

Criando saídas

*Do rio que tudo arrasta, diz-se que é violento.
Mas não dizem ser violentas as margens
que o comprimem.
(Bertolt Brecht)*

Quando nos propusemos a pensar sobre o sentimento de culpa, tínhamos em mente sua relação intrínseca com a ordem moral que rege a sociedade. Como vimos no capítulo anterior, a transição de uma concepção de mundo transcendente para outro regido pela lógica imanente parece vir acompanhada da desvalorização da alteridade, da moral, e da culpa. Dessa forma, seria possível supor que a única resistência possível consistiria num resgate da transcendência, como pudemos perceber no desejo de alguns pensadores de reafirmar o poder da moral e da culpa. No entanto, será possível encontrar saídas radicais dentro da própria imanência? Não à toa, pensadores que operam na imanência como Nietzsche, Deleuze e Espinosa passam a ser revisitados e relidos, já que parecem falar de um lugar que melhor dialoga com o mundo contemporâneo. Veremos neste capítulo como estes filósofos concebem sua visão de mundo e no que elas podem contribuir no sentido de promover uma concepção de sociedade que opere independente da moral, da transcendência e, principalmente, desprovidas do sentimento de culpa.

3.1

Um encontro com Espinosa

Um dos marcos do pensamento moderno é, sem dúvida, a inauguração da razão como constituinte e determinante daquilo que é humano. O racionalismo cartesiano triunfou como visão de mundo a partir do século XVII, conferindo à consciência um lugar de destaque no caminho que promove a busca pela ação racional, a partir da supressão das paixões, inaugurando a concepção dualista entre mente e corpo. Contemporâneo de Descartes, o filósofo Baruch de Spinoza (ou Benedito Espinosa, em sua tradução para o português), se destaca como um

racionalista anômalo, introduzindo uma perspectiva inovadora (e, na época, bastante revolucionária) a respeito da condição humana.

A concepção moral cartesiana supõe que a essência humana é definida pela sua capacidade racional. Para efetuar sua essência, o homem tem a razão como meta, e um caminho de deveres para alcançá-la. Ao colocar a razão como fim e deveres como princípio, já se submete o sujeito a uma série de dívidas, já que ele deve suprimir suas paixões em busca de um fim puramente racional. Dessa maneira, a culpa está instalada desde o início, já que é sua responsabilidade fazer um bom uso de sua capacidade racional, e quando esta não é alcançada em sua forma pura, sentimos que deixamos a desejar, que foi nossa a culpa. A concepção de natureza humana em Espinosa é diferente: não é o homem um animal racional, mas um animal desejante. Antes do dever, o querer. A razão está presente em seu pensamento, mas não como fim, e sim como meio. Dessa forma, quem deseja não é um decreto da consciência, mas a força do afeto. A consciência pode apenas conhecer os efeitos dos encontros com outros corpos, mas não há um decreto da consciência anterior à ação. Em sua concepção, o conhecimento é inseparável de um modo de existência, fazendo assim não uma filosofia especulativa, mas prática.

Trata-se de assunto amplo o suficiente para que se torne tarefa difícil esmiuçá-lo em tão poucas páginas, já que o trabalho de Espinosa teve ressonância em muitas épocas e em diferentes pensadores. No entanto, sua postura frente à culpa e sua saída ética nos parecem fundamentais para a discussão que viemos desenvolvendo. Desta forma, esperamos dar elementos suficientes nas páginas que seguem para fazer compreender a teoria do filósofo sobre o assunto que nos interessa, sem deixar, contudo, de ter em mente que seus desdobramentos podem dar conta de muitos outros aspectos de questões também interessantes, que não têm seu lugar aqui.

Como havíamos dito, a época de Espinosa era profundamente marcada pelo pensamento cartesiano, dualista e representacional, caracterizado pela dicotomia entre sujeito e objeto, idéia e corpo, pensamento e extensão. Espinosa não poderia negar a diferença entre estes conceitos, porém não conferia a eles nenhuma relação causal, considerando-os apenas duas formas de expressão de uma mesma substância. No plano da imanência, corpo e idéia são partes integrantes do mesmo ser, irreduzíveis entre si. Por que isto seria importante para

nós? Ao introduzir o que ficou conhecido como o paralelismo psicofísico, ou seja, esta relação de correspondência entre mente e corpo, Espinosa acaba com a separação entre as duas instâncias, supondo que são apenas expressões diferentes de um mesmo ser: Deus ou Natureza. Trata-se de uma filosofia em que não há desnível ontológico, o que torna impossível o julgamento de valor a partir de algum plano superior, de acordo com uma perspectiva hierarquizada.

A idéia de *paralelismo* pretende recusar qualquer superioridade da alma sobre o corpo, por exemplo, invertendo, assim, o princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência. Dessa forma, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, e o que é paixão no corpo é, por sua vez, necessariamente paixão na alma.

Assim, o corpo, ou as paixões, não estão subordinados à mente, ou ao pensamento, cuja função seria dominar ou conter tudo aquilo que escapa ao racional, como queria Descartes. Para Espinosa, tanto o intelecto quanto os afetos devem ser desenvolvidos para chegarmos ao desejo, para alcançarmos a liberdade. Não é possível falar em “idéia verdadeira”, desprovida de afeto, pois a razão só garante sua força com o corpo. Neste sentido, não há nesta concepção uma perspectiva prioritariamente representacional, moral ou transcendente. Na compreensão espinosista, uma ontologia da imanência se define a partir do critério de potência.

Para compreendermos melhor o que isto quer dizer, devemos entender um pouco mais da teoria das afecções de Espinosa. Quando escreveu a *Ética* (1677), o autor sugeriu que um indivíduo seria, antes de mais nada, uma essência singular, um grau de potência, que consistiria em seu poder de afetar e de ser afetado. Seu grau de afetar seria sua *potência para agir*, ou seja, suas *ações*, ou afecções ativas. Já sua capacidade de ser afetado estaria relacionada à sua *potência para padecer*, preenchida pelas *paixões*, ou afecções passivas. Assim, determinamos duas espécies de afecções diferentes: as ações, que derivam da essência do indivíduo, de sua natureza; e as paixões, relacionadas ao exterior, que se explicam por outra coisa que não o próprio indivíduo.

Dado que as paixões ocorrem no encontro com outro corpo, já que não dependem unicamente da essência do indivíduo, Espinosa determina dois tipos de paixões: *tristes* e *alegres*. No encontro com um corpo que não convém ao nosso,

em que não há composição de forças, opera-se uma subtração, ou seja, uma diminuição da potência de agir. São as paixões tristes. Já quando encontramos com um corpo que convém à nossa natureza, ou com o qual travamos uma relação de composição, sua potência se adiciona à nossa, e assim nossa potência de agir é ampliada: são as paixões alegres. Segundo Espinosa, devemos procurar selecionar nossos encontros para que busquemos composições de força com outros corpos, de modo a aumentar nossa potência de pensar e de agir.

A partir desta compreensão, Espinosa dissolve sujeito e objeto, pois o que está em jogo são apenas linhas, planos e forças, ativas ou reativas, que só se definem na relação com outras com as quais elas se compõem ou decompõem. Todo corpo é uma infinidade de corpos simples, infinitamente pequenos, que apenas se distinguem nas relações que travam. Entendemos, assim, afetos como forças em devir, um devir contínuo, heterogêneo, intensivo. São apenas passagens de um estado a outro, mudanças de intensidade, a partir da transmissão das forças no encontro. A proposta inovadora de Espinosa diz respeito à possibilidade de cada um selecionar seus encontros, não com pessoas, idéias ou objetos, mas com as forças que estão em jogo no encontro, de forma a compor ou não com as suas, procurando se manter potente e desejante, conservando-se no seu próprio ser. A questão ética se coloca, então, no limite dos afetos: agir ou padecer? Ser livre ou escravo? Quanto mais potente, maior a liberdade alcançada.

No entanto, para que possamos saber quais corpos irão compor com os nossos, precisamos fazer uso da razão para conhecer as causas por detrás dos efeitos que sofremos. Isto se dá a partir de um longo processo que nos tira de uma existência puramente passiva, que só conhece efeitos, em direção a uma vida ativa e livre. Assim, a busca pela liberdade, na concepção de Espinosa, está na responsabilidade ética de escolher seus encontros aumentando sua potência de ação: cabe a cada um aprender a discernir seus encontros e afetos. Espinosa nos lembra: “Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto” (Espinosa, 2008 [1677], p. 221). Dessa forma, podemos afirmar que apenas os *encontros* são bons ou maus, e nunca, por exemplo, uma pessoa, já que um mesmo corpo pode trazer alegria para um e tristeza para outro, assim como podem surgir afetos diferentes para uma mesma pessoa em momentos distintos. Trata-se, isso sim, de um *esforço* para

selecionar seus encontros. Espinosa sugere que muitas vezes evitamos o esforço e nos deixamos levar pelo acaso, contando com artifícios morais externos (como a polícia, ou a lei) para determinar nossas ações, ou ainda, relegamos a outro esta função, o que pode resultar no ressentimento.

É aí que a Ética de Espinosa se difere de uma Moral. Não há valor transcendente. Não se pode mais falar de um Bem ou Mal em si, mas apenas de bom ou mau para cada um, em cada momento. Bom é o objeto cuja relação se compõe com a minha força, mau o que a decompõe. Mas um mesmo objeto pode nos convir sob uma relação e não convir sob outra. Bem e Mal não existem em essência, não correspondem a nenhuma lei da natureza, mas constituem um problema para o homem, como ponto de vista de um modo singular, do qual deriva um critério ético.

Objetivamente, poderíamos dizer que bom e mau se referem aquilo que nos convém ou não, que convém ou não à nossa natureza. Por outro lado, mais subjetivo, bom é aquele que se esforça por organizar seus encontros, compor ou se unir com aqueles que convêm à sua natureza, tornando-se assim livre, forte, razoável: aumentando sua potência. Mau, escravo, fraco ou insensato é, como atesta Deleuze em um de seus livros dedicados a Espinosa, aquele que “se contenta em sofrer as conseqüências, pronto a gemer e acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela a sua própria impotência.” (Deleuze, 2002, p. 29). Frente a um constrangimento, o homem que deseja outro mundo em que não haja este constrangimento sai da lógica imanente. Trata-se de querer este mundo, e de nele procurar encontros que aumentem a potência das forças que favorecem a singularidade. Se recuperarmos a etimologia da raiz *ethos*, entenderemos que se trata da “casa”, “morada” do ser. A Ética se funda no princípio de que cada um busque organizar a sua morada.

Com isto não queremos dizer que estamos livres do constrangimento. Afinal, não nascemos livres e ativos, e sim escravos da passividade, pois não conhecemos a princípio as causas daquilo que nos afeta. A criança, por exemplo, só conhece afetos passivos, sejam eles alegres ou tristes. Ninguém nasce livre porque não temos o conhecimento das causas que nos tornam seguros e felizes, não sabemos *a priori* o que nos é útil ou nocivo, só conhecemos as coisas a partir dos efeitos que produzem em nós. Espinosa supõe que, neste primeiro momento, em que somos apenas vítimas do acaso, passivos frente aos encontros, somos

dominados por afetos de medo e de esperança. Assim, para perseverar na existência, precisamos entrar em relação com outros corpos, adquirindo um corpo mais extenso — daí surge a sociedade.

Assim, a primeira sociedade será sempre a de escravos, regida pelo constrangimento, pela impotência, pois somos escravos tanto das paixões quanto dos outros. E, se não houver um esforço para sair da pura reação passional em direção a um devir ativo, continuaremos relegados ao constrangimento e às relações de poder. Se o sujeito é incapaz de conhecer suas paixões, suas causas, e, portanto, de governá-las, ele acaba por se relacionar com o outro não a partir de sua própria liberdade, mas por obediência aos deveres impostos pela sociedade. E estes deveres estão fundados não na razão, mas no medo, e neste cenário a culpa ganha espaço, pois ela depende do medo do outro e do constrangimento. No entanto, ao buscar compreender as relações, compreender adequadamente a natureza, começa-se a perceber relações comuns entre corpos, adquirem-se afecções do comum. Formular noções daquilo que é comum faz com que o indivíduo se conjugue com o todo, e assim deixe de se tornar uma vítima do temor, pois já não se sente tão só. Enquanto concebemos o outro como hostil, nos recolhemos em nossa própria individualidade. No entanto, ao conseguirmos ultrapassar a fronteira da individualidade, enquanto exercício do pensar e do agir, podemos encontrar a possibilidade de uma existência próxima da liberdade do comum — livre do constrangimento da culpa —, e regida por uma razão que busca o mais alto nível de potência: a beatitude.

Este pretensioso resumo de parte da teoria espinosista se propõe apenas a expor o cenário em que o sentimento de culpa irá aparecer. Podemos ver nos capítulos anteriores como a culpa garante seu lugar social ao constituir-se em poderosa instância de regulação ou de organização dos desejos. Seria ela uma paixão triste, para Espinosa? Ou um artifício moral, do qual poderíamos prescindir? Como também vimos nos capítulos precedentes, o aparente declínio da moral, do valor das leis e da culpa pareciam ser determinantes da desestruturação do laço social. No entanto, se para Espinosa a ética se difere da moral, será ela também suficiente para garantir o arranjo social? Nesse sentido, poderíamos então supor ser possível garantir uma sociedade sem culpa?

Espinosa sugere que todas as sociedades estão fundadas no princípio da obediência, e, portanto, lhes seriam próprias as noções de mérito ou demérito,

Bem e Mal, e também de culpa. Neste sentido, ele acredita que a moral se funda, basicamente, em uma não-compreensão: sendo a lei moral um dever, a obediência é seu único efeito e sua única finalidade. A lei, moral ou social, não traz conhecimento algum, não dá nada a conhecer. Espinosa confere a um longo erro histórico o fato de confundirmos o mandamento com algo a compreender, a obediência com o próprio conhecimento. Se para boa parte da metafísica a lei seria a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem/Mal, para Espinosa é o conhecimento quem sustenta a potência imanente capaz de determinar a diferença qualitativa dos modos de existência bom/mau.

Aqueles que obedecem a leis, o fazem porque não conhecem os efeitos e causas dos seus encontros. Espinosa acredita que o esforço e a dificuldade envolvidos no processo de se construir e sustentar uma ética em busca da liberdade, exigindo o cuidado de estar atento às suas variações afetivas e de se responsabilizar por cada encontro, faz com que muitos indivíduos prefiram a saída de apenas seguir as conformações morais, que, de certa forma, poderiam funcionar como um “facilitador” capaz de organizar, direcionar o desejo, não demandando assim tanto esforço do sujeito. No entanto, uma sociedade fundada no medo e na obediência é, para Espinosa, uma sociedade que promove um pensamento e uma ação alheios à busca pela liberdade.

Assim, chegamos à nossa pergunta: ao se fundar o estado, em busca da segurança, abre-se mão da liberdade? É impossível compor uma sociedade tomando como referência um pensamento da imanência? Ou, nas palavras de Gilles Deleuze: “É possível fazer da multidão uma coletividade de homens livres, em vez de um ajuntamento de escravos?” (Deleuze, 2002, p. 17).

Seria preciso dizer que a filosofia de Espinosa procura denunciar tudo aquilo que nos separa da vida, todos os valores transcendentos que se orientam contra a vida. Se as categorias de Bem e Mal, mérito ou pecado são expressões destes valores, é no ressentimento e no ódio que se encontra a mais pura perversão da vida. Seja o ódio dirigido ao mundo ou o ódio contra si mesmo: a culpabilidade.

Quando a vida encontra-se na sua mais baixa potência, quando experimentamos a humilhação, o negativo, tudo isto tem para Espinosa duas origens: uma voltada para o exterior, no ressentimento, e outra voltada para o interior, através do ódio e da culpabilidade. Sendo assim, ele sugere que tanto o

ressentimento quanto a culpa estão ligados à consciência do homem, e portanto só poderiam desaparecer mediante uma nova consciência, sob uma nova visão, com um novo desejo de viver.

Dessa forma, Espinosa aposta na liberdade humana como modo de existência, onde liberdade e atividade coincidem, onde o desejo, enquanto essência do homem, busca expressar sua potência através de um esforço em direção a um devir ativo, de ações livres. Ao selecionar eticamente nossos encontros, a partir de um esforço singular de compreensão, aumentamos nossa potência de agir e pensar, e podemos, então, agir contra a mistificação moral, contra os afetos de esperança e medo, contra o constrangimento, contra tudo aquilo que nos separa do que pode nosso corpo. Seu pensamento ético e imoralista pretende destituir a moral e a lei de seu lugar fundador, possibilitando ao desejo expressar-se ativamente, desprovido do constrangimento da culpa e do dever, mas regido pela postura ética, afetiva e livre.

Não pretendemos, com isso, resolver de imediato a questão da culpa. Seria ela realmente indispensável nesta proposta de existência? Espinosa fala em *esforço*, esforço para sair da passividade em direção à liberdade, dispendioso esforço para conhecer as causas de nossos afetos e assim poder prescindir de valores externos que nos dão a sensação de sermos eternos devedores culpados. Mas ele nos sugere uma proposta, uma possibilidade. Nos ajuda a viver em nosso mundo não com desencantamento, desespero ou desistência, mas reunindo forças para propor uma saída possível à sociedade, a qual não seria mais regida pela moral ou pela culpa. Não se trata de uma saída fácil, como ele mesmo diz:

Se o caminho, conforme já demonstrei, que conduz a isso parece muito árduo, ele pode, entretanto, ser encontrado. E deve ser certamente árduo aquilo que raramente se encontra. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil como raro. (Espinosa, 2008 [1677], p. 411).

Raro, mas não impossível. Se infelizmente só pudemos expor sua proposta em tão poucas páginas, que isto possa nos motivar a aprofundar nosso conhecimento de sua filosofia, e que ela venha como uma saída, como uma nova experiência, como um bom encontro. Veremos a seguir outros caminhos traçados

por filósofos que procuraram afirmar a vida para além do constrangimento, da moral e da culpa.

3.2

Para transvalorar a culpa

Qual o tipo de força que sustenta o sentimento de culpa? Que valores estão agregados a ela, e quais são as vontades nela expressa? Estas perguntas acompanham o método genealógico formulado por Nietzsche para a interpretação e avaliação de um dos pilares da organização cultural que, supunha o filósofo, estava doente. A culpa, trabalhada profundamente em *Genealogia da moral* (1998 [1887]), é analisada segundo a lógica nietzschiana, que parece procurar sempre desbancar o ideal do conhecimento e da verdade em busca de sentidos e valores parciais, múltiplos e potencialmente criativos.

Ao atestar o triunfo do modo de vida reativo sobre a vida ativa, e do pensamento negativo sobre o afirmativo, Nietzsche sugere que a sociedade está sustentada em valores que negam a vida, e afastam a força ativa de sua potência. A culpa ocupa lugar central na tese de que a má consciência se firma como um dos recursos, junto com o ressentimento e os ideais ascéticos, para a propagação da moral do escravo.

Seu argumento se sustenta na determinação de que é própria do homem, ao contrário de outros animais, a capacidade de fazer promessas. O homem pode falar sobre si no futuro, pretender-se estável, constante, confiável, de maneira a poder responder por si como porvir, constituindo-se assim sua memória e noção de responsabilidade. Nietzsche nos lembra que esta “conquista” não se dá impunemente, mas apenas a partir da dor e do sofrimento: “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (Nietzsche, 1998 [1887], p. 50).

Confiando em sua memória e responsabilidade, o homem se engaja em uma relação de troca com outros homens, devendo portanto analisar o valor das coisas, estabelecer preços, imaginar equivalências. Isto teria ocupado de tal forma o pensamento humano que de certa forma o constituiu, fazendo do homem um animal avaliador. No entanto, se ocorre o improvável ou imprevisível, e a

promessa não pode ser cumprida, entra em jogo o conceito de dívida. Aquele que não pode pagar é então castigado.

No entanto, num primeiro momento, não se castigava por um senso de justiça, por se crer que o sujeito poderia ter agido de outro modo, para responsabilizá-lo por seu ato, mas sim, segundo Nietzsche, pelo prazer de fazer o outro sofrer. O credor, que sofreu o dano, faz então o devedor sofrer por raiva, para, através disso, aliviar seu sofrimento, como uma espécie de satisfação íntima, de recompensa ou reparação: “a compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade” (Nietzsche, 1998 [1887], p. 54).

A crueldade, no entanto, não consistia numa afronta a valores humanistas, e era amplamente difundida e celebrada, como sugere Nietzsche ao lembrar que todo castigo tem ares de festa. Tratava-se simplesmente de um instinto natural e plenamente de acordo com o arranjo social vigente. É apenas quando o homem passa a envergonhar-se de si mesmo, a sentir repulsa por seus próprios instintos, quando o homem “tapa o nariz diante de si mesmo”, que este prazer em fazer sofrer não pode, ou não *deve* ser exercido livremente. Com o novo arranjo social, a vingança se sacraliza sob o signo da justiça, o castigo pode ser exercido por autoridades, e o instinto agressivo é tornado latente.

Aquele que contrai dívidas, que descumpre as regras e falta não apenas com outro homem, mas com a sociedade, deve ser punido, e supõe-se, assim, que se perceba culpado. No entanto, Nietzsche nos recorda que o castigo não deriva em culpa, mas sim em uma frieza de espírito; o castigo concentra, aguça, torna frio, mas não promove o conflito interno da culpa, esta aflição interior. O castigo contribui apenas para um acréscimo do medo, para a intensificação da prudência, para domar o homem.

A origem da culpa não está no castigo. Este funciona como um bastião da cultura, domando os instintos e promovendo a paz pelo medo. Quando a sociedade se vê encerrada no âmbito da paz, o homem deixa de ser guiado por seus instintos e, não podendo exercê-los livremente, direciona-os de volta para dentro. É o que Nietzsche chama de *interiorização* do homem, todo um enriquecimento de seu mundo interior, daquilo que mais tarde foi denominado como sua alma. A selva que se extingue do lado de fora é reavivada do lado de dentro, e os instintos que não podiam se exprimir voltam-se contra o próprio homem, dando origem à má consciência:

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, (...) que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata. (Nietzsche, 1998 [1887], p. 73).

A má consciência surge inaugurando o mal-estar do homem consigo mesmo, o nojo e o horror que sente de si, o sofrimento e a violência do homem contra o homem. Vimos como Nietzsche sugere que havia um prazer em fazer o outro sofrer quando a vontade de potência podia ser livremente expressa. No momento em que toda hostilidade, crueldade e destruição devem ser voltadas para dentro, contra si mesmo, não podemos deixar de nos perguntar se não há algum prazer nisto: prazer em fazer sofrer a si mesmo.

Vemos então o filósofo traçar um caminho interessante para esta explicação. Frente ao sofrimento, o homem procura encontrar a razão ou causa de sua dor, e não hesitará em culpar alguém ou algo em busca de alívio. O ressentimento consiste justamente na responsabilização, na acusação do outro pelo seu mal. A introdução do sentimento de culpa muda a direção do ressentimento: não se responsabiliza outro que não a si mesmo pelos seus males. A noção de pecado é aqui introduzida, e a suposição de que todo sofrimento tem origem em algo feito pela própria pessoa promove a culpa como única causa do sofrer, e a má consciência domina o pensamento humano de forma a reinterpretar todo o sofrer como sentimento de culpa. A vida reativa se volta contra ela própria.

Dessa maneira, a solução oferecida para se evitar o sofrimento consiste numa diminuição de qualquer afeto, em busca da redução do sentimento vital: “não odiar, (...) não se vingar, não enriquecer, (...), se possível nenhuma mulher” (Nietzsche, 1998 [1887], p. 121). Reduzir ao máximo a vida, quase num estado hipnótico, ou de hibernação; em busca da ausência de sofrimento se abre mão da vida e de sua potência, produzindo valores que negam a vida sob a forma de virtude.

É desta maneira que Nietzsche enxerga a possibilidade de fazer sofrer a si mesmo com orgulho, com prazer, com mérito e virtude. Todos os valores atribuídos aos ideais ascéticos têm em vista a diminuição dos afetos na vida, em vista de um outro mundo. A natureza humana e a própria existência são desvalorizadas, e a culpa se constitui no instrumento pelo qual o homem procura em si as justificativas para crer-se pecador e impuro em sua própria origem. Com

isso, seu pensamento se vê ocupado não apenas pelo problema da culpa, mas também pelo castigo.

A tentativa nietzschiana é a de lançar luz sobre estes mecanismos que acabam por minar a potência afetiva do homem, castrar sua força e, sob o signo da justiça e da virtude, o impelem a se envergonhar de sua felicidade, e a ter como vícios o orgulho, a força, a saúde. O método genealógico procura apontar os interesses que sustentam os valores dos ideais ascéticos: eles oferecem um sentido à dor, e o homem precisa de um sentido para direcionar sua vontade. Ainda que nesta lógica o que se promova seja uma negação da vida, do corpo e dos afetos, ainda assim trata-se de uma vontade. Nietzsche lembra que é sempre melhor uma vontade de nada do que nada de vontade.

A grande sombra do niilismo que pairava na Europa, a sensação de que a vida nada vale e de que tudo é em vão, promove os ideais ascéticos como uma saída para a produção de sentido. Através da negação da vida terrena, com a elevação de um outro mundo, valoriza-se a vida além da vida. Estes ideais promovem a pobreza, a humildade e a castidade como virtudes, e se o desejo irrompe exigindo mais, o sujeito experimenta um sentimento de culpa. Culpado por ser desejante. A vida se torna, assim, fonte de perigo constante, o pecado domina o pensamento, e a saída oferecida consiste em evitar-se ao máximo todo o perigo do desejo. Reduz-se a vida ao mais baixo nível vital.

Nietzsche diz ainda que o declínio na fé religiosa não implica no declínio dos valores ascéticos, que continuaram em vigor em nome da moral e mesmo da ciência, a qual ainda parte da pressuposição de uma verdade metafísica na sua busca pela objetividade, e que, ao manter sobre o mundo um olhar frio, distante e supostamente neutro, segue tolhendo a expressividade da potência humana. É a mesma vida reativa que triunfa.

O caminho que gira em torno do ressentimento, da má consciência e dos ideais ascéticos, passando inclusive do domínio da religião para a ciência moderna forma a cultura diagnosticada por Nietzsche como doente, porém provida de um sentido. A vontade de nada é dos males o menor. No entanto, são ainda os mesmos valores que se mantêm estabelecidos, apenas com novas combinações entre as forças reativas. A predominância do niilismo, entretanto, pode chegar a tal nível que as forças reativas possam passar sem a vontade, culminando no que Nietzsche chama do *homem que quer morrer*, aquele para o qual nada mais faz

sentido ou tem valor, e para quem a última instância de negação da vida se concretiza na morte.

Este é o ponto possível de transmutação, quando a afirmação da vontade de potência se sobrepõe às forças reativas, e o não à vida, o descontentamento e a inquietude de viver, o senso de culpabilidade e as paixões tristes podem ser substituídos pela multiplicidade e pelo devir. Entra em jogo uma transvaloração dos antigos valores: não um rearranjo, mas uma verdadeira criação e afirmação do múltiplo.

Agora podemos vislumbrar com maior clareza como, na perspectiva nietzschiana, a culpa acompanha o triunfo da reação sobre a vida ativa, como ela pôde dominar o pensamento do homem de forma a promover o medo, o receio frente à sua potência, e fazê-lo voltar-se contra si mesmo: auto-acusação, auto-julgamento, autocensura, auto-desprezo.

Demos uma definição bastante parecida ao descrever a função do superego no psiquismo humano segundo a concepção freudiana. Freud e Nietzsche foram contemporâneos, e parecem descrever as subjetividades de sua época de maneira parecida. A diferença, pelo menos no que diz respeito ao sentimento de culpa, reside no caráter imperativo ou imprescindível dado a ele pelo psicanalista, enquanto que, para o filósofo, ela é um valor que só faz sentido num determinado contexto genealógico, sustentando uma sociedade decadente e um modo de vida escravo. Nietzsche considera que:

... a “natureza pecaminosa” do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato (...) vista sob uma perspectiva moral-religiosa que para nós nada tem de imperativo. Que alguém se sinta “culpado”, “pecador”, não demonstra absolutamente que tenha razão para se sentir assim; tampouco alguém é são apenas por sentir-se são. Recordem-se os célebres processos contra as bruxas: os mais perspicazes e humanos juízes não duvidavam da existência de culpa; as “bruxas” mesmas *não duvidavam* — e no entanto não havia culpa. (Nietzsche, p. 118, 1998 [1887]).

Trazendo esta noção dos valores, Nietzsche procura reverter a primazia da verdade. Aliado ao perspectivismo, o filósofo apenas sugere que toda interpretação é contextual e portanto provisória. Ao procurar desvendar qual o tipo de força (ativa ou reativa) que sustenta determinado valor, ele aloca a culpa como uma força reativa que ganhou peso em sua época e sustentou determinados tipos psicológicos em uma cultura doente e decadente. Se procurarmos

compreender a ausência de culpa no cenário contemporâneo não necessariamente como um perigo, não com um olhar pessimista, mas como um valor em pleno declínio, poderemos voltar nosso olhar para a possibilidade de criação de novos valores, possivelmente ativos e afirmativos.

O sentimento de culpa cria, na visão do autor, uma distância para com a vida, uma separação entre pensamento e vida. Segundo ele, a vida não pode ser contida pela razão, pela sensatez, nem ter um único sentido. Ela tende a proliferar, devir, é múltipla e paradoxal. Quando se mede a vida por valores pretensamente superiores (a Verdade, o Belo, o Bem), ela é depreciada, condenada, julgada, limitada, reduzida ao mínimo de sua potência. E o pensamento, que devia afirmá-la, acaba por negá-la.

Nietzsche usa a imagem do martelo para expressar a necessidade de destruição que permite a criação. A “arte de filosofar com o martelo” não quer sensatez, sobriedade, submissão. É preciso destruir os valores reativos e decadentes para criar novos valores. O personagem do artista é utilizado como saída para a transvaloração: a real criação de novos valores, e não seu rearranjo dentro dos mesmos ideais.

Com isto, procuramos sugerir um ponto de vista que parece poder prescindir do sentimento de culpa em vista de se formular um espaço de liberdade, tendo a vida como referência. A transvaloração não consiste numa inversão de valores, mas na criação de novos. Talvez nosso olhar para o arranjo cultural contemporâneo não devesse pousar sobre a necessidade de se reaver a culpa como organizadora das relações, como possibilidade de resgate do senso de coletividade, mas procurar avaliar as forças que se encontram em ação no momento diante da vida: procuram afirmar ou negar a vida? Nos aproximam ou nos afastam de nossa potência?

Não pretendemos substituir o pessimismo corrente por um otimismo desregrado, mas apenas sugerir que a desvalorização do sentimento de culpa não consiste em si num problema, nem seu resgate na solução. Talvez seja possível criarmos novos arranjos, novos valores, supondo que seja próprio do humano ser indefinível e aberto aos devires da história, possibilitando, portanto, criar novas conceituações, novas formas de ser no mundo e novos mundos para existirmos.

3.3

A culpa como acontecimento

A própria conceituação do que é a filosofia para Gilles Deleuze e Félix Guattari já nos indica um encontro com os pensamentos de Espinosa e Nietzsche, com o pensamento da imanência e da criação. Em seu livro *O que é a Filosofia* (1992), os autores definem a filosofia como a arte de criar conceitos. Com isto, já vislumbramos sua busca por um pensamento sem identidade ou fidelidade, em busca da diferença, do devir e da experimentação.

O conceito de *doxa*, compreendido como senso comum, opinião ou experiência vaga, é entendido pelos autores como uma forma de conhecimento do mundo alheia à possibilidade de criação, como pura proteção ante a ameaça do caos. Segundo eles, toda criação provoca um crivo no caos, rasga a proteção do senso comum, e combate, assim, tanto a opinião quanto o caos.

Os valores morais seriam somente constructos de opiniões. Nestes termos, a lei seria apenas mais uma opinião que se tornou dominante; o consenso é o senso comum elevado à instância da comunidade. Em busca da produção de uma filosofia que conceitue para além da *doxa*, Deleuze e Guattari trabalharam com o pensamento fundado no *paradoxo*, permitindo, assim, a existência de opostos afirmados sem resolução, saindo da lógica dialética e abrindo espaço para a diferença.

No plano de imanência, o inacabado é a própria realidade existente, e não mais uma imperfeição, como julgava o pensamento transcendente, segundo o qual havia um fim a ser atingido, e daí toda a idéia da moral subsequente. No inacabado, faz-se necessária uma nova ética, onde a aposta se faz no devir. Um devir ilimitado é imanente quando o ser e o devir não se distinguem; é o ser do devir.

“A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e desenrola”. (Deleuze, 1992, p. 51)

A condição inacabada do plano de imanência não só permite que ele se livre da obrigação teleológica, como também do lugar privilegiado da falta.

Nestas condições, o desejo não deriva de uma falta, a produção não tem origem na ausência e a criação não é consequência de uma frustração. Para Deleuze e Guattari, como veremos mais adiante em sua descrição do inconsciente, a criação é a matéria-prima do desejo, e não a falta.

Além disso, os autores procuram desvincular a produção de conceitos de um sujeito ou um objeto em si, pois os conceitos são, para eles, sempre engendrados na experiência. Daí deriva o conceito de *acontecimento*, tão caro aos autores, que consiste no encontro de dois corpos. Assim, é na experiência que se dá o acontecimento, e é só a partir dela que se pode definir o sujeito e o objeto. Eles são efeitos de uma relação, efeitos do encontro, do acontecimento.

Entramos em contato, assim, com uma filosofia que não se quer essencialista, universal, ou subjetivista, mas que procura conceber o ser em devir, sem origem ou fim determinado, em que tudo se difere em si e de si mesmo, e a liberdade é concebida como puro exercício de potência. A criação e a transformação estão presentes o tempo todo neste pensamento, em que a única coisa que não muda é a existência da própria mudança.

Neste sentido, podemos perceber que, na visão dos autores, determinados valores só podem se sustentar em um determinado encontro, não existindo em si mesmos. Se pensarmos, por exemplo, que o louco só foi tomado como doente mental no encontro com a psiquiatria, poderemos supor que o sentimento de culpa pode ter existido apenas como consequência de um determinado arranjo de encontros, que pode não mais se atualizar na contemporaneidade.

A culpa, concebida como sentimento necessário e organizador do psiquismo, talvez não consista numa verdade universal e intransitiva. Seria possível supor que o homem não fosse culpado “em si mesmo”, mas, sim, no encontro com uma moral ou sociedade que valorizasse este tipo de experiência? A própria moral consiste, para os autores, numa interpretação de fatos: matar, por exemplo, nem sempre é imoral. Assim, se não existem *fatos* morais, mas apenas interpretações vinculadas aos seus respectivos contextos, não poderíamos colocar em perspectiva a universalidade dada à culpa pela psicanálise?

Procurar compreender a culpa a partir da ótica deleuziana nos parece particularmente interessante porque o mundo experienciado por Deleuze e Guattari foi determinado pela difusão dos valores da psicanálise, com a qual dialogam. Apesar de podermos encontrar trocas possíveis entre a psicanálise e a

filosofia de qualquer época, neste caso o encontro foi direto e explícito. O próprio nome dado a uma de suas obras mais conhecidas parece responder a isso: *O Anti-Édipo* (1972).

Contrariando um dos principais fundamentos da psicanálise, os autores provocam o estruturalismo ao sugerir que o princípio edípico não é natural nem dado, não corresponde a nenhuma organização necessária ou determinante na estruturação psíquica do homem. Para eles, não há memória infantil que sustente toda ação, não há uma referência única que determine nossas escolhas, um *significante despota* que funcione como eixo único e representativo de nossos desejos.

“Uma criança não brinca apenas de papai-mamãe. Brinca também de feiticeiro, de *cowboy*, de polícia e ladrão, de trem e de carrinhos. O trem não é forçosamente papai, nem a estação, mamãe. O problema não está no caráter sexual das máquinas desejantes, mas no caráter familiar desta sexualidade. (...) É evidente que a presença dos pais é constante, e que a criança não tem nada sem eles. Mas não é esta a questão. A questão é saber se tudo que ela toca é vivido como representando os pais. (...) Não se trata de negar a importância vital e amorosa dos pais. Trata-se de saber qual é seu lugar e sua função na produção desejante, em vez de fazer o inverso e rebater todo o jogo das máquinas desejantes no código restrito do Édipo”. (Deleuze e Guattari, 1972, pp. 65/66).

Os autores procuram criticar o uso da lógica edipiana pela psicanálise, considerando-a uma interpretação restritiva, regulada, canalizada, que acaba por linearizar o sujeito ao invés de reconhecer a plurivocidade do código desejante. Segundo eles, o inconsciente não é o lugar da falta, da representação, mas funciona como uma *usina* de criação, de produção. A inauguração da formulação de um inconsciente como usina de produção indica a concepção de desejos plurais, e não unicamente rebatidos em Édipo. Os autores argumentam que Freud buscou colocar uma ordem no inconsciente, que deixaria de ser uma usina de produção para dar lugar a uma encenação de teatro grego, a uma ordem clássica de representação. Sua aposta, então, é a de conceber um inconsciente órfão, desedipianizado.

“...de fato, logo que nos colocam no Édipo, logo que nos medem a Édipo, tudo está acabado, e se suprimiu a única relação autêntica, que era de produção. A grande descoberta da psicanálise foi a produção desejante, as produções do inconsciente. Mas, com Édipo, essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: no lugar de inconsciente como usina colocou-se um teatro antigo; no lugar das unidades de produção colocou-se a representação; no lugar do

inconsciente produtivo colocou-se um inconsciente que só podia exprimir-se (o mito, a tragédia, o sonho...)”. (Deleuze e Guattari, 1972, p. 41).

Deleuze e Guattari não negam por completo a influência dos pais, nem a existência de uma triangulação edípica. Acrescentam, entretanto, que o desejo não pode ser contido neste único significante. Para eles, o triângulo edipiano é mal fechado, poroso, um triângulo estourado de onde escapam os fluxos do desejo para outros lugares. O importante não é negar a existência de uma sexualidade edipiana, mas supor também a existência de uma sexualidade anedipiana, de uma castração anedipiana.

Por várias vezes os autores reforçam a idéia de que lhes parece que o homem esteve “viciado” em Édipo, tão acostumado com seu uso que sequer pôde imaginar outras possibilidades, extrapolar este significante e seu idealismo frente ao desejo.

Neste sentido, a concepção de culpa decorrente da internalização do superego, herdeiro do complexo de Édipo, capaz de estruturar o sujeito e a sociedade, como supôs a psicanálise clássica, poderia, agora, ser reformulada. Se Édipo não é a única e indispensável referência no advento da subjetividade, talvez o mesmo possa ocorrer com a culpa. Não tê-la como medida entre o indivíduo e a cultura pode não significar necessariamente que estamos diante de uma organização psicótica ou perversa. Da mesma forma, a ausência de culpa na contemporaneidade pode atestar uma desvalorização da lei edípica, mas não da possibilidade do convívio humano ou da produção de desejo.

Seria então possível conceber, na linguagem de Deleuze e Guattari, a culpa como um *acontecimento*, dado no encontro do homem moderno com a psicanálise? Fruto de uma determinada conjuntura que em nada tem de necessária ou universal? Ou autores prosseguem: “Transgressão, culpabilidade, castração: são essas determinações do inconsciente, ou são *a maneira pela qual um padre vê as coisas*? E, sem dúvida, há muitas outras forças além da psicanálise para edipianizar o inconsciente, culpabilizá-lo, castrá-lo.” (Deleuze e Guattari, 1972, p. 146).

O que buscamos avaliar aqui é a possibilidade de pensarmos a contemporaneidade em outros termos que não o freudiano, e assim questionar se a maneira com que Freud descreve sua realidade é a única possível de se conceber.

A construção da filosofia de Deleuze e Guattari vem ao encontro da realidade contemporânea como forma de produzir saídas novas em um mundo em constante transformação.

Vimos ser argumentado no capítulo anterior que a lei, atualmente, não tem mais representatividade, e burlá-la passa a ser lugar comum nos dias de hoje. Ora, quem foi criado acreditando que não se pode fazer tudo porque haverá castigo, no momento em que este desaparece, “fazer tudo” se torna sinônimo de liberdade. Não se faz estranho, assim, o sintoma das compulsões, tão comum atualmente. Ou mesmo a depressão, pois “fazer tudo”, curiosamente, não proporcionou uma sensação de liberdade. O gozo irrestrito enquanto ilusão de prazer está fadado a provocar novos sintomas, e assim o desejo é tomado como aquilo que está pondo em risco a organização social.

Portanto, cabe ressaltar que a valorização do desejo enquanto produção, defendida por Deleuze e Guattari, não é sinônimo de pura descarga de pulsões no mundo de maneira caótica e desestruturante. Estes autores procuram, sim, valorizar o aspecto revolucionário do desejo, seu ensejo agitador, provocador. Nestes termos o recalque e a culpa não se tornam necessários para a garantia de uma sociedade. O desejo não é inimigo da cultura. Cabe a nós a possibilidade de fazer valer o desejo da melhor forma sem precisar da culpa como castigo:

“Se o desejo é recalcado, é porque toda posição de desejo, tão pequena quanto seja, tem com que pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade: não que o desejo seja a-social, ao contrário. Mas ele é agitador: não há máquina desejante que possa ser colocada sem explodir setores sociais inteiros. Apesar do que pensam certos revolucionários, o desejo é em sua essência revolucionário — **o desejo, não a festa!** — e nenhuma sociedade pode suportar uma posição de desejo verdadeiro sem que suas estruturas de exploração, de sujeição e de hierarquia sejam comprometidas. (...) É desagradável ter que dizer coisas tão rudimentares: o desejo não ameaça uma sociedade porque é desejo de deitar com a mãe, mas porque é revolucionário. E isso quer dizer, não que o desejo é outra coisa diferente da sexualidade, mas que a sexualidade e o amor não vivem no quarto de dormir de Édipo, eles sonham mais com uma grande amplidão, e fazem passar estranhos fluxos que não se deixam estocar em uma ordem estabelecida. O desejo não ‘quer’ a revolução, ele é revolucionário por si mesmo e como que involuntariamente, querendo o que quer. Desde o começo desse estudo, sustentamos ao mesmo tempo que a produção social e a produção desejante são uma só coisa, mas que elas diferem no regime” (Deleuze e Guattari, 1972, p.p. 151/152) (grifo meu).

Sua filosofia da imanência não busca representar a realidade, encontrar consenso ou identidade, mas estabelecer e produzir diferença, criar mundos. Sua

proposta de devir minoritário quer levar a diferença às últimas conseqüências. Convida-nos a perceber as nossas ligações intensivas, e não extensivas, de forma a conhecer os novos agenciamentos sem ressentir os antigos valores. Deleuze e Guattari não desejam que seu discurso seja vitorioso, mas procuram tirar a diferença do estado de maldição. Não poderíamos ousar e tentar tirar a ausência de culpa de seu estado de maldição?