



A TRÁGICA CIDADE DAS CRIANÇAS PERDIDAS: PERSPECTIVAS DO SABER EM NIETZSCHE A PARTIR DO FILME *LADRÃO DE SONHOS*

Humberto Moacir de Oliveira¹

RESUMO – O presente artigo visa a discutir, a partir do filme **Ladrão de sonhos**, dos diretores franceses Jean-Pierre Jeunet e Marc Caro, o lugar do saber em nossa cultura. Para essa reflexão, será tomada como base a filosofia de Friedrich Nietzsche que, rompendo com a tradição platônica do conhecimento, sugere e apresenta o que ele chamou de filosofia trágica e gaia ciência: uma forma de saber alegre que contrasta com o saber científico e tecnológico de nosso tempo e que pode nos oferecer um campo de discussão profícuo.

PALAVRAS-CHAVE – **Ladrão de sonhos**; Nietzsche; gaia ciência; filosofia trágica.

ABSTRACT – This paper discusses, from the movie **The City Lost Children**, by Jean-Pierre Jeunet and Marc Caro, the place of knowledge in our culture. This reflection will be based on the philosophy of Friedrich Nietzsche, which breaks with the platonic tradition of knowledge, suggests and presents a tragic philosophy and a gay science: a way of gay knowledge that contrasts with scientific and technological knowledge of our time and can offer us a profitable discussion.

KEYWORDS – **The City Lost Children**; Nietzsche; gay science; tragic philosophy.



Introdução

Em *La cité des enfants perdu* (1995), filme que recebeu no Brasil o título **Ladrão de sonhos**, Jean-Pierre Jeunet e Marc Caro nos apresentam a história fantástica de Krank (Daniel Emilfork), um cientista que, em uma ilha artificial, padece por não sonhar, o que faz com que ele envelheça depressa. Buscando um remédio para sua moléstia, Krank – palavra que em alemão significa enfermo – passa a sequestrar crianças de uma cidade não menos fantástica do que sua ilha para lhes roubar os sonhos. O filme, além de sua beleza plástica, nos traz uma complexidade de metáforas e questionamentos que não se traduzem apenas na tradicional dicotomia “máquina *versus* homem” ou “homem mau *versus* homem bom”. No entanto, em que pese toda a sua complexidade, podemos enxergar no filme uma oposição clara entre o saber do cientista que define em sua ilha artificial e o saber das crianças que, para inveja do cientista, sonham.

Essa oposição, embora evidente, não chega de modo algum a ser estanque ou previsível. Krank não é um cientista estereotipado que busca em seus experimentos vencer a debilidade humana através do uso indiscriminado da razão e da invenção de novas máquinas. Pelo contrário, a personagem é um vilão, mas também uma vítima de seu inventor, um professor que se encontra exilado do próprio mundo que criou. O que Krank busca através da ciência, e mesmo de suas invenções, é alcançar o que lhe escapa do mundo humano: os sonhos. Isso faz dele

uma outra espécie de cientista, diferente do que Freud postulou como “Deus de prótese”.

Para Freud (1996), o homem encontra muitas limitações em seus órgãos: ele não consegue enxergar a grandes distâncias nem perceber objetos minúsculos; não consegue escutar o que se passa do outro lado da cidade nem fazer com que sua voz por lá chegue; tampouco consegue que suas pernas o conduzam em uma velocidade muito grande. Assim, para o autor, o cientista pode ser visto como alguém que empresta ao homem **órgãos auxiliares** como a luneta ou o microscópio que potencializam a sua visão, ou o telefone que o faz escutar e ser ouvido a uma grande distância, ou ainda o trem, o automóvel ou o avião a jato que lhe conduz numa velocidade inimaginável. Esses órgãos auxiliares aproximam o homem a uma espécie de deus ou a um super-herói, porém, de prótese.

Mas Krank não é um homem querendo ser máquina, deus ou super-herói, potencializando seus sentidos e movimentos com próteses científicas. Tampouco Krank é uma máquina buscando ser homem, como Hall em **2001: uma odisséia no espaço**. Krank é, na verdade, um homem buscando ser homem através de máquinas alimentadas por sonhos de crianças. Se Krank usa órgãos auxiliares e próteses, é para lhe devolver a humanidade. Mas sim, apesar de sua complexidade, apesar de sua ambiguidade e oscilação entre o homem mau que sequestra crianças e o homem bom que só quer sonhar, Krank está do lado oposto das crianças que



sonham. Crianças essas que também não representam um estereótipo de inocência e puerilidade. Ainda que motivadas por exploradores e pelas condições sociais em que vivem, as crianças se beneficiam de sua expertise para furtarem, enganarem e explorarem os cidadãos da cidade.

Portanto, embora não se trate de mocinhos e bandidos, há o mundo sem sonhos de Krank e o mundo das crianças sonhadoras. E essa oposição, com tudo o que ela carrega de ambiguidade, pode fomentar um profícuo debate sobre o saber em nossa cultura. Nessa perspectiva, a discussão de Nietzsche sobre o conhecimento e, principalmente, seu rompimento com o modelo platônico de se pensar o mundo – acompanhado de uma desconfiança em relação ao saber científico – podem ser iluminados pela trama do filme e servir como reflexão sobre uma era dominada pelo discurso da ciência.

O saber do mundo de Krank: o niilismo reativo da ciência

“O que significa conhecer?” Eis a pergunta que orienta o aforismo 333 do livro **A gaia ciência**, do filólogo e filósofo alemão Friedrich Nietzsche. A primeira resposta para a questão é buscada em Spinoza e citada em latim: “*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*”, disse Spinoza, da maneira simples e sublime que é a sua” (NIETZSCHE, 2012, §333, p.195)¹.

Não rir, não lamentar, não detestar, apenas compreender. A resposta de Spinoza traduz muito do que Nietzsche, ao longo de sua obra, aprendeu a criticar: uma absoluta separação entre o mundo dos impulsos (do riso, do lamento, do ódio) e o mundo racional da compreensão; separação essa acompanhada de uma supervalorização do mundo da razão em detrimento do mundo sensível. A maneira como Nietzsche prossegue seu discurso nos esclarece sua posição: “No entanto, que é *intelligere*, em última instância, senão a forma na qual justamente aquelas três coisas [*ridere, lugere, detestari*] tornam-se de uma vez sensíveis para nós?” (NIETZSCHE, 2012, §333, p.195). Em outras palavras, o filósofo não parece admitir uma separação entre o que nos chega pelo corpo e o que se nos apresenta ao espírito. Assim sendo, compreender não é superior do que sentir, mas apenas uma forma das coisas se tornarem sensíveis para nós.

Para Nietzsche, o erro de Spinoza, mas também o de Kant e Schopenhauer – e talvez de quase toda a tradição filosófica que o antecede –, é herança dos equívocos da dupla grega Sócrates-Platão que se esforçou por separar a aparência mutável do sensível de uma suposta imutabilidade presente no mundo das ideias. O auge dessa separação platônica entre o sensível e o inteligível é alcançado no diálogo de Sócrates com Glauco no livro VII de **A República**. Nessa célebre passagem, Sócrates pede a Glauco

¹ Como a obra de Nietzsche é costumeiramente apresentada em aforismos, esses serão sempre identificados junto com a página e ano da publicação

(em conformidade com algumas publicações especializadas do autor que já utilizam esse sistema).



que imagine homens que desde a infância tivessem sido acorrentados numa morada subterrânea em forma de caverna de modo a não se mexerem. A luz entra na caverna através de uma fogueira posicionada atrás deles no alto de uma colina. Glauco concorda que diante desse cenário os homens acreditariam que as sombras dos objetos externos da caverna projetadas pela fogueira comporiam então a própria realidade. Sócrates então sugere que a imaginação continue com a soltura de apenas um desses prisioneiros. Para Sócrates, em seu retorno, esse homem, agora conhecedor do mundo exterior à caverna, seria tido como louco e correria o risco mesmo de ser assassinado pelas verdades que fala aos prisioneiros. O diálogo continua com uma conclusão do filósofo de Atenas:

Quanto a mim, a minha opinião é esta: no mundo inteligível, a ideia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode apreendê-la sem concluir que ela é a causa de tudo o que de reto e belo existe em todas as coisas; no mundo visível, ela engendrou a luz e a soberania da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e pública (PLATÃO, 2004, p.228).

A alegoria da caverna indica que no mundo sensível encontramos apenas sombras do que aparece como essencial do lado de fora da caverna. A verdadeira ideia do bem está fora do mundo sensível e é causa de tudo o que nos apresenta como

sombras. Se observarmos bem, o que Nietzsche faz é inverter o pensamento socrático. Não é o suposto “verdadeiro” residente no mundo das ideias que é causa do que se nos apresenta como sombras, mas o próprio mundo sensível e impulsivo do corpo (*ridere, lugere, detestari*) é que é a causa do que em nós é inteligível (*intelligere*). Sócrates e Platão, portanto, inaugurariam, segundo o filósofo alemão, um desequilíbrio entre o inteligível e o sensível ao atribuírem ao primeiro o que é essência e primazia e ao segundo o que é da ordem da aparência e, por esse motivo, de menor importância. Para Nietzsche (2005, §34, p.39), a suposição de que a verdade tenha mais valor do que a aparência é a suposição mais mal demonstrada que já houve e não passa, portanto, de um preconceito moral.

Não apenas a filosofia ocidental se sustenta sobre esse idealismo platônico, como também a própria ciência é sustentada em uma clivagem semelhante entre corpo (sensível) e mente (inteligível). Clivagem reafirmada no século XVII por René Descartes, para quem o primeiro dos quatro preceitos básicos em sua busca pela verdade era: “...nada incluir em meus julgamentos senão o que se apresentasse de maneira tão clara e distinta a meu espírito que eu não tivesse nenhuma ocasião de colocá-lo em dúvida” (DESCARTES, 2010, p.54). A exigência de que algo se apresente de forma clara e distinta ao espírito (e não ao corpo, é bom lembrar) revela o desprezo do método cartesiano pelos sentidos e pela imaginação que, como na filosofia de Platão, representam o perigo do engano. Descartes promove então uma disjunção entre o



pensamento (*res cogitans*) e sua extensão (*res extensa*). Como lembram Rodrigues *et al.* (2005), é para minimizar a distância entre a coisa e o pensamento da coisa, que Descartes reúne um conjunto de leis gerais e universais que formam um método. Justamente por ter esse caráter universal e axiomático, e, portanto, privilegiar mais o intelectual do que o sensível, é que a matemática se torna após Descartes o modelo de demonstração em ciência.

Flávio Pimentel (2008), ao comentar o já citado aforismo 333 de **A gaia ciência**, lembra-nos que mesmo no empirismo, em que o sensível é indispensável para aquisição do conhecimento, o mundo sensível só é considerado depois de mensurado e esquematizado por leis gerais do intelecto. A ciência, do racionalismo ao empirismo, se envereda no mesmo erro dos filósofos pós-socráticos e recebem a mesma censura de Nietzsche. Para o filósofo alemão, uma interpretação do mundo que apenas se preste a “contar, calcular, pesar, ver, pegar e não mais do que isso, é uma crueza e uma ingenuidade (...) uma interpretação do mundo ‘científica’, tal como a entendem, poderia então ser uma das mais estúpidas” (NIETZSCHE, 2012, §373, p. 250). Assim, também a ciência, ao valorizar o intelecto mais do que os sentidos, afirma um “outro mundo”, o mundo matematicamente científico, e, portanto, nega o mundo a que temos acesso. Isso significa que:

nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé

milénar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina (NIETZSCHE, 2012, §344, p.210).

A crítica de Nietzsche em relação ao platonismo e à ciência repousam, assim, na afirmação de um mundo metafísico e, conseqüentemente, uma desvalorização do mundo em que vivemos: um niilismo, portanto. Deleuze (1976) traduz o que foi dito até agora distinguindo dois tipos de niilismo encontrados na obra de Nietzsche. Após lembrar que o prefixo *nihil* da palavra niilismo significa um valor de nada, Deleuze diz que o primeiro niilismo denunciado pelo filósofo alemão, o niilismo negativo, surge com a já mencionada lógica platônica que busca negar a vida, dando-a um valor de nada, uma vez que só valoriza o mundo das ideias – que nos é inacessível. Também o cristianismo irá incorrer no mesmo erro e reduzirá a vida mundana a nada ao hipervalorizar o mundo após a morte. Essa semelhança entre a doutrina platônica-socrática e a religião judaico-cristã levou Nietzsche (2005) a dizer, no prólogo de **Além do Bem e do Mal**, que o cristianismo é uma forma de platonismo para o povo.

O segundo modelo de niilismo mencionado por Deleuze é um niilismo reativo, pois se apresenta como reação a esse primeiro modelo. Um niilismo que denuncia a falsidade dos valores superiores através da negação de Deus, do bem, da verdade e de qualquer outro mundo verdadeiro. No entanto, esse segundo modelo não se liberta do primeiro, pelo contrário, o pressupõe. Talvez por isso Nietzsche diga que “Deus está morto” e não



simplesmente que ele não existe. Pois, para morrer é preciso existir e o niilismo reativo, por pressupor o niilismo negativo, pressupõe a existência de Deus, ainda que na forma de um engano:

Há pouco depreciasse a vida do alto dos valores superiores, negava-se a vida em nome desses valores. Aqui, ao contrário, se está sozinho com a vida, mas essa vida ainda é a vida depreciada, que procede agora num mundo sem valores, desprovida de sentido e de objetivo, rolando sempre para mais longe, em direção a seu próprio nada. Há pouco, opunha-se a essência à aparência, fazia-se da vida uma aparência. Agora, nega-se a essência, mas guarda-se a aparência (DELEUZE, 1976, p.69).

Se o platonismo e o cristianismo serviam de modelo para o primeiro niilismo, a ciência serve de modelo para o segundo. No entanto, o homem continua preso à mesma teia do saber que desvaloriza a vida, os sentidos, a imaginação. É um niilismo reativo que encontramos na personagem de Krank, do filme **Ladrão de sonhos**. Um homem cuja razão se desenvolveu mais do que os sentidos e a imaginação, mas que paga um preço caro por isso: não sonha, o que o faz envelhecer e adoecer. Falta-lhe sonho, em todos os sentidos que podemos emprestar à palavra sonho: imagens, metáforas, esperanças, sensações. Qualquer ser que sonha sabe o quanto os sonhos não obedecem aos princípios mais louvados do intelecto: a causalidade, a temporalidade, a espacialidade, a identidade, a unidade e a constância. Preso a esses princípios, Krank não sonha e não apenas se põe a tentar

roubar sonhos de crianças como solicita a seus companheiros que lhe relatem os sonhos, ficando extremamente admirado com as criações fantásticas da mente de um sonhador.

Krank, o niilista reativo, é fruto da experiência de um homem muito dotado que era capaz de criar vida. Esse homem, tratado por todos como “O Professor”, criou uma esposa linda, que uma maldosa fada genética transformou em anã (Mireille Moissé). Seus filhos também foram criados em laboratório a partir de uma experiência que lhe rendeu seis clones (Dominique Pinon) à sua própria imagem e semelhança. Para ter com quem conversar o inventor criou em um aquário de peixes um cérebro que é tratado pelos clones como tio Irvin. Por fim, foi a vez da invenção de Krank, a obra-prima do Professor: um homem mais inteligente do que o homem mais inteligente do planeta, mas que, como já dito, é incapaz de sonhar.

Krank consegue as crianças para suas experiências através de um grupo de ciclopes que em troca recebem do cientista um bizarro equipamento que lhes permitem uma visão e uma audição artificial. Tendo renunciado à visão, os ciclopes contam apenas com esse equipamento protético que faz com que eles enxerguem o mundo em tom esverdeado ao mesmo tempo em que recebem uma hipersensibilidade auditiva que os deixa loucos diante de estímulos mais agudos. O líder dos ciclopes, Gabriel Marie (Serge Merlin), diz ter vindo ao mundo de olhos abertos, mas se deparou com um mundo ruim, um mundo de cães. Então, segundo ele mesmo conta, o criador o



enviou para abolir o mundo dos seres humanos, que ele chama, a exemplo de Sócrates, de “o mundo das aparências”. Os ciclopes parecem representar bem esse niilismo que nega o mundo das sombras, da caverna, das aparências e dos prazeres da vida fruídos pelos órgãos sensoriais, aproximando, assim, o niilismo de Sócrates com a doutrina religiosa cristã.

Em certa medida, os seis clones vivem um dilema semelhante aos dos ciclopes, pois passam a vida tentando descobrir qual seria o original. Aqui o problema socrático do mundo das aparências e da essência reaparece. Em busca de saber qual seria o original que inspirou a aparência dos cinco demais, eles se colocam em posição semelhante à do filósofo que procura a ideia verdadeira, essencial, que se opõe ao “mundo das aparências”.

Já tio Irvin cumpre outro papel. A princípio o expectador pode pensar que tio Irvin virá a representar na trama o estereótipo do idealista platônico. Não tendo corpo, sendo apenas um cérebro ligado a um conjunto de maquinarias que o permite ver, escutar e falar, tio Irvin parece o modelo paradigmático de um ser para quem os sentidos e os impulsos do corpo não se fazem presentes ou se fazem apenas de forma secundária, através de próteses. O expectador poderia esperar de tal ser (quase uma máquina) o principal representante desse homem científico, niilista reativo, denunciado por Nietzsche. Mas é então que os diretores nos surpreendem e nos revelam um ser que se apresenta como demasiadamente humano. O próprio Krank refere-se a Irvin como aquele que conhece

os sentimentos. E será Irvin, portanto, quem se solidarizará com o sofrimento causado pelo monstro sem alma da ilha artificial, mandando uma mensagem de socorro para livrar todos dessa teia em que o cientista Krank e sua mãe fazem questão de mantê-los.

Também Nietzsche não parece enxergar a razão (representada pelo cérebro de tio Irvin) como oposição absoluta ao que é humano. Aqui se faz importante ressaltar que o filósofo não procura em sua obra valorizar o sensível do corpo em detrimento do intelecto ou do que seja cerebral. Pelo contrário, o esforço de Nietzsche é exatamente o de romper com a dicotomia corpo e mente, mostrando como o intelecto é também resultado do corpo, uma vez que o mundo intelectual se constitui necessariamente de imagens que nos chegam através do mundo sensível. Fernanda Bulhões (2007), ao percorrer os escritos de juventude de Nietzsche, ressalta como essa ideia se faz central no pensamento do filósofo alemão desde o início de sua obra. Para a autora, esses escritos da juventude nos ensinam que por mais que um discurso seja científico e estruturado, ele nunca deixará de usar como matéria prima o pensamento por imagens. Para que a interpretação científica do mundo ocorra é preciso uma passagem de um pensamento que cria e associa imagem, seguindo apenas as semelhanças existentes entre elas, para um pensamento que prime por refletir e avaliar essas imagens tirando delas algumas conclusões racionais. Nas palavras de Nietzsche: “A semelhança deve



ser substituída pela causalidade” (NIETZSCHE, 2001, § 54, p. 16).

Essa origem necessariamente sensível de todo o pensamento complexo parece ecoar anos mais tarde em seu aforismo sobre a origem da lógica: “De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico...” (NIETZSCHE, 2012, § 111, p. 129). No princípio, para Nietzsche, reinava na mente humana apenas o que é ilógico. E a associação das imagens se dava apenas por semelhança. Só depois surgiu o pensamento lógico guiado pela causalidade e pelo conceito. Porém, não é a ordem dos fatores o que mais interessa nessa proposta, mas sim como um pensamento é continuidade do outro e não uma ruptura. O pensamento lógico surge não de uma evolução do animal humano rumo à racionalidade. Na teoria nietzschiana, o pensamento lógico é apenas um novo arranjo do pensamento por imagem. E não se deveu à evolução no sentido moral da palavra, mas à utilidade de alguns erros do pensamento. Sim, a razão tal como conhecemos hoje, para Nietzsche, é uma sucessão de falsos juízos convenientes à sobrevivência da espécie. O filósofo insiste: o princípio de semelhança entre as coisas, o princípio de unidade, o princípio de identidade, o princípio de causalidade, o princípio de constância, não são necessariamente mais verdadeiros, mas apenas mais úteis para a sobrevivência humana. Um bom exemplo para essa discussão encontramos em uma análise da formação dos conceitos que Nietzsche nos oferece: “Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a

uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais.” (NIETZSCHE, 1999b, § 1, p.56). Para o filósofo, é provável que houvesse outras espécies que inferiam de modo diferente ao nosso e que por isso sequer sobreviveram, o que não significa que elas estivessem mais distantes do que é verdadeiro, podendo inclusive acontecer o contrário.

O saber do mundo das crianças: visão trágica e gaia ciência

Como foi dito, o pensamento científico aparece mais como um acúmulo de erros úteis (falsos juízos que tornam a vida mais segura) do que como um apelo pela verdade. Mas há um preço a se pagar por viver de forma tão racionalizada. Perde-se a dimensão trágica da vida. Daí o elogio de Nietzsche à filosofia trágica dos gregos anteriores a Sócrates. Pois a filosofia trágica tenta interpretar o mundo através da poesia, da arte, suportando o que há de ambíguo e imprevisível no mundo, enquanto a filosofia pós Sócrates valoriza apenas o que há de ordeiro e lógico na mente humana, eliminando o amor ao destino, típico nos gregos pré-socráticos, segundo Nietzsche. Com a intervenção de Sócrates, os gregos trocaram o ambíguo, o contínuo e o imprevisível do trágico pela dicotomia entre o bem e o mal, a constância e a previsibilidade da vida racional.

Isso justifica a homenagem que Nietzsche presta a Heráclito, por exemplo em **A filosofia na época trágica dos gregos**. Nietzsche recorda que o filósofo de



Éfeso negou a separação do mundo em físico e metafísico, o que o forçou a uma negação ainda mais radical: ele negou o próprio ser. Isso porque, para Nietzsche, Heráclito não conseguiu ver em parte alguma do mundo uma permanência, uma indestrutibilidade, uma igualdade. Heráclito não via nada além do *vir-a-ser*. E atribuía, assim, à curta vista dos filósofos, e não à essência das coisas, a crença de que alguma imutabilidade haveria no mundo. Nietzsche imagina Heráclito repreendendo seus contemporâneos: “Usais nomes das coisas como se estas tivessem uma duração rígida: mas nem mesmo o rio em que entraís pela segunda vez é o mesmo que da primeira vez” (NIETZSCHE, 1999a, § 1, p.258).

Da mesma forma que Nietzsche imagina Heráclito repreendendo seus contemporâneos, também é extremamente fácil imaginar o próprio Nietzsche repreendendo filósofos da sua geração e, principalmente, de gerações passadas. Na verdade, não apenas podemos imaginar como podemos encontrar em sua obra, como já foi mencionado, críticas explícitas a vários filósofos. Uma passagem de **Além do bem e do mal** expõe essa crítica de maneira muito precisa. Após criticar o “eu penso” de Descartes, o “eu quero” de Schopenhauer e “a coisa em si” de Kant, acusando tais filósofos de serem supersticiosos por acreditarem em tais “certezas imediatas”, e chamando-os de “ingênuos observadores de si mesmos”, Nietzsche dedica um aforismo inteiro para censurar o cogito cartesiano:

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer e não quando “eu” quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata” (NIETZSCHE, 2005, § 17, p.22).

Nietzsche afasta a própria ideia do eu e diz com todas as letras que não é o “eu” que pensa, mas “isso”, fazendo questão de usar aqui um pronome impessoal. É sabido que Freud (1996) usa esse mesmo termo (em latim, *id*) para compor a segunda topologia mental de sua teoria (dividida entre Isso, Eu e Supereu). Freud alega ter conhecido o termo através de Groddeck, que por sua vez admite ter o encontrando exatamente em Nietzsche. Evidentemente o uso que cada autor (Nietzsche, Freud e Groddeck) faz da palavra atende a campos epistemológicos distintos e, portanto, possuem efeitos diversos em cada obra. De todo modo, é interessante verificar o caminho que Nietzsche parece ter aberto tanto para psicossomática de Groddeck quanto para a segunda tópica da psicanálise de Freud ao solapar a ideia de eu. Se não é o “eu” quem pensa, a base do cogito cartesiano (*cogito ergo sum*) está fortemente trincada. O pensamento não vem quando “eu” quero, diz Nietzsche. Uma das formas mais empíricas de conferirmos isso talvez seja justamente nos sonhos, que Krank não tem



o prazer de experimentar. Nos sonhos fica evidente que não escolhemos nossos pensamentos. Não conseguimos bolar um roteiro de sonhos como conseguimos bolar um roteiro de cinema ou uma dramaturgia para o teatro. “Isso pensa”. “Isso sonha”. Krank foi feito para ser o mais inteligente dos homens, mas ter sido assim programado fez com que ele se tornasse demasiadamente “cartesiano”, perdido na ilusão do “eu”, do pensamento e da razão. Tal feito lhe custou o acaso encontrado nos sonhos, na filosofia de Heráclito ou nas tragédias gregas.

Como Heráclito, e contrariando Descartes, Nietzsche vê os princípios reclamados pela razão (identidade, causalidade, igualdade, imutabilidade) como erros com os quais nos acostumamos e não como certezas imediatas. Destarte, a ciência não passaria de uma ferramenta utilizada pelos homens com o objetivo último, não de adquirir mais conhecimento, mas de proporcionar à humanidade o máximo de prazer e o mínimo de desprazer (NIETZSCHE, 2012, § 12, p.61-62). Mas o alerta do filósofo é que quando se protege dos desprazeres da vida protege-se também de seus prazeres, ou mesmo da própria vida. Assim, a ciência privaria o homem de uma parcela significativa de dor, mas também de alegria.

É o que o espectador pode encontrar tanto em um paciente do mundo cotidiano sedado de medicamentos como novamente na figura de Krank. Isolado em sua ilha artificial, distante dos perigos da cidade sombria, preservando-se através de sua ciência, o cientista não sonha. Krank, assim,

apresenta a ambição metafísica denunciada por Nietzsche de quem “...afinal preferirá sempre um punhado de ‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades” (NIETZSCHE, 2005, §10, p.15). Cito mais uma vez Fernanda Bulhões: “O reino da imaginação é o das infinitas possibilidades, o da razão é o das poucas (supostas) certezas; diferenciam-se pelo grau de liberdade, criatividade e leveza.” (BULHÕES, 2007, p.24-25). A ciência nos limita as possibilidades, nos pesa a existência. Trocamos o que a vida nos oferece de trágico pelo o que a ciência nos oferece como sendo as verdades do homem, que não passa para Nietzsche (2005) de “juízos falsos” indispensáveis.

O oposto do que ocorre com Krank em sua ilha acontece com as crianças na cidade. Se na ilha de Krank tudo é previsível, na cidade tudo se desdobra em mil possibilidades. Não se trata de uma oposição do bem e do mal, mas de um domínio da visão científica no mundo artificial de Krank em oposição ao modo trágico que predomina na cidade das crianças perdidas. Trágico aqui não está relacionado à dor dos heróis, mas ao destino. Como alerta Luciano Gomes Brazil, o que Nietzsche retira de sua interpretação sobre as tragédias gregas é a relação que os heróis mantêm com o destino, um destino intransferível. *Amor fati* é a expressão que Nietzsche irá utilizar como um dos pilares de sua filosofia trágica: amar o destino. Ainda Brazil ressalta que o herói trágico não escolhe seu destino, tampouco está determinado a experimentá-lo, não na visão de Nietzsche. Não se trata



nem de livre-arbítrio nem de determinismo, mas sim de suportar um mundo repleto de possibilidades, mas que limita nosso poder de escolha. Não podemos tudo escolher: “Amar o destino nesse sentido não é meramente aceitar o destino, mas jogar com ele.” (BRAZIL, 2012, p.42). Jogar com o destino, assumindo uma postura trágica, é encarar um mundo rico em prazer e desprazer. A ciência, longe de buscar a verdade que esse mundo abriga, procura antes dominá-lo, mensurá-lo, enquadrá-lo em uma matemática – e, por que não dizer, uma má temática? Assim, introduzir o rigor da matemática em todas as ciências não se deve, segundo o filósofo, a uma crença de que por essa via poderíamos conhecer melhor as coisas, “...mas para assim constatar nossa relação humana com as coisas” (NIETZSCHE, 2012, § 246, p.162).

As crianças jogam com o destino e por isso vivem o acaso. O saber das crianças está nos sonhos que Krank tenta roubar. Como dito acima, nos sonhos predomina o acaso, o ser deixa entregue seu psiquismo à associação de imagens sem se preocupar com o domínio, com o controle racional, crítico e negativo típico da consciência e do “velho e decantado eu”. Mas também em suas vidas despertas as crianças do filme inclinam-se a uma força criadora e não a uma consciência negativa. Elas afirmam o acaso. Claro, elas lutam pela sobrevivência e precisam usar algum conhecimento para isso, mas não deixam que essa luta pela sobrevivência torne o conhecimento oposto à vida. Pelo contrário, o conhecimento e a vida vão sendo adquiridos juntos, num devir. Há riscos. Arrisca-se. Joga-se com o

acaso. Segundo Deleuze, é esse o objetivo da filosofia de Nietzsche: liberar o pensamento do niilismo e afirmar o acaso: “Trágica é a afirmação, porque afirma o acaso e a necessidade do acaso; porque afirma o devir e o ser do devir, porque afirma o múltiplo e o um do múltiplo. Trágico é o lance de dados” (DELEUZE, 1976, p.19).

Em **Ladrão de sonhos**, Jeunet e Caro parecem mesmo fazer, mais do que uma afirmação, uma exaltação ao acaso. Em certos momentos do filme é o acaso quem parece ser o protagonista da cena, revelando-nos como os demais personagens estão limitados em suas escolhas. É o acaso que faz com que One (Ron Perlman), um arpoador de baleias, se associe à menina Miette (Judith Vittet) para salvar seu irmão dos planos de Krank. One, palavra inglesa que nos remete ao todo da unidade, se junta com Miette, que em francês significa migalha, ou seja, uma parte mínima da unidade. Juntos, ligados por um fio amoroso, eles procuram pelo pequeno irmão de One sequestrado pelos ciclopes. Quando One, enfeitiçado por duas irmãs siamesas, começa a agredir Miette, também é o acaso quem intervém: uma lágrima salta dos olhos de Miette e toca uma teia de aranha; a teia vibra e reflete um pequeno feixe de luz nos olhos de um papagaio; o papagaio desperta e solta um breve som que desperta, por sua vez, um cachorro; o cachorro late e desperta um mendigo que irritado lança um objeto no cão, mas não o atinge, apenas desperta uma pomba que voa e defeca no para-brisa de um carro; o motorista do automóvel perde um pouco da



visão, desgoverna e bate em um hidrante; a água que sai do hidrante leva alguns ratos até o camarim de um cabaré onde as mulheres assustadas correm nuas para a rua; o incidente deixa um electricista seduzido e em sua distração ele deixa fechar curto-circuito no poste apagando as luzes da cidade, o que culmina no apagamento do farol que daria orientação a um barco que chega ao porto; o barco atinge o porto onde estão Miette, One e as irmãs siamesas; One desperta do feitiço e o barco quase mata as irmãs. Outras sequências semelhantes a essas são frequentes no filme.

Também na ilha de Krank o acaso faz uma participação interessante – o que revela que mesmo a ciência não consegue tudo controlar. Krank prepara uma cena para divertir as crianças sequestradas, pois elas só estavam lhe rendendo pesadelos e não sonhos bons. Vestido de Papai Noel, e com os clones fazendo as vezes dos ajudantes do “bom velhinho”, eles cantam uma música natalina e tentam divertir os infantes. Tio Irvin tenta, sarcasticamente, conter a ansiedade de Krank: “Se és sincero, não tens nada a perder”. Mas tio Irvin sabe que Krank não é sincero, pois a razão lhe roubou a alma. Apesar de qualquer receio, Krank se presta metodicamente a fazer o que previu e ento a canção, cuja letra implora que Papai Noel, quando descer do céu, não esqueça os presentes de uma

criança, que mesmo não sendo sempre justa, implora por perdão². No entanto, o efeito é inverso, as crianças começam a chorar e demonstram pavor. Nesse momento, por acaso, um dos clones esbarra na vitrola e o disco retorna várias vezes ao trecho em que a canção pede perdão ao Papai Noel. Isso irrita profundamente Krank que agride um dos clones, mas esse movimento causa um acidente: sua barba falsa de Papai Noel entrelaça na agulha e a música muda. Os clones então jogam com o acaso, começam a cantar e a dançar a nova música, que narra os passos de rumba³ e que está totalmente fora da previsão arranjada por Krank. O resultado é que as crianças riem. Krank se sente humilhado e se irrita ainda mais, agredindo os clones, o que faz com que os miúdos voltem ao choro.

Não é que o acaso trará sempre um bom destino. Não parece ser isso o que Nietzsche retira das tragédias. O que importa a Nietzsche é que exatamente o bom ou mau destino já é um julgamento do homem. A alegria na obra desse filósofo não é o que é bom, mas o que é trágico – desde que entendamos o trágico como esse jogo com o destino. Essa é a novidade da obra nietzschiana: “Nunca se compreendeu, segundo Nietzsche, o que era o trágico: trágico = alegre” (DELEUZE, 1976, p.19).

A filosofia trágica de Nietzsche se opõe assim a interpretação científica da vida. Vem

² “Petit papa Noel / Quand tu descendras du ciel / Avec des jouets par milliers / N'oublie pas mon petit oulier (...) Je n'ai pas été tous les jours très sage / Mais j'en demande pardon...” (Música de Raymond Vincy e Henri Martinet, gravada por Tino Rossi em 1946 para o filme *Destins*).

³ “Marinella! / Ah..., reste encore dans mes bras, / Avec toi je veux jusqu'au jour / Danser cette rumba d'amour...” (Música de G. Koger, R. Pujol, V. Scotto e Audiffred, também interpretada por Tino Rossi).



daí um convite que Nietzsche faz à ciência: que ela seja alegre. Segundo Paulo César de Souza, no Posfácio da 1ª edição de **A Gaia ciência** pela Companhia das Letras, o título desse livro foi tomado por Nietzsche da expressão usada por trovadores medievais para definirem sua arte: *gai saber* ou *gaia scienza*. Uma ciência alegre, faceira e, por que não, infantil. Ainda segundo Paulo César Carvalho, o filósofo alemão ampliou a significação desses termos incorporando-os aos objetivos de sua filosofia. Assim, gaia ciência seria um saber que alegremente impõe limites ao questionamento do mundo para preservar o valor da vida, da existência, protegendo-a de um niilismo. Os sonhos, os mitos, as criações infantis parecem se aproximarem, cada qual ao seu modo, de uma gaia ciência. Mas o que a ciência considera um pensar bem, afastado dos sentidos e da imaginação, implica um esforço sério, sem alegria, pesado. Isso porque o pensar bem está sustentado em um preconceito que diz que só é verdadeiro o que se nos apresenta ao espírito de forma clara e distinta, como alerta Descartes. A filosofia trágica e a gaia ciência tentam remover esse preconceito, ou ao menos revelá-lo:

O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam “levar a coisa a sério”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh, como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: – assim diz o

preconceito dessa besta séria contra toda “gaia ciência”. – Muito bem! Mostremos que é um preconceito (NIETZSCHE, 2012, § 327, p.192).

O saber das crianças parece estar situado em época anterior a esse preconceito. Pois seus pensamentos não negaram ainda a imaginação, a metáfora, a criação. O que Nietzsche parece propor é que haja um equilíbrio entre o pensamento por imagens e o pensamento que se esforça por usar conceitos, já que, como foi dito, mesmo o pensamento mais complexo não passa de uma sofisticação do pensamento por imagens, portanto, metafórico.

Considerações finais

Vale agora voltar ao aforismo 333 de **A gaia ciência** e aos comentários nietzschianos para a formulação de Spinoza. Compreender (*intelligere*) não é uma forma de pensamento puramente racional oposta aos impulsos (*ridere, lugere, detestari*). Compreender é parte de um longo processo de relações estabelecidas entre os impulsos. É, em verdade, apenas a pequena parte que nos chega à consciência. Mas isso não significa que exista pensamento apenas no que opera em nossa consciência. Em outro aforismo do mesmo livro, o filósofo afirma que o homem exerce várias atividades que não necessariamente passam pela consciência. Que é uma outra forma de dizer “Isso pensa”. Até porque o pensamento ocorre de modo contínuo, ainda que o homem não saiba disso: “o pensamento que se torna consciente é



apenas a mínima parte dele” (NIETZSCHE, 2012, § 354, p.222). É a mínima parte e também a parte pior, segundo Nietzsche. Pois é a parte que ocorre em signos de comunicação, a parte mais superficial, a parte que nos comunica o resultado da interação dos impulsos, do sensível e da imaginação. Enfim, a parte que nos comunica o que vem de outra esfera do pensamento, a parte que nos comunica um outro saber que habita em nós, ainda que nos esforcemos para eliminar esse saber em prol de um saber consciente e racional.

O filme de Jeunet e Caro presta, dessa forma, um elogio ao saber não racional, saber onírico, trágico, mas também alegre e infantil. A própria personagem de Krank pode ser compreendida como uma criança sem infância, já que o filme não só deixa de mencionar a sua idade, como, em seus pesadelos artificiais, o apresenta como uma criança que não sonha. Na trama do filme, é a falta de sonhos e, portanto, o excesso do saber racional, desse saber consciente – que ocorre, portanto, em signos de comunicação – o que envelhece Krank e lhe rouba a infância que ele tenta recuperar através dos sonhos alheios. As reflexões de Nietzsche já mencionadas acima nos permite indagar até que ponto o saber da ciência moderna não retira de nós, e mesmo de nossas crianças, a infância que habita o gaio saber. Não estaríamos todos envelhecendo rápido demais ao matar os encantos de uma vida trágica em favor de uma vida extremamente regulada pelo saber racional?

As metáforas apresentadas no filme e as preocupações de Nietzsche com o pouco

espaço que a ciência moderna oferece à gaia ciência e ao trágico, revelam o quanto é necessário pensar nos limites da ciência e da racionalização do mundo em uma era em que tudo é mensurado. Isso não significa ser contrário à ciência ou não reconhecer os confortos que ela nos proporciona, mas perceber que seus avanços não garantem por si só nem maior felicidade nem maior conhecimento. Para isso precisaríamos, além da ciência, também de nos a ver com outras formas de saber, menos racionais e cartesianas, de forma a recuperar o saber que escapa às categorizações e classificações estatísticas e parâmetros científicos. Saber que, como nos apresenta o poeta Manoel de Barros, não pode ser alcançado pela ciência:

A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá / mas não pode medir seus encantos. / A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem / nos encantos de um sabiá. / Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: *divinare*. / Os sabiás *divinam* (BARROS, 1998, p.53).

A ciência, nas palavras do poeta, encontra seus limites na classificação e nomeação dos órgãos do sabiá. À ciência cabe a nomeação e a acumulação da informação. Mas, ao acumular informações, a ciência perde o condão de adivinhar, de “*divinar*”. E aqui poderíamos arriscar uma relação fonética entre sabiá e saber. Será que, através dessa operação, poderíamos estender a função poética que Manoel reserva aos sabiás também para o gaio saber? A gaia ciência também divina? Não buscaria ela devolver ao mundo os encantos



perdidos? O mesmo poeta ainda afirma: “Há muitas importâncias sem ciência” (BARROS, 1997, p.69). O filme **Ladrão de Sonhos**, com todos seus personagens fantásticos e sua trágica trama, nos convida a voltar os olhos para essas importâncias. De forma semelhante a Manoel de Barros e aos diretores do filme, Nietzsche chamava a atenção de seus contemporâneos para as “importâncias” sem ciência, por isso designou como estúpida uma interpretação do mundo demasiadamente científica. Para exemplificar sua tese, o filósofo destaca o absurdo que seria apreciar uma música a partir do ponto de vista da ciência:

Suponha-se que o *valor* de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurda uma tal avaliação ‘científica’ da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato ‘música’ (NIETZSCHE, 2012, § 373, p.250)

Os encantos da música, como os do sabiá de Manoel, ou como os sonhos de Jeunet e Caro, não podem ser apreendidos pelo saber científico. Se outro grande poeta,

Fernando Pessoa, chegou a afirmar que “a ciência descreve as coisas como são; a arte, como são sentidas, como se sente que são” (PESSOA, 1981, p.455), a filosofia de Nietzsche nos adverte que, por mais científico que sejamos, as coisas nunca poderão deixar de ser descritas como se sente que são. O que não torna o mundo pior, condenado a ser, como afirma o líder dos ciclopes, um mundo de aparência. Pelo contrário, isso torna o mundo belo, pois, como podemos sentir nos versos de Pessoa, é belo sentir as coisas como são sentidas, sem se preocupar amiúde com o que elas são. Nada de “essência *versus* aparência”. Por isso, os poetas, e também Nietzsche, dão tanto valor à arte, ao sonho, aos encantos da música, que descrevem as coisas a partir do sentimento, pois só assim podemos alcançar o encanto que não pode ser medido, nem no homem, nem na música, nem no sabiá. São essas “importâncias” as que mais deveriam interessar aos homens, não por serem mais ou menos verdadeiras ou essenciais, mas por terem mais abundância de vida. Como as crianças do filme, é preciso resistir a esse roubo de nossos sonhos. Resistamos!





REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, Manoel. **Livro de pré-coisas**: roteiro para uma excursão no Pantanal. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 1997.
- _____. **Livro sobre nada**. 7ª. ed. Rio de Janeiro. São Paulo: Record, 1998.
- BRAZIL, Luciano Gomes. Do “conhece-te a ti mesmo” ao “torna-te o que tu és”: Nietzsche contra Sócrates em *Ecce Homo*, in **Revista Trágica**: estudos sobre Nietzsche. Rio de Janeiro, vol. 5, n° 2 - 2º sem., pp. 30-45, 2012.
- BULHÕES, Fernanda Machado de. “Como diria Nietzsche, pensar é (antes de tudo) uma atividade criativa”, in: **Princípios**. Natal, vol. 14, n. 22, p. 93-122, jul/dez, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- FREUD, Sigmund. “O mal-estar na civilização”, in **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: volume 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. “O eu e o isso”, in **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: volume 19. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- LADRÃO de sonhos. Direção: Jean-Pierre Jeunet e Marc Caro. Produção: Studio Canal. França, 1995. DVD (108 min), color. Título original: *La Cité des Enfants Perdus*.
- NIETZSCHE, Friedrich. “O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento” (1872), in: **O livro do filósofo**. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. “A filosofia na época trágica dos gregos”. (1873), in **Os Pensadores**, volume Nietzsche. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.
- _____. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral” (1873), in **Os Pensadores**, volume Nietzsche. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.
- _____. **A gaia ciência**. (1881-1882) Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **Além do bem e do mal**: Prelúdio a uma filosofia do Futuro. (1885-1886) Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PESSOA, Fernando. **Obra Poética**. Rio de Janeiro: Ed. Aguilar, 1981.
- PIMENTEL, Flávio. Nietzsche e a pergunta “O que significa conhecer?”, in **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**. Rio de Janeiro, vol. 1, n° 1 - 1º sem., p. 22-38, 2008.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.
- RODRIGUES, A.C., COSTA, C.A.R., SILVA, M.E.A. & SILVA, E.P. “Psicanálise, saber e conhecimento”, in **Revista do departamento de Psicologia**: UFF, vol.17, n°2, pp.99-108, jul/dez, 2005.

¹ Professor da Faculdade Pitágoras de Ipatinga. Mestre em Psicologia pela UFMG. Coordenador do CEPP (Centro de Estudo e Pesquisa em Psicanálise do Vale do Aço).
beto7296@yahoo.com.br