

Paulo Antonio de Campos Beer

**SOBRE O CINISMO EM UMA SOCIEDADE DE
IDENTIFICAÇÕES IRÔNICAS**

Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo
2010

Paulo Antonio de Campos Beer

SOBRE O CINISMO EM UMA SOCIEDADE DE IDENTIFICAÇÕES IRÔNICAS

Trabalho de conclusão de curso como exigência parcial para a graduação no curso de Psicologia, sob orientação do Prof. Dr. Paulo José Carvalho da Silva

Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo
2010

Agradeço a todos que de alguma maneira contribuíram com minha formação. Se a carapuça serviu... Neste trabalho, agradeço especialmente aos professores Paulo, pela excelente orientação; Luis Felipe Pondé, por ter me dado gosto por pesquisas; Raul Pacheco Filho e Vladimir Safatle, pelas generosas contribuições.

PAULO ANTONIO DE CAMPOS BEER - ORIENTANDO

SOBRE O CINISMO EM UMA SOCIEDADE DE IDENTIFICAÇÕES IRÔNICAS

(2010)

PAULO JOSÉ CARVALHO DA SILVA - ORIENTADOR

RESUMO

Muitos autores apontam o cinismo como o modo de socialização predominante na sociedade contemporânea. Junto com essa caracterização, tem-se também a percepção de que os modos tradicionais de crítica (desmascaramento, enunciação da clivagem) não são mais efetivos. O objetivo desse estudo é entender o porquê desse modo de crítica não funcionar mais, e pensar se há algum outro modo de crítica possível. Para isso, foi feita uma pesquisa bibliográfica, de modo que, a partir de livros e ensaios de autores que transitam pelos campos da filosofia, sociologia e psicanálise, possa se estabelecer uma definição precisa do termo cinismo (tanto no movimento grego, como sua evolução na modernidade, e seu uso contemporâneo), e qual a sua relação com o modo de organização social da sociedade contemporânea. Assim, vê-se que o cinismo é, antes de tudo, um sintoma de um modo de ordenação do gozo que defende a busca incessante da satisfação, resultando numa situação em que ao mesmo tempo se aceita que existe e não existe objeto adequado ao desejo. Esse modo de ordenação parte da identificação com um tipo ideal que ironiza essa questão, defendendo sempre a busca da satisfação. Essa ironização não se restringe somente à relação com o desejo: ao contrário, uma vez que ela é o modo de relação com o desejo, ela se generaliza para os outros âmbitos da vida, e o cinismo aparece justamente como essa capacidade de racionalização de estruturas paradoxais que não invalida nenhuma das partes. É precisamente essa ironização que tira da crítica sua força perlocucionária. Porém, a psicanálise lacaniana possibilita uma teorização muito interessante desse fenômeno a partir da teoria dos discursos, e talvez sua clínica possa indicar um modo de atuação que cause mudanças nesse modo de identificação irônica.

Palavras-chave: cinismo; crítica; identificação; Psicanálise; ideologia; alienação.

Sumário

Introdução	p.1
Metodologia	p.7
1. Sobre o Cinismo	p.9
Ao modo de um cão	p.10
De Rousseau a Nietzsche: o cinismo e sua forma moderna	p.14
Cinismo e Iluminismo	p.15
2. Uma razão cínica	p.21
Cinismo e Ideologia	p.25
Cinismo e Paradoxo	p.27
3. Identificações irônicas	p.30
Identificação e Laço Social	p.31
O discurso capitalista	p.36
Perversão	p.39
4. A necessidade da crítica	p.44
Psicanálise	p.45
Conclusão	p.48
Referências Bibliográficas	p.50

-Introdução

Esse estudo surge a partir de uma iniciação científica realizada pelo mesmo aluno entre março de 2007 e fevereiro de 2008, intitulada “*Ambivalência e mal-estar nos tempos atuais*” (PIBIC-CEPE) (ganhadora do XVII prêmio Aniela Ginsberg para pesquisa em psicologia). Nesta ocasião, foi estudada a relação entre as mudanças sociais de maior impacto na sociedade ocidental na passagem da “modernidade” para a “pós-modernidade”, e a emergência de sintomas como insegurança, angústia e depressão como os principais objetos de estudo da psicologia contemporânea. Para isso, foi feita uma pesquisa bibliográfica, estudando-se os autores Zygmunt Bauman, Manuel Castells, Theodor Adorno, Christopher Lasch e Frank Furedi.

Alguns destes autores apontam a sociedade contemporânea ocidental como um mundo onde tudo muda muito rápido. Mais que isso, colocam que essa cultura seria caracterizada pela decadência dos valores tradicionais e das instituições que antes determinavam sentidos, fazendo com que as pessoas se deparem com uma situação de extrema ambivalência moral. Como resultado, tem-se uma frequência cada vez maior de sintomas como insegurança, ansiedade, depressão, incertezas em relação aos detalhes mais simples do cotidiano. Em outras palavras, o objetivo dessa pesquisa foi analisar a relação entre a decadência dos definidores de valores tradicionais (religião, ética e moral) e esses mal-estares.

Vemos que essa cultura não só se caracteriza por uma extrema mobilidade das relações de trabalho (resultando na substituíbilidade de grandes grupos de mão-de-obra), mas como essa nova lógica de produção parece migrar para outros âmbitos da vida. Assim, não só o trabalho, mas também a política, a ética e a religião parecem assumir uma lógica de consumo e um caráter extremamente individualizado. Porém, essa individualidade não significa pessoas mais seguras e decididas, mas uma situação na qual o homem é posto como algo extremamente vulnerável, receoso de laços pessoais e dependente de ajuda especializada – assumindo assim, facilmente, um caráter narcisista, ou então buscando “refúgio” em comunidades radicais. Contudo, essa situação não resulta somente da decadência de valores tradicionais, mas sim, como defende Furedi, do enfraquecimento dos laços humanos:

O cultivo da vulnerabilidade está inseparavelmente pareado com a desorganização da esfera das relações informais. O imperativo do gerenciamento de emoções encoraja o distanciamento do indivíduo dos outros. O distanciamento do indivíduo dos outros coincide com uma focalização da vida interna. Uma das conseqüências

mais visíveis dessa focalização da vida interna pelo indivíduo é a crescente importância dada à questão da auto-identidade. (FUREDI, 2004. p.143, tradução nossa)

Por outro lado, esse enfraquecimento dos laços humanos parece também estar intimamente relacionado a uma nova postura ética, postura essa calcada, aparentemente, numa valorização, acima de tudo, de um ideal de liberdade, ideal esse facilmente questionável.

... Somos talvez, mais “predispostos à crítica”, mais assertivos e intransigentes em nossas críticas, que nossos ancestrais em sua vida cotidiana, mas nossa crítica é, por assim dizer, “desdentada”, incapaz de afetar a agenda estabelecida para nossas escolhas na “política-vida”. A liberdade sem precedentes que nossa sociedade oferece a seus membros chegou, como há pouco advertia Leo Strauss, e com ela também uma impotência sem precedentes. (BAUMAN, 2000. p.31)

Como vemos, Bauman rebate em seus livros o ideal da inigualável liberdade que experienciamos hoje. Se considerarmos a liberdade como o equilíbrio entre os desejos e a capacidade de agir, então a liberdade que existe hoje é contestável. O autor cita, em **Modernidade Líquida** (2000), Hobbes e Durkheim, que já afirmavam que a liberdade vem da força da norma social, e que sem ela sobra apenas uma agonia, uma incerteza de como agir. No entanto, qualquer tipo de convicção que parece ser possível se ter hoje é falsa, pois não só a conjuntura das instituições que tradicionalmente determinavam valores foi destruída, mas também a estrutura. Não há nenhum ponto comum onde as pessoas possam se apoiar e compartilhar crenças. Tudo muda rápido demais, mais que isso, ninguém nunca deve permanecer do mesmo jeito por muito tempo - ao contrário, a metamorfose parece ser a palavra de ordem. Contudo, essa metamorfose é tão veloz que não permite nem que se assuma alguma forma mesmo que temporariamente. O resultado é um processo sem pontos comuns, um coletivo praticamente pulverizado, uma incapacidade de definir e compartilhar valores ou qualquer outro tipo de sentido. Assim, a identidade coletiva não pode mais ser achada na sociedade, ela foi privatizada.

Se por um lado isso pode ser visto como uma forma de liberdade provinda do enfraquecimento das instituições sociais, uma análise mais profunda aponta para o lado oposto. Se é possível fazer qualquer coisa, o que realmente se faz não tem importância. A sociedade parou de se criticar (ou de ser criticada); essa liberdade se contradiz, pois trouxe impotência. A crítica é facilmente absorvida pela sociedade, e esta não se afeta - ao menos

quando é proveniente de causas privadas. Se em outro momento a teoria crítica lutava contra o totalitarismo, hoje o “inimigo” aparece em seu oposto, na privatização.

Adorno (1951) também assinala algo parecido em **Mínima Moralía**, quando aponta uma total falta de liberdade que se perpetua pela defesa da obrigação da liberdade total, que permite tudo a todos fazendo com que nada realmente importe. Uma vez que nada realmente importa, pode-se simplesmente associar o prazer com algumas banalidades e tem-se um público cativo, despreocupado de qualquer outra coisa. O prazer vazio desliga-se de qualquer tipo de satisfação, pois o sucesso incorre inevitavelmente na dissolução de qualquer tipo de prazer – uma vez que o que se busca é o desejo, ele, uma vez perto de ser realizado, desloca-se a outro objeto. O deslumbramento com o tudo poder resulta numa perversa inversão, que oscila entre o tudo querer e o nada realmente querer. A única coisa que realmente importa, passa a ser “você mesmo”, com seus próprios desejos. Como coloca o autor,

Entre os conceitos em que se contrai a moral burguesa após a dissolução das suas normas religiosas e a formalização das suas normas autônomas, sobressai acima de todos a autenticidade. Quando já nada de obrigatório se pode exigir do homem, ao menos que este seja integralmente o que é. (Adorno, 1951. p.56)

Nessa exigência vê-se claramente o apoio ideológico de uma sociedade liberal, ao considerar-se que existe algo que realmente se é, destacado das vivências sociais. Mais que isso, tal exigência é simplesmente irrealizável, pois no momento em que alguém se “torna autêntico”, essa autenticidade desaparece no mesmo instante em que isso é afirmado. Ao contrário, essa busca por autenticidade parece apenas mais uma atividade que tem como único resultado o consumo. Aliás, talvez ela não seja “apenas mais uma”, mas a principal base de uma lógica individualista que transforma tudo em mercadoria. Como diz Adorno,

A descoberta da autenticidade qual último baluarte da ética individualista é um reflexo da produção industrial em massa. Só quando incontáveis bens estandardizados fingem, em prol do benefício, ser algo único, se constitui como antítese, mas seguindo os mesmos critérios, a idéia do não reproduzível como o genuinamente autêntico. (Adorno, 1951. p.160).

Bauman, tratando do mesmo assunto, coloca uma diferença entre dois tipos de individualidade, a individualidade *de jure* e a individualidade *de facto*. Ele define como

individualidade *de jure* aquela que aparece como um dever, uma obrigação imposta pela sociedade (a exigência da autenticidade de Adorno). Diferentemente do outro tipo, a individualidade *de facto* é resultado de um processo no qual a pessoa assume suas responsabilidades e seus deveres de forma autônoma. Dessa maneira, um indivíduo *de facto* é aquele que passou por um processo de individualização bem-sucedido e, conseqüentemente, é capaz de fazer suas próprias escolhas e de lidar de maneira construtiva com outros indivíduos. Como diz Bauman, "...a prática da individualidade não necessariamente corresponde ao padrão imposto pelo dever da livre escolha." (Bauman, 2007, p. 33).

Uma vez que ser um indivíduo é uma exigência, não uma opção, o principal objetivo passa a ser encontrar o "verdadeiro eu" que é, por definição, diferente dos demais. No entanto, uma individualidade assim colocada carrega uma contradição: por ser socialmente determinada, ela nunca se desprende de seu determinante, em outras palavras, nunca se encontrará algo diferente dos demais quando essa busca é obrigatória, comum. Ao contrário, o que se encontra são construções que se adequam àquilo que é exigido.

A individualidade é uma tarefa que a sociedade dos indivíduos estabelece para seus membros – como tarefa individual, a ser realizada individualmente por indivíduos que usam recursos individuais. E, no entanto, essa tarefa é autocontraditória e autofrustrante: na verdade, é impossível realizá-la. (Bauman, 2007, p.29)

Deve-se dizer também que essa individualização imposta significa também um constante processo de privatização dos problemas, apontando para um esvaziamento do espaço público. Esse tipo de indivíduo é inimigo do cidadão, e o espaço público passa a ser habitado por causas privadas. A exposição de intimidades parece uma tentativa de pertencimento, e com o espaço público esvaziado de causas comuns, o abismo entre autonomia individual *de jure* (dada) e *de facto* (alcançada) tende a sempre aumentar, sendo um dos grandes paradoxos da modernidade líquida.

Em seu livro **Cinismo e Falência da Crítica** (2008), o filósofo Vladimir Safatle aborda a questão de maneira extremamente interessante. Ao tratar o assunto a partir de autores da Escola de Frankfurt e da psicanálise lacaniana, Safatle aponta que uma das principais características de nossa sociedade seria uma postura cínica, que reivindica certa transparência em relação às tentativas de racionalização e de normatização das práticas sociais, mas que

parece, em realidade, funcionar a partir de um sistema dual, onde sempre há uma grande distância entre o enunciado e o enunciante. Como coloca o autor,

...Pois devemos chamar de “cinismo” um problema geral referente à mutação nas estruturas de racionalidade em operação na dimensão da práxis. Há um modo cínico de funcionamento dessas estruturas que aparece normalmente em épocas e sociedades em processo de crise de legitimação, de erosão da substancialidade normativa da vida social. Isso nos coloca diante de uma hipótese maior: a partir de um certo momento histórico, os regimes de racionalização das esferas de valores da vida social na modernidade capitalista começaram a realizar-se (ou a menos, começaram a ser percebidos) a partir de uma racionalidade cínica. Este é o ponto central, e ele foi bem salientado quando começamos a falar de *razão cínica* (Sloterdijk). Ou seja, se há uma razão cínica é porque o cinismo vê a si mesmo como uma figura da racionalidade. Para o cínico, não é apenas racional ser cínico, *só é possível ser racional sendo cínico*. E, enquanto processo de racionalização, o cinismo pode aparecer como posição discursiva em várias esferas da vida social (e não apenas no campo dos julgamentos morais). (Safatle, 2008, p.13)

Vemos claramente neste trecho a importância que o autor dá para a questão do cinismo como ponto central na produção de subjetividade na sociedade contemporânea, enquanto posição discursiva possível em praticamente todas as esferas sociais. Entre suas causas, uma que merece grande destaque, é o que já foi colocado acima sobre uma relação extremamente paradoxal com o desejo. Um desejo que não é mais socializado a partir de conflitos, mas, ao contrário, uma situação na qual a ordem social parece ser a “obrigação do gozo”, determina um modo de socialização no qual o indivíduo se depara com a contradição de uma lei social que defende a ausência de leis. Como diz o autor, o que o conceito lacaniano de supereu nos indica, não é mais um conjunto de regras internalizadas que reprimem e recalcam o desejo, mas “...a desvinculação geral entre imperativo de gozo e conteúdos normativos privilegiados.” (idem, p. 132) Isso, de certa maneira, aproxima-se do funcionamento da perversão, “... porque esta é fundada em uma relação particular do sujeito com a lei social.” (Safatle, 2008, p. 22).

Retomando os sintomas colocados no início deste texto, Safatle explicitamente coloca o cinismo ao lado da ansiedade e da depressão:

No entanto, devemos acrescentar aqui outro sintoma dos processos contemporâneos de socialização. Ao lado da ansiedade e da depressão, devemos pensar principalmente no cinismo como sintoma de “um mundo sem culpa” (Fédida). Pois “cinismo” é o nome correto dessa posição subjetiva que é capaz de sustentar identificações socialmente disponibilizadas, ao mesmo tempo em que ironiza toda e qualquer determinidade (por reconhecer seu caráter descartável). Ela

nega reflexivamente aquilo ao qual se vincula, criando assim um universo social “carnavalesco” de *aparências reflexivas*, ou seja, *aparências postas como aparências*. (Safatle, 2008, p. 138).

Desse modo, o objetivo dessa pesquisa é entender o cinismo como um dos sintomas resultantes das mudanças sociais recentes, compreendendo o que significa um modo de subjetividade baseado em estruturas normativas duais, onde “...a lei sócio-simbólica é sempre complementada por uma espécie de duplo, uma segunda lei superegóica.” (Safatle, 2008, p. 139). Mais do que isso, objetiva-se com esse estudo, não somente entender como esse modo de racionalização aproxima-se da perversão, resultando numa situação social de total descompromisso com o coletivo, mas também como são então necessárias outras formas de crítica do funcionamento da sociedade, uma vez que essa postura cínica parece impossibilitar qualquer tipo de mudança.

- Metodologia

O método utilizado foi o bibliográfico e, em alguns momentos, foi usada a análise de filmes para a exemplificação de algumas idéias. A bibliografia tem como referência principalmente livros publicados e artigos científicos que dêem conta tanto de uma definição rigorosa do cinismo, como de apresentar uma possibilidade de interpretação para o fenômeno contemporâneo.

Desse modo, há, primeiramente, uma descrição do movimento cínico antigo, e sua recepção na modernidade, de modo a se ter uma definição clara do que o termo cinismo evoca, tanto quando se fala do movimento grego, assim como quando se refere à contemporaneidade, ressaltando suas semelhanças e diferenças. Assim, buscou-se uma genealogia do termo, tentando-se entender o que foi o movimento cínico grego, e como esse movimento foi incorporado na Modernidade. Isso foi feito a partir de textos de historiadores da filosofia, como Goulet-Cazé, Branham, Long e Niehus-Pröbsting, contidos no livro **Os Cínicos: o movimento na Antiguidade e o seu legado** (2007).

No segundo capítulo, aprofunda-se o sentido atual presente na referência ao cinismo enquanto modo de socialização, partindo-se de autores contemporâneos. Para isso, tenta-se definir de maneira clara qual o sentido que o termo “cínico” assume enquanto traço característico do modo de socialização na sociedade contemporânea, e quais as implicações desse tipo de postura. Assim, relaciona-se o tema com a questão da Ideologia, tentando-se estabelecer algo que possa ser uma característica comum a todos esses apontamentos que são feitos sob esse mesmo nome. Para isso, partiu-se de textos filosóficos e psicanalíticos, como **Crítica da Razão Cínica** (1987 [2008]) de Peter Sloterdijk, **Como Marx inventou o sintoma?** (1989 [2008]) de Slavoj Žižek e **Cinismo e Falência da Crítica** (2008) de Vladimir Safatle. Além disso, foram utilizados os filmes **Obrigado por fumar** (Reitman; Sacks, 2005), e **O Senhor das Armas** (Niccol, 2005).

No terceiro capítulo se discorre sobre a questão da identificação e seu papel no estabelecimento do laço social, podendo assim estabelecer um tipo de identificação irônica (identificação com um “tipo ideal irônico”) como fundamento da razão cínica, fazendo-se uso de textos psicanalíticos de orientação lacaniana. Assim, foram utilizados o texto **A praga do Capitalismo e a Peste da Psicanálise** (2009) de Raul Albino Pacheco Filho, o **Seminário XVII – O avesso da psicanálise** (1969-1970 [1992]) e a conferência intitulada **Do discurso psicanalítico** (1972), de Jacques Lacan, e de Sidi Askofaré uma conferência chamada **A perversão generalizada** (2005).

No capítulo final, retoma-se a questão da crítica, apontando os fatores que parecem se relacionar com sua falência em seus modos “tradicionais” (desmascaramento, enunciação da clivagem), e questionando se a partir da teoria e da prática psicanalítica não é possível encontrar uma outra crítica, que consiga ser efetiva mesmo nessa situação de ironização generalizada. Para isso, somam-se **O seminário VII - A ética da psicanálise** (1959-1960 [2008]) e **Kant com Sade** (1962 [1998]), de Jacques Lacan, **Therapy Culture** (2004) de Frank Furedi e **O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano** (2003) de Vladimir Safatle. Vale notar que muitos dos textos, principalmente **Cinismo e Falência da Crítica**, são retomados em diferentes partes do estudo, assim como os filmes.

1. Sobre o cinismo

Em contraste com outros idiomas europeus, a forma Cynismus, que até esse ponto havia sido uniforme, foi deixada de lado na Alemanha do século XIX e substituída pela distinção entre Kynismus – que designa exclusivamente a filosofia de Antístenes e Diógenes e de seus sucessores clássicos – e Zynismus como o nome para uma atitude que não reconhece nada como sagrado e que insulta valores, sentimentos e o decoro provocativamente, com sarcasmo mordaz, ou mesmo por meio de indiferença deliberada. (Niehus-Pröbsting, 2007. p.361)

Para que se possa realizar um estudo embasado sobre a questão do cinismo, é necessária, antes de tudo, uma retomada histórica do significado que este movimento teve em sua gênese e seu desenvolvimento, na Antiguidade, e posteriormente, na recepção que ele tem na modernidade, e as mudanças a isso relacionadas. Como vemos no trecho acima citado, o cinismo, antes de ser um movimento filosófico com contexto definido ou um rígido conjunto de idéias, caracteriza-se por ter exercido grande influência em diversos momentos históricos, desde sua gênese no século V a.C., até a contemporaneidade, deixando sua marca no Império Romano, Idade Média e Iluminismo. Porém, uma análise de todos esses momentos não é necessária ao presente estudo, uma vez que parece haver sempre um retorno ao movimento original, de modo para uma compreensão de seu significado na contemporaneidade basta um entendimento, como já colocado, de sua gênese na Antiguidade, e de sua recepção na Modernidade.

Contudo, esta retomada histórica não é, de forma alguma, uma tarefa fácil. Seja porque obras foram perdidas com o tempo, seja por uma característica própria da ideologia cínica que não privilegiava esse tipo de transmissão de conhecimento (por textos estabelecidos), o fato é que se tem muito pouco material sobre os cínicos. Felizmente, o livro organizado por Marie-Odile Goulet-Cazé e R. Bracht Branham, intitulado **Os Cínicos: o movimento na Antiguidade e o seu legado** (2007), fornece textos muito interessantes sobre o movimento, sendo assim muito útil para essa discussão inicial.

Desse modo, será feita primeiramente uma breve descrição do movimento cínico antigo, para depois entrar no assunto de sua recepção na modernidade, para que enfim possa-se ter um conceito sólido disso que tentamos discutir como modo de socialização na sociedade contemporânea.

Ao modo de um cão

“DESFIGURAR A MOEDA”. Conforme é representado pela tradição, o objetivo de Diógenes era demonstrar pelo seu próprio exemplo a superioridade da natureza em relação ao costume, e ele passou toda sua vida tentando “desfigurar” os valores falsos da cultura dominante. Em todas as áreas da atividade humana, essa “desfiguração” levou os cínicos a adotar posições escandalosas. (Branham; Goulet-Cazé, 2007. p. 34)

Esse trecho ilustra claramente no que consistia o modo de vida cínico. O movimento que tem como principal personagem Diógenes de Sinope (séc. IV a.C.) consistia numa constante crítica das normas sociais, tendo como fundo a defesa de uma vida mais próxima à natureza, uma vez que se acreditava que a proximidade da natureza era o modo de se aproximar da felicidade. Assim, essa prática de desfiguração acontecia em todos os âmbitos da vida social, desde a economia até a religião ou a própria filosofia.

Diógenes era filho de um banqueiro, e é condenado ao exílio e vendido como escravo por ter falsificado moedas. De fato, não se tem certeza se isso realmente aconteceu desse modo (há uma discussão se não teria sido seu pai quem falsificara as moedas), mas é um fato emblemático que ele mesmo usa como exemplo, ao sempre desfigurar os costumes, não somente em sua fala, mas também em seus atos.

Diógenes, como já foi dito, defendia que a vida simples era mais próxima à felicidade. Desse modo, desprezava todas as convenções que afastavam o homem de sua natureza, e vivia de acordo com esse desprezo. Sua ilustração mais conhecida é de um homem vivendo num barril, que ao ver um menino tomando água na concha das mãos, quebra sua caneca repreendendo-se por ter carregado, por tanto tempo, um peso desnecessário. Vemos, dessa maneira, que mais que um conjunto de idéias, o cinismo colocava-se como uma forma de vida. Trata-se de uma maneira de viver calcada, muitas vezes, na negação da organização dominante, e dentro dessa negação há, enquanto crítica, também a rejeição da alta-teoria:

... O objeto do cinismo é, entre outras coisas, demonstrar que somos de tal forma constituídos pela natureza que a felicidade é possível sob as condições mais adversas. Quem quer que o pratique vive uma vida próxima da natureza. Os cínicos romperam com o modelo intelectualista de filosofia e privilegiaram a experiência do sábio. (Branham; Goulet-Cazé, 2007. p. 36)

Esse rompimento com o modelo intelectualista (que, como apontado, dificulta um pouco o acesso ao pensamento dos cínicos) é algo extremamente presente nesse modo de vida, principalmente na relação dos cínicos com outros filósofos. Isso implica, além da inexistência de documentos e tratados formais, que os cínicos faziam suas críticas com base, muitas vezes, no humor e no paradoxo. Além disso, deve-se ressaltar que o cinismo se colocava também através de práticas, como o desrespeito a convenções religiosas (como comer ou dormir nos templos), ou mesmo o despudor público (relata-se que Diógenes constantemente se masturbava em público). Esse despudor concentrava, intensamente, esse desprezo pela norma, e tinha também seu correspondente no discurso:

É evidente que o despudor, conforme tornado público por Diógenes, refere-se ao desprezo pela *aidōs* principalmente nesse segundo sentido [maneiras, e não moral]. Conta-se explicitamente que ele repreendeu várias pessoas por se comportarem de forma não-ética no primeiro sentido com as palavras: “Você não tem vergonha...?” (D.L.6,65). O equivalente positivo do despudor cínico é resumido no lema “liberdade de fala” (*parrhesia*). (Long, 2007. p. 46)

Desse modo, pode-se reconhecer uma vertente extremamente estética no movimento. Uma vez que a crítica não se dava pelas vias “teóricas”, o cinismo assumia um caráter de impacto imagético muito singular. Como vemos, mesmo que muitas vezes seja difícil reconhecer o conjunto de idéias presente no movimento - algo que se percebe na freqüente confusão que pode ser encontrada no imaginário contemporâneo sobre a diferença entre o cinismo e seus instrumentos (ironia, sátira), que serão tratados mais à frente – a imagem do homem cínico, a imagem de Diógenes no barril, é algo muito claro e direto. Como coloca Niehus-Pröbsting,

O cínico da Antiguidade era o protótipo do desprezo num duplo sentido da palavra, qual seja, em seus sentidos ativo e passivo. Ele era um gênio em expressar desprezo e, ao mesmo tempo, era o modelo de tudo que fosse desprezível. “Era especialmente forte quando se tratava de expressar o seu desprezo pelos outros”, lê-se sobre Diógenes (D.L. 6.24). A desfiguração da moeda cínica, a reavaliação dos valores existentes, consistia primariamente nas ações paradigmáticas do cínico que demonstram a sua recusa a reconhecer o *nomos* (lei) e moralidade convencional. O cínico não rompeu a lei – como a história sobre ele ter desfigurado a moeda sugeria – nem solapou as convenções por meio de críticas teóricas. Em vez disso, ele ridicularizou aqueles que representavam o sistema de valores aceito e agiam como modelos de conduta, pessoas de alta posição que eram altamente consideradas pela sociedade. Ao destruir a base de todo o respeito, tornou-se ele próprio desprezível e, assim, o ridículo e a desprezibilidade eram parte de sua função; tornam-se a marca de sua independência da opinião aceita e da estima pública. (Niehus-Pröbsting, 2007. p.381)

Porém, como de fato demonstrava-se esse desprezo? Nesse ponto, voltamos à questão estética, pois a crítica cínica dificilmente era feita de modo “formal”, seguindo o costume da época, mas antes de modo satírico, humorístico. Mas, será que esse modo conduta era realmente efetivo enquanto crítica? Qual sentido pode-se realmente reconhecer nesse desprezo enquanto retórica, no humor como instrumento de embate? O que Branham coloca é que o humor tira sua força justamente de seu método - a saber, a quebra do ritual. Isso acontece porque o rito é algo baseado justamente nas normas sociais. Mais que isso, o que ele faz é reforçar que os padrões sociais são sólidos e inescapáveis. Uma vez que o que o humor faz é justamente quebrar o ritual, o sentido existente por trás dele é que os padrões sociais são escapáveis. Ou, ainda mais, que eles são substituíveis, por qualquer outro padrão. Desse modo, vemos que o método cínico tem em sua essência a crítica a qualquer modo de identificação com um padrão socialmente estabelecido, o que será chamado, pelos cínicos, de liberdade.

Assim, tanto esse desprezo que muitas vezes é ressaltado pela estética de sua prática, quanto o modo de se colocar a crítica vão de encontro a essa profunda defesa da liberdade. Ainda dentro dessa defesa pela liberdade, deve-se lembrar que o valor mais defendido pelo movimento é a liberdade de fala (*parrhesia*).

...é precisamente um compromisso com a liberdade que dá origem a uma prática retórica caracterizada por (1) pragmatismo, (2) improvisação e (3) humor. Essa concepção da retórica cínica como uma espécie de atuação que

tem como premissa a liberdade ajuda a explicar algumas das características mais curiosas do cinismo quando considerado como um tipo de filosofia moral sistemática, como a sua falta de rigor doutrinário ou de um método sistemático como a lógica ou a dialética. (Branham, 2007. p.112)

Dessa maneira, fica claro porque tanto o despudor público, como a liberdade de fala são características marcantes na descrição de Diógenes. A partir desse modo de se portar que surge, também, o termo “cínico”, que significa “ao modo de um cão”, aludindo ao modo de vida por ele assumido.

Porém, deve-se colocar que, embora Diógenes defendesse a proximidade da natureza e a auto-suficiência dos homens em relação a tudo que não pode ser facilmente obtido, isso não significa uma negação de princípios éticos, nem da vida em sociedade. Como apresenta Long,

No entanto, a auto-suficiência, conforme interpretei acima, não exige o desprezo de Diógenes pelo que eles ou um Sócrates veriam como princípios éticos. Ela antes garante a observância destes, uma vez que o cínico não tem nenhum interesse em obter a sua própria vantagem à custa de outras pessoas. O cínico é convencionalmente anti-social em seu desprezo pelo que ele considera ser convenções irracionais. Nada, porém, sugere que ele precise, por causa de seus princípios, afastar-se de todas as formas de vida cooperativa. (Long, 2007. p. 52)

Uma vez descritos as principais características do cinismo clássico, esse que em alemão ganhou o nome, no século XIX, de Kynismus, pode-se agora entrar no tema da recepção do cinismo na Modernidade. Como já colocado, esse processo é essencial ao estudo para que se possa entender as particularidades do cinismo na atualidade, que se não se diferencia totalmente do original, tampouco pode ser considerado algo completamente igual. Essa precisão faz-se necessária uma vez que o objetivo desse estudo é a reflexão sobre novas formas de crítica, de modo que se deve entender claramente por que essa forma aparentemente contundente na Antiguidade parece perder sua força de ato nos tempos atuais. Além disso, tem-se também o exemplo de Peter Sloterdijk, que em sua **Crítica da Razão Cínica** (1981), embora faça uma exemplar descrição do cinismo na sociedade contemporânea (que usaremos à frente), parece falhar ao tentar contrapor o cinismo contemporâneo ao antigo, por, como coloca Niehus-Pröbsting, não tratar a recepção do cinismo na Modernidade de forma adequada.

De Rousseau a Nietzsche: o cinismo e sua forma moderna

(...) Não estou me referindo à imitação prática do estilo de vida cínico, embora se possa encontrar exemplos esporádicos disso também nos tempos modernos. As particularidades, no reconhecimento de máximas e atitudes cínicas, na relação literária com motivos cínicos e com a figura do cínico, no uso dessa figura como projeção e identificação e de muitas outras formas. Tais referências podem ser encontradas menos em textos teórico-filosóficos que em textos literário-filosóficos ou mesmo puramente literários – por exemplo na literatura moral, satírica e aforística. (Niehus-Pröbsting, 2007. p.361)

Vemos nesse trecho um caráter importantíssimo do cinismo moderno. Se na Antiguidade ele ressaltava-se por seu lado prático, sua recepção moderna se dá de uma maneira muito mais abstrata. Pode-se dizer que o “modo de vida cínico” não é retomado, embora suas idéias estejam muito presentes. Por outro lado, ele não perde, a princípio, seu caráter anti-intelectualista (como colocado pelo autor), o que se demonstra por sua maior incidência em textos literários, e não teóricos.

Pode-se dizer que a relação do cinismo com o Iluminismo marca-se por uma alternância de identificação com diferentes características cínicas, resultando numa ambivalência do uso do termo cínico, às vezes tido como algo bom, outras ruim. Para ilustrar esse movimento, Niehus-Pröbsting parte de um texto de Peter Baylens, um precursor do Iluminismo, que vê Diógenes como um ser extraordinário, tanto em sua razão, quanto em seus excessos, que beiram a loucura. A partir disso, o autor destaca quatro pontos de referência na relação entre cinismo e Iluminismo.

Primeiramente, o fato de Diógenes ser considerado um ser extraordinário, já traz em si uma concepção iluminista de valorização do homem. Aliado a isso, em segundo lugar, o personagem enquanto um representante da razão é algo que atrai a simpatia dos filósofos iluministas, uma vez que a razão é valorizada. Vemos, dessa maneira, que essas duas referências à figura de Diógenes carregam consigo uma série de outras características positivas encontradas no cinismo pelos iluministas:

... Ideais que o Iluminismo associava ao cinismo são, por exemplo, a liberdade de preconceitos e a crítica aberta a autoridades seculares e religiosas; a autonomia do indivíduo e a separação da moralidade de restrições religiosas; a filantropia [Menschenliebe] universal e o cosmopolitismo. (Niehus-Pröbsting, 2007. p.362)

Por outro lado, junto com a identificação de Diógenes com a razão, aparece também a identificação com seu oposto: a loucura. A figura do personagem ser referida como Sócrates enlouquecido não é novidade, contudo se reforça, no Iluminismo, o tom ofensivo do termo, usado frequentemente em rixas entre os principais nomes da época, denotando um desprezo radical. Esse caráter pejorativo é herdado pela modernidade, de modo que o sentido negativo da caracterização de “cínico” sobressai-se a qualquer tipo de significação mais precisa. Mais que isso, vê-se, desse modo, a profunda influência que o cinismo tem sobre os filósofos iluministas, sobretudo em seu modo de crítica polêmico. Contudo, essa influência faz-se presente mesmo no Contra-Iluminismo, o que pode ser bem entendido se consideramos o quarto ponto indicado pelo autor, de que essa loucura é justamente uma implicação da razão, uma conseqüência.

... No cinismo, o Iluminismo descobre o perigo de a razão ser pervertida, de a razão tornar-se irracionalidade e insânia, de a razão ser frustrada por causa de suas expectativas por demais exaltadas. O Iluminismo toma consciência dessa ameaça para si mesmo por meio de sua afinidade com o cinismo.” (Niehus-Pröbsting, 2007. p.363).

A seguir, veremos como esse movimento se deu, de fato, na produção intelectual Iluminista.

Cinismo e Iluminismo

Como apresenta Niehus-Pröbsting, o autor que, de certa maneira, expressa de maneira mais clara a idealização iluminista da figura do cínico, a qual se difere significativamente do cínico “original” por apresentar somente algumas características selecionadas, é o alemão Christoph Martin Wieland. Em seu livro publicado em 1770, com o título de **Sócrates**

mainomenos; ou, os diálogos de Diógenes de Sinope, o personagem principal (Diógenes) representa idealmente a personalidade livre e independente. Desse modo, os ideais de cosmopolitismo e a crítica ao poder religioso e secular tomam forma nesse personagem. Não obstante, é dirigida também uma dura crítica aos ricos e à constituição civil, que na época funcionava de modo a perpetuar a exploração e o crescimento da riqueza dessa parte da população. Assim, na crítica às desigualdades sociais, Wieland assume sua postura mais radical, ao considerar que, uma vez que a constituição estava extremamente afastada da lei natural, não era impossível pensar que setores da sociedade se unissem para mudá-la. Desse modo, diz Niehus-Pröbsting, o autor mostra-se não somente sua afinidade com o Iluminismo e com a contradição cínica entre lei e natureza (*nomos e physis*), mas também profetiza a Revolução Francesa – que tem, para si, Diógenes como um herói cívico. Contudo, deve-se novamente ressaltar que embora a personalidade independente seja uma característica com a qual o Iluminismo se identifica profundamente, os aspectos mais grosseiros e “sujos” são deixados de lado, de modo que a figura do cínico passa a ser associada muito mais com uma característica de sabedoria (razão iluminista), e menos com o “cão” cínico antigo.

Na *autarkeia* (auto-suficiência) cínica ideal, Wieland, que havia acabado de se tornar professor de filosofia, expressa seu desejo da liberdade, que é a condição de independência intelectual. O modo de existência do cínico passa a ser o modelo para a posição social do intelectual moderno. (Niehus-Pröbsting, 2007. p.365).

Desse modo, vemos que o cinismo, longe de ser uma referência distante e apática, colocava-se no centro da produção iluminista, sendo mote de reflexão para seus principais autores. Entre eles, destacam-se, além de Wieland, Rousseau, Voltaire, d’Alembert e Diderot. De fato, para estes, a comparação com o cinismo assume tanto uma forma positiva de identificação como uma ofensa dirigida.

Segundo Niehus-Pröbsting, Rousseau é, de início, dito cínico por “... sua crítica cultural e na idealização da natureza intocada no primeiro e no segundo dos *Discours*.” (Niehus-Pröbsting, 2007. p.368). Sem dúvida é possível reconhecer a proximidade dos textos de Rousseau com os ideais cínicos, mas essa comparação é ainda mais acentuada quando, após a publicação do primeiro *Discours*, o autor muda sua posição e parece assumir um comportamento cínico, sendo extremamente crítico e sarcástico dentro de seu círculo social. Contudo, como ele mesmo viria a dizer, esse tipo de comportamento era antes uma defesa em

relação a sua insegurança sobre como se portar nesses ambientes. Assim, ele mesmo diz que seu cinismo era uma questão de necessidade, e não de virtude. Desse modo, a postura cínica nunca foi algo assumido por ele mesmo, mas sim atribuído por outros. Consequentemente, quando Rousseau refugia-se em Hermitage, deixa de lado esse cinismo, voltando a sua natureza. Esse afastamento, contudo, é mal visto pelos outros autores contemporâneos, como vê-se, por exemplo, por ser o motivo de seu rompimento com Diderot. Embora, como já colocado, a identificação de Rousseau com Diógenes fosse sempre externa, de modo que sempre rejeitada pelo autor, isso não impede que, em seu **Rousseau julga Jean-Jacques**, ele mesmo discuta essa rejeição.

Por outro lado, se algumas vezes a aproximação de Rousseau fosse feita de maneira positiva, como por Kant e Wieland, isso não significa que não fosse feita também de forma sarcástica e desprezível, como o próprio Wieland viria a mais tarde fazer. Niehus-Pröbsting apresenta, em seu texto, duras críticas que Frederico, o Grande, da Prússia, teria feito a Rousseau, embora lhe tenta concedido asilo. A essas críticas, também se somam as de Voltaire e d'Alembert, direcionadas ao cinismo rousseauiano: “Havia uma tendência constante a representar Rousseau não tanto como o próprio Diógenes, mas antes como um Diógenes presunçoso, falso e depravado: ele é um Diógenes sem uma lanterna – ou seja, sem as insígnias do Iluminismo.” (Niehus-Pröbsting, 2007. p.375). Contudo, apesar da constante refutação a Diógenes, tanto Voltaire quanto d'Alembert também se apresentam, em determinados momentos, como Diógenes. Isso mostra, claramente, como embora o Iluminismo reconhecesse no cinismo uma faceta desprezível, isso não impedia que a independência da personalidade fosse louvada e buscada por seus autores. Contudo, se d'Alembert coloca explicitamente sua admiração pelo cínico, o mesmo não pode ser dito de Voltaire, pois sua crítica não se dirigia à cultura: “... Ainda assim, algo o ligava também ao cinismo: era o sarcasmo mordaz de que ele era capaz e que direcionava particularmente contra a religião em sua forma não-iluminada.” (Niehus-Pröbsting, 2007. p.376). Esse posicionamento de Voltaire é importantíssimo para que se possa entender o uso do cinismo pelo Contra-Iluminismo religioso: o autor era criticado por este movimento, e seu cinismo era apresentado com algo pervertido e maldoso. Contudo, não se pode restringir essa representação do Iluminismo enquanto cínico ao Contra-Iluminismo, como explica Niehus-Pröbsting:

O fato de que o representante do Iluminismo tenha se tornado o cínico não se deve apenas à visão maldosa do Contra-Iluminismo, mas era o medo do próprio filósofo iluminista reflexivo. Esse ponto me conduz a Diderot e ao terceiro aspecto da recepção do cinismo pelo Iluminismo, qual seja, a auto-ameaça cínica ao Iluminismo e a degeneração do Iluminismo em cinismo no sentido moderno. (Niehus-Pröbsting, 2007. p.377)

Niehus-Pröbsting defende que Diderot, assim como os outros, via em Diógenes o ideal da autonomia e da vida livre, contudo ele se diferencia dos outros autores por ter, não somente praticado o cinismo no sentido moderno, mas também refletido sobre ele. Desse modo, o autor é comparado a Diógenes, porém, como ele mesmo reconhece, essa aproximação só é possível em alguns aspectos, a saber, a sátira e a crítica, mas não o modo de vida. Mais que isso, o que se vê em **O Sobrinho de Rameau**, uma das obras mais importantes do cinismo moderno, é um desenvolvimento da problemática da desprezibilidade, a partir do humor e da sátira, que faz com que o cinismo comece a tomar a forma que assume completamente após Nietzsche. Se para o cinismo antigo o desprezo dava-se a partir da independência, isso não necessariamente precisa ser uma regra:

É apenas coerente com a sua própria filosofia que o cínico tenha de desvalorizar e desprezar a independência cínica quando ela própria se torna um valor aceito e respeitado. O cinismo se apóia numa dialética que, se não controlada, em última instância força o cínico a zombar até mesmo do ideal de independência e, assim, a abdicar de seu próprio eu. Isso marca o caminho para o cínico parasita que conhecemos das sátiras de Luciano. (Niehus-Pröbsting, 2007. p. 381)

Desse modo, pode-se ver em **O Sobrinho de Rameau**, se não a figura do cínico parasita, algo que dele se aproxima. O cinismo começa a apresentar essa capacidade de deslegitimação de qualquer tipo de argumento, quando pode ser aplicado a si mesmo. De fato, no livro, a defesa de um cinismo moral parece não conseguir se sustentar à dominância do sobrinho. O livro discorre, como já foi dito, sobre a questão do desprezo: porém, o que se vê é que, mais que uma defesa do desprezo por inimigos do conhecimento, o que o sobrinho traz é um *ethos* de desprezibilidade, um modo de vida que adota uma perspectiva amoral. Mas, essa amoralidade tem, no fundo, um pilar fundante, que é justamente o fato de tudo poder ser desprezado. Assim vemos que essa desprezibilidade aparece justamente como uma consequência da razão levada às últimas consequências. O ideal iluminista, que traz a imagem

da iluminação completa, livre de todos os preconceitos, parece distante do otimismo moral que o motivava, e próximo de um cinismo desiludido.

Portanto, coloca-se a questão se o cinismo seria o final do Iluminismo, se seria justamente o outro lado que solapa seus valores. Aparentemente sem resposta, essa questão será retomada por Nietzsche, que concretiza, em sua relação própria com o cinismo, a recepção que leva ao conceito moderno de cinismo.

Niehus-Pröbsting inicia sua análise dizendo que Nietzsche tratou o cinismo de diversas maneiras. Primeiramente, como uma questão histórica, estudando o cinismo em Sócrates e Platão, e colocando-o, sobretudo, como uma questão formal: em realidade, na ausência da forma, ao menos de uma forma definida, à qual o movimento se identificaria. Assim como aqueles que chamava de “humoristas da Antiguidade”, Nietzsche também assumiu, ao longo de sua obra, diferentes estilos, porém sempre fazendo uso de meios tipicamente cínicos: “...polêmica, sátira, ironia, paródia; sua preferência pela forma curta da anedota também entra nessa categoria.” (Niehus-Pröbsting, 2007. p.385). Porém, não se pode dizer que a influência cínica no autor limitou-se a uma questão de estilo.

Outro ponto importante a ser considerado é o pessimismo. Nietzsche parece fazer um resgate do cinismo focando-se nessa questão, ao defender que o pessimismo cínico não leva à negação da vida, mas ao seu contrário: “...Evitar o sofrimento da vida, mas afirmar a própria vida: esse é o sentido do cinismo como Nietzsche o interpretou quando leu detalhadamente uma anedota no capítulo “Medo de morrer” em suas aulas de literatura grega.”(Niehus-Pröbsting, 2007. p. 387). Nesse sentido, o autor começa a ver o cinismo como um curto caminho para a felicidade, algo que reaproxima o homem de sua natureza: animal e inocente. Contudo, nessa busca pela natureza que resulta no desprezo das normas desnecessariamente estabelecidas, Nietzsche encontra uma faceta importante do cinismo, que deriva seu prazer não somente da negação, mas de algo positivo, produzido pela negação: a ira dos outros filósofos. Seja o cinismo antigo ou moderno, a provocação é uma fonte de prazer. E isso não se aplica somente a este movimento, mas a muitos outros, o que fez com que Nietzsche, por exemplo, comparasse Schopenhauer aos cínicos.

Contudo, tampouco pode se dizer que a “busca pela felicidade” foi um norteador presente na obra de Nietzsche, de modo que não é inesperado que mais tarde o cinismo tenha tomado um outro sentido na obra do autor. Vê-se que posteriormente ele assume um caráter de negação radical da moral, de modo que o cinismo será usado numa crítica a qualquer tipo de “mentira”. O cinismo aparece como uma posição para “Além do Bem e do Mal”, uma

posição na qual o homem consegue superar sua natureza animal e não é atravessado por nenhum tipo de moralidade:

O cinismo – e este é o sentido especificamente moderno da palavra – surge quando o homem deixa para trás a natureza animal, ou, em palavras de Nietzsche, quando ele vai além do mundo de emoções dos animais, e não alcança a moralidade, mas pressupõe uma consciência livre de morais. O cinismo é a rejeição consciente e demonstrativa de uma atitude moral exigida. A atitude moral é afastada e substituída, por exemplo, por uma atitude cômica: nesse ponto, aparece o humor cínico. O protocínico é o bufão sem pudor. No entanto, o cinismo no sentido moderno também surge quando a moral é substituída por mera sagacidade ou por uma atitude científica... (Niehus-Pröbsting, 2007. p.390).

Vemos, desse modo, como o conceito moderno do cinismo é profundamente influenciado pela obra de Nietzsche. Essa forma de crítica, originalmente (em Nietzsche) dirigida à Igreja, assume uma forma de tal modo radical que muitas vezes realmente aproxima-se da loucura (desrazão). De fato, o cinismo se desenvolve como a contrapartida da razão, algo até certo ponto contrário, mas sempre presente em qualquer produção racional. Ele se mostra como irmão e algoz do Iluminismo, no momento em que sua crítica é aplicável ao próprio ideal da iluminação: o que ele de fato faz é mostrar a loucura da iluminação, a inverdade de qualquer tipo de verdade, impossibilitando, assim, qualquer tipo de legitimidade racional incontestável.

Vê-se, no entanto, que ele não apresenta nenhuma diferença essencial a partir da qual possamos considerá-lo algo diferente o suficiente do cinismo antigo, de modo que possa ser feita uma justaposição de dois conceitos (como é feita por Sloterdjick). Contudo, o que parece problemático é um uso derivado de sua recepção moderna, que parece resultar, hoje, numa impossibilidade de qualquer tipo de crítica. É disso que trataremos a seguir.

2. Uma razão cínica

O descontento em nossa cultura assumiu uma nova qualidade: ele aparece como um cinismo difuso e universal. A crítica da ideologia tradicional encontra uma derrota diante desse cinismo. Ela não sabe qual botão pressionar nessa consciência lamentosamente cínica para fazer o iluminismo continuar. O cinismo moderno apresenta-se como esse estado de consciência que segue após ideologias ingênuas e sua iluminação. (Sloterdijk, 1987, p. 3, tradução nossa)

Com essa colocação Peter Sloterdijk começa o livro **Critique of Cynical Reason** (1987). Lançado exatamente cem anos depois da Crítica da Razão Pura, de Kant, Sloterdijk se propõe a discutir essa categoria que parece estruturar a forma de racionalização presente na sociedade contemporânea: o cinismo. No capítulo anterior, foi aprofundada a evolução desse conceito a partir de sua recepção na modernidade, de modo a deixar claras diferenças e similaridades com o movimento cínico grego. Este capítulo tem como objetivo definir o sentido presente quando essa palavra é empregada como fenômeno contemporâneo, de modo a se construir uma base sobre a qual seja possível efetuar um estudo sólido.

Sloterdijk define o cinismo como “a falsa consciência esclarecida” (Sloterdijk, 1987. p.5). Essa frase, contudo, carrega consigo uma discussão deveras complexa sobre crítica da razão e ideologia. O cinismo moderno é um fenômeno que dificilmente pode ser entendido sem se considerar a história do Iluminismo. Como discutido no capítulo anterior, o cinismo enquanto negação de qualquer tipo de racionalização absoluta é, ao mesmo tempo, filho e algoz do pensamento iluminista (no segundo caso, precisamente do Positivismo). Desse modo, o cinismo é muitas vezes colocado como resultado de uma desilusão com o este tipo de pensamento:

Desilusão com o iluminismo não é, de maneira alguma, somente um sinal de que epígonos podem e devem ser mais críticos que os fundadores. O odor característico do cinismo moderno é uma natureza mais fundamental – a constituição de uma consciência aflita com iluminismo que, tendo aprendido

com a experiência histórica, rejeita otimismo. Novos valores? Não. Obrigado! Com esse falecimento de esperanças provocadoras, a indiferença dos egoísmos se espalha. No novo cinismo, uma negatividade avulsa aparece, que raramente se permite qualquer esperança, no máximo um pouco de ironia e pena. (Sloterdijk, 1987. p.6, tradução nossa)

Essa idéia surge a partir da constatação de uma freqüente reprovação de qualquer tipo de racionalização que seja suficiente para legitimar o modo de organização social. Mais que isso, não somente a crise de legitimidade impera, como o modo tradicional de crítica (desmascaramento) não surte efeito, ao contrário, a crítica é absorvida e devolvida como algo assimilado. Essa possibilidade de falência da crítica baseia-se no fato de que nada é levado realmente a sério – o riso cínico desautoriza qualquer tipo de comprometimento. O autor defende que existe uma profunda ironização de qualquer tipo de legitimação, presente em praticamente todos os segmentos da sociedade. Desse modo, a recusa de qualquer tipo de valor compartilhado parece ser o modelo a ser seguido, e a isenção de qualquer tipo de comprometimento moral, a moralidade dominante:

Desde o mais baixo possível, desde o marginal, intelligentsia urbana, e desde o topo, desde o cume da consciência dos homens de estado, sinais penetram o pensamento sério, sinais que dão evidência de um radical, tratamento irônico (*Ironisierung*) da ética e das convenções sociais, como se leis universais existissem somente para os estúpidos, enquanto o sorriso fatalmente esperto aparece nos lábios daqueles que sabem. (Sloterdijk, 1987. p.4, tradução nossa)

Ao decorrer de seu livro, Sloterdijk faz uma sistemática descrição sobre como o cinismo aparece na sociedade como forma de racionalização. Neste estudo, contudo, essa sistematização do autor não será utilizada, em detrimento da análise de dois filmes recentes que ilustram a razão cínica de maneira muito interessante, a saber, **Obrigado por fumar** (Reitman; Sacks, 2005), e **O Senhor das Armas** (Niccol, 2005). Essa opção se justifica não por uma possível falta de atualidade na descrição de Sloterdijk (de fato, muito do que é por ele descrito ainda pode ser encontrado com extrema facilidade na sociedade contemporânea), mas pelo fato dos filmes citados, além de conterem um material extremamente rico para a análise, serem bastante recentes e populares, o que parece ser valioso visto que talvez dessa maneira a discussão instigue maior número de pessoas. Além disso, a escolha por analisar um

material que ainda não foi estudado tem, além do benefício imediato de se trazer mais uma produção cultural para a discussão, a vantagem de não se analisar uma análise, de modo que o caminho que será percorrido possa ser estruturado a partir dos objetivos deste estudo, que, como se verá ao longo do texto, diverge do de Sloterdijk. Cabe também dizer que embora os filmes sejam introduzidos neste momento, eles serão retomados em muitos outros pontos do texto.

Em **Obrigado por Fumar**, o enredo gira em torno de Nick Naylor (Aaron Eckhart), o porta voz da indústria tabagista americana. Num momento em que a sociedade começa a repudiar com maior ênfase os malefícios causados pelo fumo, Naylor encontra-se na encruzilhada de, mesmo sabendo desses males, defender a indústria tabagista das acusações. Para tanto, Naylor demonstra extrema habilidade em sua fala, mostrando como é possível defender-se algo, mesmo sabendo que se está errado. Por outro lado, Naylor tenta afirmar seu papel como pai, o que exige que ele consiga, de alguma maneira, conciliar seu trabalho muitas vezes amoral, com a necessidade de ser um modelo moral para seu filho. Desse modo, fica explícito, no filme, como o cinismo funciona (como será visto à frente) como uma forma de racionalização que possibilita uma legitimação paradoxal.

Já em **O Senhor das Armas**, o amoralismo cínico mostra-se de maneira mais crua. Yuri Orlov (Nicolas Cage) é um traficante de armas que alcança grande sucesso profissional por vender suas mercadorias indiscriminadamente, ou, em outras palavras, vendendo armas para qualquer um que queira comprar, “sem escolher lados”. Esse é, a princípio, sua grande diferença com seu principal concorrente Simeon Weisz (Ian Holm), que defende que é preciso “escolher um lado”. Essa diferença mostra-se crucial, levando Orlov ao sucesso e Weisz ao fracasso. Contudo, essa posição é apenas uma faceta do pensamento cínico de Orlov. Ele é um personagem que defende que tudo deve ser construído sobre mentiras, e que a moralidade é algo que pode ser muito ruim para os negócios. Outros momentos extremamente interessantes no filme são os embates entre Orlov e Jack Valentine (Ethan Hawke), o agente da Interpol que tem por principal característica sua incorruptibilidade.

Mesmo que a análise dos filmes seja aprofundada mais a frente, já se pode ressaltar que além dos traços caracteristicamente cínicos dos personagens, o enredo também corrobora com essa racionalidade cínica: no primeiro, dificilmente pode-se afirmar, com certeza, se Naylor é um herói ou anti-herói, mas o que é certo é que sua **amoralidade** (e aqui grifa-se, justamente, que não é imoralidade, tampouco, é claro, moralidade) é repleta de todo o glamour - que embora não fique claro se o personagem está certo ou errado (talvez ele esteja justamente acima disso), seu modelo é valorizado; no segundo, por mais que Orlov possa ser

considerado um vilão, seu cinismo é sempre respaldado por uma sociedade que também é cínica, o que fica claro no final do filme, quando Orlov é liberado da prisão, mesmo com o fato de que Valentine ter provas incontestáveis. Se no primeiro o cínico amoral é valorizado, no segundo o ele é colocado como uma necessidade/produto da sociedade (ao que se dirige, justamente, a crítica do filme).

Porém, como entender por que a sociedade passa, em algum momento, a se organizar de maneira cínica? O que justifica que, em algum momento, se fizesse necessária uma maneira de racionalização que funcionasse desse modo?

Sloterdijk situa esse fato, entre outros, em uma situação na qual a crítica da ideologia perde seu poder performativo. Isso pode acontecer por uma desilusão em relação à própria crítica da ideologia, que a partir do momento em que pode ser aplicada a ela mesma, perde sua força perlocucionária:

Uma crítica da ideologia que não aceita claramente sua identidade como sátira pode, contudo, facilmente ser transformada de um instrumento na busca pela verdade em um de dogmatismo. Muito constantemente, isso interfere com a capacidade de diálogo ao invés de abrir novos caminhos para isso. Isso explica, deixando sentimentos anti-escolásticos e anti-intelectuais gerais de lado, uma parte da atual insatisfação com a crítica da ideologia. (Sloterdijk, 1987. p.19, tradução nossa)

Contudo, contra essa defesa poderia se afirmar que a crítica da ideologia é algo que poderia sempre ser feito, não perdendo, por isso, seu valor. Além disso, uma crítica da ideologia que leve em consideração o risco de se transformar num novo sistema ideológico pode ser extremamente interessante. Porém, o argumento de Sloterdijk vai mais além: seria justamente o cinismo que permitiria descartar a crítica da ideologia como algo “ultrapassado”.

O autor defende que essa desilusão com a crítica da ideologia encontra-se numa situação na qual o desmentimento, a explicitação de tudo aquilo que antes era mascarado, não causa mais nenhum dano àquele que desmente. Ao contrário, essa “sinceridade” parece proteger quem poderia ser criticado de qualquer tipo de crítica, uma vez que o desmascaramento já é algo colocado, ou, em outras palavras, o mascaramento nunca teria acontecido. Mais que isso, o amoralismo contido no cinismo faz com que haja um simples reconhecimento daquilo que está sendo apontado, mas isso não surte nenhum efeito transgressor. Isso faz com que, muitas vezes, defenda-se que vivemos em uma sociedade pós-ideológica.

Cinismo e Ideologia

Com a difusão do cinismo numa mentalidade coletiva de compreensão no campo gravitacional do estado e do conhecimento do poder, as fundações anteriores da crítica da ideologia colapsam. (Sloterdijk, 1987. p.88, tradução nossa)

Sobre esse colapso da crítica da ideologia e a “sociedade pós-ideológica”, o ensaio de Slavoj Žižek, **Como Marx inventou o sintoma?** (1989 [2008]), é extremamente esclarecedor. Como apresenta o autor, essa a afirmação de que vivemos em uma sociedade pós-ideológica só se sustenta a partir de uma leitura específica do conceito de ideologia. Segundo ele, a célebre frase de Marx “eles não o sabem, mas o fazem” pode ser entendida de duas maneiras: a primeira tem o foco no **saber**, em aquilo que se sabe. O conflito surge por se ter um desconhecimento dos motivos pelos quais se faz algo, um erro, um mascaramento. Nesse sentido, o desmentimento dos motivos que impulsionam as ações seria a superação da ideologia.

Porém, Žižek defende que o foco dessa frase não deve ser o saber, mas o **fazer**. Em outras palavras, que a ideologia opera justamente naquilo que se faz, e a falha do saber não é um erro de reconhecimento dos reais motivos, mas sim o não reconhecimento de que existe algo que permeia a relação com o fazer (e conseqüentemente estará também presente no discurso, no saber), a saber, a ideologia.

Nas versões mais sofisticadas dos críticos da escola de Frankfurt, por exemplo-, não se trata simplesmente de ver as coisas (a dizer, a realidade social) como “são em realidade”, ou de se tirar os óculos distorcidos da ideologia; o ponto principal é ver como não pode se reproduzir a realidade sem esta chamada mistificação ideológica. A máscara não encobre simplesmente o estado real das coisas; a distorção ideológica está inscrita em sua própria essência. (Žižek, 2008. p.346, tradução nossa)

Da maneira como Zizek defende, não somente seria um erro dizer que vivemos em uma sociedade pós-ideológica, como também considerar a ideologia como algo superável. Ao contrário, ele argumenta que a ideologia deve ser entendida como uma fantasia necessária ao suporte da realidade, partindo do pressuposto lacaniano que nossa relação com o objeto de desejo se dá sempre como fantasia. Sloterdijk também retoma a frase de Marx sobre ideologia, e defende que com a razão cínica, seria mais adequado dizer que “eles sabem o que fazem, mas mesmo assim o fazem”. Desse modo, como defende Zizek, aludindo a Sloterdijk, antes ser pós-ideologia, o cinismo aparece como ideologia. Ao invés de ser crítico, ele simplesmente invalida a crítica. Antes de superar, ele perpetua. Nas palavras do autor,

Se nosso conceito de ideologia segue sendo o clássico, no qual a ilusão se situa no conhecimento, então a sociedade atual há de parecer pós-ideológica: a ideologia que prevalece é a do cinismo; a gente já não crê na verdade ideológica; não toma as proposições ideológicas a sério. O nível fundamental da ideologia, sem dúvida, não é o da ilusão que mascara o estado real das coisas, senão o de uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social. E neste nível, estamos, claro está, longe de ser uma sociedade pós-ideológica. A distância cínica é só um caminho – um de muitos – para nos cegar ao poder estruturante da fantasia ideológica: ainda quando não levamos as coisas a sério, ainda quando mantemos uma distância irônica, *ainda assim o fazemos*. (Zizek, 2008. p.350, tradução nossa)

Desse modo, coloca-se de maneira suficientemente sólida que o cinismo aparece não como algum tipo de superação nem de crítica, mas como uma estrutura de racionalização e socialização presente em nossa sociedade.

Zizek defende, ainda, que o cinismo como ideologia não traz consigo uma negação direta da moralidade. Ao contrário, o que parece haver é um uso da moralidade em benefício da imoralidade. A “habilidade” do cinismo estaria, segundo ele, em saber transformar a proibição em libertinagem, a verdade em uma forma mais efetiva de mentira. O cínico não rebate um argumento com outro, mas antes, desautoriza o argumento colocado, transformando ele mesmo em sua arma.

(...)Este cinismo é, portanto, uma espécie de “*negação da negação*” perversa da ideologia oficial: confrontada com o enriquecimento ilegal, com o roubo, a reação cínica consiste em dizer que o enriquecimento legal é muito mais eficiente e, ademais, está protegido pela lei. Como Bertold Brecht diz em sua *Ópera de três centavos*: “o que é o roubo a um banco comparado com a fundação de um novo banco?” (Zizek, 2008. p.346, tradução nossa)

No filme **Obrigado por fumar** (Reitman; Sacks, 2005) vemos uma cena na qual acontece justamente o que Zizek coloca: Naylor é chamado a participar de um debate num programa de televisão, para o qual seus opositores levaram um adolescente que tinha câncer de pulmão para reforçar a argumentação anti-tabagista. Naylor, contudo, consegue sair vitorioso do debate, por sustentar um argumento extremamente cínico, desde o começo do debate. O que ele afirma é que a indústria tabagista não teria nenhum interesse na morte deste rapaz, afinal isso significaria um consumidor a menos. Por outro lado, defende ele, os opositores da indústria são aqueles a quem as mortes são extremamente interessantes. Nessa passagem, vê-se claramente como o argumento cínico usa do desmascaramento para sustentar sua posição, defendendo que embora as mortes aconteçam, elas não lhes interessam (eles prefeririam que as pessoas não morressem, para que pudessem fumar mais).

O mesmo pode ser visto em **O Senhor das Armas** (Niccol, 2005), quando Orlov diz que ele preferiria que as pessoas sempre errassem seus alvos quando disparassem uma arma, portanto que continuassem disparando. O que vemos nesses dois casos como ponto central de contradição é a defesa do uso de algo que necessariamente produz um efeito indesejável, concomitante ao repúdio a este efeito indesejável. Isso é a razão cínica.

Cinismo e Paradoxo

No entanto, esse modelo de crítica (denúncia de mascaramento e ilusão) é impotente diante de um regime de distorção cada vez mais hegemônico, que poderíamos chamar de *distorções performativas*. Nesse caso, a linguagem produz performances que não deveria produzir, como no caso dos sintomas (que indicam a existência de duas regras de conduta lingüisticamente estruturadas contrárias que constituem uma mesma representação mental), ou não produz performances que deveria produzir, *mesmo estando perfeitamente adequada em relação aos critérios normativos partilhados de maneira intersubjetiva*. Essa distorção performativa paradoxal ou esse bloqueio de força perlocucionária deve ser chamado de *cinismo*. (Safatle, 2008. p.26)

Porém, por que essa racionalização se dá de maneira cínica? Como veremos, esse caminho é necessário a uma sociedade estruturalmente paradoxal, que ironiza sua legitimidade, mas que continua se perpetuando. Como defende Vladimir Safatle, em **Cinismo**

e **Falência da crítica** (2008), a questão é entender como a racionalidade cínica consegue, de alguma maneira, estabilizar uma situação iminentemente anômica. Em outras palavras, o cinismo seria algo que permitiria a racionalização de um sistema paradoxal, sendo o paradoxo algo que “... deriva do fato de uma concretização aparentemente contrária à intenção que a gerou poder ser adequada a essa mesma intenção.” (Safatle, 2008. p.14). Segundo o autor, não há dúvida que a forma de organização social na sociedade capitalista seja paradoxal. Além disso, ele ressalta, é importante lembrar que a denúncia deste paradoxo deixa de ter valor crítico, uma vez que “... a realização paradoxal da intenção é, de certa forma, realização legítima.” (Safatle, 2008. p.15). Nesse sentido, o ponto central a ser estudado é o fato de a denúncia dessa contradição não ter nenhum tipo de poder performativo, de modo que a crítica, como até então tem sido realizada, perde sua força. Para isso, contudo, é necessário fazer uma clara distinção entre o cinismo e os outros tipos de fala de duplo nível.

Segundo o Safatle, as falas de duplo nível podem ser divididas, num primeiro momento, em seis categorias: má-fé, hipocrisia, metáfora, atos de fala indiretos, ironia e cinismo. A parte os atos de fala indiretos e a metáfora, que não parecem atravessar o assunto que aqui se discute, pode-se considerar a má-fé e a hipocrisia como distintos da ironia e do cinismo. De fato, tanto a má-fé quanto a hipocrisia tratam de casos de insinceridade, “(...) se organizam como arte da camuflagem de clivagens. A exposição da clivagem anula a força perlocucionária do ato.” (Safatle, 2008. p.29).

Já na ironia, não é possível dizer que haja algum tipo de insinceridade. Ao contrário, se há uma clivagem entre enunciado e enunciação, a ironia faz exatamente explicitar essa clivagem, e não mascarar-la. Contudo, essa explicitação da clivagem, que tem como efeito o bloqueio da força perlocucionária daquilo que está sendo dito pode ter efeitos diferentes: se por um lado, pode-se, através da ironia, tentar dizer exatamente o contrário daquilo que se está dizendo (desse modo bloqueando a idéia oposta àquela que se defende), por outro, pode-se chegar a uma situação de ironização completa, na qual ocorre o bloqueio de qualquer tipo de força perlocucionária. A essa situação, referimo-nos como cinismo.

Desse modo, o cinismo seria uma situação na qual a ironia atingiu tal ponto no qual o objeto realmente se perdeu. Não mais nenhuma positividade presente na fala, de maneira que ela se encontra completamente vazia. Uma vez feito isso, os atos de fala não entram mais em contradição, por mais paradoxais que sejam, de modo que essa ironização absoluta resulta na possibilidade de se racionalizar e legitimar posições contraditórias. Assim, é necessário que se entenda o cinismo não somente como um ato de fala, mas como uma lógica de racionalização.

Ele não é somente um instrumento de desprezo, mas uma lógica na qual paradoxos podem ser racionalizados. Mais que isso, como coloca Safatle,

(...)uma enunciação da verdade que anula a força perlocucionária da própria enunciação ou (o que é um caso simétrico) como uma indexação de valores e critérios normativos a casos que invertem a significação normalmente pressuposta... (Safatle, 2008. p.17)

Uma vez definida a particularidade do modo cínico de racionalização como uma conduta capaz de racionalizar paradoxos sem que a oposição existente entre eles deslegitime, de alguma maneira, uma das partes, ou, como um modo de indexação no qual a ação legitimada pode ser contraditória à norma, mas ainda assim não tirar sua efetividade (da norma), agora faz-se necessário estudar a relação existente entre o cinismo e as “estruturas normativas duais”, noção que diz respeito a um modo de socialização que acontece “... por meio da internalização simultânea de duas estruturas normativas que, embora contrárias entre si, articulavam-se em relação de profunda complementaridade.” (Safatle, 2008. p.15), de modo a entender porque este tipo de funcionamento pode trazer gozo ao sujeito.

3. Identificações irônicas

Se Adorno ainda via uma possibilidade de emancipação nessa distância em relação à crença nos conteúdos ideológicos disponibilizados pela indústria cultural, podemos dizer que tal “crença desprovida de crença” é exatamente a mola de funcionamento da ideologia na contemporaneidade e a garantia de sua perenidade. Os conteúdos já são previamente ironizados *e é isso que lhes permite continuar circulando*. (Safatle, 2008. P.101)

Como vemos, Safatle já localiza em Adorno o reconhecimento de uma razão cínica própria ao capitalismo tardio. De fato, Adorno já havia percebido que categorias como reificação, mascaramento e ilusão não possuíam mais nenhum tipo de efetividade crítica, justamente pelo fato de se tratar “de uma situação na qual a própria transparência parece ser o motor central para a sustentação da ideologia.” (Safatle, 2008. P.94) Contudo, para que possamos entender os motivos que levam ao fato de o discurso que visa algum tipo de legitimação ser um discurso irônico, é necessário que entendamos o contexto no qual ele é produzido.

Como Safatle coloca, o que se faz interessante é o fato de o capitalismo contemporâneo funcionar a partir de sua própria ironização, sem, contudo, que isso resulte em seu enfraquecimento. Ao contrário, a constante permanência de um estado de suspensão da lei que, contudo, não a anula (algo freqüentemente característico de situações de anomia), parece ser “... o modo hegemônico de funcionamento da Lei.” (Safatle, 2008. P.104). Porém, faz-se necessário um passo atrás para entender como esse modo de relação com a Lei é possível.

Identificação e Laço Social

Na verdade, eles são cada vez mais chamados a sustentar *identificações irônicas*, ou seja, identificações nas quais, a todo momento, os sujeitos afirmam a sua distância em relação àquilo que estão representando ou, ainda, em relação a suas próprias ações. (Safatle, 2008. p.104)

Para embasar essa possibilidade de *identificação irônica*, Safatle parte da teoria psicanalítica lacaniana, que coloca a identificação como ponto central em qualquer tipo de socialização. Nesse sentido, a socialização, em si, trataria de um modo de ação calcado em tipos ideais que definiriam os modelos a serem seguidos. Para isso, contudo, deve-se considerar dois modos distintos de identificação: a identificação imaginária e a simbólica.

Se por um lado a identificação imaginária consiste na internalização imagética de um modelo, ou, nas palavras do autor, “...introjeção constitutiva e especular da imagem de um outro que tem o valor de tipo ideal...” (Safatle, 2008. P.105), a identificação simbólica refere-se ao “...reconhecimento de si em um traço unário vindo de um Outro (normalmente aquele que sustenta a função paterna) na posição de Ideal do eu.” (Safatle, 2008. P. 105). Desse modo, vê-se que, se pela identificação imaginária ocorre uma internalização de imagens estáticas, a simbólica, por acontecer a partir de traços unários, permite ao sujeito o reconhecimento de si e de seu desejo “naquilo que não tem objetivação previamente determinada” (Safatle, 2008. P.105). Contudo, é justamente essa possibilidade de reconhecimento sem objetivação determinada que pode ser ironizada, uma vez que é o desmantelamento irônico de imagens fixas que faz com que nunca seja determinada uma imagem de si.

Dessa forma, a destruição da pregnância das imagens de si pode redundar simplesmente na implementação contínua de uma certa distância irônica com toda determinidade empírica, ou seja, em relação a todo papel identitário que determina um fazer social. Um distanciamento que pode estabilizar-se a partir do momento em que os sujeitos tratam suas identidades sociais como simples *semblantes*, para usar um termo de Lacan, ou ainda como aparências postas enquanto tal. Assim, eles se aferram a identidades sociais que não têm realidade substancial *em virtude exatamente do fato de elas não terem realidade substancial alguma*. (Safatle, 2008. P. 106)

Desse modo, vemos como a questão da identificação aparece no cerne do modo de socialização. Quanto ao cinismo, enquanto modo de socialização presente na sociedade contemporânea, vê-se que a identificação se dá justamente com a indeterminação e a ironização de identidades. Contudo, para que se possa entender qual o tipo de identificação que se relaciona com a ironização de identidades fixas, é necessário considerar que o capitalismo atual não pauta mais sua estrutura na produção, mas no consumo. Essa mudança faz-se essencial justamente pelo fato de que o modo como nos relacionamos com o desejo está intimamente ligado àquilo que é socialmente partilhado, de maneira que tanto o gozo quanto a culpa são regulados a partir de identificações socialmente partilhadas, que operam através do que Freud chamou de supereu.

De fato, é o supereu freudiano que será visto como o regulador pós-edipiano das ações do sujeito, correspondendo a uma internalização da Lei que a princípio interdita a relação com a mãe (função desejante), e que depois servirá como ponto de identificação e de repressão. Esse esquema, é claro, diz respeito à resolução neurótica do complexo de Édipo, na qual a aceitação da castração resulta na identificação com aquele que sustenta essa Lei, de modo que todo gozo traz consigo um sentimento de culpa, resultando assim no modo de gozo neurótico. Além disso, pode-se ver, na obra de Freud, uma direta correlação entre estrutura familiar e estrutura social, e, como diz Safatle

Tal relação entre esferas aparentemente autônomas de valores (família, religião, Estado) permite a Freud insistir que aquele que suporta a função paterna não é apenas representante da lei da família, mas de uma Lei que determina o princípio geral de estruturação do universo simbólico. (Safatle, 2008. P.119)

Assim, vemos que o supereu descrito acima corresponde exatamente a uma forma de organização da economia libidinal que permite que o capitalismo de produção se desenvolva. Em outras palavras, a ética protestante, que Weber - *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905) - aponta como necessária ao espírito do capitalismo, é solidária a esse tipo de organização edípica, na qual a repressão do gozo resulta na concentração da libido na produção e no acúmulo será o principal motor do desenvolvimento.

Vê-se assim, que a economia libidinal encontra-se intimamente ligada ao modo de organização da sociedade, pois, como já colocado, a socialização acontece justamente a partir

da identificação com tipos ideais partilhados, de modo que esses ideais que de alguma forma organizam a sociedade, também organizam a nossa relação com a libido.

Contudo, o paradigma da produção como direção racional do capitalismo parece não mais ser correto. Ao contrário, a idéia de uma sociedade de consumo parece mais adequada, uma vez que este parece ser o problema central. Ligado a essa mudança estrutural, surgem valores como flexibilização, fluidez e mobilidade, que mostram como o mundo do trabalho visa, agora, satisfazer as demandas de gozo presentes nas práticas do consumo. Assim, o que se observa é que a lógica do consumo não partilha dos mecanismos de repressão das necessidades libidinais, ao contrário, ela objetiva instrumentalizar meios nos quais fantasmas possam ser realizados – o que nos leva, conseqüentemente, a uma outra função decorrente do caráter identificatório do supereu, que agora deve impor esse acesso ao gozo. Ou, como coloca Safatle,

O que nos interessa aqui são certas conseqüências psíquicas dessa passagem da sociedade de produção para a sociedade de consumo. Jacques Lacan identificou talvez a maior delas ao insistir que a figura social dominante do supereu na contemporaneidade não estava mais vinculada à repressão das moções pulsionais, mas à obrigação da assunção dos fantasmas. Não mais a repressão ao gozo, mas *o gozo como imperativo*. (Safatle, 2008. P.128)

Assim, vemos que o fato de a sociedade se estruturar a partir de um imperativo de gozo faz com que os modelos de identificação ligados à renúncia pulsional sejam substituídos por outros que têm como traço característico a busca interminável do gozo pela instrumentalização dos fantasmas. Isso, contudo, não significa que a lei simbólica deixe de existir: o que se vê é, todavia, é que embora haja uma instauração simbólica do supereu que regula as relações sociais a partir da lei, há uma faceta imaginária que assume essa característica de um supereu maternal, o que Lacan já havia postulado como a parte Real do supereu, essa que incentiva a transgressão. O que parece acontecer é que na sociedade capitalista contemporânea há uma “apropriação” desse supereu que diz “Goze!” no imaginário, apropriação essa resultante da identificação com a figura do capitalista.

Contudo, deve-se colocar que essa exigência do supereu que diz “Goze!” é essencialmente frustradora, pois tal ordem nunca poderá ser acatada. Nesse ponto vê-se que o supereu funciona, de fato, a partir de uma ordem vazia, pois ao mesmo tempo que ordena o gozo, não diz em quais condições o gozo pode acontecer, nem com qual objeto. Ao contrário,

esse imperativo refere-se a um objeto inalcançável, inexistente, de modo que essa ordem se reduz a uma busca incessante daquilo que não pode ser alcançado. Dessa maneira, essa busca alimenta a necessidade de mercado existente em uma estrutura focada no consumo, de modo que há um deslocamento infinito e instantâneo de objetos que são consumidos, de fantasmas que são instrumentalizados, e sempre o retorno à insatisfação. Esse imperativo, contudo, em nenhum momento deixa de ser um tipo de controle, ele apenas muda, como coloca Safatle, de um “controle-repressão” para um “controle-estimulação”.

Há ainda um ponto que deve ser ressaltado. Mesmo com essa insatisfação, a busca pelo gozo nesses objetos que perdem instantaneamente seu valor continua. Como defende o autor,

Em última instância, isso nos faz passar de uma sociedade da satisfação administrada para *uma sociedade da insatisfação administrada*, na qual ninguém realmente acredita nas promessas de gozo veiculadas pelo sistema de mercadorias (já que são postas para serem descartadas), a começar pelo próprio sistema, que as apresenta de maneira cada vez mais auto-irônica e “crítica”. (Safatle, 2008. P.133)

Desse modo, reencontramos o modo de racionalização que desde o princípio colocamos como tendência hegemônica no capitalismo contemporâneo: o cinismo. Justamente no fato de possibilitar a racionalização de paradoxos, resultando na perda da força perlocucionária da enunciação da clivagem, um modo de regulação de conduta que ironiza qualquer tipo de identidade fixa, e, contrariamente, afirma a distância do sujeito em relação a qualquer tipo de determinidade, o cinismo aparece como modo de racionalização de uma sociedade que se estrutura a partir de um imperativo de gozo que nunca pode ser satisfeito, mas que continua a ser privilegiado em relação a qualquer outra direção normativa. “Dessa forma, o ‘sofrimento de indeterminação’ normativa capaz de provocar sintomas como a ansiedade e a depressão pode parecer, no interior do cinismo, como motivo de gozo.” (Safatle, 2008. P.139)

Novamente encontramos um gozo advindo da identificação com um tipo ideal socialmente compartilhado. De fato, a identificação com tipos ideais não é algo específico de nossa sociedade, mas sim de qualquer laço social. Há, contudo, algo no capitalismo que merece especial atenção. Em seu texto **A praga do capitalismo e a peste da psicanálise** (2009), Raul Pacheco Filho trata justamente desse assunto, defendendo que o modo de organização atual colabora com “...uma aceleração da tendência totalitária à alienação, em

escala sem precedentes nas demais formas históricas de sociedade.” (Pacheco Filho, 2010. P.155). O autor desenvolve seu argumento a partir de uma aproximação entre a metáfora paterna (criação de significação de algo até então desconhecido, que permite a circulação do falo) e o equivalente-geral (que permite a significação do valor de um objeto, permitindo a circulação de mercadorias). A partir dessa aproximação, defende o autor, é possível se pensar num “valor-desejo”, algo que permita a definição objetiva da “desejabilidade” de um objeto, e que essa determinação seja socialmente compartilhada.

Desse modo, pode-se pensar que o capitalismo apresenta uma articulação entre o sujeito e seu desejo (enquanto algo objetivável). E é justamente essa articulação que permite que a sociedade se organize em um “ethos” que tem como principal paradigma o consumo de objetos, que, ao menos no discurso dominante, teriam uma função de satisfação do desejo.

Contudo, como já foi visto, o discurso dominante, ao mesmo tempo em que defende essa adequação do objeto ao desejo, a nega. Em outras palavras, assume a incompatibilidade entre objeto e desejo sem prejudicar, de maneira alguma, a dinâmica do consumo. De modo que a única coisa que parece sustentar o consumo é o próprio consumo, e isso acontece pela identificação com um tipo ideal que tem, como já foi trabalhado, como principal característica a “habilidade” de lidar com paradoxos sem que nenhuma das partes seja anulada.

De fato, o que parece acontecer é que os indivíduos tem essa capacidade de racionalização de paradoxos porque a solução não passa por seu próprio desejo. Os paradoxos podem conviver na medida em que o indivíduo se identifica com esse Outro que poderia realmente conviver com eles. O que acontece, então, é que o indivíduo se aliena nessa identificação, de modo que o conflito existente não lhe traz nenhum tipo de dilema, uma vez que esse Outro segue apenas um imperativo, o imperativo do gozo. Assim, ignoram-se os conflitos, mas o resultado é uma extrema alienação. Como diz Pacheco Filho,

O que mais me assusta no sujeito do capitalismo é, ao contrário (do narcisismo), a progressão da disposição (e da ausência de resistência) que ele apresenta para se entregar à alienação do “discurso do capitalista”: a aceleração de sua tendência totalitária a essa alienação do laço social. (Pacheco Filho, 2009. P.159)

Desse modo, vemos como a identificação com um tipo ideal que se caracteriza pela não identificação parece ter como resultado um aprofundamento da alienação do sujeito. O cinismo aparece justamente como resultado dessa identificação, a identificação com um

discurso que defende o gozo, mesmo que ele se sobreponha a ideais de justiça: a saber, o discurso do capitalista.

O discurso capitalista

Lacan trabalha com a categoria de discurso como um modo de regulação do gozo. Desse modo, em seu seminário de 1969-1970, **O avesso da psicanálise** (1992), ele postula que só existem quatro discursos possíveis, nos quais quatro termos fundamentais se relacionam num esquema que define as posições de agente, saber, gozo e verdade. Os termos utilizados são S1 (significante mestre), S2 (outro significante), \$ (sujeito como dividido) e a (mais de gozar, ou objeto causa do desejo). Uma vez no esquema, cada um desses termos assume uma das posições, e a partir daí estabelece relação com os outros termos. Essas posições podem ser esquematizadas assim:

$$\begin{array}{ccc} \underline{\text{agente}} & \rightarrow & \underline{\text{saber}} \\ \text{verdade} & & \text{produto} \end{array}$$

Deve-se notar, também, que o ordenamento dos termos é fixo, de modo que os discursos são obtidos pela rotação de um quarto de hora, de cada termo. Assim, a forma que representa o discurso do mestre seria: S1 → S2

$$\begin{array}{ccc} & \$ & a \end{array}$$

Assim, vemos que o significante mestre (que ocupa o lugar de agente) demanda ao outro significante (que ocupa o lugar de saber), e tem como produto o objeto a (que ocupa o lugar de produto), sendo que o sujeito ocupa o lugar de verdade. Esse esquema, ligado à dialética hegeliana do senhor e do escravo, ilustra o momento no qual o mestre (S1), por enfrentar a morte, comanda o escravo (S2), e tem como produto o mais-de-gozar. Já o sujeito como dividido, ele se encontra no lugar da verdade. Os outros discursos, a saber, o universitário, o da histórica e o do analista, estes são obtidos pela rotação de quarto de hora em sentido anti-horário. Porém, há algumas coisas que devem ser consideradas.

Primeiro, como diz o próprio Lacan, “...desse trajeto surge alguma coisa definida como uma perda. É isto o que designa a letra que se lê como sendo o objeto *a*.” (Lacan, 1992.

P.13) Assim, vemos que em qualquer tipo de regulação do gozo, há sempre uma porção que é inalcançável. Disso que advém o desejo.

Segundo, deve-se notar que o termo que ocupa o lugar de produto não se relaciona com o lugar da verdade, de modo que o circuito falha, em algum ponto. Especificamente no discurso do mestre, Lacan coloca haver uma barreira entre esses dois termos, a saber, o gozo $S1 \rightarrow S2$.

\$ ▲ a

O gozo, como interditado, não permite que o objeto a e a verdade se relacionem, de modo que o mestre é sempre aquele que nada sabe sobre seu desejo (de fato, quem o sabe é o escravo, por ele comandado). Isso implica, como diz Lacan, em uma impossibilidade de reconhecimento da fantasia como modo de relação do sujeito dividido com seu desejo, ou, nas palavras do próprio autor,

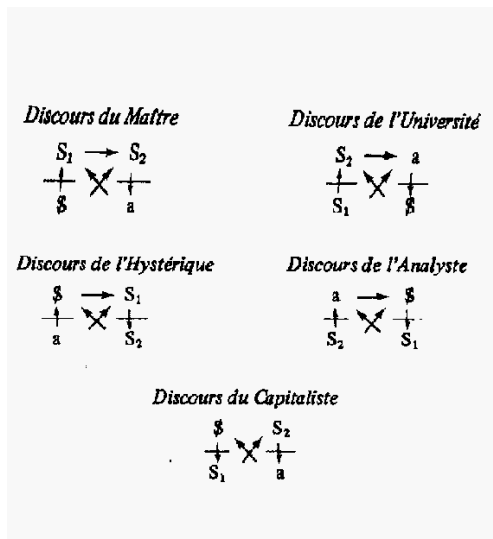
Essa fórmula, como definidora do discurso do mestre, tem seu interesse por mostrar que ele é o único a tornar impossível essa articulação que apontamos em outro lugar como a fantasia, na medida em que é a relação do a com a divisão do sujeito – ($\$ \diamond a$).

Em seu ponto de partida fundamental, o discurso do mestre exclui a fantasia. E é isto exatamente o que faz dele, em seu fundamento, totalmente cego. (Lacan, 1992. P.114)

Assim, vê-se que o discurso do mestre corresponde justamente a esse tipo de organização na qual há a exploração de um outro, da qual resulta a mais-valia, ou, com dirá Lacan, o mais de gozar. Contudo, em dado momento parece ocorrer uma pequena mutação no discurso do mestre, mutação essa que não surpreendentemente estaria ligada a um modo de organização da produção contemporâneo. Essa variação do discurso do mestre, Lacan chamará de discurso do capitalista. O autor já anuncia essa variação no seminário XXVII, quando diz que “...que o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber.” (Lacan, 1992. P.32). Contudo, é somente em 1972, em sua conferência dada em Milão intitulada **Do discurso psicanalítico** (mais conhecido como A Conferência de Milão), que o autor indicará o que seria, realmente, essa modificação:

...uma pequena simples inversão entre o S1 e o \$... que é o sujeito... isso é suficiente para que ande como sobre rodinhas, isso não pode andar melhor, mas justamente isso anda rápido demais, isso se consome, isso se consome tão bem que se consuma. (Lacan, 1972. P.10, tradução nossa)

Essa é, de fato, a explicação que Lacan dá para o esquema que havia desenhado na lousa, para a conferência. Nessa ocasião, além dos quatro discursos existentes no **O avesso da psicanálise**, ele indica o discurso do capitalista da seguinte maneira:



(Lacan, 1972. P.5)

Deste modo, vê-se que além do deslocamento entre \$ e S1, há uma mudança na relação entre os termos (indicada pelas setas). Vê-se que nos quatro primeiros discursos, o agente relaciona-se com o saber, que por sua vez relaciona-se com o produto, que se relaciona com o agente. A verdade relaciona-se com o agente e com o saber, mas não é alvo de nenhuma seta. Já no discurso do capitalista, o agente se relaciona com a verdade, que se relaciona com o saber, que se relaciona com o produto, que se relaciona com o agente. É um circuito fechado, no qual todos os termos estão em contato (direto ou indireto). Porém, o que entender dessa modificação? Essa é, sem dúvida, uma pergunta complexa, que divide muitos teóricos tanto sobre a classificação do discurso do capitalista (se ele seria um quinto discurso, ou simplesmente uma variação do discurso do mestre), quanto sobre suas implicações.

De fato, o próprio Lacan não desenvolveu tais implicações (ao menos não as comunicou), de modo que não se pode definir, exatamente, o sentido desse esquema. Por outro lado, pode-se ter uma idéia, se considerarmos as tendências que a sociedade contemporânea parece apresentar sobre a relação dos indivíduos com o gozo. É disso que trata

este estudo, de modo que se pode ver tudo o que foi até agora apresentado sob a ótica desse discurso.

Assim, analisar-se-á dois aspectos: a inversão entre \$ e S1, e a mudança nas setas.

Pensando-se no discurso do mestre, a inversão entre os termos indicaria nada menos que uma aparente “assunção” do sujeito ao lugar de agente. Aparente, pois o discurso continua a ter um efeito muito parecido com o do discurso do mestre, embora o mestre não se veja lá. Contudo, o S1 continua em relação com S2, e o \$ com S1. Esse deslocamento aparenta, mais do que qualquer possibilidade de constituição de outro discurso, um disfarce: o posicionamento do sujeito dividido no lugar de agente numa dinâmica na qual ele de fato não pode ocupar esse lugar, de modo que o efeito continua a ser equivalente ao do discurso do mestre.

Isso também é indicado pela mudança nas setas. Ela por um lado mantém a relação entre \$, S1, S2 e a , e por outro permite que todas as funções sejam integradas. Assim, há uma circulação infinita, que pressupõe que a barreira anterior (entre produto e verdade) seja superada por esse novo caminho. Isso seria, de fato, o que permitiria que a verdade fosse incluída no circuito, sem que ele parasse de funcionar.

Nesse ponto, vemos como o discurso do capitalista está intimamente ligado ao cinismo como modo de socialização, e a como o capitalismo de produção consegue, ao mesmo tempo, assumir que não existe objeto adequado ao desejo, e ainda assim perpetuar o consumo de objetos que se apresentam como tal. Esse modo de regulação do gozo está intimamente ligado à identificação com essa “figura” do capitalista, que se caracteriza pela indefinição, pela tentativa de não identificação causada pela “consciência” da impossibilidade de objetificação do desejo ou de qualquer tipo de valor universal, consciência essa que Sloterdijk definiu como “falsa consciência esclarecida”. Além disso, esse modo de regulação do gozo parte de uma aparente negação da castração, algo que muitas vezes é aproximado da perversão. Sobre isso, algumas considerações são necessárias.

Perversão

A lógica perversa de relação à Lei, muito mais do que a proliferação de fantasias sexuais que saem do espaço da interioridade culpada para circular livremente no espaço social, é um fato convergente com o modo anômico e desterritorializado de funcionamento do capitalismo contemporâneo. Lacan compreendeu essa

hegemonia social da perversão ao afirmar que a socialização através da identificação com a lei paterna falocêntrica tendia, cada vez mais, a funcionar como identificação com uma *père-version*. (Safatle, 2008. P.168)

Essa colocação de Safatle é bem contundente ao indicar quais os possíveis desdobramentos de uma relação cínica com a Lei. Como já colocado, o “novo espírito do capitalismo”, ou aquilo que chamamos antes de capitalismo de consumo, tem como principal característica um funcionamento que se baseia em dois modos distintos de relação com os objetos: “o infinito ruim do consumo e da destruição incessante (com seus desdobramentos em ansiedade e depressão), e a fixação fetichista.” (Safatle, 2008. P.164).

Se, por um lado, tem-se um consumo que frente a não satisfação do desejo se torna ruim, por outro, o fetiche permite, justamente, a fixação em objetos que, ao mesmo tempo, colocam-se e não se colocam como adequados ao desejo.

De fato, a noção de fetiche traz consigo exatamente essa idéia: um objeto que não tenta se colocar como “...apresentação adequada do objeto de desejo.” (Safatle, 2008. P.165). No entanto, mesmo renunciando, de alguma maneira, a essa tentativa de adequação, nada impede que esse objeto seja fixado como fonte de gozo. O que nos leva à formulação de que, ao mesmo tempo em que o fetiche incorpora a essência da castração (inadequação entre desejo e qualquer objeto empírico), ele a nega - pois o sujeito lida com o objeto fetichizado como se ele fosse realmente adequado ao desejo.

Esse tipo de negação refere-se justamente ao que Freud chama de *Verleugnung*, a denegação perversa. Como diz Safatle, a *Verleugnung* diferencia-se dos outros modos de negação [recalque (*Verneinung*) e forclusão (*Verwerfung*)] justamente pelo fato de que no caso da perversão, não há nenhum tipo de desconhecimento da castração. “Não se trata aqui de recalcar ou expulsar o saber sobre a castração e o vazio de objeto que ela impõe. Nós estamos diante de um movimento duplo no qual saber e não saber podem coexistir conjuntamente.” (Safatle, 2008. P.165). E, de fato, essa convivência, mesmo sendo paradoxal, não resulta na anulação de uma pela outra (o que, como vimos, é o centro da racionalidade cínica). O que acontece, por outro lado, é a produção de um objeto, fruto desse paradoxo. Esse é o fetiche, o objeto que ao mesmo tempo nega e reconhece a castração (inadequação em relação ao desejo). Como diz Safatle, “Nesse sentido, podemos dizer que o fetichista já fez a crítica do fetichismo, tal como um intelectual *aufklärer*. Ele já assumiu a ‘Lei da castração’, sem para isso precisar reorientar sua conduta.” (Safatle, 2008. P.167)

Nesse ponto, ainda deve-se lembrar que, se o cinismo apresenta-se justamente como um modo de relação com a Lei no qual a explicitação de uma racionalização de contradições não anula nenhuma das partes, então se deve pensar que no cerne desse tipo de racionalidade há algum tipo de denegação, de desmentimento, muito próximo do que Freud chama de *Verleugnung*. De fato, esse modo de socialização (cínico) estaria intimamente ligado a um modo de organização da economia libidinal que, enquanto identificação com um tipo ideal compartilhado, não trata da castração a partir do recalque, mas exatamente a partir de sua denegação, de modo que "... então podemos dizer que a perversão, longe de desaparecer do quadro clínico, tende a transformar-se em horizonte hegemônico de identificação e de constituição de tipos ideais em processos de socialização." (Safatle, 2008. P.168). Por outro lado, deve-se ter muito cuidado ao lidar com o termo perversão, pois mesmo que se possa apontar modos perversos de se lidar com o desejo ou a castração, isso não significa que se está apontando uma estrutura perversa.

De fato, toda escolha objetual pode ser vista como perversa, ou, o gozo fálico pode ser sempre visto como uma denegação da castração, a partir do momento em que se acredita que há um objeto adequado ao desejo. Contudo, isso de maneira alguma indica uma estrutura perversa. Nesse ponto, o texto de Sidi Askofaré chamado **A perversão generalizada** (2005) é esclarecedor. Como diz o próprio autor:

A « perversão generalizada », se ela quer dizer alguma coisa em psicanálise, só significa a « perversão generalizada do campo do gozo ». Nem desvio, nem aberração, nem inversão das normas e menos ainda nova norma social, ela é fundamentalmente a tradução clínica e conceitual do fato de que o campo do gozo do ser falante se estrutura e se ordena em torno de um impossível. (Askofaré, 2005. p.6, tradução nossa)

Desse modo, contudo, por que usamos, então, o termo perversão para designar alguns eventos específicos que são próprios da estrutura neurótica? Uma das respostas é justamente por fazer parte da estrutura neurótica essa tentativa de reconstrução de um Outro não barrado, não castrado. Nesse sentido, pode-se ver processos nos quais o indivíduo estabelece uma identificação e se coloca à disposição desse Outro como instrumento, como vemos em situações de comportamento de massa, nas quais é possível que se cometa as maiores atrocidades sem que o indivíduo reconheça o desejo como dele (é sempre o desejo do Outro, seja este Deus, ou a Nação, etc.). Contudo, como já foi colocado, essa reconstrução de um

Outro não barrado está na gênese de qualquer laço social, tenha ela conseqüências desastrosas ou não. Mesmo assim, há uma tendência em usar o termo “perverso” na caracterização do modo atual de organização social, por mais que seja difícil identificar essa ocupação do indivíduo do lugar de instrumento de gozo do Outro.

É justamente essa dificuldade, contudo, que reforça o uso do termo perverso. Embora não se esteja tratando da perversão estrutural, o que se tem reconhecido é justamente que esse modo cínico de socialização parece ter a mesma estrutura da denegação perversa. A possibilidade de se aceitar, ao mesmo tempo, duas idéias paradoxais aproxima-se muito da relação do perverso com a castração. Ainda mais se esse cinismo é usado na organização da economia libidinal, que, no capitalismo de consumo, parece realmente se organizar em um discurso que ao mesmo tempo aceita e nega a impossibilidade de objetivação do desejo. Volta-se a ressaltar, contudo, que isso não indica uma estrutura perversa, mas sim um modo socialmente partilhado de organização do gozo em estruturas neuróticas.

Assim, esse traço perverso próprio da estrutura neurótica parece duplicado no cinismo: além da tentativa de reconstrução de um Outro não barrado, a *imago* desse outro não barrado é cínica, ela tem a denegação como característica fundante. Isso resulta num tipo de identificação reflexivo, que por ter em sua própria essência a negação de qualquer identificação, dificulta ainda mais o reconhecimento da própria identificação como causa desse ideal de “liberdade”. Em outras palavras, é justamente o fato do tipo ideal ao qual o indivíduo se identifica atuar no sentido de uma “liberdade” de identificações (defender a não identificação) que parece ser o motor da alienação, uma alienação, como vimos em Pacheco Filho (2009), sem antecedentes, que resulta na atual falência da crítica; que resulta numa ideologia reflexiva que não pode ser criticada a partir do desmascaramento e da enunciação de paradoxos, uma ideologia que parece colocar em movimento uma dinâmica na qual o sujeito se afasta cada vez mais de seu desejo, e também de qualquer possibilidade de reconhecimento dessa alienação. Além disso, é justamente essa dificuldade de reconhecimento do quê orienta a identificação que permite muitas confusões sobre o que muitas vezes é colocado como a “decadência da função paterna”. Como vemos, e isso também pode ser encontrado no texto de Pacheco Filho, a função paterna continua existindo, embora haja, dentro da identificação que ela mesma propõe, sua negação.

Retomando os dois filmes que já foram usados como exemplo, não há nenhuma dificuldade em reconhecer que ambos os personagens principais (Naylor em **Obrigado por Fumar** e Orlov em **O senhor das armas**) estabelecem algum tipo de identificação com um tipo ideal que valoriza as características por eles apresentadas. No caso de Orlov, vê-se que a

idéia de ser um homem de negócios bem sucedido (para quem o sucesso comercial é o principal valor) é o que direciona sua conduta, de modo que tudo pode ser justificável se for “bom para os negócios”. Já em Naylor, vê-se uma identificação com a “falta de identidade” ainda mais arraigada, o que se percebe pelo prazer que Naylor relata em ser “bom no que faz”, o que, em seu caso, é falar, justamente poder defender qualquer idéia sem se comprometer com o que está dizendo.

4. A necessidade da crítica

Por mais que a “palavra do dia” seja gozo, a insatisfação não desaparece. A sociedade contemporânea está longe de ser um lugar estável, justo, ou, mesmo que esses não sejam os valores dominantes, não se pode dizer que o capitalismo cumpra sua promessa de possibilitar esse gozo que impõe. Nesse sentido, a crítica não deixa, de maneira alguma, de ser uma prática necessária. Porém, o que se percebe é que embora a necessidade exista, o sistema parece ser tão astuto que todas as tentativas parecem não surtir efeito.

Como já foi colocado, embora o imperativo seja “goze!”, não há nada que determine como ou com o quê se deve gozar: a ordem é vazia. Como resultado, têm-se as cada vez mais célebres “patologias do vazio”, aquelas que Safatle soma ao cinismo, como próprias à sociedade contemporânea: a depressão, a ansiedade, etc. Em outras palavras, parece haver uma tendência na qual tudo o que escapa a essa dinâmica de busca incessante do gozo - e possa, de alguma maneira, obstruí-la - seja visto como patológico. Uma vez visto como patológico, a sociedade tem um modo muito preciso de resolver: a partir das terapêuticas. Essa solução visa à supressão de qualquer tipo de sintoma, de modo que aquilo que escapa ao funcionamento (que, de alguma maneira, mostra que o círculo não se fecha totalmente) não é visto como uma possível fonte de questionamento do modo de organização social, mas sim como uma falha individual que deve ser corrigida.

Assim, vemos como muitas vezes a medicina, ou mesmo a psicologia, acaba ocupando essa função de “devolver” os indivíduos para esse funcionamento problemático, sem que este seja questionado. Como mostra o sociólogo Frank Furedi, em seu livro **Therapy Culture** (2004), a nossa sociedade parece cada vez mais entender os acontecimentos a partir de uma ótica terapêutica, que em essência está completamente de acordo com o imperativo do gozo, uma vez que ela tenta justamente corrigir aquilo que atrapalha o indivíduo em sua busca (do gozo). É preciso salientar, contudo, que esses problemas são sempre vistos de maneira individualizada, afinal o gozo é apresentado como a satisfação individual. Porém, o que o autor ressalta, é que cada vez mais o indivíduo é colocado como algo frágil, dependente de ajuda especializada para lidar com seus problemas: “ A cultura terapêutica tem ajudado a

construir uma idéia diminuída do self, que caracteristicamente sofre de um déficit emocional e possui uma consciência permanente de vulnerabilidade.” (FUREDI, 2004. p.21, tradução nossa). Desse modo, pode-se entender que o resultado de se buscar um imperativo que nunca pode ser satisfeito tem sido definido, por nossa cultura, como um problema individual que deve ser resolvido com a supressão dos sintomas (de modo que não é difícil entender o crescimento vertiginoso do uso de drogas lícitas para resolução de problemas emocionais, assim como a proliferação dos mais diversos serviços terapêuticos em nossa sociedade). Nesse contexto, contudo, a psicanálise se posiciona de maneira diferente.

Psicanálise

Sabemos que a partir de *Kant com Sade*, Lacan verá a psicanálise não exatamente como uma terapêutica, mas como uma *ética com conseqüências clínicas*. (Safatle, 2003. P.226)

Essa colocação de Safatle em seu texto **O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano** (2003) reflete justamente a posição da psicanálise (lacaniana) em recusar ocupar essa posição de uma terapêutica que tem como função a supressão dos sintomas do indivíduo para que seu convívio no meio social não seja prejudicado. Ao contrário, o que é dito em seu seminário sobre **A ética da psicanálise** (1959-1960 [2008]), e formalizado em **Kant com Sade** (1962 [1998]), é justamente que a psicanálise propõe uma ética própria, a Lei da ética do desejo, no qual o sujeito deve, antes de tudo, usar como guia o seu próprio desejo, o que o permitiria não transgredir, mas “atravessar a Lei”, colocando-se como sujeito responsável por sua instituição, e assim arcando com as conseqüências. No seminário, Lacan usa o mito de Antígona para ilustrar o que quer dizer, exatamente pelo fato de ela escolher enterrar o irmão, escolher sua morte. Como diz o autor,

Antígona se apresenta como *autônomo*, pura e simples relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significativo, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e contra todos. (Lacan, 2008. p.333)

Nesse estudo, contudo, não se tem o objetivo de fazer uma imersão na questão da ética da psicanálise, que é demasiadamente complexa, e nos afastaria da discussão inicial. Se pontuamos o assunto, contudo, é por dois motivos precisos: primeiro por essa ética se opor à ética existente no cinismo como modo de socialização, e, segundo, por talvez oferecer uma possibilidade de crítica.

O primeiro ponto não é difícil de reconhecer. Por mais complexa que seja essa questão, é evidente que ela vai em direção a uma desalienação do sujeito, uma aproximação com seu desejo e a impossibilidade de objetivação e satisfação deste. Desse modo, não se pode reconhecer uma moral definida pela psicanálise, ao contrário, o que se pode postular é que o sujeito sempre poderá atravessar a Lei, se isto realmente estiver de acordo com seu desejo. Assim, parte-se do pressuposto de que não há possibilidade de determinação de uma Lei que dê conta da regulação das intenções das ações, contudo pode-se pensar num reconhecimento da inadequação entre desejo e Lei que leve o sujeito a superá-la (e não transgredi-la), de modo a respeitar seu desejo. Em **Kant com Sade**, Lacan critica ambos por uma suposição de que há uma Lei adequada ao desejo, e em *Antígona* encontra essa solução, na qual o ato atravessa a Lei. Em sua crítica a Sade, Lacan apresenta um outro exemplo que poderia ser equivalente a essa solução, porém na obra sadiana:

...o livro nunca nos apresenta o sucesso de uma sedução, com o qual, no entanto, se coroaria a fantasia: aquela em que a vítima, nem que fosse em seu derradeiro espasmo, viesse a consentir na intenção de seu torturador, e até passasse para o lado dele, pelo ardor desse consentimento. (Lacan, 1998. P.799)

Voltando para a questão do cinismo, vemos, assim, que embora a ética psicanalítica defenda uma outra relação com a Lei, ela em nada se aproxima da solução cínica (como apresentada). Difícilmente se poderia dizer que o que está em jogo no cinismo é o desejo, e não a demanda. Desse modo, vemos que essa denegação cínica da Lei é uma simples transgressão, transgressão essa muito astuta, que se apresenta como um ideal de liberdade, mas que de fato resulta numa identificação alienadora com um tipo ideal que propõe não a aceitação da castração e assim um outro modo de lidar com o desejo, mas sim a sua negação (da castração). Nesse sentido pode-se reconhecer como a ética psicanalítica é claramente divergente da cínica.

Por outro lado, a prática também é algo extremamente complexo, e que, justamente por lidar com essa relação entre o sujeito e a Lei, pode resultar numa solução cínica. De fato, essa solução de um ato que atravessa a Lei passa muito próxima da denegação perversa, na qual embora se reconheça a existência da Lei, ela não apresenta nenhum empecilho para o sujeito. A diferença entre agir de acordo com o desejo, lidando ou não com as conseqüências da Lei é muito tênue, e sempre ronda a prática psicanalítica.

Segundo Lacan, a possibilidade que a psicanálise traz de mudança para essa relação entre o sujeito e seu desejo reside na posição ocupada pelo analista na situação de análise. Aquele que ele denominará discurso do analista diz respeito a isso, justamente esse discurso no qual o objeto *a* se coloca no lugar de agente, e possibilita assim o questionamento sobre o desejo. Esse discurso, como diz Lacan na **Conferência de Milão**, não somente atua na situação de análise, como também apresenta uma possibilidade crítica social: "... o que eu penso é que se o discurso analítico tivesse tomado corpo ... ele saberia melhor o que é necessário para fazer a revolução." (Lacan, 1972. P.9, tradução nossa).

Contudo, o questionamento da efetividade desse tipo de intervenção numa sociedade que se caracteriza pela ironização de qualquer tipo de valor continua sendo válido. Em outras palavras, até que ponto não se pode dizer que essa prática psicanalítica não foi assimilada pela sociedade e transformada justamente em algo que aprofunda o cinismo? Essa resposta pode ser encontrada dentro da clínica. A questão de se o processo analítico ainda é possível pode indicar o quanto essa ideologia é ou não criticável. Pois, se há algo, na clínica, que consegue superar essa identificação irônica, então há algo que pode exercer uma função crítica, que pode, de alguma maneira superar a ironização do cinismo. Se há algo que tem essa capacidade, talvez possa ser trazido para fora da clínica na forma de um ato político.

Conclusão

De fato, se este livro se contentou em conservar-se, em larga medida, nessa posição “negativa”, é por acreditar que a função urgente do pensamento é nos levar a um desespero conceitual. A tarefa filosófica atual pede o demorar-se diante do esgotamento dos esquemas conceituais que visam orientar a ação e o julgamento. A todo momento, o pensamento encontra-se diante da pressão de questões como: “Que fazer?”. Questões como essa não devem e não podem ser respondidas. (Safatle, 2008. P.204)

Esse é o modo como Safatle conclui seu livro, argumentando que esse tipo de questão não deve ser respondida porque esse tipo de ação impediria uma desarticulação completa desse sistema, de modo que seria somente um modo de perpetuá-lo. Por outro lado, não podem ser respondidas justamente porque o único modo de realmente respondê-las é por sua dissolução. Em outras palavras, não é possível transformar ou criticar esse tipo de socialização cínica, somente dissolvê-la.

Vimos ao decorrer deste estudo como o cinismo está intimamente ligado a um modo de identificação irônica. Essa capacidade de ironização de normas morais estabelecidas não causa nenhum dano por desprezar certas regras, mas por permitir a racionalização de paradoxos sem a anulação de nenhuma das partes. Assim, vê-se que o cinismo moderno não se diferencia como categoria do cinismo antigo (como vimos a partir do texto de Niehus-Pröbsting), pois ambos baseiam-se na negação das instituições sociais. Embora os antigos tivessem em seu cerne a defesa da “natureza humana”, vê-se que essa defesa é puramente negativa, uma vez que não se pode definir essa natureza positivamente. Desse modo, não há grande diferença entre o cinismo antigo e o cinismo moderno enquanto forma de crítica.

O que se pode apontar, por outro lado, é que na sociedade contemporânea o cinismo é antes uma ironia da crítica do que uma crítica irônica. Como foi visto, essa situação na qual o cinismo aparece como ideologia, decorrente da ironização de qualquer tipo de legitimação, está intimamente ligado ao modo como nos relacionamos com o nosso desejo no capitalismo de produção. Assim, tem-se esse panorama muitas vezes chamado de perverso, no qual há a concomitância da aceitação e da negação da adequação de um objeto ao desejo, situação essa

que permite esse cinismo não somente em relação ao gozo, mas em relação à Lei. Contudo, vê-se que essa situação só é possível pela presença de uma identificação com um tipo ideal que tem como essência o imperativo do gozo e a ironização das identificações. Desse modo, a crítica se encontra em uma posição ingrata, pois essa identificação permite sua assimilação, e a devolve de maneira irônica.

Isso pode ser claramente visto nos filmes apresentados, seja em **O Senhor das Armas** (Niccol, 2005), que evidencia esse cinismo em relação à Lei, principalmente no final, quando o traficante de armas é preso por um policial, e depois solto por um homem de estado. Mais que isso, vê-se como, apesar do filme apresentar uma crítica a essa situação, ele pode ser assimilado como produto, mas sem poder crítico. Já em **Obrigado por Fumar** (Reitman; Sacks, 2005), essa relação é ainda mais evidente. Contudo, como resultado próprio ao cinismo, não se pode saber se o filme intenta realmente uma crítica ou o reconhecimento do valor desse tipo ideal. Isso é a postura cínica por excelência: o filme ironiza ambas as partes, o que tem como resultado, claro, a valorização desse *modo cínico de ser*.

Vê-se, assim, que embora não se possa ter certeza sobre como criticar o sistema, sabe-se ao menos por onde começar. A crítica da economia libidinal, como diz Safatle, deve ser o primeiro alvo de qualquer tipo de intervenção. Nesse sentido, a psicanálise lacaniana pode oferecer uma alternativa interessante. Não somente por fugir da posição de terapêutica e se colocar como uma ética que problematiza essa postura cínica, mas também por oferecer uma teoria e prática que pode resultar nessa dissolução, a saber, a discurso do analista como crítica o discurso do capitalista, ou do mestre. O que resta saber é se realmente essa prática oferece uma forma efetiva de crítica. Safatle coloca que somente “...O verdadeiro desespero conceitual produz uma ação que satisfaz à urgência. Se ainda não há ação que satisfaça a urgência, é porque não fomos suficientemente longe com nosso desespero.” (Safatle, 2008. P.204). Se considerarmos que a angústia que leva o paciente para a clínica psicanalítica encontra ali um tratamento possível, então talvez possamos dizer que esse desespero e essa urgência existem dentro da clínica. Mas ainda resta, é claro, saber se é possível levá-los para fora como crítica da ideologia.

Referências Bibliográficas:

ASKOFARÉ, S. *La Perversion Généralisée*. Seminário ministrado na Universidade de Toulouse II. Dezembro, 2005. Disponível em: http://w3.erc.univ-tlse2.fr/pdf/La_perversion_generalisee.pdf. Acessado em: 27/05/2010 às 11:30

ADORNO, T. *Mínima Moralía*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1951.

BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Trad. Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. *Vida Líquida*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BRANHAM, B. Desfigurar a moeda: a retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: BRANHAM; GOLUET-CAZÉ (orgs.) *Os Cínicos: o movimento na antiguidade e o seu legado*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2007. P. 95-120.

BRANHAM, B. ; GOLUET-CAZÉ, M.-O. Introdução. In _____ (Orgs.). *Os Cínicos: o movimento na antiguidade e o seu legado*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2007. P. 11-38.

FUREDI, F. *Therapy Culture: cultivating vulnerability in an uncertain age*. Londres: Routledge, 2004.

LONG, A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: BRANHAM; GOLUET-CAZÉ (orgs.) *Os Cínicos: o movimento na antiguidade e o seu legado*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2007. P. 39-58.

LACAN, J. Kant com Sade [1962]. In: _____ (aut.). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. P.776-803.

_____. *O Seminário VII: a ética da psicanálise [1959-1960]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *O Seminário XVII: o avesso da psicanálise [1969-1970]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. *Du discours psychanalytique*. Milão, 1972. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr>. Acessado em: 20/04/2010 às 20:00.

NICCOL, A. *O senhor das armas*. [filme- longa metragem] Direção de Andrew Niccol, produção de Andrew Niccol. São Paulo, Alpha Filmes, 2005. DVD, 122 min. Color. Son.

NIEHUES-PRÖBSTING, H. A Recepção Moderna do Cinismo: Diógenes no iluminismo. In: BRANHAM; GOLUET-CAZÉ (orgs.) *Os Cínicos: o movimento na antiguidade e o seu legado*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2007. P. 359-396.

PACHECO FILHO, R. A praga do capitalismo e a peste da psicanálise. *A Peste: revista de psicanálise e sociedade e filosofia*, São Paulo, v.1, n.1. p.143-163. 2009. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/apeste/issue/view/207/showToc>>. Acessado em: 20/04/2010 às 20:15.

REITMAN, J.; SACKS, D. *Obrigado por fumar*. [filme- longa metragem] Direção de Jason Reitman, produção de David Sacks. São Paulo, Fox Filmes, 2005. DVD, 92 min. Color. Son.

SAFATLE, V. *Cinismo e Falência da Crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. O ato para além da lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: _____. (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp. 2003. P.189-234.

SLOTERDIJK, P. *Critique of Cynical Reason (1983)*. Trad. Michael Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

ZIZEK, S. ¿Cómo inventó Marx el síntoma?. In: _____. (org). *Ideología: un mapa de La cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008. P.329-370.