

Nostalgia de unidade: uma intersecção entre a psicanálise, a filosofia e a literatura*

Rita Paiva

Professora da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

* Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Congresso Internacional de Filosofia e Psicanálise, em 2007, na UFSCar.

discurso 39

Nostalgia de unidade: uma intersecção entre a psicanálise, a filosofia e a literatura

Com base em conceitos freudianos e com uma referência à vida psíquica anterior ao aparecimento do eu, este artigo pretende problematizar a nostalgia de unidade e o sentimento da revolta, tal como explicitados por Albert Camus em seus ensaios filosóficos. Em seguida, propõe uma aproximação da leitura camusiana da obra de Sade, interpretando suas fantasias literárias como expressão do princípio de prazer, ou seja, do desejo de retorno à experiência originária da psique.

Palavras-chave: nostalgia, unidade, consciência, revolta, fantasia

Nostalgia for unity: an intersection among psychoanalysis, philosophy, literature

Based on Freudian concepts and with reference to psychic life before the emergence of the self, this article aims to explore the problems of the nostalgia for unity and the feeling of revolt as formulated by Albert Camus in his philosophical essays. After that, the article proposes an approach to the Camusian reading of Sade's work, by interpreting Sade's literary fantasies as an expression of the pleasure principle, that is to say, the desire to return to the psyche's originary experience.

Key words: nostalgia, unity, consciousness, revolt, fantasy

1. Introdução

Uma condenação sela desde sempre a condição humana: a cisão. O conflito é por excelência o *modus operandi* de uma psique cindida em instâncias diferenciadas, que traz consigo a fantasmiosa memória de uma unidade originária, para sempre perdida. Assim, o homem que vislumbramos nos textos de Freud é acêntrico e portador de uma cesura insuperável:

Acêntrico em sua natureza, [...] [Ele] é habitado pelo Desejo. O desejo freudiano é o desejo de abolir a divisão, o que o assinala como horizonte do impossível: pois o objeto que o aplacaria já foi perdido, e a repetição não é mais do que sua busca desesperada (Mezan 14, p. 340).

Nesse sentido, toda subjetividade está fadada à perseguição de um desejo norteado por um louco anseio unificante – e de felicidade, como diria Camus –, o qual não pode ser sanado; o destino da consciência não é outro que a falta. Não obstante, a capacidade de fantasiar e imaginar mantém aberta a fenda dessa fantasmática memória da completude e nutre a renitente expectativa da coincidência consigo mesmo, o desejo delirante de erradicar a clivagem original. Nessa discussão, pretendemos, com base na oposição entre princípio de realidade e princípio de prazer, problematizar o conceito camusiano de revolta e as fantasias negativas do Marquês de Sade, tal como tematizados no último ensaio filosófico de Albert Camus. Num registro fundamentalmente freudiano, trata-se, por um lado, de interpretá-las como nostalgia das experiências arcaicas da mente, e, por outro, como expressão do princípio de prazer que impera no inconsciente humano, o qual, a despeito dos imperativos que emanam do princípio de realidade, alimenta a capacidade humana de fantasiar e de sonhar o reencontro com o originário. Iniciemos, pois, nosso percurso em searas freudianas.

2. Da unidade originária ao objeto perdido das pulsões

Entre o surgimento de um ser humano no mundo e a emergência do eu não há simultaneidade. O eu, nos diz Freud, de diferentes maneiras, e em momentos distintos de sua obra, não existiu desde sempre. Asserção que nos instiga a interrogar em que consiste a vida psíquica, ou o que vem a ser essa pré-história da consciência reflexa.

Na teoria freudiana, a eclosão da subjetividade é precedida pelos processos primários. Neles, impera o princípio de prazer, e as energias psíquicas expressam-se livremente, com toda a ferocidade que lhes é peculiar. Nesse estágio da vida mental, todo investimento pulsional e afetivo está concentrado na própria psique, sem que seja possível diferenciar percepção e alucinação. Como corolário desse investimento, emerge uma autorrepresentação, uma imagem fundadora que impera soberana. O aflorar dessa representação que se traduz em fantasias totalizantes, nas quais o real configura-se como produto da psique, antecede não apenas todo pensamento, mas até mesmo todo e qualquer desejo. A este alucinar anterior à linguagem, nada falta, já que ele próprio figura como a origem inexaurível de todo prazer; inexistente nele a necessidade de um objeto do desejo, porquanto, ao configurar-se, essa representação não apenas faz de si mesma o objeto, mas alucina um estado em que “a presença do objeto e a satisfação são por construção asseguradas, uma vez que ‘sujeito’ e ‘objeto’ do desejo se encontram sem excesso nem falta, coincidem automaticamente” (Castoriadis 5, p. 336). Desse modo, é uma imagem ensandecida de completude e de absoluta coincidência entre o pensamento e o ser que aflora e domina a mente no limiar da vida psíquica. A pré-história do eu é, pois, caracterizada por uma loucura unificante e originária em que a realidade equivale a uma mônada psíquica indiferenciada (*id.*, *ibid.*).

Para que a inibição do princípio de prazer em prol do princípio de realidade ocorra, advoga Freud, cumpre que um pro-

cesso repressivo se instaure. Com ele, as representações originárias produzidas pela psique, incompatíveis com a abertura para o mundo, acumular-se-ão numa instância regida pela soberania implacável dos processos primários. Mais especificamente, esse lugar da psique: “[...] será sempre dominado por aquilo que foi o primeiro núcleo da psiquê, a mônada psíquica que, ausente como tal do inconsciente, marcará com seu selo tudo o que lá se passa” (Castoriadis 5, p. 341). As fantasias de onipotência assim vigentes – que se manifestam em imagens delirantes – permanecerão ativas e serão portadoras de uma “onipotência mágica” decorrente dos resquícios do estado original em que a psique se prolongava em seus objetos. Daí deriva que, no inconsciente, o desejo desse absoluto fantasmaticamente vivenciado persevera e figura como plenamente realizado desde sua constituição. Os processos secundários viabilizarão a configuração de outras instâncias psíquicas, de modo que o princípio de realidade passe a imperar¹. As frustrações, os sentimentos de desprazer a que a psique será sistematicamente submetida fornecerão indícios – a princípio incompreensíveis – de um universo que não se esgota no interior dela mesma. Esses estímulos vão ensejar a oposição entre uma realidade interna que é fonte de prazer e um mundo externo eivado de estranheza, do qual advêm desconforto e dor². Não obstante, convém ratificar: a instauração de uma nova disposição psíquica e a construção de novas fontes de identificação já não totalizantes

1 O enunciado freudiano é elucidativo: “Nesse estado (*originário de repouso psíquico*) [...] o pensado (o desejado) apresentava-se simplesmente de forma alucinatória. Foi preciso que não ocorresse a satisfação esperada, que houvesse uma frustração, para que essa tentativa de satisfação pela via alucinatória fosse abandonada. Em vez de alucinar, o aparelho psíquico teve então que se decidir por conceber as circunstâncias reais presentes no mundo externo e passou a almejar uma modificação real deste. Com isso foi introduzido um novo princípio da atividade psíquica: não mais era imaginado o que fosse agradável, mas sim o real, mesmo em se tratando de algo desagradável” (Freud 8, p. 66).

2 “Nada nos impede de presumir que tenha havido um estado primitivo do aparelho psíquico em que [...] o desejo terminava em alucinação. Logo, o objetivo dessa primeira atividade psíquica era produzir uma ‘identidade perceptiva’ – uma repetição da percepção vinculada à satisfação da necessidade” (*idem* 7, p. 543).

não significam que os impulsos inicialmente dominantes sejam erradicados. Novamente, Castoriadis (5, p. 341): “Se o inconsciente ignora o tempo e a contradição, é também porque escondido no canto mais escuro desta caverna, o monstro da loucura unificante aí reina como senhor”.

Ante os imperativos que o mundo externo impõe, a psique direciona para outros objetos, para os referenciais culturais, seus afetos desejantes. Não obstante, os significados socialmente oferecidos, ainda que forneçam fundamentos e explicações para a existência humana, jamais saciarão completamente a carência de justificativas, porquanto não poderão estancar o desejo inconsciente e indomável de reencontrar uma representação que faça coincidir o ser e o mundo, o sujeito e o objeto. O objeto último do desejo, sustenta Freud, estará para sempre vazio. A ruptura que expulsa a psique da clausura original estabelece a clivagem definitiva e intransponível entre ela e seus objetos; mesmo em suas representações mais fantásticas, o sujeito não suplantará o corte que lhe privou a ilusão de inserção num estado absoluto. Destarte, uma vez consumada a ruptura, o eu deve seguir seu caminho com a marca indelével que este processo inscreverá nele: a precariedade, a falta. Certamente, a irredutível necessidade de abdicar de suas fantasias primárias de fusão – que se confundem também com o desejo de morte do eu, já que este só advém com a evasão dos processos primários – impõe à consciência a sujeição às interdições culturais. Assim, a psique abre-se para o mundo, aceitando seu convite no sentido de investir afetiva e incessantemente os objetos e os horizontes que ele desvela: as significações socialmente constituídas, os outros, os valores, os ideais que constituirão formas tardias de identificação. As pulsões de vida e de morte assumem aqui um papel fundante.

Em consonância com Freud, as pulsões têm como meta a satisfação que só se verifica quando o estímulo original que as motivou é suspenso, ou seja, com o encontro daquilo que se confi-

gura como seu objeto³. Em *Pulsões e destinos da pulsão*, o autor escreve:

O objeto da pulsão é aquilo em que, ou por meio de que, a pulsão pode alcançar sua meta. Ele é o elemento mais variável da pulsão e não está originariamente vinculado a ela, sendo-lhe apenas acrescentado em razão de sua aptidão de propiciar a satisfação (Freud 8, p. 149).

Em seu texto *Além do princípio do prazer*, Freud considera que as pulsões podem ser classificadas basicamente em dois tipos antagônicos, dos quais o embate estabelecerá a tônica da vida psíquica. Ancorado numa reflexão acerca dos primórdios da vida biológica e das tendências instintivas que a peculiarizam, o autor identifica, ao lado das forças pulsionais engajadas na preservação e na ampliação da vida, forças de naturezas opostas que visam o retorno ao inorgânico, à quietude que precede o movimento vital. Apesar de antagônicas, elas compartilham seus propósitos; ambas perseguem a fantasia de reencontrar um estado primordial em que prevalece a identidade totalizante entre sujeito e objeto, em que a representação coincide com o ser; sintetizando: é a busca do absoluto e da completude que as move. Não obstante, essas pulsões diferenciam-se na estratégia de sua procura. As primeiras, substancialmente libidinais, investem no movimento, no ato criador, na expectativa vã de que a realização do desejo propiciará o reencontro de um estado originário; a frustração proveniente de cada insatisfação inaugura um novo percurso, com o investi-

³ As pulsões, tais como Freud a elas se refere em *O ego e id*, constituem tendências ou forças que têm no corpo sua fonte, que atuam como um estímulo para o psíquico (*Pulsões e destinos da pulsão*) e que almejam a liberação de sua tensão em algum alvo, no qual atingem sua meta: a satisfação. Ainda que partam de fontes somáticas, como sustenta o autor em sua *Metapsicologia*, essas energias não são necessariamente psíquicas ou biológicas, o que torna imperativa sua representação. É, portanto, por meio de seus representantes psíquicos que as pulsões se manifestam; é por suas metas, ou por seus efeitos, que elas deixam-se conhecer. Destarte, o movimento pulsional, que é externo à vida anímica, direciona-se para representações identitárias que, multifacetadas, vicejam no inconsciente e tendem a se concretizar em determinados objetos.

mento num objeto outro; claramente perceptível, a atuação dessas pulsões é apreendida com intensidade e prazer. As segundas, também persecutórias das alucinações originárias e do gozo delas proveniente, são avessas às tensões; elas almejam a supressão do desejo, o retorno ao repouso absoluto; trabalham em silêncio e são de difícil apreensão para o eu. Daí a asserção freudiana: todo orgânico anseia pelo retorno à ausência de movimento que peculiariza o inorgânico, de sorte que não seria exagero asseverar que a aspiração maior de todo ser vivente é morrer⁴.

Pelas vias abertas pela linguagem que traduz os símbolos culturais, as pulsões – que, a despeito de suas diferenças, podem atuar juntas, em prol da vida⁵ – investirão os mais distintos e múltiplos objetos que permitam ao sujeito não apenas almejar um ideal, mas também acreditar, por vezes, que a perseguição de certas significações poderá suplantar a falta que, paradoxalmente, originou o sujeito pensante e autônomo⁶. Nesse registro, a cultura, enquanto invenção e desnaturação, configura uma defesa em relação a algo originário que antagoniza radicalmente com a condição de homem. No entanto, se, por um lado, a emancipação desta origem

4 Em *Além do princípio do prazer*, Freud é contundente: “O objetivo de toda vida é a morte, e remontando ao passado: O inanimado já existia antes do vivo” (Freud 9, p. 161). Em *Esboço de psicanálise*, a análise do autor nos instrui acerca da diferença de propósitos que caracteriza essas pulsões; enquanto as forças vitais (Eros) visam a “[...] estabelecer unidades cada vez maiores e assim preservá-las – em resumo, unir [...]”, as forças de morte (Tanatos) objetivam “[...] desfazer conexões, e assim, destruir coisas. [...] podemos supor que seu objetivo final é levar o que é vivo a um estado inorgânico” (*idem* 6, p. 201).

5 Não obstante, aliando-se às representações simbólicas que se descortinam com a inserção na linguagem, as pulsões de morte podem mobilizar o desejo, tornando-se também criadoras. É plausível supor, pois, que elas atuam conjuntamente; há situações em que as pulsões de morte concorrem para as finalidades da vida. Em *O mal-estar na civilização*, Freud pondera: “Deve-se confessar que temos uma dificuldade muito maior em apreender esse instinto [*o de morte*]; podemos apenas suspeitá-lo, por assim dizer, como algo situado em segundo plano, por trás de Eros, fugindo à detecção, a menos que sua presença seja traída pelo fato de estar ligado a Eros” (*id.*, *ibid.*, p. 174).

6 Adverte-nos Garcia-Roza (10, p. 70): “Se, por um lado, a submissão ao mundo dos signos impede a satisfação plena, por outro lado, essa mesma submissão multiplica de forma incomensurável suas possibilidades de satisfação. Este é o equívoco fundamental da pulsão. O mundo ao qual ela se dirige é um mundo emprestado, mundo no qual não há que buscar objeto perdido, posto que ele jamais o habitou”.

é condição de nossa humanidade, por outro, o desejo de superar o inexpugnável divórcio entre nossa condição e o real assedia-nos fantasmaticamente. O desejo movimenta-se, pois, inconscientemente sugestionado pela ilusão de que reencontrará a unidade originária, a qual se mostra irrealizável todas as vezes que o objeto investido é alcançado. Justifica-se, assim, o incansável percurso do sujeito que, na condição de ser desejante permanentemente atravessado pela angústia e pela incerteza, investirá sucessivos objetos durante toda a sua vida, numa busca infindável desse objeto do desejo, desde sempre vazio, desde sempre perdido. É nessa aventura que a humanidade se lança, instaura seus projetos de criação, mas também seus atos visceralmente violentos, seus ímpetos de destruição.

Em *O mal-estar na civilização* Freud considera que a coincidência com o desejo de retorno ao inanimado não esgota a análise das pulsões de morte. Nesse sentido, postula que o aniquilamento do eu seria inevitável se as pulsões de morte permanecessem contidas na psique. Daí que parte delas se extravase assumindo a forma da agressividade e da crueldade. Com esses argumentos, Freud associa as pulsões tanáticas com destruição, ao mesmo tempo em que postula o mal como manifestação intrínseca à condição do homem, de modo que a tendência à destruição manifesta-se como “disposição pulsional autônoma, originária do ser humano” (Freud, citado em Garcia-Roza 10, p. 142). Expressando-se sobretudo na eclosão da violência, essas pulsões, mesmo quando atuam dissociadas do caráter sexual, remetem a um gozo arcaico. Em sua fúria destrutiva, a satisfação dessas pulsões ocorre sempre amalgamada a “[...] um grau extraordinariamente alto de fruição narcísica, devido ao fato de presentear o ego com a realização de antigos desejos de onipotência deste último” (Freud 6, p. 175). É inequívoco, pois, que este movimento pulsional vem ao encontro dos delírios unificantes que vicejam nas dimensões mais recônditas da psique e que ensejam o erradicar de toda subjetividade. Nesse sentido, as pulsões tanáticas recusam-se a plasmar-se

nas alternativas oferecidas pela cultura. Sua perseguição visa o aniquilamento de todo o desejo, a revivescência absoluta de um satisfatório sucesso primário. Outro o propósito das pulsões eróticas, que, ao investirem no objeto, logram a realização do desejo, ainda que oblíqua e parcialmente, contribuindo para a ampliação da vida e dos propósitos civilizacionais. De qualquer modo, podemos inferir que o intuito último das pulsões – de vida ou de morte –, se alcançado, implicaria o fim do eu, a supressão daquela humanidade que emerge do processo repressivo e que instaura a cisão na fantasia de unidade que a psique alucina em seus primórdios.

Nos ensaios filosóficos de Albert Camus, a alusão a essa procura por uma felicidade plena e originária é uma constante. Em seus primeiros escritos, que oscilam entre o ensaio e a literatura, o autor afirma que a vocação para a felicidade habita o homem, mas que este não a pode alcançar jamais; há algo em sua própria constituição que obstaculiza a fruição desse gozo absoluto: a consciência, o estado de inacabamento do qual o eu jamais poderá se evadir. Entrementes, não serão poucas as tentativas de reencontrar este sonho imemorial de unidade, seja no plano da fantasia, seja no plano da ação concreta. O espírito humano, instigado pela revolta, não se resigna, mas ousa perseguir sua nostalgia de completude. Voltemo-nos, pois, para os textos do autor. Será exatamente a noção de revolta, particularmente a revolta metafísica, tematizada no último ensaio de Albert Camus, que nos conduzirá ao cruzamento entre os conceitos freudianos, acima tematizados, e a ficção sadiana⁷.

3. A evasão da unidade: absurdo e revolta

⁷ É importante observar que os leitores de Camus interpretarão de múltiplas formas o desejo de unidade a que ele se refere. Nosso intuito, contudo, será o de compreendê-lo à luz dos conceitos freudianos. Para uma interpretação diversa, ver *Nostalgie* (Barilier 1).

Na obra filosófica de Camus, a primeira formulação propriamente teórica acerca do movimento da revolta no espírito humano configura-se em *O mito de Sísifo*. De acordo com o autor, dois caminhos descortinam-se para aqueles que, ante o desespero de uma existência selada pelo ocaso, pela ausência de justificativa, negam a vida: alguns recorrem ao suicídio; outros, a maioria, refugiam-se na fé ou na esperança, perseguindo idealizações de mundos unívocos, supostamente norteados pela existência de lastros objetivos para os anseios humanos. Estes, ao buscarem consolo numa ideia de felicidade para além do mundo humano, agem como aqueles: esquivam-se do confronto com sua condição. Inúteis empreendimentos que logram obnubilar, mas não erradicar, aquilo que se incrusta no cerne da vida de todo homem: a absurdidade. Sua revelação é insuportável. O absurdo – a conjunção entre a consciência que clama por respostas e o mundo que silencia – atualiza permanentemente a cisão fundamental inscrita em toda subjetividade; condena-nos ao estranhamento. Com ele, a nostalgia da unidade eclode, suscitando tanto o anseio por um passado imemorial quanto a aspiração por um reencontro futuro. Assentir que a persecução desta esperança é inócua açula o espírito, quase que inevitavelmente, ao niilismo, a um pessimismo que pulveriza toda energia e incapacita-nos para o agir; no limite, exaure o desejo de viver.

Como nos informara a leitura de Freud, não há subjetividade que se delinieie, não há sujeito que advenha, sem a marca do vazio e da falta. O absurdo de existir vem ao encontro da angústia da incompletude decorrente de algo que nos fora suprimido, a qual imprime naquele que a sofre a ausência de algo que se conheceu ou com o qual se sonhara. Esse vácuo radical, que, em definitivo, nenhum objeto poderá preencher, é experienciado de modo dilacerante e incita o desejo de retornar à experiência única e para sempre perdida do absoluto. A expectativa tácita, oblíqua, de que a unidade perdida seja enfim reencontrada tem na fé e na esperança sua manifestação modelar. Com base na leitura de

Camus em searas freudianas, é lícito sustentar que nesses subterfúgios inscreve-se o desejo inconsciente – por vezes, incontrollável – de que a dimensão objetiva da realidade simbólica e humana se delineie, conferindo solidez às significações humanamente forjadas. No entanto, uma consciência efetivamente lúcida desdenha as alternativas que visam a aliená-la de seu desamparo e assume verticalmente a clivagem que lhe é constitutiva, o abismo, a desrazão de viver.

Assim, no ensaio citado, Camus supõe um modo de existir que incorpore visceralmente o sofrimento de viver sem respostas para os anseios mais pungentes da consciência. Trata-se da conduta absurda. O homem absurdo recusa o sonho da redenção em sua variabilidade de formas. Em seu espírito, o horizonte da transcendência, a esperança da salvação futura naufraga. Tal atitude não se traduz em resignação, mas sim na revolta. Advoga o autor: “Por isso, uma das poucas posturas filosóficas coerentes é a revolta, o confronto perpétuo do homem com sua própria escuridão” (Camus 3, p. 66). Com ela, uma ambiguidade instaura-se. Por um lado, o indivíduo que efetivamente assume sua tragicidade sabe que o chão que ancora seus investimentos não é senão o nada; para ele, existir é injustificável; não há como ignorá-lo. Em contrapartida, mesmo uma inteligência lúcida não obsta que, nos confins de seu ser, o anseio de superar o vazio, a falta que a dilacera viceje ostensivamente: “Posso negar tudo desta parte de mim que vive de nostalgias incertas, menos esse desejo de unidade, esse apetite de resolver, essa exigência de clareza e coesão” (*id.*, *ibid.*, p. 63). Em seu pendor para o trágico, o espírito revoltado abdica de projetos quaisquer, porquanto agir em consonância com a absurdidade exige a renúncia às multifacetadas ficções da unidade. Daí derivam suas prerrogativas: o experienciamento pleno da liberdade e, paradoxalmente, da felicidade. Certamente, essa felicidade é tensa. Ela exige que o espírito humano, dilacerado pela revolta, mire as desmesuras mundanas e enfrente aquilo que o aniquila: sua precariedade, o vazio, seu próprio ocaso.

No último ensaio, *O homem revoltado*⁸, Camus persevera: a revolta que crispa o espírito deriva ainda da inaceitável cesura que habita a alma humana, a qual inviabiliza sua comunhão com o mundo, ao mesmo tempo em que explicita o abismo ante o qual todo homem sucumbirá: “[...] se a revolta está presente no absurdo, o absurdo não cessa jamais de existir no coração do revoltado, como signo de seu inacabamento e de nossa condição mortal, a sinistra segurança de que a nostalgia permanecerá sempre como ‘a marca do humano’” (Barilier 1, p. 90). Neste ensaio, o registro em que a revolta é teoricamente tematizada não se altera, mas, indubitavelmente, se amplia. Doravante, à enunciação da revolta subjaz uma consciência que vai além da vivência dolorosa do paradoxo incomensurável que contrapõe seu anelo por unidade e coerência ao mundo desmedido. A partir desse ponto, o desejo de uma outra configuração mundana já não pode ser negligenciado e deve, por direito, ser perseguido. Identificado com uma parte de si – um sonho de identidade? um sonho de unidade? –, o indivíduo, inserto numa dada situação, indigna-se; considera insuportável a injustiça que o envolve, de sorte que desperta nele o ímpeto de transformação, a necessidade imperiosa de uma nova ordem, na qual seu lugar seja redefinido:

[...] seu ímpeto cego [da revolta] reivindica a ordem no meio do caos e a

8 Escritos com um intervalo de dez anos, esses dois ensaios espelham um espírito de época. *O mito de Sísifo*, publicado em 1936, expressa o desencanto com as bandeiras modernas, sem que se explicita uma escolha valorativa; basta celebrar a conduta absurda. Publicado logo após a Segunda Guerra, *O homem revoltado* advém num momento em que um posicionamento político e moral já não pode ser adiado. A nova abordagem que Camus dedica ao espírito de revolta é, pois, secundada por imperativos históricos; eventos como o nazismo e o fascismo impõem a urgência de uma reflexão acerca da importância de valores morais como a justiça e a liberdade. Assim, no último ensaio, Camus problematiza o assassinato lógico que prolifera nesse momento, sobrepondo-se aos crimes passionais. Na abertura do ensaio, o autor assevera: “Há crimes de paixão e crimes de lógica. O código penal distingue um do outro, bastante comodamente, pela premeditação. Estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aquelas crianças desarmadas que invocavam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu alibi é irrefutável: a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes” (Camus 3, p. 13).

unidade no próprio seio daquilo que foge e desaparece. A revolta clama, ela exige, ela quer que o escândalo termine e que se fixe finalmente aquilo que até então se escrevia sem trégua sobre o mar. *Sua preocupação é transformar* (Camus 4, p. 21; grifo nosso).

A ação assim motivada implica sempre um julgamento, visto que o desejo – pulsão de vida? – é necessariamente norteado por um valor. Nesse registro, Camus alude a uma consciência irrigada pelo desejo de liberdade e de autonomia, em nome das quais sacrifica-se tudo. O anelo por um mundo justo envolve uma apreciação, um sentido em função do qual é possível viver ou morrer. Numa leitura de viés freudiano, seria lícito considerar que o agir em nome deste valor atualiza o arcaico desejo que habita os confins de toda subjetividade; é ainda contra a própria condição de homem que a consciência se rebela, ao mesmo tempo em que interdita as tendências para a resignação: “Este [o homem revoltado] se insurge contra um mundo fragmentado para dele reclamar a unidade. Contrapõe o princípio de justiça que nele existe ao princípio de injustiça que vê no mundo” (*id.*, *ibid.*, p. 40). Trata-se, pois, de instaurar uma ação, de inscrever no mundo uma atitude que não se restringe a explicitar a cesura que habita toda subjetividade, mas aponta para um possível, para uma outra configuração mundana, dotada de significados inteligíveis, com os quais o homem possa enfim se identificar, sanando sua nostalgia de unidade. Em suma, o desejo que agita a ação do rebelado não é outro senão superar o sofrimento dilacerante de sua injusta condição e reencontrar um todo fixo e organizado que fantasmaticamente habitara a psique em seus primórdios.

Não obstante, o espírito revoltado, ainda que anseie por justificações que o ponham em consonância com a ordem mundana, não nega a falta que o constitui. Daí que o não proferido pela revolta seja secundado pelo sim ao mundo antinômico em que o homem é lançado. A compreensão dessa concepção de revolta impõe a apreensão de uma contradição trágica imanente à con-

dição humana, a qual implica recusa e aceitação: “O homem revoltado tem que aceitar e recusar o mundo real tal como este lhe é dado, infinitamente longe de suas aspirações, e tem de fazê-lo num só ato de uma subjetividade internamente dividida” (Leopoldo e Silva 11, p. 229). O caráter tenso da revolta persevera, pois, e não pode ser anulado, senão às custas de pervertê-la. Em *O mito de Sísifo*, a tensão que peculiarizava o espírito revoltado circunscrevia-se à ambivalência entre a lucidez absurda e o desejo de redenção, e restringia-se a uma instância subjetiva. No último ensaio, a tensão é acrescida de um imperativo: impõe-se a persecução de um mundo livre e justo, cuja consecução é negada se realizada às custas do sacrifício da pluralidade, com o extermínio de vidas alheias. A persistência de uma consciência lúcida não se dissocia, pois, do reconhecimento da vida como valor supremo; o amor a ela com suas manifestações de criação e aniquilamento implica postulá-la como um bem humano inalienável – seja a do próprio eu ou a de seu semelhante. O sujeito que é autor de sua própria morte ou da morte de outro em nome de uma ideia ou valor persegue a supressão dos dilemas que lhe assediam a alma e anseia por evadir-se da fratura que o antagoniza com o real.

Consequentemente, o enfrentamento da absurdidade, assim como requer a preservação da vida daquele que enfrenta sua dor visceral, repudia o sacrifício de outrem em nome de um sistema ou de uma ideia. É inequívoco: o homem revoltado age efetivamente em prol do sonho mais recôndito de felicidade que nos habita, o qual pode tomar forma num sistema, num ideal, numa utopia. A despeito disso, a tensão entre a consumação do projeto e o respeito à pluralidade humana, que, no limite, inviabiliza a unidade, deve ser preservada. A revolta, em princípio, reconhece Camus, consiste numa indignação contra a própria condição de homem. Seu clamor profundo por unidade e felicidade culmina no intento de transmutar o caos e a injustiça em meio aos quais a subjetividade é lançada.

Nessa senda, impõe-se o esclarecimento de que a falta, o sen-

timento de vazio, a busca do objeto para sempre perdido já não concerne apenas ao indivíduo; também na cultura, na sociedade e em todos os homens repercutem os apelos da unidade que se transmudam em desejo de liberdade e de justiça. Afinal, a revolta que almeja a liberdade e um mundo justo não se dissocia do anseio primordial que nos habita a todos; é sobre uma falta, sobre um sentimento de perda, que esse dever moral se ancora: “Nas obras camusianas, a noção de justiça tem sempre alguma coisa de nostálgica” (Gay-Crosier, citado em Barilier 1, p. 80). O corolário desse sentimento é inexorável: o espírito revoltado enreda-se na teia da solidariedade. Sua humanidade adquire, pois, uma envergadura outra. A preservação desta nova amplitude humana, em que a condição subjetiva vincula-se ao universal, permite que a revolta mantenha-se íntegra. Mas, para que essa integridade não se desvaneça, a consciência de que o desejo de liberdade concerne a todos os homens não se pode ofuscar. A minimização desse discernimento pulveriza a tensão sobre a qual a revolta se erige, e resulta na prevalência de apenas um dos eixos que a compõem: o sim ou o não. Noutros termos, para que a chama desse sentimento permaneça acesa, bem como os desejos que ele suscita, cumpre não esquecer jamais o vínculo que ele estabelece entre a vivência subjetiva do absurdo e o desejo universal de superá-lo. Se esta memória se atenua ou se extingue, a tirania e a servidão descortinam-se como horizontes inexoráveis: “[...] toda revolta que se permite negar ou destruir a solidariedade perde, ao mesmo tempo, o nome de revolta e coincide, na realidade, com um consentimento assassino” (Camus 4, p. 34).

Inequivocamente, o intento de alterar a ordem mundana, estimulado pelo espírito de revolta, de modo que a tão sonhada conformidade entre pensamento e ser seja lograda, funda condutas diversas, tanto aquelas que se empenham na perseguição de um mundo outro sem evadir-se do sim e do não, quanto aquelas que, recusando-se a afirmar a tragicidade da vida, exacerbam o não e denegam toda possibilidade de afirmação. Eis, então, que

“o mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva” (Camus 4, p. 35). Nesse caso, prevalece um comportamento para o qual a noção de limite esboroa-se; seu critério é o excesso, o gozo da exclusão, o ofuscamento do trágico e da multiplicidade da vida. Assim degradada, a busca do espírito revoltado resulta em servidão a ideais unívocos; já não importa a liberdade, mas o mergulho desvairado e fundamentalista num delírio de completude. Consequentemente, a revolta cristaliza-se em ações desmedidas que não apenas renegam a vida em nome de uma vida outra, mas tornam intolerável a diferença e tudo o que destoe de sua cega determinação.

É sob esse registro que o autor alude à revolta metafísica, na qual, em sua busca de justiça e felicidade, o homem indignado ante a sua finitude, afronta o criador com sua dor e suas exigências, equacionando seus critérios de justiça. Argumenta Camus: “Ao protestar contra a sua condição naquilo que tem de inacabado, pela morte, de disperso, pelo mal, a revolta metafísica é a reivindicação motivada de uma unidade feliz contra o sofrimento de viver e de morrer” (*id.*, *ibid.*, p. 40). Não é, entretanto, apenas contra sua condição de ser mortal que esse revoltado se insurge; a seus olhos, não tem direito à legitimidade um poder que o lançou de modo tão implacável no trágico dilema existencial: “Ele blasfema, simplesmente em nome da ordem, denunciando Deus como o pai da morte e o supremo escândalo” (*id.*, *ibid.*). Notadamente, a revolta metafísica volta-se contra um ser divino e suposto criador, mas não adquire necessariamente as cores do ateísmo; antes, o que ela logra é a submissão de um poder transcendente e intemporal ao crivo das reivindicações e do furor humano, substancialmente temporais e históricos. Ao contestar a criação, ao interpelar seu autor, com sua recusa e com seus desafios, esse homem não apenas afronta o poder ao qual devia sujeitar-se, com um discurso isento de submissão ou temor, mas incorpora este poder à “aventura humilhante do homem”, e o atrela a uma existência absurda e temporal. Recusando um mundo dilacerado e uma

condição em que é invariavelmente ultrapassado pelas forças com as quais se defronta, o homem eivado por essa revolta empenha-se em instaurar um mundo genuinamente humano; o qual cancelaria, enfim, a unidade identitária, de modo que os clamores da consciência já não se exaurissem no silêncio e na indiferença de uma entidade inapreensível. Decorre daí, que o rebelde metafísico, em seu desmesurado inconformismo, não se atenha a contestar a transcendência; ele deseja fundar seu império. E o faz fundamentalmente no mundo da ficção. Ele

[...] pretende rivalizar com Deus, assumindo-se plenamente como criador e fazendo com que o *mundo romanesco* manifeste não o acordo entre a consciência e o cosmos divino, mas uma outra ordem em que a carência e o orgulho humanos estejam ao mesmo tempo representados, ainda que para isso a força criadora deva se traduzir na discordância da Criação (Leopoldo e Silva 11, p. 229; grifo nosso).

Não obstante, a revolta metafísica, ao recusar a configuração mundana em que o homem é lançado, ainda que circunscrita às ousadias do imaginar, orienta-se por um desejo negativo de criação, cujo corolário funesto consuma-se na transmutação do ato criador em pulsão destruidora: “O niilismo, entretanto, surge, se esse não contestatório é absoluto; ele se transforma então em destruição do homem e do mundo” (Melançon 13, p. 109). À medida que a revolta destitui-se da tensão que a define, o crime torna-se justificável e sujeita sociedades inteiras a consequências tenebrosas que, alerta-nos Camus (4, p. 42), “[...] vêm à tona à medida que o revoltado esquece as suas origens, cansado da dura tensão entre o sim e o não, entregando-se por fim à negação de todas as coisas ou à submissão total”.

Esse processo, em que a imaginação, insuflada pela nostalgia de unidade, sonha uma criação substancialmente humana, e o desejo de uma ordem outra amalgama-se com o império das pulsões de morte, encontra campo fértil no universo literário do Marquês de Sade.

4. Do sentido do fantasiar aos delírios sadianos

Enquanto típico representante da revolta metafísica, o Marquês, com sua prodigiosa capacidade de imaginar – de fantasiar, poderíamos dizer –, dará forma a uma profusão de imagens que alucinam o erradicar da cesura que nos habita e expressam, com ferocidade, a nostalgia do originário.

Retornemos à temática da pré-história do eu. O conjunto da vida psíquica, em seu limiar, traduz-se numa representação indômita a toda logicidade. Consequentemente, nesse estágio, a mente equivale a uma totalidade que cria – ou inventa – representações fundamentadas exclusivamente em sua capacidade imaginante. Por esse prisma, considera Castoriadis, ao refletir sobre a gênese da representação e sobre a natureza primeira da mente humana, Freud teria desvelado a imaginação radical como o elemento substancial da psique. Haveria, pois, na teoria freudiana uma alusão ao papel fundante da imaginação na psique, o qual se revela quando seus textos tematizam a centralidade, a autonomia e a independência – ainda que relativas – do fantasiar. A rigor, esse onirismo original, eivado de uma imaginação vigorosa, que coincide com o núcleo pulsante da psique, faz surgir uma primeira representação, que figura como pressuposto para as representações subseqüentes, as quais se formarão, também, é claro, de adjunções externas. Nesse registro, são as dimensões oníricas da psique, aquelas habitadas por demandas pulsionais furiosas, que mobilizam a imaginação e açulam o espírito revoltado em seu desejo por um mundo outro, no qual a cisão interna poderia ser ultrapassada e, parafraseando Camus, a escandalosa nostalgia de unidade, enfim, sanada.

Freud denominou sublimação⁹ o processo em que a libido,

⁹ De acordo com a teoria freudiana, toda energia afetiva que mobiliza o comportamento humano a investir os objetos, ou seja, a libido possui um caráter sexual; a sublimação, que desloca este investimento para outros fins explica, nesta teoria, o impulso criador

em sua totalidade, inicialmente voltada para metas exclusivamente sexuais, volta-se para fontes dotadas de significação socialmente instituídas – ou seja, inibidas em suas finalidades –, e cujo acesso só poderá consumir em parte a carência de absoluto. Já que os processos primários não se exaurem jamais, o indivíduo socialmente constituído será para sempre portador de uma clivagem interna que o divide entre as construções objetivas às quais se adapta – e que constituem para ele o real – e uma dimensão mais obscura da mente, regida pelo desejo de perpetuação de sua condição monádica, o qual, impossível de ser logrado, encontrará um correlato em fantasias e alucinações que perpassam tanto o sonho como a vigília. A sublimação não se circunscreve, pois, ao movimento pelo qual as pulsões inscrevem-se em símbolos públicos; os símbolos privados da fantasia são também resultantes desse processo.

No importantíssimo *Formulações sobre dois princípios do acontecer psíquico*, Freud sustenta que, nos processos primários, o princípio de prazer será para sempre dominante, e seu originário talento para alucinar persiste. Assim, certas atividades psíquicas relutam em ser capturadas pelo teste de realidade; livres da conexão com objetos concretos, elas permanecem regidas pelo princípio de prazer e manifestam-se nos movimentos da imaginação: “Nosso sonhar noturno e nossa tendência de, durante a vigília, nos desvencilharmos das impressões dolorosas são resíduos do domínio desse princípio e provas de seu poder” (Freud 8, p. 65). Destarte, o vínculo entre o princípio de prazer e o fantasiar – ou o imaginar – mostra-se inequívoco; as fantasias são nutridas pelos desejos intensos que vicejam nas instâncias mais obscuras da psique e que são insuportáveis à consciência. Contrapondo-se a

que vem não apenas dos indivíduos, mas também da cultura. Nas palavras do autor: “A sublimação é um processo que ocorre na libido objetual e consiste no fato de a pulsão se lançar em direção a outra meta, situada em um ponto distante da satisfação sexual; a ênfase recai sobre o afastamento e desvio do que é sexual. Quanto à idealização, este é um processo que ocorre com o objeto e por meio do qual o objeto é psicologicamente engrandecido e exaltado, sem sofrer alteração em sua natureza” (*id.*, *ibid.*, p. 113).

essa instância racional e organizada – com seus critérios que priorizam a autopreservação, a segurança, o ajuste do eu ao mundo –, as imagens, que dimanam justamente daquela potencialidade imaginante originária, correspondem ao desperdício, ao excesso, ao desejo de gozo. Ante as exigências mundanas, desvelam seu grau zero de operacionalidade, sua total inutilidade; revestem-se pois de uma conotação marginal e figuram como representações meramente lúdicas, desnorteadas, cuja linguagem é a do desejo, da gratuidade, da ineficácia, do sonho. Noutros termos, considerando que um certo pensar que não se dissocia da imaginação persiste, após a instauração dos processos secundários, sua atuação colide com os propósitos da realidade humana socialmente instituída, a qual reitera permanentemente a necessidade de uma recusa imperiosa, por parte do eu, aos apelos que ecoam dos confins de sua psique. Eis a interdição que a fantasia objetiva superar. No ato de imaginar inscreve-se a memória da mais intensa felicidade, qual seja, o passado fantasmático, estranho a toda clivagem, peculiarizado pela unidade entre o sujeito e o objeto, e regido pelo delirante princípio de prazer. Inequivocamente, a instauração do princípio de realidade impôs ao eu a assunção de sua insuperável fratura interna, de sua incompletude. Como assinala Marcuse, os descaminhos da fantasia e da imaginação são, entretanto, recalcitrantes; eles persistem no oposto: “A imaginação visiona a reconciliação do indivíduo com o todo, do desejo com a realização, da felicidade com a razão” (Marcuse 12, p. 128). Assim, a fantasia remete a um tempo que precede a emergência do humano, consiste, pois, na negação do princípio de realidade, bem como de suas exigências. Como nota o comentador, a despeito das interdições sacramentadas pelo princípio de realidade, às fantásticas irrealidades da imaginação subjaz uma convicção, qual seja, a de que seus devaneios podem concretizar-se e as representações por eles veiculadas são também conhecimento, o qual encontra sua mais contundente tradução na obra de arte. As pulsões mais viscerais e incompatíveis, seja com a consciên-

cia seja com os interesses civilizacionais, encontrarão, pois, uma via profícua nos descaminhos da fantasia, da imaginação, enfim, da sublimação, que se formaliza na arte. A fantasia expressa na obra, sustenta Freud, viabiliza a conexão entre as dimensões mais inacessíveis do inconsciente e as realizações mais primorosas da consciência. Novamente, Marcuse:

A imagem de uma diferente forma de realidade surgiu como expressão da verdade de um dos procedimentos básicos; essa imagem contém a perda de unidade entre o universal e o particular, assim como a integral gratificação dos instintos vitais pela reconciliação entre os princípios de prazer e de realidade (Marcuse 12, p. 129).

Esse elo entre princípios antinômicos explicita as verdades da imaginação. Elas podem ser vislumbradas e apreciadas, à medida que o artista reveste de formas sensíveis e compreensíveis os movimentos delirantes de seu fantasiar.

Ancorados nessa alusão à abordagem freudiana da fantasia, acompanhem o olhar lançado por Camus sobre as verdades da imaginação ou do fantasiar delirante e negativo que dá forma à revolta sadiana.

A utopia sonhada pelo Marquês, como toda esperança de felicidade, vem plasmar a meta substancial perseguida pelas pulsões, sejam elas de vida ou de morte. Trata-se de uma representação que atualiza o desejo desmesurado do absoluto – ou o monstro da loucura unificante –, no qual consciência e mundo fundem-se em identidade plena. Mas este ato criador é orientado pelo niilismo. Nos antípodas da revolta que se mantém tensa entre o sim e o não, a obra sadiana traz à tona o não absoluto que finda por denegar o caráter genuíno da rebeldia, tal como Camus a concebe. Nesta revolta negativa, o anseio desesperado por uma liberdade sem par transmuda-se em servidão, num “sonho de destruição universal”. O desejo premente de liberdade concretiza-se, pois, na prática da dominação, no gozo irracional da identidade que exclui o outro e toda a diferença.

A revolta que engendra tal representação nega tanto o homem e sua moral, quanto os desígnios da criação, e o faz, assevera Camus, em nome do instinto sexual: “Em nome do mais forte instinto, daquele que o ódio dos homens condena a viver entre os muros de uma prisão” (Camus 4, p. 55). Ao encontrar no sexo os alicerces de sua revolta, o literato transforma a natureza em instrumento da negatividade, de modo que sua dimensão criadora metamorfoseia-se em exercício sistemático de aniquilamento: “Sade se lança ao não e alcança apenas o não absoluto da revolta. Sua recusa generalizada, em nome da liberdade e do instinto sexual, de tudo isso que contradiz esta liberdade, leva-o, de furor em furor, a negar o homem [...]” (Melançon 13, p. 110).

Sob o domínio da “energia desmedida do desejo”, como o expressa Camus, a literatura produzida pelo Marquês, bem como a moralidade inscrita em suas entrelinhas, denega tanto a ordem humana quanto a divina; e, ancorado numa revolta adulterada, prenuncia, a título de uma liberdade ilimitada, uma ordem inusitada. Enquanto representante soberano da natureza, o sexo atuará como o elemento propulsor desta criação humana, a qual anseia substituir aquela em que o homem fora inexplicavelmente lançado; a moral inusitada que a norteia ancora-se fundamentalmente no desvario das paixões.

O processo que resultará numa nova criação, na qual o sujeito já não será um estranho em seu universo, não se consuma sem o crime; o direito ao assassinato é assim legitimado na composição do cenário sonhado nos textos de Sade. Sua fantasia não prima por enlevos humanitários; é o ódio ao homem que açula suas construções imaginárias, as quais são enfim suscitadas por sua revolta. Daí deriva que o crime institucionalizado, ou seja, a pena capital, pareça-lhe execrável. Trata-se de um crime domado; nele não persevera vestígio algum de felicidade. Outra a realidade do crime sexual, emancipado de regências jurídicas; com ele, as pulsões legislam; o gozo é inexorável; a natureza domina, in-

conteste. Daí decorre a total incoerência daqueles que, em suas atitudes criminosas, dão vazão à sua natureza, adulterando-a com o discurso moral ou com os estatutos da lei. Nos textos de Sade, advoga Camus: “O criminoso que age de acordo com a natureza não pode, sem prevaricação, colocar-se ao lado da lei” (Camus 4, p. 58). A consonância com a natureza impõe a adesão plena ao crime, sem legitimações espúrias. Emblemática a exortação de Sade, mencionada por Camus: “Aceitem a liberdade do crime, que é a única liberdade racional, e entrem para sempre na insurreição, *assim como se entra em estado de graça*” (Sade, citado em *id.*, *ibid.*; grifo nosso). Atentemos: a consciência, em estado de graça, sente-se inserta no absoluto, como se reencontrasse a unidade perdida. Lembremos Freud: a violência das pulsões tanáticas remete ao gozo da alucinação primária.

Conquanto o anseio do Marquês pela instauração de um estado que logre a tão sonhada unidade seja urgente, uma república universal, caucionada na lei do crime e da violência, não encontra respaldo no espaço público. Urge, pois, que esta república fundada na lei do desejo se instaure à revelia da história, à margem da sociedade; seu pressuposto: a autossuficiência. Sua meta: o fim de toda cisão. Ressalta o comentador: “Para Sade, a exigência de unidade seduzida pela criação se satisfará com o microcosmo dos castelos” (Melançon 13, p. 117). Assim, proliferam, nos textos sadianos, estes ambientes isolados, regidos pela lei impiedosa das paixões e do crime. Camus, outra vez:

A exigência de unidade que a Criação não realizou se satisfaz a qualquer preço em um microcosmo. A lei da força jamais tem paciência para esperar o império do mundo. Ela precisa delimitar sem mais delongas o terreno em que atua, mesmo que seja necessário cercá-lo de arame farpado e de torres de observação (Camus 4, p. 60).

Numa obstinação anticivilizacional, essas cidadelas encontram, no assassinato, seu fundamento último. Sua lei imperativa é

a do desejo, que, quando não metamorfoseado em investimentos simbólicos, é monstruoso. Instaure-se assim um embate incessante de forças, de modo que, no interior dessas comunidades literariamente sonhadas, revolta e liberdade, majoradas em toda a sua amplitude, resultam na sujeição de uma maioria, à qual compete a servidão e a impotência.

Esse sonho que se origina num anseio por liberdade resulta num reino da necessidade absoluta. Nele, as regras – que visam a sistematizar a satisfação das paixões –, rigidamente impostas, subjagam os personagens e abortam possibilidades outras que não o gozo no exercício da ordem e o ódio: “A emancipação do homem se realiza, para Sade, nas fortalezas da licenciosidade, onde uma espécie de burocracia do vício regulamenta a vida e a morte dos homens e mulheres que entraram para todo o sempre no inferno da necessidade” (Camus 4). Sob esse prisma, um regulamento draconiano deve imperar para obstar que o contato sexual descortine o caminho do afeto, da criação, ou mesmo de um outro pensar. A leitura camusiana é atenta; o domínio do desejo – no caso, das pulsões mortíferas – obstaculiza a dor da dúvida e não abre a fresta da interrogação: “Para eles, o único problema consiste em se organizarem a fim de exercerem plenamente direitos que têm a terrível dimensão do desejo” (*id., ibid.*, p. 59). Prerrogativa que só se consuma às custas da desumanização; para obstar o advento da afetividade, impõe-se a reificação dos personagens; e a exigência de um cumprimento austero das regras vem ao encontro dessa necessidade: “O regulamento, que desempenha um papel fundamental nos castelos fabulosos de Sade, consagra um universo de desconfiança. Ele ajuda a prever tudo, a fim de impedir que uma ternura ou uma piedade imprevistas venham perturbar os planos do gozo pleno” (*id., ibid.*, p. 29). Tanto aquele circunscrito ao papel de objeto do gozo alheio quanto aquele que é senhor e instrumentaliza o outro devem agir em nome da lei imperiosa do desejo. Cristalizadas numa espécie de paroxismo formalizante, as energias desejanter figuram paradoxalmente como um antídoto

contra a vida, se ponderarmos que vida e afetividade não se dissociam. As regras austeras, as exigências implacáveis no que tange ao cumprimento dos regulamentos e as punições impiedosas para os que as infringem interditam toda e qualquer experiência de felicidade que esta violência poderia suscitar. Nessa senda, o afã de reencontrar a consonância outrora experienciada pela psique e de erradicar a substancialidade mesma do humano – que, afinal, não se configura sem a falta instaurada pelo corte originário – dá lugar, parafraseando Camus, a um universo de máquinas e mecânicos, que se formaliza na prática codificada do mal. Atentemos: trata-se aqui de obstaculizar a todo custo o aflorar das pulsões de vida. O movimento pulsional, que em última instância não diverge das pulsões de morte em seu objetivo último, delas difere visceralmente em seu modo de atuação e nos corolários que produz. Em sua busca do gozo primário, da reinserção no absoluto, essas pulsões plasmam-se e confundem-se com o movimento vital; sua dinâmica é a da criação. Caso essa vertente efetivamente se abra-se, a utopia sonhada por Sade estaria ameaçada. De que modo a lógica da destruição e do aniquilamento poderia se instaurar e prevalecer em simultaneidade com afetos que atuam em prol da vida e que se desdobram num movimento criador? Nas comunidades imaginadas por esse libertino, a utopia de liberdade, a perseguição de uma felicidade oriunda de uma representação em que pensamento e mundo se harmonizem traduzem-se na prevalência de uma perseguição tanática. São fortes os termos do autor: “Possuir aquilo que se mata, copular com o sofrimento, eis o instante da liberdade total, em cuja direção se orienta toda a organização dos castelos” (Camus 4, p. 62). A utopia da destruição solicita o domínio das pulsões de morte; seu horizonte antagoniza, pois, com o processo civilizacional, tal como pensado por Freud.

Não obstante, neste universo onírico, que culmina no assassinato coletivo, a tentativa extrema de evadir-se do desespero a ele reconduz. O projeto de uma felicidade alicerçada na prática legítima do mal fracassa. Assim, o ápice do prazer é sistematicamen-

te postergado com o sucedâneo infundável de crimes, ao mesmo tempo em que é inviabilizado pela repetição contumaz dos procedimentos. Lógica que vai urdindo um gritante paradoxo, qual seja, uma horrenda atmosfera de castidade cujo horizonte reside na devassidão. Assim, como nota Camus, após a execução das vítimas, quando as perversidades mais abjetas já foram executadas, os carrascos criados pelo Marquês deparam-se com o mesmo vazio interior que os motivara; a dilacerante angústia da incompletude reaparece, e o cenário que se desvela é o da absurdidade. O nada persevera; o objeto revela-se ainda perdido. A lógica da destruição não encontra seu termo; mesmo uma aniquilação universal não logra contemplar o paroxismo tanaticamente perseguido. Considera o ensaísta: “Mas a partir do instante em que o crime sexual suprime o objeto de volúpia, ele suprime a volúpia, que só existe no momento preciso da supressão” (Camus 4, p. 62). Por conseguinte, o gozo pleno almejado pelo sucedâneo de senhores produzidos por essa literatura escapa-lhes. O êxtase absoluto que deveria ser enfim experienciado com o sofrimento alheio não se delinea jamais.

Nessa senda, argumenta o autor, a ânsia enlouquecida de unidade, a busca simultaneamente impetuosa e administrada da destruição, o horror à afetividade, a extrema hostilidade contra a vida, que norteiam a obra do Marquês, derivam de uma lucidez absurda que sucumbiu a uma promessa de felicidade sobre-humana. Essa revolta ensandecida, no intuito desesperado de evadir-se da dor de uma existência destituída de sentido, conduz a um sonho negativo, a uma imersão no niilismo. O guia desta rebeldia falida é o egoísmo, sua âncora, o grau zero de solidariedade. Como sublinha Blanchot (2, p. 18), a moral sadiana “[...] está fundada sobre o fato primeiro da solidão absoluta”. No encalço de um horizonte isento de fissuras por onde a falta, o vazio ou o caos possam infiltrar-se, o desejo premente de liberdade concretiza-se na prática da dominação, no gozo irracional da identidade que exclui o outro e toda diferença. Uma vez pulverizada a tensão entre a consciência

desperta e a irracionalidade do mundo, com a adesão integral a um ideal de consonância entre esses dois polos e com a supressão da pluralidade humana, insiste Camus, dissipa-se a tensão que dá lugar à revolta genuína; conseqüentemente, instauram-se as condições para que a violência prepondere e o domínio das pulsões de morte seja inconteste. Ademais, a perseguição do ápice desse prazer solitário não se satisfaz com o extermínio das vítimas. Aqueles que não sucumbiram – os senhores – voltar-se-ão uns contra os outros; seu intuito: o extermínio completo. Um deles, no entanto, sublinha Camus, sobreviverá a todas as façanhas do horror; mas este que, a princípio, reconhece-se como soberano, não é outro que não o prisioneiro autor desta revolta fantástica e literária. Ao afirmar-se como senhor supremo desta nova ordem, Sade experienciará a dolorosa dissolução de seu projeto.

Sua hegemonia e sua solidão vêm ratificar o fim de seu sonho de identidade totalitária, de seu ideal de uma criação inteligível, significativamente justificada. Assim, a despeito da ferocidade que peculiariza essa fantasia, malogra sua tentativa de suprimir a miserabilidade da condição humana.

Os sentimentos mobilizados pela revolta metafísica, tal como fundamentada por Camus, encontram no talento literário de Sade, uma expressão visceral. Seu fascínio pela desmesura, suas perversas representações do absoluto derivam da fantasmática nostalgia de uma ordem pautada por “alguma correspondência fundamental, alguma consonância, alguma *adequatio* entre nossos desejos ou nossas decisões e o mundo, a natureza do ser” (Castoriadis 5, p. 292). Noutros termos, sob um registro negativo e despudorado, regido pelas pulsões de morte, as imagens que transbordam em seu universo romanesco, ainda que malogrem em seu objetivo último, dão forma à nostalgia de um tempo em que a psique, regida substancialmente pelo princípio de prazer, como o diria Freud, desconhecia a falta, a clivagem interna, o absurdo, toda e qualquer alteridade. À luz das observações de Marcuse, podemos, pois, considerar que as fantasias delirantes do Marquês

de Sade confrontam-nos com as manifestações mais visíveis do retorno do reprimido e, como toda imaginação artística, atualizam “[...] a memória inconsciente da libertação que fracassa, da promessa que foi traída” (Marcuse 12, p. 129).

Bibliografia

1. BARILIER, É. *Albert Camus. Philosophie et littérature*. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1977.
2. BLANCHOT, M. *Lautréamont y Sade*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
3. CAMUS, A. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
4. _____. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
5. CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
6. FREUD, S. *Esboço de psicanálise*. São Paulo: Abril, 1978 [Col. Os Pensadores].
7. _____. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
8. _____. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
9. _____. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
10. GARCIA-ROZA, L. A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
11. LEOPOLDO E SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Editora da Unesp, 2004.
12. MARCUSE, H. *Eros e civilização*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.
13. MELANÇON, M. *Albert Camus. Analyse de sa pensée*. Friburgo (Suíça): Ed. Universitaires, 1976.
14. MEZAN, R. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

