

5. Sobre as origens e o Presente

5.1. A máquina topo-ideológica

Na introdução, apresentei uma concepção de cidade que certamente não esgota o fenômeno que busca representar. No entanto, este conceito circunscreve a cidade àquilo que, no essencial, do ponto desta pesquisa, manteve-se inalterado ao longo de sua história, pelo menos até o fim do século XX: o fato de que a cidade, como um dispositivo técnico, até aí, foi uma estrutura composta por muros e aberturas, e articulada em torno de um centro, topos do qual emana o poder político, independentemente da natureza ideológica específica das instituições ou grupos sociais que detiveram a hegemonia sobre o controle deste lugar e do modo como, e das idéias em torno das quais, organizaram o Estado, os instrumentos para o exercício do poder que o caracterizam, e o uso do espaço e do tempo na vida urbana.

O principal objetivo desta tese é articular as estruturas psíquicas que condicionam a vida política, que no contexto da metapsicologia freudiana são as estruturas libidinais que ligam as massas a um líder e que se reproduzem e atualizam constantemente através do complexo de Édipo, com as estruturas físicas, que compõe a cidade enquanto um dispositivo técnico, uma máquina topo-ideológica. A importância desta articulação é contestada por Giorgio Agamben que, conforme destaquei na introdução, propõe uma análise do fato político que, de modo algum, ao meu ver, é incompatível com o que pode ser entendido como o pensamento freudiano sobre o poder político e suas origens e estruturas, que apresentei no capítulo anterior, em que pesem as evidentes reservas de Agamben:

“É possível, em um âmbito tão decisivo, contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas?” (1995: 14).

Na introdução, propus que se reformulasse esta questão, em termos de saber se cabe, a este paralelismo enunciado por Agamben, um lugar decisivo neste âmbito, que é o da discussão das origens da política ocidental, a qual ele situa na cisão entre *bíos e zoé* realizada pela nascente metafísica grega. Naquela altura, propus que a articulação entre a metapsicologia freudiana e a formulação de Agamben, expressa pela simetria entre o poder soberano e a vida nua, poderia ser realizada justamente através da interpretação e análise das relações entre as formas urbanas e o fato político que, simbólica, topológica e tecnicamente elas expressavam.

Nesta concepção, pela qual a cidade é entendida como uma máquina topo-ideológica, ela se apresenta como uma estrutura, mais especificamente como uma composição técnica. Uma sistema composto por sistemas de muros e aberturas que se dispõem, sobrepõem, interpõem contrapõem e compõem em inumeráveis dimensões e escalas. Uma estrutura topológica que opera segundo uma lógica binária que pode ser resumida à dialética primária sim ou não, concedendo e negando o acesso, de modo a distribuir os sujeitos urbanos segundo o seu valor – o que é o mesmo que dizer: segundo a força relativa de seu poder – e segundo a sua função na hierarquia social e na disposição técnica em que se constitui a cidade enquanto dispositivo político de produção, atribuindo a cada sujeito e a cada grupo identitário o seu lugar e a sua função, ou o seu não lugar e a sua não função, no contexto topológico da política (ou não política – a simples exclusão) global do sistema.

Simultaneamente, como uma estrutura geométrica e simbólica que se dispõe, segundo a disposição e a composição do poder – manifeste-se ele sob a forma política, econômica, técnica, científica, jurídica, religiosa, militar ou qualquer outra –, em uma dialética que oscila historicamente entre unidade, regularidade e simplicidade (o apolíneo) por um lado e, por outro, diversidade, irregularidade e complexidade (o dionísio); estrutura esta que opera no modo simbólico compondo representações parciais e globais, através das quais os sujeitos e grupos urbanos constituem representações de suas identidades, e através das quais estas identidades persistem no fluxo do tempo histórico e na extensão do espaço geográfico. Uma estrutura que torna legível, ou passível de interpretação (ões), os diversos discursos simbólicos e ideológicos que se sobrepõe no espaço geográfico ao longo do tempo histórico.

Também como uma estrutura técnica – que, historicamente, expressa e representa o estado da *construtibilidade*⁶⁹ de uma cultura – e que, em última instância, se constitui como a parte fixa, necessária ao sustento de tudo o que é móvel e de todas as ações e transformações que constituem as finalidades políticas, técnicas, produtivas e simbólicas às quais a cidade se destina. Por fim, como a parte fixa do que a cidade é como organização: como corpo com órgãos, como um plano organizado, independentemente do grau de racionalidade que o caracterize.

Esta organização que é a cidade, no entanto, não surgiu espontaneamente. Ela é o produto de uma determinada disposição psíquica dos homens que a realizaram, mais

especificamente, dos fatos que predisuseram os homens que participaram desta organização a, nela, assumirem os papéis que a estruturaram como o dispositivo topológico técnico e simbólico que descrevi. E esta é uma forma bastante particular de organização da vida social, que se diferencia e transcende em muito daquilo que se poderia chamar de um simples conglomerado humano vivendo comunitariamente de forma mais ou menos colaborativa

Na concepção freudiana, a vida comunal resulta de um fundamento duplo: por um lado, a compulsão para o trabalho criada pela necessidade externa e, por outro, pelo poder do amor que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual – a mulher – e esta, em privar-se “*da parte de si própria que dela fora separada – seu filho*” (1929. 55). Deste modo, segundo ele, *Eros e Ananké* [amor e necessidade] *tornaram-se os pais também da civilização humana*” (ib.). O primeiro resultado da civilização, segundo ele, foi que, a partir dela, grupos cada vez maiores de pessoas, mesmo de diferentes famílias, passaram a conseguir viver em comunidades mais ou menos estáveis (Freud, 1929. 55).

No entanto, a vida comunitária adquiriu várias formas e o fato urbano não encontra, por isso, a sua explicação neste binômio exposto por Freud. O fato urbano é um fato político e, neste sentido, é um produto desta forma de poder, como o testemunha o fato topológico da centralidade, que caracterizou toda a composição de todas as estruturas urbanas ao longo da história da cidade, com exceções que, caso tenham existido, não fizeram mais do que confirmar a regra⁷⁰. Por isso, muitos autores associam o fato urbano à emergência do poder soberano e da persona da realeza semi-divina que o corporificou e, portanto, à própria emergência do fato religioso. Antes disso, à própria emergência da personalidade individual, de um ser capaz de entender-se autônomo e diferenciado do grupo, de modo a, a partir desta singularidade e desta autonomia, que o coloca em uma posição de exterioridade em relação à comunidade – como se viu com Agamben e Schmitt –, ser capaz de exercer o poder de organização da vida coletiva do qual resultou a cidade.

O papel do poder soberano e da soberania política na origem da cidade me parece, em particular a partir da análise de Agamben sobre o conceito de *bando*, indiscutível. No entanto, os muros que constituíram a cidade não contornaram apenas esta ou a cidadela

⁶⁹ Trata-se de um conceito de Giulio Carlo Argan, que diz respeito ao modo específico da técnica pelo qual a obra arquitetônica ou urbanística encontra o acesso à existência.

⁷⁰ Nunca encontrei, em minhas pesquisas, cidade que, digna deste nome, não apresentasse a evidência empírica da existência de uma centro, que se pode observar nos mapas, no adensamento do uso do solo, na convergência dos fluxos, na diferenciação do uso, na singularidade dos edifícios, na concentração dos monumentos etc.

central na qual instalou-se sempre o soberano. Toda a cidade foi ordenada com muros do mesmo que toda a vida social urbana foi ordenada pelo estado jurídico e por suas leis. E tanto os muros internos quanto as leis são o testemunho de que um tanto do estado de natureza persiste, sempre, a ameaçar a cultura, no interior de qualquer cidade. Por outro lado, estabelecidas a ordem jurídica e a ordem urbana, absolutamente inseparáveis, resta considerar que o homem urbano aceitou, de certa forma, o seu destino e, de modo geral, e no contexto destas estruturas muradas e jurídicas, não é um sujeito que mantém-se nos limites por elas impostos apenas sob a repressão de seus aparatos. Poder-se-ia dizer mais: não só, de um modo geral, grande parte de seus instintos agressivos são espontaneamente contidos, como tal forma de ordenamento é tomado pelas sociedades como uma necessidade, e a submissão ao poder é, em muitos casos, amplamente desejada.

Anteriormente, propus que aquilo que havia motivado o homem a este tipo de forma de vida, havia sido o desejo de segurança, constância e estabilidade. A cidade, assim, é vista como um dispositivo técnico que o homem opõe ao destino que lhe é imposto pela natureza, contra o acaso e a tragédia que regiam a vida fora dos limites da muralha que contornava o perímetro urbano. Mas, todas estas conquistas da vida urbana se deram ao custo de uma considerável redução de seus horizontes, de uma significativa perda de liberdade, pois, ali, o homem também não era mais um caçador e tampouco podia ir a qualquer lugar a qualquer hora ou, livremente, andar em qualquer direção: não mais podia exercitar livremente os seus instintos e, para contê-los, muros interiores ao território da cidade e à sua alma precisaram também ser edificados: os muros de sua consciência moral; os muros da má consciência ou da culpa, diriam Nietzsche e Freud, cada um ao seu modo, e no contexto de seu pensamento, como discutirei adiante.

Deste modo, vários fatos ficaram associados: a emergência da cidade murada se apresenta junto com a da personalidade individual, com a da moralidade e dos costumes e, ambas, com um modo específico de produção, e com o poder político e religioso que foi capaz de organizá-lo: o poder soberano. Discutirei todas estas questões mais adiante mas, este último, o poder soberano, é por isto mesmo, o fator decisivo, aquele que, a partir do exterior do ordenamento jurídico e anteriormente à existência deste, como demonstrou Agamben, determinou, senão todos os outros, certamente a forma que o conjunto assumiu na vida urbana e no modo como esta se apropriou das estruturas muradas para ordenar o território e a vida espaço temporal que, na cidade, nele se realiza.

Mas o poder soberano, no entanto, não é capaz de explicar a totalidade destes fatos, porque não é capaz de explicar a si próprio. Esta foi a razão de buscar no *“Psicologia das*

massas...” (1921) de Freud a origem da soberania em si, através da associação entre a figura do soberano e a imago paterna. E foi também a razão de haver, no primeiro capítulo, trazido o recorte de La Boétie: o poder de *Um*, pois, a um só tempo, ele pensa o *Um* como persona psíquica, e o enigma deste poder, quando pensado racionalmente, diante da desproporção das forças envolvidas e do desconforto da submissão.

“Coisa extraordinária, por certo; e também tão comum que deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente (...) não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados apenas pelo **nome de um**, de quem não devem **temer o poderio**, pois ele é só, nem **amar as qualidades** pois é desumano e feroz para com eles” (*grs. meus*; La Boétie, 1853: 12)

Destaquei anteriormente que o *encantamento* e o *enfeitiçamento* não é diante de um, mas do *Nome de Um* – uma representação, uma persona a ser encarnada por um ator, como viu-se com o rito dos dois corpos do rei apresentado por Agamben a partir do “*The king’s two bodys – A study in medioeval political theology*” de Ernst Kantorowicz (1957). Este encantamento, se apresenta sob a forma do *temor* diante do poderio, e do *amor* diante das qualidades. Estes simultâneos temor e amor diante do *Nome de Um*, e a ambivalência implicada nesta relação, conduziram-me a considerar o fenômeno da *identificação*, no sentido que Freud atribui a este conceito, isto é, como a forma mais primitiva e fundamental de enlace afetivo que pode estabelecer-se entre duas pessoas, fenômeno psíquico ao qual ele atribui papel preponderante e estrutural na formação do *complexo de Édipo*, igualmente uma estrutura formada em um processo ambivalente (1921: 2585), conforme discuti no capítulo anterior.

No entanto, toda esta discussão diz respeito mais às relações de poder do que às suas origens e, decerto, esclarece muito pouco sobre o problema das origens em si. O que é certo, no entanto, é que estas origens determinaram uma passagem importante, que veio a desembocar no que chamo aqui de civilização urbana. E é da condição cultural da qual o homem partiu para esta passagem que proponho seguir a discussão.

5.2. A herança das origens: culpa e servidão

Em “*O retorno do totemismo...*” (1913) Freud compartilha a opinião de Wilhelm Wundt (1910) quanto a possibilidade de que, por toda a parte, “a cultura totêmica tenha preparado o caminho para uma civilização mais adiantada e, assim, que ela representa uma fase de transição entre a era dos homens primitivos e a era dos heróis e deuses” (*apud*: Freud 1913: 107). A era dos heróis e deuses é justamente a era em que, segundo Mumford, emerge a proto-cidade histórica (1961: 33 e seguintes).

No totemismo, que está associado à exogamia e à herança pela linhagem feminina, o que sugere o caráter matriarcal da ordem social que ele representa, o *totem* é, geralmente, não um indivíduo isolado, mas sempre uma classe de objetos, em geral uma espécie de animais ou vegetais. Ele é reverenciado por uma corporação de homens e mulheres, que se chamam a si próprios pelo nome do totem, acreditam possuírem um só sangue em virtude de uma descendência comum que os liga a um ancestral no qual tem fé e com o qual dividem obrigações mútuas. O totemismo constitui tanto uma religião como um sistema social. No aspecto religioso, consiste nas relações de respeito e proteção mútua entre um homem e seu totem. O aspecto social do totemismo se expressa principalmente por uma injunção feita respeitar severamente e por uma ampla restrição que regula as relações dos integrantes do clã uns com os outros e com os homens de outros clãs (Freud, 1913: 109 a 111).

Todo o desenvolvimento do texto de Freud está centrado na questão da exogamia, do tabu do incesto e da finalidade destas instituições de modo a apresentar sua questão, o *parricídio*, como crime instituinte da cultura. Estes desenvolvimentos são por demais conhecidos e as conclusões de Freud estão entre os mais questionados e controversos aspectos de sua obra e são o foco dos mais severos ataques à psicanálise. É uma discussão para especialistas que não cabe neste ensaio. Estarei apresentando apenas as questões que julgo pertinentes para a discussão relativa à emergência das culturas urbanas e de suas instituições propiciadoras: aquelas que conduziram à noção de indivíduo, e que o viés marxista presente em diversas disciplinas das ciências econômicas e humanas em geral tende a associar à divisão especializada do trabalho, pela qual os homens puderam comparar-se a partir de suas distintas situações na estrutura produtiva que compunham.

Segundo Wundt (1910), o conceito de totem possui uma influência decisiva sobre a divisão e organização tribais, e o aspecto mais importante desta forma de organização é que ela envolve um conjunto de normas e costumes que regulam as relações mútuas entre os grupos (*apud*: Freud, 1913: 112). No totemismo, conforme Freud demonstrou, esta ordem tem um objetivo axial, que é o de evitar vínculos consanguíneos. No entanto, além deste objetivo, e para alcançá-lo, o totemismo resulta em uma estrutura social e religiosa *não centralizada*, ou *policêntrica*, na qual convivem múltiplos centros de poder e referência social, os clãs, organizados em torno dos totens, ou do nome do totem. E, este, é um aspecto diferencial decisivo em relação às culturas urbanas, cujo ordenamento, tanto político quanto urbanístico é baseado na singularidade do centro, tanto como lugar político quanto como lugar geográfico e topológico.

Um aspecto interessante, e que é pouco explorado por Freud, é justamente como se dá esta passagem entre a ordem policêntrica do totemismo para a ordem politicamente monocêntrica que veio a caracterizar a proto-cidade histórica. Como, do convívio de múltiplos deuses e centros de poder político, viemos a passar para uma ordem social tendente ao monoteísmo e a concentração do poder político na realeza individual; como foi o processo pelo qual isto se deu. Esta passagem encontra uma forte descrição na “*Genealogia da Moral...*” (1887.) de Friedrich Nietzsche, a qual gostaria de apresentar sucintamente mais adiante. Um dos aspectos mais interessantes na comparação dos dois argumentos, além dos próprios conteúdos, é como, ao passo que Freud constrói o seu enfocando a busca de uma origem capaz de explicar o fenômeno, no caso o crime do *parricídio*, Nietzsche despreza esta origem, debruçando-se sobre os processos pelos quais os fenômenos ocorrem.

Segundo Nietzsche, “*na originária comunidade tribal(...) a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica*” (G. M.: II:19). A convicção que prevalece, segundo ele, é de que a comunidade subsiste graças aos sacrifícios e as realizações dos antepassados (*ib.*). Este é o ponto que interessa a Nietzsche: *há* uma relação entre credor e devedor, uma relação de dependência em torno de uma dívida (*schuld*), ou de uma culpa (igualmente *schuld* em alemão). Nietzsche está, aqui, dando desdobramento à idéia que apresentou no quarto aforismo da segunda dissertação da “*Genealogia da Moral ...*”: “*o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida”*” (G.M.: II:4).

A Freud, no entanto, interessa saber precisamente qual a natureza deste sacrifício dos antepassados, pois esta natureza elucidaria a natureza da dívida / culpa. No prefácio de “*Totem e tabu*”, ele afirma que o livro é uma “*tentativa de deduzir o significado original do totemismo*” (gr. meu; 1913: 10), tarefa para qual busca uma visão *histórica* (*ib.*: 130), pois “*é possível supor que melhor se chegaria a uma compreensão da natureza essencial do totemismo e da exogamia se fosse possível aproximar-se das origens destas instituições*” (gr. meu; *ib.*: 114).

Para Freud, portanto, há uma *natureza essencial*, que decorre de um *significado original*. Isto faz toda a diferença pois, para ele, a natureza essencial da culpa, decorre de que este sacrifício é o do próprio pai e, neste caso, ele é a marca da existência de um conflito estrutural na única forma de organização social que persistiu quando tudo o mais mudou: a família. Assim, seria possível, segundo ele, localizar neste crime – o parricídio – uma gênese cultural da culpa que repercute de modo determinante na vida psíquica do

homem contemporâneo (1913: 159 e segs.), cujos vestígios permanecem na infância, produzindo “*insinuações (...) que emergem no decorrer do desenvolvimento de nossos próprios filhos*” (*ib.*: 10)

Para Nietzsche, importa que, em um dado momento *há* um sentimento de culpa e de dívida em relação ao fundador da estirpe e que ele se desenvolve de uma dada maneira a saber:

“de que como os antepassados, em sua sobrevida como espíritos, não cessam, a partir de sua força, de conceder à estirpe novas vantagens, torna-se necessário oferecer a eles novos sacrifícios e oferendas, pagamento que também era feito, sobretudo em obediência – pois os costumes são, enquanto obras dos antepassados, também seus preceitos e ordens” (*G. M.*: II:19).

E, poderia dizer Freud, com a desobediência poderiam despertar sua ira e, com ela, o castigo.

Segundo Nietzsche, o medo do ancestral e de seu poder, a consciência de ter *dívidas* (*schuld* e, portanto, também *culpa*), para com ele, cresce necessariamente à medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida. *Não ao contrário!* (*ib.*). De acordo com Nietzsche, tudo que conduza ao enfraquecimento da estirpe *diminui* o medo do espírito de seu fundador. Deste modo, segundo ele,

“os ancestrais das estirpes mais poderosas deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível – o ancestral acaba necessariamente transfigurado em deus. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no **medo** portanto” (grifo do autor; *G. M.*: II:19)

Para Nietzsche, deste modo, uma *origem* não decorre de um fato, mas de um duplo sentimento diante de uma percepção da relação que há, pelo menos ao nível psíquico, entre os vivos e os mortos: uma relação articulada pelos sentimentos associados de medo e de dívida / culpa (*schuld*). A atitude, ou o sentimento, que move a relação de dívida / culpa do homem com o antepassado é, para ele, o que dá forma ao pensamento religioso e aos conceitos e valores morais que o sustentam. Nietzsche obtém uma explicação satisfatória para o modo como o poder religioso se unifica como uma decorrência da unificação do poder político. Porém, não há, como em Freud, um ato originário, um crime, que determina, por sua natureza, todas as formas subsequentes de religião e moral, e que persiste sendo representado no universos simbólico e imaginário da cena familiar. Em Freud, poderíamos pensar em determinação irracional. Em Nietzsche, em uma irracionalidade presidindo toda a determinação.

A tragédia original proposta por Freud, no mais ancestral contexto de ordem social, o da horda primitiva, dominada por um pai cruel, voltado para a própria satisfação e senhor de todas as fêmeas, que expulsa os filhos à medida em que chegam à puberdade (Darwin, 1871 *apud*: Freud 1913: 130), segundo Freud, é a seguinte:

“Certo dia, os irmãos que haviam sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando, assim, um fim à horda patriarcal. Unidos tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente” (1913: 146).

Freud já prepara aqui a apresentação de idéia de que a civilização, percebida por ele como o resultado da reunião da força de muitos contra a do mais forte, se origina desta primeira reunião, dos irmãos para enfrentar a superior força do pai. Este, seria, então, o modelo primordial de contrato social. O violento pai primevo fora, sem dúvida, o temido e invejado modelo de cada um; canibais que eram, pelo ato de devora-lo realizavam, segundo Freud, a *identificação* com ele, cada um adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria, assim, segundo Freud, “*uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião*” (grifo meu; 1913: 146).

Freud avança no sentido de estabelecer um paralelo entre a cena familiar cotidiana, e o conflito que caracteriza o complexo de *Édipo* ou *parental*, com a cena do parricídio original, na qual localiza o germe fundador da idéia de deus. Segundo ele, precisamos apenas supor que a tumultuosa malta de irmãos estava cheia “*dos mesmos sentimentos contraditórios que podemos perceber em ação nos complexos-pai ambivalentes de nossos filhos e de nossos pacientes neuróticos*” (1913: 147).

Segundo Freud, introduzindo o problema da ambivalência, que caracteriza para La Boétie a relação entre o dominador e o dominado, “*odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiram-no também*” Freud, 1913: 147). Perpetuado o crime, satisfeito o ódio e realizada a identificação através do ato canibal de devorá-lo, “*a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso*” (*ib.*). Um sentimento de culpa que coincidia com o remorso de todo o grupo fez-se presente e, segundo Freud, “*o pai morto tornou-se mais forte do que fora vivo*” (1913: 147).

O que sucedeu segundo Freud, é o que ainda sucede em nossos dias nos “*assuntos humanos*” (1913: 147). O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante

proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que a psicanálise conhece sob o nome de “*obediência adiada*” (*ib.*). Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos, abrindo mão da reivindicação às mulheres, agora libertadas” (*ib.*). Deste modo, segundo Freud, criaram o sentimento de culpa filial e os dois tabus fundamentais do totemismo, o homicídio e o incesto, as únicas transgressões contra as leis sagradas do sangue reconhecidas pelas sociedades primitivas (1913: 147).

Nietzsche não discorda quanto a que “*a humanidade recebeu com a herança das divindades tribais e familiares, também o peso das dívidas ainda não pagas, e o anseio de resgatá-las*” (*G. M.*: II:20). No entanto, para ele, o sentido original do ritual e da origem da lei estaria, de qualquer modo, perdido, digerido ele próprio por um processo de constantes reinterpretações. Para Nietzsche, em toda parte onde se exerce e mantém a justiça, o que se percebe é “*o poder do mais forte*” (*G. M.*: II:11) em busca de conter o “*insensato influxo do ressentimento*” (*ib.*). É deste esforço, segundo ele, que emerge a noção de “*lei*” (*ib.*). É neste esforço de contenção “*dos sentimentos de reação e rancor*” que aquele que tem poder institui a lei, “*a declaração imperativa sobre o que, a seus olhos, é permitido, justo, proibido e injusto*” (*G. M.*: II:11).

Para Nietzsche, portanto, lei é a expressão da vontade de quem tem o *poder* de impô-la, no contra senso de Freud, para quem a lei resulta do consenso da comunidade de irmãos e se expressa pelo *tabu*. A este consenso, Freud se refere no “*Mal-Estar...*”, ao considerar que a vida humana em comum só se torna possível “*quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados*” (1929b: 49); e que o poder desta comunidade é então estabelecido como “*direito*” (*ib.*), em oposição ao poder do indivíduo condenado como “*força bruta*” (*ib.*).

Para Nietzsche, tanto o sentido original da lei, como as finalidades que originalmente a motivaram não podem elucidar nada pois, para ele, “*a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem toto coelo [totalmente]*” (*G. M.*: II:12). Segundo ele,

“algo existente, que chegou de algum modo a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior” (*G. M.*: II:12).

Poder este que, segundo ele, se deriva dos “*afetos propriamente ativos, como a ânsia de domínio e a sede de posse*” (grifo do autor; *G. M.*: II:11). Segundo ele, apontando a fonte deste poder na vida biológica,

“todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorar-se, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados” (*G. M.*: II:12).

Freud, no entanto, é bastante taxativo quanto à questão de uma origem específica, da qual derivam formas específicas de ordenação e preservação da ordem que, no que diz respeito às finalidades essenciais, permanece determinando as vidas psíquica e social. Assim, insiste em que o fundamento da idéia de que a lei resulta no equilíbrio do poder de todos em torno da oposição ao mais forte deriva da cena do parricídio e dos eventos que a sucederam, em particular na imposição da lei contra o incesto, “*pela qual todos de igual modo renunciavam às mulheres que desejavam, e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai. Desta maneira, salvaram a organização que os tornara fortes*” (1913: 148). Só o desejo de permanecerem juntos poderia mover a vontade necessária a esta contenção, desejo este que, segundo Freud, pode ter se baseado “*em sentimentos e atos homossexuais originados, talvez, durante o período de expulsão da horda*” (*ib.*).

A passagem da forma mais primitiva de sociedade humana, ordenada em torno do poder patriarcal, na qual este poder descentralizou-se e passou a ser compartilhado pela comunidade de irmãos, ordenada pelos tabus do incesto e do assassinato, encontraria deste modo, segundo Freud, nesta “*culpa trágica*” (1913: 159) que se constitui na cena do parricídio, a sua condição estruturante. Por outro lado, segundo ele, neste evento também pode ter germinado o que depois veio a ser a instituição do matriarcado, descrita por Bachofen (1861) e, segundo Freud, posteriormente substituída pelo patriarcado (1913: 148). Esta última passagem, segundo Mumford, equivale à emergência da proto-cidade histórica (1961: 33 e seguintes).

Também a religião, segundo Freud, encontra aí seus primeiros esboços. A religião totêmica, segundo ele, surgiu do sentimento filial de culpa, como um esforço para mitigar este sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada. Todas as religiões posteriores, segundo ele, podem ser percebidas como tentativas de solucionar o mesmo problema. Variam de acordo com o estágio de civilização em que surgiram e com os métodos que adotaram,

“mas todas tem o mesmo fim em vista e constituem reações ao mesmo grande acontecimento com que a civilização começou e que, desde que ocorreu, não mais concedeu a humanidade um minuto de descanso” (1913: 149).

Há, segundo Freud, uma característica central comum ao totemismo e ao “*complexo-pai*” que foi preservada inalterada na religião, que é a “*tensão ambivalente*” (1913: 149), tensão esta que é aquela mesma apontada por La Boétie na relação entre o dominado e o

tirano, e da qual certamente não escapa a relação entre o soberano e o *homo sacer* de Agamben, tal qual ele mesmo nota ao descrever o vínculo afetivo entre o *bando* de um e o do outro, representados no mito do lobisomem.

Na religião totêmica, esta ambivalência expressava-se nos sentimentos de remorso e tentativas de expiação por um lado e, por outro, na satisfação expressa em seus rituais, que também serviam de recordação do triunfo sobre o pai. Foi a satisfação por este triunfo, segundo Freud, que levou à instituição do festival rememorativo da refeição totêmica, no qual as restrições relativas à obediência adiada ao pai morto são suspensas. Freud chama a atenção para o fato de que, se o lado afetivo dos sentimentos ambivalentes foi forte o suficiente para produzir os remorsos, “*não devemos subestimar o fato de que, em geral, a vitória ficou com os impulsos que levaram ao parricídio*” (1913: 149).

Nas religiões e nas ordenações morais que no totemismo não se distinguem nitidamente, a compreensão da força destes impulsos reforçou os sentimentos fraternos, que encontram expressão na santificação dos laços de sangue e na ênfase dada à solidariedade por toda a vida no contexto do clã. À proibição da morte do totem logo juntou-se o tabu contra o fratricídio. Foi muito tempo depois que a proibição da morte deixou de limitar-se aos membros do clã e foi substituída pelo “*Não matarás*”. A horda patriarcal, segundo Freud, foi substituída, em primeira instância, pela “*horda fraterna*”, cuja existência era assegurada pelo laço consanguíneo. A sociedade estava, agora, segundo ele,

“baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado; enquanto que a moralidade fundamentava-se parte nas exigências desta sociedade e parte na penitência exigida pelo sentimento de culpa” (1913: 150).

A psicanálise dos seres humanos, segundo Freud, ensina que o deus pessoal de cada um deles é formado à semelhança do pai; que a relação pessoal com Deus depende da relação pessoal com o pai de carne e osso e oscila e se modifica de acordo com esta relação e que, “*no fundo, Deus nada mais é do que um pai glorificado*” (1913: 151). O *totem*, enquanto uma representação animal, nada mais era, segundo Freud, do que um representante do pai. Deus será uma forma posterior, na qual o pai reconquistou sua aparência humana (*ib.*).

A elevação do pai, que outrora fora assassinado, à condição de Deus, de quem o clã alegava descender, no entanto, segundo ele, consistia em uma tentativa de expiação muito mais séria do que o antigo pacto de mútua proteção com o totem. Esta mudança de atitude para com o pai, segundo ele, não se restringiu à esfera da religião, mas se estendeu àquele

outro lado da vida humana que fora afetado pela eliminação do pai – a organização social. “Com a introdução das divindades paternas, uma sociedade sem pais gradualmente transformou-se em uma sociedade organizada em base patriarcal” (ib.: 152 e 153). A família, segundo ele, ao nível da ordem social patriarcal, “constituiu uma restauração da antiga horda primeva e devolveu aos pais uma grande parte de seus antigos direitos” (ib.).

Com o tempo, segundo Freud, o próprio Deus foi sendo exaltado tão acima da humanidade, que as pessoas só podiam aproximar-se dele através de um intermediário – o sacerdote. Ao mesmo tempo, segundo ele, os “reis divinos” fizeram seu aparecimento na estrutura social e *introduziram o sistema patriarcal no Estado*” (1913: 153), estado este que ordenou a forma urbana de vida social e o modo de produção que a caracterizou.

Devemos reconhecer, segundo Freud, que “a vingança tomada pelo pai deposto e restaurado foi rude: o domínio da autoridade chegou ao seu clímax” (1913: 153). Os filhos subjugados utilizaram-se da nova situação para aliviarem-se ainda mais de seus sentimentos de culpa e, nesta fase, aparecem pela primeira vez nos mitos o próprio deus matando o animal que lhe é consagrado. Deste modo, segundo ele, ocorre a “negação mais extrema do grande crime que constituiu o começo da sociedade e do sentimento de culpa” (ib.).

Neste ponto, segundo Freud, a interpretação psicanalítica da cena coincide com sua tradução “superficial e alegórica”, que a entende como uma representação do deus a vencer o lado animal de sua própria natureza (1913: 153). Porém, segundo ele, seria um equívoco supor que os impulsos hostis inerentes ao *complexo-pai* foram completamente silenciados durante este período de autoridade paterna revivida. Pelo contrário, segundo ele, as primeiras fases da dominância dos dois novos representantes paternos – “deuses e reis” – apresentam “os mais vigorosos sinais da ambivalência que continua sendo uma das principais características da religião” (ib.).

Deste modo, Freud situa as duas fontes da ordem social – a religião e o estado –, bem como toda a sua simbólica, e através dela a arte e a arquitetura, no contexto de uma tragédia familiar fundadora, o *parricídio*. Nos sentimentos ambivalentes de culpa e satisfação produzidos por este crime (1913: 149), toda a estrutura determinante da ritualística e do interdito e, nestes, os fundamentos da moralidade e do processo civilizacional (ib. 159). Esta origem, baseada neste “sentimento de culpa criativo” (ib.: 162), segundo Freud, funda “uma cadeia causal que se estende desde os começos aos dias atuais” (ib.: 163). Assim, encontraríamos nesta origem as determinações que conduziram às formas atuais não só da vida psíquica, como no caso dos sentimentos de culpa do

neurótico (*ib.*: 162); mas da vida social, pela moralidade dos costumes; bem como das próprias formas arquitetônicas e urbanas, cuja matriz na qual se baseiam deriva, segundo Hocart (1936 e 1954), do centro primitivamente ritual, cuja planta retangular de origem oriental constituiu o núcleo da proto-cidade histórica (*apud*: Mumford, 1961: 118).

Embora os pensamentos de Nietzsche e Freud se diferenciem no que diz respeito ao problema das origens da vida psíquica individual, ao ponto de tornarem-se praticamente opostos quanto ao próprio valor que atribuem a uma pesquisa das origens, guardam entre si, no que diz respeito ao processo pelo qual, paralelamente, se forma a vida psíquica e a vida política, significativas identidades de concepção. Em ambos, este fenômeno é uma decorrência das vicissitudes sofridas pela vida instintual, que decorreram dos modos através dos quais a vida comunitária buscou controlar a agressividade individual em proveito das vantagens oferecidas pela vida coletiva em Freud, e dos modos como, na fundação dos Estados primitivos, grandes contingentes de população foram dominados por grupos mais aguerridos e com maior capacidade organizativa em Nietzsche. Em particular, ambos concordam em que a exteriorização da agressividade foi contida pela inibição que a vida civilizada impôs às manifestações instintuais do indivíduo, mas que esta agressividade não se extingue por esta inibição, mas, num movimento reflexivo, ou num tropo, retorna contra o próprio indivíduo, instalando-se nele como má consciência nos termos de Nietzsche ou sentimentos inconscientes de culpa nos de Freud.

O problema da formação dos sentimentos inconscientes de culpa e da consciência moral se desenvolve e evolui ao longo de toda a obra freudiana, tendo sido abordado de diversos ângulos desde a concepção expressa em *“Totem e Tabu”* (1913). Lá, conforme vimos, a origem histórica da culpa se localizaria nos remorsos que decorreram do parricídio, nos quais estavam envolvidos sentimentos ambivalentes, pois o pai era odiado por barrar aos filhos a satisfação de seus instintos, mas também era admirado e amado. (1913: 147). Após o assassinato do pai, um sentimento de culpa que coincidia com o remorso de todo o grupo fez-se presente e, segundo Freud, *“o pai morto tornou-se mais forte do que fora vivo”* (*ib.*).

Em 1914, em *“Introdução ao Narcisismo”* analisando o fenômeno da consciência moral, no contexto da vida familiar, esta é concebida como,

“no fundo, uma personificação, primeiro da crítica dos pais, e, subsequentemente, da sociedade – processo que se repete quando uma tendência à repressão se desenvolve de uma proibição ou obstáculo que proveio, no primeiro caso, de fora” (Freud, 1914: III – 9º§).

Em 1921, no *“Psicologia das Massas e Análise do Ego”*, aparece um ego cindido em duas partes, uma ocupada pela introjeção de uma instância crítica que age como consciência moral, à qual dá o nome de *“ideal do eu” (Ichideal)*, e atribui as funções de auto-observação, censura onírica e principal influência na auto-repressão (*ib.*: 2588). Em 1929, no *“Mal Estar ...”*, o agora superego é o produto da agressividade do próprio sujeito que é introjetada, internalizada:

“ela é [a agressividade], na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do próprio ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de “consciência”⁷¹, está pronta para por em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa: expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo em seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição em uma cidade conquistada: (1929: 83 e 84).

Mais adiante, na mesma obra, Freud retorna ao conceito de modo a esclarecer a especificidade de determinados conceitos que *“talvez muitas vezes tenhamos usado de modo frouxo e intercambiável”* (1929: 99). Todos estes conceitos – *“superego”*, *“consciência”*⁷², *“sentimento de culpa”*, *“necessidade de punição”* e *“remorso”* – se relacionam segundo ele ao mesmo estado de coisas, mas denotam diferentes aspectos seus.

“O superego é um agente que foi por nós inferido e a consciência⁷³ constitui uma função que, entre outras, atribuímos a esse agente. A função consiste em manter vigilância sobre as ações e as intenções do ego e julga-las, exercendo sua censura. (...). O medo desse agente crítico (medo que está no fundo de todo relacionamento), a necessidade de punição, constitui uma manifestação instintiva por parte do ego, que se tornou masoquista sob a influência de um superego sádico; é, por assim dizer, uma parcela do instinto voltado para a destruição interna presente no ego, empregado para formar uma ligação erótica com o superego” (1929: 99 e 100)

Neste caráter masoquista do ego diante de um superego sádico, pelo qual Freud vê um vínculo erótico entre o ego e o superego, é a mesma característica do ego que o vincula à autoridade externa, no caso da ligação libidinal dos membros da massa com o tirano que apontou na *“Psicologia da massas ...”* (1921), e que proponho nesta tese como sendo o mesmo tipo de vínculo que caracteriza a servidão voluntária descrita por La Boétie, e capaz de explicar o vínculo simétrico entre o soberano e o *homo sacer* apontado por Agamben que, em essência, é o vínculo entre as primeiras populações submetidas à

⁷¹ Na tradução para o espanhol da editora Amorrortu aparece *“consciência moral”*.

⁷² Idem nota anterior.

⁷³ Idem.

dominação do estado e as bestas louras apontada por Nietzsche como os seus agentes fundadores. (Nietzsche, *G. M.*: II:17).

Se trata sempre de uma relação de carácter ubíquo, na qual uma autoridade externa se faz presente, a partir de um certo ponto da relação, também internamente.

“Quanto ao sentimento de culpa, temos que admitir que existe antes do superego e, portanto, antes da consciência⁷⁴ também. Nesta ocasião ele é a expressão do medo da autoridade externa, um reconhecimento da tensão existente entre o ego e esta autoridade. É o derivado direto do conflito entre a necessidade do amor da autoridade e o impulso no sentido da satisfação instintiva cuja inibição produz a inclinação para a agressão. A superposição destes dois estratos do sentimento de culpa – um oriundo do medo da autoridade externa; o outro do medo da autoridade interna – dificultou nossa compreensão interna da posição da consciência de diversas maneiras⁷⁵” (Freud, 1929: 100).

Deste modo, é nesse derivado direto do conflito entre a necessidade do amor da autoridade e o impulso no sentido da satisfação instintiva cuja inibição produz a inclinação para a agressão, que se pode encontrar a mesma ambivalência apontada por La Boétie quando refere-se ao amor e ao temor que caracterizam a servidão voluntária.

Um pouco mais adiante, Freud retoma o tema dos sentimentos de culpa para esclarecer “*as contradições que nos confundiram durante algum tempo*”, quando retoma a questão do parricídio para esclarecer as diferenças entre os sentimentos de culpa que se originam de um ato efetivamente cometido, daqueles produzidos por um apenas imaginado, ou intencionado.

“Assim, em determinado ponto, os sentimentos de culpa eram consequência dos atos de agressão de que alguém se abstivera; em outro, porém – exatamente em seu começo histórico, a morte do pai – constituía a consequência de um ato de agressão que fora executado. Encontrou-se uma saída para esta dificuldade, pois a instituição da autoridade interna, o superego, alterou radicalmente a situação. Antes disso, o sentimento de culpa coincidia com o remorso [...], o termo remorso deveria ser reservado para a reação que surge depois de um ato ter sido realmente executado]. Posteriormente, devido a onisciência do superego, a diferença entre uma agressão pretendida e uma agressão executada perdeu sua força. Daí por diante, o sentimento de culpa podia ser produzido não apenas por um ato de violência realmente efetuado (como todos sabem), mas também por um ato apenas pretendido (como a psicanálise descobriu)” (Freud, 1929: 101).

Formulado deste modo, o mérito é realmente de Freud, mas por pequena margem de formulação. Caso pensemos em toda a formulação nietzscheana contida no décimo sexto aforismo da segunda dissertação da “*Genealogia da Moral...*” (1887), “*na profunda doença que o homem teve que contrair*”, quando seus instintos ficaram “*sem valor e suspensos*”, na “*interiorização do homem*” que funda a “*má consciência*”, como nesta

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem.

“*vontade de dar forma*”, pela qual estes artistas fundadores de Estados deram forma à vida política, através desta *estrutura viva* de dominação que, segundo ele, o Estado é. É esta mesma força, que move os artistas da violência na construção de Estados que, segundo Nietzsche,

“em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, “no labirinto do peito”, como diz Goethe⁷⁶, cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo **instinto de liberdade** (na minha linguagem: a vontade de poder): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora desta força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal – e não como naquele outro fenômeno maior e mais evidente [a construção de Estados], o **outro** homem, **outros homens**” (grifos do autor; *G.M.*: II:18).

O mérito de Freud está mais em haver circunscrito um agente, ou um topos psíquico, o *superego*, do que em haver identificado os processos de interiorização e a relação entre autoridade interna e externa. Estes aspectos da questão já haviam sido propostos por Nietzsche, embora, em ambos, fosse distinta a fonte desta autoridade: em Freud o pai; em Nietzsche, as bestas louras. Mas, em ambos, esta autoridade é apenas o objeto reflexivo, sobre o qual se projeta o medo do sujeito. Ambos concordam com Goethe, e com que a má-consciência é um trabalho do homem sobre si mesmo.

Em 1933, em suas conferências introdutórias, o *superego* é apresentado por Freud como

“o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição – é, em resumo, tudo o que pudemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem” (1933: 19º§).

Inclusos aí, por tanto, os ideais, os valores morais e estéticos e, portanto, a arte, e a cidade e suas formas e sua ordem, se a consideramos, como Argan, como uma obra de arte. Em 1921, este “*ideal do eu*” é introjetado por *identificação* com a figura paterna ou equivalente em um processo “*que visa a conformar o próprio ego analogamente a outro tomado como modelo*” (1921: 2585) e adquire um matiz hostil em virtude da hostilidade despertada pelo modelo, que é a figura que o reprime. Esta hostilidade, e a agressividade que dela provém, é assumida pelo ideal interiorizado e volta-se contra o próprio ego, reproduzindo a ação repressora que, anteriormente, era exercida pelo modelo. Com o desenvolvimento do indivíduo, no entanto, este amplia sua participação para além do círculo mais restrito da família, submetendo-se a novos ideais, presentes nos diferentes grupos sociais dos quais participa, os de sua raça, de sua classe social, de sua comunidade

⁷⁶ “*Aquilo que não sabido / ou não pensado pelos homens, / No labirinto do peito / Vaga durante a noite*” in. “*A Lua*” de Goethe, segundo nota do tradutor.

confessional, seu Estado etc. (*ib.*: 2600). Dentre todas estas identificações, ou melhor, dentre todos estes modelos e ideais, com os quais o sujeito se identifica, está, esta é a proposta desta tese, a persona do soberano nos termos de Agamben, ou do tirano nos termos de La Boétie.

Também a identificação primária com a figura do pai, é um elo em uma cadeia de identificações, pois o pai, anteriormente, já encontrou em suas próprias figuras parentais, e nos ideais dos grupos sociais dos quais participou, o seu modelo; e o filho será o modelo daqueles que o sucederão e, assim, sucessivamente. Também horizontalmente, esta cadeia se articula: “*além de seu aspecto individual, este ideal tem um aspecto social; constitui o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação*” (1914: 119). Em 1933, nas suas conferências introdutórias, buscando explicitar o caráter cultural do superego e o encadeamento através do qual este é filogeneticamente constituído, inicialmente através das identificações que se dão na estrutura parental, Freud considera que,

“via de regra, os pais, e as autoridades análogas a eles, seguem os preceitos de seus próprios superegos ao educar as crianças. (...). Assim, o superego de uma criança é, com efeito, construído segundo o modelo não de seus pais, mas do superego de seus pais; os conteúdos que ele encerra são os mesmos, e torna-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitiram de geração em geração. (...) O passado, a tradição da raça e do povo, vive nas **ideologias** do superego” (*gr. meu*; 1933: 19º§).

A *identificação* é, em última instância, com a cultura, pois a *inibição* se dá diante de seus ideais; inicialmente o “*ideal do eu*” (*Ichideal*), personificado na figura paterna, e interiorizado pela identificação com as figuras parentais mas, posteriormente, e através dos ideais que estas próprias figuras já haviam introjetado, com os ideais do grupo, dos conjuntos e sobreposições de conjuntos de grupos e, por fim, de toda a cultura e de tudo o que ela produziu como ideais e ideologia ao longo de seu desenvolvimento e, segundo Freud, desde o parricídio, pois conforme afirma em “*O Ego e o Id*” de 1923,

“a diferenciação do superego a partir do ego **não é questão de acaso** ela representa as características do desenvolvimento tanto do indivíduo quanto da espécie⁷⁷”; em verdade,

⁷⁷ A origem do superego é, segundo Freud, “o resultado de dois fatores (...)um de natureza biológica, e outro de natureza histórica, a saber: a duração prolongada, no homem, do desamparo e dependência de sua infância, e o fato de seu complexo de Édipo, cuja repressão demonstramos achar-se vinculada à interrupção do desenvolvimento libidinal pelo período de latência e, assim, ao início bifásico da vida sexual do homem” (1923: 37). Este último fenômeno, “que parece ser peculiar ao homem, constitui a herança do desenvolvimento cultural tornado necessário pela época glacial” (*ib.*).

segundo ele, “dando expressão permanente à influência dos pais, ela perpetua a existência dos fatores a que deve sua origem⁷⁸” (grifo meu; 1923: 37).

Aqui novamente a divergência com Nietzsche, e com seu *Zarathustra*, de quem o “olho”,

“quando foge do presente para o passado, acha sempre a mesma coisa: fragmentos, membros e **perigosos acasos** – mas não homens! Tudo isso que componho e imagino não tende senão a recolher e a unir em uma única coisa o que é fragmento, e enigma, e **cruel acaso!**” (grifo meu; Nietzsche, 1883: II – “Da Redenção”)

Neste “mecanismo” pelo qual a cultura inibe o indivíduo, levando-o a promover o retorno de sua agressividade contra si próprio, encontra-se o modo como a exteriorização desta foi contida e pelo qual o processo civilizacional conduziu a vida coletiva à situação em que Nietzsche viu o homem, “*definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz*” (G. M.: II:15), isto é, em uma sociedade juridicamente ordenada pelo Estado.

“Este homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicçou, maltratou a si mesmo” (Nietzsche, G. M.: II:16).

Regularidade esta que, do ponto de vista das estruturas muradas nas quais os *mores* encontraram a sua morada, manifestou-se sob a forma da linha reta e das simetrias angulares e axiais que marcaram as composições urbanas produzidas pelas formas mais primitivas de civilização ordenada pelo Estado. É neste âmbito da sociedade e da paz, portanto, que, segundo ele, se produziu esta “*interiorização do homem*” e, com ela,

“esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – este tolo, prisioneiro da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência” (...) Junto com a má consciência foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem **com o homem, consigo**: como resultado de uma violenta separação de seu passado animal (...) resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava” (grifo do autor; G. M.: II:16),

Desse cultivo, deste homem que sofre consigo, resultou o que Freud designa como “*essa frustração cultural que domina o grande campo dos relacionamentos humanos*”

⁷⁸ Toda a discussão sobre a transmissão filogenética de estruturas psíquicas proposta por Freud, e amplamente criticada como um dos aspectos “menos científicos” de suas proposições, ganhariam, talvez, nova aura de cientificidade, se consideramos as recentes pesquisas no campo da genética. As pesquisas realizadas pelo geneticista Marc Feldman, professor da Universidade de Stanford, que comparou os códigos genéticos de 1.056 voluntários de 52 regiões do planeta, revelaram diferenças tão pequenas que a única conclusão possível é a de que toda a humanidade descende de uma população bem pequena. Os cálculos matemáticos efetuados levaram à conclusão de que duas mil pessoas que viviam no continente africano há 70.000 anos são a origem da população atual da Terra.

(1929b: 52), que resulta da “*renuncia à satisfação de instintos poderosos*” (*ib.*), à qual não se faz impunemente se a perda não for economicamente compensada.

A gênese da “*má consciência*”, segundo Nietzsche, no entanto, não está vinculada ao contexto parental, não resultou de mudanças graduais nem voluntárias e, tampouco do crescimento orgânico dentro de novas condições resultantes de novas relações de poder, como Freud entende que se articularam após o *parricídio* com o acordo entre os irmãos e a formação da ordem totêmica, mas de “*uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta, nem sequer ressentimento*” (*G. M.: II:17*), promovida pelo confronto entre civilizações. Igualmente, ele considera que do mesmo modo que a inserção de uma população “*sem normas nem freios*” (*ib.*) em uma forma mais estável de ordenação política não pode ter ocorrido sem a intervenção da violência, também a estabilização e manutenção desta ordem não pôde ser levada a termo sem a persistência desta violência. Nas palavras do filósofo,

“o mais antigo “Estado” apareceu como “uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também **dotada de uma forma**” (grifos do autor; *G. M.: II:17*).

Certamente, esta forma desta organização social imposta por este Estado não está, simbolicamente e topologicamente, dissociada das formas das estruturas muradas urbanas que ambientaram esta vida, e a organizaram no tempo e no espaço. E estas formas, no que diz respeito a arquitetura, derivam, segundo Hocart (1936 e 1954), do centro primitivamente ritual, cuja planta retangular de origem oriental constituiu o núcleo da proto-cidade histórica (*apud*: Mumford, 1961: 118).

Nietzsche, ao especificar o significado da palavra “*Estado*”, por ele adotada na formulação acima, define claramente os seus autores. Segundo ele, ao referir-se a “*Estado*”, referia-se a

“algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra” (*G. M.: II:17*).

Nietzsche refere-se às invasões das regiões ao norte do mediterrâneo pelos povos do ramo lingüístico indo-europeu. Mas a planta retangular, também adotada por estes, já era a expressão do poder masculino a muito mais de dois mil anos, e era comum na Mesopotâmia e no Egito. A própria cultura helênica certamente encontrou o essencial de seus modelos arquitetônicos em culturas que se estabeleceram muito antes nas ilhas

mediterrâneas e que, como o demonstra Braudel em *“Memórias do Mediterrâneo”* (1998), muito provavelmente se originaram no crescente fértil oriental. Aliás, é justamente a partir de semelhanças entre determinadas soluções arquitetônicas, todas fundadas na ortogonalidade e na planta de base quadrada ou retangular, que Braudel estabelece esta possibilidade.

Segundo Nietzsche, a obra destes conquistadores consistia, portanto, em *“instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas”* (G. M.: II:17). De acordo com ele, da ação instintiva destes artistas inconscientes, movida por sua vontade de poder, logo resulta

“uma estrutura de domínio **que vive**, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um “sentido” em relação ao todo” (grifo do autor; G. M.: II:17).

E, certamente, a unidade formal das estruturas muradas urbanas, e de suas aberturas, seus eixos e avenidas monumentais, faziam parte deste sentido em relação ao todo ao qual refere-se Nietzsche, e, simbolicamente, este sentido de ordem expressou-se, sempre, pelas regularidades que decorrem da ortogonalidade e das simetrias angulares e axiais.

Nietzsche pensa que estes artistas involuntários, estes *“organizadores natos”* não sabem o que é culpa, responsabilidade ou consideração. Segundo o filósofo, *“eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem aquele olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na obra, como a mãe no filho”* (grifos do autor; G. M.: II:17). Segundo Nietzsche, nestes artistas da dominação:

“não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas sem eles ela não teria nascido (...) se sob o peso de seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme **quantum** de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente” (grifos do autor; G. M.: II:17).

Segundo ele,

“este “instinto de liberdade” posto a força em estado de latência, “reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente sobre si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a má consciência” (G. M.: II:17).

Esta força, dos *“instintos de liberdade”* que retornam é, em última instância, aquela mesma força ativa que age *“grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados”* (G. M.: II:18). É, portanto, esta mesma força que, segundo Nietzsche,

“em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, “no labirinto do peito”, como diz Goethe⁷⁹, cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo **instinto de liberdade** (na minha linguagem: a vontade de poder): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora desta força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal – e não como naquele outro fenômeno maior e mais evidente, o **outro** homem, **outros homens**” (grifos do autor; G. M.: II:18).

Deste modo, Nietzsche, tal como Freud, estabelece a relação necessária entre o processo histórico pelo qual emergiu o estado como forma de organização da vida política e o processo psíquico através do qual emergiu a má-consciência e a forma de vida psíquica pela qual a agressividade instintual dos indivíduos é contida em favor da vida social. No entanto, onde Freud vê um *ego cindido* pelo retorno da agressividade sobre si próprio, que se dá forma anulando-se e modelando-se analogamente à ideais, Nietzsche vê os próprios ideais emergindo desta cisão, deste trabalho de dar forma e criar sentido. De acordo com ele,

“esta oculta violentação de si mesmo, esta crueldade de artista, este deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, **um Não**, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma **voluntariamente cindida**, que a si mesma faz sofrer, esta “má consciência” ativa também fez afinal – já se percebe – como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir a luz uma profusão de beleza (...) e talvez a própria beleza” (grifos: itálico do autor e negrito meu; G. M.: II:18).

No “*Mal-Estar...*”, ponderando sobre a origem do sentimento de culpa, Freud propõe que “*uma pessoa sente-se culpada (os devotos diriam “pecadora”) quando fez algo que sabe ser “mau”*” (1929b: 84), porém acrescenta que também se sente assim quando apenas identificou em si “*uma intenção de fazê-lo*” (*ib.*). Diante disso, pergunta-se “*porque a intenção é considerada equivalente ao ato*”, ao passo que lembra que, em ambos os casos, está pressuposto que “*já se tenha reconhecido que o que é mau é repreensível, é algo que não deve ser feito*” (*ib.*). Como se sabe o que é o bem e o mal, como se chega a este julgamento? Freud considera inaceitável uma capacidade natural de diferenciação do bem e do mal, em particular, porque o mal não é necessariamente prejudicial para o ego, muito pelo contrário, pode ser para ele o que é desejável e prazeroso. Só uma influência externa poderia contrapor, ao desejo e ao prazer, idéias de beleza e moralidade. “*Ela determina o que deve chamar-se mal e bem*” (1929: 120).

Segundo Freud, liberado na espontaneidade de seu sentir, o homem não teria se submetido a este controle externo. É no desamparo e na dependência do outro que se

⁷⁹ “*Aquilo que não sabido / ou não pensado pelos homens, / No labirinto do peito / Vaga durante a noite*” in. “*A Lua*” de Goethe, segundo nota do tradutor.

descobre a razão desta submissão e a melhor designação para ela é a angústia frente a possibilidade da perda de seu amor. (1929: 120).

“Se ela perde o amor de outra pessoa de quem é dependente, deixa também de ser protegida frente a uma série de perigos, sobretudo frente ao perigo de que essa pessoa mais forte mostre sua superioridade sobre a forma de castigo” (Freud, 1929b: 121).

Por isto, segundo Freud, o mal é, em princípio, “*aquilo pelo que um é ameaçado com a perda do amor*” (ib.) e, por isto, é preciso evitar o mal, “*pela angústia frente a esta perda*” (ib.). É por esta razão, segundo ele, que tanto faz que se tenha feito a coisa má ou se pretenda fazê-la; em ambos os casos, o perigo só se instaura se e quando a autoridade descobri-lo e, em ambos, “*a autoridade se comporta da mesma maneira*” (1929: 85).

Este “*estado mental*”, segundo Freud, “*é chamado de “má consciência”*” (1929: 85) mas, segundo ele, não merece este nome, pois, “*nesta etapa, o sentimento de culpa é, claramente, apenas angústia frente a ameaça da perda do amor, angústia “social”*” (1929: 85). Uma grande mudança só ocorre, segundo ele, quando esta autoridade é internalizada sob a forma de “*superego*”, quando os fenômenos da consciência moral atingem um novo patamar. Só neste caso, segundo ele, seria correto falarmos em consciência moral e sentimentos de culpa. Neste ponto, segundo ele, a angústia em ser descoberto se extingue e desaparece completamente a distinção entre fazer algo mau e desejar fazê-lo, já que nada pode ser escondido do superego, “*sequer os pensamentos*” (ib.); e o superego atormenta “*o ego pecador*” produzindo o mesmo sentimento de angústia que este sentia quando temia a perda do amor do outro de quem dependia. Deste modo, segundo Freud,

“conhecemos, (...), duas origens do sentimento de culpa: uma que surge da angústia diante de uma autoridade, e outra, posterior, que surge da angústia diante do superego. A primeira compele a renúncia a satisfações pulsionais; a segunda, ao mesmo tempo que faz isso, exige punição, uma vez que a continuação dos desejos proibidos não pode ser escondida do superego. Apreendemos também o modo como a severidade do superego – as exigências da consciência moral – deve ser entendida. Trata-se simplesmente de uma continuação da severidade da autoridade externa, a qual sucedeu e que, em parte, substituiu” (1929a: 123; 1929b: 88)

Originalmente, segundo Freud, a renúncia pulsional era produzida pelo medo diante de uma autoridade e, consumada a renúncia, nenhum sentimento de culpa persistia, porém, como nada pode ser oculto do superego, a despeito da renúncia, permanece o sentimento de culpa. Deste modo, na formação da “*consciência moral*”, segundo ele, ocorreu uma “*grande desvantagem econômica*” (1929b: 88), pois a renúncia pulsional não possui mais um efeito libertador,

“a continência virtuosa não é mais recompensada com a certeza do amor. Uma ameaça de infelicidade externa – perda de amor e castigo por parte da autoridade externa – foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa” (Freud, 1929b: 88),

Anteriormente, Freud havia discutido o fato de que justamente as pessoas de consciência moral mais rigorosa e de comportamento mais ascético, são as que mais sentem-se expostas às tentações, visto que as tentações são simplesmente aumentadas pela frustração constante, ao passo que a sua satisfação ocasional as faz diminuir, pelo menos temporariamente (1929b: 86 e 87). Agora desenvolve esta idéia para explicar uma *inversão*, que ocorre no processo de interiorização da autoridade. Na primeira fase, quando a renúncia se dá diante da autoridade externa, a angústia, que depois se torna consciência moral, é, na verdade, a causa da renúncia. Posteriormente, após a interiorização da autoridade sob a forma de superego, o relacionamento se inverte. Toda *“renúncia pulsional torna-se agora uma fonte dinâmica de consciência moral, e cada nova renúncia aumenta a severidade e a intolerância desta última”* (1929a: 124). Deste modo,

“se pudéssemos colocar isso mais em harmonia com o que já sabemos sobre a história da origem da consciência moral, ficaríamos tentados a defender a afirmativa paradoxal de que a consciência moral é o resultado da renúncia pulsional, ou que a renúncia pulsional (imposta a nós de fora) cria a consciência moral, a qual, então, exige mais e mais renúncias” (Freud, 1929: 124; 1929b: 90)

Sobre este aspecto, há concordância com Nietzsche no que diz respeito a que a consciência moral é um trabalho do homem sobre si mesmo, mas sobre esta inversão, que ocorre após a interiorização da autoridade nos termos freudianos, encontra-se, em Nietzsche, algo que pode ser entendido como um paralelismo inverso, na idéia de que, com a moralização das noções de culpa e dever, ou com *“seu afundamento na má consciência”*, no contexto do *“entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus”* (*G. M.*: II:18), ocorre uma *“tentativa de inverter”* o nexos entre estas noções (dívida / culpa = *schuld*) (*ib.*). Segundo ele, *“justamente a perspectiva de um resgate definitivo deve se encerrar, de um modo pessimista, de uma vez por todas; o olhar deve se chocar e recuar desconsolado ante uma impossibilidade férrea”* (grifo do autor; *ib.*). As noções de culpa e dever devem, segundo ele, *“se voltar para trás”* (*ib.*). E contra quem?

“Não se pode duvidar, primeiramente contra o devedor, no qual a consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipo, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a idéia de que não se pode realizá-la (o “castigo eterno”)” (*G. M.*: II:21).

Porém, no pensamento nietzscheano, e no contexto do desenvolvimento do cristianismo, esta inversão ocorre no sentido de devolver a culpa a Deus, como forma de ampliação e universalização da culpa no próprio homem pois,

“naquele golpe de gênio do cristianismo: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus se pagando a si mesmo, Deus como único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível” (G. M.: II:21),

Sobrando ao homem a própria impossibilidade da redenção, mais do que como uma percepção individual, como uma cristalização desta, imposta pelas formas e sentidos que o próprio homem constrói nas formas morais da religião.

Em Freud, então, temos que a consciência moral, que se forma sobre a renúncia pulsional imposta a partir da inibição diante da autoridade externa e pelo retorno ao próprio ego da agressividade nele produzida por esta renúncia, torna-se uma fonte dinâmica de produção da própria consciência moral, isto é, a cada nova renúncia realimenta-se a interiorização da autoridade e aumenta a severidade e a intolerância desta, agora já sobre a forma de superego, em virtude da agressividade despertada no próprio ego por estas renúncias. Deste modo, segundo Freud, uma ameaça de infelicidade externa foi permutada por uma *permanente* infelicidade interna (1929b: 89). Em Nietzsche, com a moralização das noções de culpa e dívida, com o seu “*afundamento na má consciência*” e com a nova e superior dívida assumida perante um Deus que se sacrifica pela redenção do homem (G. M.: II: 21), estas devem voltar-se para trás, retornar sobre o devedor, e eliminar qualquer possibilidade de um resgate definitivo. Assim como em Freud a renúncia ao que se origina na vida pulsional produz a retroalimentação da necessidade de renúncia, em Nietzsche, a inversão, do sentimento de culpa em relação à divindade, oriundo daquele em relação a própria consciência, também acaba por produzir uma representação superior do credor, que realimenta os sentimentos de culpa, tornando-os permanentes e irresgatáveis, um “*castigo eterno*” (*ib.*). Deste modo,

“essa vontade de se torturar, esta crueldade retornada do bicho homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no Estado para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída mais natural para esse querer-fazer-mal fora bloqueada – esse homem da má consciência apoderou-se da suposição religiosa para levar o seu auto-martírio à mais horrenda culminância. Uma dívida com Deus” (G. M.: II: 22).

Segundo Nietzsche, o homem apreende em Deus as últimas antíteses que chega a encontrar para seus “*autênticos insuprimíveis instintos animais*” (G. M.: II: 22). O homem, segundo ele, “*reinterpreta estes instintos como culpa em relação a Deus (como inimidade,*

issurreição, rebelião contra o “Senhor”, o “Pai”, o progenitor e princípio do mundo) (G. M.: II: 22). É decisivo, ao meu ver, que, em que pese o absoluto antagonismo entre os pensamentos de Nietzsche e Freud, quanto a questão da validade da pesquisa das origens, e quanto ao papel de um fato fundador (no caso de Freud o *parricídio*), já amplamente debatidos, resta, nesta formulação de Nietzsche, mesmo neste campo de divergências, uma convergência: em ambos, por distintas mas não divergentes concepções, a culpa acaba sempre convergindo para uma representação da figura paterna.

Em Freud, cada não, ou cada renúncia, realimenta a autoridade internalizada que, em princípio, foi o pai. Em Nietzsche, o homem se “*retesa na contradição entre Deus e o Diabo*” (G. M.: II: 22) e “*todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade de seu ser*” (*ib.*), isto é, toda a renúncia ao que se origina em sua natureza instintiva, ou pulsional na linguagem freudiana,

“ele o projeta para fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus Juiz, como Deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa” (G. M.: II: 22).

Há, segundo Nietzsche, uma espécie de “*loucura da vontade*” nisto que ele chama de “*crueldade psíquica*” que, segundo ele, é simplesmente sem igual:

“a vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua **vontade** de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua **vontade** de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída deste labirinto de “**idéias fixas**”, sua vontade de erigir um ideal – o do “santo Deus – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. Oh, esta estranha e triste besta que é o homem! Que coisas não lhe ocorrem, que desnatureza, que paroxismos do absurdo, **que bestialidade da idéia** não irrompe de imediato, quando é impedido, apenas um pouco, de ser **besta na ação**” (grifos do autorG. M.: II: 22)

E o quanto, considerando a questão de La Boétie, o homem já não encontrou, na servidão voluntária o meio para satisfazer esta vontade de sentir-se culpado e desprezível, e o quanto destas idéias fixas que se manifestaram na vontade de erigir este ideal de Deus não se manifestaram nas plantas de base quadrada dos zigurates e pirâmides, e nos alinhamentos ortogonais, e nas simetrias das composições urbanas?

Aqui, segundo Nietzsche, “*há doença*” (grifo do autor; NietzscheG. M.: II: 22), a mais terrível doença que jamais devastou o homem e, segundo ele, e considerando o rito cristão em particular,

“quem ainda consegue ouvir como nesta noite de tormenta e absurdo ressoou o grito de **amor**, o grito do mais sequioso êxtase, da salvação no **amor**, voltará as costas, tomado de

horror invencível... Há tanta coisa horrível no homem!... Já por muito tempo a terra foi um hospício!...” (ib.).

Para Freud, as religiões nunca desprezaram o papel desempenhado na civilização pelo sentimento de culpa, e encontram sua força na alegação de que são capazes de, dele – ou do pecado –, redimir a humanidade. No entanto, segundo ele, o modo como, no cristianismo, essa redenção é conseguida – “*pela morte sacrificial de uma pessoa isolada que, desse modo, toma a si a culpa comum a todos*” –, nos permite “*inferir qual pode ter sido [referindo-se ao parricídio] a primeira ocasião em que essa culpa primária, que constitui também o primórdio da civilização, foi adquirida*” (1929b.: 99). O problema da relação do *amor* com a *má consciência* aparece no pensamento freudiano de uma forma que torna ainda mais difícil, do que foi nos temas das últimas páginas, cotejá-la com o pensamento de Nietzsche. É difícil separar o que é proximidade do que é distância, visto que a proximidade aparece justamente no seio da maior distância, que é o pensamento sobre o problema das origens.

No “*Mal-Estar...*”, após discutir a inversão pela qual a própria renúncia alimentava o processo pelo qual a consciência moral acabava por exigir mais renúncia e punição, Freud desenvolve seu argumento a partir da discussão relativa aos “*fatores constitucionais inatos*” (1929b: 92) e às “*influências do ambiente real*” (ib.) que atuam de forma combinada na formação do superego e no surgimento da consciência moral, para afirmar “*uma condição etiológica universal para todos os processos deste tipo*” (grifo meu; ib.). Esta decorre de “*um modelo filogenético*” que conduz ao “*pai dos tempos pré-históricos*” (ib.). Assim, “*se passamos do desenvolvimento individual para o desenvolvimento filogenético, as diferenças das duas teorias da gênese da consciência moral [modelo filogenético vs. influência do meio] ficam menores ainda*” (1929b.: 92)

Deste modo, ao aproximar-se de seu fato fundador, o *parricídio*, ele afasta-se do pensamento nietzscheano, não por determinar um fato que, pelo remorso, produz a culpa, nem tampouco por associar a figura paterna a este fato e à gênese da idéia de Deus, pois, como vimos, Nietzsche também o faz, ao situar na construção deste conceito, *Deus*, o paroxismo *final* no desenvolvimento da consciência moral. As diferenças, na verdade, parecem ser duas: uma é o fato de que, onde Freud vê o início da consciência moral – o remorso pelo assassinato do pai –, Nietzsche vê uma culminância, um desenvolvimento máximo da culpa, que ocorre quando o Deus, por *amor*, se sacrifica pelo devedor (no caso do cristianismo). A outra, decorre desta: é o caráter *determinante* que este fato tem no desenvolvimento filogenético da vida psíquica individual e coletiva, através de um

complexo modelar – o *complexo de Édipo* –, típico produto da organização patriarcal da vida familiar, no caso do indivíduo; e da relação libidinal entre a psicologia do grupo e a psicologia do líder, igualmente produto do mesmo complexo, no caso do grupo ordenado em torno do carisma de uma liderança.

No desenvolvimento de seu argumento, ao diferenciar o remorso que sentimos conscientemente, quando, movidos pelo extravasar de impulsos acumulados, transgredimos as fronteiras entre o bem e o mal, dos sentimentos inconscientes de culpa, Freud remonta estes “*à morte do pai primevo*” (1929b: 93 e 94). Deste modo, seu argumento cria uma situação circular: se a primeira culpa foi o remorso pela morte do pai primevo e o remorso não é sentimento de culpa, visto que este depende da existência de uma consciência moral, que decorreria justamente da interiorização produzida por um remorso anterior, como o primeiro remorso poderia haver sido interiorizado para uma consciência ainda não existente, como poderia tê-la produzido? (*ib.*). É justamente na resposta desta questão, que Freud irá localizar no início, aquilo que Nietzsche vê no fim: o *amor*. Este primeiro remorso pode ser interiorizado, segundo Freud, em decorrência da

“ambivalência primordial de sentimentos para com o pai. Seus filhos o odiavam mas também o **amavam** Depois que o **ódio** foi satisfeito pelo ato de agressão o **amor** veio para o primeiro plano, no remorso dos filhos pelo ato. Criou o superego pela identificação com o pai; deu a esse agente o poder paterno, como uma punição pelo ato de agressão que haviam cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir a repetição do ato” (Freud, 1929b: 94)

O superego, a consciência moral, a má consciência, a punição permanente, tudo isto, em Freud, foi uma criação do amor. Em Nietzsche, “*essa vontade de se torturar, esta crueldade retornada do bicho homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, (...) inventou a má consciência para se fazer mal*” (*G. M.*: II: 22). O amor aqui é um produto tardio, um ideal produzido por um Deus que se sacrifica por amor ao devedor, uma “*suposição religiosa para levar o seu auto-martírio à mais horrenda culminância. Uma dívida com Deus*” (*G. M.*: II: 22).

Na concepção de Freud, duas coisas podem, a partir daí (dos sentimentos ambivalentes envolvidos na relação parental), ser apreendidas de modo claro: “*o papel desempenhado pelo amor na origem da consciência moral e a fatal inevitabilidade do sentimento de culpa*” (1929b: 94). Matar ou não o pai, segundo ele, não é realmente a coisa decisiva. Em ambos os casos, todos estão destinados a sentir culpa, “*porque o sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência, quanto da eterna luta entre Eros e a pulsão de destruição ou de morte*” (1929a: 128). Esse conflito, segundo

ele, é posto em ação tão logo os homens se defrontam com a tarefa de viverem juntos. Enquanto a comunidade não assume outra forma que não seja a família, o conflito está fadado, segundo ele, a se expressar no “*complexo edipano*” (1929b: 95), e a estabelecer a consciência moral e o primeiro sentimento de culpa. Quando uma comunidade extravasa o contexto familiar, o mesmo conflito continua sob formas que dependem do passado. Ele é fortalecido e, daí, resulta uma intensificação adicional do sentimento de culpa. (*ib.*).

“O que começou em relação ao pai é completado em relação ao grupo. Se a civilização constitui o caminho necessário de desenvolvimento da família à humanidade como um todo, então, como resultado do conflito inato surgido da ambivalência, da eterna luta entre as tendências de amor e de morte, acha-se ele inextricavelmente ligado um sentimento de culpa, que talvez atinja alturas que o indivíduo considere difíceis de tolerar” (1929: 95)”

No entanto, quando o grupo encontra um líder, como Freud descreve na “*Psicologia das Massas...*” (1921) e, quando, neste contexto, pergunta-se pela servidão voluntária de La Boétie, então o resultado deste conflito inato surgido da ambivalência da eterna luta entre as tendências de amor e de morte, a que acha-se inextricavelmente ligado um sentimento de culpa, não pode deixar de ser pensado como a possível estrutura psíquica mais fundamental no sustento desta servidão, do mesmo modo como não se pode deixar de considerar que este sentimento possivelmente esteja na origem da relação simétrica entre o soberano e o *homo sacer* proposta por Agamben. E é nesse sentido que penso que, em que pese a análise do *bando* por ele realizada, à estrutura política determinada pela simetria entre o soberano e o *homo sacer* deve ser incorporada a tensão ambivalente apontada por La Boétie entre o tirano e seus dominados, no contexto do fenômeno da identificação formulado por Freud, e da formação da consciência moral e dos sentimentos inconscientes de culpa, ou da má-consciência, pelo menos naquilo em que as formulações de Freud e Nietzsche são consistentes. Sem estas estruturas não há como conceber o vínculo psíquico denunciado por La Boétie, ou a capilaridade de baixo para cima – ou mesmo a biopolítica – de Foucault e, sem isso, não há como conceber a soberania nos termos de Agamben.

Após estas considerações do último extrato do “*Mal-Estar ...*”, Freud cita o que designa como a “*comovente denúncia dos “Poderes Celestes”* feita pelo poeta, sob a forma de uma das canções do Harpista no “*Wilhelm Meister*” de Goethe:

“À Terra, a esta Terra cansada, nos trouxestes,
 À culpa nos deixastes descuidados ir,
 Depois deixastes que o arrependimento feroz nos torturasse,
 A culpa de um momento, uma era de aflição”

A culpa é, portanto, no contexto das concepções tanto de Freud como de Nietzsche, o fundamento da civilização: o seu custo. O preço a ser pago pela possibilidade do convívio social *civilizado*, isto é, aquele entre os sujeitos cujos instintos agressivos foram contidos através de uma estrutura psíquica cujo sub-produto que gera é a interiorização da culpa sob a forma de uma consciência moral, que atua produzindo necessidade inconsciente de punição. Uma estrutura psíquica articulada com uma estrutura social; com uma estrutura política, o Estado e aqueles “*organizadores e artistas da violência*” (*G. M.*: II:18) em Nietzsche ou, o núcleo familiar patriarcal, a comunidade de irmãos parricidas baseada na estrutura “jurídica” composta pelo tabu em Freud; e com uma estrutura técnica, a cidade entendida como obra de arte, na qual a vida política destas civilizações foram ambientadas. E é a isso que Lewis Mumford refere-se quando afirma que a moralidade reflexiva encontrou existência psíquica junto com a vida urbana (1961: 60). Faltou a ele estabelecer esta relação causal: a moralidade reflexiva não encontrou existência na vida urbana – ela fundou e propiciou esta forma de vida. Muito provavelmente ela fundou mais do que isso, ela fundou a própria possibilidade da existência da soberania em si, aquilo que La Boétie chama de *servidão voluntária*.

5.3. A estética do superego: é o Édipo retangular

Todos estes fatos, ou melhor, meta-fatos, discutidos na seção anterior encontram, certamente, expressão estética nas formas urbanas, pois foi na cidade que a arte e a expressão artística foram elevados a patamares antes inimagináveis. Se podemos acompanhar Platão quanto a relação siamesa entre o Bem e o Belo (*República*, 517c), que não é, em que pesem todos os demais antagonismos, distinta da relação igualmente siamesa entre o Mal e o Feio feita por Nietzsche (*G. M.*, II: 18), então não podem restar muitas dúvidas da relação que há entre a estética das formas urbanas e a moralidade reflexiva. E se o superego, como diz Freud, é o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição, isto é, em resumo, “*tudo o que pudemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem*” (1933: 19º§), então é razoável que se investigue se a estética que emergiu com a proto-cidade histórica, e que de algum modo persiste implementando seus valores na cidade contemporânea como irei discutir, pode ser considerada, no contexto teórico da psicanálise, como uma *estética do superego*. Isso, é claro, caso se esteja disposto a entender, na *ratio* das formas urbanas e arquitetônicas, o sentido irrealizado mas presente

da metafísica nos seus significados – e significantes –, e a considerar o conselho de Nietzsche, dando ouvidos a Zaratustra, pois,

“Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira rotação no movimento mecânico das coisas: a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si, é obra *sua*” (*E. H.*, IV: 3)

A proposição desta pesquisa é justamente de que as formas das composições urbanas estruturadas por muros e aberturas são o testemunho simbólico, topológico e técnico dos processos de subjetivação que originaram o homem urbano naquilo que, no essencial, concordam Nietzsche e Freud: este sujeito, o homem urbano, é um produto da reflexividade moral, e do modo como, para a constituição das civilizações urbanas, submeteu-se o homem à interiorização da culpa, sob os golpes do martelo dos inconscientes artistas organizadores do estado, as bestas louras, em Nietzsche, sob o remorso pelo assassinato do pai em Freud.

Esta pesquisa não tem a pretensão de dirimir a questão da diferença entre as concepções destes dois pensadores. Não penso que os processos de subjetivação produzidos pela dominação violenta de uma coletividade por elementos estranhos excluam aqueles que se dão no âmbito da família. Penso que, em ambos, se dão processos de identificação e subjetivação próprios, mas convergentes. Penso, inclusive, que, de certo modo, estão articulados, em particular no desenvolvimento e na unificação das religiões, do modo como anteriormente procurei demonstrar através tanto de Nietzsche como de Freud. E também penso que há muito de familiar no estranho e muito de estranho no familiar, como Freud alerta no seu “*O Estranho*” (*Das Unheimliche*) de 1919.

Porém, penso que esta pesquisa encontrou o caminho para, admitindo a hipótese da metapsicologia freudiana, estabelecer uma relação direta entre a estética da ortogonalidade e das simetrias que emergiu com as culturas urbanas e a estrutura psíquica que Freud designa como complexo de Édipo. E esta relação parte da mesma célula social mínima proposta por Freud, a célula reprodutiva, o casal que, movido por *Eros* e *Ananké*, fundou a civilização humana. E da luta política original, certamente milenar, sob certos aspectos ainda vigente, da qual resultaram a família patriarcal, os deuses pai, que se impuseram sobre as deusas mãe, a realeza masculina e o poder soberano, a cidade e a vida urbana, e a ortogonalidade como cânone estético a regularizar as formas das estruturas muradas e das aberturas do plano urbano, suas ruas e avenidas. Cânone este que proponho que seja entendido como uma estética do superego.

Entre os significantes essenciais que, desde a arte paleolítica, estiveram envolvidas na representação artística em geral, e na forma tanto da aldeia camponesa como da cidade e das arquiteturas rurais e urbanas, deve ser destacada aquela que pode ser resumida à dialética entre o quadrado e o círculo, e à associação destas formas ao masculino e ao feminino. Nos períodos naturalistas e pré-naturalistas da expressão artística, e até a queda do império romano, a estatuária da figura humana produzida pelas diferentes culturas, urbanas e pré-urbanas concebeu a figura masculina a partir de uma estrutura prismática ortogonal e a figura feminina a partir de estruturas cilíndricas ou ovais. Já no período paleolítico as vênus de Willendorf e Lespugue dão o testemunho da tendência à formação deste cânone.

Analisando a estátua de *Ranefer*, o grande sacerdote egípcio de Mênfis (1965: 75), do período naturalista de Amarna (2500 a.c.) e o cânone do *Kouro* grego (750 a 400 a.C.,) (*ib.*: 183 e 184), Everard Upjohn comenta que os planos das figuras indicam que o escultor partiu de um bloco ortogonalmente prismático, isto é, a figura foi inicialmente concebida como algo “‘*naturalmente*’ inscrito em um volume cúbico”. (*ib.*). A figura feminina, por outro lado, conforme comenta, analisando o cânone da *Kouré* do mesmo período, é concebida como uma forma inscrita em um volume cilíndrico. O cubo e o cilindro, nos quais inscrevem-se as figuras masculina e feminina, vistos de topo, são o quadrado e o círculo, figuras fundamentais do simbolismo relativo a esta dualidade.

A estrutura do quadrado é a cruz e a do círculo é o ponto. O ponto tem como condições a adimensionalidade e a atemporalidade, as qualidades de uma *origem* e, esta, a partir de uma perspectiva simbólica voltada para os problemas da fertilidade, da sexualidade e do ciclo da vida em geral, é um atributo feminino. O próprio conceito *geometria*, como ciência que investiga as formas e as dimensões dos seres matemáticos, deve ser entendido, a partir de uma perspectiva simbólica, ao sabor da sonoridade do nome de seu sujeito: o geômetra. “*Gê*”, no ramo lingüístico indo-europeu e no grego arcaico é a terra, ou a esfera terra, “*geô*”. “*Mêtra*” é o orifício de acesso ao útero. A origem que, na geometria, é sempre um *locus*, determinado por um ponto. É a entidade matemática a partir da qual todas as outras se desenvolvem e sem a qual nenhuma outra poderia existir. Na simbólica tem sentido equivalente: o de ser um nascedouro.

No cânone feminino o corpo é sempre representado em postura estática, o que decorre da relação da mulher com a maternidade e a estabilidade espacial desta na vida cotidiana, que é demandada pelo prolongado tempo de maturação da cria humana. A cria é um centro, em torno no qual orbita a vida espaço temporal da mãe. Do mesmo modo a

terra cultivada é o centro em torno do qual orbita a vida do agricultor. Esta estabilidade espacial da mulher é que, ao fixá-la ao solo, fez dela a inventora da agricultura (Mumford, 1961: 18). No cânone masculino, o corpo é sempre representado em um movimento linear e reto. A vida espacial do homem paleolítico é instável: é determinada pela mobilidade da caça. É justamente a posição avançada de uma das pernas e de um dos braços do corpo que avança que determina a profundidade do bloco prismático original, do qual é esculpido. O dinamismo espaço temporal da vida dedicada à caça e a colheita era a condição da vida masculina, e era representado sob a forma desta profundidade produzida pelo passo, cuja representação essencial é o quadrado e a cruz ortogonal que é a sua estrutura.

Esta dialética simbólica ainda é claramente presente no substrato subjetivo de muitas obras da renascença. No esboço “*O Homem Vitruviano*” (~1487), no qual Leonardo da Vinci (1452-1519) analisa graficamente a proposição de Vitruvius, segundo a qual o corpo humano e seus membros devem ser considerados como unidades de proporção para a composição arquitetônica, esta relação simbólica se revela de um modo particularmente estranho para um pintor tão rigoroso com a centralidade focal e a simetria de suas composições. Ao tentar enquadrar o corpo humano simultaneamente em um quadrado e em um círculo, com o corpo representado em duas posições sobrepostas (membros estendidos junto ao corpo e abertos), Leonardo produziu uma composição desprovida de um centro único e objetivo. Seu centro depende da perspectiva simbólica que se adote. O centro do círculo é o umbigo – o vínculo do corpo com o feminino representado pelo útero materno – ; o do quadrado é a genitália, a expressão do masculino.

A gênese desta simbólica pode, eventualmente, estar relacionada com o que, em a “*A ideologia alemã*”, Marx e Engels situam como a primeira divisão do trabalho, que é a que se fez entre o homem e a mulher para a criação dos filhos (Marx & Engels 1846; *apud*: Engels, 1884: II: 43). Segundo Engels, em “*As origens da família, da propriedade privada e do Estado*” (1884): “*o primeiro antagonismo de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher na monogamia; e a primeira opressão de classes, com a do sexo feminino pelo masculino*” (1884: II: 43).

A hipótese de Engels, corroborada por Mumford que, no entanto, não o cita, é a de que grande parte das sociedades agrícolas neolíticas, ordenadas em torno da ordem totêmica, baseada na descendência feminina e, como Freud demonstrou em “*Totem e Tabu*”, na exogamia e no tabu do incesto (1913: 111), foram politicamente monopolizadas pelo poder feminino e por suas formas de direito. A derrocada do direito materno, segundo

Engels, foi a grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo (1884: II:37). O homem, segundo ele, “empunhou também as rédeas da casa; a mulher se viu degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em um simples instrumento de reprodução” (ib.). Este rebaixamento da condição da mulher que, segundo ele, se manifesta sobretudo entre os gregos dos tempos heróicos, e mais ainda nos tempos clássicos, “foi gradualmente retocado, dissimulado e, em certos lugares, foi revestido de formas mais suaves, mas jamais abolido” (ib.).

Engels cita o “Direito Materno” (1861) de Bachofen, no qual este interpreta a “Orestia” de Esquilo como um quadro dramático da luta entre o direito materno agonizante e o direito paterno, que nasceu e logrou vitória sobre o primeiro na época das epopeias. A interpretação de Bachofen é, segundo Engels, correta, pois demonstra muitos indícios de que existiu, entre os gregos e os povos asiáticos, antes da monogamia, um estado social poligâmico. Que primitivamente a descendência só poderia ser determinada pela linha feminina, de mãe a mãe. E principalmente, que esta situação primitiva das mães, como únicos genitores certos de seus filhos, assegurou a elas, e as mulheres em geral, uma posição social mais elevada do que desde então nunca mais teve (1884: 6). Posição esta que muitas vezes levou-a ao domínio político absoluto (ginococracia) (ib.:4)⁸⁰.

Estas formas de sociedade, ordenadas em torno do direito matriarcal e da economia agrícola que caracterizaram o neolítico, na perspectiva de Mumford, conviveram com remanescentes de uma cultura paleolítica anterior, ordenada sob a forma de hordas em torno da liderança patriarcal e vivendo com base na caça e colheita. Deste intercâmbio entre culturas, que segundo ele, e em contradição com Nietzsche, se deu no decorrer de séculos, resultou que “os processos masculinos venceram, pela simples força do dinamismo, as atividades mais passivas de alimentar a vida que levavam a marca da mulher” (1861: 33).

No novo meio proto-urbano, segundo ele, “o macho tornou-se a figura dominante e a mulher passou ao segundo lugar” (1961: 34 e 35). De acordo com ele, seu bastão de

⁸⁰ O estudo da história da família, segundo Engels, começa em 1861 com o “Direito Materno” de Bachofen. O autor, segundo ele, formula ali as seguintes teses: 1) primitivamente os seres humanos viveram em promiscuidade sexual; 2) estas relações excluem toda a possibilidade de estabelecer com certeza a paternidade, o que fazia com que a filiação só pudesse ser estabelecida por linha feminina, segundo o direito materno; isto se deu, sem exceção, em todos os povos antigos; 3) em consequência disto, as mulheres, como mães, como únicos progenitores conhecidos da jovem geração, gozavam de um grande apreço e respeito, que chegava, segundo Bachofen, até o domínio feminino absoluto (ginococracia); 4) a passagem à monogamia, em que a mulher pertence a um só homem, implicava na transgressão de uma antiquíssima lei religiosa (o direito imemorial que os demais homens tinham sobre aquela mulher), transgressão que devia ser castigada,

cavar e sua enxada foram substituídos pelo mais eficiente arado, e “*as deusas femininas cederam lugar , a Osíris e Baco [Dionísio], precisamente nos domínios da agricultura e da invenção, onde a mulher havia sido mais ativa*” (ib.: 33).

O arado de tração animal é um dispositivo que está no contexto de um conjunto de invenções técnicas contemporâneas da cidade histórica, como a escrita, o calendário e a matemática abstrata, todas associadas por Mumford a ascensão do patriarcado (ib.: 41 a 43). Foi a agricultura do arado, segundo ele, que produziu os excedentes que permitiram os crescimentos populacionais que caracterizaram a vida urbana e que derrocaram as técnicas femininas de agricultura. Talvez, por isto, não seja uma coincidência que o mais antigo registro do retângulo como um signo tenha ocorrido com o caractere sumeriano que representava a terra cultivada: um retângulo de quinze quadrados, ou as marcas retangulares de um arado em um campo retangular (ib.: 77).

O outro signo retangular sumeriano era justamente o usado para designar cidade, um retângulo cortado por duas linhas verticais ou por uma cruz (ib.). A própria forma retangular, decorrente de um grupo de sulcos paralelos produzidos pelo arado, pode, eventualmente, ter surgido como forma dominante de parcelamento do solo, e até mesmo como significante de masculinidade em decorrência do papel do arado na quebra da hegemonia das técnicas femininas de cultivo e, por consequência, do poder feminino.

Ao nível do imaginário religioso, segundo Mumford, até mesmo os elementos de procriação foram tirados da esfera da mulher, pelo menos na imaginação, pois um dos mais antigos textos egípcios mostra o deus *Atum* criando o universo de seu próprio corpo, por meio da masturbação (ib.:33). O “*orgulhoso macho*”, segundo Mumford, dificilmente poderia ter empregado termos mais claros para indicar seu domínio sobre a mulher. Na antiga sociedade neolítica, antes da domesticação dos cereais, segundo ele, a mulher fora suprema. “*O próprio sexo era uma força*” (ib.: 33). A condição de nascedouro pertencia à mulher: ela era a origem.

O original papel dominante da mulher que, nas formas de ordenação social que sucederam a horda paterna, com a domesticação das plantas e dos animais, produziram “*uma vida de competente previsão, com razoável certeza de continuidade – não mais inteiramente à mercê de forças alheias ao controle humano*” (1961: 33), segundo Mumford, pode ser confirmado nos antigos mitos religiosos; pois neles, segundo ele, “*sua*

ou cuja tolerância se ressarcia com a posse da mulher por outros durante determinado período (Engels, 1884: 4)

dominante feminilidade também manifesta atributos extremamente selvagens, a sugerir que ela adotou em demasia o papel masculino” (ib.: 34).

Esses atributos, segundo ele, se revelam em figuras como a terrível deusa hindu Kali; na antiga divindade mesopotâmica Tiamat, mãe primeva das águas e “*tão hostil para com seus filhos rebeldes como o clássico patriarca freudiano*” (1961: 34). Cibele, a Grande mãe, “*como amante e feroz amorosa, comandando leões*” (ib.), e em cujo culto os homens se emasculavam, lembrando o filho Átis, que fizera o mesmo por haver sido impedido por ela de acasalar-se com outras mulheres (ib.).

Em “*Totem e Tabu*”, no contexto da discussão sobre o parricídio como ato fundador e estruturante das formas políticas que viriam a desembocar no renascimento do patriarcado, Freud também utiliza-se do caso da emasculação de Átis para estabelecer conexão entre o medo de castração presente nos casos de neuróticos jovens do início do século XX com estes eventos pré-históricos (1913: 156, nota 1). Segundo ele, referindo-se à situação política que sucedeu o período da horda dominada pelo poder do pai primitivo assassinado e conduzido à posição de deus pela culpa dos filhos, a partir do aumento da família produzido pela introdução da agricultura (baseada no arado a tração animal), “*os esforços do filho para colocar-se no lugar do deus pai tornaram-se ainda mais óbvios. Ele aventurou-se a novas demonstrações de sua libido incestuosa que encontra satisfação simbólica no cultivo da ‘Terra Mãe’*” (1913: 156, nota 1)

Segundo Freud, surgiram figuras divinas como Átis, Adonis e Tamuz, “*espíritos da vegetação e, ao mesmo tempo, divindades cheias de juventude a desfrutar os favores das deusas mãe e a cometer incesto com a mãe, em desafio ao pai*” (1913: 156). Mas o sentimento de culpa, que, segundo Freud, não fora aliviado por estas criações, encontrou expressão em mitos que conferiam apenas vidas breves a estes favoritos juvenis das deusas mãe e decretavam sua punição pela emasculação ou pela ira do pai manifestada sob a forma de um animal (ib.). “*Adônias foi morto por um javali, o animal sagrado de Afrodite; Átis, amado de Cibele, pereceu por castração*” (ib.).

Comentando “*a elevação do pai, que outrora fora assassinado, à condição de deus de quem o clã [gens na terminologia de Engels, adotada anteriormente] alegava descender*” (1913: 152), Freud exime-se de sugerir em que ponto deste “*processo de evolução é possível encontrar lugar para as grandes deusas mãe que podem talvez em geral ter precedido os grandes deuses pai*” (ib.: 153). Admite, no entanto, que a mudança de atitude para com o pai não se restringiu à esfera da religião. Segundo ele, esta transformação se “*estendeu de maneira harmônica àquele outro lado da vida humana que*

fora afetado pela relação com o pai – a organização social” (ib.). Com a introdução das divindades paternas, segundo ele, “uma sociedade sem pais” (aquela cuja descendência é determinada pela linhagem materna), “gradualmente transformou-se em uma sociedade organizada em base patriarcal” (ib.). A família monogâmica e a linhagem paterna de descendência constituiu, segundo ele, “uma restauração da antiga horda primeva e devolveu aos pais uma grande parte de seus antigos direitos” (ib.).

Em 1921, sete anos após *“Totem e tabu”* (1913) Freud retoma toda esta questão em *“Psicologia das massas e análise do eu”*. Aqui, a nova família patriarcal que resultou da sociedade proveniente do acordo entre os irmãos parricidas não foi mais do que uma sombra da horda original, pois sendo muitos os pais, ficava limitada a liberdade de cada um pelos direitos de todos os outros (1921: 2604).

É neste contexto, da privação que os direitos de todos impõe à vontade do indivíduo que Freud vê a possibilidade do desenvolvimento das formas de ordem social posteriores, com o retorno da psicologia individual, antes experimentada apenas pelo pai da horda primitiva.

“O descontentamento com estas privações pode então levar um indivíduo a separar-se da massa e assumir o papel do pai. O que fez isso foi o primeiro poeta épico e o progresso em questão não se realizou senão em sua fantasia” (1921: 2604).

Este poeta, segundo Freud, transformou a realidade no sentido de seus desejos e inventou o mito heróico. *“O herói é aquele que, sem ajuda nenhuma havia matado o pai, o qual ainda aparece no mito como um monstro totêmico”* (1921: 2604). Do mesmo modo como o pai havia sido o primeiro ideal do adolescente, o poeta criou, segundo Freud, com o herói que aspira suplantar o pai, o primeiro ideal do ego.

“A idéia do herói se enlaça provavelmente com a personalidade do filho mais jovem, o qual, preferido pela mãe, e protegido por esta contra os ciúmes paternos, era o que sucedia ao pai na época primitiva” (1921: 2604).

É neste ponto que Freud define sua posição quanto à participação da mulher nas transformações que sucederam o parricídio. Do ponto de vista dele foi, na verdade, algo como uma tradição, que dava a primazia ao filho mais jovem na sucessão do pai, que acabou por atribuir-lhe, nos desenvolvimentos culturais que sucederam à sua morte, uma espécie de revestimento pela persona do herói, já existente no imaginário coletivo, pelo menos como um embrião, encarnado pelos sucessores anteriores do patriarca.

“Foi a elaboração poética das realidades destas épocas primitivas que provavelmente transformou a mulher, que não havia sido senão o prêmio da luta e a razão do assassinato, em instigadora do mesmo” (1921: 2605).

Na verdade, segundo Freud, o assassinato não poderia ter sido obra de um só, e a façanha que o mito atribui ao herói deve ter sido obra de toda a horda. Freud faz referência pessoal a Otto Rank, concordando com ele quanto a que a lenda conserva vestígios muito claros da situação real que foi poeticamente desfigurada:

“Sucedem nela com frequência, efetivamente, que o herói que irá realizar uma magna empresa – geralmente o filho mais jovem, que ante a ameaça do pai se havia fingido muitas vezes de idiota; isto é, inofensivo – não consegue levá-la a cabo senão com a ajuda de uma multidão de animaizinhos (abelhas, formigas)” (1921: 2605).

Estes animais, segundo Freud, não seriam mais do que os irmãos da horda primitiva, do mesmo modo que no simbolismo dos sonhos os insetos representam os irmãos e irmãs do sujeito. Além disso, segundo ele, em cada uma destas empresas pode-se reconhecer uma substituição do feito heróico (1921: 2605).

“Deste modo, o mito constitui o passo pelo qual o indivíduo separa-se da psicologia coletiva. O primeiro mito foi, seguramente, de ordem psicológica, o mito do herói. O mito explicativo da natureza não surgiu senão muito mais tarde” (1921: 2605).

O poeta que deu este passo, separando-se imaginariamente da multidão, sabe, segundo Freud, achar na realidade o retorno a ela, indo relatar à massa as façanhas que sua imaginação atribui a um herói por ele inventado e que, no fundo, não é ninguém além dele mesmo.

“Deste modo, retorna o poeta à realidade, elevando os ouvintes à altura de sua imaginação” (1921: 2605).

Porém, segundo Freud, os ouvintes sabem compreender o poeta e podem identificar-se com ele apenas porque compartilham sua situação psíquica, cheia de desejos não realizados a respeito do pai primitivo (1921: 2605).

E é justamente na criação poética que Freud encontra a origem da divindade, pois, segundo ele, “*a mentira do mito heróico culmina com a divinização do herói*” (1921: 2605). É muito possível, segundo ele, que o mito heróico seja anterior ao mito do deus-pai, constituindo-se o herói em um precursor do retorno do pai da horda primitiva, agora divinizado. A partir desta perspectiva, ele traça a sua cronologia do panteão primitivo:

“O advento das divindades se sucedeu, portanto, segundo a seguinte ordem cronológica: deusa-mãe – herói –, deus-pai. Porém, até a elevação do deus-pai primitivo, jamais esquecido, não adquiriu a divindade os traços com os quais hoje se nos apresenta” (1921: 2605).

Mumford considera que, no processo de decadência das divindades femininas, o macho demonstrou exagerada reação contra o aspecto feminino de sua própria natureza.

Segundo ele, o novo herói caçador glorifica-se em sua “*higidez masculina*”, muitas vezes voltando as costas para a mulher, “*temendo perder suas forças como Sansão. (...) Assim, Gilgamesh rejeitou as insinuações de Inana (...), Enkidu foi dominado por ter sido apanhado em uma armadilha, quando copulava com uma meretriz de Uruk*” (1961.: 34). A força da mulher, segundo ele, “*tinha estado em seus encantamentos e sortilégios peculiares, nos mistérios da menstruação, da cópula e do parto, todas artes da vida*” (*ib.*: 33). O poder do homem revelava-se agora em façanhas de agressão e força física, principalmente, segundo Mumford, no mostrar sua capacidade de matar (*ib.*: 34 e 35).

A concepção feminina do espaço imperava nas formas da aldeia matriarcal, onde predominava a sensualidade das linhas curvas e das composições circulares. Segundo Mumford, “*segurança, receptividade, proteção e nutrição – tais funções pertencem à mulher; e tomam expressão estrutural em todas as partes da aldeia, na casa e no forno, no estábulo e no celeiro, no poço, no paiol, no silo*” (1961: 19). Ao lado disto, segundo ele, as estruturas mais primitivas – casas, aposentos, túmulos –, “*geralmente são redondas, lembrando o vaso original descrito no mito grego, que fora modelado no seio de Afrodite*” (*ib.*).

Os restos arqueológicos das mais antigas cidades egípcias, provavelmente as primeiras que fizeram a transição para o poder político centralizado no Estado, tinham ainda as suas muralhas executadas segundo um plano oval; e nas paletas de pedra dos últimos tempos pré-dinásticos, segundo Mumford, as cidades são mostradas como círculos ou ovais, rodeadas por fortes muralhas e muitas vezes dotadas de fortificações (1961: 94). Isto talvez explique, segundo ele, o hieróglifo que significa cidade: um recinto oval ou circular cortado ao centro por duas ortogonais que o dividem em quatro bairros iguais (*ib.*: 95). Se este é na realidade um plano simbólico, seria, segundo ele, “*o melhor símbolo possível para as cidades clássicas*” (*ib.*). A presença da cruz ortogonal, estrutura do quadrado e signo do masculino, articulando espaço circular é interpretada por Chevalier & Gheerbrant como a proposição simbólica da “*quadratura do círculo*”, ou como a masculinização do feminino; representava também a divisão do espaço social em quatro castas e do mítico-religioso em quatro divindades cardeais (1999: 751).

O fato de que este sinal foi usado desde os primórdios da escrita, junto com a sua forma circular, demonstra, segundo Mumford, a sua origem mais remota. Ele exemplifica através da cidade de *El Kab*, no Egito superior: a cidade maior, que provavelmente floresceu entre a quinta e sexta dinastia, está envolvida por uma muralha quadrada de aproximadamente 450 metros de lado. Mas esta muralha, segundo ele, vem cortar a de uma

cidade muito mais primitiva, na forma de uma oval ou de um círculo (1961: 94). Este tipo de sobreposição ocorre também em outros lugares, inclusive na mesopotâmia.

Com a ascensão da ordem política patriarcal emerge a simbólica do dinamismo do movimento, representado pelo quadrado e pela relação simétrica dos eixos em cruz que o estruturam e isso transformou radicalmente esta paisagem. Mais ainda, segundo Mumford, deixou suas marcas nas relações humanas dentro da comunidade (1961: 35). Agora, segundo ele, os simbolismos e as abstrações masculinas tornam-se manifestos: “*mostram-se na insistente linha reta, no retângulo, no plano geométrico firmemente traçado, na torre fálica e no obelisco, (...), nos começos da matemática e da astronomia, cujas abstrações efetivas foram progressivamente destacadas na matriz do mito*” (ib.: 35).

Talvez seja significativo, segundo Mumford, que, ao passo que as mais antigas cidades parecem ser predominantemente circulares em sua forma, a cidadela do governante e o sagrado recinto do templo, instalados geralmente em seu centro, sejam mais habitualmente demarcados por um retângulo (ib.). Este recinto retangular, no latim vulgar e no italiano, é designado pela palavra “*maschio*” (macho). O mapa da Babilônia, segundo Mircea Eliade, mostra a cidade quadrada no centro de um vasto território circular, limitado por um rio, segundo ele, do mesmo modo que os sumérios idealizavam o paraíso (1954: 22). E é assim a *Kaaba*, que, segundo algumas lendas islâmicas, foi construída por Adão, o primeiro homem, para adorar a Deus. Segundo o Alcorão, os fundamentos da *Kaaba* foram estabelecidos por Abraão, que recebeu a pedra negra que fica oculta no interior da *Kaaba* do anjo Gabriel.

Discutindo, no contexto dos textos da tradição das religiões monoteístas, que tratam do conceito arquitetônico *pedra angular*, que são as pedras usadas para arrematar um ângulo formado por dois muros ortogonalmente dispostos, ou em vértice, René Guénon analisa a palavra hebraica que significa *ângulo*. Esta palavra, segundo ele, é *pinnáh*, e se encontra nas expressões *eben pinnáh*, pedra angular, e *ro'sh pinnah*; e resulta particularmente notável, segundo ele, que, em sentido figurado, a mesma palavra se emprega para significar *chefe*. A expressão que designa chefe do povo (*pinnôt ha-'am*) está, segundo ele, literalmente traduzida na *Vulgata* por *anguli populorum* (1949: XLIII).

Em “*Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*” (1936), Arthur Maurice Hocart, discutindo as origens sociais dos reis divinos que fundaram as cidades históricas, conclui que estas tiveram origem em centros primitivamente rituais, cuja planta retangular de origem oriental expressa as necessidades do próprio rito (*apud*: Mumford, 1961: 652). O rito fundamental das sociedades totêmicas

às quais se refere Hocart é a refeição totêmica, o mesmo que conduziu Freud a situar, no parricídio, o ato fundador das religiões que sucederam ao totemismo e sustentaram a quebra da hegemonia matriarcal com a instituição da monogamia, ou da descendência baseada na linhagem paterna.

Muitos espaços sagrados, segundo Chevalier & Gheerbrant, tomam uma forma quadrangular: altares, templos, cidades, acampamentos militares. Muitas vezes, segundo eles, esse quadrado inscreve-se em um círculo, no topo de uma colina de topo circular, como nos acampamentos e templos, ou no fundo de um círculo de colinas, como em Roma (1999: 750). Mircea Eliade, ao analisar a relação entre os espaços religiosos e o meio ambiente natural em *“O sagrado e o Profano”* (1949), considera que se trata de uma relação entre o caos representado pela natureza e a necessidade de ordem imposta pela cultura. Ele considera que há uma recusa ao entregar-se ao acaso que exige que a escolha de um local sagrado seja o resultado de uma interpretação do caos capaz de localizar nele um sinal da ordem divina. *“O sinal introduz um elemento absoluto e põe fim à relatividade e à confusão (...). Na construção de uma nova aldeia, procura-se um cruzamento de dois caminhos. O quadrado construído a partir daí é uma ‘imago mundi’”* (Eliade, 1949: 31).

O altar, no entanto, é o elemento simbólico essencial, um modelo cósmico, ao qual todo o edifício do templo, toda a composição dos espaços em torno deste e, por fim, toda a cidade reproduzem. Chevalier & Gheerbrant o consideram *“o microcosmo catalisador do sagrado”* (1999: 40). Para o altar, segundo eles, *“convergem todos os gestos litúrgicos, todas as linhas arquitetônicas”* (ib.). O altar reproduz em miniatura o conjunto do templo e do universo e, segundo eles, *“é o recinto onde o sagrado se condensa com o máximo de intensidade”* (ib.). É sobre o altar, ou ao seu pé, que se realiza o sacrifício, por isto ele é mais elevado (*altum*). O altar, segundo eles, simboliza o recinto e o instante em que um ser se torna sagrado, onde se realiza uma operação sagrada (ib.). *Sagrado* se relaciona com *sangrado*. É pela extração do sangue que se faz o sacrifício. No rito católico, o vinho simboliza o sangue de Cristo, e o que Freud tentará demonstrar em *“Totem e Tabu”* (1913) é que o sangue que foi derramado na cena do fato original que produziu o mito, ao qual o rito simboliza, e no contexto de uma organização social baseada na horda politicamente submetida ao poder patriarcal, foi o do próprio pai (ib.: 137 a 146). Mais do que isto, é justamente através do altar e do sacrifício totêmico que Freud tenta estabelecer a universalidade e a transcendência cultural desta estrutura psíquica associada ao parricídio que é o complexo de Édipo.

Freud parte do “*Religion of Semites*” (1889) de Willian Robertson Smith, que explica o altar como a característica essencial do ritual das antigas religiões, com o intuito de estabelecer o caráter universal e estrutural do *complexo de Édipo*, o qual relaciona ao parricídio, pois, segundo ele, o altar “*desempenha o mesmo papel em todas as religiões, de maneira que sua origem deve ser remontada a causas muito gerais, operando em toda a parte da mesma maneira*” (1913: 137). Sendo igualmente universal a sua forma prismática retangular (Chevalier & Gheerbrant, 1999: 750).

Assim, do mesmo modo que Freud partiu do altar e da refeição totêmica para estabelecer, através da universalidade do altar, a transcendência cultural do *complexo de Édipo* e da relação dele com o parricídio, através desta mesma universalidade é inversamente possível determinar, também, pelo menos no contexto teórico da metapsicologia freudiana, não só um igual caráter para a simbologia do retângulo, como para relacionar a própria emergência da cidade política, marcada pela emergência das formas retangulares, com o contexto edípico, através da forma ortogonal que a muralha retangular impôs, como ordem estética, às estruturas urbanas que, nesta passagem, encontraram o seu modelo.

O altar é o símbolo do poder paterno, é a este poder que se dirige o sacrifício. E a própria permanência desta estrutura psíquica que ele reflete é testemunhada pela permanência da simbólica da ortogonalidade como uma expressão do poder soberano ao longo dos milênios. O poder político é, ainda, ao nível da subjetividade, um eco inconsciente do poder paterno. E este poder traz como marca o próprio signo de sua identidade, a ortogonalidade: em grego, *or* é o princípio, é prefixo de *Oranos*, o primeiro deus e fundador do panteão grego, o céu. Também é o radical de *órchios*, testículos (de orquídeas). *Thos* significa macho, de forma que *orthos* pode, com alguma liberdade, ser lido como “princípio do macho”.

Já nos tempos faraônicos, segundo Mumford, com o poder masculino plenamente implantado, o planejamento ortogonal ordenava, tanto o recinto sagrado murado, como a aldeia dos trabalhadores ou o bairro dos sacerdotes (1961: 138 e 139). A Babilônia é descrita por Heródoto como “*um quadrado exato, com cento e vinte braças de cada lado (...) rodeada em primeiro lugar por um fosso largo e profundo, cheio d’água, além do qual se ergue uma muralha de cinqüenta cúbitos reais de largura e duzentos pés de altura*” (*apud*: Mumford, 1961: 91). A mesma espécie de ordem, com o mesmo núcleo institucional, predominou, segundo Mumford, nos centros do novo mundo, tanto entre os

Maias e Aztecas como entre o Incas e Tihuanacos (1961: 104 e 139). Também é esta a estrutura da Cidade Proibida chinesa e de Mohenjo-Daro na Índia.

A planta quadrada, retangular, ou mesmo tendente a isto, produzida pela muralha, e o plano baseado em eixos ortogonais e simétricos são fatos transculturais. No oriente e no ocidente, estiveram presentes, de modo mais ou menos dominante, mais ou menos imediato, em todas as culturas que fizeram a transição do modo camponês de ordenação do espaço para o urbano, mesmo com significativas e intransponíveis distâncias cronológicas e geográficas. Em muitas destas culturas é possível, nos mitos e lendas, identificar indícios de que transitaram de sistemas políticos marcados pela hegemonia do direito materno para outros, estruturados pela família patriarcal (Mumford, 1961: 105). Os únicos outros fenômenos transculturais desta magnitude são os sistemas religiosos baseados na culpa e na dívida perante um deus – pai e o complexo de Édipo, os quais, segundo Freud, são inter-relacionados. Deste modo, pelo menos no contexto teórico metodológico da metapsicologia freudiana, não vejo como se possa negar uma relação direta entre o complexo de Édipo, a formação da consciência moral e dos sentimentos inconscientes de culpa, a emergência das culturas urbanas e a estética da ortogonalidade e das simetrias que estas culturas produziram, a qual, por isso mesmo, penso que pode ser designada como uma estética do superego. E ainda produzem, agora já assimiladas e reinterpretadas, certamente, no contexto da *tekhné* e da *Ge-Stell*, de Heidegger, do *dispositivo* de Foucault, da *construtibilidade* de Argan, da *intencionalidade* de Husserl. O que já foi um signo é, hoje, a própria essência da estrutura.

Todas estas são estruturas (ou anti-estruturas, no caso de Foucault) que, cada uma ao modo e como a percebeu o pensador que a propôs, descrevem algo do modo pelo qual o homem urbano é. A estrutura proposta por Freud e, no que não são antagônicas como demonstrei, também a casual tragédia proposta por Nietzsche, no entanto, parecem descrever o modo pelo qual o próprio homem realizou, sobre si mesmo, a obra da qual resultou o homem que o homem urbano chegou a ser. E o homem que, junto a esta obra que realizou sobre si mesmo, realizou a obra de arte que é a cidade – com todas estas estruturas que a compõem, materiais e imateriais – na qual, como habitante, habitou: a morada de seus *mores*, de seus usos e costumes, entre eles, certamente a servidão voluntária pela qual pergunta La Boétie.

E esta foi uma obra que foi realizada com um Não, que o homem disse à natureza que o constitui como um ser em si mesmo, talvez antes de poder dizer isso ao outro, e à natureza exterior ao seu próprio ser biológico, através de um muro. Talvez, construindo

este muro, tenha apreendido a dizer este não, como sugere o título da obra de Heidegger, “*Construir, habitar, pensar*” (1951).

5.4. Metafísica, política e forma urbana: a transposição de Zaratustra

Um forte, e até mesmo impressionante, testemunho da permanência destas estruturas psíquicas e, em particular, do modo como seus ritos mais irracionais vieram a converter-se no próprio ríctus da razão, se encontra em um dos textos mais paradigmáticos da urbanística modernista, o genético “*O Urbanismo*” de 1925 de Le Corbusier, obra que se situa no mesmo contexto mais geral do pensamento europeu no qual transitou, entre 1910 e 1930, o principal da produção freudiana voltada para a problemática da metapsicologia.

O livro de Le Corbusier é composto de três partes, antecidas por um conjunto de aforismos no qual assume e esclarece sua posição perante a problemática urbana e a conjuntura crítica vivida por uma cidade despreparada para enfrentar o violento processo de industrialização experimentado pelas sociedades ocidentais no século anterior. Já na primeira advertência, define a cidade como um instrumento de trabalho e a situação histórica na qual se encontra.

“A **desordem** que se multiplica nelas é **ultrajante**: sua decadência fere nosso amor próprio e melindra nossa dignidade // Elas não são dignas da época: já não são dignas de nós” (Le Corbusier, 1925:VII)

Para ele, a casa, a rua, a cidade são pontos de aplicação do trabalho humano e, por isso, devem estar em ordem; “*em desordem, elas se opõem a nós, nos entram, como nos entrava a natureza ambiente que combatíamos, que combatemos todos os dias*” (1925: 15). Corbusier pensa, portanto, em consonância com a perspectiva de Argan, à qual acompanho nesta tese, e não só porque percebe a cidade como um dispositivo técnico que o homem opõe à natureza, mas como uma obra de arte como indica no segundo aforismo:

“Uma cidade! // É o domínio do homem sobre a natureza. É uma ação humana contra a natureza, um organismo humano de proteção e de trabalho. É uma criação. // A poesia é um ato humano - relações harmoniosas entre imagens perceptíveis. (A poesia da natureza é, exatamente, uma construção do espírito) A cidade é uma imagem poderosa que aciona o nosso espírito. Porque a cidade não seria, ainda hoje, uma fonte de poesia?” (Le Corbusier, 1925: VII)

E essa obra e arte deve se expressar através de uma estética na qual Le Corbusier busca a unidade do que é atemporal; eterno, se pensamos nos termos da metafísica proposta por Heidegger. E a eternidade para Le Corbusier é a perfeição e o divino e, estes, segundo ele, se encontram na Geometria, tal como na metafísica platônica pela qual as

idéias do Bem e do Belo, embora inatingíveis, são tudo o que há de reto (*orthos*) (*República* 517c).

A geometria é o meio que nos propiciamos para perceber à nossa volta e para nos exprimir. // A geometria é a base. // É também o **suporte material dos símbolos que significam a perfeição, o divino**. // (...). As artes e o **pensamento moderno** depois de um século de análise buscam mais além do **fato acidental**, e a geometria os conduz a uma **ordem matemática**, atitude cada vez mais generalizada. (Le Corbusier, 1925: VII) / (...) / Chega uma hora em que uma paixão coletiva sacode uma época (...). Hoje, essa **paixão é a da exatidão**. A exatidão levada longe, e elevada à categoria de um **ideal**: busca de **perfeição**” (*grs. meus*; Le Corbusier, 1925: VIII)

Se trata de uma *paixão* pela *razão*. Uma paixão elevada à altura de um *ideal*. Se trata de uma ideologia, inclusive no sentido em que Freud se refere às ideologias do superego (1933: 19º§), e de uma ideologia que realmente guarda, como se viu na metapsicologia freudiana, sólidas relações com esta estrutura psíquica e com a consciência moral que ela exerce. É ainda o altar ortogonal de sacrifício dos ritos totêmicos o modelo original desta estética que encontra na geometria a expressão simbólica da perfeição e do divino à qual se refere Le Corbusier, e ele reconhece claramente esta origem.

Todos os **atos do homem** (...) atestam um **espírito** atingindo os confins de sua **potência**, de sua grandeza, exprimindo-se pelo **ângulo reto**, perfeição evidente e prova ao mesmo tempo, sistema admirável e **perfeito, único, constante, puro**, suscetível de vincular-se à **idéia de glória**, vitória dos tiranos, à idéia de toda **pureza**, célula das **religiões**. (*grs. meus*; Le Corbusier, 1925: 24)

Le Corbusier é um pensador de sólida cultura vivendo um momento histórico de perplexidade, de uma perplexidade como aquela que levou Freud a compor o “*Mal-Estar na civilização*” (1929) e, neste texto, comentar que, neste momento,

“o homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de “Deus de prótese”. Quando faz uso de todos os seus órgãos auxiliares ele é verdadeiramente magnífico; esses órgãos porém, não cresceram nele e, as vezes, ainda lhe causam muitas dificuldades. (...). No interesse de nossa investigação, contudo, não esqueceremos que atualmente o homem não se sente feliz em seu papel de semelhante a Deus” (1929: 44 e 45)

O “*Mal-Estar ...*” é um livro no qual o principal do que se extrai é justamente o temor de Freud diante do poder de destruição que a técnica agregava a um homem que ignora a força dos conflitos aos quais é submetido pelas pulsões e instintos agressivos, que determinam suas ações a partir de estratos de sua vida psíquica aos quais a consciência não tem acesso. Le Corbusier, porém, convicto do domínio que a razão é capaz de impor por sobre a natureza que nos constitui, ao contrário de Freud, percebe este momento com ingênua e poética alegria, sem desconhecer, no entanto, que a questão que faz o fundo à ideologia que adota é, dentre todas, a mais arcaica, e que diz respeito ao sentimento através

do qual mais nos aproximamos da animalidade que a reza recusa: o poder, o gozo do poder.

“Carros e mais carros muito **rápido!** Recebemos **energia**, seríamos tomados pelo entusiasmo, pela alegria. (...) a alegria da **força**. O **cândido e ingênuo gozo** de estar no meio **da força, do poder**. Participamos deste poder, fazemos parte dessa sociedade cuja aurora está nascendo. Temos confiança nessa sociedade nova; ela encontrará a magnífica expressão de sua força. Cremos nela” (*grs. meus; Le Corbusier, 1925: VIII*).

E não só ao poder da técnica e da realização humana Le Corbusier debita os méritos da civilização e da cidade que propugna. A estética que propõe é uma manifestação do poder político, e de sua capacidade de impor uma ordem jurídica à vida social, do mesmo modo como impõe uma ordem urbanística ao território onde esta civilização habita. Deste modo, o grande urbanismo é o urbanismo do grande poder.

Os **romanos** eram grandes **legisladores**, grandes colonos, grandes chefes de negócios. Quando chegava a algum lugar, à encruzilhada das estradas, à beira do rio, pegavam o **esquadro** e traçavam a **cidade retilínea**, para que ela fosse **clara e ordenada**, pudesse ser **polida e limpa**, (...) A linha reta convinha a sua dignidade de romanos (...) Eles foram , com Luiz XIV os únicos grandes urbanistas do ocidente. (*grs. meus; Le Corbusier, 1925: 07*).

E Le Corbusier reconhece, nesta estética, o valor de um testemunho. Até mesmo de um indício, ou mesmo sintoma, de um dado estado da civilização. Estado este no qual o poder político mais se aproxima da soberania absoluta e no qual a vontade e o querer do poder encontram, nesta estética, a expressão de sua força, situação com a qual identifica os estados de apogeu de uma civilização.

Assim se classificam pelas formas os estados de civilização: a linha reta e o ângulo reto traçados através do labirinto das dificuldades e da ignorância são a manifestação clara do querer (...). Quando reina a ortogonal, lêem-se as épocas de apogeu (...)Traçando retas o homem demonstra **que se dominou, que entra na ordem. A cultura é um estado de espírito ortogonal. Não se criam linhas retas deliberadamente**. (*grs. meus; Le Corbusier, 1925: 35*)

A perspicácia de Le Corbusier é indiscutível, de fato, não se criam linhas retas deliberadamente: há uma autoridade interiorizada a impô-las; de fato, como esta pesquisa busca demonstrar, a ortogonalidade é o produto de um estado de espírito de uma civilização, um estado de espírito inseparável desta dominação de si, deste trabalho do homem sobre si próprio pelo qual se interiorizou a consciência moral e a culpa. Esta, é justamente aquela mesma dominação de si sobre si próprio diante da qual Nietzsche assevera: “*Aqui há doença*” (grifo do autor; Nietzsche *G. M.: II: 22*) e sobre a qual Freud debita “*essa frustração cultural que domina o grande campo dos relacionamentos humanos*” (1929b: 52), e que resulta, segundo ele, da “*renúncia à satisfação de instintos*

poderosos à qual não se faz impunemente se a perda não for economicamente compensada” (ib.).

Mas esta dominação, quando encontra a força para impor-se, ao ponto de unificar a estética pela qual se expressa uma cidade, encontrou também a força da servidão que voluntariamente lhe reconhece o poder, identificando-se com seus valores, pois só o poder absoluto é capaz de impor uma estética única a uma cidade que, por definição, abriga sempre a diversidade de toda a sociedade que a habita; e, neste caso, temos que admitir que toda a sociedade se identifica com seus valores e que, portanto, o caráter da dominação é subjetivo, pois só uma autoridade fortemente interiorizada nos sujeitos de uma cultura, ou melhor, só em uma cultura com a autoridade fortemente interiorizada e intensamente identificada com os valores relativos a esta autoridade se encontram os espaços psicopolíticos para o exercício de tal arbítrio sob as formas de uma cidade.

A primeira parte do livro, que é a que interessa a esta discussão, contem uma série de reflexões pelas quais Le Corbusier expõe seus princípios e métodos, e se situa no contexto do pensamento urbanístico e arquitetônico a partir de um âmbito bastante amplo, o âmbito de sua visão da civilização, de seu percurso e de seus destinos. Já na abertura do primeiro capítulo, intitulado “*O caminho das mulas; o caminho dos homens*”, reveste sua discussão do pano de fundo moral que sustenta a essência ideológica de sua estética: a exatidão, a perfeição, a razão, e a pureza formal da geometria que expressa estes ideais. Em síntese, o que, do ponto de vista da metapsicologia freudiana, no essencial, poderíamos chamar de estética do superego, pois este, como diz Freud, é o representante de todas as restrições morais, o advogado de um esforço tendente à perfeição, isto é, em resumo, “*tudo o que podemos captar psicologicamente daquilo que é catalogado como o aspecto mais elevado da vida do homem*” (1933: 19º§). Em última, ou melhor, em primeira instância, aquela estética que emerge no altar totêmico e que marca a emergência da cidade histórica. E o caráter moral da narrativa corbusiana se evidencia na utilização da mula para marcar a oposição entre o homem que é capaz da contenção instintual e a primeira, o próprio símbolo da força bruta totalmente destituída de razão, para ser a parábola do estado de natureza do qual, pela razão, o homem se afasta.

“O homem caminha em linha reta porque tem um objetivo; sabe aonde vai. Decidiu ir a algum lugar e caminha em linha reta. // A **mula** ziguezagueia, vagueia um pouco, cabeça oca e distraída. Ziguezagueia para evitar os grandes pedregulhos, para se esquivar dos barrancos, para buscar a sombra; empenha-se o menos possível. // O homem rege seu sentimento pela **razão; refreia os sentimentos e os instintos em proveito dos objetivos** que tem. Domina o

animal com a inteligência. Sua inteligência constrói **regras** que são o efeito da **experiência**. A experiência nasce do **labor**; o homem trabalha para **não perecer**. Para **produzir**, é preciso uma linha de conduta; é preciso obedecer às regras da experiência. É preciso pensar **antes** no resultado. A mula não pensa em absolutamente nada. Senão em ser inteiramente despreocupada. (*grs. meus*; Le Corbusier, 1925: 06)

Deste modo, enquanto a mula zigzagueia sem ser capaz de atribuir um sentido à vida, o homem dá a ela uma forma e um sentido através da contenção dos instintos, o que é, nos termos de Nietzsche e Freud, a interiorização da consciência moral. E dá este sentido caminhando em linha reta. Poder-se ia dizer, “andando na linha”, em consonância com os ideais morais que encontram representação nesta estética, que são, em essência, e no contexto da metapsicologia, aqueles que expressam a obediência adiada dos filhos parricidas, representada no universo jurídico, ou pré-jurídico, pelo tabu. E Le Corbusier situa a questão moralmente também no estrito senso pelo qual se pode compreender a ideologia reduzida à “*luta entre o bem e o mal a verdadeira rotação no movimento mecânico das coisas*” (*E. H.*, IV: 3), como foi percebida por Zaratustra que, segundo Nietzsche, foi quem fez “*a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si*” (*ib.*)

Acaba-se de criar a religião do caminho das mulas. (././.) ... uma obra de Camillo Sitte (...) repleta de arbitrariedades: glorificação da linha curva e demonstração especiosa de suas belezas inigualáveis (...) confundia o pitoresco pictural [da cidade medieval] com as regras de vitalidade de uma cidade (*grs. meus*; Le Corbusier, 1925: 09) // A **linha reta** é **sadia** também para a **alma** das cidades. A linha curva é ruínosa, difícil e **perigosa**; ela paralisa. A linha reta está em toda a **história** humana, em toda **intenção** humana, em todo o **ato** humano (././.) A **curva** é o **caminho das mulas**, a **rua reta** o **caminho dos homens**. A rua curva é o resultado da vontade arbitrária, da indolência, do **relaxamento**, da **descontração**, da **animalidade**. (//) A reta é uma **reação**, uma **ação**, uma **atuação**, o resultado de um **domínio de si**. É **sadia** e **nobre**. (*ib.*: 10 e 11).

Estes ideais expressos por Le Corbusier, relativos a idéias como ordem, limpeza, pureza, clareza, rigor, ortogonalidade, equilíbrio, polidez e, por fim, perfeição, à qual todas as anteriores estão relacionadas, no essencial, não são distintos dos ideais renascentistas e, anteriormente, greco-romanos e que estão nos fundamentos mais basais da metafísica ocidental, tal como exposto na República por Platão, através da associação entre o Belo, o Bem, e o reto (*orthos*), e da intangibilidade, por ele atribuída a estes ideais, cuja consecução seria a condição da perfeição em termos absolutos e sobre humanos, algo além da *Physis* e situado no limite do inteligível. Naquele lugar no qual, segundo, Le Corbusier, somente a geometria pode representar, pois ela é a base, ou “*o suporte material dos símbolos que significam a perfeição, o divino*”. (Le Corbusier, 1925: VIII). Segundo Platão,

“(…) na extremidade do mundo inteligível a idéia do Bem, que apenas pode ser contemplado mas que não se pode ver sem concluir que constitui a causa de tudo o que há de **reto** (“orthos”) e de belo no mundo: no mundo visível esta idéia gera luz e sua fonte soberana e, no mundo inteligível, ela, soberana, dispensa a inteligência e a verdade” (República, 517c).

Também em Aristóteles, na “*Ética a Nicômaco*”, encontramos a idéia de que “*as coisas nobres e boas da vida são alcançadas pelos que agem corretamente*” (*En tõi biõi kalôn kagathôn hoi prattontes orthôs epêboloi ginontai*)” (grifos meus; 1099a5). Na sentença de Aristóteles, se encontra a mesma relação de identidade entre o belo ou nobre – *kalos / kalôn* –, o bom ou justo – “*aghatos / k-agathôn / agathou*” – e o reto – *orthos / orthôs / orthôn* que se encontra na sentença de Platão na “*República*”: “*a idéia do Bem, que apenas pode ser contemplado mas que não se pode ver sem concluir que constitui a causa de tudo o que há de reto e de belo no mundo*”. Em grego, para que se possa comparar com os radicais usados por Aristóteles, a sentença de Platão tem a seguinte forma: *agathou idea kai mogis horasthai, ophtheisa de sullogistea einai hôs ara pasi pantôn hautê orthôn te kai kalôn aitia* (grifos meus; República, 517c)⁸¹

Na “*Ética a Nicômaco*”, a idéia de ortogonalidade, ou retidão, como expressão do que é belo, bom, certo, adequado, conveniente etc. percorre todo o texto aristotélico. Assim, encontra-se *orthon logon* (1103b30) ou *orthos logos* (1114b30 e 1119a20) como regra ou norma justa; *orthos leguei* (1138b20), *orthôi logôi* (1147b1) como reta razão; *orthê paideia* (1104b13) como educação correta; *krinei orthôs* (1113a30) *kritikê orthê* (1143a20-25) *krisis orthê* (1143a20) como escolha, discernimento, crítica, ou discriminação retos; *orthêi dosei* (1120a25) como quantia correta; *oute orthôs* (1124a28) como fora do reto ou incorreto; *orthôs poiei* (1126a34) como feito ou produzido corretamente; *horôsin orthôs* (1143b12) como percepção ou visão reta e, até mesmo *orexin orthên* (1139a25), literalmente reto desejo⁸².

Todas estas idéias, tanto no discurso platônico como no corbusiano estão associadas a uma idéia síntese, a de ortogonalidade. O caráter moral desta estética da ortogonalidade se evidencia na semântica de diversos vocábulos cujos significados se dirigem a estes ideais. Podemos dizer que algo situa-se do lado do Bem – um atributo moral – e, simultaneamente, junto ao Belo – um atributo estético – se este algo está *certo* (ser reto / cereto / certo); *correto* (com o reto), *direito* (lat. class. *directu / di rectu*).

⁸¹ A pesquisa etimológica e semântica foi realizada no Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon no Perseus Digital Library da Tufts University em <http://www.perseus.tufts.edu/> e os textos consultados no original na “*Classics collection*” da mesma instituição.

⁸² Idem.

O mesmo se buscamos o uso deste vocábulo para a qualificação moral do caráter de um indivíduo: dizemos que um sujeito é correto, ou tem um caráter reto. E qualificariamos antagonicamente ao caráter que designássemos como *tortuoso*. Um sujeito de caráter tortuoso não é, em nossa sociedade, um sujeito *confiável*, como diria Nietzsche. Não seria um sujeito capaz de, segundo ele, “*como faz quem promete, responder por si como porvir*” (grs. do autor; Nietzsche, *G.M.*: II:1). Um sujeito assim é como as mulas de Le Corbusier: por caminhos curvos e tortuosos, nem mesmo pode saber para onde vai, ou onde irá dar. Como poderia responder por si no futuro?

Estes ideais metafísicos corbusianos sugerem também um desenvolvimento paralelo à questão da possibilidade de pensar-se uma estética do superego, tal como a enunciei anteriormente, porém sob uma outra perspectiva. Perspectiva esta que se revela quando a relacionamos com o fenômeno da sublimação, tal como descrito por Freud no “*Mal-Estar...*” (1929), e com uma dada fase do desenvolvimento da cultura, que corresponderia àquela que, segundo ele, no desenvolvimento da libido do indivíduo, ocorre uma fixação no erotismo anal.

Freud introduz a questão no terceiro capítulo, no contexto de uma discussão sobre a incapacidade da civilização de proporcionar o sentimento de felicidade ao homem, quando propõe-se a definir o que é a civilização⁸³. A certa altura desta discussão, ele comenta que as pessoas também orientam suas preocupações para aquilo que não possui qualquer valor prático, para o que não é lucrativo, e cita diversos exemplos pelos quais, através das energias despendidas nos cuidados com a habitação e com a cidade, se revela a preocupação da civilização com a beleza.

De imediato constatamos que esta coisa não lucrativa que esperamos que a civilização valorize é a beleza. (...). Esperamos, ademais, ver sinais de asseio e de ordem. (...). Evidentemente a limpeza, a beleza e a ordem ocupam uma posição especial entre as exigências da civilização. (...). Nenhum aspecto porém, parece caracterizar melhor a civilização do que sua estima e seu incentivo às mais elevadas atividades mentais do homem – suas realizações intelectuais, científicas e artísticas – e o papel fundamental que atribui às **idéias** na vida humana. Entre estas idéias, em primeiro lugar, se encontram os sistemas religiosos, (...). A seguir vem as especulações da filosofia e, finalmente, o que se poderia chamar de **ideais do homem – suas idéias a respeito de uma possível perfeição dos indivíduos, dos povos, ou da humanidade como um todo e as exigências estabelecidas como fundamento nestas idéias**” (grs. meus; 1929: 45 a 48)

⁸³ *Kultur* no original em alemão. Há uma nota sobre a tradução desta palavra: ver nota do editor em “Desperte de uma ilusão” na edição *standard* brasileira das Obras Psicológicas Completas, 21, 14 (Rio, Imago, 1996)

Estas idéias, das quais o superego é um advogado instalado no interior do ego, são, em essência, tudo aquilo que, tanto para Platão, como para Le Corbusier – e para a metafísica clássica ocidental, poderíamos dizer, pode ser circunscrito pela idéia síntese expressa pelo conceito *orthos*. Freud conduz seu argumento buscando demonstrar que o desenvolvimento da civilização é um processo peculiar que a humanidade experimenta. Processo este que poderia ser caracterizado pelas modificações que ele ocasiona nas habituais disposições instintivas dos seres humanos. Ele prepara a posterior introdução do conceito de pulsão desviada se sua finalidade, ou inibida em sua finalidade (1929: 56), processo pelo qual a libido é desviada para finalidades abstratas e ideais.

“Alguns destes instintos⁸⁴ são empregados de tal maneira que, em seu lugar, aparece algo que, num indivíduo, descrevemos como um traço de caráter. O exemplo mais notável deste processo é encontrado no erotismo anal das crianças. Seu interesse original pela função excretória, por seus órgãos e produtos, transforma-se no decurso do crescimento, num grupo de traços que nos são familiares, tais como **a parcimônia, o sentido da ordem e da limpeza** (...). Neste ponto, não podemos deixar de ficar impressionados pela **semelhança existente entre os processos civilizatórios e o desenvolvimento libidinal do indivíduo**” (*grs. meus*; Freud, 1929: 51).

Outras pulsões, além do erotismo anal, são induzidas, segundo Freud, a deslocar as condições de sua satisfação e a conduzi-las por outros caminhos. Na maioria dos casos, segundo ele, esse processo coincide com o da *sublimação* das finalidades pulsionais, noutros, porém, pode diferenciar-se dele. (1929: 52).

“A *sublimação* do instinto⁸⁵ constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural; é ela que torna possível às atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas o desempenho de um papel tão importante na vida civilizada. Se nos rendêssemos a uma primeira impressão, diríamos que a sublimação constitui uma vicissitude que foi imposta aos instintos de forma total pela civilização. Seria prudente refletir um pouco mais sobre isso. (...) finalmente – e isso parece o mais importante de tudo –, é impossível desprezar até que ponto a civilização é construída sobre a renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de instintos poderosos (*grs. meus*; Freud, 1929: 51 e 52)

Na metafísica ocidental, como vimos, a ortogonalidade é a idéia síntese que condensa todas às exigências que dizem respeito à perfeição. Todas estas idéias, no entanto, quando levadas ao quarto das crianças, como sugere Freud, revelam um outro sentido, sentido este que se esclarece quando pensamos que a fixação no erotismo anal corresponde a uma fase importante do acesso do sujeito à ordem da cultura. O erotismo anal está relacionado àquele aprendizado subjetivo, ou àquele processo de subjetivação,

⁸⁴ *Pulsão* na tradução para o espanhol da Ed. Amorrotu.

⁸⁵ *Idem* aqui e nos casos seguintes.

que conduz o sujeito à recusa às fezes, através da reação psíquica que designamos como repugnância, e que demonstra o grau de profundidade no qual a repressão se encontra enraizada no inconsciente humano, e a sua importância na constituição dos traços psíquicos comuns à vida civilizada e que são denunciados pelos sentimentos de nojo e repugnância aos mesmos objetos, que compartilham a ampla maioria dos indivíduos, ao longo da história da cultura e das civilizações que ela produziu. E, certamente, o nojo sempre foi maior onde imperou a ortogonalidade, a ordem e a pureza.

Um outro autor, Georges Bataille, em um ensaio etnológico de 1957, “*O Erotismo*”, estabelece esta ligação e a amplia, incorporando e relacionando, a repugnância às fezes, o erotismo anal e a recusa à morte. O erotismo e a morte se encontram, segundo ele, na putrefação, na impureza, na sujeira, na nojeira e na imundice: no *I – Mundo*: o nosso mundo interior, e no modo como a vida brota de dentro de nós; na vida, da sexualidade; na morte, do apodrecimento: a tal *a-bíos-génesis* (abiogênese) que Aristóteles imaginou.

Segundo Bataille,

“O horror à morte não está somente ligado à destruição do ser, mas à putrefação que devolve a carne morta à fermentação geral da vida. De fato, o profundo respeito ligado à representação solene da morte, que pertence à civilização idealista, desenvolveu só uma oposição radical. O horror imediato conservava – pelo menos vagamente – a consciência de uma identidade do aspecto aterrador da morte, de sua fétida corrupção, e dessa condição elementar da vida, que repugna. Para os povos arcaicos, o momento de extrema angústia permanece ligado à fase de decomposição: os ossos já limpos não tem mais o aspecto intolerável da carne apodrecida, de que os vermes se nutrem. Os vivos vêem, de forma ainda vaga, na angústia ligada ao apodrecimento, a expressão do ressentimento cruel e do ódio com que o morto se vinga, e que os ritos de luto tem por finalidade acalmar” // “Os ossos limpos não deixam mais os vivos sob essa ameaça viscosa que domina o nojo. Eles põem fim à aproximação fundamental da morte e da decomposição, de onde nasce a vida profusa. Mas num tempo mais próximo do que o nosso das primeiras reações humanas, essa aproximação pareceu tão necessária que Aristóteles ainda dizia que certos animais, formados espontaneamente na terra ou na água, nasciam da putrefação. O poder de gerar a partir da podridão é uma crença ingênua, que responde ao horror misturado com a atração em nós despertados. Essa crença está na base de uma idéia que herdamos da natureza, da natureza ruim, da *natureza que envergonha*: a corrupção resumia esse mundo, do qual nos originamos e ao qual retornamos: nessa representação, o horror e a vergonha se ligavam ao mesmo tempo ao nosso nascimento e à nossa morte. // Essas matérias móveis, fétidas e mornas, de aspecto terrível, onde a vida fermenta, essas matérias onde fervilham as larvas, os germes e os vermes, são a origem dessas reações decisivas a que chamamos *náusea*, *aversão*, *repugnância*. Para além da destruição futura que cairá totalmente sobre o ser que sou, que espera ser ainda, cujo sentido mesmo, antes de ser, é esperar ser (como se eu não fosse a presença que sou, mas o futuro que espero, que entretanto não sou), a morte anunciará meu retorno à purulência da vida. Assim posso pressentir – e viver na espera – essa purulência multiplicada que, por antecipação, celebra em mim o triunfo da náusea” (*grs.* de Bataille; 1957: 53)

O horror que sentimos diante dos cadáveres não é distinto do que sentimos diante das dejeções alvinas de origem humana e, segundo Bataille, essa aproximação tem razão de

ser, visto que sentimos uma repugnância semelhante pelo que chamamos de *partes pudendas* de nosso corpo e por formas de sexualidade que consideramos obscenas:

“Os condutos sexuais evacuam dejeções; nós os qualificamos como “partes pudendas”, e a eles associamos o orifício anal. Santo Agostinho insistia, não sem sofrimento, na obscenidade dos órgãos e da função de reprodução. “*Inter faeces et urinam nascimur*” [entre fezes e urina nascemos] (...). Nossas matérias fecais não são objeto de um interdito formulado por regras sociais meticulosas, análogas às que atingiram o cadáver ou o sangue menstrual. Mas, no conjunto, por deslizamento, formou-se uma área da imundice, da corrupção e da sexualidade cujas conexões são muito sensíveis” (1957: 54 e 55)

Deste modo, quando consideramos os ideais metafísicos corbusianos, que em essência são os que compõe a estrutura ideológica da civilização idealista a que se refere Bataille, à luz de suas origens mais remotas, o que encontramos é a angústia perante a morte e o *i-mundo*. Poderíamos dizer que a limpeza, a pureza e todos aqueles outros ideais que compõe a condição do perfeito e do divino, e que encontram representação lingüística no vocábulo *orthos*, do mesmo modo que encontram representação plástica e simbólica na linha reta e no ângulo reto, são, em suas origens, a manifestação da angustia perante aquela pedra que a vontade não pode rolar à qual se refere Heidegger, comentando o discurso *Da Redenção* na segunda parte de “*Assim falava Zaratustra*”, onde, segundo ele, Nietzsche deixa o seu Zaratustra falar:

“Isso, sim, isso somente é a própria vingança: a recalcitrância da vontade contra o tempo e o seu ‘era’” (*apud.*: Heidegger, 1953: 99)

Segundo Heidegger, mesmo após várias leituras, surpreende a ênfase da *vingança* referida ao *tempo*. Mas isso não quer dizer, segundo ele, que a vingança seja uma recalcitrância da vontade contra algo que é *temporal* (1953: 100). Também não quer dizer quanto a um caráter específico do tempo (*ib.*). A chave da interpretação de Heidegger está em “*o tempo e seu era*” (*gr.* meu; *ib.*):

“Se Nietzsche, de modo explícito, acentua o era no tempo, então (...), com essa sua caracterização da essência da vingança, ele não está tendo em vista (...) o tempo como tal, mas o tempo desde um ponto de vista muito próprio” (Heidegger, 1953: 100).

E este ponto de vista é aquele de quem percebe o tempo como a dimensão diante da qual a vontade de potência é absoluta e inapelavelmente impotente.

“Ora, o que acontece com o tempo? Acontece-lhe que ele se vai. E ele se vai à medida que ele passa. O tempo que vem jamais vem para permanecer, mas para ir-se embora. Para onde? Vai-se no passar. Quando um homem morre, costuma-se dizer que ele abençoou o temporal. O temporal equivale ao transitório, ao efêmero” / (...) / “Vingança é a recalcitrância da vontade contra o tempo e isso quer dizer: contra o passar e sua transitoriedade. A transitoriedade é para a vontade isso contra o que ela nada mais pode, contra o que seu querer insistentemente se choca. O tempo e o seu “era” é a pedra que a vontade não pode

rolar. Enquanto passar, o tempo é o adverso no qual a vontade padece. Como vontade que sofre e padece, ele se faz dor no passar, dor essa que então quer seu próprio passar e com isso quer que tudo mereça, que tudo seja digno de passar. A recalcitrância contra o tempo subestima o provisório. O terreno, a Terra e tudo que a ela pertence é o que verdadeiramente não deveria ser e também no fundo não tem nenhum ser verdadeiro. Platão já o denominou o $\mu\eta\text{-}\sigma\nu$, o não-ente” (Heidegger, 1953: 100 e 101).

E não é, por isso, de estranhar que, à transitoriedade do tempo, o homem tenha oposto a perenidade da pedra, na construção dos muros com os quais compôs, antes de tudo, a habitação dos mortos, a primeira forma do templo de base quadrada ou retangular, o modelo mais sintético e original do significante da razão segundo Le Corbusier. É a essa angustia diante da transitoriedade e da instabilidade da vida que se opõe a perenidade da pedra e a estabilidade da reta. Como é à putrefação e à dissolução da morte e do gozo que se opõe os ideais de pureza e limpeza, os ideais ascéticos, diria Nietzsche na terceira dissertação da “*Genealogia da Moral*”:

“O que significam ideais ascéticos? Para os artistas [e, portanto, urbanistas e arquitetos] nada, ou coisas demais; para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; (...) uma tentativa de ver-se como “bons de mais” para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate à longa dor e ao tédio; (...). Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]; *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (grs. de Nietzsche; *G.M.*, III: 1)

Como diz Nietzsche: “*Aqui há doença*” (gr de Nietzsche; *G. M.*: II: 22), e os sintomas desta doença são, a repugnância, a repulsa, o ressentimento e todos aqueles movimentos em tropo pelos quais a vontade se volta contra si mesma, como má consciência, nojo e náusea. Mas o vácuo da angustia original é aquele produzido pelo tempo, pela transitoriedade, pelo não ser mais da dissolução – o não-ente de Platão ($\mu\eta\text{-}\sigma\nu$) –, pela morte e pelo gozo, e pelo sexo, e por tudo o que se origina no imundo, e por tudo isso que coloca o homem junto à natureza, ou, segundo Hegel, à “*essa universalidade que o singular como tal atinge*”, esse “*ter-se-tornado imediato da natureza, e não uma operação de uma consciência*”, que é “*o puro ser, a morte*”, (Hegel, 1975, II: 20-1 *apud*: Zizek, 1992: 136).

Mas a questão da pureza não é um problema estrito senso filosófico, estético ou moral, tal como as proposições de Le Corbusier no “*Urbanismo*” (1925) suscitaram encaminhar esta discussão até o momento. Também a forma subjetiva que pela qual a ideologia da pureza e da ordem atua não incide somente no trabalho do homem sobre si mesmo. Esta ideologia tem uma face política. Psico-política, para situar mais precisamente.

E esta face se revela no trabalho do homem sobre o outro, em particular quando este outro se apresenta como a sujeira que polui e perturba a harmonia da ordem idealizada: como o diferente. E é sobre este fato político que Zygmunt Bauman chama a atenção no primeiro capítulo de *“O Mal-Estar da Pós-Modernidade”* (1997), intitulado *“O sonho da pureza”*.

A pureza, segundo Bauman, é um ideal, uma visão da condição que ainda precisa ser criada, ou que precisa ser diligentemente protegida contra as disparidades genuínas ou imaginadas. Sem esta visão, segundo ele, tampouco o conceito de pureza faz sentido, nem a distinção entre pureza e impureza pode ser sensivelmente delineada. A natureza em geral – distinta da cultura, o produto humano –, os ambientes naturais, não são puros nem impuros, isto é, até, segundo ele, serem manchados pelas sobras de um piquenique de domingo ou pelos refugos de uma indústria química (Bauman, 1997: 14).

“A intervenção humana decididamente não suja a natureza, e a torna imunda: ela insere na natureza a própria distinção entre pureza e imundice, cria a própria possibilidade de uma determinada parte do mundo natural ser ‘limpa’ ou ‘suja’” (Bauman, 1997: 14)

A pureza, segundo ele,

“é uma visão de ordem - isto é, de uma situação em que cada coisa se acha em seu justo lugar e em nenhum outro (...) - que ocorre serem aqueles lugares que elas não preencheriam “naturalmente”, por sua livre vontade. O oposto da “pureza” - o sujo, o imundo, os “agentes poluidores” - são coisas fora de lugar. Não são as características intrínsecas das coisas que as transformam em limpas e sujas, mas tão-somente sua localização e, mais precisamente, sua localização na ordem das coisas idealizada pelos que procuram a pureza. (...) // Há, porém, coisas para as quais o “lugar certo” não foi reservado em qualquer fragmento da ordem preparada pelo homem. Elas ficam fora de lugar em toda a parte, (...). O mundo dos que procuram a pureza é simplesmente pequeno demais para acomodá-las. (...) E não será suficiente mudá-las para outro lugar: “será preciso livrar-se delas de uma vez por todas - queimá-las, envenená-las, despedaçá-las, passá-las a fio de espada...”” (1997: 13 e 14).

Não é essencialmente distinta a terapêutica corbusiana para ordenação do caos em que se encontrava a cidade do início do século XX, e para o encontro das formas mais puras, limpas e perfeitas da forma urbana, aquelas que se impõe como o sinal do espírito e da razão. É o seguinte o enunciado extraído do décimo quarto capítulo de *“O Urbanismo”* (1925), intitulado *“Medicina ou cirurgia”*:

Uma verdadeira necessidade de libertação impele a cortar, a abrir: aberturas, perspectivas (...) Tudo vem de uma só vez, decorre de um sistema de espírito que em todos os campos atingem as mais altas expressões (Pascal, Voltaire, Rousseau, Blondel...). Na verdade, sob aqueles reis absolutos, expressavam-se as potências livre do pensamento e a Revolução era iminente: cirurgia. // O passado, inesgotavelmente dá-nos lições de força. Prever e governar: medicina e cirurgia. Em qualquer circunstância, clareza de espírito e firmeza. (Le Corbusier, 1925: 252)

Esse espírito metafísico modernista que contaminou o início do século XX não propôs, em busca da razão e da pureza, no campo do pensamento estético mais geral no qual se insere o modernismo corbusiano, e através igualmente das lições de força que se originam no passado mencionadas por Le Corbusier, algo distinto do que propôs no campo do pensamento e da ação política, como o demonstra a *“Solução Final Alemã”* que, como observou a antropóloga americana Cynthia Ozick,

“era uma solução estética; era uma tarefa de preparar um texto, era o dedo do artista eliminando uma mancha; ela simplesmente aniquilava o que era considerado não harmonioso” (Ozick, 1984; apud: Bauman 1998: 13).

A *“questão social”* cuja resposta estas soluções estéticas procuram, segundo Bauman, como sendo a *“questão da poluição”*, da obstinada presença de pessoas que *“não se ajustavam”*, que estão *“fora do lugar”*, que *“estragavam o quadro - e, quanto ao mais, ofendem o senso esteticamente agradável e moralmente tranqüilizador da harmonia”* (Bauman 1998: 13), era aquela mesma resposta que, nos primeiros anos da idade moderna, segundo Michel Foucault, era dada em relação aos loucos, que eram arrebanhados pelas autoridades citadinas, amontoados dentro de *Narrenschiffen* (“naus dos loucos”) e jogados no mar;

“os loucos representavam uma obscura desordem, um caos moveção (...) que se opõe à estabilidade adulta e luminosa da mente; e o mar representava a água, que leva deste mundo, mas faz mais: purifica” (Foucault, 1961; apud: Bauman 1997: 13 e 14).

Não eram, em essência, distintos os objetivos da cirurgia metafísica corbusiana quando reduzida à *“luta entre o bem e o mal a verdadeira rotação no movimento mecânico das coisas”* (E. H., IV: 3), como foi percebida por Zaratustra que, segundo Nietzsche, foi quem fez *“a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si”* (ib.):

*“O centro das cidades está mortalmente doente, sua periferia está corroída como por uma verminose. // (...) // Portanto, penso bem friamente que cumpre chegar a essa idéia de **demolir o centro** das grandes cidades e de **reconstruí-lo**, e que cumpre **abolir o cinturão de miseráveis** dos subúrbios, **transportar estes para mais longe**, e, no local em que estavam, instituir, pouco a pouco, uma **zona de proteção** livre que, no momento oportuno, dará perfeita liberdade de movimentos...”* (grs. meus; Le Corbusier, 1925: 87)

Bauman situa este momento, no qual Le Corbusier intervém com suas proposições, e que chama de o advento da *“era moderna”* (1997:19) naquele situação histórica em que o trabalho de *“purificação e ‘colocação em ordem’”* (ib.: 18) se tornara uma atividade consciente e intencional, quando foi concebido como uma *“tarefa”* (ib.), quando o objetivo de limpar, ao invés de visar a manutenção do modo como as coisas existiam,

tornou-se “*mudar a maneira*” como as coisas ontem costumavam ser: “*criar uma nova ordem*” (Bauman, 1997: 19).

“De fato, pode-se definir a modernidade como a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em ordem depende do desmantelamento da ordem ‘tradicional’, herdada e recebida; em que ‘ser’ significa um novo começo permanente” (Bauman, 1997: 20).

Cada ordem tem, segundo Bauman, suas próprias desordens; cada modelo de pureza tem sua própria sujeira que precisa ser varrida. Mas, numa ordem durável e resistente, que se reserve o futuro e envolva ainda, entre outros pré-requisitos, a proibição da mudança, até a ocupação de limpeza e varredura são, segundo ele, partes da ordem. No entanto, quando a organização significa o desmantelamento da ordem e sua substituição por um novo modelo de pureza, a situação se altera drasticamente.

“Agora, manter a pureza não pode reduzir-se à manutenção da rotina diária; pior ainda, a própria rotina tem a tendência a converter-se em “sujeira” – uma sujeira desconhecida e sem precedentes. Aparece uma nova condição, em que até as coisas comuns e tediosamente familiares podem converter-se em sujeira em pouco tempo ou sem se dar por isso. Com modelos de pureza que mudam demasiadamente depressa para que as habilidades de purificação se dêem conta disso, já nada parece seguro; a incerteza e a desconfiança governam a época” (Bauman, 1997: 20).

No entanto, se a aceitação da incerteza e a sedução da “*infixidez*” (Bauman, 1997: 22) que caracterizam o atual *Lebenswelt* pós-moderno caracterizam a queda de quase todas as anteriores formas de sujeira, ou todas as formas de referência fixa a partir das quais o que é a sujeira contemporânea poderia ser determinado, isso não significa o fim do “*sacrifício e martírio*” do estranho a serviço da pureza (*ib.*: 23). Não necessariamente, ao contrário de muitas “*apologias da nova tolerância pós-moderna, ou mesmo de seu suposto amor à diferença*” (*ib.*). Num mundo pós-moderno de estilos e padrões de vida livremente concorrentes, há, ainda, segundo Bauman, um severo teste de pureza que se requer seja transposto por todo aquele que solicite ser ali admitido:

“tem de mostrar-se capaz de ser seduzido pela infinita possibilidade e constante renovação promovida pelo mercado consumidor. (...). Nem todos podem passar nesta prova. Aqueles que não podem são a sujeira da pureza pós-moderna. // Uma vez que o critério de pureza é a aptidão de participar do jogo consumista, os deixados fora como um “problema”, como a “sujeira” que precisa ser removida, são *consumidores falhos* – (...). São eles os novos impuros, que não se ajustam ao novo esquema de pureza. Encarados a partir da nova perspectiva do mercado consumidor, eles são redundantes – verdadeiramente objetos ‘fora de lugar’” (Bauman, 1997: 23 e 24).

O serviço de separar e eliminar este refúgio do consumismo é, segundo Bauman, como tudo o mais no mundo pós-moderno, desregulamentado e privatizado. Os centros comerciais e supermercados, templos do novo credo consumista, e os estádios, onde se

disputa o jogo do consumismo, impedem a entrada dos consumidores falhos a suas próprias custas, cercando-se de câmeras de vigilância, alarmes eletrônicos e guardas fortemente armados: assim, segundo Bauman, fazem as comunidades onde os consumidores afortunados e felizes vivem e desfrutam de suas novas liberdades; assim fazem os consumidores individuais encarando suas casas e seus carros como muralhas de fortalezas permanentemente sitiadas (Bauman, 1997: 24).

“Essas preocupações desregulamentadas, privadas e difusas com a preservação da pureza da vida consumista também aparecem juntamente em duas exigências políticas contraditórias, mas mutuamente corroboradoras, dirigidas ao Estado. Uma é a exigência, por parte dos livres consumidores, de aumentar mais as liberdades do consumidor; privatizar-se o uso dos recursos, reduzindo toda a intervenção coletiva nos negócios privados, dismantelando as coações politicamente impostas, cortando tributos e despesas públicas. Outra exigência é a de negociar mais energicamente com as conseqüências da primeira exigência: ao vir à tona, no discurso público, com o nome de “lei e ordem”, essa segunda exigência é sobre a prevenção do protesto igualmente desregulamentado e privatizado das vítimas da desregulamentação e privatização” (Bauman, 1997: 24).

Aqueles, segundo Bauman, que a expansão da liberdade do consumidor privou das habilidades e poderes do consumidor precisam ser detidos e mantidos em xeque. Como são um sorvedouro de fundos públicos e por isso, indiretamente, do “dinheiro dos contribuintes”, eles precisam ser detidos e mantidos em xeque ao menor custo possível. Se a remoção do refugio que conspurca a pureza pós-moderna se mostra menos dispendiosa que a sua reciclagem, esta é a solução mais racional. Se é mais barato excluir e encarcerar, isso é preferível ao restabelecimento de seu *status* de consumidores através de uma previdente política de emprego conjugada com provisões ramificadas de previdência. E mesmo os meios de exclusão e encarceramento precisam, segundo ele, ser “racionalizados”, isso é, submetidos à severa disciplina da competição de mercado. (Bauman, 1997: 24 e 25). Bauman cita um extrato de “*Crime control as industry: toward gulags, western style?* (1993) de Nils Christie, o qual ele considera um esclarecedor estudo dos meios pelos quais a defesa da lei e da ordem e, portanto, da pureza e da limpeza, é hoje levada a diante nos países ricos.

“Não há qualquer limite natural. A industria lá está. A capacidade lá está. Dois terços da população terão um padrão de vida enormemente acima de qualquer um encontrado (...) em qualquer outra parte do mundo, Os meios de comunicação de massas prosperam com relatos sobre os crimes cometidos pelo terço restante da população. Governantes são eleitos com promessas de manter o perigoso terço atrás das grades. Porque isso deve vir a se interromper? Não há qualquer limite natural para as mentes racionais. (...) // O pior pesadelo nunca se concretizará. A população perigosa não será exterminada, a não ser aqueles assassinados pela punição do capital. Mas são grandes os riscos de que aqueles considerados componentes fundamentais da população perigosa possam ser confinados, armazenados, amontoados e obrigados a viver seus anos mais produtivos como consumidores de controle.

Isso pode ser feito democraticamente, e sob o controle estrito das instituições legais” (Christie, 1993: 166-7, 171, 172; *apud*: Bauman, 1997:25)

Se o texto de Christie, é um esclarecedor estudo dos meios pelos quais a defesa da lei e da ordem é hoje levada a diante nos países ricos, do mesmo modo como o de Bauman é um esclarecedor estudo do modo como a estética do superego, à qual me referi anteriormente, através de seus preceitos de razão, ordem, ortogonalidade, pureza e limpeza se faz política – e, do mesmo modo, mesmo em contextos pelo menos aparentemente tão antagônicos como os do modernismo e do pós-modernismo –, há um texto de Mike Davis que é altamente esclarecedor do modo como, através desta estética, a política se faz urbanismo, e determina as formas da cidade. Trata-se do “*Cidade de quartzo – escavando o futuro em Los Angeles*” (1993), e o extrato abaixo é a abertura do quarto capítulo, intitulado “*Fortaleza LA*”:

“Florestas de pequenas e ameaçadoras plaquinhas que avisam: “Resposta armada!” crescem nos gramados cuidadosamente aparados do West Side de Los Angeles. Até mesmo os bairros mais ricos dos *canyons* e nas encostas (...) se isolam atrás de muros guardados por polícia privada armada e por moderníssimos equipamentos de vigilância eletrônica. No centro, um “renascimento urbano” publicamente subsidiado ergueu a maior cidadela empresarial da nação, segregada dos bairros pobres a sua volta por um monumental *glacis* arquitetônico. Em Hollywood, o célebre arquiteto Frank Gehry, aclamado por seu “humanismo”, faz apologias do visual sitiado numa biblioteca projetada para se parecer com uma fortaleza da legião estrangeira. No distrito de Westlake (...) a polícia de Los Angeles faz barricadas nas ruas e isola os bairros pobres como parte de sua “guerra contra as drogas” (...) No horizonte do próximo milênio, finalmente, um ex-chefe de polícia faz cruzadas em prol de um “olho gigante” anti-crime – um satélite geo-sincrônico patrulheiro – (...) // Bem vindos à Los Angeles pós-liberal, onde a defesa dos estilos de vida de luxúria se traduz pela proliferação de **novas formas de repressão no espaço e no movimento**, o todo apoiado na “resposta armada” ubíqua. Esta obsessão por sistemas de segurança física e, colateralmente, pelo **controle arquitetônico das fronteiras sociais** tornou-se o *zeitgeist* da reconstrução urbana, a narrativa mestra do meio construído emergente nos anos noventa. A teoria urbana contemporânea, ainda que debata o papel das tecnologias eletrônicas na precipitação do “espaço pós-moderno” ou discuta a dispersão das funções urbanas através de “galáxias” metropolitanas multicentradas, permaneceu silenciosa sobre a **militarização da vida da cidade** (...) // Estas visões distópicas registram a extensão com que a escalada faraônica da segurança residencial e comercial suplanta as esperanças residuais por reforma urbana e integração social. (...) nós vivemos em “cidades-fortaleza” brutalmente divididas entre células fortificadas” da sociedade afluyente e “lugares de terror” onde a polícia guerreia contra o pobre criminalizado. A “Segunda Guerra Civil” que começou nos longos e quentes verões dos anos sessenta se institucionalizou na própria estrutura do espaço urbano. (...). Em cidades como Los Angeles, na orla ruim da pós-modernidade, observa-se uma **tendência sem precedentes no sentido da fusão do urbanismo, da arquitetura e do aparato policial num único e abrangente esforço de segurança**. (...) Além disso, a **sintaxe neo-militar da arquitetura contemporânea** insinua violência e conjura perigos imaginários. A semiótica do assim chamado “espaço defensável” é, em muitas instâncias, quase tão sutil quanto um arrogante meganha branco. Os pseudo-espacos públicos para consumidores ricos de nossos dias – suntuosos *shoppings*, centros de escritórios, acrópoles culturais, e assim sucessivamente – estão repletos de sinais invisíveis que impedem a entrada do “Outro” da subclasse. Embora críticos de arquitetura não prestem em geral atenção a como um ambiente

construído contribui para a segregação, os grupos de parias – sejam famílias latinas pobres, jovens rapazes negros ou velhas senhoras brancas sem teto – lêem o sentido imediatamente” (Davis, 1993: 205).

Se o “construtivismo” modernista corbusiano procurou a pureza na “tábula rasa” sobre o passado e nas formas da cidade, de suas estruturas; e até mesmo a pureza social, no rigoroso zoneamento funcional, no qual as populações que hoje Bauman designa como consumidores falhos eram segregados a uma distante região periférica, o tolerante “desconstrutivismo” pós-modernista das formas contorcidas e distorcidas de Frank Gehry assimilou, na impureza das formas arquitetônicas, a função purificadora, pela qual a inevitável impureza produzida pela purificação é mantida no exterior dos espaços cada vez mais protegidos nos quais circulam os consumidores válidos. Trata-se do lado *reto* da tortuosa arquitetura da cidade pós-moderna.

Desde Aristóteles, aceitamos a idéia de que a linguagem é a fronteira entre o homem e o animal, e o passaporte para o acesso à *pólis*:

“só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (...), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade” (*Política*, 1253a10-18)

Mas, o que de fato diferencia o homem do animal não é a linguagem, mas o uso que, dela, ele faz. E esse uso, na fundação da *pólis*, tem este caráter moral, de diferenciar o conveniente e o inconveniente, ou o bem e o mal. Mas estes valores, não são separados e distintos apenas pela linguagem. Na cidade, sempre foram segregados pelos muros, e não foi outra a função das estruturas muradas, do primeiro monte de pedras empilhado aos *glacis* de Los Angeles, às praças públicas cercadas com grades das praças cariocas e da maior parte das cidades sul americanas e, hoje, esta segregação não se dá apenas no “intra-muros” da cidade. Caiu o muro de Berlim, foi derrotada a “ameaça comunista”; levantam-se as muralhas entre os espaços protegidos de Israel e as populações palestinas, na fronteira entre os EUA e o México e, recentemente, um agora ex-prefeito da cidade do Rio de Janeiro sugeriu que fosse cercada por um muro uma das maiores favelas da cidade. Em todos os níveis, em todas as escalas, em todas as geografias e topologias, há sempre o mal, o inconveniente, a ameaça a cuja exclusão o muro serve.

O conveniente e o inconveniente, o bem e o mal, o justo e o injusto, na *pólis* grega, na modernista cidade radiosa corbusiana ou na sombria cidade pós-moderna descrita por

Bauman e Davis, sempre estiveram, de algum modo, ao serviço de alguma classe, de algum poder, do poder em si, do empoderamento do poder; e, em qualquer época, na fundação não apenas da linguagem, mas, também, das estruturas muradas e dos sistemas de aberturas urbanas, e das distâncias e proximidades que estas são capazes de determinar. O que é valorado como o bem ou como o mal, isso certamente mudou muito na história da civilização humana. Mas o papel do bem e do mal na construção desta história não variou nunca. Nem sempre são paralelos os desenvolvimentos da história e da metaistória da civilização. Mas nunca o desenvolvimento da primeira deixou de ser determinado pelas estruturas psico-políticas que, até hoje, só através da segunda puderam ser tocadas pelo conhecimento.

Tenho insistido e repetido, ao longo desta tese que, quem estiver disposto a entender a *ratio* das formas urbanas e arquitetônicas, o sentido irrevelado mas presente da metafísica nos seus significados – e significantes –, este deve, segundo Nietzsche, dar ouvidos a Zarathustra, pois, “*Zarathustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira rotação no movimento mecânico das coisas: a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si, é obra sua*” (E. H., IV: 3).

Estética, moral, política; tudo isso permeia esta rede subjetiva que é a cidade. Que a faz, como *pólis*, esta máquina topo-ideológica de dominação política. Se as estruturas muradas urbanas e as aberturas que compõem o plano da cidade são a sua face material e visível, é a tudo isto que é imaterial e subjetivo que estas estruturas sustentam. E é isso que move a máquina que a cidade é, que dispõe suas estruturas para compor a mega-estrutura urbana global que já se apresenta ao devir. E o que move esta máquina é, e foi desde sempre, *a transposição da moral na metafísica, como força, causa e objeto em si: a luta entre o bem e o mal*, obra de Zarathustra, segundo Nietzsche (E. H., IV: 3).