción conceptual de la luz, desde su desdoblamiento social, la Ilustración. Cabe señalar que, si el mayor personaje de la Ilustración filosófica es Immanuel Kant, con su destacada obra sobre la Razón Pura, entonces es necesario presentar un modelo de racionalidad para el cual es imperativa cierta arqueología de la razón (ratio), en del cual la noción de proporción y sección (sex ratio) es un elemento básico. En línea con este razonamiento, articulamos también el modelo geométrico del racionalismo absoluto e inmanente en la filosofía de Spinoza, con la proposición de un contingente real en Lacan. Así, Kant con Sade, Spinoza con Lacan y Pinker con Freud, es lo que aspiramos a articular para demostrar que la exigencia de ¡más Luz!, como significante de la Razón, no aparece sin la oscura realización de la Ilustración, o incluso, sin ella. que se considera la dinámica del relleno afectivo del deseo que compone la estructura lógica de su opuesto: el inconsciente. Instancia en la que chocan libertad y servidumbre, a pesar del sujeto. Una guerra real, un esfuerzo feroz para que la Razón nunca duerma. Aunque sabemos que es con su sueño que tendremos sueños, y así el amanecer de un rayo de conocimiento, o una nueva ciencia, que no excluye su tema.

Palabras clave: Iluminación; razón; deseo; esclavitud; libertad.

Atenhamo-nos, por conseguinte, a dizer que uma prática como a psicanálise, que reconhece no desejo a verdade do sujeito, não pode desconhecer o que virá depois, sem demonstrar aquilo que recalca (Lacan, 1962/1998, pp. 796-797).

INTRODUÇÃO

Steven Arthur Pinker (1954) é psicólogo e linguista canadense, professor de Harvard e se apresenta como um legítimo apologeta da razão. Tal como se faz notar em seu livro *O novo iluminismo*, publicado em 2018, intitulado como uma defesa intransigente de seu tripé iluminista: razão, ciência e humanismo, em face ao quadro romântico do cotidiano secular que, desde a altura do século XIX, compôs as linhas mestras do ocaso da *velha luz* – fundamentada nas proposições enciclopédicas de Diderot, ceticistas

de Hume, críticas de Kant e cosmopolitas de Voltaire, mas que se localiza anteriormente radicada nos séculos de erosão do pensamento dogmático e metafísico tradicional.

Conforme o título já sugere, este artigo se propõe a discutir o *novo Iluminismo* à luz da psicanálise, sustentando a hipótese de que se trata de uma novidade elíptica – gravitando em torno de seu avesso, atávico e real – que sempre retorna, com a mesma demanda. Trata-se de uma apresentação das linhas de força da proposta de Pinker (2018) e o modo como seu pensamento se organiza a partir de três grandes temas: razão, ciência e humanismo. Nesse contexto, apresentamos o modo como o conceito de razão implica a desrazão, assim como a luz alude às sombras, ou o consciente implica o inconsciente. O que não significa, de modo algum, uma aposta no obscurantismo. A aposta freudiana é feita em Eros em suas núpcias com o *Logos* – mas pela via sombria do *Acheronte*. E aqui sombrio é apenas uma metáfora para a desconcertante novidade de uma lógica outra, aquela que vai do *Logos* analítico à lalíngua.

A novidade de Pinker (2018) reside no *cômputo* organizado de dados, informações e fatos que ele nos apresenta para endossar que é preciso sustentar o ideal iluminista, pois a velocidade evolutiva da espécie não é suficiente para acompanhar a vertiginosa transformação digital de nossa sociedade, é preciso uma vez mais apostar em nova Luz para iluminar a razão, a ciência e o humanismo. Destarte, apresentamos as linhas gerais da inventiva do Esclarecimento, considerando que a metafísica da modernidade se radicou categoricamente fundamentada na concepção conceitual da luz, e que esta alcança sua máxima expressão justamente no que foi a ocasião de seu desdobramento histórico-social: o Iluminismo.

Salientamos que, se o personagem máximo do Iluminismo filosófico é Immanuel Kant, com sua obra maiúscula sobre a *Razão Pura* – propondo-se como o verso canônico da luz da razão prática – então cumpre que se apresente um modelo de racionalidade para o qual se faz imperioso certa arqueologia da razão (*ratio*), na qual a noção de proporção e secção (*sex ratio*) é elemento basilar. Se coube a Adorno e Horkheimer (1947/1985, p. 16), em sua *Dialética do Esclarecimento*, originalmente nos apresentar Kant e Sade como “os implacáveis realizadores do esclarecimento”, coube a Lacan (1962/1998) analisar *Kant com Sade*, para nos mostrar que é

o segundo quem detém a verdade sobre o primeiro, e que o aparente anverso da razão kantiana também serviria aos ideais iluministas os mais salientes – posto que algo das teses sobre a ação moral obsessivamente descritas na *Crítica da razão prática* de Kant encontram eco e correlação nas perversas teses da *Filosofia da alcova* do Marquês de Sade.

Na linha desse raciocínio, articulamos ainda o modelo geométrico do racionalismo absoluto e imanente da filosofia de Espinosa, com a proposição de um real contingente em Lacan – a hipótese de um modelo de realidade constituído por causas universais, leis férreas e necessárias, de um lado, e, de outro, um modelo que reconhece na sobredeterminação das causas, seu impossível de dizer, que admite ler no recurso lógico modal da necessidade, aquilo que *não cessa* de se escrever da realidade, enquanto um esgar do real. Essa articulação nos impõe considerar uma etimologia do conceito de desejo, para que essa potência desiderativa seja mais bem arranjada por entre as fissuras ocasionadas pela erosão lógica das categorias modais da necessidade, da contingência, do possível e do impossível.

Kant com Sade, Espinosa com Lacan e Pinker com Freud, é o que ambicionamos articular para demonstrar que a demanda de *mais Luz!*, como significante da Razão, não se apresenta sem que ocorra a realização sombria do *Esclarecimento*, ou ainda, sem que se considere a dinâmica do estofamento do desejo que compõe a estrutura lógica de seu avesso: o inconsciente. Instância na qual se digladiam, à revelia do sujeito, a liberdade e a servidão. Uma verdadeira guerra – esforço aguerrido para que a Razão nunca durma. Muito embora saibamos que é com seu sono que teremos sonhos, e assim a aurora de um *gaio saber*, ou uma *nova ciência* – aquela que não foracluí seu sujeito.

FAÇA-SE A LUZ! NOVAMENTE...

Em seu livro, Pinker (2018) apresenta-nos um panorama do que seria o velho Iluminismo, compaginando o clássico mote do poeta romano Horácio: *sapere aude* – Ouse entender! E o próprio autor se apressa em confutar possíveis críticas, dizendo que, embora possa parecer que o contemporâneo não seja lá a *época mais auspiciosa para se lançar um livro pautado pela defesa* vibrante da arrancada histórica do progresso, qualquer avaliação racional do atual estado de coisas nos mostra uma realidade

francamente diferente, no sentido de que toda avaliação desoladora do condição do mundo resta espetacularizada, na medida em que é balizada por um viés midiático franqueado pelo pior.

Em que pese reconhecer, o século das luzes produziu os esteios de uma perspectiva otimista, desde a qual a humanidade se viu em condições reais de tornar este mundo um lugar menos arazoado, mediante o livre exercício de suas capacidades, tuteladas pelo acertado uso da razão, traço fundante do saber moderno e que implicaria na tácita admissão de que a realidade não encerraria mais insondáveis mistérios.

Lastreado por esse espírito, Kant (1784/1990) responderá a pergunta: “O que é o Iluminismo?” (*Was ist Aufklärung?*), nos termos de localizar certa saída para o estado de tutela que os próprios humanos se impuseram. Será preciso *ousar saber*, ter a coragem de fazer uso da sua própria razão! Com esse lema, segundo Pondé (2019), o Iluminismo, ou *Esclarecimento*, organizou-se em ao menos três eixos: 1) o Iluminismo britânico, que teria seu epicentro numa sociologia das virtudes; 2) o Iluminismo americano, centrado numa política da liberdade, e 3) o Iluminismo francês, cernido por uma ideologia da razão. Malgrado suas contradições, *é sobre essa rubrica francesa que a Madame Raisson* irá arbitrar o embate entre o pessimismo social de uma pedagogia política do *bom selvagem*, descrita no *Emílio* de Rousseau, e o otimismo do melhor dos mundos possíveis, delineado no *Cândido* de Voltaire. Assim, a filosofia da Ilustração capitulou o que se daria a representar como sendo a saída da humanidade de sua menoridade sapiencial rumo a uma emancipação que encontraria seu crepúsculo no ardor profuso do movimento romântico. Em face a esse imbróglio, Pondé (2019) sustenta que, quando menos, a modernidade seria bipolar: altercando periodicamente seu pendor iluminista (uma aposta otimista no progresso da razão) com sua verve romântica (seu mal-estar com a modernidade). Haveria, nas entranhas ermas da razão cartesiana, algo a ser sumariamente rejeitado, posto à distância do resvaladiço luminar da consciência.

Apesar de se propor como um cético crítico da metafísica da história, Pondé (2019) constrói seu argumento em torno de uma dialética que parece passar desconsiderada por Pinker (2018), que intenta, em plena aurora do século 21, apresentar seu livro numa chave de interpretação na

qual se propõe como um verdadeiro manifesto – *um manifesto da razão iluminista*. O ponto alto da proposta de Pinker se localiza na parte III: razão, ciência e humanismo, sob o prisma de um rigoroso registro de dados e da apresentação de um incontestável progresso nas mais diversas áreas, que vai desde expectativa de vida, saúde, riqueza, segurança, democracia, qualidade de vida, além de temas como felicidade indo até ameaças existenciais.

Parte decisiva de seu argumento gira em torno do medo que a humanidade teria do progresso: a progressofobia. Um medo que impede que se coloque em justo valor as árduas conquistas, descobertas e evolução da sociedade. De tal forma que essa atmosfera de medo associada à espetacularização midiática compõe um cenário de pessimismo quanto aos destinos do mundo, posto que se correlaciona com um franco ceticismo em relação às instituições modernas, aos intermináveis conflitos armados e desastrosas guerras de poder. Em face a esse desarranjo, Pinker (2018) nos apresenta uma visão de mundo alicerçada em rigorosa análise de dados e fatos, na mesma medida em que inspirada por ideais, os mais nobres, de um novo iluminismo – a razão, a ciência, e o humanismo, pautados pela marcha civilizatória do progresso.

É como se Pinker (2018), de esquelha, desautorizasse as premissas da existência de um passado que fosse idílico – aquele anterior ao Renascimento, o medieval, aquele infenso à novidade do humanismo de Petrarca – para chamar a atenção para o óbvio: no geral a humanidade está melhor encontrada agora do que estava em qualquer outra ocasião. Para Pinker, os ideais do Iluminismo seriam genuínos produtos da razão humana, e por essa origem estariam em perene conflito com outras facetas de nossa própria natureza, tais como a lealdade à tribo, o acato à autoridade, o pensamento mágico, e a atribuição de infortúnio a elementos malfazejos, que vão desde a força dos astros até entidades sobrenaturais capazes de traçar nosso destino. Nesses termos, o esquecimento da realidade do progresso humano poderia custar mais caro do que o sofrimento de uma angústia existencial.

Nesse sentido, para Pinker (2018, p. 17), “a razão é inegociável”, e não pode transigir com o conhecimento oriundo de um dogmatismo religioso ou político qualquer que seja, pois, as crenças daí oriundas

são impermeáveis à refutação. O que não significa que os iluministas afirmassem que os seres humanos *seriam* conscientemente racionais, mas sim que *deveriam* ser racionais, ou seja, que podemos ser racionais, podemos aprender “a reprimir as falácias e os dogmas que nos seduzem com tanta facilidade”, e mais que isso, “que podemos ser racionais, coletivamente, se não como indivíduos, criando instituições e aderindo a normas que restringem nossas faculdades, entre elas a liberdade de manifestação, a análise lógica e os testes empíricos” (p. 320).

Nesse contexto, a ciência seria um refinamento da razão. Uma cartografia, a mais precisa, da jornada de adaptação dos seres vivos, na qual o *Homo Sapiens*, que resta como produto da seleção natural darwiniana, vê-se em condições de pensar sobre as consequências de ideias fundamentais, como entropia, evolução e informação. A entropia seria uma grandeza termodinâmica com a qual se faria a métrica do grau de liberdade molecular de dado sistema que tende à desordem. É a suprema lei da natureza, capaz de definir os próprios destinos do universo, além do propósito fundamental da vida e de tudo que alcança o engenho humano. Mas como Pinker (2018) articula seu otimismo iluminista com o fato de que em sistemas fechados a entropia sempre aumenta?

De início, ele salienta o erro de análise dos criacionistas quando fazem uso da noção de entropia, porquanto que justamente desconsideram o sintagma “sistema fechado”, deturpando o alcance da segunda lei. Os seres vivos são *sistemas abertos* que lutam por energia para manter um ordenamento mínimo, como zonas de ordem circunscritas, propícios de se estenderem dos indivíduos para o coletivo e suas expressões em ideias. De tal forma que é preciso sustentar o ideal iluminista, pois somente com o aporte evolutivo de nossa mente paleolítica – ainda adaptada às urgências existenciais do pleistoceno – haveria, como há, um considerável descompasso de adaptação ao próprio entorno produzido pelo homem: a antroposfera. Pois, segundo Pinker (2018), o limite de velocidade evolutivo é medido no correr de gerações, e não se mostra capaz de adaptar nosso cérebro às demandas complexas da vivência institucional moderna ou aos avanços da tecnologia: “os humanos atuais dependem de faculdades cognitivas que funcionavam bem em sociedades tradicionais, mas que agora percebemos estar infestadas de falhas” (p. 31).

A civilização atual é um verdadeiro arranjo *contraentropic*, no sentido de facultar ao humano uma visão de mundo capaz de palmilhar melhor as incontáveis arestas de nossa disposição gregária. Para Pinker (2018), a própria beleza, fruto atemporal do cultivo da razão, parece deitar suas raízes em nossa fisiologia, não sendo apenas apanágio subjetivo dos *olhos de quem vê* – “a resposta estética do cérebro pode ser uma receptividade aos padrões contraentropicos que podem surgir na natureza” (p. 25), os padrões de beleza, o ordenamento social, o progresso, parecem recapitular o impávido Belo, Bem e Verdadeiro da era de ouro platônica. Mas, quem sabe um pouco de nacionalismo revisitado não seria suficiente para demonstrar que não basta a força desses altivos lemas – tais como os de nossa imponente bandeira: *ordem e progresso* – para que a coisa ande.

De tal sorte, o Iluminismo vai se organizar no solo duro das convicções científicas, enquanto acontecimento decisivo e componente da categoria central da metafísica da modernidade, em sua produção de ideias e valores. Não sem razão, a noção de luz irá caucionar o espaço de indeterminação fundamental da posição dos objetos do conhecimento. Seja em sua constituição onda/partícula – tal como a experiência de dupla fenda passou a estabelecer na ocasião em que a mecânica quântica instituiu o *princípio da incerteza* de Heisenberg para delinear o desconcertante movimento do elétron – seja por relativizar a natureza mesma de sua constituição, posto que nos termos da teoria da *relatividade geral* de Einstein, o tempo e o espaço seriam relativos e o invariante a se considerar como eixo da relatividade seria justamente a luz, e a constância de sua velocidade.

Ocorre que em face a essa indeterminação, o objeto não se deixa capturar. Ele se furta ao mais elementar expediente metodológico que poderia lhe assegurar plena representação epistemológica. Está continuamente posto em paralaxe: seja por estar exposto no plano de nossa paixão pela ignorância – que se aquieta em lugar de copiosa penumbra – seja por seu deslocamento metonímico na esfera do desejo inconsciente, ou ainda por sua oscilação contínua no espaço austero de uma *razão instrumental*, na qual o excesso de luz garante a indeterminação de seu contorno, de modo a tornar decisiva a proposta freudiana de uma teoria da representação que se proporia considerar o par constituinte: objeto/palavra, demarcando o campo do inconsciente

e sua interpretação. Instituindo recursos para que a pulsão de vida possa se sobrepor à pulsão de morte, enquanto artifício capaz de fazer frente às proposições mais elementares de certo realismo iluminista ingênuo que, sem freios e contrapesos, termina por celebrar os excessos positivistas da luz com uma explosão nuclear. Tal como os funestos desdobramentos do *Projeto Manhattan* dirigido por Robert Oppenheimer que, quando da ocasião da primeira bomba atômica ter se agigantado no deserto de Alamogordo em 1945, comentou que a explosão *seria mais brilhante que mil sóis*. Por contraste, esse excesso de luz terminou por lançar as sombras mais trágicas que a humanidade jamais conheceu.

A REALIZAÇÃO SOMBRIA DO *ESCLARECIMENTO*

Afirmar que as bases do progresso são movediças não significa depor contra o avanço de sua marcha inelutável. Ao contrário, significa, tão somente, resistir ao ímpeto dogmático de que toda ação poderia ser justificada pela simples ideia do progresso, na justa medida em que ele não seria infenso aos efeitos da erosão do tempo. Implica em reconhecer uma dimensão irreduzível à composição de uma narrativa linear, a saber, implica em distinguir o real (a parte da realidade que permanece não simbolizada). Portanto, a despeito da hipótese do inconsciente freudiano e seu argumento que traz à luz um indecomponível *mal-estar na civilização*, para Pinker (2018), seria a progressofobia o afeto que tornaria opaca a justa visão do que estaria se edificando como um novo império da razão, para o qual o progresso consistiria “em utilizar o conhecimento para possibilitar que toda a humanidade se desenvolva do mesmo modo que cada um de nós procura florescer” (p. 365). Afirmação que desconsidera que nem sempre o homem busca seu próprio bem, ou, quando menos, ignora que haveria um além do princípio do prazer na regência de sua *ação*.

Em acordo com Miller (1997), afirmamos se tratar de uma hipótese de preconceitos: 1) *preconceito psicológico*, que faz considerar que o humano seria um ser indiviso, “relativo a acreditar que, pelo fato de perceber, o sujeito é uma unidade” (p. 132); 2) *preconceito filosófico e psiquiátrico*, que faz considerar que o humano só busca seu próprio bem: “falar em

autopunição é a maneira sumária de captar a ênfase desse aspecto: não há razão alguma para que o sujeito queira seu próprio bem” – desde Platão, passando por Agostinho, somos levados a reconhecer que “haveria uma positividade na vida, pela qual ninguém é mal voluntariamente” (p. 177). Tal como se existisse – escrito no tecido moral do universo – uma positividade ontológica na criação, em face a qual o mal seria, tão somente, uma privação, não existindo em si e por si, não existindo positivamente, não enquanto um ente, mas como realidade no interior do humano. De tal forma que buscar o mal de si, nos excessos do vício, na repetição, ou na reação terapêutica negativa, seriam ocorrências contingentes, em detrimento das ações necessárias em busca do verdadeiro Bem – que se historiciza nas clássicas páginas da *República* de Platão, passando pela *Cidade de Deus* de Agostinho, ou pelo *Espírito das Leis* de Montesquieu, até que atinja as subversivas letras de *Os Tormentos da virtude* do Marquês de Sade, em sua *República* do direito ao gozo.

Nessa perspectiva, com Lacan (1962/1998), a ideia de um *único e verdadeiro Bem* parece vacilar, posto que *a própria ordem simbólica se apresenta inconsistente para o sujeito*, o grande Outro é barrado (A). Razão pela qual Miller (1997) nos faz considerar que em Kant o Bem também poderia ser escrito de forma barrada (B), não para que ele seja desconsiderado em sua positividade, mas para demonstrar o insuspeito *vínculo entre a moralidade e a perversão* – ambas implicam em sacrifício para sustentar um mais além do bem-estar para o sujeito – para endossar o argumento estruturalista lacaniano que coloca em perspectiva a perversão como sendo um destino subjetivo como qualquer outro. *É por essa razão que Lacan não lê Kant sem Sade.*

Segundo Miller (1997, p. 170), “a tese que caminhou durante o século XVIII, antes de Kant e Sade, foi a tese da filosofia das Luzes: *Aufklärung*. Uma convicção profunda na bondade natural do homem”. Uma decisiva aposta no *Esclarecimento e na força irresistível de sua luz, ânimo* que só não se faria sentir nos grotões abismais da ignorância humana. Não sem razão, para Lacan (1962/1998), a *alcova sadeana* teria o mesmo estatuto epistemológico que as demais Escolas clássicas da filosofia grega: “aqui como lá, prepara-se a ciência retificando a posição da ética” (p. 776) – as Escolas clássicas em torno da felicidade no Bem, e a sadeana em torno da

“felicidade no mal”. Para estabelecer o nexo de sua articulação em *Kant com Sade*, o psicanalista se empenha em nos fazer considerar que a *Filosofia na alcova* nos forneceria a verdade da *Crítica da razão prática* de Kant.

Portanto, se coube a Kant (1959) traçar as linhas mestras da razão pura e suas antinomias, assim como a proposição dos fundamentos da ética moderna, de natureza laica e secular, na qual o Bem se fez luzir como esteio transcendental das máximas da ação de seu sujeito, ao Marquês de Sade coube a proposição de que haveria uma felicidade própria – e não apenas uma contradição – na consecução do mal, do outro e de si. Gesto com o qual o libertino lançou as bases da realização sombria do *Esclarecimento* – a sementeira da perversão. Assim, ambos, verso e anverso, tematizam as condições de possibilidade da liberdade absoluta, na qual o desejo e a vontade cumpririam papéis decisivos: se em Kant a vontade submeteria o desejo a serviço da razão prática, em Sade o desejo se converteria em vontade, mas de gozo do Outro. Em suma, o primeiro se ocuparia em nos conduzir ao princípio do *bem-estar na civilização*, enquanto o segundo abriria caminho para que, por fim, considerássemos o vindouro *mal-estar* freudiano, que deslocaria a razão de seu lugar soberano para a compreensão dos destinos da civilização e da contradição basal do humanismo.

A FORÇA DOS AFETOS: RAZÃO, VONTADE E DESEJO

Na linha desse argumento, e ao contrário do que nos reporta a emblemática epígrafe de Pinker (2018) – que cita Espinosa na ocasião em que o filósofo pré-iluminista afirma que aqueles *que são governados pela razão não desejam para si nada que também não desejem para o resto da humanidade* – o governo da razão é o arbítrio dos homens. Cumpre salientar que Pinker não faz menção à obra da qual retirou a epígrafe, trata-se do livro IV da *Ética, A servidão humana ou a força dos afetos*, fragmento do escólio da *Proposição 18*: “O desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza” (Espinosa, 2008, p. 285). Ao que tudo indica, Pinker faz uma leitura demasiado pragmática da referida passagem, pois para Espinosa a razão seria, sobretudo, uma forma de tradução imanente da força soberana dos afetos – o trabalho da razão seria apenas uma tarefa de justificação dos

afetos do sujeito – só a natureza é causa, de modo que toda ontologia já nasceria compromissada com o pendor metafísico do humano, posto que *conhecer, é conhecer pelas causas*. E é por esse argumento que, para Espinosa (2008), a liberdade seria a consciência da necessidade: “agir segundo a razão não é senão fazer aquilo que se segue da necessidade de nossa natureza” (p. 333), ou seja, pela verve das afecções humanas e de seu desejo.

Na *Proposição I*, do livro III, sobre *A origem e natureza dos afetos*, Espinosa (2008) diz que nossa mente seria em parte ativa e em parte passiva: “mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece” (p. 165). No contexto da *Ética* de Espinosa, a racionalidade passa a se referir às *ideias claras e distintas sobre a natureza de nossos afetos*, ao reconhecimento, da parte do sujeito, da distinção entre ideias adequadas e inadequadas, sendo que a adequação das ideias é relativa à sua adequação ao desejo, posto que somos desejanter por sermos pensantes. Por consequência, Espinosa anteriormente a Freud, sinalizava que o sujeito se encontrava dividido em relação a seus desejos – o que não seria “motivo para recuar, mas para tentar bem pensá-los (para Espinosa), bem decifrá-los (para Freud), bem dizê-los (para Lacan)” (Quinet, 2009, p. 179).

Nesse sentido, a voz da consciência, luz tremeluzente da razão, seria apenas apelo surdo inserido numa garrafa vazia à deriva em um oceano de afetos, em maremoto. Assim, por mais que se queira depurar a razão de todo eventual compromisso metafísico, ou de motivações particulares, as menos nobres, ainda assim ela não escaparia da estrutura antropomórfica que a modelaria desde dentro. *A razão é humana, demasiada humana*. Ela não é realidade que caia divinamente pronta da árvore dos acontecimentos, ela possui um fundamento atávico, bárbaro e, quando menos, pagão. E o que se queira expressar por seu turno, termina por funcionar como índice de um conflito passional do qual se deriva o próprio conceito de desejo: princípio sensível da ação, ao contrário da vontade, princípio racional da ação moral. É nessa linha que Kant (1997) argumentará que a liberdade seria a independência da capacidade deliberativa e que a autonomia da vontade seria o único princípio desde o qual se poderia conceber todas as leis morais. No interior do projeto iluminista kantiano, a potência desiderativa parece fazer alusão ao sujeito que permanece aferrado à

tirania de seus afetos e, portanto, deveria ceder lugar à potência volitiva que condicionaria a *ação deliberativa* do agente moral.

Vista desde a altura da sociedade hipermoderna – e forçando certa concordância com Pinker (2018) – a frase de Espinosa não nos parece, no fundamental de sua proposição, completamente dessemelhante do imperativo categórico kantiano da razão prática: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal” (Kant, 1959, p. 26). Salvo que um é teórico do desejo e seu fundamento afetivo, e outro, da vontade e seu fundamento racional. Esse imperativo seria a lei fundamental da razão pura prática, pura e universal, pura e *para todos*. No nível mesmo de se estabelecer que os governados pela razão só desejariam para si aquilo que também desejassem para o resto da humanidade. Em outras palavras, o desejo dos governados pela razão parece seguir as linhas mestras do imperativo categórico, desconsiderando que o desejo do homem *é desejo de ser desejado*, ou como quer Lacan, *é desejo do Outro* – essa outrificação da lei simbólica.

Não é novidade que o projeto iluminista se organizou enquanto um experimento cultural capaz de fazer luzir uma razão ética que fosse *para todos*: **1x**, desconsiderando, no comum de seus intentos, as exceções, e sequer prospectando o impossível que escaparia às classificações de uma razão diagnóstica. Ora, sabemos que o ponto de partida da inventiva espinosiana é o questionamento sobre as causas da servidão e da infelicidade humanas e a aposta da razão como potência de liberdade, em franco contraste com um mundo que tende à universalização do significante filosófico, religioso, ou científico, que só faz comprimir, mais e mais, o espaço de expressão das particularidades que, em seu interior, avolumam-se: “em contraposição a uma ciência universalizante, só é possível uma ética do particular como propõe a psicanálise, que inclua o sujeito cuja essência, segundo Espinosa, é o desejo” (Quinet, 2009, p. 20). Razão pela qual Lacan se viu impelido a escrever em latim a *Proposição 57*, do livro III, da *Ética* de Espinosa (2008) como epígrafe de sua tese de doutorado de 1932: “um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro” (p. 233).

Mas, talvez o método geométrico da *Ética* de Espinosa pudesse ser relido nos termos de um método topológico de matriz lacaniana,

assim como a geometria de Euclides se viu repaginada pela conjectura de Poincaré. Pois, nos termos geométricos, as particularidades também tendem a se submeter aos ditames de um *para todos*, que intenta suprimir a contingência e o impossível, de forma que a liberdade passa a admitir a ambiguidade de ser traduzida como servidão: “nós, porém, lidamos com escravos que se tomam por mestres e senhores e que encontram numa linguagem de missão universal o esteio de sua servidão, com os grilhões de sua ambiguidade” (Lacan, 1953/1998, p. 294).

Nos termos desse argumento, Miller (1997) nos apresenta, e acrescenta, que o lema revolucionário francês: Liberdade, Igualdade e Fraternidade, poderia ser traduzido – à luz de um *para todos* – como servidão, disparidade e rivalidade. Um contrassenso, no qual a razão teria expostas as engrenagens do que faria movimentar o discurso da servidão voluntária, pois “no movimento que leva o homem a uma consciência cada vez mais adequada de si mesmo, sua liberdade confunde-se com o desenvolvimento de sua servidão” (Lacan, 1946/1998, p. 183).

Se é Deleuze (2002) quem melhor confere consequência às investigações de Espinosa sobre a servidão voluntária ao nos apresentar quais seriam as principais interrogações do *Tratado Teológico Político* do filósofo setecentista: “por que o povo é profundamente irracional? Por que ele se orgulha de sua própria escravidão? Por que os homens lutam por sua escravidão como se fosse sua liberdade?” (p. 15), no entanto, é Freud (1924/2017) quem melhor nos esclarece o fundamento dessa servidão ao demonstrar, por razões clínicas que, no digladio entre o sadismo e o masoquismo – como fundamento teórico das propensões do sujeito – o masoquismo seria primeiro. Haveria um masoquismo erógeno, em função do qual desde o princípio a pulsão de morte não se juntaria a Eros e terminaria por retornar ao sujeito, sedimentando o estofo paradoxal de suas tendências primárias as mais comezinhas, conforme o gozo no sofrimento nos permite concluir, assim como todo discurso da servidão voluntária que se queira superado por um discurso da razão, tal como Lacan (1960/1998) nos faz considerar: “dessa servidão inaugural dos caminhos da liberdade, por certo mais mito do que gênese efetiva, podemos aqui mostrar o que ela esconde, precisamente por tê-lo revelado como nunca dantes” (p. 824).

EL SUEÑO DE LA RAZÓN PRODUCE MONSTRUOS

Ora, tal como Espinosa (2008) nos instrui – atividade seria liberdade, enquanto passividade seria servidão. Com essa especificação, o filósofo termina por nos afastar das ilusórias figuras do livre-arbítrio, ou da vontade livre, aquela que nos facultaria a ciência de escolher entre o bem e o mal, tal como a tradição teológico-metafísica soube engendrar. A servidão seria uma maneira de ser do humano desde que tomado por afetos tristes, aqueles que o aferram ao mastro de uma barca que oscila ao sabor das vagas de um mar revolto – nas águas turvas da *caprichosa Fortuna*. Mas a servidão não é somente a impotência humana em face à âncora bronca de suas paixões. Parafraçando Carlos Drummond de Andrade (2012), enquanto modo ser, ela abriga *nosso hábito de sofrer, que tanto nos diverte, é doce herança* de nosso irreduzível conflito pulsional, capaz de fazer luzir uma forma de passividade-ativa, com a qual compomos os decisivos versos de nossa prosa ocidental desde que iluminada pela razão.

O projeto das Luzes instaura um compromisso com a verdade, com o intento de afastar e submeter o que seria a servidão suprema, aquela que Espinosa nomeia como superstição: *“que seria uma maneira de viver, é uma existência entristecida que, na busca de alívio para o medo, dá ensejo ao desespero, que, por seu turno, buscando alento, abre as comportas da servidão”* (Chauí, 2011, p. 65). A origem da superstição está no medo, que só poderia ser superado pelo bom uso iluminado da razão. A decorrência dessa ideação libertária alcança quase todas as áreas da expressão humana – do Bem, do Verdadeiro e do Belo, fazendo-se reconhecer no campo expressivo das belas-artes. Nesse consequente, a história nos legou um ilustríssimo representante da pintura iluminista: Francisco de Goya. Um mestre que se firma na ideia das Luzes, mas que se torna notório por pintar os traços *lúgubres* de suas sombras. Um pintor iluminista, mas de estética decididamente romântica: é preciso depurar as fantasias para que se ilustre a aurora permanente da razão, é o que intenta nos esclarecer o velho mestre espanhol, quando pinta *Los Caprichos*, em 1799, na ocasião de sua fascinante e melancólica gravura 43: *O sono da Razão produz monstros*, inicialmente nomeada como *A enfermidade da razão*. Em espanhol, o termo *sueño* possui

duplo sentido, pode significar tanto *sono*, como *sonho* – sono do qual convém acordar e sonho que não convém excitar.

Essa ambivalência justifica algo da *escansão* estética que Goya interpõe ao registro de suas abstrações, que seria genuinamente pautado pelas crônicas das Luzes de sua época, personificando a temática de seu interesse ilustrativo que, embora não seja francamente explícito, sub-repticiamente ambiciona retratar o choque de dois movimentos: o Iluminismo e o Romantismo, sob os traços soturnos de luz e obscuridade, a razão e a loucura, o bizarro e o familiar. Observa-se que os objetivos iluministas permanecem inamovíveis, mas a concepção antropológica e estética na qual eles passam a se lastrear sinaliza para a força arrebatadora das paixões, sem as quais nenhuma criação se faz concebível. E Todorov (2011), em *Goya à sombra das luzes*, apresenta um manuscrito do artista espanhol sobre seus Caprichos: “A imaginação [*fantasia*] abandonada pela razão produz monstros impossíveis; unida a ela, é a mãe das artes e a origem de suas maravilhas” (p. 49).

SEX RATIO

Em acordo com Foucault (1978), no projeto iluminista, a inteligibilidade do termo razão só passa a se organizar sob o espectro ideológico de um jogo tensivo a partir da gênese de seu contrário – a desrazão. Essa oposição razão/desrazão estaria no centro estruturante da cultura ocidental, compondo a pauta de uma dinâmica tensiva que, de início, passaria ao largo do próprio conceito de *Logos*¹, posto que esse não admite contrário, ao passo que a razão não se constitui enquanto conceito instrumental sem a proposição de sua negação. De tal forma, que a própria existência da razão dependeria de uma cesura prévia ocasionada pela desrazão. Enquanto *iluminista da diferença*, Foucault não se ocuparia em historificar as bases de uma racionalidade que fosse pura, higienizada pelos princípios de uma *Metafísica dos costumes*, como Kant ambicionava. Ao contrário, o que viria à luz a partir de seu esclarecimento *pós-estruturalista*, seria a história da loucura e sua negação, da violência e sua sanha punitiva, do poder e sua microfísica, da sexualidade e seu controle social. Com seu método genealógico, somos levados a nos questionar sobre a dinâmica das relações de poder em torno de um uso asséptico e depurado da Razão – a quem serviria?

Ao se admitir a Razão enquanto princípio – como Pinker (2018) propõe – somos levados a supor que não haveria nenhum interesse por detrás instituindo os esteios de sua proposição e, muito embora se trate do resultado de uma relação de forças que se opõem, ela termina por se apresentar como algo transcendente a essa mesma relação. Ocorre que a Razão que rege o Estado, que legifera a justiça, que faz supor uma discursividade neutra capaz de condicionar a escrita canônica de uma *Teoria pura do Direito*, é a mesma que deita suas raízes numa forma de racionalidade que faz engendrar “a razão como luz despótica” (Foucault, 2011, p. 430). Resta reconhecer, no não-dito de seu discurso, os elementos com os quais poderíamos melhor ilustrar seus limites, e assim interrogar sobre os poderes dos quais abusou. É nessa perspectiva que Freud é considerado um dos *mestres da suspeita*, pois na mesma medida que o não-dito da razão faz menção ao silêncio que seu poder impõe, o não-dito em análise faria presumir “a suspeita de que a linguagem não diz exatamente o que diz” (Foucault, 1997, p. 14).

A hipótese do inconsciente nos assegura exatamente isso – que o sujeito é dividido quanto ao que diz. A base hermenêutica com a qual ele interpretaria a realidade sofreria uma *secção* – e é nesse sentido que a *divisão* do sujeito estaria ligada também ao sexual – tal como a sabedoria da língua nos permite considerar ao nos sinalizar que a etimologia de sexo está relacionada à *secção*, à *partição*, à *razão desproporcional*, a “*sex ratio*” (Lacan, 1972/2003, p. 462), a irreconciliável partilha homem/mulher. Trata-se, de um saber sobre o sexo, o que leva Lacan a afirmar que *não há relação sexual*, fazendo dessa premissa o dístico do saber analítico e o índice de sua verdade – o impossível em jogo no discurso da razão. Visto dessa forma, a divisão do sujeito se constitui enquanto resultado da impossibilidade de inscrição da diferença sexual em seu inconsciente. E como já mencionamos, a própria razão também é *resultado* de uma *secção*. A Razão, do latim, é *ratio*, divisão, proporção, quociente, cálculo das partes. Conceito que já abriga, em seu cerne, a cesura que condicionará o irracional em jogo em toda desproporção, condição que funcionará como *índice* de sua verdade. Essa arqueologia do conceito nos leva a considerar que não haveria um uso neutro ou imparcial de sua proposição, posto que estaria “preenche de todas as astúcias pelas quais

a razão vai aí pôr em marcha seu reino impessoal” (Lacan, 1960/1998, p. 824), e que o ocultamento de seu fundamento social só serviria para justificar seu eficiente uso ideológico: a razão a serviço do poder. Para que a realidade seja plenamente racional, é necessário haver o recalque da desrazão, ou, quando menos, que ela seja encarcerada, jogada ao mar, tomada como louca.

Não obstante, com Lacan (1946/1998), vemo-nos em condição de nos reconciliarmos com a loucura, “a loucura é um fenômeno do pensamento” (p. 163), e mais: “o ser do homem não pode ser compreendido sem sua loucura, assim como não seria o ser do homem se não trouxesse em si a loucura como limite de sua liberdade” (p. 177). Isso porque a própria realidade, a realidade partilhada, só se constitui para o sujeito a partir de algum elemento que lhe seja posto fora do alcance da simbolização: “a realidade nunca é diretamente ‘ela mesma’; só se apresenta através de sua simbolização incompleta/falha” (Zizek, 1994, p. 26), de tal modo que aquilo que o espectro ideológico de uma razão instrumental “*oculta não é a realidade ela mesma, mas seu ‘recalcamento primário’, o X irrepresentável em cujo ‘recalcamento’ fundamenta-se a própria realidade*” (p. 26), de tal sorte que “se é com esse pacto simbólico que se desfazem no sujeito os artificios de sua servidão, não lhe terá faltado a realidade para consumir essas núpcias” (Lacan, 1953/1998, p. 304). Por consequência, a razão, a ciência e o humanismo possuem avessos, e para que funcionem como ideias instrumentais nos termos de um *novo iluminismo*, faz-se necessária uma depuração de toda correlação que se queira espúria, de toda proposição que faça furo na instituição pasteurizada de seu saber, de seu discurso *libertário em face à servidão voluntária*, ou *à menoridade da razão*.

Um discurso que não é qualquer. Trata-se do *Discurso da Razão*, algo que Lacan (1969-1970/1992) proporciona leitura precisa ao permitir considerá-lo nos termos de um *Discurso do Mestre*, uma mestria que não se impõe sem recalcar sua base fantasmática, que busca incessantemente escamotear a ação de um sujeito dividido quanto ao seu desejo, um desejo que o leva a responder pelo desejo do Outro, e, no limite, enquanto objeto. Com sua *teoria dos discursos*, Lacan nos faculta considerar que a verdade de cada discurso comparece alijada em face às proposições de seus agentes, ela apresenta-se formalmente barrada, no sentido de estar

abaixo da barra, mas determinando o trânsito de seu semblante. Para Lacan, esses elementos funcionam como condição de possibilidade para se pensar a discursividade da razão, ou ao menos *a razão desde Freud*, e a tese que se capitula como sendo “anterior a Freud, é que cada um quer seu bem. Haveria uma positividade na vida, pela qual ninguém é mau voluntariamente” (Miller, 1997, p. 177).

Nesse consequente, *é a psicanálise* que nos faculta reconhecer as entranhas do argumento neurótico normativo, no qual a máxima kantiana de uma ética *para todos*, exclui sua exceção fundante na alcova da razão sadecana. Tal como *a perversão seria o negativo da neurose*, apresentando-nos seu fundamento por seu avesso, temos como demonstração analítica de que haveria coisas que alguém poderia querer “mais do que bem-estar, que o bem-estar não é valor supremo” (Miller, 1997, p. 177). Constatação que nos faz refletir sobre as eventuais restrições geométricas nas quais Espinosa quis comprimir o desejo, no intento de reconhecê-lo como produto do cálculo exato no *cômputo* de uma ciência dos afetos. Uma exatidão que faz suprimir a falta que condicionaria o desejo, ao se conexionar geometricamente ideia e natureza. *E é Lacan (1946/1998, p. 155)* quem consegue extrair uma decisiva passagem desse racionalismo imanente, quando cita a demonstração da *Proposição 30* do livro I da *Ética* e a traduz: “*Idea vera debet cum suo ideato convenire*. Uma ideia verdadeira deve (a ênfase recai sobre essa palavra, que tem o sentido de ‘é sua necessidade própria’), deve estar de acordo com o que é ideado por ela”, ou seja, “aquilo que está contido objetivamente no intelecto deve existir necessariamente na natureza” (Espinosa, 2008, p. 53).

Para a *ratio* espinosiana, Ser é ser necessariamente, um dado que atestaria uma ontologia da presença. Em contrapartida, Ser contingente seria mero defeito de nosso conhecimento, posto que seria concernente a uma ontologia da falta. Em sendo assim, na proposição anterior à citada por Lacan, na 29, Espinosa (2008, p. 53) afirma: “nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente;2e; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida”. Não sem razão, Ramond (2010, p. 60) argumenta que “uma filosofia da necessidade faz a ontologia recuar ante a lógica [posto que] supõe-se que as modalidades [necessário, contingente, possível e

impossível] se apliquem ao ser”, mas não é o que ocorre no interior do racionalismo absoluto de Espinosa, para o qual não haveria espaço capaz de abrigar um *território da falta*.

O SER E A FALTA, O DESEJO E O GOZO

Lacan não é um teórico do Ser, seria mais exato predicá-lo como analista do *des-ser*, com aquilo que faltaria ao sujeito para que ele possa vir a ser – posto que é a fantasia que confere Ser ao sujeito. *É a fantasia que articula o sujeito em sua divisão subjetiva (castração)*, com o objeto que causa seu desejo. O Ser é uma montagem fantasmática que o sujeito oferece ao Outro como resposta à pergunta sobre seu próprio desejo inconsciente. No *gráfico do desejo* de Lacan (1958-59/2016), vemos o fantasma como resposta ao *Che vuoi?* (Que queres?), demandada pelo Outro. De tal forma que a noção de desejo inconsciente passa a se configurar como elemento determinante para se pensar o Ser, pelo expediente lógico de uma montagem fantasmática.

Em face ao que o desejo nos exige enquanto conceito, é importante tecer algumas palavras sobre sua razão etimológica. Convém destacar que o conceito de desejo condensa considerável polissemia em seu engendramento, seja na tradição clássica que desemboca na filosofia de Espinosa encontrando outro veio de sentido, seja na psicanálise de Freud que fundamenta sua razão clínica ao sedimentar seu campo, ou de Lacan, que avança ao estruturar o sentido da falta referente ao desejo, como *falta-a-ser*.

Segundo Chauí (2011), a etimologia da palavra desejo deriva do verbo latino *desidero*, que, por sua vez, remete ao substantivo *sidera*, que significa as figuras formadas por um conjunto de estrelas no espaço sideral, ou seja, as constelações. De *sidera* dois verbos são derivados: *considerare* e *desiderare*. Enquanto *siderare* alude para o exame cuidadoso dos sinais do alto, dos astros, das constelações, para o engenho de se considerar a influência dos signos astrais na composição e determinação do destino humano, *desiderare*, por sua vez, refere-se ao gesto de se tomar distância, de *cessar de ver* os astros (*desiderium*), de examinar o céu, de perder o contato com os sinais que desenham a tessitura de nosso destino, tipificando uma falta, perda ou ausência de orientação na vida:

“*considerare* é consultar o alto para nele encontrar o sentido e o guia seguro de nossas vidas. *Desiderare*, ao contrário, é estar despojado dessa referência, abandonar o alto ou ser por ele abandonado” (Chauí, 2011, p. 07). Mesmo que *desiderare* implique no aparente ganho em se tomar as rédeas da própria vida, trata-se de um gesto que impõe ao sujeito a experiência aterradora de desamparo e perda de sentido, pois “deixando de ver os astros, *desiderium* significa privação do saber sobre o destino, prisão na roda da fortuna incerta. O desejo chama-se, então, carência, vazio que tende para fora de si em busca de preenchimento, aquilo que os gregos chamavam *hormé* [veemência ardente]” (p. 07), ou *oréxis* (esforço natural de autoconservação), ou ainda *epithymia* (apetite sensível).

Para os filósofos latinos, desejar é apetecer, é a disposição natural que assegura a conservação do humano, mas de forma a conotar certa perturbação do ânimo, como se desejar significasse uma paixão enquanto doença do apetite. A palavra utilizada para traduzir desejo é *desiderium*, mas a tradição ainda fez o uso de duas outras palavras: 1) *appetitus*, que faz referência direta aos impulsos do corpo, como fome, sede, sexo, sono e 2) *cupiditas*, que alude ao apetite e à consciência de seus impulsos, ao estado de ânimo gerado pelos reclames aferrados ao corpo.

Para a *ratio* espinosiana, o desejo é *cupiditas*, “definido não por diferença, mas por aproximação com a lei geral de comportamento de todas as coisas singulares” (Ramond, 2010, p. 32), isso significa que o desejo deverá ser lido à luz do conceito de *conatus*, a saber, o esforço próprio do sujeito em perseverar na existência, tal como descrito na proposição 6, do livro III da *Ética*: “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (Espinoza, 2008, p. 173). Esse esforço (*conatus*) em perseverar é a própria essência do sujeito, que em Espinosa recebe o nome de desejo (*cupiditas*), caso faça referência ao apetite com a consciência de si mesmo, pois quando se refere à alma e ao corpo, recebe o nome de apetite (*appetitus*), e quando é apenas à alma, o nome de vontade (*voluntas*). Talvez, por essa razão, ainda no livro III, na proposição 56, Espinosa dirá que *existiriam tantas espécies de desejo (cupiditatis) que nos afetam, quanto seriam seus objetos*.

A noção de desejo que atravessa a modernidade e se arvora no imaginário dos filósofos ingleses e germânicos não escapa do núcleo

de contradições postos à razão, significando, ao mesmo tempo, a propensão, o anseio, a necessidade, a veemência, a cobiça ou o apetite; os ingleses fazem uso do termo *desire* “desejo no sentido de desejo de um desejo” (Roudinesco, 1998, p. 146), e os alemães fazem uso dos termos *Wunsch* (voto, anseio ou aspiração), *Lust*, (prazer, pendor ou paixão), e *Begierde*, (tendência e concupiscência). Em Freud, o termo utilizado para desejo é *Wunsch*, uma propensão que será tanto mais veemente, quanto mais sofrer alguma interdição. Esse uso fica mais bem caracterizado quando o psicanalista sentencia na *Interpretação do sonho* que o sonho – *via régia* de acesso aos conteúdos inconscientes – é a realização de um desejo, na medida em que estabelece que o sonho representa “indisfarçadamente um desejo não recalcado” (Freud, 1900/1996, p. 690), conclusão essa derivada de sua investigação clínica: “quando o trabalho de interpretação se conclui, percebemos que o sonho é a realização de um desejo” (p. 155).

Frente a essa cartografia do desejo, Lacan se propõe como seu legítimo legatário, cuja herança admite considerar a correlação entre o *desiderium* latino e o *desir* francês – de um lado, o gesto de *cessar de ler* os signos externos de composição de nosso destino, franqueando espaço para o desamparo, a falta e a privação ocasionados pela liberdade de desejar, e de outro, o gesto de admitir uma lógica outra para a gramática da necessidade (*nécessaire = ne-cesse*: o que *não cessa*), daquilo que *não cessa de se escrever* de nosso inevitável embaraço com a linguagem, com os significantes que passarão a significar a veemência ardente que irá alinhar nossa montagem fantasmática em face ao real. Trata-se de uma releitura do desejo por meio de um *more topológico*, verdadeiro gesto moebiano, no qual a leitura que organizou a urdidura dos sentidos desde fora, e que se instituiu nos termos de uma leitura feita desde dentro – como percepção passível de se inteligir o desejo (*intus legere*, ler por dentro) – será analiticamente *torcida*, depurando as categorias de sentido/referência, dentro/fora e objetivo/subjetivo em face ao real do desejo.

Lacan lerá os gregos, os filósofos latinos, Espinosa, Hegel e Freud, e por essa razão seu conceito de desejo é peça de intrincada complexidade, sendo, ao mesmo tempo, uma função de interação entre o sujeito e a

ordem social, e o modo do reconhecimento de si, dos objetos e do outro, e ainda conceito passivo de ser expresso de forma lógica a partir de um grafo. Segundo Roudinesco (1998, p. 147), “Lacan não opôs uma filosofia do desejo a uma biologia das paixões, mas utilizou um discurso filosófico para conceituar a visão freudiana, que julgou insuficiente”, dessa forma, ele “estabeleceu um elo entre o desejo baseado no reconhecimento (ou desejo do desejo do outro) e o desejo inconsciente (realização no sentido freudiano)”. A partir da influência de Kojève (2012, p. 12), Lacan antropomorfiza o desejo, que admitirá ser lido como “ação negadora do dado”, de tal forma que o esforço do sujeito em se manter na existência implicará em *não ser o que ele é* (ser natural), de modo a se estabelecer condições de *ser o que não se é* (devir). Sob essa perspectiva, na dinâmica do desejo humano o que impera é a “negatividade-negadora” ao invés da “identidade ou igualdade consigo” (p. 13), é nesse sentido que, para Lacan, *o desejo do homem é o desejo do Outro*, posto que o desejo humano não deseja objetos, ele deseja tão somente outros desejos, de modo que só há satisfação ao se encontrar outra negatividade, daí o engenho lacaniano de tratar do desejo nos termos de uma *falta-a-ser*.

Ainda assim, Lacan (1958-59/2016, p. 16), em seu *Seminário 6, O desejo e sua interpretação*, soube muito bem reconhecer a decisiva influência de Espinosa na proposição do progresso, da luz nova que a razão se veria em condições de lançar por sobre a ciência dos afetos: “a meu ver, ele [Espinosa] é o precursor disso que acredito ser novo, que devemos considerar como novo no, digamos, progresso, no sentido de certa relação do homem consigo mesmo que é a da análise tal como Freud a constituiu”, e também sobre o desejo: “a fórmula enigmática de Espinosa, de que *o desejo, cupiditas, é a própria essência do homem*. Ela é enigmática na medida em que deixa em aberto a questão de saber se o que desejamos se confunde ou não com o que é desejável” (p. 506). O que se deseja, nem sempre é desejável, haveria uma forma de satisfação em se desejar o não desejável, uma forma de gozo no sofrimento ou na servidão. De tal modo, por meio do conceito de desejo, Lacan nos faz considerar uma forma de iluminismo trágico, ou a fatalidade de seus paradigmas do gozo para a compreensão da subjetividade humana.

O FRONTISPÍCIO DO TERRITÓRIO DA FALTA: QUE NINGUÉM ENTRE AQUI...

Não obstante, é Lacan, leitor de Espinosa (2008), quem faz uma pertinente correção de mira na afirmação do filósofo da *Ética*, que em seu livro III, *Definições dos afetos*, estabelece que o desejo seria “a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (p. 237). Lacan (1966-1967/2008) dirá que será preciso substituir a fórmula espinosiana – ao invés de *o desejo ser a própria essência do homem*, (conforme estabelece a demonstração da Proposição 18 do livro IV da *Ética*), “o desejo será a própria essência da realidade” (p. 19). Condição que implica considerar uma falta constitutiva como razão de estrutura, como argumento lógico cuja coagência é capaz de justificar que “o desejo do homem é o desejo do Outro” (Lacan, 1960/1998, p. 829).

É nesse sentido que Miller (2004) sentencia que tentou viver segundo a filosofia de Espinosa, mas como não conseguiu viver em um mundo sem falta, tornou-se analista, posto que “o mundo de Espinosa é um mundo sem falta” (p. 29), em que o contingente resta como variável espúria no quadro geométrico que compõe o real das causas necessárias – ocorre que para Lacan os encontros são agenciados pela expressão modal da contingência, sendo o impossível o próprio nome do real. E se formos impelidos, por hipótese, a abstrair a ordem simbólica desse cálculo, ainda podemos ser “levados a retornar dos faustos da necessidade narrativa à humilde contingência” e afirmar que “o real é mais contingente que impossível” (Miller, 2011, p. 127). De toda forma se vê abalado, mesmo que minimamente, o *more geometricus* para se pensar os destinos do sujeito no campo do gozo. O que não significa que não seja funcional para se pensar o ser enquanto ser. Segundo Badiou (1996, p. 92): “aquilo que do ser é pensável é matemático”, de tal forma que “o *more geométrico* é o próprio pensamento verdadeiro, enquanto pensamento do ser”, ou ainda – “somente podemos pensar o ser enquanto *more geométrico*”. Em outras palavras, para se pensar o ser, cabe *a advertência inscrita no frontispício da Academia de Platão: que ninguém entre aqui se desconhecer geometria*. Mas, para se pensar o sujeito lacaniano e os paradoxos da

pulsão, cabe a paráfrase de Miller (2008-2009, p. 63): “*que ninguém entre aqui se obedecer ao princípio de contradição*” – contradição passível de ser escrita pela via do matema, como escrita lógica da falta, via matemática pela qual se deduz do vazio formal, a letra.

Por óbvio que Espinosa (2008) *não é um teórico do território da falta, ele é um filósofo da imanência*, um racionalista para o qual “a razão não exige nada que seja contra a natureza” ela tão somente “exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição” (p. 287). Portanto, muito embora estabeleça uma filosofia do desejo, sua proposta nos leva a desconfiar dos decisivos capítulos das filosofias pautadas pelo desejo *na falta*. Por isso, ele é um crítico da esperança que, enquanto afeto, seria “alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (p. 243), ou seja, abrigamos algum temor – diminuição da potência determinada por um objeto imaginado.

Segundo Badiou (1998, p. 75), a ontologia de Espinosa *é uma ontologia fechada* – tal como nos sinaliza a Proposição 7, no livro II da *Ética, Natureza e origem da mente*, no qual podemos ler que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e conexão das coisas” (Espinosa, 2008, p. 87) – suas conexões filosóficas e axiomáticas, comparecem assinaladas logicamente pela renitente exclusão do excesso: “Espinosa, que exclui qualquer evento ao proibir o excesso, o acaso e o sujeito, opta absolutamente pela figura axiomática” (Badiou, 1998, p. 76). *É nessa perspectiva que o seu “more geométrico é crucial” para se pensar o ser, visto que “não é uma forma de pensamento [do sujeito], é o traçado de escrita de uma decisão pensante original”* (p. 76). E em *O Ser e o evento*, Badiou (1996) nos afirma que o artifício de Espinosa se concretiza “ao fazer com que o excesso do estado – a origem substancial infinita da causalidade – não seja discernível como tal na apresentação da cadeia causal” (p. 100), e conclui sua interpretação da obra do *Benedictus* sentenciando que o filósofo da imanência “empreendeu a erradicação ontológica do vazio, pelo meio apropriado de uma unidade absoluta da situação (da apresentação) e de seu estado (da representação)” (p. 102). Badiou localiza no conceito de *modo infinito* um significante, que

organiza o sutil desconhecimento do vazio que ele excluiu ao se formular, “mas que insiste em errar sob o artifício nominal do qual se deduzia, teoricamente, sua radical ausência” (p. 102). Se Espinosa faz constar o vazio, é de forma inconsciente: “pela mais alta consciência inconsciente” (p. 97), pois *a filosofia que por excelência exclui o vazio*, termina por afirmá-lo, malgrado, sob o conceito de *modo infinito*.

Contudo, no espaço de composição de sua filosofia da imanência que busca *esclarecer* a identidade e conexão existente entre a razão e o conjunto de todas as coisas da natureza, há ainda espaço para a liberdade e a beatitude – nos termos de uma reconciliação com a necessidade, conciliação com o real de sua natureza, como solução um tanto próxima ao *amor fati* nietzschiano, ou mesmo algo conexo ao *não ceder de seu desejo*, que é lacaniano, e ao mesmo tempo trágico. De toda forma, sua obra maiúscula nos apresenta as restrições próprias de um mundo geometricamente pensado que – por contraditório que possa parecer em sua crítica à esperança – reiteramos: talvez esteja *à espera de uma outra lógica capaz de melhor lhe definir* o paradoxo de seu desejo, uma lógica como ciência do real. Uma lógica capaz de demonstrar o estreito compromisso do humano em tornar puro tudo o que consegue tocar e, por isso, Nietzsche (2004) – esse grande inimigo do novo iluminismo – nos diz que *a pura lógica “é, portanto, o impossível”* (p. 43), mas é graças a ela que a ciência e a razão se mantêm.

Com o desassombro que lhe é peculiar, Nietzsche (2004) define muito rapidamente sua obra: “captar a conexão interna e a necessidade de toda verdadeira civilização” (p. 06). Nesse gesto, ele nos demonstra o sedutor engodo do que seria buscar o conhecimento pelo conhecimento, a ciência pela ciência, ou a razão pela razão. Os motivos, os desejos, são sempre outros, desde que pavimentados pela figura do que a psicanálise nos permite reconhecer como sendo o grande Outro, no ponto em que se escancara sua falta (%). Essa derrisão frente à certeza do desejo é chispa suficiente para que se acenda a suspicácia em face às certezas inarredáveis do credo científico, ou mesmo filosófico, no qual se busca suprimir toda falta.

Por essa razão, a subjetividade do humano não se funda única e exclusivamente por sobre os idílicos pilares da razão, da transparência e da verdade – ao contrário, o que está em jogo é o esteio da opacidade,

o espreque da não-transparência, bem como a salutar possibilidade da distorção e da mentira. Não sem razão, os versos do *poeta fingidor*, em sua *autopsicografia*, ressoam estranhamente familiares: “o poeta é um fingidor, finge tão completamente que chega a fingir que é dor a dor que deveras sente” (Pessoa, 2001, pp. 164-165). É nessa perspectiva que a reflexão de Garcia-Roza (2001) nos alcança o sentido, fazendo considerar que “o ‘minto, logo sou’ [ou o] ‘equivoco-me, logo sou’, são antecipações legítimas do *cogito, ergo sum* de Descartes” (p. 111), do *penso, logo existo*, que funda a racionalidade da filosofia moderna e do Iluminismo em seu processo de *desencantamento do mundo*. Ocorre que esse desencantamento é mais uma força de expressão weberiana do que um dado bruto verificável, tal como a expressão de um *novo iluminismo* – no estertor da modernidade e na aurora da pós-modernidade – coloca-os em condição de concluir.

MAIS LUZ!

Ao que tudo indica, o simples fato de se estar localizado no olho do furacão da era da informação ainda não é condição suficiente para endossar, em bloco, o alcance das teses de Pinker (2018). Talvez porque seu otimismo seja afeto estrangeiro no conjunto de proposições que se sustentam por sobre os exíguos ombros da neutralidade científica, e que a profusão de dados de pesquisa científica não funciona como argumento equivalente ao consenso científico, em razão do uso de um certo viés de confirmação para se interpretar os fatos. Ou talvez ainda porque a bipolaridade que retrata a modernidade não seja tão somente uma alegoria. De toda sorte, o que importa é a potência de nossa aposta, tal como Freud (1927/2020) nos fez reconhecer, em seu texto *O futuro de uma ilusão*, no qual ele contrapõe as forças contingentes do destino, as quais ele nomeia como *Ananké* (a necessidade acéfala) ao esforço humano em fazer ciência e produzir cultura: o *Logos* – o empenho humano ordenado em face ao destino entrópico.

Por fim, a aposta freudiana no *Logos* é similar à aposta de Pinker (2018) com seu novo iluminismo, com a ressalva de que o romantismo e o esclarecimento analítico de Freud o fazia reconhecer as inevitáveis regiões de sombra de um possível novo século das luzes. Se Pinker se

move no iluminado terreno de ideias claras e distintas, Freud faz mover o Aqueronte: *flectere si nequeo súperos, Acheronta movebo* (se não posso mover os deuses superiores, moverei o Inferno), sua perspectiva analítica nos faz insistir em ver e escutar, com precisão, as obscuridades inelutáveis: “se não conseguimos ver claramente, ao menos vejamos precisamente o que não está claro” (Freud, 1926/2014, p. 46). Como legítimo legatário do Iluminismo, Freud não destitui a razão para promover o desejo, ele tão somente demonstra que a razão *não é* sem o desejo, assim como a consciência *não é* sem o inconsciente, ou o prazer sem seu mais além. Por conseguinte, a *psicologia das profundezas* de Freud nunca deixou de ser o inventivo efeito colateral que o excesso de luz da Viena do fim do *século XIX pôde promover*. No fim das contas, Pinker, *novo iluminista*, parece atender a demanda do romantismo agonizante de Johann Wolfgang von Goethe em seu leito de morte, no qual murmurava: “mais luz!”, mesmo sabendo que nos lugares em que impera a luz, as sombras são ainda mais profundas.

REFERÊNCIAS

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Badiou, A. (1996). *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Badiou, A. (1998). *Meditações filosóficas. Breve tratado de ontologia transitória* (Vol. 1). Lisboa: Instituto Piaget.
- Chauí, M. (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- Andrade, C. D. de. (2012). *Sentimento do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos. In Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Trad. J. Salomão, Vol. 4 e 5). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1900).
- Freud, S. (2020). O futuro de uma ilusão. In Freud, S. *Obras Incompletas de Sigmund Freud – Cultura, sociedade, religião – O mal-estar na cultura e outros escritos* (pp. 233-297). Belo Horizonte: Autêntica Editora. (Obra original publicada em 1927).
- Freud, S. (2017). O problema econômico do masoquismo. In Freud, S. *Obras Incompletas de Sigmund Freud – Neurose, psicose e perversão* (pp. 287-304). Belo Horizonte: Autêntica Editora. (Obra original publicada em 1924).
- Freud, S. (2014). Inibição, sintoma e angústia. In Freud, S. *Obras Completas volume 17*. (pp. 09-98). São Paulo: Companhia da Letras. (Obra original publicada em 1926).
- Foucault, M. (1978). *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, M. (2011). *Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Org. Motta, M. B. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1997). *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio Editora.
- Garcia-Roza, L. A. (2001). *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Kant, I. (1990). *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?* Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (1997). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (1959). *Crítica da razão prática*. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S.A.
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto-EDUERJ.
- Lacan, J. (2016). *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1958-59).
- Lacan, J. (2008). *A lógica do fantasma: seminário 1966-1967* (A. Lyra et al., Trad.). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Obra original publicada em 1966-67).
- Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (A. Roitman, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1969-70).
- Lacan, J. (1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In Lacan, J. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 152-194) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1946).
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In Lacan, J. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 537-590). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1953).
- Lacan, J. (1998). Kant com Sade. In Lacan, J. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 776-803). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Obra original publicada em 1962).
- Lacan, J. (1998). *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In Lacan, J. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 807-842). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1960).
- Lacan, J. (2003). O aturdido. In Lacan, J. *Outros Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 449-497). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1972).
- Miller, J.-A. (1997). *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J.-A. (2008-2009). *Seminário de Orientação lacaniana, III, 11: Coisas de fineza em psicanálise*. Inédito.

- Miller, J.-A., & Milner, J.-C. (2004). *Você quer mesmo ser avaliado? Entrevistas sobre uma máquina de impostura*. São Paulo: Manole.
- Nietzsche, F. (2004). *O livro do filósofo*. São Paulo: editora Centauro.
- Pessoa, F. (2001). *Obra poética* (3.ed.). Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Pinker, S. (2018). *O novo iluminismo: em defesa da razão, da ciência e do humanismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Pondé, L. F. (2019). *Como aprendi a pensar: os filósofos que me formaram*. São Paulo: Planeta do Brasil.
- Quinet, A. (2009). *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ramond, C. (2010). *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). Desejo. In Roudinesco, E., & Plon, M. *Dicionário de Psicanálise* (pp. 146-148). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Spinoza, B. (2008). *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* (2. ed.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Todorov, T. (2011). *Goya à sombra das Luzes*. São Paulo: Companhia das letras.
- Zizek, S. (1994). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

NOTAS

- ¹*Logos* é traduzido como palavra, verbo, discurso, razão etc., para o saber grego clássico *Logos* era o Verbo, expressão que excedia o sentido humano e alicerçava a própria dinâmica dos referentes enquanto essências, seria a Razão dos entes, a ordem matemática implícita à inteligibilidade das coisas, a ordem interna das possibilidades do Ser, das possibilidades universais.