

MODERNO – PÓS-MODERNO: A FRAGMENTAÇÃO DO PENSAMENTO NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

Rogério Miranda de Almeida*

“Desconfio de todos os sistemáticos e me desvio do caminho deles. A vontade de sistema é uma falta de honestidade”.

F. Nietzsche – *Crepúsculo dos ídolos*

RESUMO

O texto estuda as principais características do chamado pensamento pós-moderno, bem como as principais alterações no que se refere à transformação intelectual ocorrida na passagem do período moderno para o pós-moderno. Efetua-se uma reconstrução histórica e uma tentativa de definição dos conceitos “moderno” e pós-moderno”, no que se propõe como uma contribuição para que se situe melhor a discussão a esse respeito.

Palavras-chave: Modernidade, pós-modernidade, história das idéias, filosofia contemporânea.

(*) Professor de filosofia na Universidade Sant’Anselmo, professor convidado de teologia na Universidade Gregoriana e de filosofia no *Beda College*, afiliado à Universidade do País de Gales.

MODERN-POST-MODERN: THE FRAGMENTATION OF THOUGHT IN CONTEMPORARY CULTURE

ABSTRACT

This paper studies the main characteristics of the so-called post-Modern thinking; it studies also the major intellectual transformations occurred in the transition from Modern Age to Post-Modern Age. It is made a historical reconstruction and an attempt to define the concepts of "Modern" and "Post-Modern, in what can be called of a contribution to best situate the terms of debate.

Key-words: *Modernity, Post-Modernity, history of ideas, contemporary philosophy.*

Nas últimas três décadas, inúmeras foram as obras, as análises e o interesse pelo que se convencionou chamar de movimento pós-moderno. Na verdade, este movimento intelectual que abrange as ciências humanas (filosofia, sociologia, antropologia, história, psicologia), a literatura e as artes em geral, aponta para transformações culturais mais recuadas ainda, transformações estas que se devem situar entre o final do século XIX e o começo do século XX. Essas mudanças ocorreram, sobretudo, a partir do impacto causado pela filosofia de Nietzsche, pelas literaturas francesa e russa e pelo novo rumo que tomaram a sociologia e a antropologia, o que resultou numa nova visão da existência e do mundo.

Pode-se dizer que o que se operou foi, essencialmente, um descentramento do sujeito, no sentido em que as verdades que se criam absolutas, definitivas e eternas, e que começaram a ser questionadas já no final da Escolástica e, principalmente, a partir da Renascença, da filosofia e da física modernas (Descartes, Galileu, Newton, Hume, Kant), perderam cada vez mais o status de confiabilidade e validade universal. Com a filosofia de Nietzsche, emerge em plena luz o problema dos valores e das relações de forças que os produziram. Os fundamentos da metafísica, da teoria do conhecimento e da moral tradicional se vêem abalados ao

se desenvolveram as grandes questões do niilismo: “a morte de Deus”, “o fim da metafísica”, “o fim do primado da consciência” e, conseqüentemente, “o fim do sujeito”.

A problemática do inconsciente receberia uma nova interpretação com o advento da psicanálise e, sobretudo depois da segunda guerra mundial, com os temas desenvolvidos pelas chamadas “filosofias da existência”: a angústia, a náusea, o desespero, o absurdo, a liberdade e irredutibilidade do indivíduo enquanto fonte de possibilidades infinitas. A partir dos anos 60, sob a influência das filosofias de Kierkegaard, de Nietzsche e de Heidegger, como também das teorias analíticas de Freud, uma nova leitura viria a operar-se sobre o estruturalismo e a psicanálise, privilegiando as questões do desejo, da linguagem, da escrita e do fim do sujeito. Dentre os pensadores mais importantes deste movimento se destacam: Jacques Lacan, que somente no final dos anos 60 começaria a ser realmente conhecido, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Sarah Kofman e Jean-François Lyotard. É o mesmo Lyotard que, em 1979, publica *A condição pós-moderna*. No mesmo ano saía nos Estados-Unidos, de Richard Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza* e, alguns anos mais tarde (1985), seria publicado na Itália, de Gianni Vattimo, *O fim da modernidade*.

A fragmentação, especialização e dispersão do conhecimento têm se intensificado de tal maneira nos últimos quarenta anos que o meu colega e conterrâneo, Manfredo A. de Oliveira, depois de escrever e publicar *Filosofia na crise da modernidade*, já reivindica um *Para além da fragmentação*. Considerando, portanto, a amplidão e extrema ramificação dessas produções, procurarei centrar minhas reflexões sobre quatro momentos principais: 1) um rápido percurso pela história do pensamento ocidental, 2) uma introdução ao conceito de modernidade, 3) uma visão retrospectiva da pós-modernidade e, finalmente, 4) uma análise do pensamento filosófico pós-moderno.

1. PANORÂMICA HISTÓRICA

Na verdade, a fragmentação do saber não é um apanágio dos tempos modernos nem do movimento pós-moderno enquanto este representa um prolongamento e, ao mesmo tempo, uma ruptura com relação àqueles. Um breve olhar sobre a história da filosofia faz-nos ver que já no *Livro A* da *Metafísica* de Aristóteles, por exemplo, há um esforço para apresentar, senão uma síntese, pelo menos uma introdução histórica e um apanhado geral, através do método doxográfico, das principais doutrinas que precederam e, de certo modo, suscitaram a sistematização do pensamento aristotélico. De resto, os próprios diálogos de Platão, juntamente com a célebre *Carta 7*, revelam a atmosfera de ceticismo que reinava na Atena do V século, onde megáricos, cínicos, cirenaicos e sofistas tentavam resolver os impasses deixados pelo eleatismo e pelo heraclitismo. O grande empreendimento que se propôs Platão é, pois, não só o de colmatar o abismo que separava Parmênides e Heráclito, mas também de arrancar o poder político dos retóricos, dos sofistas e poetas, que se moviam no domínio da *doxa* e da aparência, para fazer falar o filósofo, único capaz de garantir o acesso ao mundo inteligível das essências e, por conseguinte, da ética.

Os três séculos que precederam a era cristã serão marcados por correntes e interpretações que derivam, direta ou indiretamente, das filosofias de Platão e Aristóteles. Dentre estas se salientam as novas fases da Academia e do Liceu, assim como o estoicismo, o epicurismo, o ceticismo e o ecletismo. No primeiro século a.C., assiste-se a novas tentativas de síntese como, por exemplo, a publicação e o comentário das obras esotéricas de Aristóteles por Andrônico de Rodes e as exposições claras e brilhantes, embora sem originalidade, que Cícero apresentou das doutrinas, antigas e contemporâneas, dos filósofos gregos.

Já entre o III e o VI século da era cristã, é o neoplatonismo, representado principalmente por Plotino, Porfírio e Proclo, que tenta

resumir e levar a uma formulação sistemática e mesmo, com Proclo, escolástica, as tendências e correntes que se eram desenvolvidas a partir do encontro da filosofia grega com a cultura judaico-alexandrina. Em Agostinho, o que se verifica é uma tentativa de harmonizar, pelo menos nos escritos do período de conversão, filosofia grega (Platão e Plotino), doutrina cristã, ou judaico-cristã, e cultura romana.

Com relação à Idade Média, ainda vigora em certos meios a idéia de que foram duas as correntes de pensamento que se confrontaram durante esse período: platonismo e aristotelismo, e que tudo o mais girava em torno destes dois eixos. Até certo ponto, é correta esta asserção. Resta, todavia, saber a que Idade Média se está referindo e, mais precisamente, que tipo de platonismo e de aristotelismo está em jogo.¹ Pois se VI e o VII séculos são considerados como séculos de transição, onde o vigor das forças intelectuais provindas do neoplatonismo se esfuma, o que se presencia durante o VIII e o IX séculos é um renascimento cultural espalhado em três áreas distintas e apresentando características bem diversas umas das outras. Trata-se dos três impérios: o império árabe do Oriente e do Mediterrâneo meridional, o império bizantino e o império carolíngio do Ocidente. No século XII, assiste-se a um outro renascimento intelectual com a redescoberta do platonismo e o início da entrada de Aristóteles, com as primeiras traduções latinas, no mundo ocidental. Deve-se, no entanto, notar que o Platão conhecido, nas poucas traduções disponíveis, era o Platão do *Mênon*, do *Fédon*, do *Timeu* e de alguns fragmentos de outros diálogos. E o neoplatonismo latino que se estudava nas escolas do século XII era aquele veiculado por Agostinho, Boécio e Anselmo de Aosta, ou de Cantuária. De Máximo o Confessor e Dioniso Areopagita se achavam traduções feitas por Scoto Eriúgena já desde 860. É também no século XII, com Pedro Abelardo e Pedro Lombardo, que surge a chamada "teologia dialética" como um novo método de exprimir e ensinar a teologia que, justamente, passa doravante a ser chamada "ciência". Entre os séculos XII e XIII, um outro fenômeno viria caracterizar a vida intelectual da Europa: é

o aparecimento das universidades, embora a configuração e o funcionamento da *universitas* na Idade Média difiram totalmente daquilo que se entende por “universidade” nos tempos modernos. A primeira a ser fundada foi a de Bolonha, seguida pelas de Paris, Oxford, Toulouse e outras.²

Num universo cultural tão multiforme, variado e cambiante como é o dos séculos XII e, principalmente, XIII, não deve causar surpresa o fato de se verem surgir tantas sumas, sínteses e esforços de sistematização no seio das diferentes escolas e correntes. Pois, longe de indicarem uma pretensa harmonia ou unidade dos saberes entre as diversas tendências, essas sumas revelam, antes, a extrema fragmentação a que chegara o pensamento filosófico-teológico no ápice da escolástica. Se nos séculos anteriores foi a dificuldade de se adquirirem os raros e custosos manuscritos que obrigou a se escreverem extratos, compilações e compêndios a partir de um ou vários autores e, o mais das vezes, sem nenhuma ordem, o que se nota em seguida é uma participação cada vez mais pessoal na elaboração destas mesmas compilações. É o caso de Isidoro de Sevilha (570 ca. – 636), cujos *Sententiarum libri tres* deixam transparecer uma certa ordem lógica, não comparável, todavia, com os *Libri quattuor sententiarum* de Pedro Lombardo, compostos em meados do século XII e que apresentam de maneira sistemática a doutrina cristã com base na autoridade da Bíblia e dos Padres da Igreja. É, contudo, Pedro Abelardo que irá modificar totalmente as *Sentenças* ao servir-se do termo “suma” para desenvolver verdadeiros tratados que não se limitavam a ordenar e comentar passagens das Escrituras e dos Padres. Trata-

(1) Para uma descrição do complexo quadro de doutrinas e filosofias da Idade Média, veja os estudos clássicos de Étienne Gilson. **La philosophie au moyen âge**. Paris: Payot, 1999 e Émile Bréhier. **La philosophie du moyen âge**. Paris: Albin Michel, 1971. Veja igualmente, de Henrique Cláudio de Lima Vaz, **Raízes da modernidade**, caps. 2-5, São Paulo: Loyola, 2002, onde o autor também oferece uma bibliografia atualizada.

(2) Cf. É. Gilson, op. cit., pp. 391-399.

se também de sintetizar e, mais do que sintetizar, de descobrir e interpretar a verdade revelada ou transmitida pelas *autoridades*. É nesta acepção que ele emprega a palavra *summa* já no prólogo da sua *Introdução à teologia*. Da mesma palavra se utiliza igualmente Hugo de São Vítor (1096 ca. -1141) no prólogo do Livro I do *De sacramentis*. Dentre os outros autores que escreveram *Summae* no século XII, destacam-se: Roberto Pulo, Roberto de Melun e Simão de Tournai. A partir de 1200, este termo passa a substituir aquele de *Sententiae* para indicar uma exposição sistemática, um comentário e uma interpretação da ciência teológica que, de resto, tinha nos *Libri Sententiarum* de Pedro Lombardo uma de suas fontes e referências principais.

Em meados do século XIII, o inteiro *corpus* aristotélico já se achava praticamente traduzido para o latim. Se antes Aristóteles era conhecido através das traduções que se faziam a partir das versões realizadas pelos comentadores árabes, doravante, com as traduções diretas do grego, era todo o seu corpo doutrinal que se deixava visitar, explorar e interpretar. Ademais, o patrimônio da ciência greco-árabe vinha enriquecer o saber cultivado nas universidades recentemente fundadas e, assim, dar origem à ciência experimental. Por conseguinte, à medida que o conhecimento se diversificava, as *summae* também tendiam a difundir-se e a especializar-se. Basta citar, a título de exemplo, a *Summa theologica* da escola de Alexandre de Hales, as *Summae quaestionum ordinarium* de Henrique de Gand, as *Summulae logicales* de Pedro Hispânico, a *Summa naturalium* de Alberto Magno, a *Summa theologiae* e a *Summa contra Gentiles* de Tomás de Aquino e, mais tarde, a *Summa logicae* de Guilherme de Ockham, as *Summulae logicae* e a *Summa naturalium* de Paulo Vêneto.

Embora este quadro tenha somente delineado, e de maneira extremamente sumária, a vida intelectual da Idade Média, ele permite entrever que estas sumas representaram, no apogeu da Escolástica, um esforço no sentido de ordenar, sistematizar e sintetizar um saber que se tornara por demais amplo, diversificado,

variegado e fragmentário. Ao invés, pois, de apontarem para uma suposta unidade, harmonia e coerência das ciências e do saber medievais, elas indicam, antes, uma complexificação cada vez mais intensa das idéias suscitadas pelos diferentes *neoplatonismos* e *aristotelismos* que caracterizaram os séculos XII e XIII. O século XIV acentua ainda mais essa fragmentação e antecipa, sob certos aspectos, o período de transição que é o Renascimento.

Se a cultura filosófico-teológica dos três últimos séculos da Idade Média é, do ponto de vista formal, marcada pelas tentativas de síntese que as *Sentenças* e, depois, as *Sumas* exprimiam, os tempos modernos, a partir de Galileu e Descartes, verão a ciência e a filosofia construir-se essencialmente através de sistemas tendentes a uma abrangência e uma validade universais. É conhecida, por exemplo, a *mathesis universalis* de Descartes. É notório o *Diálogo sobre os dois sistemas máximos do mundo* de Galileu. São conhecidos os *Princípios matemáticos de filosofia natural* de Newton. É conhecida a *Ethica ordine geometrico demonstrata* de Espinoza. São conhecidos: a *Monadologia*, o *Discurso de metafísica*, e o *Novo sistema da natureza, da comunicação entre as substâncias e da união entre a alma e o corpo* de Leibniz. Conhecido também o sistema moral-religioso que o “Chinês de Königsberg” teceu a partir da razão. Conhecida igualmente a *Enciclopédia ou Dicionário raciocinado das ciências, das artes e dos ofícios*, em 35 volumes, que Diderot e D’Alembert dirigiram de 1751 a 1772. Não menos conhecidos são os *Fundamentos de toda a doutrina da ciência (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)* e o *Sistema de ética* de Fichte. Conhecidos o *Sistema do idealismo transcendental* e *As idades do mundo* de Schelling. Conhecidas a *Fenomenologia do Espírito*, a *Ciência da lógica* e a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* de Hegel. Isto não significa, porém, que a literatura filosófica e científica que se produziu entre os séculos XVII e XIX seja toda ela construída sobre e a partir de sistemas. Não! Mas os poucos exemplos que citei – a lista poderia ser bem mais longa – já são sintomas de um esforço visando a sistematizar e abarcar um saber que não se pode

apreender senão nas determinações e fragmentações de suas expressões infinitas. De resto, a própria experiência da escrita já indica a impossibilidade de se alcançar um significante que fosse válido e definitivo uma vez por todas. Veremos mais abaixo porquê.

É bem verdade que, durante esse período, houve vozes dissidentes como as de Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Schleiermacher e Feuerbach que, -acentuando os elementos emocionais e sentimentais da subjetividade, protestavam, justamente, contra os sistemas que privilegiavam os seus aspectos racionais e suscetíveis de uma análise calculadora e fria. Daí também podermos melhor entender as críticas e os ataques que, nas últimas décadas do século XIX, Nietzsche dirigirá contra as noções e os conceitos de sistema, de razão, de ciência, de metafísica, de progresso, de finalidade, de historicismo, de evolução, de objetividade, de igualdade, de emancipação e democracia. São estes os termos que, na perspectiva do movimento pós-moderno, caracterizam a mentalidade e a produção intelectual do período não menos ambigualmente denominado “modernidade”. Mas o que é finalmente a modernidade?

2. MODERNO E MODERNIDADE

No seu *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, André Lalande informa que o adjetivo “moderno” (do latim pós-clássico *modo*: recentemente, agora) remonta ao VI século e foi, a partir do X século, freqüentemente empregado nas polêmicas filosóficas e religiosas para expressar, quase sempre de maneira subentendida, ora um encômio (abertura e liberdade de espírito, conhecimento dos fatos mais recentemente descobertos e das idéias mais recentemente formuladas, ausência de indolência e de rotina, etc.), ora uma crítica (leviandade, preocupação pela moda, amor às mudanças só pelo prazer de mudar, tendência a abandonar-se, sem reflexão nem conhecimento do passado, às impressões

do momento, etc.).³ Sabe-se também que, a partir do século XIII, este mesmo adjetivo foi usado pela Escolástica para indicar a nova lógica terminística; era a chamada *via moderna* que se contrapunha à *via antiqua* da lógica aristotélica.

Do ponto de vista histórico, Hegel foi o primeiro a empregar o conceito de “modernidade” para designar uma época, ou seja, a “nova idade” ou “idade moderna”, que compreendia os três últimos séculos decorridos e tivera início com estes três grandes eventos: a descoberta do “Novo Mundo”, o Renascimento e a Reforma protestante. Historicamente falando, a modernidade começa, pois, em torno de 1500 e termina mais ou menos em 1800. Já do ponto de vista filosófico, ela se estende de Descartes a Kant.

Como eu disse acima, o conceito de modernidade não tem uma significação unívoca e ele recebeu, no século XX, tantas interpretações quantas foram as perspectivas daqueles que tentaram defini-lo ou explorá-lo. E se pensarmos naqueles dois significados básicos que teve o adjetivo “moderno” na Idade Média, veremos que para os teóricos do século XX a modernidade é também considerada ora num sentido encomiástico, ora num sentido pejorativo. Assim, Max Weber vê uma relação radical e intrínseca entre modernidade e racionalização técnico-científica no Ocidente. Por “racional”, ele entende aquele processo pelo qual passaram o mundo da industrialização, da ciência e da técnica, assim como a organização burocrática do Estado que privilegiam a ação racional com vistas a um escopo determinado. Para Weber, tudo isso resultou na perda daqueles símbolos e imagens religiosas próprias da cultura tradicional ou, nas suas próprias palavras, no “desencantamento do mundo”. Nesta mesma linha de raciocínio se inscreve o filósofo da religião, Ernst Troeltsch, que, para caracterizar a modernidade, usa o termo “secularização” num duplo sentido: constata-se, por um lado, um progressivo libertar-se da civilização europeia da tutela e do universo simbólico da Igreja medieval e, por outro, a permanência

⁽³⁾ Cf. André Lalande. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Paris : Quadrige/PUF, 1997, 4^o éd., art. Moderne.

de elementos e impulsos vitais que o cristianismo manifesta nos diferentes contextos culturais dos tempos hodiernos.

Já a Escola Crítica de Frankfurt centra suas análises nas vicissitudes que atravessaram a Ilustração e o capitalismo ou, mais exatamente, nas mudanças fundamentais operadas pelo modo de produção capitalista e pela razão esclarecida. Na *Dialética da Ilustração*, Horkheimer e Adorno vão justamente mostrar como a razão moderna se transformou, paradoxalmente, no seu contrário, pois, ao empregar modos sofisticados de controle de comunicação de massa e privilegiar a burocratização do aparelho de Estado, ela produziu, de fato, novas formas racionalizadas de dominação cultural e social. A modernidade é, nesta perspectiva, a mais alta expressão da dialética suicida da própria civilização burguesa.

Para Heidegger, é a técnica que manifesta a essência do mundo moderno na medida em que o homem ocidental, pelo oblívio do Ser, se preocupa e se ocupa somente das coisas e dos entes naturais. Nestes, ele exerce o seu primado e a sua maestria; pela técnica ele os transforma e os utiliza sistematicamente para a sua própria vantagem, mas, assim fazendo, é o seu pensamento que também se torna tecnicizado. A modernidade se apresenta assim, na visão heideggeriana, como o tempo propício onde se patenteia a experiência do niilismo e da técnica planetária.

Já o historiador da filosofia e discípulo de Heidegger, Karl Löwith, retomando as teses desenvolvidas por Max Weber e Ernst Troeltsch, considera os tempos modernos como uma espécie de versão secularizada da escatologia judaico-cristã. Esta interpretação foi, no entanto, criticada por Hans Blumenberg no livro intitulado *A legitimidade da idade moderna* (1966). Para Blumenberg, os tempos modernos, longe de representarem uma continuação, transformada pela razão, da história da salvação, revelam antes uma ruptura com relação a esta e se constituem em princípio de “auto-afirmação humana”. Em outros termos, o autor nega a existência de uma linha de continuidade entre a escatologia bíblica e a idéia de progresso, típica da modernidade.

A idéia de progresso também se encontra, embora num outro nível de interpretação, nas análises que Habermas teceu em torno do conceito de modernidade. Esta seria um “projeto inacabado” na medida em que ela deita suas raízes no movimento da Ilustração e continua, portanto, a manifestar suas potencialidades de emancipação até dos dias de hoje. É justamente com o discurso intitulado: *A modernidade – um projeto inacabado* (setembro de 1980) que Habermas entra no debate sobre a pós-modernidade, para continuar suas críticas e ataques contra este movimento na série de lições publicadas em 1985 sob o título: *O discurso filosófico da modernidade*. Usando o instrumental e o método marxista de crítica às ideologias, Habermas lança suas investidas contra as teorias pós-modernas desenvolvidas na Alemanha e na França, tendo como alvos principais as filosofias de Nietzsche, de Heidegger, de Bataille, de Foucault e Derrida. Esse moralista truculento detecta elementos “irracionais”, “míticos” e “dionisíacos” numa tradição que, de um lado, se estenderia de Nietzsche a Foucault, passando por Bataille e Lacan e, de outro, de Nietzsche a Derrida, passando por Heidegger. Numa confusão total das diferentes fases e metamorfoses por que passou o pensamento nietzscheano – como se todo o Nietzsche se resumisse no *Nascimento da tragédia* – Habermas vê no discípulo de Dioniso o verdadeiro precursor da cultura e da filosofia pós-modernas. Ao atacar a Ilustração e a razão como idéias típicas da modernidade, e ao priorizar o mito sobre a razão, a arte trágica sobre a teoria e a ciência, Nietzsche estaria, na visão do autor, abrindo as portas ao irracionalismo e, deste modo, favorecendo o gozo estético, o arrebatamento, o êxtase dionisíaco, o erótico, a volúpia da vontade de potência e das forças arcaicas da destruição.⁴ Mas com este confronto, nós já atravessamos o limiar dos tempos pós-modernos e daquilo que se convencionou chamar, a partir do final dos anos 70, de “cultura pós-moderna”. Mas o que é o pós-moderno? O que se entende por pós-modernidade?

⁴ Cf. Jürgen Habermas. **Il discorso filosofico della modernità**, cap. 3: L'entrata nel post-moderno: Nietzsche quale piattaforma girevole. Roma-Bari: Laterza, 2003. Veja também os caps. 6-9.

3. A PÓS-MODERNIDADE: VISÃO RETROSPECTIVA

Se com relação ao conceito de “modernidade” é impossível encontrar uma definição que seja completa, precisa e satisfatória uma vez por todas, a tarefa não se torna menos difícil quando as atenções se voltam para aquele termo não menos ambíguo de “pós-modernidade”. Tem-se primeiramente a impressão, em virtude do prefixo “pós”, de que a pós-modernidade não é senão uma seqüência cronológica da modernidade. E esta visão não é totalmente incorreta, na medida em que não se pode concebê-la sem o período que a precedera. Ocorre, porém, que não se trata – quando se pensa na diferença que a repetição do mesmo paradoxalmente suscita – de uma continuidade lógica ou de uma evolução necessária que estaria, por assim dizer, inscrita no destino mesmo do devir. Trata-se, ao invés, de uma “exclusão interna”, no sentido em que as rupturas e os ataques que se operaram contra as idéias modernas de razão, de progresso, de finalidade, de universalidade, de emancipação, de ciência e de técnica não puderam nascer senão do mesmo solo ou, se preferirem uma outra metáfora, do mesmo movimento contra o qual estas mesmas rupturas se produziram.⁵

Não há, portanto, um momento exato ou um *kairós* a partir do qual a pós-modernidade teria começado a existir. Contudo, o termo “pós-moderno” já pode ser encontrado nos comentários do pintor inglês John Watkins Chapman que, em torno a 1870, empregara a expressão “pintura pós-moderna” para designar uma outra arte pictórica que se mostrava mais moderna e vanguardista do que a utilizada até então pelos pintores impressionistas.⁶ O termo

⁽⁵⁾ Devo as expressões “exclusão interna” e “exclusão externa” ao meu mestre Roland Sublon.

⁽⁶⁾ Cf. Steven Best and Douglas Kellner. **Postmodern Theory: Critical Interrogations**. New York: The Guilford Press, 1991, p. 5.

aparece de novo em 1917 na obra de Rudolf Pannwitz, intitulada: *A crise da civilização européia*. O autor, inspirado em Nietzsche, se refere ao desmoronamento dos valores da civilização européia contemporânea e descreve, numa visão antecipatória dos movimentos fascistas, a ascensão de “homens pós-modernos” que encarnariam as forças militaristas e as elites nacionalistas dos anos 20-45.⁷

Em 1934, na *Antología de la Poesía Española Hispanoamericana*, o crítico literário Frederico de Onis usava o adjetivo “pós-moderno” para denotar uma corrente poética que reagia contra os requintes excessivos do modernismo literário.

Depois da Segunda Guerra mundial, a noção de uma época pós-moderna, enquanto ruptura com a Idade Moderna, aparece num resumo que um editor inglês publicou dos seis primeiros volumes da obra de Arnold Toynbee: *Um estudo de história* (1947). Em seguida, o próprio Toynbee adotou a expressão “idade pós-moderna” nos volumes VIII e IX da mesma coleção, ambos reeditados em 1963, mas originalmente publicados em 1954. Neste contexto de idéias, Toynbee se serviu também do termo “pós-história” que, provavelmente, já havia sido empregado por Antoine-Augustin Cournot e seria depois retomado por Arnold Gehlen. Em *Um estudo de história*, tanto o historiador inglês quanto o seu editor apresentam uma divisão cronológica da história diferente daquela a que se estava habituado a seguir. A expressão “Idade Contemporânea” desaparece para dar lugar a esta outra: “Idade Pós-Moderna”. A nova divisão se apresenta, pois, da seguinte maneira: Idade das Trevas (675–1075), Idade Média (1075–1475), Idade Moderna (1475–1875) e, finalmente, Idade Pós-Moderna, que se inicia em 1875.⁸ Para Toynbee, este novo período da história ocidental constitui uma época de mudanças radicais caracterizadas

⁽⁷⁾ Cf. *ibidem*, pp. 5-6.

⁽⁸⁾ Cf. Steven Best and Douglas Kellner, *op. cit.*, p. 6.

por guerras, revoluções e agitações sociais. Como um representante típico da burguesia inglesa e filosoficamente inferior a Oswald Spengler, o historiador compara a era pós-moderna – era, segundo ele, marcada pelo anarquismo, pelos relativismos e pelo colapso da razão e do *ethos* da Ilustração – com a Idade Moderna que a precedera e que, também na sua perspectiva, fora pautada pela estabilidade social, pelo racionalismo e o progresso. Na visão cíclica que apresenta da história, o autor julga pois os tempos pós-modernos com desprezo, na medida em que lamenta ser este um período de crise e de decadência, de anarquia e convulsões sociais.

Nos Estados Unidos dos anos 50, o termo pós-moderno apareceu em vários estudos de sociologia e de história para indicar o começo de uma nova idade e, principalmente a partir de 1960, ele se difundiu tanto nos Estados Unidos como na Europa para expressar, ora práticas culturais presentes em domínios específicos (arquitetura, pintura, escultura, literatura, teatro), ora a nova ordem e o novo rumo que tomava a sociedade pós-industrial.

Como se pode deduzir, a noção de “pós-moderno” sofreu uma sorte idêntica àquela de “moderno”, e isso de acordo com as interpretações que, de um lado, teciam reacionários e conservadores e, de outro, desenvolviam todos aqueles que viam no presente uma crise e uma ruptura grávidas de esperanças, de transformações e mudanças promissoras. Para os conservadores, entre os quais se incluem Toynbee, os sociólogos e o crítico literário americanos Charles Wright Mills, Daniel Bell, Irving Howe, como também o ensaísta francês George Steiner, essas mudanças representavam uma decadência e uma ameaça de destruição apocalíptica ou, no caso de Habermas, a continuidade ou a realização progressiva de um período que ainda não se *atualizou* totalmente. Todavia, mesmo com relação àqueles que, com entusiasmo, saudavam as transformações que se operavam rapidamente a partir dos anos 50, deve-se fazer uma distinção entre duas espécies de discurso:

o discurso sócio-histórico e o discurso propriamente cultural. O primeiro não recebeu nem a atenção nem a difusão de que gozava o segundo, pois ele reproduzia essencialmente os mesmos modos de pensar característicos da modernidade: razão, universalização, totalização, unificação, progresso; idéias estas que seriam implacavelmente atacadas pelos defensores da pós-modernidade. Por outro lado, o discurso cultural ajudou a preparar o caminho para as teorias pós-modernas dos anos 80 na medida mesma em que compartilhava muitas das perspectivas epistemológicas e antropológicas que os próprios pensadores pós-modernos iriam enfatizar e desenvolver. Além de criticar a hermenêutica e o conceito de razão, este discurso privilegiava as noções de diferença, de pluralidade, de alteridade e de gozo.

Deve-se ainda notar que, tanto as teorias positivas como as negativas que, a partir dos anos 50, se desenvolveram nos Estados Unidos com relação aos tempos pós-modernos, diferiam substancialmente daquelas que, na mesma época, vieram à luz no Velho Continente. É que a questão a que os estudos sociológicos e sócio-históricos estavam tentando dar uma resposta no Novo Mundo era aquela do desenvolvimento e dos impactos trazidos pelo capitalismo pós-industrial, enquanto que a Europa estava ainda tentando cicatrizar as feridas deixadas pela segunda Guerra Mundial e procurando entender, histórica, psicológica e filosoficamente, as causas que geraram e as conseqüências que trouxe uma tal catástrofe. Daí a difusão e o novo rumo que então tomaram as filosofias da existência e a psicanálise. Daí também o surgimento de teologias tais como a Teologia da Esperança e a Teologia Política. Pois somente a partir da angústia gerada pela experiência do genocídio, da divisão da Europa, da Guerra Fria e da construção do Muro de Berlim se pode compreender a manifestação de tais fenômenos culturais.

Por conseguinte, os valores pelos quais o humanismo, a Ilustração e a modernidade em geral se regeram: aposta no progresso espiritual do ser humano, na idéia do homem como sujeito

consciente, livre e capaz de autodeterminação, na concepção da história como um processo linear, contínuo, racional e teleológico, perderam o direito de cidadania e bateram em retirada. Na verdade, estes valores, que já tinham sofrido um duro golpe com os ataques desferidos pelas filosofias de Nietzsche e de Heidegger, pelas teorias analíticas de Freud, pelas peças teatrais de Sartre e por aquela corrente de pensadores impropriamente chamados “estruturalistas” (Saussure, Lévi-Strauss, Lacan), foram totalmente aniquilados com a entrada em cena, a partir dos anos 60, de uma nova geração de pensadores não menos impropriamente denominados “pós-estruturalistas”. Estes últimos, entre os quais se incluem Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard e Sarah Kofman, retomando e aprofundando as críticas desenvolvidas por Nietzsche, por Heidegger e pela psicanálise quanto às noções de fundamento, de origem e de presença, colocaram no centro de suas preocupações a questão do sujeito, do desejo, da linguagem, do discurso e da escrita. A estes nomes se ajuntariam os de mais dois filósofos chamados “pós-modernos”: Richard Rorty e Gianni Vattimo. Dados, porém, os limites formais deste estudo, eu me restringirei, na seção seguinte, a brevemente comentar as concepções filosóficas de Lyotard e de Vattimo sobre o pós-moderno, assim como a questão do sujeito e do desejo em Lacan.

4. PÓS-MODERNIDADE E FILOSOFIA

a) *Jean-François Lyotard*

Coube, com efeito, a Jean-François Lyotard a fortuna de publicar, em 1979, um pequeno livro intitulado: *A condição pós-moderna*. Neste livro, ele forja a expressão “metanarrativa” para significar as grandes sínteses teóricas com as quais a modernidade procurou legitimar, filosófica e politicamente, o saber

e suas instituições. Lyotard se refere principalmente à Ilustração e ao Idealismo. O primeiro modelo, mais político do que filosófico, visava à emancipação da humanidade na medida em que restituiu a esta um saber que antes era apanágio de padres e de tiranos. Mas a política de ensino que esta “narrativa” prescrevia era voltada para o ensino primário e não para aquele universitário ou para as escolas de nível superior. No segundo modelo, assiste-se, ao invés, a uma elaboração totalmente diferente da “narrativa legitimadora”, no sentido em que se instaura uma relação entre ciência, Estado e nação, funda-se a Universidade de Berlim e o saber se configura como um conhecimento especulativo que o Espírito tem de si mesmo. Mas – objeto Lyotard – mesmo pressupondo uma função crítica do saber, esta crítica não teria em nada alterado a essência destes modelos, pois a legitimidade dos seus saberes consiste, em última instância e exclusivamente, em servir aos fins estabelecidos pelo sujeito prático, que é a coletividade autônoma e livre, ela mesma instituída a partir de uma suposta autoconsciência, ou de um Princípio. Paradoxalmente, porém, a distribuição e especificação dos papéis no conjunto da empresa legitimadora do saber conduzem à impossibilidade mesma de unificar e totalizar os jogos lingüísticos no interior do metadiscurso. E, de fato, essa impossibilidade culmina e se intensifica ainda mais na fragmentação do pensamento pós-moderno, que se mostra refratário e resistente a toda tendência totalizadora e universalizante dos macro-saberes. “Simplificando ao extremo – diz Lyotard na *Introdução* –, podemos considerar ‘pós-moderna’ a incredulidade diante das metanarrativas”.⁹

Quanto ao marxismo, ele representa, na visão do autor, uma espécie de compromisso entre as duas modalidades de legitimação que foram a Ilustração e o Idealismo. Para demonstrar essa tese, o autor se serve de um esquema – ao meu ver demasiadamente simplificador e arbitrário – que se enuncia deste modo: o partido

⁽⁹⁾ Jean-François Lyotard. **La condizione postmoderna**. Milano : Feltrinelli, 1996, p. 6. Com relação ao que desenvolvi acima, veja os capítulos 8 e 9.

faria as vezes da universidade, o proletário as vezes do povo ou da humanidade, o materialismo dialético as vezes do idealismo especulativo, etc. Disto resultaria o stalinismo e as suas relações específicas com as ciências que, neste caso, se reduziriam a citações da metanarrativa sobre o que seria a vida do Espírito na sua marcha em direção do socialismo. Uma alternativa atualizada para completar ou corrigir este modelo, ou sub-modelo, se teria desenvolvido na Escola Crítica de Frankfurt, na medida em que o socialismo se identifica com a constituição do sujeito autônomo e a justificação das ciências consiste exclusivamente em oferecer ao sujeito empírico, no caso, o proletariado, os meios capazes de emancipá-lo da alienação e da repressão.¹⁰

Se agora tornarmos à seção anterior, recordar-nos-emos que as três principais tendências da pós-modernidade no seu período de gestação se manifestaram sob uma modalidade sócio-histórica (Estados Unidos em particular), uma modalidade artística e uma modalidade filosófica, sendo esta última de caráter metafísico, epistemológico e ético. Ora, a concepção dos pensadores ditos “pós-estruturalistas”, e em especial aquela de Lyotard, tem implicações sobretudo nos campos da epistemologia e da ética. De resto, *A condição pós-moderna* traz como subtítulo: *Uma relação sobre o saber*. Lyotard, coerente com a sua proposta de base, não desenvolve, portanto, uma *teoria* sobre a pós-modernidade nas suas expressões sociais, econômicas e históricas. O seu questionamento gira essencialmente em torno do conhecimento tal qual este se desenvolvera no período moderno, vale dizer, como uma empresa legitimadora dos saberes oniscientes e onicompreensivos tipificados no movimento da Ilustração, na filosofia idealista e no marxismo. Certo, ao pôr em jogo as pretensões de um maco-saber que, por sua vez, pressupunha uma razão universal ou um Espírito absoluto, o autor está simultaneamente atacando o problema do

⁽¹⁰⁾ Cf. *ibidem*, p. 68.

fundamento, ou dos *fundamentos*, que nortearam toda a tradição metafísica ocidental e que começaram a ser questionados já com as teorias do conhecimento de Locke, de Hume e de Kant. Do mesmo modo, ao constatar o fim das grandes narrativas, ele está ao mesmo tempo reivindicando uma ética da diversidade e um pensamento, ou um método, que se exprime pela “heteromorfia dos jogos lingüísticos”.

b) *Gianni Vattimo*

É também a questão do fundamento, juntamente com aquela da estrutura e do sujeito, que irá pautar as reflexões de Gianni Vattimo nos livros intitulados: *O sujeito e a máscara* (1974), *O pensamento frágil* (1983) e *O fim da modernidade* (1985). Este autor, discípulo do filósofo schellingiano Luigi Pareyson e de Gadamer, inspirado em Nietzsche e em Heidegger, serviu-se da expressão “o pensamento frágil” para justamente constatar, nos tempos pós-modernos: 1) a inexistência de um fundamento último, único e categoricamente normativo, 2) uma ontologia “frágil” que despoja o ser de todos os atributos “fortes” e vinculadores com os quais a metafísica o revestira até então: unidade, totalidade, necessidade, veracidade, evidência, presença plena, etc., 3) uma nova versão da história ocidental onde, ao invés de estruturas “fortes” e perenes, vêem-se paradigmas e modos de leitura “frágeis” e instáveis, 4) uma ética da interpretação que leva em conta a pluralidade, a fragmentação e transformação de práticas religiosas e míticas em práticas secularizadas.

De fato, na linha de Max Weber, de Ernst Troeltsch, de Arnold Gehlen e Karl Löwith, Vattimo identifica a modernidade com o processo de secularização e, por conseguinte, com as noções de progresso e de *novo* criadas a partir da Ilustração. “Secularização, como moderno, é um termo que descreve o que ocorreu numa

determinada época e que foi assumido como o seu caráter; ele é, ao mesmo tempo, o 'valor' que domina e guia a consciência da época em questão, principalmente como fé no progresso (que é simultaneamente uma fé secularizada e uma fé na secularização)".¹¹ Mas, contrariamente a Habermas, Vattimo vê a modernidade como um capítulo já concluído da história, donde o título sintomático da sua obra: *O fim da modernidade*, que é, na verdade, um conjunto de conferências e ensaios publicados posteriormente pelo autor. Mas em que sentido a modernidade pode ser considerada como uma fase caduca ou já terminada da história? Segundo Vattimo, as concepções de Nietzsche e de Heidegger coincidem a esse respeito na medida em que, para ambos, a modernidade se caracterizaria como tendo sido dominada pela idéia da história do pensamento enquanto uma progressiva "iluminação" que se teria desenvolvido segundo uma contínua apropriação e reapropriação dos "fundamentos". Estes fundamentos são também denominados *origens*, de modo que as noções de "superação" e "recuperação" consideram o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo no qual o *novo* se identifica com o *valor*, e essa identificação se faz, precisamente, através da apropriação do fundamento-origem. Para Vattimo, é a noção mesma de fundamento, e de pensamento como fundação e acesso ao fundamento, que Nietzsche e Heidegger puseram completamente em jogo. Por conseguinte, pondera o autor, tanto o discípulo de Dioniso quanto o pensador de *Ser e Tempo* viram-se diante deste dilema crucial: de um lado, deveriam distanciar-se criticamente do pensamento ocidental que se desenvolve como um pensamento do fundamento, mas, por outro lado, não poderiam criticar este pensamento em nome de um outro fundamento que seria, por assim dizer, mais verdadeiro e mais radical. Donde a conclusão do autor: "É nisso que, de direito, podem considerar-se os filósofos da pós-modernidade. O 'pós' de pós-moderno indica,

(11) Gianni Vattimo. **La fine della modernità**. Milano: Garzanti, 1998, p. 108.

de fato, um repúdio à modernidade, o qual, enquanto quer subtrair-se às suas lógicas de desenvolvimento e, sobretudo, à idéia de 'superação' crítica em direção de uma nova fundação, procura justamente aquilo que Nietzsche e Heidegger procuraram na sua peculiar relação 'crítica' ao pensamento ocidental".¹²

No meu entender, é exatamente aí que Vattimo se engana. E ele se engana totalmente, na medida em que não percebe, ou não quer perceber, que o movimento pós-moderno não é possível senão a partir da modernidade mesma contra a qual, paradoxalmente, ele reage. É o que eu chamei, acima, de uma "exclusão interna". Ora, antes de tudo, é discutível a interpretação que o autor põe sob a pena de Nietzsche segundo a qual a modernidade teria sido dominada pela idéia da história do pensamento enquanto uma progressiva "iluminação" que se teria desenvolvido conforme a uma contínua apropriação e reapropriação dos "fundamentos". Isso cheira mais a Hegel do que a Nietzsche e, de resto, o autor não indica nenhuma fonte nas obras do filósofo onde essas afirmações possam ser verificadas. Depois, a própria experiência da escrita nietzscheana, juntamente com as vicissitudes e as transformações do seu pensamento, se desenvolve num universo de forças e de relações de forças onde predomina um jogo incessante de rupturas e retomadas, de exclusões e inclusões, de diferença e repetição, de separação e reconciliação, de ódio e amor. Somente assim se podem entender as críticas e os ataques que Nietzsche dirige contra a metafísica, a ciência e a moral ocidentais e, com relação à modernidade em particular, contra as idéias de razão, de progresso, de evolução, de finalidade, de democracia, de igualdade e utilidade.¹³

(12) *Ibidem*, pp. 10-11.

(13) Para um maior desenvolvimento dessa problemática, veja o meu **Nietzsche et le paradoxe**. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1999. Esta obra, que está sendo traduzida para o português pelo próprio autor, será brevemente publicada pelas Edições Loyola.

O próprio Vattimo, ao analisar, no último capítulo do *Fim da modernidade (Niilismo e pós-moderno em filosofia)*, a convergência de interpretação que se dá entre as concepções nietzscheana e heideggeriana do niilismo, chama a atenção para o caráter movente, transformante e, por conseguinte, incompleto da pós-modernidade, e ele termina, referindo-se ao “aligeirar-se” das noções metafísicas de sujeito e objeto, fazendo o seguinte voto: “Pode acontecer que nisto resida, para o pensamento pós-moderno, a *chance* de um novo, fragilmente novo, começo”.¹⁴ Chega-se, pois, à estranha e ridícula conclusão de que a história do pensamento ocidental nos últimos cinco séculos se encontra dividida em dois blocos heterogêneos, sem nenhum, ou quase nenhum, vínculo de parentesco um com o outro: de um lado, haveria a modernidade já concluída e exaurida na sua busca de um fundamento último e verdadeiro e, de outro, a pós-modernidade que ainda está se completando, se perfazendo e se realizando nas suas potencialidades infinitas. Quem tem finalmente razão: Habermas, que fala da modernidade como um “projeto inacabado” ou Vattimo, que reivindica, ao contrário, “o fim da modernidade”?

No meu ponto de vista, não se trata de saber quem tem razão nem tão pouco de tentar encontrar uma solução mediana que viesse conciliar ou colmatar duas perspectivas divergentes. Filosofar não é procurar solução prática para problemas insolúveis, pois o pensamento só avança lá onde, paradoxalmente, não há saída, não há *exit*, onde, ao contrário, só existem aporias a partir das quais a tensão criativa se dá, se desenvolve, se refaz, se remodela, se repete e recomeça, mas na diferença. Esta parece ser, portanto, a ambigüidade fundamental do niilismo tal qual Nietzsche, e depois Heidegger, conceberam: uma incessante destruição e construção de valores que retornam sempre, mas ditos, lidos, escritos, designados, nomeados e, por isso mesmo,

⁽¹⁴⁾ **La fine della modernità**, op. cit., p. 189. (Grifo do autor). Veja também o Cap. I: Apologia do niilismo.

significados de maneira diferente. Como eu lembrei já no início destas reflexões, o que está em jogo na fragmentação da cultura em geral, e da cultura contemporânea em particular, é a questão do significante e, em última instância, a do sujeito na sua eterna satisfação-insatisfação, na sua divisão e tensão radicais, que se exprimem por uma irrefreável errância e por uma sempre renovada e incessantemente deslocada repetição.

c) *Lacan e a questão do sujeito*

Num artigo intitulado *Uma dificuldade da psicanálise*, escrito no final de 1916 para uma revista húngara, Freud afirma que, durante o desenvolvimento da ciência, o “narcisismo universal” ou o amor próprio da humanidade sofreu três grandes golpes e três grandes humilhações, cujas conseqüências se fazem ainda sentir.

O primeiro golpe ocorreu no século XVI com a teoria heliocêntrica de Copérnico que destronou a terra e, por conseqüência, o homem do centro do universo. Freud lembra também que os próprios pitagóricos já haviam manifestado uma certa desconfiança com relação ao lugar privilegiado da terra e que, no III século a.C., o astrônomo grego, Aristarco de Samos, emitiu a hipótese segundo a qual a terra era menor do que o sol e girava em torno deste corpo celeste. O fato é que, quando a teoria de Copérnico se tornou universalmente conhecida, o amor próprio do homem sofreu a sua primeira grande humilhação, uma humilhação *cosmológica*.

O segundo grande golpe infligido ao narcisismo humano sobreveio em meados do século XIX com as teorias de Charles Darwin, de seus colaboradores e predecessores. Sabemos, com efeito, que Darwin publicou a *Origem das espécies por via da seleção natural* em 1859. Com as chamadas teorias evolucionistas, o homem viu, portanto, atribuir-se à raça humana uma origem animal, e não divina, o que resultou numa humilhação *biológica*.

Finalmente, a terceira grande humilhação, de natureza *psicológica*, aconteceu com o nascimento e o desenvolvimento das teorias analíticas, a partir do final do século XIX. Assim, o *Eu*, que a psicologia tradicional cria coeso, unitário e dono de todos os movimentos que se desenrolavam na psique, viu-se de repetente impotente e não mais senhor na própria casa. É que a psicanálise veio mostrar, através dos sintomas, das resistências e da transferência, a qual se manifesta de maneira privilegiada no curso do tratamento analítico, que este *Eu* é, na verdade, um pobre *eu*, juguete e instrumento do eterno conflito de forças e pulsões que o sujeito desconhece, porque, justamente, agindo e se revelando de maneira deformada, recalcada, inconsciente.

É interessante notar que Freud termina este artigo evocando o papel que tiveram muitos filósofos na descoberta dos processos psíquicos inconscientes, e ele menciona explicitamente o nome do “grande pensador Schopenhauer, cuja ‘vontade’ inconsciente deve ser comparada às pulsões psíquicas de que fala a psicanálise”.¹⁵

Não foi por acaso que eu me referi ao *eu* como sendo um juguete e instrumento do eterno conflito de forças e pulsões que o sujeito desconhece. Pois num livro publicado sete anos mais tarde, *Das Ich und das Es*, e que foi erroneamente traduzido para o português a partir da tradução já errada da Standard Edition, por *O ego e o id*, Freud admite ter tomado de empréstimo a Nietzsche, através de Groddeck, o pronome pessoal neutro *es* para, exatamente, significar as forças inconscientes que nos

¹⁵ Sigmund Freud. Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in **Gesammelte Werke**. Frankfurt am Main: Fisher, 1999, XII, p. 12. Freud se refere de novo a essas três humilhações que a humanidade sofreu numa das conferências (XVIII) que proferiu na Universidade de Viena nos invernos de 1915-1916 e 1916-1917. Elas foram depois publicadas sob o título: Conferências introdutórias sobre psicanálise.

governam.¹⁶ E, de fato, na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, no discurso intitulado: *Dos desprezadores do corpo*, Nietzsche põe estas palavras na boca do profeta:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

A tua pequena razão, meu irmão, à que chamas “espírito”, é ela também instrumento do teu corpo, um pequeno utensílio, um pequeno brinquedo da tua grande razão.

“Eu”, dizes tu, e te orgulhas desta palavra. Mas o que é bem maior, e a que não queres acreditar – o teu corpo e a sua grande razão: não diz “eu”, mas faz “eu”.

Ao comentar o discurso do médico Erixímaco, no seminário intitulado *A transferência*, sobre *O Banquete* de Platão, Lacan chama a atenção para a definição que Erixímaco dá sobre a medicina: literalmente, “a medicina é a ciência das eróticas do corpo”.¹⁷ Uma tradução mais livre diria: “a medicina é a ciência dos movimentos eróticos do corpo”. Para Lacan, não poderia haver uma melhor definição da psicanálise do que esta. Curiosamente, no Seminário chamado *Ainda*, e sem referir-se de forma alguma – pelo menos explicitamente – a Nietzsche, Lacan afirma que a prática analítica se destaca de tudo aquilo que até então se produziu como discurso, no sentido em que “ela enuncia isto, que é o osso do meu ensino, que *eu falo sem sabê-lo. Eu falo com o*

⁽¹⁶⁾ Cf. Sigmund Freud, GW, XIII, p. 251. Freud evocará de novo este precedente nietzscheano nas Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (1933). Cf. GW, XV, p. 79. Os débitos de Freud com relação às idéias de Nietzsche foram sempre entretecidos por um sentimento ambivalente de ódio e amor. Veja a este respeito o meu artigo intitulado: Freud, Nietzsche: l'énigme du père, in **Le Portique** – Revue de Philosophie et de Sciences Humaines, Numéro 2 – 2^o Semestre 1998.

⁽¹⁷⁾ Jacques Lacan. **Le Séminaire**. Livre VIII. Le transfert. Paris : Seuil, 1991, p. 89.

meu corpo, e isso sem sabê-lo. Portanto, eu sempre digo mais do que o que sei”.¹⁸

De fato, para Lacan, a essência da descoberta de Freud reside precisamente no descentramento do sujeito com relação ao eu ou, se preferirem, ao ego. Pois o sujeito só é sujeito na medida mesma em que fala e, por conseguinte, mente, deseja e significa. Significa a partir de quê? A partir de uma perda originária, de um recalque originário, de uma angústia da castração que é angústia do reencontro e, ao mesmo tempo, de uma perda iminente. Por isso o sujeito não pára nunca de significar, de nomear, de dizer, de se desdizer e de se repetir, mas na diferença. Donde também o gozo fálico do *ainda não*: ainda não acabado, não completado, não arrematado, não terminado, *não dito, não escrito*. É, pois, nessa defasagem fundamental entre significante e significado, nessa discordância ontológica entre saber e ser, nessa tensão insuperável e sempre renovada entre o já dito e aquele pequeno resto que permanece por assim dizer suspenso e inominável, que se desenrola a dinâmica do sujeito e, em última instância, do desejo. “Essa fenda inscrita no status mesmo do gozo enquanto di-mensão do corpo, no ser falante, é o que ressurge com Freud através deste teste – não acrescento nada mais – que é a existência da palavra. *Lá onde se fala, goza-se*”.¹⁹ E eu poderia parafrasear dizendo: lá onde há falta, onde há perda, onde há ausência, há também gozo.

Com efeito, a reinterpretação radical que Lacan operou com relação às intuições e descobertas principais de Freud, levou-o a colocar o problema da linguagem e do desejo no centro mesmo da teoria e da prática analíticas. De modo que, o que representa para o mundo anglo-saxônico a leitura empírica que Melanie Klein fez da obra do mestre, assim também o mundo latino não pode mais prescindir dos três registros que Lacan introduziu e desenvolveu:

⁽¹⁸⁾ Jacques Lacan. **Le Séminaire**. Livre XX. Encore. Paris : Seuil, 1975, p. 108. (Grifo meu).

⁽¹⁹⁾ *Ibidem*, p. 104. (Grifo meu).

o imaginário, o simbólico e o real. É, portanto, a partir e através dessas três polaridades que se instaura e se desdobra o desejo na sua infinita insaciabilidade ou, para usar a minha expressão favorita, na sua eterna satisfação-insatisfação.

Para se entender a dinâmica do desejo tal qual Lacan reelaborou, convém primeiro fazer uma distinção, para ele fundamental, entre necessidade (*besoin*) e pedido (*demande*). A necessidade, de caráter essencialmente biológico, visa um objeto determinado e com ele se satisfaz, por exemplo, a fome, a sede, o sono, etc. Certo, uma vez o estímulo ou a excitação apaziguada, o ciclo estará pronto para começar outra vez, mas ele o fará de maneira ritmada e obedecendo a uma ordem regulada pelo próprio organismo. Ora, com o pedido, as coisas se passam de outro modo, pois ele não corresponde, pelo menos em primeiro lugar, ao instinto, mas às pulsões ou, mais exatamente, àquela relação entre o somático e o psíquico que se dá sob a forma de representação. É o que Freud afirma quando reinterpreta a teoria das pulsões num ensaio de 1915, intitulado: *Pulsões e destino das pulsões*. Neste escrito, o inventor da psicanálise efetivamente define a pulsão como “um conceito-limite entre o psiquismo e o somático”; ele se refere assim à noção de “representante”, que é uma espécie de delegação que o somático envia ao psiquismo.

Voltando agora a Lacan, podemos dizer que o pedido não pode ser satisfeito com comida nem com bebida, já que ele é *formulado* e se dirige, portanto, a uma outra pessoa, ao Outro com maiúscula. Mesmo se referindo a um objeto – e todo pedido se refere a um objeto – este objeto é acidental, porque parcial, efêmero ou incapaz de satisfazer totalmente ao pedido que, ao *articular-se*, ao *significar-se*, ao *representar-se*, é, no fundo, um pedido de amor. É aqui onde nasce o desejo. Ele surge da defasagem entre a necessidade e o pedido. De que modo? Por um lado, ele é irredutível à necessidade na medida em que, por princípio, não se relaciona com nenhum objeto real, específico e independente do sujeito, mas

com um fantasma, ou com fantasmas; por outro lado, porém, ele é irreduzível também ao pedido na medida mesma em que procura impor-se sem levar em conta a linguagem e o inconsciente do outro. Em outros termos, o desejo, na sua irrefreável e insuperável tensão, é desejo do outro num duplo sentido: desejo de ser reconhecido absolutamente pelo desejo do Outro.²⁰

Assim, a partir da própria teoria analítica, Lacan acentua ainda mais o fim do sujeito como um dos traços mais característicos da cultura pós-moderna: o sujeito fragmentado, o sujeito da errância, da repetição, da significação infinita, o sujeito, em suma, do desejo. Mas o próprio Lacan é ainda, e paradoxalmente, a questão do sujeito. Nele, é o sujeito cartesiano que retorna, mas com um mergulho no inconsciente. É o mesmo sujeito cartesiano que ressurge, que se repete e se afirma, mas transformado, lido e reescrito de maneira diferente. De resto, é o mesmo Lacan quem o confessa: “Em primeiro lugar, a substância pensante, pode-se muito bem dizer que nós a modificamos sensivelmente. Desde este *eu penso* que, supondo-se a si mesmo, funda a existência, nós tivemos de fazer um passo a mais, o do inconsciente”.²¹ De sorte que Lacan também se vê obrigado a escrever uma experiência que não pode ser dita, lida, *interpretada*, *valorada* e compreendida senão a partir do mesmo movimento que ela nega e incessantemente tenta ultrapassar.

Este é o paradoxo da exclusão interna. Esta é a ambigüidade fundamental da deriva insaciável do desejo que, por sua vez, aponta para uma dinâmica mais ambivalente e mais originária ainda: a dinâmica das forças da destruição e da construção, do aniquilamento e da criação, do ódio e do amor. *Thánatos e Eros...*

(20) Cf. Jacques Lacan. **Le Séminaire**. Livre V. Les formations de l'inconscient. Paris: Seuil, 1998, pp. 400-403.

(21) Jacques Lacan. **Encore**, op. cit., p. 25.