

Daniel B. Portugal

**AS BESTAS DENTRO DE NÓS:
um estudo filosófico-comunicacional sobre a representação de
alteridades más no espaço subjetivo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura.

Orientador: **Paulo Vaz**

Rio de Janeiro

2015

Daniel B. Portugal

**AS BESTAS DENTRO DE NÓS:
um estudo filosófico-comunicacional sobre a representação de
alteridades más no espaço subjetivo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura.

Aprovado em: ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Prof. Dr. Paulo Vaz – Orientador, UFRJ

Membro: Profa. Dra. Rosamaria Luiza de Melo Rocha, ESPM

Membro: Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral, UFRJ

Membro: Prof. Dr. Carlos de Azambuja Rodrigues, UFRJ

Membro: Prof. Dr. Jorge Lucio de Campos, UERJ

CIP - Catalogação na Publicação

P839b Portugal, Daniel
As bestas dentro de nós: um estudo filosófico comunicacional sobre a representação de alteridades más no espaço subjetivo / Daniel Portugal. -- Rio de Janeiro, 2015.
178 f.

Orientador: Paulo Vaz.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola da Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2015.

1. Ética. I. Vaz, Paulo, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

A pesquisa retratada nesta Tese recebeu apoio da CAPES na forma de bolsa de doutorado no país, e do CNPq, na forma de bolsa de doutorado sanduíche.

As reflexões aqui contidas portam as marcas da generosa e precisa orientação de Paulo Vaz e das contribuições inestimáveis de muitos outros parceiros intelectuais. Dentre elas, destaco: as fecundas sugestões oferecidas por Rose de Melo Rocha e Marcio Tavares d’Amaral na banca de qualificação; a leitura e revisão atentas realizadas por Isabela Fraga; e os comentários refinados e construtivos de Marcos Beccari. Deixo aqui um agradecimento especial a esses parceiros que marcaram de modo irreversível o caminho acadêmico e intelectual que tenho percorrido. Pela colaboração em tal caminho, gostaria de agradecer também: a Carlos de Azambuja, que me apresentou à filosofia durante a minha graduação, e que reencontrei novamente há poucos anos; a João Freire Filho, que me estimulou a fazer o doutorado na ECO; a Julia Salgado, com quem produzi alguns trabalhos acadêmicos e troquei muitas ideias durante o doutorado; a Francisco Portugal, pelas aulas de psicologia que até hoje geram bons frutos e pelos conselhos acadêmicos que muito me ajudaram no início de minha vida acadêmica; a Ricardo Cunha Lima e Almir Mirabeau, pelas longas conversas sobre teoria do design e muitos outros temas; a Ivan Mizanzuk, pelas produções acadêmicas realizadas em conjunto; a Marcelo Ribeiro, Julie Pires e Angelica de Carvalho, pelas ideias geradas no grupo de estudo. Por fim, gostaria de agradecer ao incondicional apoio de minha mãe Lilia, de minha irmã Aline e de minha família como um todo, sem o qual qualquer empreitada se tornaria muito mais difícil.

RESUMO

Este trabalho estuda alguns constructos psicológico-morais que, ao longo da história da cultura ocidental, ganharam o estatuto de “mal em nós”. Esses constructos, aos quais empresto a alcunha de “bestas dentro de nós”, costumam desempenhar a função de pedra angular de certas morais, na medida em que pretensamente explicam porque nossa existência imperfeita não corresponde à existência plena para a qual supostamente estaríamos destinados. Se nós sofremos, angustiamo-nos etc., isso ocorre, segundo as visões bestializadoras, porque uma instância má em nós corrompe nossa existência. Para nos aproximarmos do Bem, deveríamos nos submeter às regras da moral por elas instituídas, de modo a atingir um tipo qualquer de redenção. São três, proponho, as bestas dentro de nós que gozaram de ampla legitimidade na história da cultura ocidental. A primeira é, sem dúvida, o grande paradigma da besta dentro de nós na tradição ocidental: trata-se da besta constituída por nossos desejos e paixões quando encarados como vícios. A segunda é a besta relacionada às obrigações morais e às regras sociais interiorizadas na medida em que elas aparecem como aquilo que nos reprime. A terceira, por fim, é a besta relacionada à tristeza e ao sofrimento psíquico na medida em que estes aparecem como uma doença. O objetivo deste trabalho é mapear as tradições bestializadoras que sustentam essas três bestas e, em seguida, refletir sobre a possibilidade de uma ética desbestializadora. No desenvolvimento de tal reflexão, o estudo de uma quarta besta se faz necessário – trata-se de uma besta que em nenhum momento aparece como principal, mas cuja bestialização acompanha as demais bestializações na própria medida em que estas últimas negam a liberdade criativa e encobrem o que Nietzsche chama de “absurdo da existência”. Essa besta pode ser definida como a parte irascível, orgulhosa e vaidosa de nós. Mas, quando encarada através de uma perspectiva integradora – ou seja, quando desbestializada – essa mesma parte de nós se revela impulsionadora de uma ética afirmativa e criativa, que nos permite encarar de frente nossa situação existencial precária e nossa finitude.

Palavras-chave: Ética, desejo, dever, depressão, superação.

ABSTRACT

This paper studies some psychological-moral constructs that, throughout the history of Western culture, gained the status of the "evil in us." These constructs, which I am calling "the beasts within", often play a central role in sustaining a moral, because it explains why our imperfect existence does not correspond to the blissful existence for which, supposedly, we have been made. If we suffer, get nervous etc., this happens, according to the bestializing views, because a bad instance inside us corrupts our existence. To approach the Good, we should submit to the rules of morality imposed by them, in order to achieve some kind of redemption. I propose that three beasts within us enjoyed widespread legitimacy in the history of Western culture. The first is undoubtedly the great paradigm of the beast within us in the Western tradition: it consists of our desires and passions when they are seen as vices. The second is the beast related to moral obligations and internalized social rules to the extent that they appear as something repressive. The third, finally, is the beast linked to sadness and mental suffering to the extent that they appear as a disease. The objective of this study is to map the bestializing traditions that sustain these three beasts and to reflect on the possibility of a integrative (opposite to bestializing) ethics. In developing such reflection, the study of a fourth beast is necessary: a beast that at no time appears as the main beast, but accompanies other bestializations to the extent that they deny creative freedom and hide what Nietzsche calls the "absurdity of existence". This beast can be defined as the irascible, proud and vain part of us. But, when looked upon through an integrative gaze, the same part of us appears as the drive of an affirmative and creative ethics, which allows us to face our precarious existential situation and our finitude.

Keywords: Ethics, desire, duty, depression, overcoming.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	07
1.1. AS BESTAS: CONSTRUCTOS MORAIS OU PSICOLÓGICOS?	09
1.2. CONSIDERAÇÕES TERMINOLÓGICAS	11
1.3. CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS.....	16
 2. LOBO	 18
2.1. O LOBO DESVIA A CARRUAGEM DA ALMA.....	20
2.2. DO PECADO ORIGINAL NASCE O LOBO	23
2.3. OBEDECER, TRABALHAR E NÃO SENTIR	28
2.4. O LOBO E A MORAL CÍVICA	34
2.5. O LOBO MATERIALIZADO	40
2.6. DE MR. HYDE A EDWARD CULLEN	45
2.7. O ÚLTIMO PALADINO DA ABNEGAÇÃO	53
 3. DRAGÃO	 58
3.1. A VISÃO DO INFERNO.....	61
3.2. DRAGÃO, A BESTA DO REBANHO	66
3.3. O DRAGÃO COMO SUPEREU	73
3.4. O DRAGÃO E O LOBO DA ESTEPE	79
3.5. O MAU DRAGÃO QUE TAMBÉM ERA LOBO	83
3.6. SEXO PARA MATAR O DRAGÃO.....	86
3.7. REPRESSÃO, REDENÇÃO E CONSUMO	93
 4. CÃO	 97
4.1. A DOENÇA É O CÃO.....	99
4.2. SÓ O PROZAC SALVA	108
4.3. QUEM ANDA COM O CÃO NÃO PODE SER BOM	118
4.4. PANACEIAS ANUNCIADAS	124
4.5. APONTAMENTOS DE BESTIOLOGIA COMPARADA	131
 5. LEÃO	 139
5.1. O LEÃO COMO THYMOS	141
5.2. O LEÃO VENCE O DRAGÃO E SE TORNA CRIANÇA	145

5.3. O DESEJO EM SUA FACETA LEONINA	151
5.4. TENSÕES VERTICAIS.....	157
5.5. O LEÃO NA CULTURA DA “QUALIDADE DE VIDA”	163
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	171
REFERÊNCIAS	172

1. INTRODUÇÃO

There's someone in my head, but it's not me.

– Pink Floyd

Há quem creia – e não são poucos – que a parte nefasta de nossa existência é gerada por uma espécie de corrupção que se infiltra em uma existência originalmente destinada à mais verdadeira e plena satisfação. Essa visão (que podemos caracterizar como idealista) permeia grande parte da tradição do pensamento ocidental, tradição esta que é a raiz da qual brotou a atual maneira de encararmos a nós mesmos e ao mundo no qual estamos, como diria Heidegger, “jogados”.

Para justificar o mal em um mundo que deveria ser bom, os idealistas precisam inventar uma ou mais fontes corruptoras que expliquem nossa miséria. Tais fontes corruptoras e suas encarnações – que chamo, neste trabalho, de “bestas” – podem ser imaginadas nos lugares mais diversos. O que me interessa neste trabalho é que alguns desses “lugares” são subjetivos. As bestas, as encarnações da corrupção que causariam nossas misérias, podem ser bestas dentro de nós.

Se seguirmos as propostas desenvolvidas por Nietzsche na *Genealogia da moral*, podemos encarar as bestas dentro de nós como uma forma derivada e psicologicamente mais complexa das bestas fora de nós. Em uma operação psicológica mais rudimentar, o sofrimento é explicado por um objeto externo, que seria sua fonte. Apenas em uma nova etapa esse objeto poderia ser internalizado e encarado como uma besta dentro de nós.

Nietzsche conecta tal internalização da besta à emergência da moral e ao poder sacerdotal. Para além da localização de um objeto-fonte do sofrimento, a moral permite que atribuamos a esse objeto um valor moral: aquilo que nos faz sofrer é mau. Em oposição, nós, que sofremos e somos o oposto daquilo que nos faz sofrer, somos bons. Surgem, assim, o bem e o mal morais. Quando uma moral – no caso, a moral da abnegação – se enraíza como sistema social dominante de valoração, a nossa potência passa a ser vista por nós mesmos como o mal dentro de nós. Assim, de um lado nos agredimos ao tentar extirpá-la de nós e, de outro – dado que esse esforço de eliminação é sempre falho –, explicamos nosso sofrimento pela força dessa parte que tentamos, sem sucesso, conter. Os sacerdotes, por sua vez, promovem tal conflito e se apresentam como aqueles que podem

nos ajudar a eliminar o mal dentro de nós e a atingir a redenção, a vida feliz. Para tanto, basta que nos submetamos à moral que eles julgam representar.¹

Quando Nietzsche elabora esse esquema, ele concentra seus esforços reflexivos em uma moral específica, sustentada pela besta dentro de nós mais relevante então, no século XIX: aquela constituída principalmente pelos nossos desejos apetitivos e nossas paixões. Trata-se da besta dentro de nós inventada pela tradição ascética ligada à moral da abnegação – besta representada, neste trabalho, pela figura do lobo. Contudo, ao apresentar os elementos envolvidos em tal bestialização, Nietzsche nos oferece um referencial bastante fecundo para pensarmos também em formas de bestialização posteriores.

Uma das principais ideias impulsionadoras deste trabalho é que, ao deslegitimar a visão bestializadora tradicional do ocidente – essa que localiza nas paixões do corpo e principalmente no desejo o mal em nós –, a cultura contemporânea não promove uma ética do trabalho sobre si nos moldes nietzschianos. O próprio pensamento de Nietzsche acabou sendo apropriado por novos sacerdotes para promover novas bestas e novas morais – que vão de encontro às propostas do filósofo, evidentemente. Nesse sentido, seria preciso discordar frontalmente de Ehrenberg (2010b) quando ele sugere, em *A fadiga do eu*, que o homem soberano idealizado por Nietzsche hoje se tornou uma realidade.

De modo contrário, afirmo que o registro sociosimbólico no qual estamos inseridos hoje promove o desempoderamento do eu apenas de maneiras diversas daquelas operadas pelo registro sociosimbólico que Nietzsche criticou. Em geral, não encaramos mais nossos desejos e paixões do corpo – uma expressão que sequer faz muito sentido hoje – como uma besta dentro de nós; porém, tendemos a acreditar em outras bestas dentro de nós que nos afastariam da felicidade à qual estaríamos destinados.

Proponho que duas bestas dentro de nós ganharam ampla legitimidade na cultura ocidental após a derrocada da moral da abnegação. Uma delas deriva-se de maneira relativamente direta da própria crítica a tal moral e surge em parte como uma inversão dela: nossos desejos e paixões – a natureza em nós antes atacada – seriam o bem do qual somos afastados pelo mal que a sociedade implanta em nós. Essa besta dentro de nós, que represento com a figura do dragão, seria formada pela interiorização das regras sociais.

Já a emergência da outra besta dentro de nós em questão está mais ligada à ascensão do materialismo e do espraio da lógica tecnocientífica para nossa concepção de eu. O mal em nós surge agora como o próprio sofrimento: não mais encarado

¹ Trato desse tema com detalhes em 3.2.

como fruto de conflitos interiores ou exteriores, mas efeito de uma condição patológica, de uma disfunção psicofísica qualquer concebida como a verdadeira fonte de nosso mal-estar subjetivo. Represento essa besta ao longo do trabalho com a figura do cão.

A estrutura deste trabalho baseia-se na identificação dessas três principais bestas dentro de nós, ou seja, dessas três principais formas de localizarmos, no registro da cultura ocidental, algo subjetivo que explique nossa miséria e que sustente a esperança de uma redenção por meio de sua aniquilação. O objetivo deste trabalho é mapear as três tradições bestializadoras que sustentam as bestas identificadas e, em seguida, refletir sobre a possibilidade de uma ética desbestializadora, ou seja, afirmativa.

Partindo de um vislumbre mais ou menos difuso de cada uma das bestas identificadas, dedico-me, ao longo dos próximos capítulos (capítulos 2, 3 e 4), a mapear as visões que colocam cada uma das bestas em sua posição de mal em nós e a delinear com mais detalhes as características de cada uma delas. Identifico, sobretudo, as estruturas comuns às diferentes visões bestializadoras, tendo como base inicial a estrutura de bestialização do lobo proposta por Nietzsche que esquematizei acima. Não deixo de lado, contudo, ou minimizo, as muitas diferenças entre elas. Após o mapeamento das bestas, e com base nas críticas desenvolvidas até então, defendo, no quinto capítulo, uma orientação ética baseada na estética que procura integrar as bestas, ou seja, desbestializá-las. Ao defender tal orientação ética, inspiro-me sobretudo em Nietzsche e em pensadores influenciados por ele de modo direto ou indireto, como Sloterdijk e Lacan.

Para desenvolver esse quinto capítulo, atento para uma parte de nós que foi colocada ao lado do mal na maior parte da tradição de pensamento ocidental e que, por isso, apresento como uma quarta besta: nossa vontade de potência. Argumento que, quando encarada através de uma perspectiva integradora, ela aparece como elemento-chave para a desbestialização. Ela permite ainda separarmos, nas visões bestializadoras mapeadas nos capítulos anteriores, suas dimensões afirmativas do trabalho sobre si (e, portanto, potencializadoras) de suas dimensões propriamente bestializadoras – ou seja, aquelas que são o foco dos capítulos anteriores: as que se afastam do trabalho sobre si, estimulam a submissão a uma suposta moral universal e que são essencialmente despotencializadoras.

1.1. AS BESTAS: CONSTRUCTOS MORAIS OU PSICOLÓGICOS?

Na breve apresentação acima, ofereci uma descrição rápida das bestas como aquelas partes de nós às quais conferimos o estatuto de corrompidas ou más. Tal descrição

pode encorajar a pressuposição de que as partes de nós já estão dadas e que a questão toda está na atribuição de um valor moral a cada uma das delas. A questão, porém, é um tanto mais complexa, uma vez que os próprios recortes de nossa mente em partes muitas vezes se baseiam justamente em uma moral.

Isso se torna particularmente evidente quando percebemos que o elemento dentro de nós oposto às bestas – ou seja, o elemento que seria o bem em nós – está colado ao que caracterizamos como eu. As bestas, nas visões moralizantes, não são apenas más, elas são um não-eu mau dentro nós, e o sonho de sua aniquilação envolve sempre a restauração de um “verdadeiro eu” que tais bestas teriam corrompido. Essa noção de um “verdadeiro eu” marca as visões moralizantes, em oposição às visões de inclinação amoral que tendem a encarar o eu como algo em fluxo e que pode de certo modo se expandir para abarcar partes do não-eu em nós, mas não ser encontrado em uma suposta preciosidade original após a eliminação das bestas que o teriam corrompido.

Ao longo do mapeamento das visões bestializadoras nos próximos três capítulos, faço diversos apontamentos sobre como, nos enunciados dos sacerdotes de morais diversas, o modelo psíquico costuma se derivar de uma orientação moral. Para oferecer um suporte de tal visão ainda nestas considerações introdutórias, porém, pode ser interessante recorrer ao livro *Shame and Necessity*, do filósofo inglês Bernard Williams (2008).

Nessa obra, Williams se debruça sobre os escritos gregos da época de Homero e das tragédias para refletir sobre as formas então vigentes de se encarar a agência humana e as necessidades às quais elas estariam ligadas. Ele questiona a famosa teoria de Bruno Snell segundo a qual uma leitura atenta dos textos homéricos permitiria concluir que os gregos dessa época não eram “sujeitos”, não se consideravam a fonte de suas próprias decisões. Para argumentar contra tal teoria, Williams apresenta diversos exemplos de textos homéricos e trágicos que, para serem escritos como foram, sem dúvida pressupõem certa noção de agência humana e responsabilidade.

O que, então, pergunta-se Williams, “faltaria” na visão dos gregos antigos em comparação à visão atual, de forma que uma teoria como a de Snell pudesse surgir e ganhar ampla aceitação? A resposta de Williams: o que falta é a mistura de uma teoria da ação com uma orientação moral. Nesse sentido, deveríamos encarar o olhar dos gregos não como mais rudimentar do que o nosso, mas como mais “limpo”, menos contaminado por constructos morais. O que “falta” nos gregos antigos, enfim, é a noção implícita de que as funções e partes da mente podem ser definidas a partir de categorias morais. Essa, observa Williams (2008, p. 42), é uma noção que “certamente falta em Homero e nos trágicos.

Deixou-se para o pensamento grego posterior a tarefa de inventar essa noção, e ela raramente foi abandonada desde então”. Segundo essa perspectiva, Platão parece ser o primeiro a inventar tal noção com sua teoria da tripartição da alma. Não por acaso, ele parece ser também o primeiro a construir a noção de uma besta dentro de nós, motivo pelo qual começo os estudos do próximo capítulo atentando para o pensamento platônico.

Vale frisar que Williams não está sozinho ao encontrar nos gregos um exemplo interessante de uma ética e de uma teoria da ação amorais. Foucault já havia retornado aos gregos antigos para refletir sobre possibilidades semelhantes; e também Nietzsche, ainda antes, já havia feito, ao menos em parte, o mesmo.

Após as considerações acima, podemos enfim retomar e responder a pergunta-título desta seção: as bestas são constructos psicológico-morais – constructos morais psicologizados ou constructos psicológicos moralizados. A noção das bestas dentro de nós emerge a partir de uma mescla entre psicologia e moral.

1.2. CONSIDERAÇÕES TERMINOLÓGICAS

A definição das bestas dentro de nós nesta mescla de psicologia e moral cria algumas dificuldades para quem se propõe a estudá-las – ou, se quisermos inventar uma disciplina que tenha como objeto de estudo as bestas dentro de nós, a bestiologia, podemos dizer que tais dificuldades são inerentes a essa disciplina. Algumas das dificuldades principais são terminológicas, uma vez que mudanças nas inclinações morais alteram o significado dos termos a princípio psicológicos que permitiam dar conta das funções psíquicas.

Um bom exemplo é o termo “vontade”. De um modo geral, sabemos, “vontade” designa a dimensão subjetiva que orienta nossas ações. Entretanto, esse significado muda bastante se considerarmos que ele tradicionalmente surge como derivado de uma suposta parte transcendental em nós, a razão, em oposição aos desejos e paixões corporais encarados como um outro em nós. Mesmo nesse registro, é verdade, pode-se utilizar o termo vontade para fazer referência aos desejos e paixões, que aparecem então como uma vontade corrompida. É o que faz, por exemplo, Agostinho, como veremos em 2.2. Ainda assim, sempre se enfatiza a dimensão de uma vontade transcendental em nós, que seria nossa “verdadeira” e, claro, boa vontade, em oposição à vontade corrompida derivada da corrupção da carne.

É fácil perceber que tal acepção de “vontade” não pode se sustentar, por exemplo, em um referencial materialista como o de Hobbes. Assim, não surpreende que ele

questione a sobreposição tradicional entre vontade e razão, afirmando que, caso ela fosse válida, “não poderia haver ato voluntário contrário à razão” (HOBBS, 2009, s.p.). De sua parte, Hobbes (ibidem, s.p.) pretende definir “vontade” como “o último apetite na deliberação”, encarando a deliberação como uma disputa de forças volitivas qualitativamente semelhantes. Nesse caso, não há uma vontade “verdadeira” – a racional – em oposição a uma vontade corrompida de natureza diversa – o desejo. A separação radical entre vontade e desejo, assim, dissipa-se: o desejo aparece em Hobbes como uma espécie de vontade parcial, ou sub-vontade, isto é, uma das vontades que entram em disputa na deliberação e que podem ou não ganhar tal disputa e desdobrar-se em ato (ou tentativa de ato, se este for interrompido por obstáculos externos), momento no qual ela ganha o estatuto de vontade propriamente dita.

Mesmo deixando de lado o uso expandido que mais tarde Schopenhauer e Nietzsche fazem do termo, portanto, é possível perceber como o que se entende por “vontade” (e por termos que costumam se contrapor a tal conceito, como “desejo” e “apetite”) depende das bases morais e metafísicas que orientam essas categorias.

Esse caráter volúvel dos termos que designam funções, atos e lugares mentais afeta a tal ponto o estudo bestiológico que dificulta até mesmo a tarefa de delinear cada besta. Em certo sentido, seria possível utilizar os termos desejo, dever e depressão para definir as três bestas mapeadas nos próximos capítulos. A insistência neles, entretanto, pode mais atrapalhar do que ajudar o delineamento. No caso da primeira besta, por exemplo, seria preciso ter em mente que o “desejo” em questão não é o desejo tal como o entendemos hoje, mas o desejo encarado como uma atividade mental derivada de uma suposta parte corrompida da mente que se opõe à razão, esta ligada ao verdadeiro eu. As bestas só podem ser delineadas, em suas condições de bestas, pela conexão entre categorias psicológicas e categorias morais. O lobo, assim, é o desejo visto como vício; o dragão, o dever social interiorizado visto como repressão; o cão, o sofrimento psíquico visto como doença.

A fim de lidar com o desafio de me referir às bestas com um único nome, resolvi apresentá-las por meio de alguns animais ou monstros representativos. A referência metafórica ajuda a evitar a confiança excessiva nos termos e a estimular uma atitude de abertura durante o processo de delineamento de cada uma das bestas. A escolha dos animais ou monstros não foi óbvia, mais por excesso de possibilidades do que por escassez, especialmente no caso da primeira besta. O porco, por exemplo, seria uma escolha tão interessante para fazer referência a ela quanto o lobo, por suas conexões com o

prazer considerado baixo. Na verdade, praticamente qualquer animal serviria neste caso, já que se trata de representar justamente a parte então considerada animalesca do homem em oposição a sua parte “verdadeiramente humana”, a racional. Um trecho bastante citado do livro *O quarto de Jacob*, de Virginia Woolf, utiliza-se, por exemplo, da figura do cavalo para se referir a tal dimensão animalesca: “Pode-se culpá-lo ou exaltá-lo, mas não há como negar o cavalo selvagem em nós.” Pensando nas conotações do termo “besta”, porém, decidi utilizar somente animais ou monstros ferozes. Assim, o lobo apareceu como escolha mais apropriada, pois é comumente utilizado como representante de nossa parte animalesca – por exemplo, em *O lobo da estepe*, embora aí ele apareça essencialmente desbestializado, como argumentarei em 3.4. O lado negativo de tal escolha, que não considere tão grave, é a ligação um tanto forte do lobo com a agressividade e o poder, que arrisca aproximá-lo demais da besta que represento com a figura do leão.

Já para escolher a figura que representaria a besta ligada aos deveres sociais interiorizados, recorri ao discurso do Zaratustra nietzschiano sobre as três metamorfoses da alma (NIETZSCHE, Z, *Das três metamorfoses*)². Na pequena fábula ali apresentada, a alma humana sobrecarregada pelas convenções sociais é representada pela figura do camelo. O camelo forte, que aguenta muita carga e quer mostrar sua força, vai para o deserto e lá se transforma em leão. Sob tal forma, ele percebe que a carga havia sido colocada sobre ele por um Senhor ao qual ele não aceita mais se submeter: o grande dragão da moral. O leão então luta e vence o dragão, transformando-se, após a vitória, em uma criança.

Aproveitando as figuras de tal fábula, utilizei então o dragão para representar a besta em questão e, posteriormente, o leão para representar a besta relacionada à potência, aquela que, como defenderei no capítulo cinco, possui um estatuto particular por ser a parte de nós cuja desbestialização é a base de uma visão integradora.

Por fim, para a besta ligada à depressão, apresentada no capítulo quatro, servi-me de uma antiga tradição iconológica que representa a depressão pela figura de um cão negro. Essa imagem é bastante recorrente na literatura sobre o tema, de modo que a escolha do cão neste caso foi bastante óbvia. Segundo Paul Foley (s.d., p. 1), o termo foi popularizado por Winston Churchill “que notoriamente se referia a seus tempos sombrios como seu ‘cão negro’”. E “[...] desde que Churchill inadvertidamente popularizou este

² As referências a obras de Nietzsche serão feitas a partir das iniciais de suas obras, seguidas da indicação da parte e número do capítulo ou aforismo. As abreviações estão listadas na primeira página das Referências (p. 172).

termo, a referência ao ‘cão negro’ foi adotada não somente por depressivos e por seus médicos, mas também por círculos literários e musicais” (ibidem, p. 13-14).

Encerrados os comentários sobre a representação metafórica das bestas, serão relevantes alguns comentários sobre o uso do termo “besta” e seus derivados. Quando expus, no início desta Introdução, o que entendia pelo termo “besta”, notei que podemos pensar em bestas dentro de nós e em bestas fora de nós. Como o objeto de estudo deste trabalho são as primeiras, utilizarei o termo besta, sem complemento, para me referir às bestas dentro de nós. Nos raros casos em que faço referência a bestas externas, utilizo o complemento “fora de nós” para explicitar a referência.

Já ao utilizar o termo “bestialização”, faço referência ao ato de criação de uma besta, ou seja, à atribuição do estatuto de mal a certa instância psíquica ou à criação de certa instância psíquica para materializar dentro de nós um mal moral. Por desbestialização, refiro-me, ao contrário, ao ato de questionar a valoração moral negativa atribuída a determinada instância psíquica. A desbestialização pode ocorrer em prol de uma visão integradora, ou seja, que questiona a bestialização *tout court*, ou pode ocorrer em prol de uma bestialização diferente, por exemplo, quando o questionamento do caráter corrompido de nossos desejos promove uma bestialização daquilo nos levaria a negar os desejos: as regras morais interiorizadas.

Passemos agora a uma última consideração terminológica a respeito do uso que faço ao longo desta tese dos termos “ética” e “moral”, uma vez que eles se revelam particularmente importantes para os argumentos aqui desenvolvidos. Utilizo o termo “moral” de maneira restrita, em geral para me referir a formas de valoração que sustentam códigos de conduta e que se ligam a uma suposta Verdade. Quando falo, por exemplo, em “moral da abnegação”, refiro-me à visão que estabelece a negação dos desejos como caminho universal do bem. Baseando-me nas propostas de Nietzsche na *Genealogia da moral*, encaro a bestialização como um importante sustentáculo das morais. No caso da moral da abnegação, por exemplo, a visão dos desejos como a corrupção em nós sustenta, por oposição, o caráter redentor e universalmente bom da supressão dos desejos. Já o termo “ética” utilizo de maneira mais abrangente, para me referir a formas de valoração morais ou amorais e para pensar nas formas de construção subjetivas relacionadas a tais valorações. Assim, enquanto o termo “moral” tem como enfoque principal os códigos de conduta e a tendência universalizante de suas valorações, o termo “ética”, embora seja amplo o suficiente para englobar o anterior, quando utilizado de maneira estrita tem como enfoque principal as formas de trabalho sobre si que se ligam a certas valorações.

Ao utilizar os termos dessa forma, inspiro-me em algumas distinções propostas por Lacan e Foucault. Lacan (2008), em seu seminário sobre ética, justifica seu uso desse termo no lugar da palavra mais comum, moral, afirmando que, enquanto esta última está ligada aos mandamentos, a ética faz referência a uma dimensão de constituição de si frente à moral:

A experiência moral como tal, ou seja, a referência à sanção, coloca o homem numa certa relação com sua própria ação que não é simplesmente a de uma lei articulada, mas sim de uma direção, de uma tendência e, em suma, de um bem que ele clama, engendrando um ideal de conduta. Tudo isto constitui, propriamente falando, a dimensão ética e situa-se para além do mandamento, isto é, para além do que pode apresentar-se como um sentimento de obrigação (LACAN, 2008, p. 13).

A moral se afigura como uma lei imposta ao sujeito, por mais que esteja arraigada na subjetividade, enquanto a ética está ligada àquilo que o sujeito é frente à moral: tendências, ideais, valores, parâmetros para decisões e escolhas. A ética incluiria assim um domínio não moral do “bem”, pois a moral restringiria o bem às esferas do “certo” ou do “dever”.

Distinção semelhante propõe Foucault em *O uso dos prazeres*. Toda moral no sentido amplo, escreve o filósofo, comporta dois aspectos: “o dos códigos de comportamentos e o das formas de subjetivação” (FOUCAULT, 1984, p. 38). Ou seja, uma moral propriamente dita e uma ética. A ética diria respeito aos “modos de sujeição”, isto é, “à maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra [a moral] e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática” (ibidem, p. 35). Para se referir à esfera mais ampla da moral e da ética vistas em conjunto, Foucault utiliza a expressão “moral no sentido amplo”. Para não precisar recorrer a essa expressão, preferi utilizar o termo “ética” de maneira ampliada, de modo a englobar tanto a dimensão que Foucault encararia como “propriamente ética” – ou seja, aquela ligada ao trabalho sobre si – quanto à dimensão moral. Dessa forma, o termo “ética” aparece algumas vezes em seu sentido lato que engloba ética e moral compreendidas em sentido estrito, e outras aparece em sentido estrito para designar as dimensões éticas de construção de si. Acredito que o contexto é suficiente para situar os usos do termo ao longo do trabalho.

Desdobrando a expressão “estética da existência” proposta pelo próprio Foucault, utilizo ainda as expressões “ética baseada na moral” para indicar a constituição de si marcada mais pela submissão a regras dadas do que pelo trabalho sobre si e “ética baseada na estética”, marcada mais pelo trabalho sobre si do que pela submissão a regras dadas. Ao

fazer tal divisão, não pretendo, é claro, instituir uma nova valoração universal que coloca a moral no lugar do mal e o trabalho sobre si no lugar do bem. A moral, com efeito, continua a ter um papel em uma estética de existência: a “amoralidade” ligada a tal ética baseada na estética não diz respeito à eliminação de toda moral, mas à retirada da moral de um lugar “superior”, “verdadeiro” e “universal”. A ética baseada na estética seria, enfim, uma ética de potencialização do sujeito.

1.3. CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

No subtítulo desta tese, apresento a abordagem bestiológica como filosófico-comunicacional. A partir da delineação do objeto de estudo que realizei nas seções anteriores, a caracterização de “filosófica” talvez pareça menos surpreendente do que a caracterização de “comunicacional”. Se as bestas dentro de nós são constructos psicológico-morais, o que seu estudo tem de “comunicacional”?

De início, parece-me importante evitar definir uma abordagem a partir do objeto de estudo. Não é o objeto que define as metodologias de um ou outro ramo do pensamento: posso olhar para um mesmo objeto de um ponto de vista físico, químico, comunicacional, histórico, filosófico etc. Está claro, por outro lado, que certos objetos favorecem determinadas abordagens, a tal ponto que consideramos o próprio objeto como, por exemplo, um “fenômeno físico”. Nesse sentido, é preciso reconhecer que as bestas, tais como as apresentei acima, não ganhariam facilmente o estatuto de “fenômenos midiáticos”, exceto no sentido ampliado em que encaramos a nós mesmos como meios nos quais circulam representações. Não é nesse sentido, porém, que considero o estudo bestiológico que proponho como comunicacional, e sim no sentido de que, para mapear os contornos das bestas estudadas, atento tanto para representações midiáticas de ampla circulação e para a descrição literária de certas sensibilidades quanto para propostas filosóficas ou, no caso do cão, de propostas científicas e pseudocientíficas que pretendem assumir o lugar das filosóficas.

Demonstro, assim, como as bestas circulam entre esses diferentes registros. De maneira geral, é possível detectá-las primeiro nas propostas filosóficas e nas artes para, em seguida, podermos observar como elas se disseminam no senso comum e passam a permear representações midiáticas as mais diversas. Dentre a ampla gama de representações midiáticas, dou especial importância para peças publicitárias, uma vez que elas costumam estabelecer de maneira mais ou menos direta a ligação do produto ou

serviço anunciado com uma concepção específica de vida feliz.

A metodologia deste trabalho pode ser considerada em parte comunicacional, portanto, na medida em que utilizo abordagens metodológicas comunicacionais – de análise de peças midiáticas, de estudo das formas de circulação de representações e de reflexão sobre as formas de mediação –, bem como o olhar da pesquisa comunicacional, para mapear as representações das bestas dentro de nós.

A metodologia também é filosófica, por outro lado, e de modo talvez mais evidente, porque encaro o objeto através de um olhar filosófico; porque recorro à história da filosofia para mapear as bestas dentro de nós; e porque, por fim, após o mapeamento das bestas, encerro com uma proposta ética – e, portanto, filosófica – baseada principalmente na leitura de Nietzsche e de outros filósofos que dão seguimento de um modo ou de outro a sua proposta ascético-trágica.

É essa abordagem filosófico-comunicacional que orienta o mapeamento das bestas mais relevantes para o arcabouço da cultura ocidental nos capítulos 2, 3 e 4. Tal mapeamento procura identificar formas de se pensar uma alteridade má em nós que permeiam propostas éticas de pensadores, bem como representações artísticas e midiáticas diversas. Busco compreender, em última instância, as linhas de pensamento constituintes das visões bestializadoras enraizadas, com mais ou menos profundidade, no senso comum contemporâneo.

Já o capítulo 5, como comentei acima, parte do mapeamento realizado nos capítulos anteriores para propor uma reflexão sobre quais seriam os contornos e as possibilidades de uma ética não bestializadora: uma ética que procurasse integrar ao eu às partes que podem ser vistas como constituindo um não-eu em nós.

2. LOBO



*Existe em cada um de nós uma espécie de desejos
terrível, selvagem e sem leis.*
– Platão

O lobo é, sem dúvida, o grande paradigma da besta dentro de nós – um constructo cultivado pelo pensamento ocidental desde a Antiguidade e que foi eternizado em metáforas potentes como os “desejos selvagens e sem leis” de Platão, a “lodosa concupiscência” agostiniana e a “lei dos membros” de São Paulo. Trata-se da besta constituída por nossos desejos e paixões quando encarados como vícios.

No registro cristão, o lobo assume a forma da “carne”, a parte decaída de nossa natureza, resultado da queda (do paraíso). Um trecho de um livro cristão escrito há menos de duas décadas, por exemplo, com o sugestivo título *The Monster Within* [O monstro dentro de nós], endossa sem meias palavras a existência dessa besta dentro de nós: “Você tem um monstro próprio. Ele mora no seu interior e levanta sua horrenda cabeça a cada

oportunidade. Desde que Adão e Eva foram expulsos do Jardim do Éden, cada ser humano passou a nascer com um monstro pessoal dentro de si” (BRISTER, 2014).

Considerando esse caráter “monstruoso” do lobo, não é de espantar que as tensões entre o eu e o lobo sejam muitas vezes representadas por meio do imaginário relacionado aos monstros. Desses, o vampiro é o que parece se definir de maneira mais clara por um desejo incontrollável que mistura sede/fome e luxúria, constituindo-se como verdadeira síntese do lobo.

Para nos aproximarmos do lobo a partir de um personagem da cultura midiática contemporânea, então, podemos recorrer a Edward Cullen, o vampiro vegetariano protagonista da saga *Crepúsculo*. A onipresença de tal saga na mídia por alguns anos nesta década³ torna quase desnecessária a explicitação de suas características mais gerais. Ressaltemos, resumidamente, que o ponto central é o romance entre um vampiro, Edward Cullen, e uma jovem humana, Isabella.

Entre todas as dificuldades que os dois precisam enfrentar para ficar juntos nesse insólito relacionamento, a maior é a seguinte: o vampiro mal consegue controlar a sede pelo sangue de sua amada. A cada momento, ele precisa lutar entre seu desejo vampiresco por sangue e seu humano, demasiado humano amor romântico que o impele a protegê-la e amá-la.

No conflito interior de Edward, o desejo sexual – que, como veremos, é tradicionalmente o verdadeiro coração do lobo – foi substituído por uma mistura *sui generis* de sexo, violência e sede de sangue. Essa substituição é crucial para uma época na qual o desejo sexual *per se* não aparece mais como problemático. É preciso, hoje, que nosso desejo seja fonte de sofrimento alheio para que se estabeleça como mau. Nesse pequeno detalhe, fica evidente que o lobo, para se sustentar como besta hoje, precisa derivar seu estatuto mau de outras bestas mais relevantes. Ainda assim, é interessante

³ Alguns dados que mostram a dimensão da citada “onipresença”: Em 2009, uma matéria no site do *USA Today* (disponível em: http://usatoday30.usatoday.com/life/books/news/2009-08-03-twilight-series_N.htm. Acesso em: 2 dez. 2014) anuncia que os livros da saga *Crepúsculo* estão há um ano no topo da lista de livros mais vendidos, superando o fenômeno *Harry Potter* nesse quesito. Outra matéria, dessa vez do *Telegraph* (<http://www.telegraph.co.uk/culture/books/6590249/Twilight-book-breaks-sales-records.html>. Acesso em: 2 dez. 2014), afirma que os livros da saga *Crepúsculo* foram os que venderam mais depressa um milhão de exemplares pela Waterstones, uma das principais cadeias de livrarias do Reino Unido. Entrevistada, uma gerente da empresa afirma: “o termo ‘popular’ nem de perto descreve os fatos – a saga *Crepúsculo* é um fenômeno [...] e gerou uma sensação global através de diferentes mídias.” Já no que diz respeito aos filmes, uma matéria da *Forbes* de 2012 (<http://www.forbes.com/sites/dorothyromerantz/2012/11/16/looking-at-twilight-by-the-numbers>. Acesso em: 2 dez. 2014) estima em 2,5 bilhões de dólares os ganhos somados de bilheteria dos filmes da saga *Crepúsculo*, e sugere que esse valor pode atingir o dobro quando se considera também as vendas de DVD e produtos relacionados. A própria abundância de matérias jornalísticas sobre a saga já indica seu estrondoso sucesso.

observar como esse reposicionamento do lobo em um lugar problemático pode despertar o interesse das pessoas.

O sucesso dessa fantasia de rebestialização do lobo poderá ser mais bem compreendido ao longo deste capítulo. Começarei o mapeamento atentando para o estatuto do lobo no pensamento platônico (2.1) e, em seguida, no pensamento agostiniano (2.2). Farei, em 2.3, algumas considerações sobre os desdobramentos da tradição platônico-cristã até o movimento neoagostiniano da Reforma Protestante e, mais além, na filosofia kantiana. Em 2.4, discutirei o espraiamento de algumas tradições filosóficas que associam o prazer ao bem, mas que opõem, ao mesmo tempo, o prazer individual ao bem cívico. Em 2.5 realizarei alguns apontamentos sobre o estatuto do lobo na cultura contemporânea, observando como ele pode continuar a desempenhar um papel relevante em um registro moral que, a princípio, se opõe ao arcabouço metafísico do qual o lobo se deriva. Em 2.6, complemento as reflexões realizadas até então a partir da análise de duas obras literárias: *O médico e o monstro*, de Robert Louis Stevenson, e os livros da saga *Crepúsculo* acima mencionada, de Stephenie Meyer. Por fim, em 2.7, apontamentos sobre a filosofia de Schopenhauer farão a ponte para algumas das problemáticas desenvolvidas no capítulo seguinte, dedicado ao dragão.

2.1. O LOBO DESVIA A CARRUAGEM DA ALMA

Segundo Platão, nós humanos possuímos a alma dividida em três partes: uma parte que deseja, uma parte que pensa e uma parte que se irrita. Sabemos que a alma está em harmonia quando essas três partes exercem suas devidas funções e ocupam seus devidos lugares. O lugar da parte desejante – o lobo –, porém, é o lugar do escravo: ele deve ser domado, subjugado e contido.

Platão identifica a parte desejante da alma humana com os prazeres do corpo, especialmente àqueles relacionados à comida, à bebida e ao sexo: “festas, orgias, festins, concubinas e todos os gozos desta espécie” (PLATÃO, 2010, p. 412 [573d]). A esta parte da alma, escreve o filósofo, damos o nome de “[...] concupiscência [*epithumia*], devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamamos-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie” (idem, p. 426 [580e]). Trata-se de uma parte verdadeiramente bestial da alma humana:

[...] a parte animal e selvagem, [que] saciada de comida e de bebida, se

agita [...] e procura avançar e satisfazer os seus gostos. [...] nessas condições ela ousa fazer tudo como se estivesse livre e forra de toda vergonha e reflexão. [...]. Numa palavra, não há insensatez nem impudor que ela passe adiante (ibidem, p. 412 [573d]).

Para compreender melhor o estatuto do lobo no pensamento platônico, é necessário observar a que outras partes da alma humana ele se contrapõe. Além da *parte desejante* (*epithumia, eros*), o filósofo concebe uma *parte racional* (*logos*) – que reflete e se volta às Ideias eternas e imutáveis, bem como à Verdade – e uma *parte irascível* (*thymos*) – que se irrita, se orgulha, se indigna e se volta às honrarias, vitória e ao reconhecimento.

No *Fedro* (PLATÃO, 2011a), Platão compara a alma humana a uma carruagem guiada por dois cavalos alados: o primeiro, um belo corcel que mantém o percurso indicado pelo cocheiro mesmo quando ele se distrai; o segundo, uma besta feroz que a todo momento procura desviar a carruagem de seu curso, exigindo do cocheiro constante vigilância. Em tal metáfora, o cocheiro representa a parte racional; o corcel representa o leão ou parte irascível; e a besta, é claro, o lobo.

Tal metáfora serve para indicar também que há uma *justa organização da alma*, assim como há uma organização adequada da carruagem. Se o cocheiro se deixar guiar pelo cavalo ou se os cavalos não obedecem ao cocheiro, a carruagem não segue o rumo para o qual estava destinada. O mesmo acontece com a alma humana, cujo destino adequado – de acordo com Platão – é o mundo inteligível das Ideias eternas e imutáveis, ou ainda o Bem em si, verdadeiro sol do mundo inteligível. A contemplação deste Bem absoluto e a adesão à sua ordem produziriam a verdadeira felicidade acessível ao homem.

O caminho do Bem seria o caminho da Razão. Conforme observado, é à parte racional da alma humana que cabe o controle das rédeas de sua carruagem. Fossem nobres os dois cavalos que a parte racional comanda, ela não teria grandes dificuldades em ascender às Ideias. Entretanto, não é isso que se dá na alma humana:

[...] os cavalos dos deuses e os respectivos aurigas são bons e de elementos nobres, porém os dos outros seres são compósitos. Inicialmente, no nosso caso o cocheiro dirige uma parelha desigual; depois, um dos cavalos da parelha é belo e nobre e oriundo de raça também nobre, enquanto o outro é o contrário disso, tanto em si mesmo como por sua origem. Essa é a razão de ser entre nós tarefa difícilíssima e ingrata a direção das rédeas (PLATÃO, 2011, p. 107-109 [246a-b]).

Em suma, é o lobo que desvia a alma humana daquilo que aqui aparece como seu bem: a inserção na ordem do Bem. O bem seria conquistado ao manter-se o lobo à rédea curta.

Vale frisar que manter o lobo à rédea curta não significa abdicar de todo tipo de prazer. Para Platão, os prazeres lupinos são facilmente suplantados pelos “verdadeiros” prazeres da contemplação. Desse modo, como fica claro no *Filebo*, Platão (2009) não se opõe a todo o tipo de prazer, apenas àqueles que não se harmonizam com a vida contemplativa. Nesse diálogo, Sócrates debate com Filebo e Protarco, defendendo, contra os dois, que o maior bem para o homem é a sabedoria e não o prazer. Em dado momento, todos concordam que a melhor vida para o homem seria aquela que contém tanto prazeres quanto conhecimentos, e Sócrates propõe que eles reflitam, então, sobre como deve ser a mistura de conhecimentos e prazeres na melhor vida possível.

Inicialmente, ele propõe que todo o tipo de conhecimento deveria ser incluído nessa vida, pois, quanto mais conhecimento, melhor. Se perguntássemos aos prazeres se eles prefeririam “viver com todo o saber ou com absolutamente nenhum saber” (PLATÃO, 2009, p. 265), eles responderiam que prefeririam conviver com “o conhecimento de todas as demais coisas e, na medida do possível, o completo conhecimento de nossos eus individuais” (idem, p. 265). Porém, se perguntássemos aos conhecimentos a mesma coisa, eles diriam que preferiram conviver apenas com os “prazeres verdadeiros”, mas prefeririam manter distância dos “maiores e mais intensos prazeres” (idem, p. 266), pois estes causariam na alma humana perturbações “por meio de prazeres enlouquecedores” e frustrariam o nascimento do conhecimento.

Os maiores e mais intensos prazeres, além de opostos ao conhecimento, seriam impuros em essência, pois estariam sempre mesclados com a dor. Assim seriam os prazeres lupinos que provêm de uma falta e, portanto, de uma incompletude ou desarmonia da alma – do sofrimento. Esse tema aparece no *Filebo*, em *O Banquete* e no *Fédon*. Neste último, os discípulos de Sócrates vão visitá-lo na prisão. Ao chegarem, os guardas libertam Sócrates de suas correntes. O filósofo então diz:

Como é extraordinário, senhores, o que os homens denominam prazer, e como se associa admiravelmente com o sofrimento, que passa, aliás, por ser o seu contrário. Não gostam de ficar juntos no homem; mal alguém persegue e alcança um deles, de regra é obrigado a apanhar o outro, como se ambos, com serem dois, estivessem ligados pela cabeça. Quer parecer-me [...] que se Esopo houvesse feito essa observação, não deixaria de compor uma fábula: resolvendo Zeus pôr termo a suas dissensões contínuas, e não conseguindo, uniu-os pelas extremidades. Por isso, sempre que alguém alcança um deles o outro lhe vem no rastro. Meu caso é parecido: após o incômodo da perna causado pelos ferros, segue-se-lhe o prazer (PLATÃO, 2011, p. 57).

Essa afirmação pode ser mais bem compreendida se recorrermos aos ensinamentos

de Platão nos outros dois diálogos mencionados. Voltando ao *Filebo*, vemos que nem todos os prazeres guardam uma estreita ligação com o sofrimento. Os prazeres do conhecimento e o que hoje denominaríamos prazeres estéticos estão separados do sofrimento, por serem prazeres puros. O modelo do prazer negativo, ou seja, do prazer como cessação de sofrimento, vale somente para os prazeres que provêm dos desejos apetitivos.

Platão, como sabemos, exalta o conhecimento e, por conseguinte, os prazeres a ele relacionados. Vale destacar, entretanto, a inclusão do prazer decorrente da contemplação da beleza, pois este já apresenta em germe a proposta que será desenvolvida por Schopenhauer no século XIX e da qual falaremos em 2.7.⁴

Um ponto crucial nesta reflexão é atentar para forma de controle que deve ser exercida sobre os desejos e os prazeres. À parte o problema de natureza econômica segundo o qual os prazeres impuros sempre aparecem de mãos dadas com a dor – de modo que, em um cálculo de prazeres, a soma se aproximaria de zero, já que teríamos que subtrair o sofrimento dos prazeres experimentados –, o problema ético fundamental para Platão e outros gregos é o do controle de si. O receio, portanto, é que o desejo domine o sujeito e faça dele seu escravo. Com efeito, é assim que Platão (2010) descreve a figura do tirano em *A república*: aquele que é escravo dos próprios desejos, escravo do lobo dentro de si.

O comando ativo de si aparece aqui como um valor por si mesmo. Não se trata, como mostra Foucault (1984), de submeter-se a uma lei divina, e sim de comandar a própria vida – de acordo com certos valores, mas de maneira autônoma e ativa. Esse é um tema crucial para esta tese, pois permite pensarmos a relação com a verticalidade para além da moral – tema que abordaremos com mais atenção no capítulo 5.

2.2. DO PECADO ORIGINAL NASCE O LOBO

Santo Agostinho, como se sabe, foi um dos grandes pensadores do Cristianismo e exerceu gigantesca influência nos desenvolvimentos posteriores das doutrinas cristãs. Em sua juventude, porém, antes de se converter, Agostinho viveu uma vida voltada aos prazeres mundanos, sem nunca conseguir obter a satisfação que procurava. Como muitos outros antes e depois dele, Agostinho constatou que os prazeres mundanos estão

⁴ Vele observar, porém que o prazer de contemplação das formas, em Platão, está mais ligado a uma beleza matemática e geométrica, diferente da contemplação estética tal como concebida por Schopenhauer.

irremediavelmente mesclados à dor e ao sofrimento. Assim, como bom idealista, deu seguimento e radicalizou a tendência bestializadora de Platão, levando a tradição do pensamento de bestialização do lobo a seu ápice. Agostinho enxerga a concupiscência, ou seja, nossa “parte desejante” corrompida, como a semente do mal em nossa alma:

[...] da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude exalavam-se vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso (AGOSTINHO, 2010, p. 36 [II, 2]).

Em um dos episódios narrados em suas *Confissões*, após escutar a história de um convertido a quem gostaria de imitar, mas sabendo-se incapaz de abdicar dos prazeres mundanos que tal conversão exigiria, Agostinho escreve: “O inimigo [ou seja, o demônio] dominava o meu querer e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. [...]. Assim, duas vontades, uma concupiscente [...] e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma” (AGOSTINHO, 2010, p. 113 [VIII, 5]).

Aqui, fica explícito o problema da luta entre uma vontade boa – associada ao eu – e uma vontade má – atribuída a uma ou mais bestas. Esse é um conflito que sempre está em jogo na reflexão sobre as bestas. Em Agostinho, a vontade má recebe a alcunha de concupiscência e ganha contornos bastante amplos, a tal ponto que qualquer movimento da alma que não se dê resolutamente na direção de Deus pode entrar nessa categoria. Mesmo os prazeres mundanos comumente considerados mais serenos, como os provenientes da amizade – exaltados por pensadores antigos tão diversos quanto Platão e Epicuro – podem ser problemáticos para o santo. Ao sofrer a perda de um amigo querido, por exemplo, Agostinho questiona: “Mas por que me penetrava tão facilmente e até o íntimo aquela dor, senão porque derramei na areia a minha alma, amando um mortal como se ele não houvesse de morrer?” (ibidem, p. 60 [IV, 8]). Com efeito, os prazeres provenientes do convívio com os amigos – “conversar e rir, prestar obséquios com amabilidade uns aos outros, ler em comum livros deleitosos, gracejar, honrar-se mutuamente, discordar de tempos em tempos sem ódio como cada um consigo mesmo, e, por meio desta discórdia raríssima, afirmar a contínua harmonia, ensinar ou aprender reciprocamente qualquer coisa, ter saudades dos ausentes e receber com alegria os recém-vindos” (ibidem, p. 60 [IV, 9]) –, todos estes prazeres são problemáticos para Agostinho porque são finitos, fadados a se transformar em angústia na ocasião da morte inevitável daqueles a quem se ama: “Só não perde nenhum amigo aqueles a quem todos são queridos Naquele que nunca perdemos. E quem é esse, senão o nosso Deus, o Deus que criou o céu e a terra e os enche

porque, enchendo-os, os criou?” (ibidem, p. 60 [IV, 9]).

Deus seria, para o santo, o único bem verdadeiro para o homem. Em louvor a Deus, ele escreve: “[...] nos criaste para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós” (idem, p. 23 [I, 1]). Ou ainda: “[...] de Vós, Senhor, me ocorrem todos os bens e toda a salvação” (idem, p. 25 [I, 6]). “A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra. Os que julgam que existe outra, apegam-se a uma alegria que não é verdadeira” (idem, p. 154 [X, 23]).

A alegria que Agostinho acusa de ser falsa é a alegria mundana, bem simbolizada pelo mendigo embriagado que ri à toa quando o santo o encontra em um bairro de Milão. Na época, escreve ele, incluindo seus amigos na primeira pessoa do plural: “[nós] só queríamos chegar à alegria segura, aonde já tinha chegado, primeiro que nós, aquele mendigo e aonde nunca talvez, chegaríamos. Dirigia-me para aquilo mesmo que ele já alcançara com poucas moedas pedidas de esmola, isto é, para a alegria da felicidade temporal, dando voltas e rodeios trabalhosos” (idem, p. 83 [VI, 6]).

Não é por acaso que a embriaguez aparece como exemplo paradigmático da felicidade mundana ou temporal: a busca por esta seria um vício. Qualquer um que não tivesse a alma enevoada pelo pecado poderia enxergar que o Bem verdadeiro está em outro lugar. Infelizmente, o estado “natural” da alma humana – isto é, da alma humana neste mundo, afastada da graça de Deus pelo pecado original – seria exatamente o estado enevoado. Aqui, nossa alma estaria presa à lei da carne, de tal modo que nem sempre seria fácil distinguir o desejo espiritual do concupiscente e, quando se conseguisse distingui-los, seria tarefa árdua – até mesmo impossível sem auxílio divino – levar a cabo a ação consonante com o desejo espiritual.

Estamos inevitavelmente enredados no conflito entre a vontade corrompida da carne e a vontade espiritual redentora. Trata-se de um conflito cuja descrição mais famosa aparece em um trecho da Carta de Paulo aos Romanos (Rm, 7: 22-23). Na “versão Almeida corrigida e fiel” da Bíblia, supostamente a mais fiel à única tradução em português do original, realizada em 1681, temos: “Porque, segundo o homem interior, tenho prazer na lei de Deus; Mas vejo nos meus membros outra lei, que batalha contra a lei do meu entendimento, e me prende debaixo da lei do pecado que está nos meus membros.”

O eu ou “homem interior”, portanto, estaria ligado à vontade divina em nós, que nos aproximaria de Deus e nos levaria a aprovar suas leis; de outro lado, nossos “membros”, ou seja, a besta dentro de nós, estaria ligada a uma vontade concupiscente, que nos levaria para longe de Deus, para o mal deste mundo. Agostinho escreve sobre esse

conflito interior em várias passagens de suas *Confissões*. Seu tom ilustra de maneira enfática a urgência do controle dessa vontade corrompida que vive em nós e nos afasta de Deus. Tal vontade corrompida, a concupiscência, como já observamos, direcionaria nossa alma para o mal, mas é importante entender como isso ocorreria.

O mal, para Agostinho, não é uma substância, mas o afastamento de Deus. Assim, um desejo que direcione a alma para qualquer outro objeto que não Deus é um desejo mau em última instância, mesmo que os objetos mundanos não sejam maus em si mesmos – eles foram, afinal, criados por Deus (já que este seria criador do céu e da terra) e são, em certo sentido, bons. O mal é desejar os objetos mundanos por eles mesmos e não por serem eles criação de Deus. Daí a máxima: “Se te agradam os corpos, louva neles a Deus e retribui teu amor ao divino Artista para lhe não desagadares nas coisas que te agradam” (AGOSTINHO, 2010, p. 61 [IV, 12]).

Assim, fica claro que, ordinariamente, “comete-se o pecado porque pela propensão imoderada pelos bens inferiores, embora sejam bons, se abandonam outros melhores e mais elevados, ou seja, a Vós, meu Deus, a Vossa verdade e a Vossa lei” (idem, p. 40 [II, 5]). Mas pode acontecer também – depravação total da vontade – de o homem amar o afastamento de Deus por ele mesmo. Agostinho relembra como, em sua juventude, pôde se comprazer com o furto de algumas peras mesmo sabendo que não era a pera que o atraía – ele possuía peras mais belas em casa –, e sim o caráter ilícito do ato. A própria malícia seria o objeto de seu desejo: “Amei, não aquilo a que era arrastado, senão a própria queda” (ibidem, p. 40 [II, 4]). Prova disso é que ele se livrou de todas ou quase todas as peras depois: “Se algum dos frutos entrou em minha boca, foi o meu crime que lhes deu sabor” (ibidem, p. 41 [II, 6]).

Como observei anteriormente, a gama de desejos que podem ser considerados concupiscentes é enorme. O desejo sexual, entretanto é o verdadeiro paradigma da concupiscência porque seria mais sujeito a um intenso fluxo de paixões estranhas à nossa vontade calma e racional. Os mais arredios ao controle, os desejos sexuais são também os que promovem as batalhas interiores mais ferrenhas. Embora “castidade” não se refira à época somente ao sexo, é sugestivo que seja ela – a castidade – a alegada mensageira do conselho agostiniano: “sê surdo às tentações imundas dos teus membros na terra, para os mortificares. Narram-te deleites, mas estes não são segundo a lei do Senhor teu Deus” (ibidem, p. 120 [VIII, 11]).

Este é o grande objetivo de Agostinho: tornar-se surdo às tentações imundas de seus membros – de um deles, especialmente. É isso que ele implora a Deus e parece

conseguir em larga medida, embora não de forma integral. Nas *Confissões*, ele lamenta estar ainda sujeito às demandas de seu corpo, em especial àquelas relacionadas à sexualidade, que se revelavam nas emissões noturnas quando, durante o sono, sua consciência não lhes fazia oposição:

Não é poderosa a Vossa mão, ó Deus triunfante, para me sarar todas as enfermidades da alma e para extinguir, com graça mais abundante, os movimentos lascivos mesmo durante o sono? Aumentareis, Senhor, em mim, cada vez mais as Vossas dádivas, para que a minha alma, liberta do visco da concupiscência, siga até Vós. Para que não se rebele nem sequer no sono; para que não cometa tais torpezas e depravações sob a ação de imagens animais, descendo até à lascívia carnal; para que, enfim, de modo nenhum, nelas consinta. [...] Espero que aperfeiçoareis em mim as Vossas misericórdias até à plena paz, que os sentidos interiores e exteriores terão convosco, quando a morte for substituída pela vitória (AGOSTINHO, 2010, p. 157-158 [X, 30]).

O pedido a Deus para que fortaleça sua consciência e o liberte do jugo da concupiscência é o grito de alguém incapaz de se livrar sozinho de seu opressor. Com efeito, Agostinho defende que não está sob o poder do homem salvar-se a si mesmo por suas ações. Nós humanos, pensava Agostinho, somos seres decaídos – jogados, por conta do pecado original, em um mundo onde impera a lei do pecado. Assim, libertar-se de tal mundo pelas próprias forças seria realizar um feito análogo ao do barão de Münchhausen, que, após cair em um lago sem saber nadar, salva-se puxando-se pelos próprios cabelos. Seria preciso que uma força de fora do mundo arrancasse alguém do lodo do pecado e lhe concedesse a salvação – tal força seria a graça de Deus.

Observamos aqui, então, como a ética agostiniana estimula muito mais uma submissão à moral e a uma suposta vontade externa perfeitamente boa capaz de nos salvar do que um trabalho sobre si, por exemplo, nos moldes da imitação de Cristo. O principal opositor de Agostinho nessa questão é Pelágio, pensador cristão contemporâneo de Agostinho que defendia a capacidade do homem de afirmar sua vontade divina sobre a besta por meio de seus próprios esforços. O homem não estaria destinado a ser dominado pela concupiscência devido ao pecado original: caberia a ele fortalecer sua vontade vivendo uma vida ascética. Como a maior parte dos escritos de Pelágio se perdeu, os teólogos e estudiosos do assunto parecem não saber exatamente qual era sua posição, em especial devido ao ódio à sua figura por parte da ortodoxia agostiniana que o taxou de herege e provavelmente distorceu sua visão. Mais do que detalhar a posição de Pelágio, porém, meu interesse ao evocá-lo é chamar atenção para duas formas diferentes de adesão

a um mesmo arcabouço moral. Parece razoável, a princípio, concluir que a visão pelagiana tende a estimular o trabalho sobre si muito mais do que a agostiniana. Por outro lado, como veremos na próxima seção, é o neoagostinianismo da Reforma que, a partir do século XVII, estimula a difusão de um Cristianismo ascético para a prática dos cristãos comuns.

2.3. OBEDECER, TRABALHAR E NÃO SENTIR

Ao longo da Idade Média, as disputas teológicas e a dedicação a uma vida cristã ascética costumavam ser práticas bastante restritas. A maioria da população dessa época, sabemos, vivia no campo, muito próxima da tradição agrícola de seus ancestrais pagãos e dos ritos relacionados aos ciclos da natureza. Não espanta, assim, que o Cristianismo efetivamente praticado pela gigantesca maioria fosse, na verdade, uma mistura de Cristianismo e paganismo e que mesmo, muitas vezes, os padres locais estimulassem esse sincretismo. Fletcher (1997, p. 160), em seu livro sobre a conversão da Europa, mostra, por exemplo, como foi necessária uma lei inglesa promulgada em 786 que proibia o uso de chifres (importante símbolo pagão relacionado à fertilidade) como cálices na Eucaristia.

De resto, já foi amplamente sugerido que muitos dos santos e entidades celestes e infernais surgiram como uma absorção dos deuses e demônios pagãos pelo Cristianismo.⁵ Duas figuras notáveis são: o próprio diabo, representado de maneira muito próxima à dos deuses pagãos da fertilidade, como Dionísio, no panteão grego, ou Cernunnos, o deus de chifre dos celtas; e Nossa Senhora, a mãe de Deus, que assume o lugar da deusa mãe dos panteões pagãos, como Ísis, na mitologia egípcia, ou Danu, na celta.

Se, de um lado, ocorreu certa fusão ou absorção das divindades pagãs pelas entidades cristãs, por outro os deuses pagãos sobreviveram também na forma de inimigos derrotados do Deus cristão: os antigos deuses estariam exilados, mas não eliminados. Em seu artigo sobre a convergência entre Cristianismo e paganismo no norte da Europa, Shepherd (2014) mostra a relação complexa entre as novas e as velhas crenças. Ela descreve, por exemplo, um monumento na Ilha de Man no qual, de um lado, Odin é devorado pelo lobo Fenrir e, do outro, há uma imagem de Cristo triunfante. Para Shepherd, essa combinação sugere que “a existência de Odin não é negada, o que ocorre é que ele é relegado agora à posição de derrotado” (SHEPHERD, 2014, s.p.). O mesmo é muitas vezes

⁵ No que diz respeito aos santos, alguns permanecem, inclusive, com os mesmos nomes dos deuses que eles substituíram, como São Demétrio, variação do nome da deusa grega Deméter. Um artigo de Belfort Bax (1898) sobre o declínio do paganismo e ascensão do Cristianismo trata desse tema com mais detalhes. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/bax/1890/01/pagan.htm>. Acesso em: 02 dez. 2014.

narrado em lendas irlandesas: os antigos deuses, passada sua era, teriam se escondido nas florestas na forma de fadas e duendes, mas não deixaram de existir.

As complexas relações entre paganismo e Cristianismo na idade média exigiriam uma tese à parte para uma abordagem cuidadosa. O que nos interessa, por ora, é somente o fato de que o estado das coisas na idade média é, como descreve Lears (2003, p. 48), “dualismo para a elite, animismo para a maioria” – e, por “animismo” ele se refere apenas, de maneira genérica, à visão mágica de mundo na qual a matéria se mistura com o espírito. Tal estado de coisas, com efeito, foi um dos motivos impulsionadores da Reforma Protestante. A Reforma foi, em larga medida, um movimento contra a paganização do Cristianismo. Ela quis em parte restaurar o movimento cristão de “desencantamento” – para usar o termo weberiano – do mundo. Sim, se seguirmos teóricos como Taylor, Weber, Bataille e Lacan, é preciso atentar para o fato de que o movimento cristão já contém em germe a secularização. Como constata Lacan (2008, p. 213): “[...] há uma mensagem ateia do próprio Cristianismo. É por meio do Cristianismo, diz Hegel, que se completa a destruição dos deuses.”

Dizíamos que o movimento da Reforma buscava eliminar a magia do Cristianismo. É preciso considerar, contudo, que o desenrolar do Protestantismo é um tanto curioso nesse aspecto, pois, como observa Sloterdijk (2013), é difícil imaginar que um movimento empreendido pelas mãos de aço de Lutero e Calvino possa de algum modo gerar as religiões pentecostais e neopentecostais que não param de crescer mundo afora. Para utilizar as categorias de Sloterdijk (2013) de religiões baseadas na teoria da oferta e de religiões baseadas na teoria da demanda: como é possível um movimento de início radicalmente baseado na oferta (Deus dá o que quer e não está limitado por qualquer regra, pois sua vontade é a regra e nós é que não temos capacidade de entender seus feitos) possa virar um movimento radicalmente baseado na demanda (se você quer tal ou tal coisa, adore a Deus e ele fará você realizar seus desejos)?

Essa passagem pressupõe também uma desbestialização do desejo, pois não se trata mais de adequar nossa vontade aos desígnios divinos, domando nossa parte “má” – o lobo –, mas de ser ajudado por uma força maior a realizar nossos próprios desejos. Em última instância, a religião baseada na teoria da demanda pode ser considerada uma espécie de terapia, e, por isso mesmo, bastante adequada à nossa era terapêutica, ou era da “qualidade de vida”.

Mesmo de início, porém, em seu movimento de radicalizar a visão calcada na oferta, o Protestantismo estimula a valorização da vida cotidiana, embora esteja em total

oposição à promoção do bem-estar individual. Para compreendermos melhor como isso ocorre, será útil recorrer aos estudos de Weber (2004) e Taylor (1989).

Já destacamos acima que um dos objetivos da Reforma é uma desmágicização do Cristianismo medieval. Ora, as práticas que compreendemos como mágicas são exatamente aquelas que permitem uma mediação terrena entre o homem e as forças divinas ou cósmicas. A desmágicização do Cristianismo está ligada, portanto, à negação da possibilidade de mediação entre o humano e Deus. Não adianta mais viver em uma comunidade abençoada por padres e participar das missas. Não adianta confessar a um padre e esperar absolvição. Com efeito, o que seria a absolvição por meio do padre senão uma espécie de mágica? Não é mais por meio da Igreja que se obtém a salvação. Isso não significa, porém, que a Igreja perca importância ou controle sobre a vida social. Como observa Weber (2004, p. 30, destaques no original):

[...] a Reforma significou não tanto a *eliminação* da dominação eclesiástica sobre a vida de modo geral quanto a substituição de sua forma vigente por uma *outra*. E substituição de uma dominação extremamente cômoda, que na época mal se sentir na prática, quase só formal muitas vezes, por uma regulamentação levada a sério e infinitamente incômoda da conduta da vida como um todo, que penetrava todas as esferas da vida doméstica e pública até os limites do concebível.

Na vontade de racionalizar toda a vida de modo a torná-la um instrumento para a vontade de Deus, deixando de lado as vontades individuais relacionadas então à corrupção do pecado, o calvinismo estaria muito próximo, como mostra Weber, da vida monástica de certas ordens cristãs medievais. A grande diferença é que a aproximação de Deus não seria mais realizada, agora, no afastamento do mundo, mas justamente na participação da vida mundana por meio do trabalho. É nesse sentido que Sloterdijk (2013) sugere que a marca da modernidade é o deslocamento do foco no trabalho espiritual para o foco no trabalho mundano. Tal marca da modernidade ganha corpo na esteira da sensibilidade protestante. Como escreve Taylor: “todo o desenvolvimento moderno da afirmação da vida ordinária foi [...] prenunciada e iniciada, em todas as suas facetas, pela espiritualidade dos protestantes” (TAYLOR, 1989, p. 218).

O Deus inescrutável e inacessível dos calvinistas só admite uma forma de comunhão – a realização de sua vontade e a exaltação de sua glória – por meio do trabalho neste mundo. O trabalho passa a ser considerado, assim, a realização da vontade de Deus, e deve ser realizado não pelos frutos que ele trará para o indivíduo, mas somente na realização de sua vocação da melhor forma possível. Como destaca Taylor, há uma

mudança do foco no fazer o bem para fazer bem feito, um trocadilho que ele aproveita de uma citação de Joseph Hall (*apud* TAYLOR, 1989, p. 224): “Deus ama advérbios; e não se importa com o quão bom, mas com o quão bem.”

O trabalho mundano ganha assim uma dignidade equivalente àquela que antes possuíam nos monastérios as atividades contemplativas e ritualísticas. Começa aqui o movimento que Sloterdijk (2013) denomina de “desespiritualização dos ascetismos”. Para se compreender o verdadeiro abismo que existe entre tal mentalidade de valorização do trabalho e a mentalidade antiga, basta lembrar que, no Antigo Testamento, o trabalho nada mais é do que a punição para o pecado original. Se no monasticismo medieval ele ganha uma dignidade um pouco maior como meio para a conduta ascética – como testemunha a famosa máxima *orare e laborare* –, estamos ainda a anos luz da dignidade do trabalho no calvinismo. No monasticismo medieval, o trabalho seria, como nota Sloterdijk (2013), apenas uma tentativa de equilibrar uma vida eminentemente contemplativa com algum trabalho, do mesmo modo que as férias tentam equilibrar a vida eminentemente dedicada ao trabalho com um período de contemplação – muito embora, hoje em dia, o frenesi das “atividades de lazer” talvez seja ainda mais desestimulador da contemplação do que o trabalho .

Em termos bestiológicos, a valorização do trabalho promovida pelo calvinismo significa uma retomada, com foco na vida mundana, do radicalismo bestializador agostiniano. Como mostra Weber (2004, p. 38), “o ‘espírito do trabalho’, de ‘progresso’, ou como se queira chamá-lo, cujo despertar somos tentados a atribuir ao Protestantismo, não pode ser entendido, como hoje sói, como se fosse ‘alegria com o mundo’ [...]”.

Ao contrário, o calvinismo é caracterizado por uma extrema desconfiança do prazer, de tal forma que qualquer espontaneidade é vista como problemática. Um excelente exemplo do tipo de aversão ao prazer que caracteriza a mentalidade protestante⁶ pode ser visto no conto *A festa de Babette* (1958), de Karen Blixen – adaptado para o cinema em 1987 por Gabriel Axel.

No conto, a protagonista Babette é uma das mais festejadas e refinadas cozinheiras francesas. Ela se vê, porém, obrigada a fugir da França durante a repressão à Comuna de Paris. Depois de navegar até um vilarejo na Dinamarca, ela pede abrigo na residência das filhas de um pastor protestante. Recebida, Babette fica responsável pelos serviços domésticos da casa. Ela vive ali por quatorze anos, estabelecendo uma forte relação com

⁶ Estou usando o termo “protestante” do mesmo modo que Weber (2004), para indicar principalmente visões próximas ao calvinismo. Contudo, vale destacar que, como mostra Campbell (2005), há também vertentes do protestantismo que se distanciam dessa orientação ética.

suas anfitriãs, até que um dia ganha na loteria. Dividida inicialmente entre voltar à França e permanecer na Dinamarca, ela opta pela segunda opção e pede permissão às irmãs com quem vive para preparar um jantar em comemoração ao centésimo aniversário do pastor, data extremamente importante para toda a comunidade. Babette utiliza o dinheiro da loteria para preparar o tipo de banquete que costumava servir à elite francesa nas festas mais exclusivas. Os convidados, fiéis protestantes, atemorizam-se com a expectativa do prazer e do luxo, que eles associam diretamente ao Mal. Sentem que a perspectiva do prazer de algum modo ofende, mais do que celebra, a imagem do pastor. Sem coragem, porém, de recusar o presente de Babette, que gastou todo seu prêmio para preparar tal banquete, os religiosos decidem que aceitarão o convite, mas se portarão à mesa como se não tivessem paladar ou olfato. Em suma, encaram o banquete que lhes é oferecido como uma espécie de tentação a ser resistida e superada. Antes do banquete, um dos convidados aconselha os demais a desconfiar de seus “membros”:

A língua é um pequeno membro e jacta-se de grandes coisas. Não nasceu homem capaz de dominá-la; é um demônio rebelde cheio de veneno mortífero. No dia de nosso mestre, limparemos nossas línguas de todo paladar e as purificaremos de todo prazer ou aversão dos sentidos, resguardando-as e preservando-as para coisas mais elevadas de louvor e ação de graças (BLIXEN, 2006, p. 32).

Seria fácil imaginar um asceta na idade média agindo de maneira semelhante, exceto que, na Dinamarca de Blixen, a recusa total do prazer se dá em meio à vida cotidiana e não em um afastamento do mundo. É importante destacar também que a recusa do prazer no banquete de Babette está diretamente ligada a uma completa submissão a regras. É o *dever* que desempenha então papel central, em oposição à tentativa de certos monges ascéticos de superar-se na imitação de Cristo. Se tais monges eram os “*atletas de Cristo*”,⁷ os calvinistas são seus *funcionários*.

A ênfase na regra e no dever, que relaciono ao Protestantismo, difunde-se também para outras esferas, como a filosofia. Nessa esfera, Kant é sem dúvida o grande marco no estabelecimento de uma proposta ética radicalmente deontológica. Em sua *Introdução à metafísica dos costumes* e, mais famosamente, em sua *Crítica da razão prática*, Kant elabora a proposta ética do imperativo categórico. O bem, que passa a ser visto como uma característica exclusiva da vontade, seria então a adequação da vontade a leis universais.

Kant procura repudiar, com tal proposta, a moral que chamarei, na próxima seção,

⁷ Segundo Sloterdijk (2013, p. 129), alguns dos primeiros monges do Egito e da Síria se autointitulavam “atletas de Cristo”, em referência à imagem paulina da luta dos apóstolos.

de “liberal-utilitarista”, e que ganhava corpo à época, no final do século XVIII. Tal moral associa o bem ao prazer e busca estabelecer a boa ação por meio de um cálculo de utilidade, ou seja, de quanto prazer ela produz em todos os afetados. Embora, como apontarei no próximo capítulo, essa moral não tenha de forma alguma desbestializado totalmente o lobo, ela lhe oferece algum grau de liberdade e legitimidade que só pode parecer absolutamente indigno aos olhos dos adeptos de uma moral da abnegação. Não espanta, assim, que ela fosse taxada – como o fora antes, e de modo igualmente injusto, a ética epicurista – de bestial, imunda, viciosa e sub-humana.

Na proposta kantiana, bastante consonante com a sensibilidade calvinista, por outro lado, o lobo é recolocado em seu lugar de grande besta. Ele representa, uma vez mais, o natural em nós. Assim, quando atuamos de acordo com as oscilações de nossas paixões, estamos apenas nos deixando levar pelos impulsos naturais, como o fazem os outros animais. Ora, é justamente pelo fato de os animais não terem alternativas senão seguir seus impulsos que não atribuímos valor moral a suas ações. O homem, porém, possuiria a razão prática que lhe permite agir de maneira moral, ou seja, com base não em seus desejos, mas nas regras universais da razão. Uma vez que a sensação de prazer está associada à satisfação de nossos desejos, Kant reconhece que a ação moral, que pressupõe a desconsideração de tais desejos, costuma ser acompanhada de uma sensação de dor, muito mais do que de prazer. Kant rompe, assim, com a tradicional associação entre bem e prazer.

Nesse aspecto, ele é mais radical do que Platão, que, como vimos em 2.1, exalta os prazeres serenos que acompanham a vida contemplativa, encarando-os como prazeres puros, diferentes dos prazeres bestiais do corpo que, embora mais intensos, seriam sempre acompanhados de sofrimento. Também Agostinho, que bestializa os desejos de modo mais radical do que Platão, tende a exaltar o verdadeiro prazer da comunhão com Deus – embora não se deva buscar tal comunhão pelo prazer que ela proporciona. A total desconexão kantiana do prazer e do bem é, portanto, digna de nota, e pode ser encarada como um marco na tradição de bestialização do lobo.

Por outro lado, como se sabe, Kant é também o pensador-chave no processo de desintegração do caráter transcendental da razão humana. É ele quem mostra, da maneira mais sistemática, a incapacidade da razão humana de acessar um suposto Real (o lócus do Bem na tradição platônico-cristã) por trás do mundo das aparências. Assim, ele desqualifica completamente a tradicional base metafísica da moral da abnegação e, para continuar a sustentá-la, precisa erigir uma ética formal. Esta seria, então, a versão filosófica moderna da bestialização do lobo, caracterizada pelo formalismo e destaque do *dever*.

2.4. O LOBO E A MORAL CÍVICA

Pelo menos desde o século XVII – simultaneamente, portanto, à disseminação do pensamento protestante –, começa a ganhar relevância a visão de pensadores materialistas como Hobbes e Locke, que questionam a dualidade metafísica tradicional entre um eu divino essencialmente racional e o lobo bestial em nós. Eles se dedicam a pensar o humano essencialmente como um lobo – incluindo, é claro, seu famoso papel hobbesiano de “lobo do próprio homem”. Ele pode ser um lobo adestrado – ou, como diz o acrobata acidentado no prólogo de *Assim falou Zaratustra* (NIETZSCHE, Z, prólogo, 6), “um animal que ensinaram a dançar, com golpes de bastão e pequenos nacos de comida” – mas continua sendo essencialmente um lobo.

Isso não significa, é claro, que o humano seja visto como irracional, mas a razão aparece agora apenas como instrumental, não podendo oferecer um fim distinto para o humano (um Bem absoluto) como era o caso no platonismo e no Cristianismo tradicional.⁸ A única motivação do humano seria o desejo, compreendido como busca por prazeres – e é justamente por isso que ele é visto essencialmente como um lobo. Não espanta, portanto, que Hobbes acredite que: “[...] qualquer que seja o objeto de um apetite ou desejo de um homem; é isso que, de sua parte, ele chama de Bem” (HOBBES, 2009, s.p.).

Taylor (1989) mostra como o pensamento de Hobbes e outros ligados à noção de “contrato social” – como os de Locke e Rousseau –, ou que tentam explicar a legitimidade da submissão do indivíduo ao corpo social, surgem no século XVII como resposta a um questionamento que só faz sentido a partir de uma premissa atomista – ou seja, a premissa de que há uma “natureza humana” dissociada de seu estado social. Tal questionamento, portanto, é contemporâneo à “erosão do senso de autoridade como algo natural, algo dado na ordem das coisas ou da comunidade” (TAYLOR, 1989, p. 195, tradução minha). Trata-se, em suma, da erosão da ordem do Bem, antes colada implicitamente à ordem social. Aquilo que, seguindo Lacan, podemos chamar de “ordem dos bens”, vem sorrateiramente substituir esta última, trocando um engodo por outro.

A ordem dos bens seria aquela da consonância do prazer individual e da organização civil – seria possível, por meio da política, maximizar o prazer de todos. Trata-se do tipo de visão que costumamos associar ao projeto Iluminista de transformação do mundo. Uma visão que cola o prazer ao bem, mas que desconfia dos prazeres individuais que supostamente não se harmonizariam com a ordem cívica.

⁸ Vale frisar que Hobbes, apesar de seu materialismo, não deixa de se considerar cristão e escrever sobre Deus.

Para descrever a visão em questão, lanço mão da classificação de “liberal”, que normalmente traz à mente pensadores como Hobbes e Locke, e a associei ao termo “utilitarista”, que se refere de maneira mais precisa a uma escola ética, para delimitá-lo e complementá-lo. Poderia falar de Iluminismo inglês, mas queria evitar classificações geográficas. Qualquer que seja a pertinência do título “liberal-utilitarista”, espero que a breve descrição acima esclareça suficientemente a que tipo de visão quero fazer referência quando o utilizo.

Proponho, ao longo desta seção, que essa visão que pretende harmonizar, na ordem dos prazeres, bem individual e bem coletivo, costuma fazer o antigo Bem retornar por baixo dos panos. Na tradição liberal-utilitarista, há uma nunca explicada e nem sempre explicitada resistência à desbestialização integral do lobo, uma vez que, de certo modo, os excessos do desejo individual são considerados fonte do mal. Embora essa visão ligue nosso bem aos prazeres, há uma restrição tácita aos prazeres burgueses: os prazeres “baixos” continuam sendo vistos como tais – os porcos, segundo o célebre argumento de Stuart Mill, só se satisfazem porque não têm acesso aos prazeres ligados às faculdades superiores –, e os excessos aristocráticos são encarados com desconfiança. Os prazeres vistos agora como problemáticos são, enfim, aqueles que se opõem a um tipo de respeitabilidade civil que hoje se materializa na figura do “cidadão de bem”.



Figura 1. Peça publicitária veiculada no jornal *O Globo* (11 mar. 2011).

Como parece sugerir a peça publicitária acima (figura 1), veiculada no Rio de Janeiro, no carnaval de 2011, o humano indigno de sua humanidade e que aparece, portanto,

como animalesco, não é mais aquele que se dedica a buscar os prazeres do corpo em vez de se preocupar com o Bem espiritual, mas aquele que busca prazeres baixos e conflitantes com o bem civil. Seria, a julgar pela peça publicitária em questão, o caso de quem faz xixi na rua, mesmo durante uma festa que comemora a liberação da carne.

A noção de “felicidade” que emerge com a tradição liberal-utilitarista mescla a maximização de prazeres com a conquista de um estatuto cívico tido como bom e com o sucesso financeiro. Embora o consumo como o compreendemos hoje ainda esteja longe de se instituir como atividade sociocultural central à época, uma vez que o consumo não está diretamente ligado, ainda, à construção de uma identidade singular, a busca por bens materiais ganha então considerável impulso. Como observa Taylor: “um novo modelo de civilidade emerge no século XVIII, no qual a vida do comércio e da aquisição ganha um lugar positivo sem precedentes” (TAYLOR, 1989, p. 214). Trata-se, em suma, da cultura burguesa.

A declaração de independência dos Estados Unidos de 1776 costuma ser encarada como um marco na consolidação de tal cultura, especialmente por elevar a “busca pela felicidade” a um direito constitucional. O que exatamente significa “felicidade” nesse contexto, porém, é uma questão mais complexa. Em seu livro *Happiness: A History*, McMahon (2006) reproduz um rascunho da Declaração de independência elaborado por Jefferson. Nesse rascunho, a tríade “vida, liberdade e busca da felicidade” que aparece na versão final como exemplo de direitos inalienáveis, era complementada pela expressão “com os meios de adquirir e possuir propriedades”. Esse complemento seria revelador da conexão que começa a se consolidar então entre consumo e felicidade.⁹ Novamente, é preciso ressaltar que se trata de uma lógica de consumo muito diversa da atual. De um modo ou de outro, porém, a circulação de bens assume desde então um papel central na relação complexa entre bem individual e bem comum.

Essa relação é um ponto central para a visão liberal-utilitarista. Ela pretende, afinal, harmonizar o prazer individual e o bem comum – este definido, muitas vezes, como a soma dos prazeres individuais, mas claramente abarcando algo mais do que isso. Para tanto, essa relação precisa afirmar que entre os dois não há contradição: ou seja, se os agentes perseguirem o bem privado (definido pelos prazeres), o bem comum também será alcançado automaticamente.

⁹ Como destaca McMahon (2006), é também preciso evitar, por outro lado, a visão reducionista de que a felicidade apareceria na declaração como uma espécie de disfarce para a busca de riqueza. McMahon observa que seria um equívoco deixar de lado outras dimensões claramente ligadas ao termo pelas influências intelectuais de Jefferson, particularmente a dimensão cristã.

No *Leviatã*, Hobbes (2009) lança mão de um argumento que segue essa linha quando mostra que, ao abandonar parte de seus direitos em prol do soberano juntamente com outros, todos os agentes ganham, uma vez que conseguem algo impossível no estado de natureza: segurança e paz. Entretanto, isso só explica o ato de aceitação ou formação de um governo, e não a forma como o agente atua sobre si mesmo uma vez que se torna parte de um Estado. Assim, Hobbes indica que os agentes continuarão a agir somente em benefício próprio dentro do Estado: a diferença é que o Estado torna o ato de violência não desejável, pois a lei prevê uma punição, de modo a fazer o agente agir – no que tange à violência física – automaticamente em prol do bem comum quando age em benefício próprio. De um modo geral, porém, o problema permanece em aberto aqui, pois a violência física está longe de englobar uma parte satisfatória do espectro prazer/sofrimento, especialmente em um momento no qual a economia começa a se tornar o centro da vida social.

Com efeito, as polêmicas a respeito do tema no século XVIII estão diretamente ligadas a questões econômicas e ao consumo. Um dos textos no centro da polêmica é um poema, escrito por Bernard Mandeville em 1723, conhecido como *A fábula das abelhas*. Ele conta a história de uma colmeia na qual as abelhas viviam sempre buscando satisfazer seus próprios interesses, mas esse incessante movimento egoístico impulsionava a economia e fortalecia o Estado:

Assim, o vício em cada parte vivia,
Mas o todo, um paraíso constituía;
Temidos na guerra, na paz incensados,
Pelos estrangeiros eram respeitados,
E, de riquezas e vidas abundante,
Entre as colmeias era a preponderante
(MANDEVILLE, 1994, s.p.).

Entretanto, as abelhas não se satisfaziam com tal situação e não se cansavam de reclamar das atitudes imorais das demais abelhas e pedir aos céus que a colmeia fosse mais virtuosa. Deus, cansado das súplicas, resolve atender aos clamores e, de uma hora para a outra, todas as abelhas tornam-se um exemplo de virtude. O efeito de tal mudança é que os tribunais logo se esvaziam, os devedores pagam seus débitos e os que se sabem errados desistem dos processos. Advogados e juízes partem da colmeia, junto com todos que trabalhavam nas prisões, incluindo ferreiros que faziam cadeados e grades. Assim, saem da colmeia os milhares de assessores inúteis dos ministros, os policiais, os seguranças etc. Os políticos deixam de roubar e até doam aos mais necessitados. Diluem-se as grandes fortunas e o mercado de luxo acaba, fazendo com que mais e mais abelhas fiquem sem atividade a exercer.

Vede agora na colmeia renomada
Honestidade e negócios de mão dada;
O show terminou; foi-se rapidamente,
E mostrou-se tom face bem diferente
Pois não apenas foram-se embora
Os que gastavam muito a toda hora,
Como multidões, que deles dependiam,
Para viver, forçadas, também partiam.
Era inútil buscar outra profissão,
Pois vaga não se achava em toda nação.
Enquanto que orgulho e luxo minguavam,
Gradativamente os mares deixavam,
Não os mercadores, mas companhias
Fábricas fechavam todos os dias.
Artes e ofícios mortos estão (idem).

A fábula tem uma moral clara: aquelas ações taxadas de vícios pela moral dominante são justamente as que promovem o bem-estar social. Digo “taxada de vícios” porque está claro que, do ponto de vista liberal-utilitarista, não poderiam existir vícios em sentido estrito, já que não se reconhece explicitamente uma besta dentro de nós (o desejo vicioso) – a má ação, nesse registro, seria simplesmente aquela que promove o mal-estar público. Dizendo de outro modo: se seguíssemos ao pé da letra a noção de que o prazer é o único bem, qualquer atitude que visasse maximizar o prazer seria considerada boa. Assim, visto sob uma lente liberal-utilitarista, seria preciso concluir simplesmente, do poema de Mandeville, que a busca pelo bem privado leva ao bem comum.

Conclusão parecida é muitas vezes tirada da constatação puramente econômica de Adam Smith, celebrizada pela metáfora da mão invisível e pelo trecho clássico de *A riqueza das nações*:

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro e do padeiro que esperamos o nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelos próprios interesses. Apelamos não à humanidade, mas ao amor-próprio, e nunca falamos de nossas necessidades, mas das vantagens que eles podem obter (SMITH, 2005, p. 19).

O que se parece sugerir aqui é que a economia se desenvolve por meio das ações econômicas pautadas pelos interesses individuais. Ao nos vender algo, o padeiro não busca senão o próprio interesse de lucrar com o pão, mas, ao fazê-lo, acaba atendendo também ao meu interesse de comprar pão. Se examinarmos tal trecho a partir do ponto de vista liberal-utilitarista, é fácil passar das considerações puramente econômicas para considerações morais, de modo que não espanta que a noção de uma “mão invisível” tenha ganhado importância muito maior para os pensadores com esse ponto de vista do que para o próprio Adam Smith que, no que diz respeito à moral, estava mais próximo da tradição dos

sentimentos morais de Shaftesbury e Hutcheson.

Com efeito, Smith escreveu um livro intitulado *Teoria dos sentimentos morais*, no qual argumenta que o ser humano possui naturalmente a capacidade de empatia com seus semelhantes, à medida que se imagina em seu lugar e pode sentir prazer ou sofrer vicariamente. Esses sentimentos empáticos seriam para Smith as bases das virtudes, revelando que o pensador defende o ideal de abnegação sem maiores questionamentos:

Sentir muito pelos outros e pouco por nós mesmos, restringir nossas afecções egoístas e seguir nossas afecções benevolentes constitui a perfeição da natureza humana. É somente através disso que o homem pode ter a harmonia dos sentimentos e paixões que constitui toda a sua graça e propriedade (SMITH, 2014, s.p.).

Quando uma visão liberal-utilitarista para a esfera pública se mescla a uma visão de derivações platônico-cristãs para o bem individual, cria-se um duplo parâmetro que se torna fonte das mais diversas contradições. Esse duplo parâmetro é facilmente deduzido dos dois caminhos indicados por Smith: na esfera econômica – ou da “civilização” de maneira geral –, o bem comum aumenta à medida que cada agente persegue seu próprio bem; mas, no domínio da moral, perseguir o próprio bem (encarado como prazer) está do lado do vício e não da virtude.

É claramente este duplo parâmetro que está em jogo na fábula das abelhas. Afinal, quando se diz que “vícios privados geram benefícios públicos”, a própria construção de tal frase já indica, necessariamente, que a virtude se opõe ao bem considerado em perspectiva liberal-utilitarista.

A recorrência desse duplo parâmetro parece sugerir também que há uma relutância dos próprios proponentes da visão liberal-utilitarista em aderir por completo à visão que defendem. Apenas mais recentemente, com a saída do lobo de seu antigo lugar de principal besta, e com o surgimento de novas bestas frente às quais o lobo aparece como bom, a relutância em questão teria se dissipado. Deste modo, como propõe Melman (2008, p. 31), é apenas na cena contemporânea que a proposta liberal-utilitarista de fato “se realiza”: no cenário atual, “[...] volta-se à filosofia inglesa sensualista do século XVIII. É divertido ver como, sem que a ela se faça referência particular, seus preceitos, hoje, se realizam”.

Ainda assim, não é difícil propor outro motivo pertinente – além da aceitação tácita do caráter bestial do lobo – para a relutância em questão, e é digno de nota que ele não apareça com mais força na cena contemporânea. O motivo é que, para aderir totalmente à visão liberal-utilitarista, é preciso ignorar completamente dimensões cruciais da vida subjetiva. Para se aceitar de fato o engodo da “ordem dos bens”, seria preciso aceitar não

apenas o fim da possibilidade de transcendência, mas também considerar inexistentes tanto nossos desejos excessivos quanto as partes de nós que nos ligam à dimensão vertical. São todas as dimensões do humano para além da necessidade e da razão instrumental que são negadas por uma visão liberal-utilitarista que leva até o fim suas próprias propostas. Voltarei a esse tema no capítulo cinco, onde observarei que a parte de nós para além desse binômio é principalmente o leão.

2.5. O LOBO MATERIALIZADO

Após o declínio do dualismo platônico-cristão, aqueles que querem continuar a sustentar a bestialização do lobo precisam encontrar para ele novos suportes não metafísicos. Nesse momento, o suporte biológico do lobo começa a ganhar relevância: nossos desejos problemáticos poderiam provir de partes específicas do corpo, especialmente do cérebro e dos genes, seja como uma característica universal de cérebros ou genes humanos, seja como uma característica particular de alguns cérebros ou genes.

Não é de hoje que estão estabelecidas no senso comum da cultura ocidental noções biologicistas que permitem dar nova cara a antigos constructos morais. Podemos crer, por exemplo, que nosso corpo carrega em si resquícios de etapas anteriores da evolução que são não humanos e animais. Ao lado da parte “humana” do cérebro, teríamos, por exemplo, uma parte “reptiliana” que nos faria agir com base em desejos excessivos e obscuros. Existem virtualmente infinitas variações dessa ideia.

Na verdade, o próprio Darwin, ao vislumbrar sua teoria evolutiva, teria já percebido algumas de suas possíveis aplicações morais. Em uma famosa nota em seu “caderno M”, ele escreve: “nossa descendência, então, é a origem de nossas paixões más. O demônio é nosso avô na forma de um babuíno” (DARWIN, 1838, s.p.). Essa nota revela da maneira mais cristalina que o deslocamento do demônio para o babuíno é apenas uma questão formal – o lobo, em suma, adaptado para uma era de sensibilidade materialista.

Cérebro e genes oferecem um suporte material para o lobo em um momento no qual os suportes metafísicos tornam-se inadequados. Como nota Sloterdijk (2012a, p. 247), “as teorias da evolução introduzem a herança metafísica nas ciências”. Assim, não espanta que os constructos evolutivos sirvam, por exemplo, como base para novos mitos de origem: se a expulsão de Adão e Eva do paraíso não explica mais de maneira crível nossos conflitos interiores, podemos recorrer a uma miríade de mitos evolutivos como, por exemplo, a noção de que nossos genes estão programados para produzir em nós o desejo

de fazer sexo o máximo de vezes possível, de modo a aumentar a probabilidade de sobrevivência de nossa prole: esse seria o motivo para sentirmos um desejo sexual que não se harmoniza com nossa vontade de ser fiel. Esse tipo de mitologia evolutiva já foi propagada em uma infinidade de revistas e livros de autoajuda, como o famoso *Por que homens fazem sexo e mulheres fazem amor?*

Para além de tais mitos evolutivos, podemos cambiar o foco do tempo para o espaço e imaginar as bestas como regiões cerebrais ou inscrições genéticas, imagens que gozam de excepcional popularidade na cena contemporânea, em especial quando aparecem em caprichadas imagens coloridas de ressonâncias magnéticas (como as da reportagem reproduzida na figura 2) ou hélices de DNA. Sem questionar, é claro, a moral vigente, tais constructos oferecem algumas explicações tão fáceis quanto as das tentações da carne para nossas paixões. Se, como pessoas esclarecidas, não podemos mais, hoje, considerar-nos seres decaídos em cujo corpo atuam as “leis dos membros” das quais falava São Paulo, podemos ao menos acreditar que atuam em nós as “leis dos genes” ou as “leis do cérebro”: em todos os casos, realizamos a operação fundamental da bestialização – atribuir parte de nossa vida subjetiva a um não-eu mau dentro de nós, e assim explicar nossos conflitos, fracassos, sofrimentos e angústias.

A atribuição dos desejos à carne, parte reptiliana do cérebro, genes etc. pode servir a dois propósitos. Com mais frequência, ela serve a um propósito moral e me permite encontrar um culpado para meus conflitos, minha mediocridade ou meus sofrimentos (“culpe seu cérebro” é o título de uma matéria da revista *Época* sobre a qual comentarei adiante). É essa operação que chamo de bestialização e critico neste trabalho. Ela é sem dúvida a operação que a moral contemporânea nos estimula a realizar. Por outro lado, a percepção de que forças que não controlo atuam em mim pode servir a um trabalho subjetivo de construção do meu próprio eu a partir de um esforço de integração das bestas (ver capítulo 5). Afinal, está claro que não há de antemão um eu iluminado que as bestas vêm assombrar – embora a bestialização costume se sustentar exatamente sobre essa pressuposição, a de que a besta me aliena de um suposto “verdadeiro eu”.

Um ponto importante a ser retomado aqui é a proposta apresentada na Introdução de que o estabelecimento da fronteira entre o eu e o não eu é de natureza ética (e de natureza mais especificamente moral quando o não eu aparece como uma besta). Quando não me oponho a um desejo ou pensamento, tendo a assimilá-lo mesmo quando acredito que ele é impulsionado por entidades externas ao eu. É o que podemos perceber, por exemplo, em uma campanha publicitária do McDonalds veiculada no Reino Unido em

2014.¹⁰ A campanha é composta de dois vídeos, nos quais um advogado e um corretor de imóveis, respectivamente, discursam com desenvoltura sobre temas relacionados às suas profissões. Contudo, no meio de suas falas, trocam algumas palavras por “carne”, “queijo”, “alface” etc. (os ingredientes do Big Mac). Ao fim de cada vídeo, revela-se que cada um tinha à vista uma foto do sanduíche (em um outdoor ou em um panfleto), que excitava de tal modo seu desejo a ponto de provocar os “atos falhos” em questão. Nesse momento, escutamos também o slogan: “*Big Mac: see one, want one* [Big Mac: basta ver para querer]”. Assim, o desejo descontrolado que poderia ser facilmente remetido a uma parte perversa da alma, ao cérebro ou ao poder da propaganda, aparece, ao contrário, como incorporado ao eu, ou seja, revelador de um desejo genuíno.¹¹ Devido ao ângulo eticamente positivo a partir do qual ele é encarado, tal desejo aparece como algo próprio do sujeito, sua vontade verdadeira, e não uma interferência maligna externa.



Figura 2. Reportagem da revista Época (set. 2011). Fonte: site da Época.¹²

Em larga medida, é verdade, tal valorização do desejo só se sustenta em um ambiente moral propício. Não resta dúvida que, na moral contemporânea, os desejos lupinos ganham uma legitimidade tal que os constructos de bestialização do lobo sofrem um abalo radical, especialmente no que diz respeito aos desejos sexuais. Uma dimensão bestializada do lobo, porém, ainda se sustenta, mesmo que enfraquecida, com o foco

¹⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=H--c5GhJ-Sk>. Acesso em: 20 mai. 2014.

¹¹ A relação com o referencial psicanalítico é evidente aqui. Tal referencial será discutido ao longo dos próximos capítulos

¹² Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Saude-e-bem-estar/noticia/2011/09/culpe-seu-cerebro.html>. Acesso em: 20 mai. 2014.

deslocado para os desejos relacionados à comida e à bebida. A matéria da revista *Época* reproduzida na figura 2, por exemplo, tem o intuito claro de oferecer um suporte para tal bestialização. A matéria se dirige àqueles que têm dificuldade em controlar sua gula. O título, que não aparece na imagem, deixa claro o que ela lhes propõe: *Culpe seu cérebro*.

Só é possível inventar uma forma de culpar o cérebro ou qualquer outro objeto por um desejo quando este é encarado como mau. No caso da matéria em questão, o intuito culpabilizatório difere apenas formalmente da bestialização baseada, por exemplo, na carne. Seria fácil imaginar a mesma chamada (“por que é difícil resistir”) figurando no topo de um texto cristão sobre as tentações da carne.

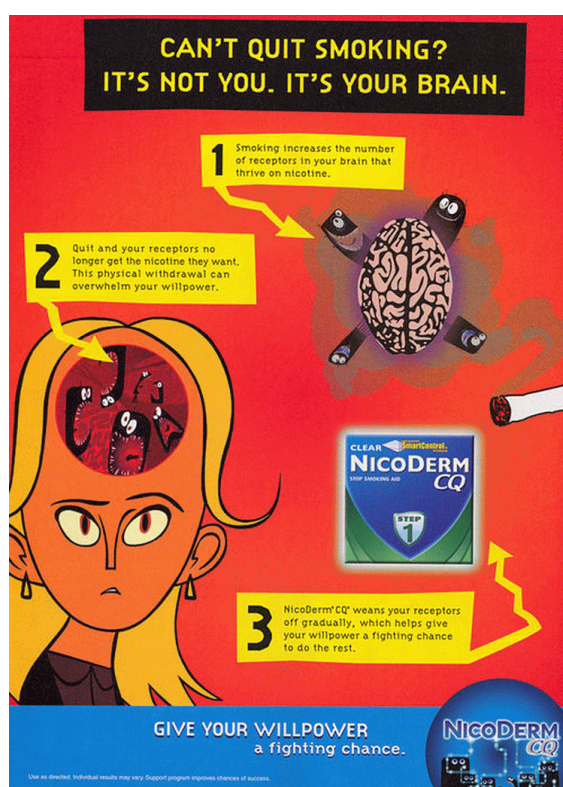


Figura 3. Peça publicitária da Nicoderm, veiculada na *People magazine* em 2008. Fonte: Brokers Institute.¹³

Não é difícil encontrar outras matérias e peças publicitárias que culpam o cérebro por desejos considerados problemáticos. Na peça publicitária acima (figura 3), por exemplo, encontramos a mesma lógica da matéria de *Época* aplicada ao desejo de fumar. A chamada da propaganda coloca uma pergunta: “Não consegue parar de fumar?” E indica o responsável: “não é você, é seu cérebro.” No final, é apresentado um medicamento que atua no cérebro, e, assim “dá a sua força de vontade uma nova chance na luta”. A função do medicamento em questão seria, portanto, a mesmo da graça de Deus: ele nos retiraria de uma posição na qual

¹³ Em: <http://www.bonkersinstitute.org>. Acesso em: 20 nov. 2014.

estamos dominados pelo vício e emprestaria à nossa “verdadeira” vontade o poder de escolher o caminho do bem.

Com este tipo de bestialização “científica” do cérebro que observamos nas peças apresentadas, é importante notar que a ênfase se desloca de uma parte má existente em todos nós para uma característica específica de alguns cérebros ou genes que não conseguem controlar o desejo. A pretensão de identificar suportes físicos de certos comportamentos e inclinações, classificá-los e atuar tecnicamente sobre eles diferencia esse tipo de bestialização “científica” do lobo de sua bestialização metafísica. Nesta, o máximo que se podia fazer em termos de particularização era dizer que o demônio ocupava alguns corpos e não outros; ou que a graça de Deus estava destinada a uns e não a outros; ou que alguns estão mais ou menos presos à matéria.

Isso muda de figura com as pretensões antropométricas e de classificações de tipos humanos. Essa pretensão possui uma longa e bizarra história, bem contada pelo biólogo Stephen Gould (1996) em seu *The Mismeasure of Man*. As pretensões em questão estão intimamente associadas à euforia evolucionista que começou em meados do século XIX e sobrevive até hoje. Como observa Gould (1996, p. 106), “evolução e quantificação formaram uma terrível aliança”. Terrível porque ela oferece, por exemplo, as bases para constructos como um racismo pretensamente científico que impulsionou políticas eugênicas ao longo do século XX. Com efeito, embora o foco desta tese recaia sobre a possibilidade de reificação de partes de nós oferecida pelos discursos científicos em questão, é preciso ao menos apontar o fato mais preocupante de que esses discursos oferecem também a possibilidade de reificação conjunta de todo um grupo de pessoas.

A frenologia, por exemplo, “ciência” hipercelebrada no século XIX, baseada na correlação entre atributos subjetivos e mensurações do crânio, “demonstrava” a inferioridade mental de negros e mulheres. As versões mais recentes da frenologia, como as baseadas em medições da ativação do tamanho de regiões cerebrais, tendem a ser um pouco menos grosseiras ao confundir preconceitos com “evidências” científicas, embora continuem claramente a fazê-lo. O mesmo se dá com outras formas de antropometria. Um artigo em uma revista científica de psiquiatria clínica, por exemplo, contém a seguinte afirmação a respeito do “transtorno de personalidade antissocial” (TPAS), a antiga psicopatia:

Os estudos epidemiológicos mostram que o TPAS é comum, com 2% a 3% de risco durante a vida, causando sofrimento social significativo,

como desagregação familiar, criminalidade e violência [...]. Como seria de se esperar, a prevalência é significativamente maior em instituições destinadas a infratores que em estudos à comunidade. Cerca de metade dos prisioneiros nos EUA preenche os critérios do DSM-IV para TPAS [...], e a prevalência entre pacientes de hospital psiquiátrico de segurança máxima ficaria em torno de 40% [...].¹⁴

Ao demonstrar a prevalência do TPAS em prisioneiros e afirmar que “seria de se esperar”, o artigo sugere claramente que a condição de criminoso está justificada por uma doença, ou por uma condição objetiva qualquer que o separa dos “saúáveis” ou não criminosos. Os prisioneiros teriam se tornado criminosos porque aquilo que sempre acaba aparecendo nesses casos como uma espécie de entidade objetiva – a doença – os dominou. Abordaremos com mais detalhes as questões que dizem respeito às chamadas “doenças mentais” no capítulo 4, uma vez que elas se tornaram um dos constructos mais importantes de suporte à bestialização de experiências subjetivas hoje, especialmente àquelas relacionadas ao sofrimento. No contexto contemporâneo, a principal besta não é o lobo, mas o cão. E, embora as “doenças mentais” em destaque sejam as ligadas ao sofrimento psíquico, aquelas relacionadas à agressividade, como o TPAS da citação acima também são bastante relevantes.

2.6. DE MR. HYDE A EDWARD CULLEN

Ao longo deste capítulo, observamos que a partir dos séculos XVII e XVIII a demonização do lobo começa a ser questionada em algumas frentes,¹⁵ embora a moral cristã (tanto em sua forma tradicional quanto em versões total ou parcialmente secularizadas) continue se sustentando e até se intensifique (ver 2.3) em certas correntes. O ganho de legitimidade do lobo, somado à intensificação da moral da abnegação só pode levar ao duplo parâmetro ético que, seguindo Freud, estamos tão acostumados a identificar na cultura vitoriana e na cultura burguesa de modo geral.

Nesse registro repressivo – o termo é relevante, pois a moral da abnegação só é sentida como repressiva quando se atribui ao lobo os direitos da cidadania psíquica –, a

¹⁴ DEL-BEN, C. M. Neurobiologia do transtorno de personalidade antissocial. *Rev. Psiqu. Clín.* 32 (1); 27-36, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rpc/v32n1/24019.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2014.

¹⁵ Não quero sugerir, com tal esquematização, que antes ela nunca fosse questionada e que o lobo era completamente dominado em todos os registros e campos sociais. Afinal, como comentado em 2.3, para a maior parte da população da idade média, aparentemente o controle dos desejos era no máximo um ideal do qual se aceitava desviar-se com frequência, desde que a Igreja garantisse o perdão divino. Além disso, é certo que uma boa parcela de grupos aristocráticos respeitava o moralismo cristão no máximo de maneira parcial e um tanto frouxa. O problema de bestialização que me interessa mais particularmente aqui é um problema essencialmente burguês, de modo que não admira sua emergência no final do século XVII e radicalização no XIX.

literatura aparece como um possível canal experimental de liberação do lobo. Conforme nota Sloterdijk (2012a, p. 485):

A arte [nessa época] faz justamente um experimento com a possível existência de uma subjetividade má “também em nós” – e chega mesmo a testar em narrativas ilustrativas moralmente dissimuladas como seria se encontrar em tal “pele má” – e que tipo de experiências estimulantes ocorreriam com alguém por meio daí.

O exemplo analisado por Sloterdijk é o *Fausto* de Goethe, mas podemos pensar em diversos outros, como o *Don Juan* de Molière, ainda no século XVII e, no século XIX, *O médico e o monstro*, de Stevenson, e *O retrato de Dorian Gray*, de Wilde. O que todos esses romances têm em comum é que o protagonista, em circunstâncias que inevitavelmente incluem algum artifício mágico ou metafísico, pode liberar o lobo dentro de si e viver para além do bem e do mal. “Naturalmente, essas histórias precisam terminar mal, e [aquele] que toma todas as liberdades que os cristãos de resto não devem tomar (no campo mágico, culinário, sexual, turístico e teórico), precisa, por fim, ser punido de maneira exemplar” (SLOTERDIJK, 2012a, p. 486). No caso do *Retrato de Dorian Gray*, a mais tardia das obras mencionadas, contudo, o caráter diabólico da vida de prazeres e a punição exemplar ao final já aparecem como uma espécie de formalidade, quase como uma camada cínica ou irônica sobre uma visão imoral.

Para além da necessidade do final catastrófico e do julgamento moral, porém, continua presente nessas obras o medo de que o lobo, uma vez liberado, assuma o controle do eu e transforme a vida de prazeres em algo horrendo e abominável. Esse receio só é possível em um contexto como o da época, no qual a vida de prazeres exige um afastamento da vida social e suas regras, que ainda estão então coladas ao bem moral. Não era possível, como é hoje nas grandes cidades, viver uma vida devassa e continuar a desempenhar seus afazeres cotidianos e a manter os laços públicos, afetivos e familiares sem maiores problemas. E, mesmo para quem decidiu cruzar a fronteira e se tornar um libertino como Casanova ou Sade, havia ainda o risco bastante palpável de ser preso, como os dois de fato foram.

O problema do conflito entre a respeitabilidade social e a busca por prazeres é recorrente nos romances mencionados e resolvido da maneira particularmente interessante em *O médico e o monstro*. Nesse romance, como se sabe, Dr. Jekyll, um médico, transforma-se no monstruoso Mr. Hyde ao ingerir uma poção por ele criada. Assim, quando assumia a forma de Mr. Hyde, Dr. Jekyll podia fazer o que quisesse sem afetar sua imagem respeitável. Uma análise mais detalhada dessa obra pode nos ajudar a

compreender melhor o estatuto do lobo na sociedade burguesa dos séculos XVIII e XIX, especialmente a relação entre a frágil legitimidade dos prazeres e a ordem social embasada na moral da abnegação. O ponto chave é que o caráter monstruoso de um ser como Mr. Hyde surge, como Sloterdijk diz do demônio no *Fausto* (2012a, p. 489), “quando algo que já é um eu deve ser uma vez mais transformado em *Id.*” Ou seja, ele surge quando os desejos lupinos, já gozando de legitimidade suficiente para serem integrados ao eu, devem ser novamente bestializados, coisificados como uma intromissão externa má, ao menos para o olhar perscrutador do grande Outro.

O trecho da obra que mais importa para nós é a carta de Dr. Jekyll na qual ele enfim esclarece a identidade de Mr. Hyde. Descobrimos, então, que Mr. Hyde era seu “lado mau”: o lobo dentro de Dr. Jekyll liberto das outras partes de sua pessoa por meio de uma poção.

Dr. Jekyll começa a carta descrevendo-se como alguém honrado e inclinado ao trabalho, além de herdeiro de considerável fortuna. Entretanto, a diversão também lhe exercia uma atração incontornável, e muitas vezes tal desejo de diversão era, escreve ele, “difícil de conciliar com meu desejo imperioso de manter a cabeça erguida e um semblante grave frente o público” (STEVENSON, 2008, s.p., tradução minha). Assim, Dr. Jekyll escondia seus prazeres, apesar de não os considerar especialmente problemáticos:

[...] foi mais a natureza rigorosa das minhas aspirações do que qualquer degradação particular das minhas transgressões que me tornou o que eu era, e, com uma clivagem ainda mais profunda do que na maioria dos homens, separavam-se em mim as províncias do bem e do mal que dividem e compõem a natureza dual do homem (ibidem, s.p., tradução minha).

Embora a descrição já seja feita do ponto de vista de uma moral da abnegação – que coloca os desejos, os prazeres e a diversão do lado do mal; e o trabalho, a honra e a fortuna, assim como a medicina e a caridade, do lado do bem –, é interessante notar que a culpa pela corrupção dos desejos é atribuída mais ao caráter rigoroso das suas aspirações do que à natureza dos próprios desejos. Em suma, já é possível ler nas entrelinhas a percepção de que é uma hipertrofia do dragão (instância de adesão às normas sociais) que relega o lobo ao ostracismo no Mal.

É fácil perceber uma ambivalência em relação aos desejos e deveres. A adesão à moral da abnegação transita aqui de maneira incerta entre o sentimento de culpa e a vergonha, ou seja, entre, de um lado, uma aceitação do caráter mal do desejo como tal e sua bestialização e, de outro, uma desbestialização do lobo mesclada a um receio dos

efeitos da sua liberação na imagem social (e na autoimagem) do sujeito. A ambivalência em questão nos leva ao retrato costumeiramente pintado da sociedade vitoriana: um grande peso dos deveres acompanhado de uma cultura de prazeres ilícitos e secretos. Uma combinação que, em muitos casos, podia acarretar altos custos em termos de conflitos psíquicos.

Dr. Jekyll faz questão de frisar, em sua carta, que se via dividido entre duas partes: “Eu não era mais eu mesmo quando deixava de lado o controle e afundava na vergonha do que quando eu trabalhava no desenvolvimento do conhecimento e de alívios para a tristeza e para a dor” (STEVENSON, 2008, s.p.). E também sonha com a possibilidade de acabar com o conflito entre esses dois lados, que lhe dilacera o espírito:

Se cada um, eu disse pra mim mesmo, pudesse ser colocado em uma identidade diferente, a vida seria aliviada de tudo o que era insuportável; o injusto poderia seguir seu caminho, liberado das aspirações e dos remorsos de seu gêmeo mais elevado; e o justo poderia andar resolutamente e seguro em seu caminho ascendente, fazendo as coisas boas que lhe agradam, e não ser mais exposto à desgraça e penitência nas mãos de um mal exterior (ibidem, s.p.).

Esse trecho é interessante porque, embora mais uma vez utilize o vocabulário da moral da abnegação, Dr. Jekyll transfere o foco da maldade de uma das partes para o conflito entre elas: “A maldição da humanidade é que esses seres incongruentes estejam grudados – que no útero agonizante da consciência, esses gêmeos polares devam continuamente lutar” (ibidem, s.p.). E, se o problema é o conflito, o lado “elevado” é tão “culpado” quanto o lado corrompido; ou, em um ponto de vista ainda mais refinado: nenhum dos lados é “culpado” – abre-se, portanto, o caminho da desbestialização e da integração das bestas ao eu.

No caso de Dr. Jekyll, o que ocorre é, ao contrário, uma dissociação em vez de uma integração: a separação em duas identidades promovida pela poção que o médico inventa. Após tomá-la pela primeira vez, ele se vê imediatamente liberto de seu “lado bom”.¹⁶ Sua sensação nesse momento é assim descrita: “Eu me senti mais jovem, mais leve, mais feliz em meu corpo; dentro de mim, eu estava consciente de uma intoxicante impetuosidade, de uma corrente de imagens sensuais desordenadas atravessando minhas ideias, de uma dissolução das correntes da obrigação, de uma nova mas não inocente liberdade da alma” (ibidem, s.p.). Jekyll constata que pode retomar sua antiga forma ingerindo outra dose da

¹⁶ Adiante ele explica que, talvez, se tivesse tomado a poção com o intuito não de experimentar prazeres, mas de “fazer o bem”, ele teria se libertado, de seu “lado mau”. Podemos imaginar que, nesse caso, não haveria nenhum interesse em sua história.

poção. Assim, de início, ele fica livre para escolher a qualquer momento a forma de Dr. Jekyll ou Mr. Hyde. O médico aproveita seu poder peculiar de transformação para praticar suas licenciosidades na pele de Mr. Hyde, de modo a garantir que sua reputação como Dr. Jekyll permaneça intocada. Essa possibilidade o alegra, pois está livre da vergonha. Aí começa, portanto, o “experimento com a subjetividade má em nós”.

Como era de se esperar, depois de desfrutar por um tempo de uma vida dissoluta na forma de Mr. Hyde, a punição providencial não tarda. Mr. Hyde – o lobo – começa a dominar sua parte boa: “nas mãos de Edward Hyde, [os prazeres que eu perseguia] começaram a se virar na direção da monstrosidade” (idem, s.p.). Na medida em que ganha rédea, Hyde não apenas perverte todos os pequenos prazeres, transformando-os em algo diabólico, mas também ganha força e começa a lutar com Dr. Jekyll pelo domínio do corpo. Inicialmente, Mr. Hyde é baixo, fraco e tem dificuldade em se libertar do lado bom que às vezes resiste mesmo à poção, obrigando Jekyll a tomar doses duplas e triplas. Isso porque, como escreve Dr. Jekyll: “ao longo de minha vida, que foi, afinal, nove décimos uma vida de esforço, virtude e controle, ele [Mr. Hyde] foi muito menos exercitado [do que o meu lado bom]” (idem, s.p.). Entretanto, em seus momentos de liberdade, Mr. Hyde vai recuperando o tempo perdido e ganhando força. Assim, em dado momento, Dr. Jekyll começa a se transformar em Mr. Hyde mesmo sem poção. Preocupado, ele acaba com seu pequeno experimento e volta para a vida ordinária do autocontrole.

Dr. Jekyll consegue manter Mr. Hyde enjaulado por meses, porém, em “uma hora de fraqueza moral”, ele novamente prepara e ingere a poção transformadora. Furioso por ter passado tanto tempo enjaulado, Mr. Hyde se liberta como um verdadeiro demônio e mata um cavalheiro. O assassinato acaba se revelando uma sorte para Dr. Jekyll, pois, procurado pela polícia e por todos que já o haviam visto, Mr. Hyde é obrigado a se esconder “dentro” de Dr. Jekyll, que ganha uma última chance de reconquistar o controle.

Dessa vez, a ingestão da poção está fora de questão, mas, depois de meses de abstinência, Dr. Jekyll começa a pensar em satisfazer o lobo da maneira como fazia antes de ter inventado a maldita poção, ou seja, recorrendo a pequenos prazeres secretos. Porém, nesse momento, qualquer afrouxamento das rédeas resulta em catástrofe: “essa pequena concessão ao meu mal finalmente destruiu o balanço de minha alma” (idem, s.p.). A partir de então, apenas sob o efeito imediato da poção, Dr. Jekyll consegue manter-se em sua forma original e, assim, é obrigado confinar-se em seu laboratório, onde encontra seu fim.

Como está claro, um ponto essencial para a trama é a transformação, promovida por Mr. Hyde, dos pequenos prazeres de Dr. Jekyll em algo monstruoso. Como de

costume, a monstruosidade do lobo é reforçada por sua associação à violência: no caso, o assassinato perpetrado por Mr. Hyde.

Embora uma violência essencialmente lupina apareça em virtualmente todos os tratamentos bestializantes, é preciso notar que ela ganha estatutos radicalmente diferentes. Se voltarmos a Platão, podemos recuperar como exemplo seu diagnóstico, citado em 2.1, de que, quando o lobo é liberado, “não há insensatez nem impudor que [ele] passe adiante”. Como deixa clara a posterior ligação da liberação lupina com a figura do tirano, a “insensatez” e os “impudores” em questão incluem a violência. Ao mesmo tempo, é certo que em Platão e também no Cristianismo, não é a violência que torna o lobo mau – ela é uma consequência do descontrole do lobo. Em suma, é porque o lobo é mau, isto é, descontrolado e contrário à Razão que nos liga ao Bem, que ele gera violência. Com a erosão da ordem do Bem e a posterior fixação da ordem dos bens, discutida em 2.4, essa equação é invertida. Os prazeres de balizamento corporal que caracterizam o lobo começam aos poucos a aparecer como essencialmente bons, e, finalmente, como o próprio critério do bem, de modo que a negação moral de seus lados excessivos e descontrolados começa a ser justificada pela relação com a violência, o sofrimento e a doença.

O desejo sexual é, sem dúvida, o pivô da inversão mais completa: considerado, como vimos em 2.1 e 2.2, o verdadeiro âmago da parte corrompida em nós, ele ganha hoje o estatuto do desejo perfeito, pois ele costuma escapar, no senso comum, das ligações com o excesso e a violência descontrolada. Em consequência, o estatuto inofensivo do sexo tende a despi-lo de muitas das dimensões que lhe emprestavam sua centralidade na vida psíquica, tornando-o uma atividade prazerosa como outra qualquer. Muitos pensadores já notaram que a moral da liberação sexual que se instituiu na cena contemporânea tende a retirar do sexo as conexões simbólico-sensíveis que o colocavam em um lugar especial. Como aponta Melman (2008, p. 29): “Hoje, o sexo pode ser tratado como um gozo orifical e instrumental como os outros.”

Esse processo joga luz sobre o fato de que, hoje, ao lado de *best-sellers* eróticos como *Cinquenta tons de cinza*, consigam enorme sucesso de vendas também romances que realizam experimentações não mais com a liberação das pulsões, mas com a necessidade de seu controle. Acredito que esse seja um dos fatores centrais para o enorme sucesso da saga *Crepúsculo*, de Stephenie Meyer, já mencionada no início do capítulo. A natureza vampiresca de Edward Cullen e outros personagens oferece uma forma engenhosa e fantástica de reinserir nas relações eróticas suas dimensões problemáticas e conflituosas. É claro que, na lógica inversa dos romances do século XIX mencionados anteriormente, esse

romance do século XXI precisa, ao final, eliminar tudo aquilo que causava perturbação e restabelecer o império da felicidade. Isso não impede, porém, o experimento.

Nos vampiros da saga, como comentamos na abertura deste capítulo, o sexo se mistura à violência. Em um relacionamento entre humana e vampiro, morte e sexualidade andam sempre juntas – o mal se imiscui no prazer e os dois envolvidos têm que lidar constantemente com isso. Do lado de Edward Cullen, é necessário o autocontrole de um asceta para que o namoro não acabe em um único chupão mortífero. Do lado de Bella, é necessário lidar com o perigo constante e com a ameaça da Coisa¹⁷ no outro e em si.

O primeiro encontro entre Bella e Edward, os protagonistas da saga, é em uma aula de biologia, e Edward reage de maneira estranha à presença da desconhecida que senta ao seu lado, tapando o nariz, evitando o contato e assumindo posturas rígidas. Mais tarde, descobrimos que a estranha reação era o efeito corporal da intensa luta subjetiva por autocontrole – “Precisei de tudo que tinha para não pular em você no meio daquela aula cheia de gente” (MEYER, 2008, p. 267). Após esse primeiro encontro, Edward falta uma semana de aulas. Descobrimos depois que ele passou esse tempo nas montanhas do Alasca, tentando fortalecer sua temperança. Qualquer semelhança com o santo tentando vencer suas tentações no deserto não é mera coincidência.

Enfim, Edward se sente forte o suficiente para ficar perto de Bella e volta para a escola. Após os primeiros contatos e depois de Edward salvar a vida de Bella duas vezes, os dois se apaixonam perdidamente. A garota suspeita que Edward seja um vampiro e ele lhe oferece a confirmação. O rapaz afirma também, entretanto, que ele e sua família não se alimentam de sangue humano, embora seja difícil manter sempre o controle. Bella pergunta, então, por que ele não caça humanos:

“Me diga por que você caça animais em vez de pessoas”, perguntei, minha voz ainda marcada pelo desespero. [...]
“Eu não quero ser um monstro.” Sua voz era muito baixa.
“Mas animais não são suficientes?” Ele hesitou. “Eu não posso ter certeza, é claro, mas eu compararia isso a viver de tofu e leite de soja; nós nos denominamos vegetarianos, nossa pequena piada interna. Os animais não saciam completamente a fome – ou melhor, sede. Mas nos mantêm fortes o suficiente para resistir. Na maior parte do tempo.” Seu tom ficou sombrio. “Algumas vezes são mais difíceis que outras.”
“É muito difícil para você agora?”, perguntei.
Ele suspirou. “Sim.” (MEYER, 2008, p. 188)

Esse trecho retoma de maneira evidente o tipo de conflito interior que pode ter existido em uma época na qual a moral vigente nos estimulava a considerar que nossos

¹⁷ ver 5.3.

próprios desejos eram essencialmente maus e que, se nos rendêssemos a eles, nós nos tornaríamos uma espécie de monstro. Ninguém duvida, por exemplo, que o autocontrole que Edward precisa exercer sobre si durante seus contatos íntimos com Bella está muito próximo do autocontrole que um amante, alguns séculos atrás, deveria exercer sobre si em seu envolvimento com uma “donzela” para quem a perda da virgindade antes do casamento podia significar uma espécie de morte social. Mas não se trata apenas de uma questão prática: o ponto é que a própria luxúria – que hoje não representa um problema moral e até é moralmente estimulada – podia ser vista como algo realmente abominável, verdadeira marca do mal em nós. Esse caráter pecaminoso do desejo, como mostra Bataille (2013) em *O erotismo*, oferecia o caminho para uma experiência extática que claramente se perdeu hoje. A mistura do sexo com o perigo imediato da morte em *Crepúsculo* pode ser vista como um modo de fantasiar sobre a re-abertura de tal dimensão.

Outra referência interessante no trecho é o vegetarianismo. Este modo de vida “vegetariano”, entre os membros da família Cullen, foi adotado primeiramente pela figura paternal da família: Carlisle. Ele é a verdadeira imagem do autocontrole. Com uma temperança inabalável, consegue atuar como médico sem se perturbar com os corpos que jorram sangue, diferentemente de todos os demais vampiros, que entram em uma espécie de frenesi erótico-assassino quando sentem cheiro de sangue humano. Após uma cena na qual Bella é atacada, Carlisle trata de seus ferimentos e a jovem lhe interpela sobre sua capacidade de autocontrole. O diálogo, no filme, é o seguinte:

“Como você consegue [ficar perto de sangue humano sem se abalar]?”

“Anos e anos de prática.”

“Você nunca pensou em escolher o caminho mais fácil [o de ceder aos impulsos]?”

“Não. Eu sabia quem eu queria ser. Eu queria ajudar as pessoas. Isso me traz felicidade. Mesmo que eu já esteja destinado ao inferno.”

Com Carlisle, assim como com Edward, portanto, a temática do autocontrole é central. Os trechos citados, os mais relevantes como justificativas para o autocontrole na saga, oferecem-nos, então, respostas diversas para a contenção do lobo: Edward diz que “não quer ser um monstro”; Carlisle afirma que “sabia quem ele queria ser”, que “queria ajudar as pessoas” e que “isso lhe traz felicidade”. Essas respostas mesclam, de maneira confusa, justificativas diversas e que poderiam aparecer como opostas em momentos nos quais a abnegação aparecesse como regra. No livro, Carlisle oferece ainda a justificativa religiosa. Embora todos afirmem que, como vampiro, ele já esteja condenado ao inferno, ele crê na possibilidade da redenção: “eu tenho esperança, talvez tolamente, de que nós

ganharemos algum tipo de crédito por tentarmos”.

Essa verdadeira salada de caminhos para o autocontrole pode servir como suporte para o diagnóstico de que a saga *Crepúsculo* é, ao menos em parte, um experimento com o autocontrole. Afinal, se voltarmos aos textos do século XIX que entendemos como um experimento com a liberação do lobo, encontraremos essa mesma mistura do lado do prazer. Tal mistura seria decorrente da passagem para essa região obscura do que foge ao tipo de vivência “normal” para o senso comum. Em suma: se, antes, o controle do lobo era a regra e sua liberação, no terreno da fantasia, mesclava experiência de liberação pulsional bastante diversas, hoje a regra é a liberação do lobo e as formas de controle e domínio dos desejos é que se misturam na fantasia.

2.7. O ÚLTIMO PALADINO DA ABNEGAÇÃO

Antes de passarmos para o estudo do dragão, próxima besta a ser abordada, gostaria de realizar alguns apontamentos acerca da filosofia de Schopenhauer, pois ela constrói as bases para a revolução ética promovida por pensadores como Nietzsche e Freud, que estudaremos no próximo capítulo. No que diz respeito ao próprio Schopenhauer, ele ainda defende uma ética de supressão e controle do lobo. Por isso, denomino-o “o último paladino da abnegação” – o último, isto é, em uma determinada linha teórica, pois, ainda hoje, não seria difícil encontrar quem defenda uma ou outra ética da abnegação, embora a maioria desses dificilmente mereça a alcunha de “paladino”.

Questionador da primazia da Razão, Schopenhauer faz questão de enfatizar, ao longo de sua obra principal, *O mundo como vontade e como representação*, que o indivíduo não é, como alguns parecem pensar, uma “cabeça de anjo alada destituída de corpo” (2005, p. 156), ou seja, puro “sujeito transcendental”. Assim, ele empresta ao corpo uma atenção redobrada, embora continue a defender uma moral que caminha na direção de tal cabeça de anjo alada, negando o corpo do tanto quanto Platão ou Agostinho. O humano está mais próximo do bem, pensa Schopenhauer, justamente porque possui a capacidade reflexiva, a possibilidade de se descolar das paixões do corpo, “mérito humano” que é “exposto em grau máximo no Apolo de Belvedere. O crânio do deus das musas, a mirar além no horizonte, encontra-se tão livre sobre os ombros que parece completamente destacado do corpo, não se submetendo aos seus cuidados” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 245 [§ 33]).

Schopenhauer pensa o corpo a partir de uma dupla perspectiva. Por um lado, meu corpo aparece para meu entendimento como representação (fenômeno), ou seja, como um

objeto. Entretanto, também tenho acesso a ele de modo completamente diverso por meio da minha vontade. Meu corpo aparece para mim, portanto, de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como intuição do entendimento, ou seja, como representação, e outra vez como vontade, ou seja, de maneira direta, não representada. Essas duas maneiras de manifestação, é importante que fique claro, são manifestações de uma única e mesma coisa – coisa esta que chamo de meu corpo quando ela aparece como minha representação e que chamo de minha vontade quando ela aparece imediatamente como consciência de um querer. Em outras palavras: meu corpo não tem uma vontade, ele é uma vontade aparecendo como representação.

Ora, se meu corpo, que é um objeto como outro qualquer, nada mais é, fora da representação, do que vontade, por que não concluir que o mesmo vale para todos os demais objetos? Não, evidentemente, que uma pedra ou uma árvore tenha consciência de si, mas isso não significa que ela não seja, como meu corpo, uma objetificação da vontade – é apenas uma objetificação não consciente de si. É claro, o termo “vontade” foi aqui expandido para coisas que não se enquadrariam no conceito ordinário de vontade:

[...] estaria sempre numa renovada incompreensão quem não fosse capaz de levar a bom termo a aqui exigida ampliação do conceito de *vontade*, entendendo por esta palavra tão somente a espécie designada até agora pelo termo, acompanhada de conhecimentos segundo motivos, e motivos abstratos, logo, exteriorizando-se a si mesma sob a condução da faculdade racional que, como foi dito, é apenas o fenômeno mais nítido da vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 170 [§ 22]).

Estamos agora no domínio de uma vontade inconsciente, cujos ecos nos pensamentos de Nietzsche e Freud é evidente. E não apenas no âmbito de uma vontade individual inconsciente, mas da Vontade, a Coisa em Si que existe fora do tempo, do espaço e da causalidade. Ela é o mundo em si mesmo, fora da representação. A representação, por sua vez, aparece como uma espécie de discórdia da Vontade com ela mesma, pois, na representação, a Vontade se objetifica em inúmeros seres e acontecimentos. Os seres individuais aparecem como espelho desse conflito, de modo que a vontade de cada um deles sempre limita e é limitada por outras vontades. “Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância de vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211 [§ 27]).

Ora, se compreendermos o sofrimento como uma limitação da nossa vontade, algo que a contraria e a impede de se realizar, fica claro que a vida neste mundo (da

representação), na medida em que é vivida “naturalmente”, isto é, na medida em que a vontade individual é afirmada, é sinônimo de constante sofrimento. Pois, com efeito, nossa vontade está sempre limitada por outras vontades. Podemos encarar o desejo como o esforço por se livrar dessas limitações. Porém, nas poucas vezes em que se consegue ultrapassar tais limitações, obtendo-se um pouco de prazer, outra logo surge ou, quando não surge nenhuma, ficamos entediados. Desse modo, o melhor que se pode almejar na afirmação da vida é manter em bom ritmo “[...] o jogo da passagem contínua entre o desejo e a satisfação e entre esta e um novo desejo – cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quando é lento se chama sofrimento [...]” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 231 [§ 29]).

Isso, é claro, para quem vive uma vida escravizada pelo lobo. Pois o único modo de conseguir algum tipo de satisfação duradoura seria afastando-se do ciclo do querer individual, ou seja, enjaulando o lobo. Schopenhauer é bastante enfático nesse sentido. Em um de seus mais vivos ataques contra o desejo, ele retoma a noção platônica de que o desejo pressupõe sofrimento, e vai além:

Todo querer nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito, permanecem pelo menos dez que não o são. Ademais, a nossa cobiça dura muito, as nossas exigências não conhecem limites; a satisfação, ao contrário, é breve, módica. Mesmo a satisfação final é apenas aparente: o desejo satisfeito logo dá lugar a um novo: aquele é um erro conhecido, este um erro ainda desconhecido. Objeto algum alcançado pelo querer pode fornecer uma satisfação duradoura, sem fim, mas ela se assemelha sempre apenas a uma esmola atirada ao mendigo, que torna sua vida menos miserável hoje, para prolongar seu tormento amanhã. Daí, portanto, deixa-se inferir o seguinte: pelo tempo em que o querer preenche a nossa consciência, pelo tempo em que estamos entregues ao ímpeto dos desejos com suas contínuas esperanças e temores, por conseguinte, pelo tempo em que somos sujeito do querer, jamais obtemos felicidade duradoura ou paz (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266 [§ 36]).

A partir dessa descrição, não espanta que, logo em seguida, o filósofo proponha sua famosa comparação do ciclo do desejo à roda de Íxion e à sede de Tântalo. Claro está, portanto, que o Bem, nessa visão, só pode ser alcançado a partir de uma negação radical dos desejos.

Schopenhauer indica duas formas de supressão do lobo: uma estética e uma ética. A supressão estética ocorre quando contemplamos desinteressadamente um objeto, de modo que não consideramos mais, como fazemos em nossa vida cotidiana, apenas a relação do objeto com nossa vontade, mas consideramo-nos nele mesmo como puros sujeitos do conhecimento. Schopenhauer radicaliza a proposta estética kantiana: o belo

deixa de ser um tipo de julgamento a que podemos chegar quando encaramos desinteressadamente um objeto e passa a ser a própria medida em que o objeto estimula o desinteresse e, portanto, a pura contemplação. Não é necessário, assim, nenhum paralelo do julgamento de beleza com um julgamento racional. Com efeito, para Schopenhauer, o conhecimento racional, abstrato, só pode conhecer relações no tempo e no espaço. Apenas o conhecimento intuitivo poderia nos oferecer uma visada das Ideias, fora do tempo e do espaço, ou, além delas, da própria Vontade.

Tal visada, claro, é uma exceção. “O homem comum [...] é completamente incapaz de deter-se numa consideração plenamente desinteressada” (idem, p. 256 [§ 36]). Ele quer sempre ser excitado, tocar, mexer – o grande exemplo disso, para Schopenhauer, é o jogo de cartas, que aparece como o maior representante da imbecilidade humana.

Ser propenso à contemplação desinteressada é a característica do gênio. Este consegue, com auxílio da fantasia voltada para este fim, “ver nas coisas não o que a natureza efetivamente formou, mas o que se esforçava por formar, mas, que, devido à luta [...] de suas formas entre si, não pôde levar a bom termo” (idem, p. 255 [§ 36]). Em suma, ele se eleva a puro sujeito do conhecimento e contempla a Ideia em vez dos particulares. E, em suas obras, cria imagens que, ao se aproximarem mais da Ideia que os particulares naturais, favorecem a contemplação desinteressada mesmo nas pessoas comuns.

Por mais que o belo seja louvado por Schopenhauer graças ao silêncio da vontade que ele proporciona, o filósofo percebe que tal “calmante estético” depende sempre de um gatilho exterior e é, no mais das vezes, efêmero. Apenas uma mudança da orientação natural do homem aos objetos que atijam sua vontade poderia levar ao grande Bem. Tudo se passa como se o belo fosse um sonífero que coloca o lobo para dormir. Entretanto, logo ele acorda e volta a nos atormentar. A grande virada ética que nos aproxima do bem é o assassinato do lobo, ou, melhor dizendo, a paralização definitiva do lobo, uma vez que matá-lo seria equivalente a matar o corpo e, junto com ele, o sujeito individual.

A proposta ética de Schopenhauer é a de um escape da prisão neste pequeno e efêmero pedaço da representação que somos nós enquanto indivíduos, seres desejan-tes. Tal escape é sinônimo de se libertar das demandas lupinas que, aqui, não aparecem só como fome, sede e excitação sexual – embora, como de costume, estas sejam as mais vilipendiadas –, mas como todo o agir com base em motivos, isto é, o procurar algo que excite a vontade individual de uma maneira geral. Veremos que a excitação sexual continua a desempenhar um papel especial se consultarmos *A Metafísica do amor*, texto no qual Schopenhauer descreve o impulso sexual como a vontade da espécie no indivíduo.

Ora, como o que caracterizaria o humano na filosofia de Schopenhauer é o fato de o indivíduo ser majoritariamente fenômeno de uma Ideia própria e não, como ocorreria com os animais, essencialmente fenômeno da Ideia que caracteriza a espécie, dizer que o impulso sexual é a vontade da espécie no indivíduo não é muito diferente de dizer que ela é a animalidade agindo no homem. E, claro, tal impulso animal aparece sempre como perturbador da ordem, como um “demônio hostil, que a tudo se empenha por subverter, confundir e pôr abaixo” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 08).

3. DRAGÃO



*Qual é o grande dragão, que o espírito não deseja chamar de senhor e deus?
“Tu deves” chama-se o grande dragão.
– Nietzsche*

O dragão é a besta relacionada às obrigações morais e às regras sociais interiorizadas na medida em que elas aparecem como aquilo que nos reprime. O dragão é a vontade social – ou de alguma suposta entidade coletiva ou maquínica – que se infiltra sorrateiramente em nós e oprime ou anula um suposto “verdadeiro eu” individual. Em muitos aspectos, portanto, o dragão é o avesso do lobo. Enquanto este último, como vimos, possui muitas vezes origens metafísicas ou naturais e se manifesta psiquicamente na forma de desejos apetitivos ou paixões, o dragão, por sua vez, possui costumeiramente origens socioculturais e artificiais, e se manifesta na forma de deveres morais ou consciência moral.

O dragão, com efeito, emerge em parte como a faceta negra daquilo que, para os bestializadores do lobo, é a principal arma contra o mal em nós: a moral. E a percepção de

tal faceta negra é indissociável da valorização dos desejos e das paixões até então demonizadas. O doloroso processo de conformação a regras universais, após perder sua sustentação metafísica, começa a aparecer muitas vezes como causa de sofrimentos individuais injustificáveis e essencialmente maus.

Nos dias de hoje, a desconfiança em relação à parte de nós que nos faz agir de acordo com as “regras sociais” é tão disseminada que torna fácil oferecer um delineamento preliminar do dragão. E, como ocorre com o lobo, a inquietação relacionada ao dragão dentro de nós se reflete em figuras ou narrativas midiáticas diversas cuja análise permite compreendermos melhor seu estatuto na cena contemporânea.

Uma das figuras da cultura pop que parecem ser mais emblemáticas da inquietação com o dragão é a do Robocop. Meio homem, meio máquina, ele é palco de conflitos entre duas vontades: uma maquínica/programada, outra humana/individual.

A vontade maquínica interferindo na vontade humana de Alex Murphy traz à tona como poucas outras imagens o medo de que regras impessoais – programadas ou não por alguma entidade superior ou manipuladora – tomem o controle de nosso eu. No caso do Robocop, a entidade superior e manipuladora é a empresa OCP, que o programou. Tal empresa ocupa, aqui, o lugar normalmente atribuído à “sociedade”.

No âmbito teórico, podemos identificar três constructos particularmente famosos na referência ao dragão: a ideologia marxista, a má consciência nietzschiana e o Super-eu freudiano. Os dois últimos serão particularmente importantes para nós por dois motivos: primeiro, porque, com eles, o questionamento do dragão se transforma em um questionamento da moral propriamente dita, isto é, do que até então fazia parte do registro da ordem do Bem ou ordem dos bens. Segundo, porque neles a problematização do dragão não descamba para a bestialização, e, assim, abre perspectivas teóricas que buscam uma integração das bestas ao eu. Ao longo do capítulo, discutiremos mais esses pontos com maior atenção.

O fato de os três constructos mencionados terem aparecido no século XIX ou, no caso do Super-eu, no início do XX, não é mera coincidência. Como já observamos, de Agostinho até o século XVIII, as grandes correntes do pensamento ocidental bestializam o lobo e exaltam constructos metafísicos, como Deus e Razão, que sustentam a ordem do Bem. É quando tais constructos começam a se enfraquecer, por volta do século XVIII, que o dragão se aproxima cada vez mais de seu estatuto de besta dentro de nós.

Assim, a passagem de um registro sociosimbólico no qual o lobo possui o estatuto de grande besta para um registro sociosimbólico no qual o dragão assume tal papel pode

ser vista como o modo bestiológico de encarar a “morte de Deus” ou desintegração dos referenciais absolutos clássicos. Embora seja desnecessário apontar a ocorrência de uma ruptura em tal momento – isso já foi feito *ad nauseam* –, os modos de reconhecê-la e compreendê-la dentro de novos arcabouços teóricos são bastante relevantes para jogar luz sobre a trama sociosimbólica contemporânea. Sloterdijk (2011, p. 62), por exemplo, propõe encararmos a ruptura em questão esferologicamente como o momento no qual perderam sustentação os grandes globos que antes “presenteavam os mortais com sua esfericidade confortável”, mas que, ao mesmo tempo, exigiam “que tudo que não se adaptasse a sua curvatura lisa lhes fosse subordinado”. Tendo perdido a estabilidade, tais globos deixam aos poucos de legitimar as formatações violentas das bolhas que abarcam o eu e suas fixações primárias.

É fácil ligar a narrativa bestiológica à esferológica: os grandes globos só podem se sustentar com a valorização de tudo que é redondo ou universal nas bolhas das subjetividades e com a concomitante demonização das idiossincrasias topológicas em tais bolhas (o lobo). Uma vez que a conformação das singularidades topológicas das bolhas à curvatura dos globos perde legitimidade, as bolhas ressentem-se da violência às idiossincrasias de sua espacialidade e chegam algumas vezes a demonizar as instâncias conformadoras (o dragão), valorizando, em contrapartida, as fixações primárias que deram forma à bolha, sejam elas representadas na forma de uma volta ao útero, de harmonia com a natureza, de uma absorção do eu promovido pela experiência estética, de uma completude no amor de Deus, no amor romântico, no amor ao próximo em uma comunidade igualitária, etc.

Tanto na narrativa esferológica quanto na bestiológica, porém, é importante ter em mente que desde tempos imemoriais existe uma tensão ética entre globos e bolhas, ou entre uma inquietação com o lobo e com o dragão. Não resta dúvida, com efeito, de que existiram ao longo da história do pensamento ocidental, diversos pensadores de inclinação materialista que criticavam a demonização do corpo, dos desejos e das paixões. Recentemente, o filósofo francês Michel Onfray se dedicou a recuperar as propostas de tais pensadores materialistas nos seis volumes de sua *Contra-história da filosofia*. De um modo geral, porém, eles são as exceções e não a regra.

Para abordar o dragão neste capítulo, começaremos, em 3.1, refletindo sobre o tipo de olhar que leva ao questionamento das ideologias, e sobre a construção do próprio conceito de ideologia. Em 3.2, estudaremos a crítica de Nietzsche à moral da abnegação e sua noção de má consciência. A visada psicanalítica sobre a moral será o tema da seção

3.3. Em 3.4, partindo de uma análise de *O lobo da estepe*, veremos como as propostas de Nietzsche e Freud se relacionam com o enfraquecimento da ordem do Bem e atentaremos para o modo como elas buscam integrar as bestas ao eu, mais do que bestializá-las. Ignorando tal proposta ética, porém, não faltam teóricos que utilizam as propostas desses pensadores para novas bestializações, como veremos mais à frente. Antes, porém, em 3.5, retomaremos o pensamento de Rousseau, que já indica o caminho da bestialização do dragão, embora ele próprio não saia do arcabouço da moral cristã. Em 3.6, veremos como a mistura freudomarxista de Reich pode ser encarada como um grande marco na elevação do dragão ao estatuto de besta. Por fim, em 3.7, teço alguns comentários sobre como a noção de repressão pode sustentar uma esperança de redenção e como a esfera do consumo ganha relevância, por volta da década de 1970, como locus privilegiado da redenção em questão.

3.1. A VISÃO DO INFERNO

O romance *Bliss*, do escritor australiano Peter Carey, conta a história de Harry Joy, um burguês bem sucedido que está feliz com a sua vida e cuja maior qualidade é "ser um cara legal". Suas ambições relativamente simples, sua posição social confortável e sua grande estima pelo bem-estar estimulam e são estimuladas por uma visão bem pouco crítica do mundo à sua volta. Assim, ele enxerga tudo através de lentes róseas idealizantes. Um belo dia, Harry tem um infarto. Uma experiência extracorpórea no momento do colapso incute-lhe a certeza de que está morto. Entretanto, quando ele acorda, o mundo diante de seus olhos não parece, inicialmente, tão diferente assim do mundo no qual Harry antes vivia. Confuso, Harry se vê compelido a lançar ao mundo no qual se encontra um olhar extremamente questionador, atento e desconfiado, a fim de descobrir se está no inferno, no céu, ou novamente no mundo dos vivos. Sob este novo olhar perscrutador, as coisas se apresentam para ele de maneira diferente: seu filho, exemplo de perfeição e virtude, que sonhava em entrar para a faculdade de medicina, foi substituído, nesse novo mundo, por um garoto muito parecido, mas que só pensa em dinheiro e trafica drogas na escola; sua nova mulher lhe trai e se ressentida de sua posição social; o novo garçom de seu restaurante predileto não se porta mais de maneira tão amigável etc. Harry conclui, enfim, que está no inferno.

Aproveitando o léxico utilizado por Sloterdijk (2012a) em sua *Crítica da razão cínica*, podemos chamar o olhar de Harry antes do infarto de idealista, e o olhar de Harry

depois do infarto de realista. Tal oposição entre “olhar realista” e “olhar idealista”¹⁸ nos ajudará a pensar alguns momentos de virada nos quais o registro que dita o Bem cai do céu e começa a aparecer sob a luz do fogo do inferno.

O olhar idealista não precisa ser, como o de Harry Joy, inequivocamente otimista. O ponto é que tal olhar enxerga a realidade através das lentes dos ideais, crenças ou interesses. Quando o idealista olha para o mundo, as coisas aparecem vestidas por suas ideias. O olhar do realista, ao contrário, busca ver o mundo “nu e cru”. Isso não significa que ele veja o mundo “como ele é” em um sentido ingênuo, isto é, que o olhar realista possa acessar a coisa em si velada ao idealista, mas sim que ele está preparado para lidar com a falta de sentido, o caos e o sofrimento, em suma, para encarar de frente, como diz Nietzsche (NT), “o absurdo da existência”.¹⁹

Essa noção realista de “verdade”, diferente de uma suposta Verdade entendida como acesso a uma ordem já dada do mundo, é o que permite a Nietzsche afirmar seu comprometimento com a busca da verdade (realista) ao mesmo tempo em que escarnece da verdade (idealista). Como pode Nietzsche continuar a falar de verdade depois de ter notado, em *A verdade e a mentira no sentido extramoral*, que a verdade nada mais é do que uma mentira consonante com a moral do rebanho? Ele pode fazê-lo porque a verdade que ele busca não é a verdade científica ou metafísica, mas a verdade da vida, da existência. E, do ponto de vista desta última, caberia perguntar: não seria “[...] a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra – a verdade?” (NIETZSCHE, NT, prefácio, 1).

A busca da verdade em estilo nietzschiano surgiria então como o comprometimento com um olhar realista. Com efeito, é isso que já parece indicar uma carta de Nietzsche (de 1865, quando Nietzsche tinha apenas 21 anos e ainda estava na faculdade) a sua irmã, que Kaufmann (1974, p. 23-24) reproduz em seu livro sobre o filósofo: “Aqui os caminhos dos homens se separam: se você quiser paz de espírito e prazer, então creia; se quiser ser um devoto da verdade, então questione”.

Esse olhar questionador das crenças estabelecidas é o que caracteriza a posição realista; enquanto a posição idealista, como já dito, costuma se promover de uma aceitação

¹⁸ Vale frisar que as classificações de realista e idealista aqui não aparecem como posicionamentos ontológicos (i.e. diferentes formas de pensar se há ou não um Real para além dos fenômenos), e sim como formas de descrever dois modos de perceber e valorar o mundo.

¹⁹ Esse “encarar de frente” o absurdo da existência não pressupõe um pessimismo, e pode mesmo, como propõe Nietzsche, levar a uma afirmação radical da existência – afirmação incondicional que não está ligada à nostalgia de uma suposta ordem do Bem.

a priori de certos ideais. É por tal posição idealista que Nietzsche critica, como veremos na próxima seção, os filósofos (praticamente todos) que criam intrincadas fundamentações para a moral, mas não questionam a moral ela própria.

Como observamos brevemente acima, a posição idealista nem sempre se manifesta na forma panglossiana do olhar de Harry Joy antes do infarto. O idealismo normalmente assume a forma de um dualismo: o idealista é Bom, mas reconhece o Mal em outros, mesmo que seja um outro dentro de nós. O mundo, pensa ele, pode até estar corrompido, mas bastaria uma mudança aqui ou ali para chegarmos ao paraíso e ao estado de harmonia para o qual o mundo (ou pelo menos um outro mundo) sempre esteve preparado. Assim, é razoável pensar que toda a tradição que enxerga bestas dentro de nós – isto é, um outro mal em nós – é essencialmente idealista. As posições realistas tendem a ver as chamadas bestas desbestializando-as, isto é, evitando encará-las a partir da oposição Bom e Mau.

Assim, não admira que o grande pensador da desbestialização seja Nietzsche, o mestre da suspeita. Eles será a referência principal para pensarmos as reviravoltas nos estatutos das bestas ocorridas nos séculos XIX e XX. Antes de passarmos a um estudo mais detalhado de seu pensamento, porém, será importante atentar para algumas propostas teóricas anteriores que questionam o dever social.

O questionamento do dragão, ao menos de maneira incipiente, está longe de ser novo, e podemos remeter seu nascimento à filosofia cínica. A felicidade, para os filósofos de tal escola, adviria de uma simplicidade animalesca que recusa a busca dos homens por reconhecimentos e riquezas. Fora dessas buscas relacionadas, haveria apenas os impulsos corporais (o bom lobo), que normalmente são fáceis de satisfazer, especialmente aquele que os seres humanos tornam mais complicados: os sexuais. A respeito de Diógenes, o mais famoso filósofo cínico, narra-se uma história que ele, após se masturbar em público, teria exclamado: quem dera eu pudesse matar a fome apenas esfregando a barriga!

Nesta perspectiva, o que estimula o homem a perseguir outras coisas que não as satisfações corporais seria, em última instância, o olhar do outro, a vontade de se adequar às normas sociais ou de ser melhor que os outros de acordo com os parâmetros socioculturais vigentes: ao nos pautarmos pelo outro, porém, deixaríamos de lado nossa autonomia e soberania – estaria aí a fonte de nossos males.

Os exercícios cínicos para desprendimento dos julgamentos sociais, como andar com peixes podres amarrados na cintura, podem ser encarados como maneiras de “apagar” formas automáticas de agir, pensar, sentir e valorizar incutidas no sujeito pela vivência social sem que este as tenha escolhido. Em suma, ela teria a função de livrar o sujeito da

vergonha e das ideologias. Por ideologia, entendo aqui o conjunto de crenças e valores sociais que o sujeito interioriza sem perceber ao longo de sua vida. Porém, como sabemos, este está longe de ser o único sentido desse polêmico termo.

A história da noção de ideologia, na verdade, está intimamente ligada à emergência do dragão como uma besta no século XIX. Assim, é importante atentarmos para sua história. O termo “ideologia”, segundo Terry Eagleton (1991), é inicialmente cunhado por Destutt de Tracy, um dos ideólogos franceses que, depois da explosiva violência da Revolução Francesa, procuravam construir uma nova França. Eles pretendiam estudar cientificamente as ideias, de um ponto de vista racionalista, com o objetivo de achar regras gerais que pudessem orientar uma suposta política ideal. Em resumo, o termo nasce em um registro idealista, e será preciso esperar um bom tempo para que ele possa ser assimilado em um arcabouço crítico. Napoleão, por sua vez, foi o primeiro oponente de tais ideólogos: mesmo que eles quisessem, no âmbito reflexivo, deixar de lado a visão metafísica para assumir uma postura científica, eles ainda estavam muito longe do pragmatismo esperado por um general:

O centro da crítica de Napoleão aos ideólogos é que há algo irracional no racionalismo excessivo. A seus olhos, esses pensadores teriam levado seu inquérito sobre as leis da razão ao ponto de ilharem-se dentro de seus próprios sistemas fechados, tão divorciados da realidade prática quanto um psicótico. Assim, o termo ideologia gradualmente muda do registro de um materialismo científico cético para a esfera de ideias abstratas, desligadas; e é este significado da palavra que será retomada por Marx e Engels (EAGLETON, 1991, p. 70).

O termo continua a fazer parte, portanto, de um referencial idealista, mas passa do lado do Bem e da Verdade para o lado do Mal e da Falsidade. Com efeito, embora o conceito de Ideologia em Marx seja objeto de polêmicas diversas, nas quais não entraremos, parece certo que ele o associa, ao menos em parte, a uma forma de falsa consciência. Ora, em um sentido geral, a noção de falsa consciência está longe de ser nova. Quando Platão opõe ao mundo dos sentidos e das opiniões ao mundo das Ideias que podemos acessar pelo conhecimento, está claro que a consciência ordinária relacionada ao primeiro aparece como “falsa”. Em larga medida, o que a noção marxista de ideologia como falsa consciência faz é apenas inverter a equação e chamar a antiga “consciência verdadeira” de “consciência falsa”. O mundo da *doxa*, por sua vez, lugar da antiga falsa consciência, passa a ser visto como o lugar da consciência verdadeira.

O conceito de ideologia como falsa consciência é um conceito essencialmente combativo. E, embora ele tenha de fato a pretensão de combater as visões metafísicas de

uma maneira geral, é preciso notar que ele emerge em um combate particular, diretamente ligado aos desdobramentos do projeto iluminista. Em sua *Crítica da razão cínica*, Sloterdijk (2012a) aponta que o movimento iluminista começa com uma utopia da razão – a ideia de que por meio da Razão (à qual são emprestadas quase todas as forças de um logos ôntico destronado) seria possível chegar, através do diálogo, em uma concordância universal. A Razão, portanto, apontaria apenas um caminho: o da Verdade. Este, como vimos, era o projeto dos ideólogos franceses.

Uma vez que se percebe o fato evidente de que não se chegará a nenhuma concordância universal, a noção de falsa consciência surge como um novo tipo de ataque do Esclarecimento às forças anti-iluministas ou obscurantistas. Em outras palavras: quando ficou claro que o diálogo racional “universal” não levaria a um consenso, tornou-se necessário atacar os adversários de maneiras extrarracionais, isto é, acusá-los de irracionalidade para desqualificar sua oposição. Ora, se, na visão iluminista, o humano – o sujeito livre que, como diz Kant, atingiu a “maioridade” – é aquele capaz de usar a razão (de maneira virtualmente desincorporada), a acusação de irracionalismo é o mesmo que uma coisificação do adversário, encarado agora como dominado por uma nova besta.

O *não* do adversário ao diálogo proposto pelo esclarecimento cria um fato tão poderoso que se torna um problema teórico. Quem não quer tomar parte no Esclarecimento precisa ter suas razões – e provavelmente razões diversas das que apresenta. A resistência torna-se ela mesma objeto do Esclarecimento. Assim, surge do adversário necessariamente um “caso”, um objeto, de sua consciência. [...] Como acontece em todo posicionamento de luta, porém, o adversário não é pensado a partir daí como eu, mas como aparato, no qual em parte abertamente, em parte veladamente, trabalha um mecanismo de resistência, que o torna desprovido de liberdade e culpado por equívocos e ilusões (SLOTERDIJK, 2012a, p. 44, destaques no original).

A noção de falsa consciência, portanto, “significa o prosseguimento polêmico [i.e. combativo] do diálogo fracassado por outros meios” (idem, p. 44). Uma vez que se parta do princípio que se tem a consciência verdadeira, enquanto os outros estão dominados por uma besta que os torna porta-vozes de uma “consciência falsa” ou “alienada”, pode-se justificar o uso de meios não dialógicos, mais ou menos violentos, que receberão o nome de “conscientização” ou “desmistificação”.

Aqui, portanto, só podemos falar em uma besta dentro dos *outros*, mas não dentro de nós. O alienado, afinal, nesta perspectiva combativa, é já de partida um outro a ser salvo das forças coisificantes por nós, sujeitos esclarecidos. Apenas quando começamos a pensar em partes alienadas dentro de nós, ou seja, em um inconsciente em sentido mais próximo

do psicanalítico, é que podemos pensar no dragão como uma besta dentro de nós, que é o que nos interessa neste trabalho.

É claro que nem sempre é fácil separar as coisas. Assim como no registro cristão havia uma tensão entre ver o lobo sempre no outro mau em oposição ao bom eu e reconhecê-lo também em mim, na tradição marxista – e especialmente considerando as várias formas de hibridação freudomarxista – há uma tensão entre ver o dragão sempre no outro alienado e enxergá-la também em mim. O foco deste trabalho, de todo modo, é sempre o segundo caso, sempre o mal que percebo em mim e os constructos sociosimbólicos que oferecem caminhos de me livrar dele: em outros termos, salvação pela fé... em sacerdotes de qualquer espécie. Nietzsche foi o filósofo que pensou até o fim essa dinâmica sacerdotal, como veremos na próxima seção; e se alguns se aproveitam de trechos de sua obra para propor novas salvaçãoes para novas bestas, é preciso destacar o uso completamente anti-nietzschiano que fazem da obra de Nietzsche.

3.2. DRAGÃO, A BESTA DO REBANHO

Nietzsche é, sem dúvida, o grande adversário de toda a tradição da qual tratamos no capítulo anterior. Para ele, essa tradição é uma espécie de doença, de fraqueza, de cansaço com a vida. Ela precisa inventar um outro mundo porque odeia este onde vivemos; e, com efeito, o outro mundo inventado nada mais é do que o oposto deste, e *por isso mesmo* considerado bom. Menos dissimulados seriam aqueles que propõem o Bem diretamente como a negação da vida, sem inventar outro mundo ou Deus como justificativa, tal como faz Schopenhauer.

Para Nietzsche, a questão a ser colocada é: como é possível que se tenha instituído um Bem inteiramente contrário à vida que se mostra em nossos desejos? Ele acredita que é preciso “questionar impiedosamente e conduzir ao tribunal os sentimentos de abnegação, de sacrifício em favor do próximo, toda a moral da renúncia de si [...]” (ABM, § 33).

Com efeito, é isso que faz Nietzsche em grande parte de sua obra, especialmente em *Além do bem e do mal* e na *Genealogia da moral*. Ele não pretende chegar a uma única explicação que revele a *Verdade* (no sentido de adequação do discurso à realidade) dos sentimentos de abnegação, mas sim compreender o trabalho de criação dos ideais que promovem tais sentimentos, e as dinâmicas de sua preservação e proliferação. Essa é a proposta genealógica de Nietzsche: procurar não uma grande origem, mas os conflitos de forças a partir dos quais o ideal de abnegação emergiu.

Em *Além do bem e do mal*, ele afirma que o estudo da moral sempre procurou justificar a moral vigente, e não questioná-la:

Por estranho que possa soar, em toda “ciência da moral” sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma [forma] erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de expressá-la, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade [...] (ABM, §186).

Nietzsche quer o oposto: colocar a moral em questão, e não “fundamentá-la”. Para fazê-lo, Nietzsche lança mão de seus estudos filológicos para mostrar que, na maioria das línguas, o termo “bom” proveio de nobre, aristocrático, favorecido pelos deuses etc. O conceito de “bom”, portanto, teria provindo originalmente dos poderosos, daqueles que podem ser magnânimos, e não daqueles que recebem de outros uma “boa ação”: “o juízo ‘bom’ não provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons [...]” (GM. I, §2).

Ora, tal conceito de bom derivado do modo de ser dos poderosos certamente não é o “bom” da moral da abnegação. O bom aí é, na equação de Nietzsche, “bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses”. O bom é aquele que simplesmente se reconhece como forte, capaz de extravasar suas potências, de agir “livremente”. O oposto desse bom é o ruim – o fraco, o impotente –, e não o mau.

Mas como é possível que tal conceito de bom tenha sido desbancado pelo bom da moral da abnegação, que é essencialmente seu oposto? Como o bom que afirma sua potência e felicidade foi substituído pelo “bom” que nega a vida e seus desejos – seus “instintos”, como diz Nietzsche? Atentando para a radical oposição entre o “bom” nobre e o “bom” da moral da abnegação, parece razoável supor que o “mau” – o oposto do “bom” da moral da abnegação – seja o próprio “bom” nobre olhado de maneira invertida. Teria a moral da abnegação surgido a partir da inversão da moral nobre? “[...] perguntemo-nos quem é propriamente ‘mau’, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: precisamente o ‘bom’ da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor [...] pelo olho de veneno do ressentimento” (GM, I, §11).

Tal ideia é um dos principais *insights* de Nietzsche na *Genealogia da moral*: o “bom” moral é o exato oposto do “bom” nobre, só que transfigurado em um ideal pelo léxico do livre-arbítrio. Desse modo, o não *poder* extravasar suas pulsões se transforma em

não *querer* extravasar suas pulsões; o não *poder* exercer sua força vira o não *querer* exercer sua força. Assim, a insatisfação que acompanha a impotência do fraco se transmuta em satisfação por ter (supostamente) exercido a vontade conforme a moral.

[...] graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, [a prudência de não fazer o que não se tem forças para fazer] tomou a roupagem da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos [...] fosse um empreendimento voluntário, [...] um *mérito* (GM, I, §13).

O “bom” moral é um conceito negativo, o oposto do “bom” nobre agora caracterizado como Mal. A moral da abnegação surge, assim, do *ressentimento*, do querer negar aquilo que gera insatisfação e não do estar satisfeito consigo. O caráter *ressentido* da moral da abnegação é ilustrado de maneira exemplar num trecho famoso em que Nietzsche compara o “bom” no sentido moral a uma ovelha e o “bom” nobre à ave de rapina:

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?”, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha” (NIETZSCHE, 2009, GM, I, § 13).

Ao utilizar ovelhas e aves de rapina para descrever os impotentes e os potentes, Nietzsche quer também sugerir que seria ridículo querer que a ave de rapina virasse ovelha ou mesmo supor que a ave de rapina *poderia* agir como ovelha caso assim decidisse. O mesmo é válido para o humano: não somos um nada, mas um indivíduo de certa natureza. Isso não significa, porém, que não temos como atuar sobre nós mesmos, apenas que nós somos tanto o artista quanto a matéria bruta sobre a qual atuamos. Em suma, se temos uma natureza, isso não significa pressupor que temos um caráter eterno e imutável à maneira de Schopenhauer. Nós nos desenvolvemos em direções diversas e podemos moldar tal desenvolvimento, pois somos “*o animal ainda não determinado*” (ABM, §62).

Entender o que significa essa noção nietzschiana de um animal não determinado e em que medida ela implica a possibilidade de orientar a determinação de nosso futuro será de extrema importância para nosso estudo. A questão que reaparece aqui é, claramente, a do livre-arbítrio. Como sabe qualquer leitor de Nietzsche, não faltam trechos de sua obra que negam ou mesmo zombam da noção de livre-arbítrio. Por exemplo, este trecho de *Humano, demasiado humano*: “Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde

por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo” (HDH, § 39).

É crucial compreender, entretanto, que a crítica ao livre-arbítrio aparece essencialmente como uma crítica à moral da abnegação, que, como vimos, vale-se da noção de livre-arbítrio para estabelecer-se. Ao negar o livre-arbítrio, Nietzsche não quer cair na noção oposta, a de um mecanicismo radical que enxerga todos os atos pelo viés da causa e do efeito. Esse ponto é enfatizado no § 21 de *Além do bem e do mal*:

Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre-arbítrio” e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua “ilustração” um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário desse conceito-monstro: isto é, o “cativo-arbítrio”, que resulta em abuso de causa e efeito. Não se deve coisificar erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza [...], conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação. No “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não-liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à causa”, não rege nenhuma “lei”.

O “em si” no qual não existem laços causais é representado por Nietzsche pela imagem de um conflito de forças, ou melhor de *vontades de poder*: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (ABM, § 36). Assim, mesmo nossas crenças e teorias científicas, bem como as não científicas, deveriam ser encaradas como uma construção fictícia que se estabelece por “dar vazão” a certas pulsões, ou seja, por corresponderem a certas vontades.²⁰

Assim, a questão que se apresenta ao pensarmos em certas ficções é: a que forças elas respondem? É assim que Nietzsche questiona conceitos como o de livre-arbítrio. O que nos teria levado a interpretar nossas ações com base na noção de livre-arbítrio? Nietzsche enxerga duas origens possíveis e opostas. Uma, que já explicitamos acima, proveniente do ressentimento: o livre-arbítrio, nesse caso, serve para transformar a fraqueza em uma força ilusória.

A outra provém da afirmação de si, da sensação de superioridade daquele que manda, da sensação de não ter que obedecer: “O que é chamado livre-arbítrio é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: ‘eu sou

²⁰ Vontade entendida aqui em sentido amplo, como pulsão, força, e não como algo que advém de motivos racionais ou pensamentos. Para Nietzsche, os pensamentos é que só aparecem para nós quando dão vazão a certas pulsões – ou seja, ele inaugura a abordagem psicodinâmica que ganhará nova cara na psicanálise.

livre, ‘ele’ tem que obedecer” (ABM, §19). Algo semelhante ocorre com o conceito de Deus. Quando critica o conceito de Deus e o nega, Nietzsche não está assumindo a mesma postura de um ateu cientificista obtuso como Richard Dawkins. Como Nietzsche deixa claro na última dissertação da *Genealogia da moral*, tal cientificismo não é senão outra forma – até mesmo uma forma mais desenvolvida – do ideal ascético ruim: “é a apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em Deus*” (GM, III, § 27).

Para o filósofo, portanto, não é que o conceito de Deus seja falso e o ateu finalmente atinja a *Verdade* – que importa a verdade? Mas sim que o Deus cristão é um Deus negador da vida, o Deus dos fracos, dos ressentidos. Já os deuses gregos seriam, ao contrário, deuses afirmadores da vida, como Nietzsche deixa claro em *O nascimento da tragédia* e no aforismo 49 de *Além do bem e do mal*: “Aquilo que assombra, na religiosidade dos antigos gregos, é a exuberante gratidão que ela irradia – é uma espécie muito nobre de homem, a que assim se coloca perante a vida e a natureza!”. Em suma, o problema não é a verdade sobre a moral, Deus ou o livre-arbítrio, mas sim em que medida eles afirmam ou negam a vida, em que medida, enfim, emergem ou não como instrumentos do ressentimento e colaboram para malograr os humanos potentes, para tornar tudo medíocre, doente, igual.

A pergunta que surge, então, é: como a moral (e também conceitos como Deus e livre-arbítrio) *pode* ter esse efeito negativo sobre os homens nobres, uma vez que ela é apenas uma interpretação de certas ações, como Nietzsche deixa claro em sua famosa frase “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...” (ABM, § 108)? Afinal, os homens criam a moral porque são decadentes – para usar o termo de Nietzsche – ou é a moral que promove a decadência? A resposta é: ambos. A moral da abnegação, como vimos, surge da decadência, da impotência e do ressentimento, mas ela também os promove. O ponto aqui é que as crenças e as interpretações não são vistas como construções etéreas estritamente lógico-rationais de um suposto “puro sujeito do conhecimento”. Elas não apenas são já resultado de uma briga de forças como também atuam nos jogos de forças que nos fazem desabrochar ou murchar.

Quando consideramos as forças que sustentam a moral da abnegação, encontraremos em posição de destaque o que Nietzsche chama de *poder sacerdotal*. Tal é o poder daqueles que inventam um mal que só pode ser vencido obedecendo-se a seus inventores e, sobretudo, *acreditando* (tendo fé) nesses inventores. Trata-se de um poder baseado na *crença* e que, justamente por isso, “quer limitar a vida às crenças que dela

temos” (VAZ, s.d., p. 3). É este o poder dos que oferecem qualquer tipo salvação; quer eles próprios creiam nela ou não.

O poder sacerdotal é um poder que direciona a vida contra ela mesma, que “faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força” (GM, III, §11). Ele se volta “contra o florescimento fisiológico mesmo”. Ou seja, é muito diferente do poder nobre que, aceitando a natureza como um embate de forças, afirma tal embate, apresentando-se como um inimigo a ser admirado e que admira a força mesmo nos inimigos. Ao contrário, o poder pastoral exerce-se na dissimulação, por meio de pequenos golpes disfarçados, acumulando forças menores que aos poucos envenenam os potentes e, acima de tudo, os impedem de se desenvolver, criando, como diz Nietzsche, uma atmosfera ruim. Em uma sociedade dominada pelo poder sacerdotal, o ar puro é a coisa mais difícil de encontrar.

O que torna o poder sacerdotal efetivo é o fato de que são justamente as naturezas mais potentes, que poderiam atingir os cumes mais altos, as que mais necessitam de ar puro, pois seu desenvolvimento complexo está mais exposto às contaminações atmosféricas:

[...] quanto mais elevado o tipo de ser humano que um homem representa, menor a probabilidade de que ele vingue: o acidental, a lei do absurdo na economia geral da humanidade, mostra-se de modo mais terrível em seus efeitos destrutivos sobre os homens superiores, cujas condições de vida são delicadas, complexas, difíceis de calcular (ABM, § 62).

Atentando para a crítica nietzschiana ao poder pastoral, observamos, portanto, a contraposição entre dois tipos de poder: o poder reativo, ressentido, e o poder afirmativo, nobre. É tal distinção nietzschiana que guia Sloterdijk (2013) em sua proposta de separar um poder afirmativo e criativo ligado à superação em campos de prática de um poder conservador baseado nas estruturas estabelecidas. Do mesmo modo, é preciso diferenciar – como também propõe Sloterdijk – o ascetismo ruim do ascetismo nobre. Afinal, claro está que Nietzsche, com suas críticas à moral da abnegação, não defende a erradicação de todo ascetismo.

As críticas de Nietzsche não são feitas em defesa de uma vontade desgovernada, sem direção, ou de uma maximização dos prazeres, do bem-estar geral sem a opressão de regras, no qual ninguém manda e ninguém obedece. Esses são estados que sem dúvida parecem para Nietzsche ainda mais problemáticos do que o estado de submissão à moral. É essa, com efeito, sua grande crítica à modernidade: ela caminha na direção de um lugar com ar doentio “onde há um só rebanho e nenhum pastor, onde a vida arrisca a se domesticar irreversivelmente” (VAZ, s.d., p. 3). Veremos adiante como, em nossa cultura,

apesar das muitas diferenças em relação à modernidade diagnosticada por Nietzsche, os instintos de rebanho continuam a se espalhar.

Nietzsche valoriza o ascetismo a tal ponto que chega a considerar a educação para o ascetismo um fruto valioso daquilo que ele mais abomina – a moral da abnegação:

Devemos, afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões [as da moral da abnegação] com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, querer assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para sua futura “objetividade” – a qual [é por nós entendida] como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor [...] (GM, III, § 12).

A moral da abnegação pode, em certo sentido, estimular o ascetismo, mas, de outro, o transforma em um ascetismo aprisionador, ligado à submissão a uma suposta Verdade. Essa submissão nos coloca em luta contra nós mesmos à medida que estimula em nós uma “má consciência”, uma suposta consciência ligada a um Bem universal. Afinal, a pretensão da moral da abnegação é a de se erigir como única moral – ela diz: “eu sou a moral mesma, e nada além é moral!” (ABM, §202).

A moral, portanto, possui um estatuto complexo no pensamento de Nietzsche, e certamente não é uma inversão caricata da visão ascética tradicional. Se é verdade que a moral colabora para tolher o forte e torná-lo medíocre, conduzindo à formação de um rebanho sempre igual, não é menos verdade, como vimos, que ela pode também servir como força estabilizadora da vontade, uma forma de educar os sentidos e sentimentos para o autocontrole e, assim, para uma vontade firme e duradoura: “tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra [...] desenvolveu-se apenas graças à ‘tirania de [...] leis arbitrárias’” (ABM, §188).

A abertura e a multiplicidade do pensamento de Nietzsche impedem a fixação de suas propostas em gavetas teóricas pré-existentes. O filósofo não quer construir um “sistema” filosófico, mas acumular pontos de vista. Afinal, para Nietzsche, existem apenas visões parciais, perspectivas. Dessa forma, “quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela [...]” (GM, III, 12). Ele acumula diversos pontos de vista, construindo uma visão crítica que nos permite olhar para a moral da abnegação de maneira complexa. Vale, porém, destacar o ponto chave para este trabalho: a visão de Nietzsche encara como problemática a consciência moral em nós, que ganha então a alcunha de “má consciência”. Ele propõe que devemos encarar a parte de nós que nos liga à moral estabelecida com extrema

desconfiança. Vislumbramos, nessa proposta, o ganho de relevância do dragão, mesmo que ele não apareça, aqui, bestializado. Afinal, não se trata, para Nietzsche, de eliminar o dragão em nós com o objetivo de recuperar um suposto eu verdadeiro, mas de superar a submissão ao dragão e incorporá-lo ao eu a fim de nos orientarmos para um ascetismo criativo.

3.3. O DRAGÃO COMO SUPER-EU

Ao lado de Nietzsche, Freud é um dos principais teóricos da derrocada da moral da abnegação. Os dois se dedicam a pensar nas possibilidades da vida humana após a desintegração das bases da antiga moral. Na verdade, trata-se de um momento no qual emerge uma ambivalência angustiante: a antiga moral ainda se sustenta, embora tenha perdido seus fundamentos. O embrutecimento – que sempre segue o enfraquecimento – das perspectivas que buscavam enjaular o lobo por volta do século XVIII, tanto na versão religiosa protestante (ver 2.3) quanto na secular iluminista (ver 2.4), começa lentamente a gerar um mal-estar assim descrito por Sloterdijk (2012a, p. 355):

Justamente com essa suspeita [a de que o homem repousa no animal] vivem os homens da sociedade burguesa, no mínimo desde o século XVIII, homens que tinham começado com uma domesticação definitiva do animal interior por meio da razão, do esclarecimento e da moral, mas que, como um derivado desta domesticação, viram emergir entre si uma sombra animal cada vez maior e mais ameaçadora. Somente o homem completamente civilizado, “desanimalizado”, recairá em tal suspeita tenaz e fantasmagórica de si em relação à sua interioridade e à sua parte inferior.

Mais importante, porém, é que, a partir de então, as inquietações relacionadas ao animal dentro de nós, isto é, ao lobo, começam a emergir acompanhadas da inquietação oposta: a de que o animal dentro de nós está sob o ataque cruel e injustificado de outra besta, que representa a instância controladora: o dragão. Ganha corpo assim uma visão negativa da própria moral como uma violência sobre o indivíduo

É nesse cenário conflituoso que a psicanálise se constrói. Se, por um lado, Freud enxerga nos sintomas neuróticos uma válvula de escape doentia para os desejos reprimidos pelo dragão, por outro, percebe que a repressão é a base necessária para o edifício da civilização. É a constatação clara de tal impasse no cerne da subjetividade humana que Freud (2010) registra em *O mal-estar na civilização*.

Nesse texto, é desnudada a situação precária do eu, cuja estabilidade é ameaçada constantemente, de um lado, pelas demandas instintuais do Id, e, de outro, pelas demandas

morais interiorizadas que formam o Super-eu. Isso para tratar apenas das tensões intrasubjetivas, deixando de lado as ameaças extrapsíquicas. Para citar as palavras do próprio Freud (2011b, p. 70) em um texto anterior: “[...] vemos esse eu como uma pobre criatura submetida a uma tripla servidão, que sofre com a ameaça de três perigos: do mundo exterior, da libido do Id e do rigor do Super-eu”.

Por ser dedicado ao dragão, este capítulo se concentrará no Super-eu. Super-eu, como se sabe, é o nome de uma das três instâncias psíquicas idealizadas por Freud no que ficou conhecido como sua segunda tópica. Ou seja, sua segunda proposta de divisão da psique em regiões. No texto *O Eu e o Id*, de 1923, Freud expõe de maneira sistemática o delineamento desta segunda tópica, que ele vinha traçando havia alguns anos. E, como a própria teoria psicanalítica nos fez esperar, o elemento mais importante é justamente aquele que não aparece no título: o Super-eu. Com efeito, um dos principais motivos impulsionadores da elaboração da segunda tópica foi justamente a observação de que a parte do Eu que impulsionava as repressões era, em certos aspectos, inconsciente. É essa a parte que ganhará a denominação de Super-eu.

A partir de então, a teoria psicanalítica traz para primeiro plano o outro lado da famosa “descoberta” de que a vida psíquica inconsciente é regida por impulsos animalescos (ou seja, em termos bestiológicos, pelo lobo): o de que nossa vida inconsciente é também regida por regras culturais interiorizadas, no mais das vezes hostis aos tais impulsos animalescos. Como provoca Freud: “[...] o homem normal é não só muito mais imoral do que acredita, mas também muito mais moral do que sabe” (2011b, p. 65).

É a segunda parte da sentença que podemos destacar como reveladora da originalidade da visão psicanalítica. Isso fica evidente quando observamos que as relações entre o Eu e o Id são esquematizadas pelo próprio Freud em termos muito semelhantes aos que poderiam descrever a relação entre o lobo e o eu no referencial ascético-racionalista: “O Eu representa o que se pode chamar de razão e circunspecção, em oposição ao Id, que contém as paixões” (2011b, p. 31). É a inserção do Super-eu em tal equação que ajuda a complexificar e, em última instância, a corroer por dentro a dualidade inicial.

Isso não significa, é claro, que Freud pensasse, antes da elaboração da segunda tópica, em termos consonantes com os da tradição bestializadora do lobo. Como ele próprio faz questão de ressaltar, “desde o início atribuímos às tendências morais e estéticas do Eu o estímulo à repressão” (FREUD, 2011b, p. 44). O ponto é somente que tais tendências morais e estéticas são, a partir da segunda tópica, analisadas mais minuciosamente.

Freud não se pergunta, como no registro ascético-racionalista, por que agimos contrariamente ao Bem, lei de Deus, Verdade, felicidade geral da nação etc. Sua questão está mais próxima daquela colocada por Nietzsche: por que aceitamos limitar nossos desejos, submetendo-nos a certos ideais e leis morais? A noção de que somos mais morais do que pensamos evidencia que nossa submissão aos ideais e leis morais vai mais longe do que a restrição consciente (i.e. “voluntária” em sentido restrito) de certos desejos. Dito de outra forma: a instância moral em nós, antes colada ao eu, dissocia-se dele e a ele se opõe. O indivíduo civilizado, observa Freud (2010, p. 92), é “[...] vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição em uma cidade conquistada”.

A metáfora bélica não é coincidência. O que mais espanta Freud é justamente a crueldade desse novo “inimigo”, sua violência tanto mais avassaladora quanto mais o Eu a ele se submete: “Quanto mais virtuoso o indivíduo, mais severa e desconfiadamente [o Super-eu] se comporta, de maneira que precisamente os que atingem maior santidade se recriminam da mais triste pecaminosidade” (FREUD, 2010, p. 95). De onde proviria esse caráter sádico do dragão? Por que floresceria em nós uma instância psíquica que nos faz sofrer ao estimular nosso sentimento de culpa? Podemos tomar como certo, ainda, que o sentimento de culpa no começo do século XX era muito mais difundido do que conseguimos imaginar hoje.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud oferece duas respostas complementares a tal pergunta. A primeira retoma as considerações de *Totem e tabu* e se concentra na passagem de uma autoridade externa instituída pela força – o pai vivo – para uma autoridade instituída pela convenção social e internalizada – o pai morto. Em um referencial lacaniano, o que se encontra em jogo aqui é a passagem de um estágio mítico pré-cultural regido somente pelo imaginário para o estágio cultural com o advento do simbólico e do grande Outro – e, assim, do inconsciente.

Freud observa, porém, que há um “estágio intermediário”, por assim dizer, no qual não há propriamente uma interiorização; ocorre apenas que “[...] o lugar do pai [...] é tomado pela grande sociedade humana” (FREUD, 2010, p. 94). Nesse caso, no qual o Super-eu não se desenvolve ou permanece subdesenvolvido, observa Freud, não se pode falar propriamente de sentimento de culpa. É possível ler tal ressalva freudiana como uma indicação da diferença entre culpa e vergonha, que mais tarde será traçada por diversos autores. Paulo Vaz (2014, p. 8-9), por exemplo, constata que “[...] a passagem da vergonha à culpa como emoção socialmente predominante corresponde à internalização e identificação do indivíduo com o olhar do observador externo que incorpora os valores

sociais [...]”. Observador este que, anteriormente, “estava destacado do indivíduo, mesmo quando sua vigilância e censura eram apenas imaginadas”.

A diferenciação entre vergonha e culpa leva-nos uma vez mais à ideia de que o dragão emerge como uma besta exatamente quando a adesão às normas pautada pela culpa, após ganhar força em certo ambiente sociocultural, entra em crise. Afinal, por um lado, é necessário que as regras socioculturais sejam interiorizadas para que possamos pensar nelas como uma besta *dentro* de nós; mas, por outro, é preciso que a interiorização esteja em crise para que dissociemos as regras interiorizadas do núcleo de nosso eu.

A segunda resposta que Freud oferece em *O mal-estar na civilização* para a pergunta a respeito da gênese do dragão concentra-se mais claramente no registro psicodinâmico, procurando compreender as forças psíquicas que sustentam tal besta. Ele retoma agora suas considerações de *Além do princípio do prazer*, obra na qual divisa a famosa pulsão de morte. Nesse texto, a noção de uma pulsão de morte servira principalmente para refletir sobre a tendência que temos de retornar sempre a momentos dolorosos de nossas experiências, tendência que não poderia ser explicada a partir do princípio do prazer e que Freud dá conta a partir da noção de uma compulsão à repetição, esta ligada à pulsão de morte, enquanto o princípio do prazer estaria relacionado à libido.

Em *O mal-estar na civilização*, também a inclinação humana para a agressividade passa a ser vista como uma forma de expressão da pulsão de morte. Assim como a libido originalmente se concentra no Eu em um narcisismo primário e depois se volta para os objetos, a pulsão de morte poderia ficar fixada no eu, de maneira imperceptível, ou se voltar para os objetos na forma de agressividade. E, assim como também ocorre com a libido, a pulsão de morte é plástica e pode retornar ao eu por motivos diversos. Uma forma de retorno da agressividade ao eu, ou introjeção da agressividade, seria a formação do Super-eu, que agride o eu por meio do sentimento de culpa. O Super-eu ganharia corpo quando o desejo agressivo dirigido aos objetos é recalcado.

Aqui, portanto, encontramos a mesma inversão do senso comum já proposta por Nietzsche. Não é o extravasamento da agressividade que geraria posteriormente o sentimento de culpa devido a um julgamento moral-racional da ação passada, e sim, ao contrário, a repressão de tal agressividade e seu decorrente desvio em direção ao Eu. Esta conclusão parece colocar, entretanto, uma dificuldade: se o Super-eu é justamente a instância repressora, como é possível que ele se forme a partir da repressão? Não se trata de uma contradição?

Para resolver a questão, é preciso retomar a primeira resposta de Freud (2011a),

aquela ligada ao mito da horda primitiva descrito em *Totem e tabu*. No início, a repressão ocorria devido à pressão externa do Pai dominante; apenas mais tarde ela ocorreria com base em regras morais interiorizadas. O mesmo seria verdade do ponto de vista ontogenético: as primeiras repressões seriam devidas ao medo do pai que, para a criança, aparece com todo o poder do Pai primevo. O cerne da questão está na passagem da repressão externa para o interna. Por que há tal passagem, ou seja, por que a eliminação da fonte de repressão externa não elimina a repressão de modo geral, mas apenas gera uma forma alternativa de repressão? Ou, ainda: Por que, como afirma Lacan (2008, p. 211), “[...] não apenas o assassinato do pai não abre as vias para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça a interdição”?

Em *Totem e tabu*, Freud havia explicado a instituição da lei moral e formação do Super-eu por meio do arrependimento dos filhos que assassinaram o pai. Após demarcar a separação entre arrependimento e culpa, em *O mal-estar na civilização*, Freud frisa o caráter particular de tal arrependimento, que explicaria o sentimento de culpa e a formação do Super-eu:

Esse arrependimento era resultado da primordial ambivalência afetiva perante o pai, os filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio se satisfaz com a agressão, veio à frente o amor, no arrependimento pelo ato, e instituiu o Super-eu por identificação com o pai, deu-lhe o poder do pai, como que por castigo pelo ato de agressão contra ele cometido, criou as restrições que deveria impedir uma repetição do ato. E como o pendor agressivo contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, também o sentimento de culpa persistiu e fortaleceu-se de novo com cada agressão suprimida e transferida para o Super-eu (2010, p. 104).

A identificação com o pai aparece então como condição central para a formação do Super-eu. Tal identificação aparece como necessariamente ambivalente, dado o duplo papel do pai: de um lado, aquele que proíbe o desejo, estimulando a repressão; por outro, aquele que ensina a desejar, servindo de exemplo. Embora Freud não separe com clareza estas duas instâncias ligadas em sua gênese à identificação com o pai – o Ideal do eu e o Super-eu –, tal duplo papel já é apresentado com clareza em *O Eu e o Id*, na seção intitulada “o Eu e o Super-eu (Ideal do eu)”:

[A relação do Super-eu] com o Eu não se esgota na advertência: “Assim (como o pai) você *deve* ser”; ela compreende também a proibição: “Assim (como o pai) você *não pode* ser, isto é, não pode fazer tudo que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele” (FREUD, 2011b, p. 42-43).

As intrincadas relações entre Super-eu, Ideal do eu e Eu ideal nos levam a refletir sobre as possibilidades éticas em aberto uma vez aceita a perspectiva crítico-realista das

bestas proposta por Nietzsche e Freud. Voltaremos a essa questão no Capítulo 5. Por ora, vale insistir apenas em um dos pontos que serão desenvolvidos: o caráter estruturalmente “falho” do programa do princípio do prazer.

Para seguir a dimensão radical no pensamento freudiano, é preciso reconhecer que o programa que rege a busca humana por satisfação, ou seja, o programa do princípio do prazer, “está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo. É absolutamente inexecutável, todo o arranjo do universo o contraria” (FREUD, 2010, p. 30).

Essa constatação de *O mal-estar na civilização* precede uma longa enumeração comentada de diversas possíveis “técnicas de vida” ou métodos pelos quais os humanos se esforçam por alcançar a felicidade. Ao fim, a constatação inicial é mais uma vez reiterada: “O programa de ser feliz, que nos é imposto pelo princípio do prazer, é irrealizável, mas não nos é permitido – ou melhor, não somos capazes de – abandonar os esforços para de alguma maneira tornar menos distante sua realização” (ibidem, p. 40). Ao final do texto, Freud ainda acha necessário reiterar novamente sua postura, para não deixar dúvidas quanto à importância desse tópico:

Assim, me falta o ânimo de apresentar-me aos semelhantes como um profeta, me curvo à sua recriminação de que não sou capaz de lhes oferecer consolo, pois no fundo é isso que exigem todos, tanto os mais veementes revolucionários como os mais piedosos crentes, de forma igualmente apaixonada (ibidem, p. 121).

Os veementes revolucionários e os piedosos crentes possuem, portanto, ao menos uma coisa em comum: recusam-se a encarar de frente o “absurdo da existência”, preferindo procurar bestas dentro ou fora de nós que justifiquem uma infelicidade sempre vista como contrária à suposta ordem das coisas.²¹ Aqui, fica evidente o que há de semelhante em todas as propostas bestializadoras, quaisquer que sejam as partes de nós elevadas ao estatuto de besta em um dado momento.

Infelizmente, não é difícil ver que também boa parte da psicanálise aderiu ao caminho fácil da bestialização. Não faltam psicanalistas que, a despeito da proposta freudiana, atuam como veementes revolucionários ou piedosos crentes. Nesses casos, para utilizar os termos de Lacan (2008, p. 230), a “ética da psicanálise” se transforma em uma “pastoral analítica”. Não é difícil perceber como se passa de um registro para o outro, basta ceder a uma visão idealista, ou apenas deixar-se levar por identificações imaginárias reconfortantes.

²¹ Embora esteja destacando a postura crítico-realista de Freud, podemos considerar que o trecho citado acaba revelando também alguns ranços idealistas: lamentar-se por não ser capaz de oferecer consolo implica supor alguma legitimidade na demanda de consolo: a redenção pode ser impossível, mas ela continua aparecendo como norte ético.

Ao longo de toda a sua história, a psicanálise foi constantemente desviada para o caminho idealista, seja à moda dos “piedosos crentes” ou dos “veementes revolucionários”. A partir de uma leitura do estudo de Rieff (2006), *The Triumph of the Therapeutic*, parece seguro afirmar que dois dentre os primeiros discípulos de Freud já abriram as largas estradas de tais desvios: Jung abriu o caminho dos “piedosos crentes” – ou seja, daqueles que procuravam na psicanálise uma nova versão da metafísica, mesmo que fosse uma metafísica aberta e meramente formal –, e Reich inaugurou o caminho dos “veementes revolucionários” – ou seja, daqueles que buscam uma nova besta que sustente negativamente uma nova salvação.

É o caminho freudomarxista de Reich, e depois dele de muitos outros, como Marcuse e Fromm, que nos interessará mais especialmente. Com eles, emerge uma versão consolidada do dragão como besta, cujos traços monstruosos não apenas perduram no imaginário contemporâneo, mas também, em larga medida, tornaram-se senso comum. Além de Freud e Marx, será essencial voltar também às propostas teóricas de Rousseau para compreendermos essa tradição teórica de bestialização do dragão.

Antes de passar a tal empreitada, porém, a análise do livro *O lobo da estepe*, de Hermann Hesse, nos ajudará a refletir sobre os caminhos da desbestialização e a influência de Nietzsche e Freud em uma obra literária cujo tema central é o mesmo desta tese: as bestas dentro de nós.

3.4. O DRAGÃO E O LOBO DA ESTEPE

O lobo da estepe, romance escrito por Hermann Hesse em 1927, conta a história de Harry Haller, um homem de meia-idade que, assim como o doutor Jekyll ou o doutor Fausto antes dele, sentia-se dilacerado pela dualidade de sua alma. O próprio autor, em certo momento, compara-o a ao personagem de Goethe. Após lembrar uma exclamação de Fausto – “duas almas, aí, moram no meu peito” –, Hesse afirma que Harry “crê, como Fausto, que duas almas são demais para um só peito e podem arrebentar com ele” (HESSE, 1995, p. 71).

Quando digo “o próprio autor”, cabe ser mais preciso, pois são três os narradores que aparecem em diferentes momentos do livro. No prefácio, um homem que morou na mesma pensão que Harry descreve o protagonista e apresenta um manuscrito que este lhe teria deixado ao partir. Em seguida, começa o manuscrito de Harry, no qual ele conta, em primeira pessoa, angústias e ocorrências de sua vida. Durante tais ocorrências, Harry recebe de um desconhecido um *Tratado sobre o Lobo da Estepe*, narrado em terceira

pessoa e com pretensa “objetividade”.

É neste tratado, e depois nas falas de Hermínia, espécie de alterego do protagonista, que as nuances da cisão na alma de Harry são apresentadas com mais detalhes. Desde o início, é possível notar que essa divisão não se encaixa mais no registro do Bem e do Mal, como era o caso das obras mencionadas em 2.6. Se, como sugerimos então, podemos ver textos como *Fausto*, *O retrato de Dorian Gray*, e *O médico e o monstro* como experimentos com a parte da subjetividade então excluída pela ainda ativa, mas já questionada, ordem do Bem, em *O lobo da estepe* a falência de tal ordem é clara. O santo e o libertino surgem então como dois polos de afastamento da reinante mediocridade burguesa, descrita no tratado como “a tentativa de um equilibrado meio-termo entre os inumeráveis extremos e pares opostos da conduta humana” (HESSE, 1995, p. 62).

O homem tem a possibilidade de entregar-se por completo ao espiritual, à tentativa de aproximar-se de Deus, do ideal de santidade. Também tem, por outro lado, a possibilidade de entregar-se inteiramente à vida dos instintos, aos anseios da carne, e dirigir seus esforços no sentido de satisfazer os prazeres momentâneos. [...] O burguês [...] tenta plantar-se em meio aos dois extremos, numa zona temperada e vantajosa, sem grandes tempestades nem borrascas, e o consegue ainda que à custa daquela intensidade de vida e de sentimentos que uma existência extremada e sem reservas permite. [...]. À custa da intensidade consegue, pois, a subsistência e a segurança; em lugar da posse de Deus cultiva a tranquilidade da consciência; em lugar do prazer, a satisfação; em lugar da liberdade, a comodidade; em lugar dos ardores mortais, uma temperatura agradável. O burguês é, pois, segundo sua natureza, uma criatura de impulsos vitais muito débeis e angustiosos, temerosa de qualquer entrega de si mesma, fácil de governar (ibidem, p. 61-62).

A burguesia é, portanto, aquilo que Nietzsche costuma chamar de “rebanho” – e, com efeito, a influência do pensamento de Nietzsche é clara no livro. Seu nome é mesmo citado diversas vezes. Outras influências claras são Freud, Jung e o romantismo alemão – principalmente Novalis, Goethe e Schopenhauer. Na esteira dessa linha de pensamento, fica clara a passagem de um questionamento da ordem do Bem – já desintegrada, tratada mais como uma referência e às vezes até mesmo como alternativa ou objeto de nostalgia – para um questionamento da ordem dos bens, da ordem burguesa, ou do que chamamos em 2.4 de moral liberal-utilitarista.

A cisão na alma de Harry está intimamente ligada a seu deslocamento em relação à mediocridade burguesa, embora o personagem esteja imerso nela. Harry sente-se extraviado, “não encontra abrigo nem alimento em um mundo que lhe é estranho e incompreensível” (ibidem, p. 41). Ao mesmo tempo, tal cisão que marca a vida de Harry é apresentada no Prefácio como a enfermidade da época: “a neurose daquela geração a que

pertencia Haller, neurose que não atacava em absoluto os débeis e insignificantes, mas precisamente os fortes [...]” (ibidem, p. 32). Neurose, portanto, decorrente da atmosfera envenenada descrita por Nietzsche, que faz o espírito lutar contra si mesmo. Aqui, a questão é saber como acabar com esse conflito sem, por um lado, seguir o caminho bestializador no estilo “se o teu olho te escandalizar, arranca-o, e atira-o para longe de ti” (Mt, 18: 9), nem, por outro, escolher o caminho medíocre do conformismo burguês.

O eu agora aparece, um tanto psicanaliticamente, como uma espécie de compromisso entre o dragão e o lobo, mas um compromisso que só é efetivamente levado a cabo quando tanto o lobo quanto o dragão são fracos. Em naturezas fortes, o conflito não pode ser resolvido à moda burguesa. Assim, embora todos os homens sejam “mistos” em suas naturezas, e muitos possam, inclusive, dever sua felicidade mais ao lobo do que ao homem, em indivíduos como Harry, “o homem e o lobo não caminhavam juntos” (HESSE, 1995, p. 53), “e quando há dois inimigos mortais num mesmo sangue e na mesma alma, então a vida é uma desgraça” (ibidem). Nesse aspecto, o diagnóstico é, portanto, semelhante ao de Dr. Jekyll, para quem, como citado em 2.5, “a maldição da humanidade é que esses seres incongruentes estejam grudados – que no útero agonizante da consciência, esses gêmeos polares devam continuamente lutar” (STEVENSON, 2008, s.p.). A diferença é que agora tal conflito emerge como marca dos espíritos fortes e totalmente descolado da moral da abnegação.

Quando agia como lobo, Harry era condenado pelo homem/dragão dentro de si, sentia culpa e desprezo por si mesmo. Quando agia como homem, por outro lado, sentia-se ridículo, submisso e covarde:

Por exemplo, se Harry, como homem, tivesse um pensamento belo, experimentasse uma sensação nobre e delicada, ou praticasse uma das chamadas boas ações, então o lobo, em seu interior, arreganhava os dentes e ria e mostrava-lhe com amarga ironia o quão ridícula era aquela nobre encenação aos seus olhos de fera, aos olhos de um lobo que sabia muito bem em seu coração o que lhe convinha, ou seja, caminhar sozinho nas estepes, beber sangue vez por outra ou perseguir alguma loba (HESSE, 1995, p. 53).

Embora, em linhas gerais, a semelhança com o conflito de Dr. Jekyll continue evidente, é preciso insistir nas diferenças. A principal talvez seja a já observada ruína da ordem do Bem, que, no caso de *O lobo da estepes*, nos permite remeter a fonte do problema ao próprio reducionismo da visão polarizadora: “a divisão entre lobo e homem, em impulso e espírito [...], é uma violência do real em favor de uma explicação plausível, porém errônea da desarmonia que esse homem encontra em si [...]” (HESSE, 1995, p. 67-68). “Sua vida (como a vida de cada um dos homens) não oscila simplesmente entre dois

polos [...], mas [...] entre inumeráveis polos” (ibidem, p. 68).

No momento em que o dragão se consolida como um “outro” dentro de nós, podemos pensar que a antiga bestialização do lobo tinha a falha de ignorar o caráter problemático do dragão. A mesma falha permeia a maioria das bestializações: quando se empresta o estatuto de mal a uma parte de nós, é normalmente para poder imaginar o caráter divino e perfeito de outra parte. Os bestializadores do lobo, por exemplo, pretendem remeter ao lobo “tudo que há de feroz dentro de si, [...] e o tem por mau, perigoso e terror dos burgueses” (ibidem, p. 75). Assim:

[Ele] não é capaz de ver que fora do lobo, atrás do lobo, vivem no seu interior muitas outras coisas; que nem tudo o que morde é lobo [...], e que todo este mundo é um éden cheio de milhares de seres, formosos e terríveis, grandes e pequenos, fortes e delicados, mundo cercado e asfixiado pelo mito do lobo – tanto como o verdadeiro homem que nele há é asfixiado e preso apenas pela sua aparência de homem, pelo burguês (ibidem, p. 76).

O autor do tratado, portanto, critica a oposição reducionista entre lobo e eu. Contudo, ele parece incorrer no próprio erro que critica ao instituir uma nova oposição reducionista entre “verdadeiro homem” e “aparência de homem”. De maneira sutil, a abertura para a multiplicidade e idiossincrasias do si mesmo acaba negada quando elevada a um novo bem que se opõe à falsa “aparência de homem”. O eu burguês é apresentado como “falso”, uma prisão da “verdadeira” singularidade em uma identidade forjada. Seria preciso relembrar uma vez mais que não existe “verdadeiro eu” algum: toda identidade é “falsa”. Assim, adotando uma perspectiva nietzschiana, seria razoável deslocar a ênfase da “falsidade” para as potencialidades de nós que são suprimidas pela adesão ao modo de vida “burguês”.

Como nos mostram os experimentos com a subjetividade má estudados em 2.4, enquanto procurarmos adequar nosso eu aos valores de uma moral já estabelecida, apenas a transgressão nos indicará o caminho do trabalho sobre nós. Ou, como observa Nietzsche (Z, I, Das mil metas e uma só meta) “enquanto a boa consciência se chamar rebanho, apenas a má consciência dirá: Eu”. Isso não significa, porém, que se possa simplesmente colocar a má consciência no lugar da boa. Essa inversão não é a trilha para uma visão integradora, mas para uma nova bestialização. A partir de uma inversão da moral da abnegação, é possível, enfim, bestializar o dragão, imaginando que temos uma natureza boa que foi encoberta pelo Mal que a sociedade, o sistema ou a civilização representam.

3.5. O MAU DRAGÃO QUE TAMBÉM ERA LOBO

Quando se trata de pensar a bondade da natureza humana, Rousseau é sem dúvida o primeiro pensador que nos vem à mente. Embora ele não tenha sido nem de longe o primeiro a defender um ideal que associe o Bem à natureza ou que proponha um retorno à natureza, ele é provavelmente o pensador que estabelece as bases para as versões modernas de tais ideais.

Esquematizar a visão de Rousseau no registro bestiológico é uma tarefa árdua, pois, em seu pensamento, lobo, dragão e leão se relacionam de maneiras peculiares e complexas. Como ainda não tratamos do leão, concentrar-me-ei aqui no lobo e no dragão, e expandiremos a análise posteriormente. De todo modo, se vamos olhar para Rousseau como um ponto chave na tradição que bestializa o dragão e eleva o lobo ao estatuto do bem, será preciso fazer algumas ressalvas importantes. É verdade que, como se sabe, o filósofo defende a bondade natural do humano e, assim, exalta suas paixões naturais. Entretanto, ele faz uma separação entre paixões naturais e paixões criadas pela civilização; e estas últimas são exatamente aquelas que apareciam mais claramente, no registro platônico-cristão, como representativas da natureza má em nós – ou seja, como lobo. Em parte, portanto, o que Rousseau faz é descolar o lobo – as paixões “selvagens” – da natureza, e remetê-las à corrupção realizada pela sociedade. Esse ponto fica claro no *Emílio*, quando, após discorrer sobre erros na educação da criança, obedecendo-a ou fazendo-a obedecer constantemente, o filósofo afirma: “E assim é que se inculcam em seu jovem coração as paixões imputadas a seguir à natureza e que, depois de ter se esforçado por torná-la má, a gente se queixa de descobri-la má” (ROUSSEAU, 1995, p. 24). Ou seja, a “natureza” má, o lobo, nasceria, na verdade, da interiorização dos modos de vida socialmente estabelecidos.

O que Rousseau faz, enfim, é atribuir a um dragão bastante idiossincrático parte do que tradicionalmente se pensava como lobo, de modo que ele inverte o discurso bestiológico cristão tradicional sem, na prática, questionar sua moral.

Na prática, com efeito, nós (humanos civilizados) seríamos, na visão de Rousseau, tão corrompidos quanto na visão agostiniana. Como constata Melzer (1990, p. 15): “Rousseau fala da humanidade civilizada com um desgosto e um desprezo que não devem nada aos de Santo Agostinho”. E as marcas da corrupção – egoísmo, orgulho, vícios etc. – também não variam muito de um registro para o outro. A grande diferença é que, no registro cristão tradicional, a corrupção se dá no âmbito metafísico, de modo que o humano

já nasce corrompido e suas paixões lupinas são a marca de sua natureza. Para Rousseau, a corrupção se dá no registro social, de modo que as paixões lupinas não seriam a marca da natureza – pelo contrário, a natureza originária, não corrompida pela sociedade, seria semelhante à natureza humana antes da queda. Rousseau, portanto, transfere a queda – ou seja, a corrupção do espírito que gera paixões más – do outro mundo para este, e sua causa deixa de ser o pecado original para ser o ambiente social, a influência da civilização. Para realizar tal transferência, basta eliminar o pecado original e passar direto da criação divina para a corrupção social: “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem” (ROUSSEAU, 1995, p. 9). A partir de então, Rousseau não se furta nem mesmo a reconhecer explicitamente que sua proposta envolve uma reformulação ecofílica do pecado original. Por exemplo, neste trecho de *Emílio*, no qual argumenta contra uma educação que incute na criança uma racionalidade moral para além de suas possibilidades: “Nesta terra, onde a natureza teria criado o primeiro paraíso do homem, temei exercer a função do tentador em querendo dar à inocência o conhecimento do bem e do mal” (ibidem, p. 83).

Se Agostinho pode imaginar em Adão antes da queda o total controle sobre o corpo, Rousseau, por sua vez, pode imputar a seu bom selvagem uma boa dose de virtudes cristãs, virtudes estas tão potentes que conservam parte de sua integridade mesmo inundadas pela corrupção da civilização, mais ou menos do mesmo modo que o espírito feito à imagem e semelhança de Deus sobrevive, no registro cristão tradicional, à corrupção da carne. “Oh, virtude! [...] Seus princípios não estão gravados em todos os corações? E não basta, para aprender suas leis, voltar-se para si mesmo e escutar a voz da consciência no silêncio das paixões?” (ROUSSEAU, 1993, p. 40).

As virtudes, portanto, seriam atributo natural do homem, mas notemos que, uma vez que elas são soterradas pelos vícios sociais (as paixões “artificiais”, lupinas), seria preciso ir buscá-las no “silêncio das paixões”. No *Emílio*, Rousseau propõe que seria válido ensinar à criança que ser tomado por paixões impetuosas é o mesmo que ser tomado por uma doença: “Ela [a criança] vê um rosto inflamado, olhos faiscantes, um gesto ameaçador, ela ouve gritos, sinais todos de que o corpo não se encontra em seu estado normal. Dizei-lhe calmamente, sem mistério: este pobre homem está doente [...]” (ROUSSEAU, 1995, p. 83).

Está claro, portanto, que podemos inserir Rousseau, em larga medida, na tradição bestializadora do lobo que estudamos no capítulo anterior. Se preferi ligá-lo, aqui, à tradição de bestialização do dragão, é porque creio que, para compreendermos os

processos de mudança nos estatutos da besta, o essencial é observar em que pontos Rousseau rompe com a tradição anterior. O ponto principal, já destacado, é a localização da fonte do mal na sociedade e não na natureza. Se o lobo continua a ser bestializado, é agora como um híbrido dragão-lobo, mesmo que se trate apenas de um dragão embrionário, pois boa parte do que depois será visto como dragão continua em Rousseau a ser atribuído à ordem cósmica agora colada à natureza.

A fusão é tal que permite a Rousseau transferir muitas características do santo ao seu “bom selvagem”, inculcando-lhe virtudes como a calma, a perfeita satisfação consigo e até mesmo a piedade: “Tal é o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal é a força da piedade natural, que os costumes mais depravados ainda têm dificuldade de destruir, pois que vemos todos os dias, em nossos espetáculos, enternecer-se chorar-se pelas desventuras de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo” (ROUSSEAU, 1993, p. 190).

O bom selvagem, já poderíamos supor de antemão, é em larga medida o bom cristão. O caminho para se atingir tal ideal, porém, muda radicalmente. Em Rousseau, emerge a noção de que o caminho para o Bem é o da eliminação daquilo que a sociedade incutiu em nós. Em sua versão moderna, essa ideia guiará toda a tradição de bestialização do dragão. Rousseau, porém, tem dificuldade em definir com precisão e de maneira coerente a parte daquilo que a sociedade (agora no papel de fonte do mal) colocou dentro nós. Era algo a se esperar, pois ele precisa lidar com registros contraditórios: Rousseau quer manter a divisão platônico-cristã entre a ordem racional do Bem e a ordem não racional da natureza e, ao mesmo tempo, transferir o Bem para esta última. A confusão fica clara quando se trata de pensar o lugar da razão. Na citação anterior, vemos que a virtude aparece como o “movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão”. Se é assim, poderíamos nos livrar da razão sem prejuízos, e o pedido apaixonado de Rousseau no *Discurso sobre a ciência e as artes* seria coerente: “Deus, nos livrai dos conhecimentos e das artes: devolve-nos a ignorância, a inocência e a pobreza!” (ibidem, p. 38). Entretanto, ainda atado ao referencial platônico-cristão e sem conseguir incutir à natureza todo o Bem anteriormente ligado à razão, Rousseau precisa o tempo todo fazer concessões, apresentadas como uma união do Bem natural e do antigo Bem racional. O seguinte trecho do *Emílio* evidencia isso com clareza:

Se as leis das nações pudessem ter, como as da natureza, uma inflexibilidade que nunca nenhuma força humana pudesse vencer, a dependência dos homens voltaria a ser das coisas; reunir-se-iam na

república todas as vantagens do estado natural às do estado social; juntar-se-ia a liberdade, que mantém o homem isento de vícios, à moralidade que o eleva à virtude (ROUSSEAU, 1995, p. 69).

O ponto aqui, de todo modo, não é realizar uma crítica detalhada da filosofia de Rousseau, apenas apontar o lugar singular que ele ocupa em uma transição de paradigmas bestiológicos e notar a instabilidade de tal posição, uma vez que ele tenta conciliar visões contraditórias. Será preciso que o lobo seja dissociado do Mal por outros caminhos – nos quais os pensadores estudados neste capítulo desempenham papel central – para que novos profetas retornem a Rousseau com o intuito de aproveitar suas construções teóricas para bestializar o dragão, que então concentrará em suas escamas todas as antigas virtudes da moral da abnegação.

3.6. SEXO PARA MATAR O DRAGÃO

Em 3.3, ao abordar o pensamento psicanalítico de um ponto de vista bestiológico, observei que o referencial freudiano, majoritariamente crítico-realista, parece deixar portas abertas para desvios idealistas que logo foram perseguidos. Aproveitando as expressões de um comentário de Freud em *O mal-estar na civilização*, destaquei o desvio dos “piedosos crentes” e o dos “veementes revolucionários”. Notei que tais expressões descreviam de maneira interessante as apropriações junguiana e reichiana da psicanálise, tais como descritas por Rieff (2006) em seu livro *The Triumph of the Therapeutic*.

O caminho junguiano, ou dos “piedosos crentes”, buscava uma conciliação entre a psicanálise e a metafísica, um meio do caminho que, a princípio, não apresenta grande interesse para o mapa bestiológico que estou traçando. O caminho de Reich, ou dos “veementes revolucionários”, por outro lado, pode ser considerado o grande marco de consolidação da bestialização do dragão tal como ela ainda se manifesta hoje no senso comum.

Alicerçado em Freud e Marx, Reich leva até o fim a inversão bestiológica que Rousseau havia iniciado. Em linhas gerais, o esquema é o mesmo: teríamos uma natureza boa que foi corrompida pela sociedade. O principal efeito da corrupção, porém, não são mais as paixões intensas, como sugeria Rousseau, ainda apegado à moral da abnegação. Ao menos não no que diz respeito às paixões libidinais ou lupinas; pois a lógica de Rousseau continua valendo em Reich para as paixões agressivas – ou, nos termos de Reich, para os “impulsos cruéis, sádicos, lascivos, sanguinários e invejosos” (REICH, 1972, p. 10).

Reich enxerga a interiorização das regras morais e a repressão a elas relacionada como algo que violenta um suposto “verdadeiro eu”. Assim, ele moraliza a noção de repressão. Se, como mostra Freud, a repressão é a base da formação do inconsciente, e, assim, da estrutura subjetiva como um todo, uma vez que se cola tal repressão ao mal, enxerga-se toda essa estrutura, e não apenas a consciência moral, como essencialmente má e corrompida. É exatamente o que faz Reich.

Para Reich, por trás de tal estrutura social maligna (e encoberto por ela), podemos encontrar nada mais nada menos do que o bem em nós: uma suposta identidade autêntica que ele chama de “cerne biológico profundo do indivíduo”:

Nesse cerne, sob condições sociais favoráveis, o homem é um animal racional essencialmente honesto, trabalhador, cooperativo que ama e, tendo motivos, odeia. É absolutamente impossível conseguir-se uma flexibilidade da estrutura do caráter do homem atual, através da penetração desta camada mais profunda e tão promissora, sem primeiro eliminar-se a superfície social espúria e não genuína (REICH, 1972, p. 10).

O cerne, portanto, está escondido sob a “superfície social espúria” em nós, que cria uma estrutura subjetiva contrária à “flexibilização”, ou seja, à conexão com o fluxo das paixões libidinais – que substituem as “paixões naturais” de Rousseau e que, como estas, passam a incluir elementos morais camuflados como a honestidade, o “amor ao próximo” e o pacifismo. O “cerne biológico” é, enfim, a fonte de tudo o que é bom (ou “revolucionário”, o que para Reich é a mesma coisa) em nós: “Tudo o que é autenticamente revolucionário, toda a autêntica arte e ciência, provém do cerne biológico natural do homem” (REICH, 1972, p. 11).

As “autênticas” arte e ciência, claro, não são a arte e a ciência que existem agora, mas aquela que florescerá após a revolução “orgônica” de Reich. No que diz respeito às artes e ciências de hoje, poderíamos esperar de Reich uma súplica semelhante à de Rousseau, talvez trocando Deus por “energia orgônica”: Energia orgônica, nos livrai dos conhecimentos e das artes. Afinal, como constata Rieff (2006, p. 131): “de acordo com Reich, o homem começou a pensar quando se sentiu ameaçado por suas próprias energia instintuais, percebendo-as como estranhas a si.” Ou seja, “no momento em que começou a filosofar, o homem se tornou o animal doente, pensando sua doença” (ibidem, p. 131).

A expressão “animal doente” remete diretamente a Nietzsche, e parece razoável supor, com efeito, que Reich se apropriou também de propostas nietzschianas, mutilando-as para encaixá-las em seu sistema idealista. Seria possível enxergar ecos nietzschianos, por exemplo, na diferenciação que Reich faz entre as então vigentes “concepções

patológicas e altamente emocionais de honra e dever, coragem e autodomínio” (REICH, 1972, p. 62) e a “personalidade orgânica” do “indivíduo genitalmente satisfeito” que ele descreve como “honrado, responsável, corajoso e controlado, sem disso fazer muito alarde” (ibidem, p. 62). Como em Nietzsche, não há aqui a exaltação de um descontrole total, mas de um controle “orgânico”, ou seja, que está para além dos conflitos de consciência engendrados pela moral da abnegação. Diferentemente de Nietzsche, porém, tal “personalidade orgânica” não seria criada precariamente e de maneira incompleta a partir de um árduo trabalho sobre si, mas seria encontrada já pronta e perfeita em uma camada boa escondida dentro de nós: o lobo idealizado e transformado em pacifista.

A respeito do pacifismo do lobo idealizado por Reich, é preciso observar que esta é uma característica recorrente das visões bestializadoras do dragão: a tentativa de negar as pulsões agressivas do humano (ou, em termos bestiológicos, o leão), considerando-as um efeito funesto do dragão, que naturalmente desapareceria quando esta besta fosse eliminada. Seguindo essa linha, Reich, que se define abertamente como um freudomarxista precisa repudiar explicitamente a pulsão de morte freudiana e as propostas de *O mal-estar na civilização*, dizendo que sua ciência, a “economia sexual”, ignora os desenvolvimentos psicossociológicos da psicanálise:

[A] economia sexual é uma ciência construída sobre a base sociológica de Marx e psicológica de Freud, sendo, na sua essência, uma ciência da psicologia de massas e da sociologia sexual. Tendo rejeitado a filosofia da civilização, de Freud, ela começa exatamente onde termina o campo clínico-psicológico da psicanálise (REICH, 1972, p. 44).

O que Reich não aceita na psicanálise é a “antítese absoluta entre processo de civilização e satisfação sexual”, que se prolonga na visão dos “instintos destrutivos como sendo fatores biológicos primários que dominam irremediavelmente o destino humano” (REICH, 1972, p. 43). Segundo um Reich indignado, tal concepção leva a um “ceticismo paralisador”. Aí está o grande problema para Reich, o revolucionário: ele recua frente ao realismo trágico e procura de qualquer maneira restabelecer um Bem no cerne das coisas para o qual uma nova salvação possa se dirigir.

A crítica de Reich à psicanálise é, enfim, que ela abandonou o idealismo. Ele não aceita a recusa da disciplina em apresentar-se como um novo caminho de salvação. É essa dimensão messiânica que ele vai então buscar em Rousseau e, principalmente, em Marx. “É o elemento utópico em Marx que Reich adapta para sua psicologia” (RIEFF, 2006, p. 129). Misturando tal dimensão utópico-messiânica à psicanálise, Reich pretende indicar o caminho de uma revolução completa, verdadeira transmutação da cultura que a faria

retornar à sua suposta ordem natural e boa. Trata-se de uma revolução político-psicológica que se expande para uma revolução econômica, cultural e mesmo – por que não? – cósmica. É de uma maneira radical, portanto, que Reich pretende “usar a psicanálise para propósitos revolucionários” (ibidem, p. 122).

Tal revolução consistiria na erradicação das repressões libidinais, pois elas seriam, conforme já observado, a fonte de todo o Mal, de todo tipo de opressão sobre o indivíduo: “a inibição sexual altera de tal modo a estrutura do homem economicamente oprimido, que ele passa a agir, sentir e pensar contra os seus próprios interesses materiais [e libidinais]” (REICH, 1972, p. 47). Do mesmo modo, as “forças que apoiam interesses autoritários tiram a sua energia da sexualidade reprimida”.

Contudo, sabemos que, para a psicanálise, a repressão não é eliminável, pois é a pedra fundamental da cultura. A crítica de Reich sobre a antítese proposta pela psicanálise entre satisfação instintual e desenvolvimento cultural, exposta acima, porém, permite-lhe acreditar que “a repressão e o recalçamento não são os pressupostos do desenvolvimento cultural” (REICH, 1973, p. 63). Partindo daí, ele pode imaginar uma era passada na qual a repressão não existia, assim como não detinha poder a figura que surge como o bastião da repressão: o pai. Trata-se de uma suposta sociedade matriarcal primitiva convertida em paraíso terrestre: nela, não existia repressão, assim como não existia complexo de Édipo. A castração ali não tem lugar, nem a fixação na mãe. O corte que, na visão psicanalítica, é instaurado pelo pai e que insere o indivíduo no registro simbólico seria então candidamente operado por esta natureza idealizada, estranha a toda a brutalidade: “[...] a ligação com a mãe cederia o lugar, durante a puberdade, a outro tipo de relações — por exemplo, as relações sexuais naturais —, se as limitações sexuais [atuais] da vida amorosa não contribuíssem para perpetuá-la” (REICH, 1972, p. 63).

A visão de uma “boa sociedade selvagem” sem repressão a ser restaurada a partir de uma revolução de cunho sexual atinge um nível de reducionismo tal que parece estabelecer uma única causa e propor um único remédio para todos os males. A causa única seria a repressão; a cura única, a liberação sexual e o orgasmo. Como observa o escritor e jornalista britânico Christopher Turner (2011, s.p.), autor do livro *Aventuras no Orgasmatron: Wilhelm Reich e a revolução sexual*: “Reich era um pregador sexual que sustentava que um orgasmo satisfatório era a diferença entre doença e saúde. O orgasmo era a panaceia para todas as doenças, pensava ele, incluindo o fascismo que o havia forçado a sair da Europa.” A coisa toda começa a parecer um tipo sofisticado de charlatanismo quando Reich decide fabricar e vender aparelhos que supostamente captam a

Energia Orgônica por ele “descoberta”: os acumuladores de orgone.²² Tanta atenção foi dada aos aparelhos de Reich, que o governo americano²³ acabou por processá-lo por charlatanismo e, finalmente, a condená-lo.

Seja qual for o valor teórico que se possa enxergar nas propostas de Reich e o valor moral que se possa dar a seu messianismo, uma coisa é certa: suas ideias se difundiram com intensidade e velocidade inegáveis, tanto no âmbito acadêmico quanto no senso comum.

No âmbito acadêmico, há uma enorme fila de outros pensadores que seguem, com quantidade variável de críticas e inovações, o caminho bestializador aberto por Reich. Aqueles que costumam receber especial destaque são Erich Fromm e Herbert Marcuse. Não está no escopo deste trabalho uma análise detalhada das nuances teóricas que embasam essa linha de pensamento, mas podemos aproveitar um artigo de Carlos Augusto Peixoto Júnior (1998) para explicitar a persistência do modelo idealista reichiano em Fromm e Marcuse. Ou seja, a persistência do modelo de sociedade má que se infiltra dentro de nós e bloqueia nossa capacidade de satisfação sexual e de revolta contra este hospedeiro mau que suga nossa vida: o dragão.

Talvez devido ao fato de o cenário da “boa sociedade selvagem” sem repressão aparecer até mesmo para os seguidores de Reich como uma fantasia idealista que atirava no poço o senso crítico, pensadores como Fromm e Marcuse buscam estabelecer uma distinção entre a repressão socialmente necessária e a repressão “abusiva”, que seria efeito da sociedade má opressora. O paraíso social é rebaixado, então, para uma sociedade eminentemente paradisíaca, mas na qual se pode reconhecer também contradições insolúveis – uma concessão ao realismo, talvez.

Estabelecendo distinções entre o recalque socialmente necessário [...] e o recalque adicional imposto pelo poder para a manutenção da sociedade de classes – o que Marcuse chamará de “sobre-repressão” –, Fromm procura mostrar como as autoridades interna e externa impõem ao ego um recalque excessivo, que o leva a debilitar-se e a buscar auxílio nos poderes do superego e em suas manifestações exteriores, representadas pelas instâncias de dominação que reforçam a situação de dependência (PEIXOTO JÚNIOR, 1998, p. 110).

O trecho citado apresenta o correlato revolucionário para a noção religiosa de que o domínio do demônio sobre nós se dá a partir de pequenas concessões. Depois da primeira, onde parar? No presente caso, são as autoridades externas que debilitam o eu, fazendo-o

²² O acumulador de orgone mais famoso era uma espécie de armário construído com materiais específicos que supostamente aumentavam a concentração de orgone em seu interior. O usuário entrava em tal armário para se energizar.

²³ Reich era austríaco, mas migrou para os Estados Unidos em 1939, fugindo do nazismo.

apoiar-se cada vez mais justamente na instância psíquica que representa essas mesmas autoridades (o dragão). No registro metafísico, por outro lado, seriam as tentações externas que, uma vez perseguidas, corromperiam o eu e o fariam se apoiar exatamente na instância psíquica que representa o demônio ou a corrupção da matéria (o lobo). Faço essa comparação particular apenas porque a citação a sugeriu, mas não é difícil observar como, formalmente, a bestialização do dragão é muito próxima da bestialização do lobo – a tal ponto que, muitas vezes, é difícil não pensar no freudomarxismo erótico-revolucionário como uma moral da abnegação às avessas.

Saindo do âmbito acadêmico e passando para o registro do senso comum, notamos que as ideias de Reich também aí proliferaram, e talvez com força ainda maior. É claro que a separação do registro acadêmico e do registro do senso comum não pode ser traçada com nenhuma precisão, mas isso não deslegitima o uso de tais categorias da maneira genérica que aqui faço. O ponto é que algumas propostas teóricas tendem, por diversos motivos, a circular somente entre esferas mais intelectualizadas ou especializadas, enquanto outras infiltram-se muito mais claramente no senso comum de certa cultura.

A existência de um canal de difusão “prático” intimamente conectado a uma determinada proposta teórica sem dúvida é um diferencial marcante para sua difusão. Ninguém contestaria que a proliferação da psicanálise, por exemplo, se deve em larga medida à existência da prática clínica, ou que a proliferação do marxismo tenha sido amplamente sustentada pela existência da prática revolucionária. Ao mesmo tempo, é claro, há um movimento causal no sentido oposto: é porque a psicanálise e o marxismo respectivamente se difundiram que aquilo que hoje é considerado clínica ou ação revolucionária vieram a existir como tais.

O pensamento de Reich diz respeito diretamente tanto à clínica psicanalítica quanto, principalmente, à ação revolucionária. Irritando as ortodoxias de ambos os lados, Reich chegou, segundo ele mesmo afirma no prefácio à terceira edição da *Psicologia de massas do fascismo*, a ser ameaçado de morte por marxistas alemães ortodoxos. Isso nos ajuda a conceber o grau de perturbação que suas propostas podiam causar em associações com objetivos pragmáticos associadas a arcabouços teóricos estabelecidos.

Reich concentrava em si todas as heterodoxias e se apresentava como aquele que poderia revolucionar as revoluções. Deste modo, quando ficou patente para muitos, de um lado, a falência histórica da utopia marxista tradicional; e, de outro, a orientação realista, não revolucionária, da psicanálise, aqueles que não queriam abandonar o idealismo encontraram em Reich um novo caminho. Como escreve Turner:

Na confusão ideológica do período pós-guerra, quando o mundo tentava entender o holocausto e intelectuais desiludidos com o comunismo abandonaram a segurança de suas posições políticas anteriores, as ideias de Reich encontraram solo fértil (TURNER, 2011, s.p.).

As propostas de Reich, com efeito, parecem se harmonizar como poucas ao *zeitgeist* da época. Nos estados Unidos, ele foi uma das influências explícitas da geração beat. Segundo Turner (2011), Allen Ginsberg, Jack Kerouac e William Burroughs eram alguns dos usuários assíduos do acumulador orgônico de Reich, além de entusiastas da revolução sexual por ele propagada. Dada a enorme importância do movimento beat para o desenvolvimento da contracultura americana, não parece excessivo localizar em Reich as fontes de muitas das ideias que a guiaram, a começar pela noção de “amor livre” – “livre” do quê, afinal, se não das repressões e opressões impostas pelo sistema social?

Ainda de acordo com Turner (2011, s.p.), em 1947, Reich foi apresentado ao grande público americano em uma reportagem da *Harper's Magazine* como “o líder de um ‘novo culto de sexo e anarquia’ que florescia ao longo da costa oeste [americana], onde Henry Miller e outros boêmios viviam em barracas na beira do pacífico”. Por menos precisa que seja tal reportagem, somente o fato de Reich ser percebido como tal líder por parte da grande mídia nos dá uma dimensão de sua importância. A prática de se formar uma comunidade que habita barracas na beira da praia, sabemos, é uma das mais marcantes de movimentos contraculturais. Nos Estados Unidos, apenas uma parte relativamente pequena do território oferece clima adequado para isso, mas no Brasil, por exemplo, era comum que os jovens ligados a contracultura “desbundassem” e fossem morar em praias como Saquarema, no Rio de Janeiro.

Na Europa continental, o evento contracultural que ganhou maior repercussão mundial foi a revolta estudantil de maio de 1968. E um dos pensadores mais evocados pelos participantes era justamente Reich: “Em 1968, revolucionários estudantis grafitavam slogans de Reich e, em Berlin, cópias da *Psicologia de massas do fascismo* eram atiradas na polícia. Na Universidade de Frankfurt, a geração de 1968 era aconselhada: ‘leia Reich e aja de acordo!’” (TURNER, 2011, s.p.).

Podemos dizer então, em resumo, que a contracultura e a revolta estudantil de maio de 1968, muitas vezes apontadas como marcos de uma ruptura na modernidade (ou da passagem entre modernidade e pós-modernidade), estavam impregnadas nas propostas de Reich. Assim, embora nem sempre da maneira que Reich pretendeu, parece razoável pensar que, ao menos em parte, sua revolução se realizou. Como era de se esperar, porém, a liberação sexual não criou nada próximo de formações subjetivas ideais ou uma cultura

ideal, e sim subjetividades com novas tensões psíquicas e uma cultura com tensões psicopolíticas diferentes da anterior.

3.7. REPRESSÃO, REDENÇÃO E CONSUMO

Ao apontar o caráter sacerdotal de propostas teórico-morais que encaram o dragão como a parte corrompida de nós, não faço nada de novo. Foucault (1988, p. 13-14) já indicava com clareza o caráter sacerdotal da moral erótico-revolucionária no primeiro volume de sua *História da sexualidade*:

[...] o que me parece essencial é a existência, em nossa época, de um discurso onde o sexo, a revelação da verdade, a inversão da lei do mundo, o anúncio de um novo dia e a promessa de uma certa felicidade estão ligados entre si. É o sexo, atualmente, que serve de suporte dessa velha forma, tão familiar e importante no Ocidente, a forma da pregação. Uma grande prédica sexual [...] tem percorrido nossas sociedades há algumas dezenas de anos; fustigando a antiga ordem, denunciando as hipocrisias, enaltecendo o direito do imediato e do real; fazendo sonhar com uma outra Cidade.

A Cidade com C maiúsculo faz referência, é claro, à Cidade de Deus de Santo Agostinho, lugar glorioso dos fiéis que se contrapõe à corrupção da cidade dos homens. A outra Cidade, ligada à prédica sexual, seria a Cidade da Natureza restaurada. Foucault percebe, portanto, que a hipótese repressiva pressupõe a hipótese redentora: “É porque se afirma [a] repressão que se pode ainda fazer coexistir, discretamente, [...] revolução e felicidade” (FOUCAULT, 1988, p. 13).

A crítica de Foucault à hipótese repressiva, na obra citada, é realizada como parte da construção de uma nova abordagem teórica para a sexualidade, diretamente associada a sua concepção descentralizada, ou não jurídica, do poder. Seu intuito, como ele coloca, é “pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei” (ibidem, p. 101). Seja pelo foco na apresentação da proposta de pesquisa que marca o primeiro volume da série ou por outro motivo, Foucault se concentra mais em uma ruptura ética que teria ocorrido por volta do final do século XVIII e promovido uma proliferação dos discursos sobre o sexo e o início de uma ascensão da medicina sobre a religião como lócus privilegiado da verdade sobre o sexo. Ele frisa, porém, que outra ruptura poderia ser localizada em meados do século XX, descrita brevemente no trecho citado e marcada justamente pelo fortalecimento do discurso de liberação sexual.

É essa segunda ruptura que nos interessa mais particularmente neste capítulo, e lamentamos que Foucault tenha tratado dela tão brevemente. Nos dois outros volumes da

série publicados, Foucault reformula sua proposta e se concentra em refletir sobre a possibilidade de técnicas de si que se baseiem mais na autonomia do que na sujeição a dispositivos. Foucault transfere o foco, portanto, da análise das formas de emergência de certas morais, entendidas como sistemas discursivos que promovem a sujeição, para a reflexão sobre a possibilidade de uma ética estética, ou seja, de práticas de si que impulsionem a autonomia criativa. Trataremos desse tema no Capítulo 5.

Por ora, dando continuidade ao estudo da seção anterior, será interessante olhar com mais atenção para as formas de incorporação da moral erótico-revolucionária no senso comum. Como observamos, os ideais erótico-revolucionários se proliferaram em círculos ligados aos movimentos contraculturais. Se notarmos, agora, que as dinâmicas do consumo contemporâneo se constroem em grande parte a partir de uma incorporação, neste universo, dos ideais contraculturais, traçaremos um caminho interessante para análise do estatuto contemporâneo do dragão.

A figura do jovem é particularmente importante aqui, já que ela se consolida no processo de fixação das transformações contraculturais na moral dominante. E o consumo desempenha papel fundamental em tal fixação. Como nota Beatriz Sarlo, “até o jeans e a minissaia não existiu uma moda jovem, nem um mercado que a pusesse em circulação” (SARLO, 1997, p. 38). O “jovem” aqui em questão não é definido tanto por uma faixa etária, mas por incorporar, de um lado, certas expectativas sociais – neste momento, a expectativa do novo, do questionamento das normas, tanto na direção dos prazeres quanto do enfrentamento político – e, de outro, a liberdade de constituir-se como um tipo único através de sua associação a certas estéticas da vida cotidiana.

É por meio da figura do “jovem” que a lógica da diferenciação identitária com base em uma estetização da vida cotidiana e em uma associação a valores “revolucionários” passa a guiar as dinâmicas do consumo. Podemos atentar para algumas peças publicitárias da década de 1970 que buscam associar certos produtos a ideais contraculturais de liberdade, autenticidade e prazer. Uma famosa propaganda da US Top de 1972, por exemplo, afirma que “liberdade é uma calça velha, azul e desbotada”. Já a Pepsi entra no mercado brasileiro com o seguinte *jingle*:

Hoje existe tanta gente que quer nos modificar
Não quer ver nosso cabelo assanhado com jeito
Nem quer ver nossa calça desbotada, o que é que há?
Se o amigo está nessa ouça bem, não tá com nada
Só tem amor quem tem amor para dar

[...] Nós escolhemos Pepsi e ninguém vai nos mudar.²⁴

Quem veste US Top e toma Pepsi, portanto, afirma sua singularidade e liberdade em oposição à orientação massificadora e impessoal do “sistema”. Conforme argumentamos em artigo escrito em coautoria com Rose de Melo Rocha (ROCHA; PORTUGAL, 2008), podemos ver que o consumo aparece, aqui, como esfera privilegiada de diferenciação, apresentando-se como recurso eficaz na definição e mediação das identidades juvenis. Notamos a imbricação – incorporada midiaticamente – entre juventude e contracultura também nas revistas dedicadas ao público jovem que começam a circular então. Nelas, os discos mais indicados são os de rock, o vestuário celebrado é aquele derivado dos movimentos contraculturais e as “motocas” se tornam ícones. Os “comportamentos contestadores” são vendidos por toda a revista. Como argumentam Brandão e Duarte (2004, p. 16-17):

Embora inicialmente fora dos padrões preconizados pela sociedade estabelecida, a cultura jovem passou a ser devidamente assimilada e comercializada pela indústria cultural, que a divulgou pelos meios de comunicação, tornando-a universal. [...]. Mesmo se opondo à industrialização da cultura, é por meio da indústria cultural que [os] movimentos jovens [contraculturais] acabam se expandindo e se deixando assimilar.

Aqui podemos localizar a emergência de uma tensão na esfera do consumo que provoca sua expansão, em parte, por meio de sua própria negação. Trata-se de uma tensão estrutural, na medida em que o consumo precisa surgir, a partir de então, tanto como o terreno da corrupção quanto como o da redenção. De um lado, o consumo é visto como parte do “sistema”, da civilização corruptora que nos aliena de nosso verdadeiro desejo; de outro, ele aparece como o lugar de diferenciação, prazer e contestação, esfera na qual é possível construir para si uma identidade – jovem – autêntica, contrária ao “sistema”, e realizar os verdadeiros desejos.

O estudo bestiológico realizado até aqui nos permite traçar algumas raízes das orientações morais em conflito nessa tensão. Se retonarmos à visão bestializadora do lobo, será fácil identificar o estatuto que ela empresta à esfera do consumo. Bastará lembrar que uma das expressões utilizadas por Platão para caracterizar a parte desejante da alma é “amiga do dinheiro”, “porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie” (PLATÃO, 2010, p. 426 [580e]). O consumo seria, nesse registro, o local de liberação do lobo, e é encarado pela moral ascético-racionalista como essencialmente corruptor.

²⁴ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DoGwpt_YzNY. Acesso em: 20 out. 2014.

Nas visões bestializadoras do dragão que estudamos ao longo deste capítulo, podemos destacar a posição da tradição marxista que critica o consumo por sua íntima conexão com o mundo da fantasia. Nessa perspectiva, o consumo atuaria de maneira análoga ao assassino descrito por Umberto Eco (2000) em *Baudolino*, que, mantendo seus escravos drogados com mel verde, faz estes viverem falsamente felizes no mundo da fantasia enquanto esgotam suas vidas no trabalho pesado.

Temos, portanto, duas formas opostas de rebaixamento moral do consumo. Na moral ascético-racionalista, o consumo é mau porque nos *aproxima* das demandas do corpo e da vida econômica ordinária. Na moral revolucionária, ao contrário, o consumo é mau porque nos *afasta* das considerações econômicas ordinárias e da materialidade, aproximando-nos do terreno da fantasia e da ideologia.

Ora, quando a visão bestializadora do dragão se consolida como tal por meio da psicologização e erotização da moral revolucionária e da idealização do lobo antes bestializado, ela precisa, de um lado, inverter a valoração negativa do consumo sustentada pela tradição de bestialização do lobo – e, assim, emprestar ao consumo, visto como terreno do erótico, uma valoração positiva –, enquanto, de outro, precisa continuar sustentando a valoração negativa do consumo de base moral revolucionária.

Não espanta, portanto, que o fortalecimento da moral erótico-revolucionária e principalmente seu papel central nas transformações das dinâmicas do consumo descritas aqui estimulem a tensão moral sobre a qual refletíamos. Essas considerações ajudam a explicar também a íntima conexão entre a estetização do consumo, que valoriza o trabalho de diferenciação identitária, e a erotização do consumo, uma vez que sabemos que a moral erótico-revolucionária promove o entrelaçamento entre sexualidade e “eu autêntico”.

Com essas considerações a respeito do consumo, meu intuito foi atentar para uma esfera na qual é fácil identificar, hoje, influências da visão bestializadora do dragão. Tais influências podem ser observadas tanto nas muitas críticas à sociedade de consumo que continuam se baseando na noção de que o consumo e a Publicidade, como representantes do “sistema”, alienam-nos de nosso “verdadeiro eu”, quanto, principalmente, nos próprios ideais que estimulam o consumo. Podemos pensar nas novas versões de ideais de autenticidade e erotismo dessexualizado, e mesmo nos ideais turísticos que se baseiam na valorização de uma espécie de fuga imaginária da civilização.

4. CÃO



Quão glorioso seria nos livrarmos da depressão.

– Kramer

O cão é a besta relacionada à tristeza e ao sofrimento psíquico na medida em que estes aparecem como uma doença. A visão bestializadora do cão tem ganhado destaque nas últimas décadas com o fortalecimento do referencial biomédico que tende a encarar a depressão como uma doença mental específica. Vista dessa forma, ela aparece totalmente – ou quase – dissociada da nossa história de vida, nossos desejos, nossas aspirações, relações sociais, moral, vontade de poder etc. A depressão, assim, torna-se efeito da intromissão de um novo tipo de demônio na nossa carne.

Que a depressão aparece atualmente como a besta dentro de nós por excelência é fácil de perceber. A título de exemplo, vale citar três livros sobre depressão publicados nas últimas três décadas que fazem essa relação de maneira explícita no próprio título: *The*

beast: a journey through depression, de Tracy Thompson; *Conquering the beast within: how I fought depression and won*, de Cait Irwin e *The Devil Within: A Memoir of Depression*, de Stephanie Merritt. E, em muitos outros casos, a mesma associação é feita aproveitando as já tradicionais imagens do demônio do meio-dia e do cão negro.

A figura do cão negro, como observei na Introdução, popularizou-se em meados do século XX devido a sua apropriação por Churchill para fazer referência a seus períodos tristes e sombrios. Em 2012, uma campanha da Organização Mundial de Saúde (OMS) intitulada *I had a black dog, his name was depression* [Eu tinha um cão negro, seu nome era depressão] ajudou a disseminar ainda mais tal imagem. O vídeo da campanha no Youtube²⁵ já teve mais de quatro milhões de visualizações (sem contar suas versões traduzidas). A campanha foi produzida em parceria com o escritor e ilustrador Matthew Johnstone que, em 2005, havia publicado o livro *I had a black dog*. O livro foi a base da campanha da OMS, de modo que ela apenas ajudou a disseminar narrativas e representações visuais já existentes. Vale notar ainda que o livro em questão foi publicado por um instituto australiano denominado *Black dog institute*, criado em 2002.

Já a imagem do demônio do meio-dia foi popularizada pelo livro *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão*, de Andrew Solomon. O livro foi publicado em 2002, ganhou o *National Book Award* e se tornou célebre nos círculos ligados de alguma forma à depressão. Apesar da apropriação de tal imagem por Solomon, porém, ela não se tornou tão disseminada no senso comum contemporâneo quanto a figura do cão negro. Se ela não é tão conhecida, ela é, por outro lado, um tanto mais antiga. O filósofo norueguês Lars Svendsen, que escreveu um livro sobre o tédio, mostra que é possível retratar suas origens até as primeiras comunidades cristãs ascéticas. Na visão do monge e influente teólogo do século IV Evagrius Ponticus, comenta Svendsen (2005, p. 50):

O demônio do meio-dia (*daemon meridianus*) é o mais astuto dos demônios, atacando o monje no meio do dia, em plena luz do dia, fazendo o sol parecer imóvel no céu. As coisas que penetram em tal estado parecem completamente sem vida. O demônio faz o monge detestar o lugar em que se encontra – e a própria vida. Ele o faz rememorar a vida que viveu antes de se tornar monge, com todas as suas atrações, tentando-lhe a abandonar a vida devotada a Deus.

O demônio do meio-dia representa então a *acedia*, esse estado de torpor que afasta de Deus. Trata-se de um estado que torna a pessoa incapaz de alegrar-se no amor de Deus e de aproximar-se Dele pelas obras no mundo ou trabalho espiritual. Não espanta, assim,

²⁵ Em: <https://www.youtube.com/watch?v=XiCrniLQGYc>. Acesso em: 2 jun. 2014.

que tal estado seja considerado pecaminoso e integre a lista dos sete pecados capitais (tanto na lista estabelecida pelo papa Gregório I, no século VI quanto em outras mais antigas). Hoje, a *acedia* aparece em tal lista na forma de preguiça. E, embora a mentalidade protestante possa ter ajudado a transformar, ao menos em parte, a *acedia* em uma preguiça mundana, continua possível conectá-la a uma forma alternativa de compreensão deste estado que o referencial biomédico contemporâneo encara como uma doença específica: a depressão. É a depressão que nos interessa aqui, já que ela eleva o cão ao estatuto de besta. Já no caso da *acedia*, como mostra o trecho de Svendsen citado acima, seu estatuto mau deriva-se de sua conexão com outra besta: o lobo.

Nos capítulos anteriores, pude começar a delinear as bestas estudadas apresentando algumas figuras fantásticas da cultura midiática contemporânea que pudessem ser encaradas como sintomáticas da inquietação com as bestas: os vampiros da saga Crepúsculo no caso do lobo, o Robocop no caso do dragão. Quando se trata do cão, infelizmente, é preciso constatar que a figura de uma epidemia generalizada de doença mental não é considerada nem um pouco fantástica pelo senso comum contemporâneo ou pelos discursos médico e de saúde pública. Não há distanciamento para se brincar com esse mal, parece, assim como provavelmente não existia distanciamento para se brincar com o demônio quando realmente se acreditava nele.

Assim, começarei este capítulo atentando para o estatuto de doença da depressão (4.1). Em seguida, a partir da análise de dois livros de Peter Kramer, estudo a dimensão messiânica da visão biomédica (4.2) e sua relação com a bestialização da depressão, que aparece efetivamente como uma espécie de entidade má (4.3). Em 4.4, complemento as reflexões anteriores a partir de uma análise da publicidade de medicamentos. Por fim, em 4.5, retomo o estudo das demais bestas para oferecer um mapeamento estruturado das três visões bestializadoras que, estou propondo, aparecem como centrais ao longo da cultura ocidental.

4.1. A DOENÇA É O CÃO

Quando se pensa sobre o cão, é difícil encontrar algo que seja mais repetido atualmente do que a asserção “a depressão é uma doença”. Quando não explicitada em revistas e jornais, por exemplo, ela é simplesmente tomada como dada. Está aí uma percepção sobre o sofrimento que se incorporou completamente no senso comum contemporâneo.

Em seu livro *Manufacturing Depression*, Greenberg (2011) narra uma cena que presenciou por acaso, em uma loja de conveniência americana. Trata-se de uma conversa casual entre a atendente e uma colega, que reproduzo abaixo:

ATENDENTE: Não sei. Eu ainda estou dolorido e fraco. E tenho estado tão cansado. Só quero dormir, o tempo todo. Eu me sinto, sei lá, blé.
AMIGA: O que o seu médico disse?
ATENDENTE: Ele não sabe. Quer dizer, não é mais como se eu estivesse com febre ou algo assim.
AMIGA: Você tem ficado deprimido?
ATENDENTE (surpresa): Bom, eu tomei antidepressivo há um tempo, mas parei.
AMIGA (voz um pouco mais séria): É depressão. Você tem um caso.
ATENDENTE: Ah, não sei....
AMIGA (insistente): Não, sério. A depressão pode te deixar doente. É assim que ela pode te matar, sabia? Você tem que ver seu médico novamente e dizer a ele que você tem depressão. Faça ele te receitar o medicamento de novo.

É fácil imaginar o desconforto da amiga abordado de modo completamente diferente em registros nos quais o lobo ou o dragão fossem as principais bestas. Sua condição poderia ser vista, por exemplo, como preguiça. Ou poderia ser reveladora de uma incapacidade subjetiva relacionada a pressões sociais ou a conflitos pessoais – resquícios de traumas familiares, talvez. Poderia aparecer como efeito de uma imersão em si mesma, o contato com a finitude que caracteriza a condição humana ou a faceta obscura de certo gênio criativo. Poderia ser o famoso *ennui* do século XIX, o mal do século, ou um niilismo decorrente da desintegração dos valores cristãos. Poderia, por fim, ser visto como demonstrativa de uma melancolia ou depressão entendidas genericamente, um episódio de tristeza aguda, desinteresse e embotamento dos afetos, um estado afetivo que acomete certas pessoas em certos momentos sem que exista um motivo bem definido.

Nos dias de hoje, contudo, o modo mais disseminado e considerado “verdadeiro” de se compreender a condição da atendente é remetendo-a a uma doença mental específica: a depressão. É verdade que, no diálogo citado, a amiga diz que a depressão *pode* causar uma doença, e não que ela *é* uma doença. Contudo, pelo medo de que tal depressão resulte em suicídio ou outro tipo de morte, pela sugestão de que medicamentos eram necessários e pelo uso do termo “caso” (no sentido de caso médico), é possível perceber que o que está em jogo é a depressão como uma doença mental específica.

Friso a expressão “doença mental específica” porque o termo “doença” é fluido o bastante para levantar mais questões do que resolver. É fácil perceber, a esta altura de nosso estudo, que esse termo possui uma conexão íntima com a bestialização. A alma

escravizada pelo demônio é uma alma doente no registro cristão. No registro ascético de modo geral, a dominação pelo desejo é encarada como uma espécie de doença. Platão faz essa comparação diversas vezes, talvez de maneira mais explícita no *Górgias*, onde compara a injustiça na alma, que ele liga à dominação pelos desejos, à doença no corpo. E, dois mil anos depois, ninguém se surpreende quando Rousseau faz comparação semelhante, sugerindo no *Emílio* que às crianças seja ensinado desde cedo o que são os estados de descontrole passional: uma doença. Em contraposição, no registro “erótico-revolucionário”, a parte do eu formada pelo efeito das amarras sociais é encarada como doente: o caráter, por exemplo, tal como concebido por Reich, poderia ser visto como uma formação doentia, que impede o acesso ao eu saudável.

O estudo bestiológico sugere, portanto, que a caracterização de certas partes de nossa subjetividade ou de certos processos subjetivos como doentes é, muitas vezes, uma classificação moral que coloca o objeto classificado do lado do Mal. A classificação de doença carrega também, como conotação de destaque, a ideia de *um mal que pode ser curado*, isto é, um mal de natureza curável, mesmo que não possa ser curado na prática em casos particulares. Como escreve Greenberg (2011, loc. 553-555): “dizer que uma forma particular de sofrimento é uma doença é sempre ir além da observação de que o sofrimento existe. É também dizer [...] que tal sofrimento não pertence a nosso mundo, que nós viveríamos vidas melhores sem ele, e que deveríamos fazê-lo.”

Um proponente do modelo biomédico da depressão sem dúvida argumentaria que, enquanto o termo “doença” é utilizado, nos exemplos oferecidos acima, de modos mais ou menos metafóricos, no caso da depressão o termo seria usado de maneira literal, “objetiva”. Dificilmente alguém afirmaria, por exemplo, que a classificação de uma meningite como doença se sustenta principalmente em critérios morais. A depressão, afirmam os proponentes do modelo biomédico, possui o mesmo estatuto de uma meningite, por exemplo, ou de uma disfunção ocular.

Tal proposta, com efeito, é verdadeiramente onipresente na grande mídia contemporânea de boa parte do mundo ocidental. Em uma recente reportagem do *Fantástico* sobre a autodeclarada depressão do humorista Chico Anysio,²⁶ por exemplo, escutamos Antonio Geraldo da Silva, presidente da Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP), afirmar o seguinte:

²⁶Disponível em: <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2014/03/em-depoimento-inedito-chico-anysio-conta-como-venceu-depressao.html>. Acesso em: 30 out. 2014.

É a mesma coisa que você falar pra quem usa óculos: tire os óculos, enxergue, esforce-se para enxergar, você vai conseguir. Claro que não vai conseguir. A depressão também – você não vai conseguir sair dela [sem terapia ou medicamentos].

Aqui observamos como o modelo biomédico da depressão está ligado à tentativa de dissociá-la das partes da vida subjetivas ligadas aos processos de construção de si. Há a tentativa de separar radicalmente o sofrimento psíquico do eu, elevando-o ao estatuto de besta. Antes de desenvolver essa argumentação com mais calma, porém, cabe mostrar por que a noção de que a depressão possui o mesmo estatuto de uma meningite ou de uma disfunção ocular é injustificável de outra forma que não a de um julgamento moral.

Quando pensamos em uma meningite, por exemplo, realizamos uma separação clara entre sintoma e doença. Posso ter dores de cabeça como sintoma, mas a dor de cabeça não é a doença e sim a meningite. No caso de qualquer doença mental, essa separação não existe. Até porque, se existisse, não seria uma doença mental. Quem tem uma disfunção específica no cérebro, por exemplo, tem uma doença neuronal, e não uma doença mental. “Doença mental”, entendida segundo o modelo biomédico, é um nome para uma série de sintomas, comportamentos ou padrões mentais considerados doentios. A definição, portanto, ou é circular, ou se baseia em uma valoração moral dos comportamentos, padrões psicológicos ou conjunto de sintomas em questão. O DSM-IV, penúltima versão do manual diagnóstico que virtualmente determina que “doenças mentais” existem oficialmente para a psiquiatria, define “doença mental” como:

Síndrome ou padrão psicológico ou comportamental clinicamente significativo e que é associado a um sofrimento presente (p.ex. um sintoma doloroso) ou disfunção (p.ex. prejuízo em uma ou mais áreas importantes do funcionamento) ou com um maior risco de sofrer morte, dor, disfunção, ou uma importante perda de liberdade.

A parte “cl clinicamente significativo” é circular, pois não é o intuito de tal definição justamente determinar que comportamentos ou padrões psicológicos são clinicamente significantes? A definição propriamente dita, portanto, fica com a segunda parte: trata-se de qualquer conjunto de sintomas, comportamento ou padrão psicológico associado a sofrimento, disfunção ou maior risco de morte, dor, disfunção ou “perda de liberdade”, o que quer que isso signifique.

Partindo da definição “oficial” de doença mental, portanto, dizer que a depressão é uma doença não quer dizer propriamente nada que já não esteja incluído na noção de depressão – que é um padrão psicológico associado ao sofrimento. Ou, como coloca Greenberg (2011, loc. 969-71):

Dizer que uma pessoa que sofre de tristeza, letargia, sonolência, perda de apetite e de interesse está deprimida é simplesmente dar a seu sofrimento um novo título – pelo menos enquanto depressão não for mais nem menos do que a condição que faz uma pessoa sofrer dessa maneira.

Para o tipo de mecanismo tautológico que permite a invenção de doenças mentais a partir de formas de sofrimento psíquico, poderíamos oferecer a mesma crítica que Nietzsche (ABM, § 11) dirige às “faculdades” kantianas, ou melhor, à tentativa de explicar certos fenômenos através de uma suposta faculdade que os produziria:

“Em virtude de uma faculdade”, havia ele [Kant] dito, ou ao menos dado a entender. Mas então isto é – uma resposta? Uma explicação? Não seria apenas a repetição da pergunta? Como faz dormir o ópio? “Em virtude de uma faculdade”, isto é, da virtus dormitiva – responde aquele médico de Molière: “porque há nele uma faculdade dormitiva cuja natureza é entorpecer os sentidos”. Mas respostas assim se acham em comédias [...].

Não é exatamente o mesmo que se faz quando se inventa uma doença definida apenas por seus sintomas para explicar os próprios sintomas? Por que sofro desta maneira? Por causa de uma doença cuja natureza é fazer sofrer desta maneira...

Sob essa perspectiva, a afirmação de que a fonte de determinado sofrimento psíquico é uma doença mental específica é vazia de sentido denotativo. Ela é proferida apenas por suas conotações morais e implicações práticas – por exemplo, pela noção de que a depressão é má, de que ela não tem relação com nossas escolhas, universo simbólico ou situação social; que ela pode ser curada por meio de medicamentos; ou que o médico é a autoridade a ser consultada quando nos sentimos infelizes. Como nota Greenberg (2011, Loc. 555-57):

Quando os médicos transformam sofrimento em sintoma, sintoma em doença e doença em uma condição a ser curada, eles não estão agindo somente como cientistas, mas também como filósofos morais. Dizer que uma aflição deve ser erradicada é também dizer que ela é hostil à vida que nós deveríamos levar.

O título de “filósofos morais”, porém, é um tanto quanto benevolente. No vocabulário bestiológico que utilizamos aqui, o mais acurado seria dizer que eles atuam como sacerdotes: aqueles que, ao apontar um mal em nós, buscam elevar uma moral ao estatuto de Verdade e oferecem salvação para quem que neles crê. Em outros momentos, pode ser que muitos “filósofos morais” atuassem na verdade como sacerdotes. Ainda assim, o título de filósofo pressupõe certo pendor reflexivo rejeitado pelo modelo biomédico, uma vez que, implícita ou explicitamente, ele tenta derivar valores morais da tecnociência.

Voltando à noção biomédica de doença mental, ou, para ser mais específico, ao modelo descritivo de categorização das doenças mentais, é preciso constatar que ele nem sempre foi privilegiado pela psiquiatria. Na verdade, após ter sido criado por Kraepelin no século XIX, esse modelo perdeu credibilidade durante a primeira metade do século XX, tendo sido suplantado por uma nosologia de base psicanalítica, até ser recuperado na segunda metade do século XX e finalmente se tornado oficial na década de 1980 – mais precisamente, em 1987, com a publicação do DSM III.

A nosologia descritiva, tanto na época de Kraepelin como agora, busca, entre outras coisas, padronizar os diagnósticos. Na época de Kraepelin, escreve Greenberg (loc. 1032), a “psiquiatria era uma babel profissional”. Ninguém sabia dizer se o diagnóstico de “insanidade masturbatória” dado por um psiquiatra era a mesma coisa que a “psicose da noite de casamento” identificada por outro.

Sem uma nosologia confiável – um modo sistemático de nomear as variedades de insanidade –, os médicos não podiam se comunicar uns com os outros, nem, mais importante, demonstrar para um paciente, para sua família e para o público em geral que eles sabiam do que estavam falando quando davam um diagnóstico (GREENBERG, 2011, loc. 1032).

Assim, observando o agrupamento e o desenvolvimento dos sintomas em diversos pacientes, Kraepelin desenvolveu uma nosologia descritiva, que, embora não dissesse nada a respeito da causa das doenças, permitia ao menos que se falasse sobre as doenças com certo grau de certeza sobre a que se fazia referência quando se classificava tal estado com um nome ou com outro. Está claro que não há problema algum em tal empreitada, até o momento em se salta do recorte classificatório ou linguístico da nosologia descritiva para um suposto recorte ontológico que cola a categoria a uma entidade patológica imaginada.

A partir desse salto, consegue-se que “os nomes sozinhos [carreguem] a autoridade do microscópio” (GREENBERG, 2011, loc. 1049). Em outras palavras, por meio desse um tanto anti-heideggeriano “salto ontológico”, a psiquiatria passa a “ter a forma da ciência, mesmo que não possa ter seu conteúdo” (idem, loc. 1052).

Mais interessante para nós, porém, é o que Kraepelin pretendia com sua classificação. Longe de pretender curar com um medicamento específico a doença identificada, Kraepelin ambicionava administrar melhor os doentes mentais, não para benefício deles, mas para suposto benefício da sociedade, ou da humanidade.

Para Kraepelin, o ponto de um esquema classificatório confiável era oferecer ao médico um modo de determinar quem mandar para o hospício, de modo que eles não pudessem nem causar desastres nem,

ainda pior, procriar. Um diagnóstico preciso, ele apontava para seus ouvintes, é o melhor, se não a decisiva, solução para o problema da “crescente degenerescência da nossa raça no futuro” (GREENBERG, 2011, loc. 1104).

Aqui fica patente a diferença entre o estatuto da doença mental na época de Kraepelin – ou seja, a emergência da primeira nosologia descritiva – e na nossa – ou seja, o renascimento da nosologia descritiva. Na época de Kraepelin, ou seja, na modernidade, a doença mental estava intimamente ligada ao comportamento desviante, à perversão sexual e ao crime. O louco era, nos termos de Foucault (1988, p. 47), parente dos perversos, e estes vizinhos dos delinquentes. Podemos observar essa visão em uma citação do próprio Kraepelin: “Todos os insanos são perigosos. O desarranjo mental é a causa de [...] crimes sexuais e incêndios não-acidentais, e, em menor grau, de assaltos perigosos, roubos e embustes” (KRAEPELIN *apud* GREENBERG, 2011, loc. 1097).

No cenário do século XIX, uma característica importante da classificação “doença mental” é a ideia de que o doente deve ser isolado, mas não punido – ou, pelo menos, não punido da mesma maneira que os criminosos “comuns”. Uma vez que a categoria de doença mental serve em parte para explicar crimes e outros atos desviantes, ela precisa demarcar a diferença em relação ao criminoso comum: o doente mental não possuiria responsabilidade por seus atos ou possuiria apenas responsabilidade parcial. Apesar da mudança no conceito de “doença mental”, ela exhibe essa característica ainda hoje, como atesta o recente caso de Elliot Rodger, estudante da Universidade da Califórnia de Santa Bárbara que, em 2014, matou diversas pessoas e depois se suicidou. Após o caso chocante e a publicação de um “protesto” deixado pelo assassino no qual ele se apresentava como alguém extremamente ressentido, especialmente por não receber atenção de garotas, disseminou-se a noção de que o garoto era um doente mental, que tinha síndrome de Asperger, autismo, transtorno de personalidade antissocial etc. Uma entrevista com o Xerife do condado de Santa Bárbara, publicado no site do *Face the nation*,²⁷ um programa da CBS, questiona como Elliot Rodger foi capaz de “convencer tantas pessoas por tantos anos que ele não tinha essa profunda e óbvia doença mental”. Óbvia, é claro, somente para quem pretende derivar de todo efeito maligno uma causa relacionada às doenças mentais. Como coloca de maneira mais explícita o título de uma reportagem do *LA Times*,²⁸ “Elliot não era mau, mas ele era doente mental”. O caso acabou servindo, assim, para uma

²⁷ Em: <http://www.cbsnews.com/news/elliott-rodger-long-concealed-mental-health-issues-sheriff-says>. Acesso em: 10 dez 2014.

²⁸ Em: <http://www.latimes.com/local/lanow/la-me-peter-rodger-son-20140627-story.html>. Acesso em: 10 dez. 2014.

campanha de promoção de investimentos em saúde mental; a prerrogativa sendo que, caso o distúrbio tivesse sido identificado e tratado de antemão, nada teria acontecido. Com o avanço da biomedicina, poderíamos finalmente viver felizes e em total segurança.

Voltando à questão do estatuto da doença mental no século XIX: a própria insalubridade e o caráter fechado da instituição de tratamento da época, o hospício, deveria garantir que aqueles que não eram criminosos ou completamente desligados da realidade só fossem caracterizados como doentes mentais em estados que os afastassem por um motivo ou por outro do que se considerava estatisticamente normal. A “expansão” da etiqueta de doente mental ocorria, no máximo, quando alguém era acusado de louco por outro – como no caso de mulheres rebeldes das quais os maridos pretendiam se livrar internando-as como histéricas. O fato é que ninguém classificaria como doença mental, loucura ou insanidade a permanência ou recorrência de um sentimento de tristeza, infelicidade e embotamento dos afetos.

O doente era o anormal social: aquilo que não é comum. Assim, a doença mental aparecia como um fenômeno necessariamente minoritário: o doente compreendido como anormal social era uma exceção incomum. Justamente, como se costuma dizer, a exceção que comprovava a regra. Deste modo, a noção bastante difundida atualmente na grande mídia – muitas vezes com suporte de estudos científicos – de que quase metade das pessoas terá doença mental pelo menos uma vez na vida seria inteiramente absurda, no máximo uma constatação cômica não muito diversa da conclusão do alienista no conto de Machado de Assis (1994) de que todos eram loucos.

É preciso se compreender como tal estimativa de incidência pode ser encarada seriamente nos dias de hoje. Para que tal coisa ocorra, é necessária uma mudança do conceito de doença mental que a descole da anormalidade estatística. Cada vez mais, como propõe Ehrenberg (2010b), o que passa a definir a doença mental não é sua normalidade, mas sua associação ao sofrimento psíquico.

Ora, é exatamente esta a mudança necessária para que a depressão na forma de doença possa emergir como nova besta. Afinal, o propósito da besta em seu papel de negatividade moral é exatamente sustentar uma possibilidade mais ou menos universal de salvação: assim como quase todos éramos pecadores e, em seguida, quase todos éramos reprimidos, agora quase todos seremos doentes mentais e poderemos ser salvos pela psiquiatria.

É esse o ponto que nos interessa a respeito da depressão encarada a partir do referencial biomédico. Não a existência em si de algo como uma “doença mental”, mas o

fato de que tal categoria surja como principal besta dentro de nós na cena contemporânea. O uso de categorias biomédicas relacionadas à doença mental (especialmente a depressão) para localizar em nós um não-eu que explique nossas misérias pode ser observado da maneira mais explícita possível em uma frase da cantora sertaneja Paula Fernandes ao falar sobre sua depressão em uma entrevista concedida ao Fantástico: “infeliz nunca fui, fiquei doente”.²⁹ Na mesma entrevista, ela afirma que “qualquer pessoa pode ter depressão e muita gente jura de pé junto que não tem. Isso é um dos maiores problemas!”. Essa admoestação indireta para que outras pessoas olhem dentro de si e reconheçam sua depressão remete imediatamente aos conselhos de sacerdotes cristãos que lembravam a todos sua condição de pecador, ou aos conselhos dos sacerdotes revolucionários que apontavam as amarras sociais plantadas em nosso íntimo e que nos afastavam de nosso “verdadeiro eu”.

Na verdade, o próprio fato de a superação da depressão ser um objeto privilegiado de falas de celebridade – Paula Fernandes nem de longe é a única celebridade a contar como teve uma doença mental e a superou com terapia ou medicamentos – já é interessante por si só. Pensando nas demais bestas, está claro que “celebridades” de outras épocas podiam lembrar como foram dominadas pelo pecado, mas receberam o Espírito Santo, ou como eram reprimidas socialmente, mas se libertaram.

Antes de encerrar esta seção, será preciso complementar a separação que delineamos acima entre o estatuto da doença mental no século XIX e início do XX e o estatuto da doença mental hoje. Observamos que, na época moderna, a associação da doença mental à delinquência, perversão, desrazão e incapacidade garantia que a grande maioria das pessoas nem mesmo cogitassem recorrer à categoria de doença mental para explicar e lidar com seus sofrimentos. Em resumo, a doença mental estava longe de ganhar o estatuto de besta dentro de nós por excelência. Entretanto, outra categoria semelhante estava um tanto mais próxima de desempenhar este papel e talvez seja útil considerá-la uma precursora da noção atual de “doença mental”: refiro-me à “doença dos nervos”.

Como mostra Greenberg (2011), no mesmo momento em que Kraepelin desenvolvia sua nosologia descritiva, para melhor definir quem deveria ser internado e o que fazer com os internados, “neurologistas como Sigmund Freud e seu mentor Jean Charcot tratavam pessoas respeitáveis, educadas e endinheiradas cujo sofrimento passava longe do tipo de loucura que levava pacientes ao hospício” (GREENBERG, 2011, loc.

²⁹ Disponível em: <http://g1.globo.com/fantastico/quadros/canal-f/noticia/2013/02/infeliz-nunca-fui-eu-fiquei-doente-afirma-paula-fernandes.html>.

1375-77). Esses pacientes não eram considerados doentes mentais, mas doentes dos nervos, e eram tratados em clínicas especializadas ou consultórios privados.

As causas das doenças dos nervos, diziam os neurologistas da época, estavam ligadas às demandas da “vida moderna”, que sobrecarregavam os nervos. A noção de que a vida moderna “sobrecarrega os nervos” é, com efeito, bastante disseminada na virada do século XIX para o XX. Como efeito da vida na cidade grande, a “doença dos nervos” era vista como muito diferente e não carregava os estigmas da “doença mental”.

Na famosa análise freudiana do caso Schreber, por exemplo, é possível observar que Schreber, quando pede liberação do hospício, embora reconheça certas dimensões de sua “loucura”, baseia seu pedido no fato de que sua razão encontra-se perfeitamente íntegra: ele é um doente dos nervos, diz, mas não um doente mental.

Com o espraio das doenças dos nervos, portanto, aparece uma forma de sofrimento psicológico que está desconectada da insanidade, e livre também de seu estigma. Os pacientes doentes dos nervos, aponta Greenberg (2011, loc. 1418-19), eram “[...] os líderes da sociedade, que declaravam sua neurastenia do mesmo modo que as celebridades hoje confessam sua depressão”. Ao longo do século XX, o enfraquecimento do estigma da insanidade, os questionamentos dos hospícios e outros fatores fizeram, ao que parece, a doença mental engolfar o espectro anteriormente autônomo das “doenças dos nervos”.

4.2. SÓ O PROZAC SALVA

Como observado na seção anterior, é a partir das conotações morais (incluindo os desdobramentos nas conotações práticas) que quero refletir sobre o entendimento atualmente vigente da depressão como uma doença. Não se trata de um debate médico, mas de um debate ético. Para utilizar a descrição de Greenberg (2011), podemos dizer que a depressão nos interessa aqui como uma “ideia sobre nosso sofrimento, suas fontes e seus alívios, sobre quem somos nós que sofremos desse jeito e quem seremos quando curados”. São tais ideias que estão em jogo quando se discute se a depressão é uma doença.

Vale, neste ponto, fazer uma ressalva: questionar o estatuto de doença da depressão não significa, de maneira alguma, questionar a realidade ou a seriedade do sofrimento ligado à depressão. Com efeito, a própria necessidade de se fazer essa ressalva mostra a carga moral da classificação de doença: por que motivo um sofrimento classificado como

doença seria mais legítimo, mais intenso ou mais real do que um sofrimento subjetivo, espiritual, social, existencial, ou como se queira classificá-lo?

Para refletir mais detidamente sobre o caráter moral e bestializador da classificação da depressão como doença, será extremamente interessante atentar para dois livros do psiquiatra estadunidense Peter Kramer: *Ouvindo o Prozac* e *Against Depression* (este publicado no Brasil sob o título *Enfrente a depressão*). Esses dois livros são particularmente relevantes para compreendermos os contornos do cão por uma série de motivos, dentre eles o estrondoso sucesso de *Ouvindo o Prozac*, que ficou durante quatro meses na lista dos mais vendidos do *New York Times* em 1993, ano em que foi lançado. O sucesso não espantaria tanto se o livro se enquadrasse no tradicional modelo hipervendável da autoajuda, mas não é o caso. Kramer levanta questões complexas nessa obra, baseando-se principalmente em sua prática clínica e em seu conhecimento psiquiátrico, mas aproveitando também certa familiaridade com a psicanálise e alguns referenciais humanísticos. As respostas que ele oferece para as perguntas que formula também não são simplistas, embora estejam longe de ser satisfatórias, uma vez que a consistência de suas construções teóricas e sua capacidade crítica de se distanciar da moral vigente e dos dogmas psiquiátricos em voga são questionáveis. Mas é justamente por isso que seus livros são interessantes para nossa empreitada: eles oferecem uma base sólida a partir da qual podemos levar adiante a crítica da visão bestializadora do cão.

A posição que Kramer assume em *Ouvindo o Prozac* é a de um recém-convertido à visão biomédica: um terapeuta anteriormente mais propenso a dar importância a questões simbólicas que se viu compelido a transitar para o referencial biomédico devido ao tipo de efeito que ele observa em seus pacientes medicados com *Prozac* (daí o título da obra). Essa premissa é, por si mesma, um dos principais problemas dos argumentos de Kramer, pois ela sugere que nosso bem pode ser deduzido de observações empíricas e desenvolvimentos tecnocientíficos. Parece evidente que desenvolvimentos tecnocientíficos e o modo como sua aplicação modifica o mundo a nossa volta mudam as coordenadas de nossas escolhas e, assim, certamente influenciam o que consideramos nosso bem, do mesmo modo que, no sentido oposto, nossa ética também guia nossos esforços tecnocientíficos. Nem de longe, porém, essa complexa interação entre ética e tecnociência precisa se dar do modo sugerido por Kramer: aquele que coloca a tecnociência na posição de oferecer uma espécie de verdade sobre nós mesmos. Tal prerrogativa já se configura por si mesma como derivada de uma forma de pensar o bem, de modo que ela sempre pressupõe parte do que pretende concluir.

Ouvir o Prozac, nesse sentido, é muito semelhante a ouvir a mensagem de Deus, ou a enxergar a opressão social alienadora. Trata-se de um olhar que já destaca certos fenômenos como portas privilegiadas para nosso bem. O próprio Kramer parece perceber que esse é o caso quando comenta um ensaio do escritor americano Walker Percy intitulado *The Message in the Bottle*. O ensaio começa, descreve Kramer, pedindo-nos para imaginar “um homem, sem nenhuma memória de onde veio, que se vê lançado nas areias da praia de uma ilha com instituições sociais altamente desenvolvidas” (KRAMER, 1994, p. 277). Uma situação que sem dúvida possui ecos existenciais, uma vez que destaca nossa condição de ser “jogado no mundo”, para usar termos heideggerianos.

Esse naufrago do novo mundo, ao andar pela praia, encontra mensagens em garrafas. O interesse de Percy se concentra nos diferentes *status* de tais mensagens, especialmente a separação entre mensagens que são encaradas como “notícias” e aquelas que não o são. Notícia seria aquilo que interessa de modo imediato ao naufrago: “em resumo, o receptor das notícias é um homem que se acha numa situação difícil. A notícia é precisamente a comunicação que tem relação com sua situação” (PERCY *apud* KRAMER, 1994, p. 277). Assim, para alguém angustiado com a morte, por exemplo, a mensagem de Jesus poderia ser encarada como “notícia” (o que não significa necessariamente “verdade”), enquanto para outros, a mesma mensagem pode ser encarada de maneira distanciada, como “não notícia”, pois não possuiria relação com sua situação.

Uma vez que o personagem perdesse o contato com sua dimensão de naufrago, de “jogado aí”, sentindo-se totalmente integrado à nova sociedade, as mensagens relacionadas à dimensão existencial deixariam de aparecer para ele como “notícias”. Ele abandonaria, assim, sua busca existencial, mesmo que estivesse rodeado de coisas que, em tal busca, poderiam aparecer como “notícias”. É fácil compreender a tendência do naufrago em procurar esquecer sua situação: “ser um naufrago é estar em apuros, e esta não é uma situação agradável” (PERCY *apud* KRAMER, 1994, p. 278). Encarar nossa situação de naufrago é encarar o que Nietzsche chama de “absurdo da existência”. E estar atento às “notícias” relacionadas a nossa situação de “jogados aí” poderia ser sinônimo de questionar nossa existência.

Ora, olhando a coisa desse modo, está claro que todos somos naufragos e que continuaremos a sê-lo: não existe porto seguro. Tomar como verdade uma “notícia” de redenção seria uma forma de camuflar nossa situação, fechando-nos para outras “notícias”, isto é, deixando de lado o questionamento sobre a existência e sobretudo abandonando o esforço de criar uma existência singular sobre a tela negra do absurdo.

Poderíamos imaginar, então, que a partir do ensaio de Percy, Kramer se inclinaria para uma visão parcialmente trágica e reconheceria o engodo que representam todas as “notícias” de portos seguros. Ser humano é ser náufrago: não há nenhuma Ítaca à qual possamos enfim retornar.

Não é essa, porém, a posição do autor. Kramer prefere propor uma versão alternativa do ensaio de Percy, tomando como protagonista uma de suas pacientes. Reproduzo abaixo, com poucos cortes, sua versão do conto do náufrago e de seus comentários, pois eles revelam como poucos outros textos a pretensão redentora do que estou chamando de “visão biomédica”:

Se eu fosse reescrever a experiência de cogitação de Percy hoje, imaginaria uma mulher – uma que se sente um náufrago, sempre se sentindo uma estranha, um pouco triste, compulsiva de um modo que parece estranho a ela, singular de maneiras que são apenas em parte confortáveis, sensível demais a descortêsias, limitada em sua capacidade de apreciar os frutos da ilha, um pouco vaga no pensamento, apática, insegura de seu valor. [...] imaginemos que, enquanto caminha ao longo da praia, ela encontre uma garrafa não com um pedaço de papel, mas com algumas cápsulas [...]. Em busca e desesperada, ela resolve tomar as cápsulas, uma por dia, e com o tempo sente-se mais corajosa e menos perturbada, mais à vontade consigo mesma, com o raciocínio mais claro, mais dinâmica, mais aberta ao prazer comum. Existe afinal uma mensagem, uma mensagem na cápsula? [...]. Ao descobrir que a autoestima pode ser ligada e desligada como um interruptor, que sem sua seriedade ela se sente [...] “como ela mesma”, que a inibição social pode ser deposta como as armas de um soldado, deixando o eu leve e desimpedido, ela pode chegar a inúmeros entendimentos novos sobre o que constitui notícia e sobre a natureza de sua natureza (humana). [...]. Descartando as velhas crenças [...], ela pode se ver prestando atenção a categorias de análise que um dia podem ter lhe parecido absolutamente estranhas: sensibilidade à rejeição, temperamento social e afetivo, capacidade hedônica, depressão desencadeada e assim por diante. [...] Tendo refletido sobre sua resposta às cápsulas de além-mar, nossa náufraga pode se relacionar de forma diferente com sua ansiedade, culpa, vergonha, timidez, depressão e baixa autovalorização, experimentando-as não mais como singularmente humanas ou preferencialmente sensíveis ao entendimento e autoconhecimento. Se assim for, ela as verá de um novo modo, [...] em parte como cicatrizes de velhas feridas, em parte como a herança física de sua família, fardos que não seria vergonhoso modificar quimicamente (KRAMER, 1994, p. 279-280).

Assim, logo após refletir sobre o estatuto de náufrago do humano e sua fragilidade, Kramer nos apresenta uma “mensagem na cápsula” que nos redimiria de tal estado, que nos faria encontrar, como ele diz, o “porto seguro”. Essa mensagem nos faria perceber que nossa sensação de desorientação e conflitos existenciais são apenas efeitos de “doenças” que podem ser curadas. O Prozac é o caminho, a verdade e a vida.

Não vejo outro lugar onde o papel do cão como balizador de uma moral seja mais evidente do que esse exemplo. Ao enxergar nossos sofrimentos como doenças mentais, segue-se a aceitação da verdade biomédica, que, como ocorre em todas as morais, aponta o caminho da redenção. Como já comentei nos capítulos anteriores, a redenção, quando vista em relação às bestas dentro de nós, aparece como a restauração de um suposto “eu verdadeiro” ao qual a grande besta dentro de nós impede o acesso. Quando o lobo é a grande besta, são as paixões violentas que impedem o acesso ao eu divino e perfeitamente racional; quando o dragão é a grande besta, são as regras sociais interiorizadas que, cristalizando-se em um “caráter”, impedem o acesso ao eu natural; quando o cão é a grande besta, observamos agora, é o próprio sofrimento, efeito da “doença”, que nos afasta de nosso verdadeiro eu perfeitamente alegre e resiliente.

Esse “verdadeiro eu” alegre e resiliente é citado com frequência tanto pelos sacerdotes biomédicos quanto por seus pacientes. No trecho acima citado, a naufraga, redimida, sente-se enfim como “ela mesma”. Quase todos os pacientes cujos casos são descritos em *Ouvindo o Prozac*, após ingerirem a pílula, dizem exatamente o mesmo. A coincidência dos testemunhos talvez pareça menos digna de nota quando descobrimos que Kramer sugere a seus pacientes que esse será o efeito do tratamento.

Durante anos, os psiquiatras vêm assegurando a seus pacientes que a droga apenas combate a doença: “se as pílulas funcionarem”, eu e outros temos dito, “elas irão restaurar seu antigo ego. Espero que você entre aqui dentro de algumas semanas e diga ‘voltei a ser eu mesma’”. O medicamento não transforma, cura (KRAMER, 1994, p. 32).

Com base nesse trecho, seria fácil inferir que os pacientes apenas dizem o que o médico já sugeriu que dissessem. Mas não devemos exagerar o caso: certamente não é esse o único motivo da percepção de cura de si dos pacientes. Poderíamos insistir, é claro, na constatação de que essa percepção de cura já é oferecida pronta aos pacientes também por toda uma rede midiática que, longe de incluir apenas os médicos, conta com o suporte crucial dos meios de comunicação massivos e com a difusão boca-a-boca de todos os que se dedicam a espalhar o novo evangelho. De fato, as publicidades dos antidepressivos destacam essa visão de cura à exaustão. A primeira campanha publicitária do Prozac direcionada aos consumidores, por exemplo, tem como slogan “*Welcome Back* [Bem-vindo de volta]”. Já em uma campanha do Paxil de 2003, a voz de uma personagem interrompe o narrador quando ele pretende descrever o efeito do remédio: ele faz você se sentir como... “como eu mesma de novo”, completa a personagem.

Seria um erro, porém, fixarmo-nos apenas nesta dimensão. Não se trata de uma visão de restauração que é simplesmente “imposta” pelo demônio da publicidade e seus aliados, como tenderia a sugerir um bestializador do dragão. Como ocorre com as visões de um “verdadeiro eu” relacionadas às demais bestas, a forma de pensar o eu com base na bestialização do cão pode ser difundida tão facilmente porque oferece uma nova possibilidade de redenção.

O “verdadeiro eu” em questão é o bem em nós de acordo com a moral sustentada pela besta vigente. Ou seja, as características opostas àquelas atribuídas ao mal em nós emergem como parte do “verdadeiro eu”: no caso, sensação de bem-estar crônica, resiliência, extroversão. O “retorno” a um suposto eu anterior à depressão é, na verdade, a constituição de um eu de acordo com a moral vigente. Os casos de pacientes que “voltam” a ser um “eu mesmo” que eles nunca haviam sido antes ajuda a refletirmos sobre esse ponto, uma vez que, normalmente, a “volta” ao “eu verdadeiro” é pensada como o retorno a um estado de felicidade e saúde já obtido no passado, antes de ser bloqueado pela depressão.

No caso de Sally, uma das pacientes de Kramer descritas no livro, por exemplo, o “eu mesmo” é descoberto com o Prozac. Ela chega no consultório queixando-se de timidez e considerando-se triste: “Embora anteriormente Sally nunca tivesse pensado em si mesma como deprimida, seu isolamento social e falta de confiança, combinados a circunstâncias difíceis, resultaram em uma vida insuportavelmente vazia” (KRAMER, 1994, p. 156). Como de costume, Kramer prescreve Prozac. Após dez meses de medicação, Sally não apenas fica mais confiante no trabalho a ponto de receber uma pequena promoção, como desabrocha em sua vida social, começando a frequentar festas e a sair com diversos homens. Em resumo, com o Prozac ela passou a “aproveitar a vida”, o verdadeiro imperativo moral da cultura contemporânea.

Como a profunda mudança operada pelo Prozac na personalidade de Sally surpreendeu até o próprio Kramer, ele discute o caso com a paciente. Em resposta, Sally diz “[...] que o Prozac permitira que sua personalidade finalmente aflorasse – não estava viva até tomar um antidepressivo” (ibidem, p. 157).

Impossível, frente a tal narrativa, não lembrar dos testemunhos de cristãos que contam como suas vidas mudaram após colocarem-nas nas mãos de Deus, especialmente se o crente em questão for adepto de algum tipo de teologia da prosperidade. Nesse caso, inclusive, a mudança operada na vida do fiel por sua crença em Deus e pela contribuição com a Igreja é muito semelhante à transformação na vida de Sally: ganha-se mais no

trabalho, consome-se mais, aproveita-se mais a vida. Estamos aqui nas antípodas do Cristianismo ascético.

Embora sustente o discurso do retorno ao “eu mesmo” ou “verdadeiro eu”, Kramer percebe a fragilidade de tais constructos. Ao estudar o caso de outra paciente que inventou um “verdadeiro eu” para si, ele aponta:

[...] quando, sob o efeito do Prozac, [Tess] passou por uma redefinição do eu. Sem o Prozac, quando novamente tornou-se inibida e reprimida – talvez as mesmas sensações que experimentara enquanto tomava imipramina [considerando-se, à época, “curada”] –, passa a sentir-se “não eu mesma”. Prozac redefiniu a compreensão de Tess do que era essencial pra ela e do que era intruso ou patológico (KRAMER, 1994, p. 38).

Esse caso demonstra com clareza que o estatuto de “eu mesmo” está muito próximo do estatuto “de acordo com a moral”. Quando aderimos a uma moral de “aproveitar a vida”, quanto mais eufóricos, resilientes e extrovertidos formos, mais seremos “nós mesmos”.

O tipo de estrabismo teórico que faz Kramer, de um lado, perceber o caráter instável do “eu mesmo” e, de outro, sustentar que o Prozac restaura um “eu mesmo” é uma espécie de marca do autor. Sua capacidade de perceber a fragilidade do que ele próprio sustenta é, com efeito, digna de nota. Imagino que isso se deva à sua posição de recém-convertido, ainda atormentado pela fraqueza de sua fé. Kramer pode, por exemplo, criticar a pretensão objetivista da psiquiatria, e, em seguida ignorar que a tentativa de enquadrar os sofrimentos humanos em diagnósticos definidos de doença mentais é um dos exemplos mais óbvios de tal pretensão objetivista. Em uma parte do livro, ele chega a questionar até mesmo a nosologia descritiva, ao menos para os transtornos leves, considerando os benefícios de um retorno de um diagnóstico plástico como o de neurose.

Ora, a adesão a tal nosologia plástica pressupõe uma extrema desconfiança em relação à concepção da doença como uma entidade distinta. Kramer parece sugerir, porém, que é razoável seguir com a concepção da doença como entidade distinta para os “verdadeiros transtornos” e usar uma nosologia plástica para “as diversas síndromes que respondem aos novos medicamentos” (KRAMER, 1994, p. 286). Obviamente, esse duplo parâmetro é um verdadeiro paradoxo, pois Kramer reconhece que não há uma linha divisória nítida – nenhuma divisória, na verdade – entre os fenômenos que deveriam ser encarados de um jeito ou de outro.

Isso fica claro quando Kramer aborda a categoria de “distímia subafetiva”: a distímia subafetiva seria uma espécie de depressão extremamente tênue. Se a “distímia situa-se na

penumbra da depressão, a distímia subafetiva situa-se na penumbra da penumbra” (ibidem, p. 174). A noção de “distímia subafetiva” leva às últimas consequências a proposta da nosologia descritiva: ela transporta a lógica descritiva para algo que parece absurdo enxergar como doença, mostrando o caráter extremamente flexível de sua categorização. Kramer lida de maneira ambígua com essa flexibilidade. Ao discutir se o estado de uma de suas pacientes pode ou não ser categorizado como doença, e inclinado a responder na negativa, ele considera que, no futuro, “talvez ampliemos a definição de doença para que pacientes como Sonia sejam considerados doentes mesmo na ausência de depressão” (ibidem, p. 248-249). Como é possível, contudo, reconhecer a flexibilidade da categoria de doença, pressupondo ao mesmo tempo a inflexibilidade da categoria de depressão? Dizendo de outro modo, se o estado de Sônia for considerado patológico, não haverá ausência, mas presença de depressão. A presença dessa suposta “entidade” na qual se transformou a doença depende apenas de que acreditemos nela. Em outro momento, Kramer afirma que “[o Prozac] está tratando a aflição leve que é subclínica no sentido de que não se eleva ao nível de doença, mas existe um *continuum* com a doença”. Ora, se há um *continuum*, como localizar o ponto de tal *continuum* no qual a tristeza, a timidez e a ansiedade se transformam em “doença”? Parece fácil concluir que a “elevação ao ponto de doença” é tão certa e objetiva quanto a “elevação ao estatuto de besta”.

Parece, com efeito, uma conclusão óbvia. Contudo, Kramer nem mesmo a cogita. Seguindo o caminho exatamente oposto, ele propõe, dez anos depois, em *Against Depression* (2005), que deveríamos não apenas abandonar o questionamento do estatuto de doença da depressão, mas tomá-lo como inquestionável. Assim, ele apresenta tal estatuto como se fosse – para usar o léxico de Bruno Latour – uma “questão de fato” indiscutível.

Basta uma olhada rápida no sumário do livro para confirmarmos isso. *Against Depression* é dividido em três partes: a primeira intitulada “O que ela [a depressão] é para nós”; a segunda, “O que ela é”; a terceira, “o que ela será”. Deixando de lado o exercício futuroológico sugerido pelo título da terceira parte, fica clara a proposta de divisão entre a depressão como “representação” e a depressão como “fato”. Kramer sustenta, portanto, uma suposta “verdade” do estatuto de doença da depressão, quando dez anos antes já havia exposto argumentos mais do que suficientes para mostrar seu caráter maleável e sua base moral.

É por se sustentar na moral que uma doença mental pode, por exemplo, ser reconhecida ou deixar de ser reconhecida por meio de um debate de cunho moral entre os agentes envolvidos na oficialização, ou até por votação, como ocorreu em 1974 quando a

Associação Americana de Psiquiatria (APA) excluiu o homossexualismo da lista de doenças mentais. Como observa Greenberg (2011, s.p.), “Essa deve ter sido a primeira vez na história em que uma doença foi eliminada nas urnas de votação”.

O conceito de doença mental é a tal ponto refratário à dicotomia entre fato e convenção que, para sustentar sua divisão entre “o que é” e “o que é para nós”, Kramer é obrigado a recorrer à bizarra noção de um fato que só poderá ser apresentado factualmente no futuro: há uma dimensão factual da doença mental, parece dizer ele, apesar de atualmente não ser possível apresentar objetivamente essa dimensão factual. Apesar disso, no futuro será possível apresentar tal dimensão factual objetivamente, e já avançamos muito nessa direção. Somos apresentados, assim, ao espetáculo de uma dimensão factual que se baseia somente na fé. Como ele havia colocado em *Ouvindo o Prozac*: “Uma vez que começamos a acreditar que a personalidade tem suportes biológicos, agimos como se o futuro já estivesse à mão” (KRAMER, 1994, p. 196).

É com a mesma postura que Kramer apresenta, em *Against Depression*, as “inovadoras” pesquisas de Grazyna Rajkowska e Yvette Sheline, que substituem o antes aclamado modelo de contraparte material da depressão baseado em neurotransmissores como a serotonina por um modelo focado na anatomia do cérebro. A apresentação dessa mudança de foco como um grande avanço científico só pode ser encarada com extremo ceticismo por qualquer um que tenha lido mesmo uma pequena parte da literatura das últimas décadas sobre depressão e está acostumado à exaltação quase religiosa da qual foi objeto o modelo baseado nos neurotransmissores, embora, já em 1993, Kramer observasse sua fragilidade. Tal ceticismo é ainda intensificado quando, praticamente dez anos após a publicação de *Against Depression*, em 2014, o modelo focado nos neurotransmissores e no desbalanceamento químico continua sendo tomado como inquestionável pela maior parte da grande mídia. Por exemplo, em uma reportagem da *Revista da Cultura* intitulada, em homenagem ao livro de Solomon, “O demônio do meio-dia”³⁰:

Em termos científicos, a depressão é um desequilíbrio do cérebro no qual os neurônios não respondem bem aos estímulos, “é uma patologia que atinge os mediadores bioquímicos envolvidos na condução dos estímulos através dos neurônios, que possuem prolongamentos que não se tocam. Entre um e outro, há um espaço livre chamado sinapse, absolutamente fundamental para a troca de substâncias químicas, íons e correntes elétricas. Essas substâncias trocadas na transmissão do impulso entre os neurônios, os neurotransmissores, vão modular a passagem do estímulo

³⁰ LEITE, T. “O demônio do meio-dia”. *Revista da Cultura*. 6 out. 2014. Disponível em: http://www.revistadacultura.com.br/revistadacultura/detalhe/14-10-06/Os_dem%C3%B4nios_do_meio-dia.aspx. acesso em: 20 out. 2014.

representado por sinais elétricos. Na depressão, há um comprometimento dos neurotransmissores responsáveis pelo funcionamento normal do cérebro”, explica Drauzio Varella.

Talvez justamente por perceber que o modelo dos neurotransmissores está longe de ser substituído por um menos controverso, Kramer se sente compelido a reconhecer que os estudos são absolutamente inconclusivos: “Assim como as pesquisas que apontavam para a serotonina e norepinefrina como fatores críticos nos transtornos de humor, a evidência para os danos no hipocampo e córtex pré-frontal coexistem com descobertas contraditórias” (KRAMER, 2005, p. 61). O caráter inconclusivo das “evidências” não impede, entretanto, que Kramer continue a tomar como certo o estatuto de doença da depressão e ainda afirme que o novo modelo anatômico “mudou o modo como os médicos encaram seus pacientes”:

A pessoa depressiva se senta em nossa frente. Ela fala, miseravelmente, das decepções triviais que a jogaram em um verdadeiro inferno na terra. Escutando sobre vulnerabilidade na vida cotidiana, nós imaginamos uma vulnerabilidade no nível dos neurônios (ibidem, p. 61-62).

Observamos aqui como se passa por cima de argumentos sensatos ao se imaginar um corpo para a besta, seja um corpo metafísico, social, químico ou neuronal. É possível observar aqui, uma vez mais, que o estatuto de doença serve, acima de tudo, como justificativa para a bestialização. Uma vez que certas experiências subjetivas são encaradas como uma doença, não podemos sequer considerar uma abordagem integradora: quem pensaria em integrar a tuberculose ao eu em vez de curá-la? Trata-se, sugere Kramer, somente de eliminar a besta, caso contrário ela ganhará controle sobre o eu e acabará por escravizá-lo: “a depressão é o oposto de liberdade” (KRAMER, 2005, p. 14).³¹

Entretanto, conforme já observamos, justificar a moral bestializadora da depressão derivando-a do suposto fato de que a depressão é uma doença é uma construção retórica que busca esconder que a própria classificação da depressão como doença é apenas uma forma de naturalizar a bestialização e que, portanto, ela já pressupõe a moral que Kramer tenta derivar dela.

Tal retórica é recorrente em muitos dos textos de base supostamente científica sobre doenças mentais, mas Kramer a apresenta de maneira mais sutil e com uma argumentação relativamente sofisticada. Uma vez constatada a inconsistência de sua argumentação, os discursos veiculados em jornais e revistas semanais entram no grupo das que não precisam nem mesmo ser consideradas. Não precisam ser consideradas, é claro, no

³¹ Vale lembrar que essa oposição entre a besta e a liberdade é sustentada em todos os registros bestializadores.

que diz respeito à construção de um ponto de vista consistente sobre o cão – elas continuam extremamente relevantes, por outro lado, quando tentamos compreender o estatuto do cão no senso comum.

4.3. QUEM ANDA COM O CÃO NÃO PODE SER BOM

Em *Against Depression*, Kramer narra duas experiências pessoais que teriam servido como principais molas propulsoras para as ideias desenvolvidas no livro. A primeira provém de seu contato com uma grande quantidade de autobiografias de depressivos, que o fez perceber nelas um traço recorrente: era possível detectar certos sinais de orgulho por se ter depressão, “como se a aflição com a depressão pudesse, apesar de tudo, ser mais enriquecedora do que, digamos, um doloroso e desencorajador encontro com uma falência de rim” (KRAMER, 2005, p. 5). Sugestões como essa, escreve Kramer, “[...] me indignavam. Eu descobri em mim mesmo uma atitude protetora em relação aos depressivos” (ibidem, p. 8). É inaceitável, para Kramer, que alguém pense no cão de outra forma que não como inimigo. A única “autenticidade” estaria na erradicação do sofrimento – seria imoral considerar o sofrimento psíquico como impulsionador do trabalho sobre si e do autoconhecimento: como poderia o mal levar ao bem? Ele propõe, assim, uma visão radicalmente contrária à de um lacaniano como Melman, que olha com desolação para a postura do paciente – típica no registro da moral contemporânea – que lhe faz uma “reivindicação [de reparação do sofrimento que] lhe parece absolutamente legítima, sem nenhuma duplicidade, sem interrogação sobre o que poderia significar” (MELMAN, 2008, p. 67).

A segunda experiência que serve como mola propulsora de *Against Depression* está ligada às palestras que Kramer proferiu sobre depressão, Prozac e outros temas semelhantes. Ao fim das palestras, invariavelmente alguém fazia a seguinte pergunta: “E se o Prozac existisse na época de Van Gogh”? Ou na época de Poe, Nietzsche, Kierkegaard, Goethe etc.? A pergunta, constata Kramer, tornou-se ainda mais regular depois que a revista *The New Yorker* publicou, em 1993, uma tirinha com três cartuns intitulada “Se o prozac existisse no século XIX” (figura 4).

If they had had Prozac in the nineteenth century



Figura 4. Tirinha publicado na revista americana *New Yorker*, em 1993.³²

Esses cartuns devem ter causado, com efeito, grande impacto na época, pois eles também são citados no livro *The Beast: A Reckoning with Depression*, de Tracy Thompson. Assim como as perguntas que incomodam Kramer, a sugestão por trás da tirinha é a de que experiências de sofrimento existencial que hoje entrariam no diagnóstico de depressão – ou para as quais um médico poderia receitar Prozac, mesmo se não entrassem – foram cruciais na produção de algumas das maiores obras intelectuais e artísticas da humanidade, ou pelo menos do século XIX.³³

Kramer pretende descartar esse ponto de vista mostrando que outras *doenças* podem ganhar certa ressonância afetiva para além de suas características “objetivas”, para o bem ou para o mal: a tuberculose, por exemplo, já foi vista como uma doença de pessoas sensíveis. Mais tarde, ela teria se tornado uma doença repulsiva até, enfim, despir-se de suas ressonâncias afetivas e tornar-se “uma pneumonia entre outras” (KRAMER, 2005, p. 37). Também o caráter mental da depressão, segundo Kramer, não a diferencia em nada nesse aspecto: afinal, a sífilis também não pode alterar padrões mentais uma vez que afeta o cérebro? Aqui, Kramer ignora deliberadamente uma diferença crucial já discutida anteriormente: a sífilis pode afetar a vida subjetiva, mas esse efeito não é a sífilis – o que se pretende curar não é o efeito na vida subjetiva encarado por si mesmo, mas a sífilis. Ora, no caso da depressão e das doenças mentais de maneira geral, não há diferença qualitativa entre sintoma e doença: a doença é apenas o conjunto de sintomas, e a classificação de

³² Tradução livre dos textos na imagem: *Título*: Se existisse Prozac no século XIX. *Fala de Marx*: Claro! O capitalismo pode resolver seus problemas! *Fala de Nietzsche*: Eu também, mãe. Eu gostei muito do que o pastor disse sobre todas as pessoas comuns. *Fala de Poe*: Olá, passarinho!

³³ Essa diferença é particularmente importante se nos perguntarmos em que medida essa associação entre sofrimento e capacidade criativa possui raízes românticas, mas Kramer não se detém nesse aspecto.

doença depende, como argumentei, de como se empresta valor moral a tais sintomas. Desse modo, não há nada a princípio problemático com a visão daqueles que fazem a pergunta que revolta Kramer:

Os questionadores pareciam entender os transtornos de humor como uma alta dose de temperamento artístico, de modo que os sintomas da depressão seriam meros traços de personalidade e qualquer uso de antidepressivos seria, em última instância, cosmético. Aqui, a depressão é menos do que uma doença (ibidem, p. 39).

O termo “menos”, na última frase, possui efeito exclusivamente retórico, assim como o adjetivo “mero” que antecede a noção de “traço de personalidade”. O psiquiatra quer sugerir que aqueles que refutam o estatuto de doença da depressão de algum modo diminuem ou não dão importância para o sofrimento daqueles que se classificam ou são classificados como depressivos. Também é importante atentar para o termo “cosmético”. Kramer cunhou a expressão “psicofarmacologia cosmética” em *Ouvindo o Prozac* para se referir à prescrição do medicamento para pacientes que não “estavam deprimidos”. Nessa obra, entretanto, ele parece perceber que a definição de depressão é elástica o suficiente para colocar em questão a categoria de “psicofarmacologia cosmética”. À medida que medicamos estados que atualmente não são considerados doença, mostra ele, tendemos a ampliar a categoria de doença para englobá-los. No extremo, é como se disséssemos: “Se responde a um antidepressivo, é depressão” (KRAMER, 1994, p. 34).

Retomando a expressão “psicofarmacologia cosmética” em *Against Depression*, Kramer ignora essa questão e a utiliza pressupondo uma distinção clara entre uma personalidade normal e uma doente. A utilização de uma categoria elástica como se fosse precisa é comum nos discursos bestializadores. Quem poderia dizer ao certo se somos pecadores, reprimidos ou doentes mentais? A incerteza de nossa situação subjetiva avaliada por tais categorias parece gerar um tipo de ansiedade que pode fortalecer a adesão à moral.

A operação bestializadora é evidente em Kramer. A depressão é uma besta e qualquer concessão a ela nos levará ao caminho do Mal. A depressão não é um traço do eu, ela é “outra”, uma invasora, uma inimiga. “A depressão é mais propensa a gerar distorções do que imaginamos, é mais autoalienadora [*self-estranging*], mais outra” (KRAMER, 2005, p. 27). Ela não apenas é um não-eu mau em nós, como ainda bloqueia o acesso ao eu, afasta-nos de nós mesmos: “a depressão ataca a habilidade de acessar o eu” (ibidem, p. 13).

Quando a depressão toma posse do paciente, não há como “negociar” com ele. Analisando um de seus casos, Kramer pondera porque os esforços terapêuticos não

medicamentosos não obtiveram sucesso. Sua visão é a de ele “[...] estava negociando com um governo invasor da mente de Margaret, enquanto o governante legítimo estava no exílio” (ibidem, p. 25). Uma pena que ele não tenha empregado de imediato sua infalível pílula de exorcismo.

A depressão é, enfim, o mal em nós. Por isso, Kramer acredita que a valorização de traços ligados à tristeza e sofrimento se deve somente à percebida impossibilidade de alterá-los. Descuidando-se de sua tentativa de não revelar prerrogativas morais, o autor afirma que essa avaliação dos traços ligados à tristeza e ao sofrimento como algo importante para o eu e mesmo afirmativo do eu “[...] deve ser sempre encarada com suspeita: por que um humor desordenado ou constrangido seria preferido a uma resposta flexível às circunstâncias?” (idem, p. 46). É preciso encarar com extrema desconfiança quem pretende se aliar ao demônio.

Para resumir a proposta de Kramer, podemos então parafrasear a construção de Nietzsche que encerra sua história das ovelhas e das aves de rapina na *Genealogia da moral*: quem for o menos possível deprimido, e sim seu oposto – alegre, resiliente, sanguíneo –, esse será bom (ou seja, ovelha).

Após percorrer tantas questões levantadas pela obra de Kramer, vale reiterar o ponto central desta análise. Espero ter deixado claro que o foco da minha crítica não é o uso de medicamentos por si, mas o uso do medicamento na medida em que ele é balizado por uma suposta verdade que o liga à restauração de um suposto “eu verdadeiro” existente por trás da depressão elevada ao estatuto de mal em nós. Como argumentei, é a bestialização da depressão que, negativamente, sustenta a crença nesse “verdadeiro eu”, assim como as demais bestializações (a do lobo e a do dragão) podem sustentar outros “verdadeiros eus”.

Está claro que a suposta verdade por trás da moral é o que confere poder a seus sacerdotes – quem quer recuperar seu “verdadeiro eu” precisa eliminar a besta e o caminho de tal eliminação é apontado pelo sacerdote: basta segui-lo e a salvação será alcançada. Essa ligação ocorre de maneiras muito diversas nas tradições ascética, erótico-revolucionária e biomédica. Mas ela permeia as três – é o elo entre a bestialização e a moral.

Com frequência, os sacerdotes procuram esconder esse elo. No caso dos sacerdotes do cão, isso muitas vezes significa esconder o caráter subjetivo e flexível de suas propostas. São poucos os escritores que, como Kramer, reconhecem explicitamente que a psicofarmacologia trabalha na base de um empirismo selvagem, testando medicamentos cujo processo de funcionamento lhe é inteiramente obscuro. Só poderia ser assim, porém, uma vez que a própria definição de doença, como vimos em 4.1, é baseada somente nos sintomas.

Os biólogos não sabem o que é a depressão [supondo que ela seja de fato algo para além de um nome para um conjunto de sintomas]. O modelo reinante no nível químico e celular, a hipótese aminobiogênica, é comprovadamente falsa ou incompleta. A compreensão de distúrbios simples de humor, ou variações normais é ainda mais primitiva (KRAMER, 1994, p. 280-281).

Nesse sentido, se não na percepção do público leigo, para o qual se tenta manter a imagem de cientificidade objetiva, ao menos na prática, a psiquiatria biomédica marca, em certa dimensão, um retorno à medicina pré-científica. “Retorno” não parece ser o termo adequado, contudo, pois o fato é que a psiquiatria nunca foi “científica” da maneira que se espera da medicina orgânica. E não se trata aí de uma deficiência que em breve desaparecerá, como gostam de sugerir aqueles que exaltam os “enormes avanços científicos” ligados à psiquiatria. O fato é que a psiquiatria lida com estados mentais, um objeto que é refratário ao objetivismo. A psiquiatria objetivista, a que estou chamado de “biomédica”, tenta enquadrá-los em suas formas “científicas” como dá – uma vez que ela se recusa a complexificar sua abordagem – e disfarçar as muitas sobras.

Talvez devêssemos encarar a psiquiatria biomédica mais em sua dimensão de um saber que tem como objeto as drogas e olhar com desconfiança para sua pretensão de imaginar doenças com base nos efeitos de tais drogas. Afinal, como o próprio Kramer reconhece, é isso que em larga medida é feito:

Durante a última metade do século [XX], os cientistas têm confiado na resposta ao medicamento para inferir a causa da doença. “A pneumonia não é causada pela falta de penicilina” é o tipo de afirmação usada para ridicularizar tal opinião. Mas, na ausência de outras abordagens fáceis ao cérebro humano, os pesquisadores têm se inclinado a usar as drogas como meio de investigação e tentam compreender o distúrbio mental em termos do mecanismo de ação do medicamento eficaz (ibidem, p. 68).

Como de costume, Kramer constata o caráter duvidoso da posição que em seguida sustenta. Ao menos, ele retoma esporadicamente a postura crítica. Nesses breves momentos, o psiquiatra realiza alguns apontamentos que valem pelo livro inteiro. Em um deles, quando se propõe a imaginar o modelo ideal de psiquiatra, Kramer utiliza como exemplo o herbário do filme *Alice* de Woody Allen. Quantos psiquiatras defensores do objetivismo biomédico, ao considerar um modelo para sua profissão, sequer cogitaram o modelo de um herbário? Infelizmente, acredito que pouquíssimos.

O tal herbário, Dr. Yang, “[...] combina poções cada vez mais fantásticas, enviando Alice em jornadas de exploração [...]. As ervas permitem que sua paciente experimente o mundo de forma diferente [...] e depois suporte a possibilidade de perda a esta nova visão (ibidem, p. 287).

A fantasia do Dr. Yang, observa Kramer, “é a fantasia da psicoterapia salva e redimida pela medicação, onde as drogas não curam os pacientes, mas o libertam” (ibidem, p. 287). O termo “libertar” é bastante aberto, mas se o entendermos como o filme de Woody Allen parece sugerir – uma abertura do espírito, uma liberação ligada ao autoconhecimento e talvez ao trabalho sobre si –, é difícil não ficar confuso pelo contraste evidente entre tal proposta e a visão essencialmente biomédica de Kramer. Se a depressão é uma doença e deve ser erradicada a todo custo, *curada*, a tal ponto que Kramer chega a considerar a razoabilidade de tratamentos preventivos para ela, e se o Prozac, segundo ele, nos faz atentar justamente para nossa biologia em detrimento de categorias relacionadas a buscas psicológicas, espirituais e existenciais, o modelo ideal de psiquiatra para ele não seria o oposto do herbário de *Alice*?

Como quer que Kramer enxergue coerência em sua posição, supondo que o faça, o fato é que o modelo do herbário é bastante interessante para pensar na diferença entre a figuras do sacerdote e a do treinador. Este último potencializa o caminho singular do indivíduo que busca se superar; o primeiro, ao contrário, pretende oferecer um caminho único que o indivíduo deveria seguir. O sacerdote, de modo geral, fortalece a dependência do paciente a ele, uma vez que a suposta cura total nunca é atingida. O treinador, ao contrário, potencializa a autonomia do discípulo.

Sacerdote e treinador aparecem aqui, é claro, como figuras representativas de dois polos. O primeiro pode assumir a forma de pastor, médico, terapeuta, revolucionário, mágico, entre muitas outras; o segundo pode assumir a forma de mestre, educador, filósofo, sábio etc. Os dois podem assumir inclusive a mesma forma: podemos pensar, por exemplo, em herbários e terapeutas que se inclinam mais para sacerdotes e em herbários e terapeutas que se inclinam mais para treinadores. O herbário da *Alice* de Woody Allen parece se inclinar mais para o papel de treinador, mas nem sempre uma suposta viagem de autoexploração precisa ocorrer nesse registro.

Aproveitando a referência a *Alice*, podemos atentar para um outro filme, este de 1976, intitulado *Alice in Wonderland: An X-Rated Musical Comedy* [“*Alice* no país das maravilhas: uma comédia musical para adultos”], que apresenta a exploração de *Alice* em uma dimensão erótica. Mudando o foco do cão para o dragão, é possível observar uma vez mais como a “liberação” pode se transfigurar na adesão a uma nova moral, nesse caso a moral “erótico-revolucionária”. A cena mais exemplar ocorre logo na chegada de *Alice* no país das maravilhas. Após cair em um lago, os personagens que ela acaba de encontrar pedem para que ela se deite e começam a secá-la com a língua. Quando as línguas se

aproximam de sua virilha, Alice objeta, alegando que aquilo é estranho. Um dos lambedores pergunta se aquilo é desagradável (*does it feel bad?*), ao que Alice replica que não, que é até bom, mas que – grande máxima vitoriana – se é prazeroso, deve ser mau (*if it feels good, it must be bad*). Um personagem encapuzado, uma espécie de caricatura de sábio, anuncia, porém, a nova máxima que deve valer a partir de então, a máxima erótico-revolucionária: “se é prazeroso, é bom – aprenda a confiar nos seus sentidos”.

Fácil perceber que a “liberação” em questão seria mais bem descrita como a passagem da adesão a uma moral de demonização do lobo para uma moral de demonização do dragão. O país das maravilhas não seria outra coisa que o lugar fora das normas sociais e, portanto, o lugar em que pode aflorar o “verdadeiro eu” sexualizado.

4.4. PANACEIAS ANUNCIADAS³⁴

Até agora, dedicamo-nos principalmente a pensar o cão com base no referencial biomédico contemporâneo. Porém, está claro que propostas éticas que tendem a atribuir nossa miséria subjetiva a um tipo de instância promotora de sofrimento envolvendo disfunções orgânicas ou doenças não surgiram do nada ou somente agora. Observamos, em 4.1, como a categoria de “doença dos nervos” já faz isso no século XIX.

Ainda no século XIX, podemos encontrar outro marco na tradição que tende a remeter o mal-estar subjetivo a doenças ou outros estados corporais, como o de acúmulo de catarro, poluição sanguínea etc. Tenho em mente o *boom* dos *medicamentos de patente*, misturas de efeito medicinal (ou suposto efeito medicinal) cujos conteúdos não eram revelados e, assim, passavam a ser conhecidas por um nome próprio qualquer (Dr. Morse's Indian Root Pills; Pemberton's French Wine Coca; Maravilha Curativa; Elixir de Nogueira; Vinho Reconstituente Silva Araújo etc.).

Tais medicamentos de patente, ou *nostrums*, como ficaram conhecidos, disseminaram-se, não por acaso, na mesma época em que explicações orgânicas, como as doenças dos nervos, passam a ganhar importância na maneira como lidávamos com formas diversas de sofrimento, inadequação e mal-estar. Para além do *zeitgeist*, porém, parece impossível não entrelaçar o enorme sucesso dos medicamentos de patente com seu papel de destaque no desenvolvimento da publicidade como a conhecemos hoje.

³⁴ Esta seção retoma algumas reflexões anteriormente apresentadas no artigo *A felicidade segundo a razão farmacêutica*, escrito em coautoria com Paulo Vaz (VAZ; PORTUGAL, 2012b).

Como observa Pendergrast em seu livro sobre a Coca-cola, os “[...] *nostrums* foram pioneiros no campo da publicidade” (PENDERGRAST, 2000, p. 9). A Coca-cola, hoje verdadeiro paradigma da publicidade, começou sua carreira como um *nostrum*, ou, como atesta uma propaganda sua de 1886 (figura 5), um “valioso tônico cerebral, e uma cura para todas as afecções nervosas – dor de cabeça, neuralgia, histeria, melancolia etc.”. E, no que diz respeito aos gastos e eficiência de sua publicidade, a Coca-Cola estava longe de ser uma exceção.

Nas décadas de 1880 e 1890, as quantias despendidas na publicidade de tais tônicos e preparados atingiu proporções assombrosas, mesmo na cotação atual do dólar. St. Jacob's Oil gastou mais de U\$ 500.000,00 em publicidade em 1881. Em 1885, meia dúzia de produtores de *nostrum* estavam gastando mais de \$ 100.000,00 anualmente em propaganda. Dez anos depois, a *Scientific American* publicou que alguns anunciantes de drogas estavam gastando um milhão de dólares por ano, acrescentado que o criador da Carter's Little Liver Pills “não consegue gastar todo o dinheiro que está recebendo” e que “propaganda sensata tornou possível que [...] W. T. Hanson Company [despendesse] \$ 500.000,00 em pílulas rosas para pessoas pálidas” (PENDERGRAST, 2000, p. 10).

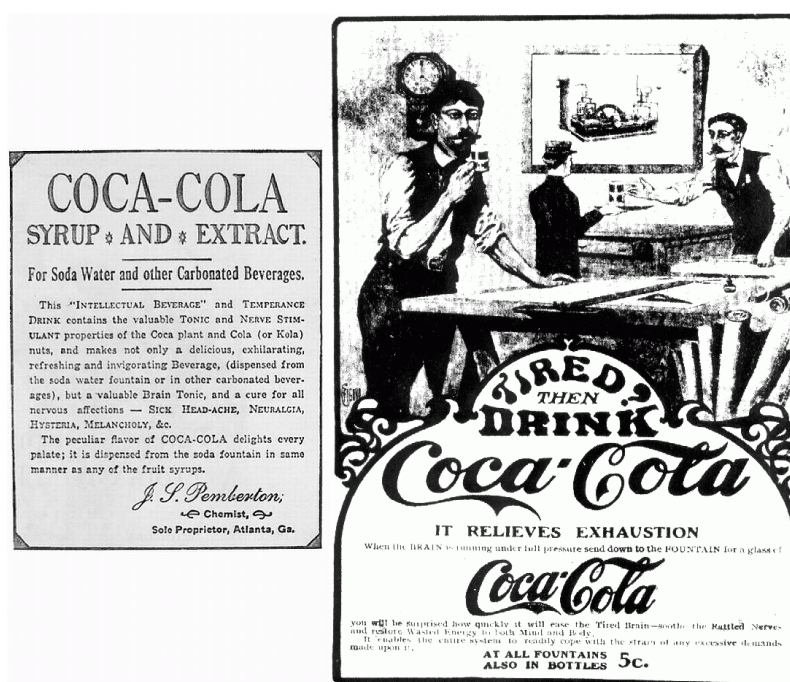


Figura 5. Peça publicitária estadunidense da Coca-Cola de 1886.

O historiador americano Jackson Lears, que em seu livro *Fables of Abundance* também se dedicou a estudar a publicidade de medicamentos de patente, constata que:

[...] as companhias de medicamentos de patente foram as primeiras e mais bem-sucedidas anunciantes nacionais [i.e. norte americanas], as maiores gastadoras, os melhores clientes para as

agências de propaganda que começavam a se formar nas décadas de 1860 e 1870 (LEARS, 1995, p. 43).

As diversas formas de revitalização do corpo e do espírito prometidas por tais remédios foram anunciadas por meio de estratégias publicitárias bastante diversas. Inicialmente, muitos apelavam para as forças da natureza e da magia, mas, posteriormente, passam a se assemelhar cada vez mais aos discursos de restauração do espírito dos protestantes.

No meio do século XIX, o padrão narrativo da publicidade de diversos medicamentos de patente se assemelhava muito à narrativa padrão da experiência de conversão. O uso de testemunhos se baseava diretamente nos padrões da cultura evangélica: os clamores dos convertidos atestavam que a alma havia se afastado do sofrimento. Na literatura dos medicamentos de patente, a doença da alma ganha forma corporal e requer intervenção física. O sofrimento era causado não pelo pecado, mas por constipação, catarro, fígado irritado, perda de sêmen ou a onipresente “sensação de cansaço”. O desespero tinha origens físicas e remédios físicos (LEARS, 1995, p. 143).

Sufrimentos antes explicados pelo pecado – seja como punição ou simplesmente como estado de corrupção da alma decorrente do pecado – passam, então, a ser explicados pela doença. Do mesmo modo, comportamentos moralmente desvalorizados ou pecaminosos começam a ser imputados não mais à vontade fraca ou à “lei do pecado”, mas, novamente, à doença.

O personagem Jeca Tatuzinho, criado por Monteiro Lobato, ilustra bem essa mudança aqui no Brasil. Originalmente um miserável preguiçoso, “um sacerdote da Grande Lei do Menor Esforço”, como o define seu criador (LOBATO *apud* BUENO; TAITELBAUM, 2008, p. 78), ele se transforma em garoto-propaganda do laboratório Fontoura em 1924. Em seu livro sobre história da propaganda de medicamentos no Brasil, Bueno e Taitelbaum (2008) contam que Monteiro Lobato se entusiasmou com o projeto higienista e resolveu anunciar por conta própria os medicamentos de seu amigo Fontoura. Assim surgiu o primeiro folheto do Jeca Tatuzinho, uma brochura ilustrada que se tornou, ainda segundo Bueno e Taitelbaum (2008), uma das peças publicitárias brasileiras mais bem-sucedidas da história, tendo superado cem milhões de cópias distribuídas. Reproduzo abaixo um dos trechos que me parecem mais relevantes:

Jéca Tatú era um pobre caboclo que morava no matto, numa casinha de palha. Vivia numa completa pobreza, em companhia da mulher, muito magra e feia, e de varios filhinhos pallidos e tristes. Jéca Tatú passava os dias de cocoras, pitando uns enormes cigarrões de palha, sem animo de fazer coisa nenhuma. [...] Todos que passavam por alli, diziam, ao ve-lo:

- Que grandessissimo preguiçoso! [...]
- Um dia um doutor portou lá [...] e espantou-se de tanta miséria. Vendo o caboclo tão amarelo e magro, resolveu examiná-lo.
- Amigo Jeca, o que você tem é doença.
- Pode ser. Sinto uma canseira sem fim, e dor de cabeça, e uma pontada aqui no peito, que responde na cacunda.
- Isso mesmo. Você sofre de ancilostomíase (LOBATO *apud* BUENO; TAITELBAUM, 2008, p. 80-81).

Depois de medicado, Jeca começa a trabalhar assiduamente e sai da miséria. Sua vida muda inteiramente, como atesta o médico em uma segunda visita: “[o médico] esperava que elle sarasse, mas não contava com tal mudança”. “A mulher [de Jeca] dava gosto ver, de tão corada e roliça que ficou. Os meninos [filhos de Jeca] cresciam viçosos, e viviam brincando, contentes como passarinhos”. Impossível ler tal narrativa e não se lembrar das transformações operadas pelo Prozac nos relatos de Kramer, que superavam em muito suas expectativas, do mesmo modo que o efeito da *Ankilostomina* superou as do médico no folheto do Jeca Tatuzinho.

As ilustrações do folheto (figura 6) ajudam a fixar a história e a dar forma à melhoria de vida de Jeca. Na última imagem, ele se transforma em um verdadeiro empresário rural. Como muitos dos pacientes de Kramer, era a doença que o impedia de “se dar bem na vida” e conquistar sua felicidade.



Figura 6. Ilustrações do folheto de Jeca Tatuzinho, produzido por Monteiro Lobato e publicado em 1924.
Fonte: *Vendendo Saúde* (BUENO; TAITELBAUM, 2008).

Como o sucesso das peças publicitárias protagonizadas por Jeca permite esperar, outros laboratórios começaram a veicular a mesma mensagem de formas ligeiramente diferentes. A mais direta é uma peça publicitária da Neo-necatorina de 1930 (figura 7), na qual também figura um “caipira” abatido, e cujo *slogan* é: “preguiça é doença!”. Na explicação, logo abaixo, lemos: “A falta de vivacidade, ou a tristeza ou sobretudo a indolência que torna o trabalhador incapaz de produzir o que se espera d'elle e que elle de resto não pode dar, não é preguiça-vício, é peor: é a preguiça- doença, a doença da preguiça, a opilação.”



Figura 7. Peça publicitária da Neo-necatorina, veiculada em 1930.
Fonte: *Vendendo Saúde* (BUENO; TAITELBAUM, 2008).

No registro contemporâneo, não é mais a incapacidade de trabalhar que incomoda, mas a incapacidade de se divertir, de “aproveitar a vida”. Daí a transição do foco na preguiça para o foco na depressão. Não mais “preguiça é doença”, mas “tristeza é doença”. Embora eu não tenha encontrado nenhuma peça publicitária com essa frase tão direta, são virtualmente infinitas aquelas que exploram variações desse tema. Um vídeo publicitário do Paxil de 2002, que indica o medicamento para curar o transtorno de ansiedade generalizada,³⁵ por exemplo, utiliza como slogan “*your life is waiting* [sua vida está esperando]”. A sugestão é óbvia: sua tristeza é uma doença – ou, nos termos do vídeo, “um

³⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Wt7Xq4TwOjg>. Acesso em: 20 nov. 2014.

desbalanceamento químico pode ser o culpado” –, e pode ser curada com o medicamento, propiciando um retorno à vida feliz.

Diversas outras peças publicitárias da década de 2000 mostram pessoas rindo e se divertindo, em contraste com o isolamento e a tristeza da pessoa depressiva, mais ou menos da mesma forma que a enxada aparece como um elemento de contraste com a preguiça-doença na peça publicitária reproduzida na figura 7. Outra peça publicitária do Paxil,³⁶ de 2003, dessa vez indicado para depressão, inicia-se com a imagem de uma mulher deprimida em casa e em seguida mostra pessoas mergulhando na piscina, dançando alegremente e brincando com um cachorro na praia. Essas imagens pretendem exemplificar como seria “um dia sem depressão”.

Difícil não cogitar, a partir dessas imagens, quantas pessoas poderiam identificar seu dia comum com este “dia sem depressão”. Difícil não cogitar, igualmente, se os muitos medicamentos de patente que misturavam álcool, cocaína e ópio com uma miríade de ingredientes – às vezes álcool, cocaína e ópio na mesma mistura – não seriam tão propícios quanto os antidepressivos para engendrar alguns dos estados ilustrados no vídeo.

Tal cogitação nos leva a um ponto fulcral da questão que tratamos aqui: a separação entre droga e medicamento, ou, em vocabulário mais técnico, entre uso de droga (medicamento) e abuso de droga (normalmente drogas não prescritas). Apesar de tratar-se muitas vezes da mesma substância – tenha-se em vista, por exemplo, o importante papel do ópio como antidepressivo –, o termo “droga” costuma carregar uma conotação moral exatamente oposta à de “medicamento”: a droga mata, o medicamento cura; a droga é má, o medicamento é bom.

Esse tipo de valoração maniqueísta frente às substâncias psicotrópicas parece indicar sua centralidade para a moral contemporânea. Talvez seja interessante começar a explorar esse tema a partir de uma peça publicitária governamental publicada nos anais psiquiátricos americanos em 1988 que, talvez inadvertidamente, apresenta psiquiatras e traficantes como concorrentes: “ele [o traficante] provavelmente distribuiu mais drogas no ano passado do que você”, provoca o anúncio dirigido aos psiquiatras. Em seguida, é sugerido ao psiquiatra que atue como uma espécie de polícia, “usando seu treinamento, exames minuciosos e técnicas avançadas de diagnóstico para detectar abuso de drogas em seus pacientes”. Aqui encontramos o confronto do psiquiatra com duas figuras que, como observa Paulo Vaz (2014), aparecem como seu “outro”: a polícia e o traficante/vendedor.

³⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dW2787bWay0>. Acesso em: 20 nov. 2014.

“Outro” no sentido de outra face, de uma segunda face do psiquiatra: quando ele busca ajudar um paciente como médico, por um lado, ele está fazendo valer as normas sociais, até mesmo, às vezes, por métodos tão violentos quanto os empregados pela polícia. Na modernidade, momento no qual o louco deve ser isolado no hospício, essa seria a principal “outra face” do psiquiatra. Atualmente, porém, cada vez mais, a “outra face” do psiquiatra é a do vendedor de drogas.

Essa faceta de vendedor na verdade se estende para muito além do psiquiatra como indivíduo, e nos faz encará-lo como o elo final de um sistema encabeçado pelas indústrias farmacêuticas. Desde os anos 1970, a indústria farmacêutica é uma das que mais cresce no mundo. Sua receita mundial era de cerca de 300 bilhões de dólares em 1995 e passou para 800 bilhões em 2010 (ELLIOTT, 2010). Está claro que estou evitando, ao longo deste trabalho, a visão reducionista que busca derivar orientações morais de condições econômicas. Isso não significa, porém, que atores sociais econômica e politicamente interessados não se esforcem para alterar a moral vigente; e que tais esforços não tenham impactos bastante relevantes. No caso de certas alterações no estatuto do lobo que discutimos no Capítulo 2, por exemplo, não há dúvida de que as instituições religiosas desempenharam papel relevante. No caso do cão tal como ele aparece hoje, é a indústria farmacêutica que ganha relevância.

Como seria de se esperar de uma das indústrias que mais cresce no mundo, o orçamento de marketing das indústrias farmacêuticas é digno de nota. Embora seja difícil saber o valor exato, apenas para fins de referência, o *Canadian Medical Association Journal* estima que as empresas farmacêuticas americanas gastaram cerca de 14 bilhões de dólares em marketing em 2002. A dificuldade em saber o montante do orçamento está ligada, entre outras coisas, à relativa obscuridade do marketing dessas companhias. Como se sabe, a publicidade direta ao consumidor é proibida em muitos países (como o Brasil), e regulada em outros (como os E.U.A). Além disso, quando se trata de medicamentos controlados, o consumidor possui um papel secundário na determinação do produto a ser comprado.

Assim, boa parte do orçamento de marketing das indústrias farmacêuticas é despendida em ações que se dirigem ao médico. Um plano de marketing de 2004 para o medicamento Lexapro,³⁷ por exemplo, prevê um gasto de 36 milhões de dólares exclusivamente com o pagamento de almoços para médicos pelos representantes

³⁷ Disponível em: <http://dida.library.ucsf.edu/pdf/zwc37b10>. Acesso em: 20 nov. 2014.

comerciais da empresa. Durante esses almoços, é claro, tais representantes terão oportunidade de expor as vantagens do Lexapro em comparação com os demais medicamentos semelhantes. As ações de marketing direcionadas aos médicos está longe de se resumir aos almoços, contudo, e inclui financiamento de educação continuada, financiamento de eventos – incluindo a realização de eventos específicos –, veiculação de peças publicitárias em revistas médicas e até a publicação de artigos científicos e não-científicos – que podem ser escritos por médicos contratados com base em dados gerados pela empresa, ou mesmo escritos por *ghostwriters* e assinados por tais médicos, listados no relatório da Lexapro como “líderes de pensamento”. Para citar o trecho do relatório que trata desse tipo de publicação: “artigos assinados nos permitirão desdobrar as mensagens da Lexapro em artigos sobre depressão, ansiedade e comorbidade desenvolvidos por (ou pré-escritos por escritores fantasmas para) líderes de pensamento.”

No que diz respeito ao público leigo, dadas as restrições e proibições da publicidade direta e também a desconfiança que ela pode gerar, as matérias jornalísticas ganham centralidade. É difícil mensurar a influência direta das indústrias farmacêuticas sobre a forma final de tais matérias; mas o fato é que muitas reportagens jornalísticas sobre medicamentos tendem a exagerar o perigo das doenças, exaltar o poder de cura dos medicamentos e minimizar os efeitos colaterais. No artigo “A nova ‘boa nova’”, escrito em coautoria com Paulo Vaz (VAZ; PORTUGAL, 2012a), realizamos uma análise detalhada de diversas reportagens, que nos levaram a essas conclusões.

A breve análise de ações de marketing e publicidade das indústrias farmacêuticas ajuda, enfim, a não perdermos de vista a influência de determinados interesses econômicos na emergência e sustentação de certas visões bestializadoras.

4.5. APONTAMENTOS DE BESTIOLOGIA COMPARADA

Nos capítulos anteriores, um dos eixos centrais de análise foi o estudo das propostas éticas de diversos pensadores. Procurei compreender, por meio dessas análises, como a bestialização de certa instância psíquica permitia agrupar propostas teóricas em vários aspectos diferentes. Neste capítulo, como é possível perceber, recorri a uma estrutura diferente. Isso se deve ao fato de que a bestialização do cão pretende se sustentar não em propostas éticas de cunho filosófico, mas em uma suposta base científica. Assim, em vez de analisar os caminhos de bestialização em propostas teóricas, e buscar em seguida sua expressão em mídias diversas, dando destaque para a literatura, dediquei-me

inicialmente a uma crítica dessa pretensão cientificista, centrando-me no conceito de doença. Busquei a expressão midiática dessa visão principalmente na publicidade, e o único autor cuja proposta abordei mais detidamente, Kramer, emerge menos como o pensador proponente de um tipo particular de bestialização e mais como um sacerdote da visão biomédica – um sacerdote, contudo, que se propõe a debater e colocar em questão a suposta verdade na qual acredita, um dos motivos pelos quais selecionei seus livros para a análise.

Uma das particularidades da visão bestializadora do cão é, com efeito, sua extrema desconfiança em relação aos pensadores: ela está indissociavelmente ligada à lógica da eficácia, ou lógica da técnica moderna, tal como identificada por Heidegger (2006). Assim, talvez de maneira ainda mais radical do que ocorre com as demais tradições bestializadoras, a visão bestializadora do cão cria uma besta radicalmente “indiferente ao eu” – para utilizar uma expressão sugerida por Paulo Vaz (2013). Seja como for, uma marca de todas as tradições bestializadoras é o afastamento do indivíduo do trabalho sobre si, orientando-o na direção de uma moral universal que o levaria à redenção. De modo diverso, posturas integradoras, ou seja, aquelas que buscam integrar as bestas ao eu em vez de procurar eliminá-las, costumam conectar o indivíduo ao trabalho sobre si. Podemos diferenciar, assim, como faremos com mais detalhes no próximo capítulo, uma ética baseada na estética de uma ética baseada na moral. Vale destacar desde já, porém, que se tratam de dois “polos ideais” que nunca existem de maneira perfeita ou isolada.

Antes de deslocarmos nosso olhar com mais atenção para as possibilidades de uma ética desbestializada e amoral, porém, será útil retomarmos as análises das três grandes bestas dentro de nós e nos dedicarmos a um estudo comparativo, destacando semelhanças e diferenças entre as tradições bestializadoras. Em parte, é claro, esse estudo já vem sendo esboçado pelo menos desde o Capítulo 3, uma vez que, ao apresentar a visão de bestialização do dragão, fiz diversas comparações com a visão bestializadora do lobo; e, ao falar da bestialização do cão, utilizei tanto a visão bestializadora do lobo quanto a do dragão como objetos de comparação. O que cabe fazer aqui, portanto, é sistematizar e dar prosseguimento a tais comparações. Para tanto, apresento uma tabela que lista os principais elementos estruturadores da bestialização e aponta, em cada uma das tradições bestializadoras, qual elemento ocupa cada um dos lugares (tabela 1).

	LOBO	DRAGÃO	CÃO
Besta como ela aparece para a consciência	Desejo	Dever	Depressão
Fonte da corrupção	Carne / matéria	Sociedade / civilização	Genes / cérebro
Estado de corrupção	Vício	Repressão	Doença
Sacerdote	Padre	Terapeuta / revolucionário	Médico
Vida feliz	Vida eterna	Vida natural	Vida saudável
Campo de suporte	Religião	Psicopolítica	Biomedicina

Tabela 1. Comparação entre as visões bestializadoras

As três primeiras linhas apresentam os elementos identificadores das bestas: (1) a forma como ela aparece para a consciência, ou seja, a instância psíquica que a representa; (2) a fonte da corrupção, que permite atribuir estatuto moral negativo à instância psíquica em questão; (3) e o estado de corrupção, ou seja, o título moralmente negativo para a instância psíquica que a conecta diretamente à fonte de corrupção. A definição de cada um dos elementos em um único termo pode, é claro, ser bastante imprecisa. No caso do lobo, sabemos que os desejos considerados maus são aqueles ligados ao corpo, e que estados passionais que não entrariam na categoria de desejo também são considerados problemáticos. No caso do dragão, o dever nem sempre precisa aparecer como tal para a consciência, pois o caso é justamente que a sociedade imporia a nós vontades estranhas à nossa verdadeira natureza que passaríamos a considerar nossa de modo equivocado. No caso do cão, a depressão está longe de englobar todos os estados mentais ligados ao sofrimento cuja fonte é localizada em uma doença, mas ela aparece como caso paradigmático das doenças mentais identificadas pelo sofrimento psíquico. Evitarei me alongar em cada uma dessas ressalvas, pois acredito que elas já estarão suficientemente assimiladas com a leitura dos capítulos anteriores.

Após os três elementos constitutivos da besta como tal, estão listadas: (4) a figura sacerdotal relacionada a cada uma das bestas, ou seja, quem promove o discurso bestializador e apresenta um caminho de eliminação da besta, caminho este invariavelmente ligado à submissão dos “sofredores” à verdade redentora que o sacerdote representa; (5) a vida feliz que se atingiria por meio da submissão à moral ou verdade redentora – vida esta indissociavelmente ligada ao resgate de um “verdadeiro eu” que teria se tornado inacessível pelo trabalho maligno da besta; (6) o campo de suporte da moral

relacionada à besta, que ajuda a legitimar tanto a besta como lócus do mal em nós quanto a moral que a eliminaria, restaurando o Bem.

No que diz respeito ao lobo, priorizei nesta segunda parte da tabela sua versão cristã, deixando de lado suas formas secularizadas. Ao descrever a tradição de bestialização do dragão, priorizei sua dimensão terapêutica e intitulei a vida feliz a ela relacionada de “vida natural” – “natural” representando aí o estado de liberação da repressão social e de conexão com a própria sexualidade. Quanto à vida feliz ligada à eliminação do cão, descrevi como “vida saudável”, mas é importante ter em mente que a visão bestializadora do cão tende a sobrepor vida prazerosa e vida saudável.

De uma maneira geral, a compilação em uma tabela permite enxergarmos de maneira mais clara a semelhança formal entre as diferentes tradições bestializadoras, ao mesmo tempo em que atentamos para as diferenças de “conteúdo”. Para ilustrar algumas características de cada uma dessas visões, podemos aproveitar um tema estudado neste capítulo e retomar algumas questões ligadas aos medicamentos, especialmente a divisão entre medicamento e droga, para a qual atentamos anteriormente.

Embora os medicamentos sejam, é claro, drogas, fora do vocabulário tecnocientífico, costumamos utilizar o termo “droga” para nos referirmos aos medicamentos somente quando queremos ressaltar seu valor moral negativo. Já observamos que textos médicos às vezes se referem a essa dicotomia diferenciando o “uso de droga” do “abuso de droga”. Claro está, porém, que “uso de droga” significa em larga medida “uso prescrito por médicos” e “abuso de droga” é simplesmente o uso fora da prescrição médica. A diferença é tão forçada que, em dado momento de *Ouvindo o Prozac*, o próprio Kramer se pergunta se não deveríamos considerar os usuários de drogas como doentes mentais que se automedicam com as substâncias a que têm acesso. Ele rejeita tal ponto de vista no final, recorrendo ao típico mito sacerdotal que diferencia “alteração do eu” e “recuperação do verdadeiro eu”, mas a própria questão mostra o caráter difuso das fronteiras.

Como propus anteriormente, a escolha do termo “droga” ou do termo “medicamento” é, em larga medida, moral. Quem fala em medicamento (psicotrópico), tende a assumir a visão bestializadora do cão, que analisamos acima, enquanto quem fala em droga costuma assumir a visão bestializadora do lobo ou do dragão. Quando o ponto de vista assumido é o da bestialização do lobo, a droga aparece como aquilo que produz em nós desejos incontrolláveis que terminariam por eliminar nosso eu – e aqui podemos pensar tanto no desejo pela própria droga, que nos dominaria, quanto nos desejos incontrollados que aflorariam sem nenhuma barreira durante o efeito da droga, produzindo verdadeiras

bestas desejantes despidas de eu. A conexão que essa visão estabelece entre pervertidos, impulsivos, criminosos e usuário de drogas é evidente, muito embora o desvio sexual perca importância em sua versão contemporânea.



Figura 8. Cartum apresentando uso de psicotrópicos como forma de controle social. Fonte: naturalnews.com.³⁸

Quando o ponto de vista assumido é o da bestialização do dragão, a droga aparece como instrumento de dominação social. Aqui, é a própria droga, e não tanto a religião, que assume o estatuto de “ópio do povo”. O cartum acima (figura 8) ilustra bem essa visão: nele, vemos uma fila de crianças entrando em um galpão para tomar Ritalina, droga indicada para o hoje onipresente transtorno de déficit de atenção e hiperatividade (TDAH), e uma fila de adultos entrando em um galpão para tomar Prozac. Guardas nazistas supervisionam todo o processo. O cartum faz, assim, uma relação entre uma dominação social ostensiva como a dominação nazista e a dominação social velada promovida pelo sistema médico-farmacêutico que é levada a cabo sob o título de “tratamento”. O sistema médico-farmacêutico teria como função produzir o que Foucault chama de “corpos dóceis”, ou seja, indivíduos cujo eu foi totalmente dominado pelo dragão, escravos do “sistema”: quem está insatisfeito com o trabalho toma Prozac e continua trabalhando e

³⁸ Tradução da legenda: “Fato: a narcotização massiva dos seres humanos com substâncias sintéticas foi concebida Alemanha nazista”.

consumindo³⁹; crianças que não se adaptam aos estreitos moldes educacionais tomam Ritalina para não “ficar de fora”, ou, para utilizar o pior do vocabulário senso comum americano, não se tornarem *losers*.

De maneira geral, todos os modos apresentados de se olhar para a droga/medicamento parecem fazer sentido. Eles se tornam problemáticos, porém, quando pretendem ascender ao estatuto de verdade única e criam “entidades” más para explicar os efeitos negativos observados, dificultando assim entendimentos mais complexos das questões. O mesmo, na verdade, ocorre com as bestas. Quando critico a bestialização, não se trata – espero ter deixado este ponto claro – de negar a existência de instâncias psíquicas em nós que estão em tensão com o eu e com as quais precisamos lidar de alguma forma se queremos nos afirmar como sujeitos. O problema todo está na moralização das tensões psíquicas – ou seja, na elevação de uma ou mais bestas ao estatuto de mal em nós – e na invenção de uma redenção.

Como parte de nossos apontamentos de bestiologia comparada, será interessante esquematizar a ascensão e o declínio ao longo do tempo das três tradições bestializadoras, pois os marcos temporais foram apresentados de maneira um tanto solta ao longo dos capítulos. De fato, os marcos temporais relacionados à ascensão e declínio das tradições bestializadoras são bastante fluidos e incertos. Como sugeri anteriormente, dependendo da elasticidade que estivermos dispostos a emprestar a tais tradições, talvez seja possível buscar as raízes da visão bestializadora do dragão na filosofia cínica, e raízes da visão bestializadora do cão nas imemoriais tradições de busca da plenitude pela incorporação de compostos mágicos. Tais raízes, porém, são tão distantes das visões bestializadoras do dragão e do cão em suas formas mais contemporâneas que não as examinei em detalhe. O que nos interessa, enfim, é a dominância da bestialização do lobo até o final do século XIX, momento no qual tanto as visões de bestialização do dragão quanto a do cão começam a ganhar força. É somente por volta da metade do século XX, porém, que as duas últimas começam a se tornar dominantes. Em que pese o caráter incerto de tais marcos, podemos apontar como referência que entre as décadas de 1950-80, o dragão tende a aparecer como besta principal e, a partir da década de 1990, o cão. Obviamente, os detalhes temporais dependem de particularidades geográfico-culturais, mas parece razoável enxergar um mesmo movimento de ascensão e declínio das visões bestializadoras no referencial macro da cultura ocidental.

³⁹ Essa é a premissa do filme *Clube da luta*, que também oferece um excelente exemplo da visão calcada na bestialização do dragão.

Algumas outras questões tornam a esquematização temporal ainda mais complicada. Primeiro, a possibilidade de que duas bestas ganhem força em um mesmo momento, como foi o caso no final do século XIX com o cão – na forma das doenças dos nervos e condições corporais diversas que causariam miséria psíquica – e com o dragão.⁴⁰ Segundo, o fato de que não apenas as diferentes visões bestializadoras convivem, mas também influenciam e se misturam umas às outras. Às vezes, como no caso da ascensão da visão bestializadora do dragão em uma cultura dominada pela visão bestializadora do lobo, há uma oposição clara que dificulta a mescla. Em outros casos, porém, duas visões bestializadoras podem se harmonizar. A visão bestializadora do cão, por exemplo, harmoniza-se tanto quanto se opõe às visões bestializadoras do lobo e do dragão. Quando o cão começa a se destacar como besta, o lobo pode continuar a ser demonizado em sua forma materializada, como discutimos longamente em 2.5; e o dragão pode continuar a ser demonizado em sua forma de pressão social que se opõe ao prazer individual. Com efeito, não resta dúvidas de que, na cena contemporânea, uma nova versão semiexternalizada da demonização do dragão continua viva e forte. Em tal versão, como mostra Paulo Vaz (2010; 2014), é a vergonha reflexiva, ou vergonha de ter tido vergonha, que aparece como o mal em nossa consciência.

Como apontei anteriormente, a tensão entre externalização e internalização das bestas é um traço constante de todas as visões bestializadoras. Nietzsche, como vimos em 3.2, deriva a perspectiva bestializadora internalizada da perspectiva bestializadora externalizada: o primeiro impulso é culpar algo fora de nós pelo nosso sofrimento, mas ao introjetar em nós mesmos a agressividade, podemos passar a culpar algo dentro de nós. Nietzsche tinha em mente a bestialização do lobo quando desenvolveu esse pensamento, mas o mesmo, observamos, pode ser aplicado à bestialização do dragão: primeiro a culpa é atribuída a uma dominância externa da sociedade e apenas em seguida é localizada uma instância psíquica em nós que representa a “vontade” social. A volta à externalização é recorrente, porém, e sempre existe uma tensão entre um destaque na instância psíquica corrompida e uma autonomização da fonte da corrupção que às vezes parecer atacar o eu diretamente de fora.

Embora tenhamos observado essa tensão como um traço recorrente das bestializações, parece digna de nota a tendência externalizadora da moral contemporânea. O cão tende a aparecer como a besta menos explicitamente “dentro de nós” em um sentido

⁴⁰ Elas começam a ganhar força no século XIX, porém não se tornam dominantes até depois, conforme os marcos temporais expostos no parágrafo anterior.

subjetivo; o lobo, em sua versão materializada, aparece externalizado no cérebro; e o dragão costuma atulamente ser externalizado na figura do preconceituoso. Às vezes, o dragão aparece como um efeito do cão, de tal modo que o preconceito e a violência social que supostamente nos impedem de sermos nós mesmos é remetida a constructos caninos como baixa autoestima de origem biológica e transtornos mentais diversos.

Essa tendência externalizadora é problemática à medida que nos afasta do trabalho sobre nós, apontando para supostos elementos maus no mundo que deveriam ser eliminados para reestabelecer o Bem. A ideia, portanto, é que nossa redenção dependeria da eliminação de um mal externo do qual somos vítimas. Embora a internalização não garanta de maneira alguma o direcionamento para o trabalho sobre nós – pois podemos continuar acreditando em uma redenção que provocaria a eliminação de um mal interno –, é digo de nota que a própria possibilidade desse trabalho é virtualmente eliminada com a externalização. Parece não haver dúvidas de que uma ética baseada na estética, uma ética do trabalho sobre si, passa por uma reinternalização ou, mais precisamente, por uma forma de “afirmação” ou “responsabilização” daquilo que somos.

5. LEÃO



Em sua pretendida perfeição, a verdadeira fonte de suas misérias.

– Rousseau

Encaramos as bestas até aqui principalmente como constructos que sustentam negativamente uma moral. Ao elevar uma parte de nós ao estatuto de um outro maligno, aquilo que se opõe a essa parte pode ser elevado ao estatuto de bom e verdadeiro eu. Vimos também, por outro lado, que as bestas, quando desbestializadas, podem desempenhar um papel bastante diverso do anterior: em vez de sustentar a submissão a uma moral que oferece um Bem já dado, como uma pérola escondida nas trevas de alguma bocarra bestial, elas podem impulsionar um trabalho sobre si essencialmente criativo. Tal vislumbre ocorreu principalmente em 3.2, quando abordei os pensamentos de Nietzsche. Não se trata, é evidente, de qualquer tipo de acaso: é a partir principalmente do arcabouço teórico nietzschiano que podemos nos aproximar de uma ética desbestializadora ou integradora.

A colocação de uma parte de nós no papel de outro em nós pode ter consequências éticas radicalmente diversas da bestialização. Como balizadores morais, as bestas impulsionam nossa submissão a algum tipo de externalidade que nos dá acesso ao suposto “verdadeiro eu” e nos insere no único modo de vida que é tido como bom; esta submissão nos adapta a um estado de impotência criativa. Como observa Sloterdijk, “quem quer que se acostume com o inferno se torna imune ao chamado para mudar sua vida [...]” (SLOTERDIJK, 2013, p. 411). Como impulsionadores do trabalho sobre si, por outro lado, o outro dentro de nós aparece, diferentemente, como o não-eu bruto que um trabalho ético-estético poderá transformar, não para fixá-lo de acordo com os atributos imutáveis do bom eu visto sob lentes morais, mas para integrá-lo ao movimento de um eu que se constitui no constante esforço de superação de si.

Recorrendo uma vez mais ao discurso “As três metamorfoses da alma”, de *Assim falou Zaratustra* – de onde, como explicitado anteriormente, retirei a figura do dragão como representativa da besta ligada ao dever –, aproveito agora a figura do leão para representar essa força expansiva em nós que sempre busca criar a partir do já dado. Quando encarado como uma besta, o leão aparece como a parte egoísta, violenta, megalomaniaca, dominadora, vaidosa e essencialmente má de nós; mas, quando encarado através de uma perspectiva integradora, ele se revela também como a parte de nós que impulsiona uma ética potencializadora, afirmativa e criativa, e que nos permite encarar de frente nossa situação existencial precária e nossa finitude.

O leão é provavelmente a besta mais difícil de definir, em parte porque a bastante disseminada tradição teórica que tende a enxergar o humano como um ser constituído apenas por razão e apetites (ver 2.4) deixou de lado e em larga medida obscureceu essa dimensão leonina do humano (cf. SLOTERDIJK, 2012b; FUKUYAMA, 1992): a dimensão thymótica. Por isso, antes de examinar o leão por meio de um viés influenciado principalmente pela filosofia de Nietzsche, como pivô de uma ética desbestializada, será preciso considerar brevemente de que maneira algumas visões bestializam o leão ou procuram negar sua existência. Ao fazê-lo, perceberemos que o leão ocupa uma posição bestiológica bastante peculiar. Ele em nenhum momento aparece como principal besta, mas sua bestialização acompanha as demais bestializações na própria medida em que estas últimas negam a liberdade criativa e encobrem o que Nietzsche chama de “absurdo da existência”.

5.1. O LEÃO COMO THYMOS

Como estudamos em 2.1, a teoria platônica da tripartição da alma considera, além da parte desejante e da parte racional, uma terceira parte de nós, o *thymos*. Esse é um termo grego usado pelo menos desde Homero – como mostra Williams (2008) – para fazer referência a sentimentos ligados a coragem, vergonha, medo, orgulho, raiva etc. Trata-se de uma parte de nós ao mesmo tempo excessiva, raivosa e sensível à nossa imagem social e autoimagem.

Em Platão, como vimos, essa parte thymótica da alma é vista como essencialmente boa: na metáfora da carruagem, ela é o belo corcel que está em harmonia com o cocheiro racional e que mantém a carruagem da alma no rumo do bem, ao contrário da montaria bestial e arredia que o acompanha, a parte desejante. Essa valorização platônica do *thymos* pode ser vista, porém, como um eco enfraquecido da ética guerreira da época homérica. Como mostra Sloterdijk (2012b), temos em Platão um *thymos* já consideravelmente mais fraco e domesticado do que aquele idealizado por éticas heroicas com a homérica. No mundo eminentemente bélico que Homero habitava, o bem não era pensado como oposto à violência e ao descontrole da agressividade, mesmo que ninguém ignorasse seus terríveis efeitos. Como mostra Sloterdijk, não há nos versos de Homero qualquer tentativa de atenuar as consequências da ira:

A ira canta, ó deusa, do filho de Peleu, Aquiles,
a ira portadora de desgraça, que mil sofrimentos aos Aqueus
Criou e muitas imponentes almas para baixo até o Hades arrojou
(HOMERO *apud* SLOTERDIJK, 2012b, p. 12).

A ira traz sofrimento para os aqueus, ou seja, para os contrterrâneos de Aquiles, e não apenas para os inimigos troianos. Isso não impede, entretanto, que ela seja a marca do herói. Claramente, estamos aqui muito longe da moral utilitarista contemporânea. Na verdade, se compreendermos moral em um sentido restrito, podemos dizer que estamos longe de qualquer moral. Para utilizar os pares propostos por Nietzsche (GM), aqui não há bom e mau, apenas bom e ruim.

Ainda assim, há uma ética, há valores que permitem separar o desejável do indesejável, o digno de louvor e o indigno de louvor, e, assim, possibilitam um direcionamento da vontade. A ira, no registro da ética heroica, é digna de louvor. Se o exemplo de Aquiles não for suficiente, há outro cronologicamente mais próximo de nós e ainda mais radical: o do herói irlandês Cuchulainn que, quando se enfurecia, transformava-se em uma espécie de monstro.

Estima-se que as lendas irlandesas que narram os feitos do herói tenham surgido por volta do século I d.c. O épico principal no qual Cuchulainn aparece é o *Tain*, abreviação de *Táin Bó Cúailnge*, algo como “O roubo dos gados de Cooley”. Porém, há diversas outras lendas sobre o herói e sobre o reino que ele habitava, governado pelo rei Conchobar mac Nessa. O frenesi ou “espasmo” de guerra de Cuchulainn é assim descrito na enciclopédia de Mitologia de Arthur Cotterel (1998, p. 118):

O seu corpo estremeceu violentamente, os calcanhares e a barriga da perna incharam; um dos olhos recuou na cabeça, o outro pulsou-lhe enorme e vermelho na face; a cabeça de um homem cabia-lhe nas mandíbulas; o seu cabelo eriçou-se como um espinheiro com uma gota de sangue na ponta de cada fio de cabelo; e do alto da cabeça brotou-lhe uma espessa coluna de escuro sangue como o mastro de um navio.

Após seu primeiro espasmo de batalha, Cuchulainn retorna à sua cidade ainda sob o efeito da transformação de fúria, e seus contrerrâneos se veem obrigados a recorrer a um stratagem para evitar a destruição: enviam mulheres nuas com barris de água. A visão das mulheres nuas refreia Cuchulainn do ataque e elas o convencem a entrar nos barris: no primeiro, a água evapora e o barril explode de tanto calor; no segundo, a água ferve; somente no terceiro a temperatura do herói volta ao normal e o frenesi se dissipa.

Em Cuchulainn, portanto, como no caso de Aquiles, a ira do herói é descontrolada e pode facilmente se voltar contra o próprio povo. Entretanto, também como no caso de Aquiles, Cuchulainn é um herói louvado por todos e elevado à imagem de ideal guerreiro. E não apenas de guerreiro, se considerarmos, como Sloterdijk (2012, p. 14), que a exaltação do herói está, inclusive, para além das considerações bélicas:

[...] para os antigos, o heroísmo não era nenhuma atitude sutil, mas antes a mais vital de todas as representações possíveis em relação aos fatos da vida. Aos seus olhos, um mundo sem manifestações heroicas significa o nada – o estado no qual os homens estariam abandonados sem resistência à monarquia da natureza. [...]. Como foram representantes da espécie humana, embora extraordinários, que levaram a cabo o novo, abre-se para os outros, quando ouvem histórias sobre os feitos e sofrimentos dos heróis, um acesso ao orgulho e ao espanto.

A glória do herói está intimamente ligada a sua transformação em canto, em uma imagem esplendorosa. Tanto Aquiles como Cuchulainn estão destinados a morrer cedo, mas a viver nos cantos. É assim que se conquista a glória, o grande bem da ética heroica. Essa lógica é subvertida por uma ética como a cristã, na qual a glória aparece como atributo somente de Deus.

Se, em Platão, o *thymos* selvagem da ética guerreira já seria olhado com desconfiança e sobrevive somente em uma dimensão controlada que se harmoniza com a razão e com o autocontrole, com o advento do Cristianismo, a ligação do *thymos* com o bem é negada de vez. O *thymos* passa para o lado do mal. Ele começa a ser encarado, então, não mais como um companheiro da razão, mas como um companheiro do lobo, uma forma secundária do mal em nós. É digno de nota que essa mescla tenha se fixado com tal força no pensamento ocidental, pois anteriormente o leão podia aparecer muitas vezes como uma força contrária aos desejos lupinos. O leão seria a parte de nós que nos levaria a buscar uma aproximação com os ideais de eu em vez de nos apegarmos à satisfação dos prazeres do corpo. Ele é – para recorrer a uma ilustração mitológica – a força que faz Hércules sair do jardim das Hespérides.

A bestialização cristã do leão certamente está ligada à emergência deste valor que, para os gregos, não era de maneira alguma um valor: a humildade. No pensamento cristão, mesmo aquele que segue a lei de Deus, se o faz para glorificar-se, está em pecado, como mostra a famosa cena bíblica do Fariseu – um rígido seguidor das Leis – que entra na Igreja com o queixo erguido, satisfeito consigo mesmo e lá encontra um pecador que se humilha:

Dois homens subiram ao templo com o propósito de orar: um, fariseu, e o outro, publicano. O fariseu, posto em pé, orava de si para si mesmo, desta forma: Ó Deus, graças te dou porque não sou como os demais homens, roubadores, injustos e adúlteros, nem ainda como este publicano; jejuo duas vezes por semana e dou o dízimo de tudo quanto ganho. O publicano, estando em pé, longe, não ousava nem ainda levantar os olhos ao céu, mas batia no peito, dizendo: Ó Deus, sê propício a mim, pecador! Digo-vos que este desceu justificado para sua casa, e não aquele; porque todo o que se exalta será humilhado; mas o que se humilha será exaltado (Lc, 18: 9-14).

O trecho mostra com clareza qual o caminho que a moral cristã indica: o da submissão, e não o do trabalho sobre si. Ele deixa claro também que o orgulho é mau. Começamos a compreender, então, por que Santo Agostinho e outros pensadores cristãos tendem a agrupar na “carne” estas duas bestas tão distintas, o lobo e o leão, estimulando uma confusão e obscurecimento da dimensão leonina que podemos sentir ainda hoje. Para nós, que vivemos em uma cultura de raízes cristãs, chega a ser difícil compreender a nobreza que os gregos e mesmo Platão atribuem ao *thymos*. Na verdade, é difícil até discernir a natureza dessa parte, pois nossas categorias de um modo geral a ignoram ou lhe emprestam de antemão uma conotação negativa.

A vontade de poder e o orgulho emergem no senso comum atual colados com o

mal. Com efeito, se há uma tendência notória que percorre todas as visões bestializadoras mapeadas neste trabalho, ela é claramente a bestialização secundária do leão. Na tradição cristã, o leão é o companheiro do lobo; na tradição erótico-revolucionária, o leão é o companheiro do dragão; na tradição biomédica, o leão é o companheiro do cão. E, se de um lado o leão é bestializado, de outro ele é negado, na medida em que é encarado como um efeito da besta principal. À pergunta “de onde provêm a vontade de poder, de superação de si, o orgulho, o amor-próprio?”, os sacerdotes bestializadores responderiam: da parte má de nós: do descontrole da carne, diriam os cristãos; da corrupção da sociedade, diriam Rousseau e Reich; de uma doença, diriam os psiquiatras contemporâneos.

São muitos os termos que se referem ao leão com uma conotação negativa: *superbia*, amor-próprio,⁴¹ transtorno de personalidade narcisista. São muitos, também, os mitos que emprestam ao leão o estatuto de fonte do mal. Por exemplo: no mito dos andrógynos contado por Aristófanes em *O banquete*, de Platão, no mito bíblico da torre de Babel, no mito do bom selvagem de Rousseau. Em todos eles, é o orgulho humano que emerge como fonte de todos os nossos males. Os deuses ou a natureza nos punem por nosso orgulho, pela nossa recusa de submissão. Eles aparecem, desse modo, como a grande mãe da qual nos afastamos com nossa pretensão de autonomia: está aí a fonte da corrupção em nós para os bestializadores do leão. Bom mesmo seria nunca termos cortado o cordão umbilical. Afinal, como diz Rousseau (1993, p. 170), “a natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção que parece mostrar quão ciosa é desse direito”. Flerta com o mal qualquer um que pretenda cuidar de si mesmo e superar-se.

A fantasia de retorno ao útero, de retorno a uma suposta totalidade primordial, parece ser tão antiga quanto a fantasia “contrária”, de autonomia, criação e domínio sobre a natureza. Em termos psicanalíticos, poderíamos falar de uma fantasia de fusão com a mãe e uma fantasia de identificação com o pai. Os estudos do imaginário, com frequência influenciados pela psicanálise, falam de imaginário noturno e diurno. Ou, se quisermos usar os termos cunhados por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*: dionisíaco e apolíneo.

⁴¹ Penso especialmente no uso que Rousseau faz desse termo. O pensador aponta em uma nota do Discurso sobre a desigualdade que: “Não se deve confundir o amor-próprio e o amor de si mesmo, duas paixões muito diferentes por sua natureza e por seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo o animal a zelar pela sua própria conservação, e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente, e que é a verdadeira fonte da honra” (ROUSSEAU, 1993, p. 323).

Com base em tal modelo binário, uma extrapolação apressada da argumentação que desenvolvi acima, ligando a bestialização do leão à fantasia de retorno ao útero, poderia cair na conclusão de que a fantasia oposta, aquela da ordenação total do caos primordial e do domínio sobre o indiferenciado, indicaria o caminho de sua desbestialização. Seria uma conclusão completamente equivocada. Se a fantasia noturna em sua forma idealizada de retorno ao útero bestializa o leão, o mesmo faz a fantasia diurna em sua forma idealizada de estabelecimento da ordem racional. Retomando nossos estudos anteriores, podemos identificar nesses polos uma bestialização do leão ligada ao lobo e uma bestialização do leão ligada ao dragão.

O que se opõe à bestialização do leão é a dimensão estética e trágica, dimensão que mistura e potencializa os imaginários diurno e noturno, o apolíneo e o dionisíaco. Se considerarmos mais uma vez a figura do herói a partir dessas considerações, será fácil identificar sua dupla filiação: o herói concilia em sua figura o apolíneo e o dionisíaco. Se, por um lado ele enfrenta as forças caóticas da natureza – representada sobretudo pelos monstros, mas também, muitas vezes, pela perda no prazer – e impõe a vontade humana sobre o mundo, por outro, ele é o instrumento dessas mesmas forças caóticas que atuam nele por meio de uma fúria destrutiva e descontrolada típica de grandes heróis como Aquiles e Cuchulainn.

5.2. O LEÃO VENCE O DRAGÃO E SE TORNA CRIANÇA

No discurso *As três metamorfoses da alma*, de *Assim falou Zaratustra*, que já citei algumas vezes ao longo desta tese, Nietzsche utiliza as figuras do camelo, do leão e da criança para descrever um processo trifásico de elevação espiritual.

No primeiro estágio, o espírito é como um camelo: ele quer suportar cada vez mais carga e mostrar sua força. Esse é o espírito do asceta da moral da abnegação (ver 3.2). Ele segue cegamente a moral estabelecida. Mesmo que a suporte de maneira exemplar e com todas as suas forças, o fato é que o asceta não a questiona e permanece submisso a ela. Assim, embora ela o torne forte, limita-o, mantendo-o preso a sua pretensa universalidade.

O camelo que vai pro deserto cheio de carga – ou seja, o espírito forte que carrega os mais duros grilhões presos a sua vontade –, lá, longe do rebanho, da sociedade que sustenta a moral vigente, começa a questionar a moral e se transforma em leão. O leão então arranca os grilhões que o prendem à moral da abnegação, ação representada por Nietzsche pela batalha contra o dragão que representa o dever moral.

É importante frisar: é o camelo forte que vai para o deserto cheio de carga que se transforma em leão. Ou seja, o estágio do camelo é necessário para o fortalecimento do espírito, embora precise ser *superado*. A moral da abnegação, portanto, é uma “doença” que pode gerar bons frutos, desde que ela seja levada a seu termo. Já destacamos esse ponto em 3.2.

O leão, enfim, venceu o dragão que o fazia prisioneiro. Isso significa que agora ele vai seguir os instintos antes reprimidos na submissão ao dragão? Essa pergunta é capciosa, pois embora de certa forma se possa dizer que sim, é preciso compreender o que “seguir os instintos” significaria nesse caso. Certamente, não se trata de seguir os instintos de camelo, mas os instintos de leão, e eles são diferentes. A noção de instinto, pelo menos em parte da obra de Nietzsche, indica aquilo que já virou uma forma de ação/reação incorporada. Os instintos não são um já dado, uma espécie de força imutável, e sim algo plástico, que se apresenta de formas diferentes após ser cultivado. Para Nietzsche, não são os instintos crus, desordenados, que se deve seguir, mas os instintos já forjados por um caminho espiritual, isto é, por um trabalho sobre si.

Com efeito, é o cultivo dos instintos que define o ascetismo afirmativo em oposição ao ascetismo negativo que se baseia em uma violência contra os instintos. O cultivo e a organização dos instintos são pontos-chaves do trabalho sobre si. Como observa Sloterdijk, o trabalho sobre si busca ao mesmo tempo uma transformação dos instintos e uma confiança nos instintos. Aqueles que se dedicam a um treinamento:

[...] livram-se de sua bagagem ao sujeitar sua vida a um rigoroso regime de práticas através do qual se pode desautomatizar seu comportamento em todas as dimensões importantes. Ao mesmo tempo, é preciso reautomatizar o comportamento recém-aprendido de modo que aquilo que se procura ser ou representar se torne uma segunda natureza (SLOTERDIJK, 2013, p. 170).

A terceira metamorfose que ocorre na parábola zaratustriana nos aproxima da fase da organização instintual que não se baseia em um combate, ou seja, não é desautomatizadora, mas justamente reautomatizadora: ela busca transformar os valores afirmativos em uma orientação espontânea, que deve fluir na forma inocente da criança que tudo afirma.

Dependendo de como olharmos para a figura da criança inocente, alegre e afirmadora da vida, que representa o estágio mais elevado do espírito no âmbito dessas três metamorfoses, é difícil não associá-la à figura do deus grego Dionísio. Especialmente considerando que a figura de Dionísio é tão cara a Nietzsche que, no final de sua vida,

atormetado pela loucura, passou a assinar suas cartas com o nome do deus. Também em *Ecce Homo*, sua controversa autobiografia, ele resume toda a sua filosofia com a oposição “Dionísio contra o crucificado” (EH).

Por outro lado, a associação da fase final de um caminho de trabalho espiritual ao deus grego Dionísio pode levar a interpretações claramente problemáticas da proposta nietzschiana. Especialmente porque o Dionísio como superação de si parece nem sempre se harmonizar com o Dionísio que aparece na primeira obra do filósofo, *O nascimento da tragédia*, no conceito de dionisíaco. Para lidar com essa questão, será importante nos dedicarmos a um estudo mais demorado do dionisíaco e sua contraparte, o apolíneo.

No início de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta o que ele caracteriza como duas *pulsões estéticas*: o apolíneo e o dionisíaco. “Para nos aproximarmos mais desses dois impulsos, pensemo-los primeiro como os universos artísticos, separados entre si, do sonho e da embriaguez” (NT, 1). O apolíneo aproxima-se do universo onírico porque leva à figuração, à delimitação formal. Revelando-se mais intensamente nas formas mais belas, mais delineadas, o apolíneo nos leva a deter-nos na representação (entendida à maneira de Schopenhauer) e na ilusão.

O dionisíaco, por outro lado, aproxima-se da embriaguez porque transborda os limites da representação, misturando e arrastando tudo para o caos. Se, ao terror da dissolução do mundo das aparências, “[...] acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do dionisíaco [...]” (NT, 1).

A partir de tais descrições, podemos ter uma ideia geral do apolíneo e dionisíaco, mas é preciso perguntar por que Nietzsche os define como pulsões *estéticas*. Lembremos que em sua primeira obra, o filósofo utiliza muito o arcabouço conceitual schopenhaueriano para desenvolver seus próprios pensamentos. Schopenhauer, como vimos em 2.7, postula que as artes que trabalham com representação oferecem um acesso às Ideias – objetificação primária da Vontade –, enquanto a música oferece um acesso direto à Vontade. Com as pulsões estéticas do apolíneo e do dionisíaco, Nietzsche recupera esse dualismo da estética schopenhaueriana, rejeitando de um lado sua dimensão metafísica e, de outro, sua conexão com uma ética de negação da vontade e das aparências.

O apolíneo aparece assim como uma pulsão estética afirmativa da vontade individual e da imagem, da aparência: “Na mais elevada existência dessa realidade onírica temos ainda, todavia, a transluzente sensação de sua *aparência*” (NT, 1). Seu caráter estético está ligado a seu poder de absorção, sua potência contemplativa que envolve o

espectador em um esplendor luminoso, desvinculado da *utilidade* e das tensões subjetivas e acidentes da vida ordinária,⁴² de tal modo que ela transfigura a vida ordinária em algo digno de ser vivido. Os deuses do Olimpo são, para Nietzsche o exemplo máximo do apolíneo – esses deuses que justificam a vida humana vivendo-a esplendorosamente. O dionisíaco, por sua vez, é a pulsão afirmativa da Vontade, da conexão com o Todo. Seu caráter estético está ligado a uma conexão com a Vontade, com o acesso a paixões extraindividuais: “não é a [...] paixão [do artista dionisíaco] que dança diante de nós em torvelinho orgiástico: vemos Dionísio e as Mênades [...]” (NT, 5).

O entendimento do âmbito restrito no qual apolíneo e dionisíaco aparecem como pulsões estéticas – e, assim, como forças de afirmação da vida – ajuda a esclarecer impulsos e fenômenos que, embora de certa forma ligados ao apolíneo e ao dionisíaco, só podem ser caracterizados como tais de uma maneira genérica e estranha ao domínio estético. Quem se familiariza com apolíneo e dionisíaco apenas de uma maneira genérica costuma algumas vezes entender o apolíneo como o racional ou como alguma forma de abnegação; e o dionisíaco como o emocional ou como simples liberação dos impulsos. Embora essas associações não sejam de todo despropositadas, elas tendem a enfatizar justamente os casos limítrofes desestetizantes dessas duas pulsões. Nietzsche associa tal “desvirtuação” das pulsões estéticas à obra de Eurípedes: “para produzir efeito em geral, [ele] precisa de novos meios de excitação, os quais já não podem encontrar-se dentro dos dois únicos impulsos artísticos, o apolíneo e o dionisíaco. Tais excitantes são frios pensamentos paradoxais – em vez das intuições apolíneas – e afetos ardentes – em lugar dos êxtases dionisíacos [...]” (NT, 12).

No caso do dionisíaco, portanto, seu lado desestetizado, desvirtuado, é o simples extravasamento de emoções e impulsos. Aqui, o dionisíaco se desvirtua em um mero liberar do lobo. Vale reproduzir na íntegra um trecho no qual Nietzsche enfatiza a diferença entre Dionísio e a licenciosidade lupina que ele associa à figura do sátiro:

De todos os confins do mundo antigo – para deixar aqui de lado o moderno –, de Roma até a Babilônia, podemos demonstrar a existência de festas dionisíacas, cujo tipo, na melhor das hipóteses, se apresenta em relação ao tipo da festa grega como o barbudo sátiro, cujo nome e atributos derivam do bode, em relação ao próprio Dionísio. Quase por toda parte, o centro dessas celebrações consistia numa desenfreada licença sexual, cujas ondas sobrepassavam toda vida familiar e suas veneradas convenções; precisamente as bestas mais selvagens da natureza

⁴² Embora a característica do desinteresse, pela qual Nietzsche criticará duramente Schopenhauer na *Genealogia da Moral*, já aqui parece se fazer presente. A desvinculação da utilidade não é, como em Schopenhauer, desvinculação do mundo e da vida.

eram aqui desaçaimadas, até alcançarem aquela horrível mistura de volúpia e crueldade que a verdadeira 'beberagem das bruxas' sempre se me afigurou ser (NIETZSCHE, NT, 2).

Voltemo-nos agora à pulsão apolínea. Nesse caso, é a ênfase no racionalismo e na restrição que a desvirtuam ou desestetizam, transformando-a naquilo que Nietzsche chama de *socratismo*, mas que sem dúvida está ligado também ao Cristianismo e ao “crucificado” contra o qual Dionísio se volta. No socratismo, há uma desconfiança dos sentidos e dos “instintos” – entendidos como aquilo que se faz sem análise racional, mas não necessariamente sem certo direcionamento ativo da vontade, conforme explicitado anteriormente. No socratismo, o belo estético se desvirtua no “belo” inteligível e no bem moral; e quem olha com esses olhos para o apolíneo não consegue contemplar sua potência:

Quem [...] se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau (NT, 3).

Ao criticar o socratismo, portanto, Nietzsche começa a construir sua crítica à moral que ganhará corpo em suas obras posteriores. A conclusão bestiológica, portanto, é a seguinte: se a pulsão dionisíaca em nós pode se desvirtuar no lobo, a pulsão apolínea pode se desvirtuar no dragão.

Para além da despotencialização das pulsões estéticas que as aproxima das bestas, há ainda o conflito entre elas. Seria na harmonização que apolíneo e dionisíaco se potencializam. É a harmonização dos dois – como ocorre no sublime, que Nietzsche caracteriza como “domesticação artística do horrível” (NT, 7), ou no trágico – que permite ao apolíneo e ao dionisíaco elevarem-se a suas máximas potências. Na sublime tragédia, o vácuo dionisíaco aparece ao mesmo tempo na música e apolineamente na imagem da aniquilação do herói que redime o caos ao mesmo tempo em que o revela.

Essa noção de que a beleza apolínea pode oferecer uma aproximação do Caos dionisíaco ao mesmo tempo em que o redime, isto é, que cria uma “barreira” luminosa, esplendorosa que evita o mergulho na noite, é retomada por Lacan em seu seminário VII, *Ética da psicanálise*, que voltaremos a estudar adiante. A noção de que é o belo e não o bem que pode nos aproximar do “Real” em nós já está claramente sugerida aqui n’*O nascimento da tragédia*.

Mas voltemos à questão da figura de Dionísio que nos levou à análise de *O nascimento da tragédia*. Está claro que, nessa obra, a pulsão nomeada em honra do deus

surge como um “elemento dialético”, como coloca Kaufmann (2013): a pulsão dionisíaca seria a antítese do apolíneo. Muito diferente, mostra Kaufmann, é o Dionísio que aparece na máxima de *Ecce homo*: “Dionísio contra o crucificado”. Esse último Dionísio representaria, na verdade, o trágico – ele já é a síntese de Apolo e Dionísio. Ele seria mais bem definido pela ligação com um conceito de Nietzsche que pode, ao menos em parte, ser encarado como um desenvolvimento monista da teoria pulsional dualista de *O nascimento da tragédia*. Refiro-me ao conceito de Vontade de poder. Como nota Kaufmann (2013, p. 235-236): “[...] a Vontade de poder não é somente o esforço passional dionisíaco [...], ela é também apolínea e possui uma capacidade inerente de dar forma a si mesma”. “A vontade de poder é a herdeira de Apolo e Dionísio” (ibidem, p. 238).

O conceito de vontade de poder é a chave para uma concepção desbestializada do leão. Com efeito, parece interessante compreender o leão como a vontade de poder em nós e olhar para as tradições bestializadoras do leão encarando-as como essencialmente negadoras de tal vontade e, portanto, despotencializadoras e negadoras da vida.

O conceito de vontade de poder define uma visão de mundo centrada no movimento e na criatividade, em oposição à tradição filosófica embasada em uma vontade de permanência, do eterno e do imutável, da Verdade. Mesmo a concepção evolucionista de Darwin, pensa Nietzsche, estaria presa a tal tradição na medida em que coloca a vontade de sobrevivência – a autopreservação – como impulso central do movimento da vida. Nietzsche questiona tal primazia da vontade de sobrevivência no *Crepúsculo dos ídolos*:

No que toca à célebre “luta pela vida”, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento [...] (CI, IX, 14).

Esse aspecto principal da vida até então ignorado ou vilipendiado ganha destaque quando se pensa nela por meio da noção de vontade de poder. Vontade de poder, afinal, é vontade de superação, de expansão, de criação, de reinvenção daquilo que se é. O ser vivo poderoso não quer permanecer como é, mas seguir adiante, tornar-se algo mais do que ele é. “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder! Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder!” (Z, II, Da superação de si mesmo).

Vale frisar, porém, que poder não deve ser confundido aqui com dominação de outros seres. O poder está centrado na superação de si mesmo, de modo que seu valor emana do próprio movimento de superação, e não em comparação a outro elemento que

deveria ser dominado. Percebemos como se trata de uma valoração diferente daquelas moralizadoras que pretendem julgar o valor de algo com base em seu afastamento do que foi taxado de Mal e aproximação a algo fixo que se elevou ao estatuto de Bem. Não espanta, por isso, que tais concepções moralizadoras enxerguem também o poder a partir dessa valoração negativa, como se o poder dependesse ou até proviesse do rebaixamento alheio. Nietzsche, ao contrário, observa em uma nota de seus cadernos:

Eu encontrei força onde não se procura por ela: nas pessoas simples, comedidas e agradáveis, sem nenhum desejo por dominar – e, na direção contrária, o desejo de dominar frequentemente me pareceu um sinal de fraqueza interior: aqueles que temem sua própria alma escrava, cobrem-na com um manto real (no final, eles ainda se tornam os escravos de seus seguidores, sua fama etc.) (NIETZSCHE *apud* KAUFMANN, 2013, p. 252).

A noção de vontade de poder oferece, portanto, a base para uma ética baseada no trabalho sobre si, ou seja, na superação de si mesmo e na criação. Trata-se de uma ética centrada em uma construção de si essencialmente estética e potencializadora, e não em uma construção de si baseada na submissão à moral, e assim despotencializadora.

É por meio dessa concepção de poder como superação de si e como algo orientado para a criação que podemos entender as imagens que Nietzsche apresenta do humano poderoso, especialmente o super-homem, mas também, por exemplo, o humano “saudável”, para o qual “o estar enfermo pode ser até um energético *estimulante* ao viver, ao mais-viver” (EH, I, 2). Saúde, poder, coragem, alegria e afirmação da vida são virtudes que estão, na visão de Nietzsche, necessariamente entrelaçadas. E a conexão entre todas é justamente a noção de poder, ou autossuperação. É também sem dúvida no sentido de autossuperação que devemos ler o prefixo super (*über*) no super-homem (*übermensch*) exaltado por Zaratustra, como atesta Sloterdijk (2013), que acrescenta ainda considerações linguísticas às justificativas teóricas.

Partindo da noção de vontade de poder, e ainda considerando sua filiação tanto à pulsão dionisíaca quanto à apolínea, abordaremos nas próximas seções algumas visões que levam adiante as propostas nietzschianas, e veremos como parte delas tende a priorizar a dimensão dionisíaca do leão, e outras, a apolínea.

5.3. O DESEJO EM SUA FACETA LEONINA

Na seção anterior, aproximamo-nos do leão encarando-o como a vontade de poder em nós. Observamos que poder, aí, não deve ser entendido apenas como força física ou dominância e que, em Nietzsche, o termo *superação* é o que melhor o situa. Obviamente, a

noção de superação não deve ser entendida aqui nos sentidos mais em voga no senso comum atual, relacionados, por exemplo, à autoajuda, ao sucesso financeiro ou ao belicismo. Trata-se da superação compreendida como criação de si mesmo em um caminho de constante superação. O adjetivo “constante” indicando que não se trata de um caminho que leva a um suposto Bem dado de antemão (ou seja, não é um caminho de redenção).

Na medida em que está ligada à criação, a vontade de poder possui uma forte dimensão apolínea. Entretanto, o caráter excessivo e violento de tal vontade de poder também a liga ao dionisíaco e à morte, dimensão que também pode ser pensada como superação caso se trate de uma superação dos limites do próprio eu e do corpo individual. É principalmente essa dimensão dionisíaca do leão que Bataille e Lacan se dedicarão a pensar com os conceitos de erotismo e gozo (*jouissance*).

Nós humanos, pensa Bataille, somos seres *descontínuos*: “indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível” (BATAILLE, 2013a, p. 39). Entretanto, temos uma consciência difusa de que somos parte de uma continuidade anterior, e almejamos nos perder nela – queremos superar o limite do eu. Trata-se de uma espécie de nostalgia da continuidade perdida pela individuação – continuidade esta que, entretanto, nunca foi efetivamente perdida porque nunca a tivemos (embora sejamos parte dela).

É claro que a noção de que o humano almeja a um “Todo”, ou a uma continuidade, está longe de ser nova, sendo compartilhada por toda a tradição mística. Entretanto, a vontade de continuidade concebida por Bataille não provém da pressuposição de um Deus que seria o único objeto adequado para nossa vontade ou da ideia de um suposto Espírito transcendente ou um cosmos ao qual deveríamos nos ligar. O todo em questão, mais importante, não é um Todo estático, mas o próprio movimento vertiginoso da vida. A descontinuidade que caracteriza o mundo humano, por outro lado, está diretamente associada à organização sociocultural. Em Bataille, o foco é a organização proveniente do trabalho. Em Lacan, que ao pensar o desejo aproveita muitas ideias de Bataille, o foco são as regras sociais que estruturam o mundo, dão a ele uma ordem – que Lacan chama de ordem simbólica – e nos inserem nela.

Como quer que encaremos a ordem sociocultural na qual nos inserimos para nos constituirmos como sujeitos, o importante é que a ordenação dos nossos impulsos, da vida caótica em nós, nunca é completa. Haveria sempre um “resto” – uma “parte maldita” como diz Bataille – que nos impulsiona na direção do caos. Essa parte maldita seria a parte de nossas pulsões que, na medida em que se choca com a estrutura, aparece como disruptiva, caótica.

O gozo, tal como entendido por Lacan (2008) em *A ética da psicanálise*, seria justamente a satisfação desse impulso. É porque tal satisfação nunca é totalmente obtida senão na morte do eu ordenado – e aí ela tampouco é obtida porque a experiência interior cessa – que o gozo, ou pelo menos o gozo total, é impossível. Já Bataille define seu conceito de erotismo, que remete a uma dimensão bastante próxima daquela indicada pelo gozo lacaniano, como “a afirmação da vida até o limite da morte”. Aqui, como na visão de Nietzsche, o que se opõe à vida em sua dimensão de impulso vital não é a morte – pois ela é parte do desdobramento da vida – mas a vontade de permanência, da ordem imutável, que busca interromper o movimento incessante da vida.

À medida que enxergam uma pulsão orientada para a morte como a manifestação da própria vida em sua dimensão para além da ordem, as abordagens de Bataille e Lacan permitem um vislumbre de uma dimensão de nós da qual normalmente preferimos nos manter afastados. Lacan se refere a tal dimensão com o conceito de Coisa, e a representa como um buraco que é o próprio cerne de nossa subjetividade.

Assim, Lacan representa topologicamente a subjetividade humana no formato de uma rosca. A topologia em forma de rosca é especialmente importante para esta tese porque ela enxerga o núcleo da subjetividade humana exatamente em algo ao mesmo “dentro” dela e externo a ela. Lacan caracteriza tal posição com o interessante conceito de *extimidade* (cf. MILLER, 2008): ao mesmo tempo íntimo e externo. Ora, está claro que também é essa a posição das bestas na medida em que são encaradas como tais: o mais íntimo de nós que externalizamos em um “outro” (demônio, pecado, doença, ideologia, caráter, genes etc.) que penetrou em nós e nos perturba. As bestas são, assim, constructos que colocamos “no lugar” da Coisa, no sentido de que os usamos para ignorar a Coisa, escondê-la, por meio de uma moralização da nossa relação com nós mesmos. As visões bestializadoras nos permitem crer que o Mal em nós não é parte de nós; ou, no caso da invenção de bestas fora de nós, que ele sequer está em nós.

É ao externalizar o caótico, mau, problemático, mortal, violento, sofredor etc. e acreditarmos que basta eliminar tal “outro” monstruoso em mim para que a ordem dos bens se (re)estabeleça sem disrupções que evitamos o contato com essa extimidade mais radical que é a Coisa. Esse “outro” que é justamente o mais próximo de nós, que é parte de nós. As bestas só podem nos ajudar a pensar nossa experiência interior de maneira crítica e realista à medida que as desbestializamos.

A fé em uma suposta ordem cuja adequação nos levaria à felicidade nos mantém afastados desta parte de nós para além da ordem, a Coisa. Tudo o que é excessivo,

diruptivo e caótico é colocado do lado do mal, motivo pelo qual, em toda bestialização moralizante, o leão é bestializado junto com a besta principal. Para que a fantasia de um retorno ao eu bom e integração com a ordem do Bem ou dos bens seja plausível, é preciso esconder e afastar da consciência praticamente tudo relacionado a essa dimensão da Coisa. É esse o engodo que Lacan (2008) observa na moral idealista. Ao nos prendermos a ela, “cedemos de nosso desejo”, como diz Lacan: abdicamos de nossos desejos leoninos e do autoconhecimento.

Ainda mais preocupante, para Lacan, é o fato de o idealismo ter cegado também a psicanálise, justamente o campo que poderia oferecer uma porta para o autoconhecimento e uma aproximação da dimensão do sujeito que lhe é obscurecida pela moral ordinária. A proposta original da psicanálise está, afinal, voltada ao autoconhecimento, como atesta a famoso “imperativo” freudiano: “onde estava o isso, o eu deve advir”. Lacan (2008) mostra como a proposta freudiana se desvirtuou no mais das vezes em um idealismo que olha somente para a ordem dos bens e deixa de lado o essencial no que diz respeito ao autoconhecimento: “aqueles que preferem os contos de fadas fazem ouvidos moucos quando se fala da tendência nativa do homem à *maldade*, à *agressão*, à *destruição* [...]” (LACAN, 2008, p. 221-222).

Para refletir sobre essa tendência que os idealistas querem ignorar, ligada ao que Freud identificou como pulsão de morte, Lacan retoma a tradicional oposição freudiana entre princípio do prazer e princípio de realidade. Ele observa que o segundo princípio vem, na verdade, regular o primeiro de modo a fazê-lo funcionar de maneira mais eficaz em seus próprios termos. Ou seja, é o princípio de realidade que torna o princípio do prazer propriamente um princípio de *prazer*. Deixado por si mesmo, e tendendo às satisfações alucinatórias, o princípio do prazer, quando não leva em conta as formas de funcionamento do organismo, se transforma em uma espécie *sui generis* de prazer autodestruidor – e que se mistura, portanto, à medida mesma que se intensifica, com seu oposto, o sofrimento.

Trata-se, assim, de um tipo de “prazer” contrário às demandas do corpo. Ora, se definimos prazer como satisfação ligada ao corpo, é preciso dar outro nome para esse prazer caótico e que se realiza mais sobre o sujeito, utilizando-o, do que no sujeito (na medida em que ele aparece como a ordem inscrita no corpo). Lacan lhe empresta, como vimos, a alcunha de gozo (*jouissance*), e o liga à tendência que nos orienta para a Coisa: a pulsão de morte. Zizek (2010, p. 79) oferece uma exemplificação bastante precisa do gozo ao fazer referência ao conto “Os sapatos vermelhos”, de Anderson. Os sapatos em questão são mágicos e, uma vez calçados, fazem a protagonista dançar sem parar, com total

desconsideração aos seus limites. No fim, a garota corta os próprios pés. A escolha que se apresentava a ela era conviver e tentar de algum modo orientar essa vontade avassaladora e a princípio incontrollável que ela sentia nos pés, ou, desesperada por suas falhas em tal orientação, mutilar-se na tentativa de recuperar um anterior estado de ordem. Como tantos antes dela, o caminho escolhido foi o da automutilação.

Seria a automutilação o caminho da felicidade? Como observamos ao longo desta tese, é esse o postulado das visões moralistas à medida que elas criam bestas dentro de nós, e a estas associam essa dimensão excessiva da nossa vontade. Se conseguíssemos eliminar a besta – ou seja, realizar com sucesso a automutilação (embora, é claro, tal mutilação não seja encarada como tal pelos bestializadores) –, ascenderíamos enfim a um estado no qual o nosso prazer se harmoniza com uma ordem do Bem ou ordem dos bens.

Para tanto, as visões bestializadoras precisam obscurecer as dimensões que ela eleva ao estatuto de má. É somente assim que elas podem sustentar o engodo de uma suposta harmonia entre a ordem e o nosso prazer, harmonia esta que caracterizaria o estado de “felicidade”. É no postulado dessa suposta harmonia que elas pretendem negar tanto, de um lado, o caráter excessivo de nossas pulsões e, de outro, o caráter inumano, maquínico – completamente alheio a nossa felicidade – da ordem.

Para refletir sobre essa dimensão da ordem, Lacan recorre à ética kantiana, uma das poucas que não pretendem associar o bem a um estado de felicidade individual. De acordo com essa ética, como vimos em 2.3, a ação moralmente boa é aquela baseada em uma máxima que possa servir como princípio universal – ou seja, aquela que assume a forma de uma ação baseada no dever, mas que não se baseia necessariamente em nenhum dever específico pré-definido. A ação moralmente boa, portanto, não é necessariamente aquela que produz prazer, para si mesmo ou para outros. Kant deixa de fora de sua moral todas as considerações *pathos*-lógicas. O filósofo chega a admitir, com efeito, que, no que diz respeito ao agente da ação, o sentimento mais certo de acompanhar a ação moral é o de dor, dado que o agir com base em uma lei universal tem como consequência evidente o não agir com base em inclinações particulares. Fica claro, portanto, que há uma dimensão da ordem que passa por cima e desdenha qualquer demanda lupina. Atentando para essa dimensão, Lacan observa, então, que nada impediria a instituição de uma lei universal totalmente oposta à ordem dos bens – isto nada mais seria, na verdade, do que uma radicalização da lógica do imperativo categórico. Lacan encontra esta radicalização na lei proposta por Sade em *Julieta*: “emprestai-me a parte de vosso corpo que possa satisfazer-

me por um instante, e gozai, se isto vos agrada, da parte do meu que pode ser-vos agradável” (SADE *apud* LACAN, 2008, p. 242).

Vemos, então, que essa dimensão do imperativo categórico ou da lei moral em sua dimensão puramente formal não está do lado do prazer e da felicidade como gostariam os idealistas, mas do lado do gozo. Ela sustenta o gozo na medida em que o gozo só é tornado “tangível” pela lei moral: seja por sua obediência irrestrita ou pela transgressão. Com efeito, de um ponto de vista puramente formal, transgressão ou obediência não diferem, desde que praticadas por princípios. O que elas possuem em comum com o excesso dos desejos é a possibilidade de oposição ao princípio do prazer e ao engodo da moral – o engodo de uma suposta harmonia entre a ordem e a felicidade.

Se esse engodo no mais das vezes se sustenta, é porque, como já notamos, há algo de horrível no gozo, algo que sempre nos faz recuar horrorizados ou angustiados quando nos aproximamos dele. É preciso um grande esforço para encararmos de frente o absurdo da Coisa e eventualmente seguirmos na direção do mandamento que Lacan propõe, de maneira provocativa: “amai a Coisa como a ti mesmo”. Trata-se, é claro, de uma leitura subversiva do mandamento cristão “amai ao próximo como a ti mesmo”.

Voltando ao *Mal-estar na civilização*, Lacan se questiona sobre a origem do horror de Freud a esse mandamento cristão. A interpretação mais óbvia, e a que Freud parece indicar, é a de que tal mandamento é inumano porque reprime meus desejos (lupinos) e meus prazeres. Essa interpretação, como vimos no Capítulo 3, pode facilmente se desvirtuar para um idealismo raso e resultar na demonização do dragão. A interpretação lacaniana, entretanto, leva-nos para outro caminho. Se ficamos somente na ordem dos bens, nesse registro restrito no qual só existem partes do lobo e do dragão que supostamente se harmonizam entre si, os prazeres e os bens materiais são cambiáveis e estimulados pela empatia que sinto pelo outro à medida que o vejo como construído à minha imagem.

Nesse registro em que vejo o outro como meu semelhante, portanto, o mandamento não desperta horror: ao contrário, posso mesmo sentir prazer com o prazer do semelhante e imaginar um mundo róseo no qual foram eliminados todos os vestígios de excesso e de agressividade. Mas a empatia com o semelhante, observa Lacan, está muito longe do amor ao próximo. O próximo, aproveitando os ecos da noção de Coisa exposta acima (o mais próximo de nós que afastamos), seria o outro na medida em que vejo nele a Coisa, o lado obscuro e horrível que também percebo em mim. Nesse registro, tudo me leva a odiar o outro, pois assim mantenho longe de mim a Coisa. Amá-lo, nesse caso, seria aceitar a

Coisa no outro e em mim, embora não esteja claro ainda o que tal amor representaria na prática, uma vez que, quando vejo o outro como próximo à Coisa, como eu, amá-lo poderia ser o mesmo que atender a suas demandas de gozo: isto é, tratá-lo de acordo com o imperativo sádico. Certamente não é isso que Lacan propõe.

Assim, ficamos presos entre, de um lado o horror da aproximação da Coisa e, de outro, o engodo da ordem dos bens. Na relação com os bens, portanto, o máximo que podemos fazer é lidar com esse impasse, aceitá-lo com resignação, mas não resolvê-lo. É por isso que, no final de seu *Seminário sobre ética*, Lacan (2008) vê-se obrigado a adentrar no domínio do estético. Em uma proposta que possui muito em comum com a de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, Lacan vê na beleza a possibilidade de uma aproximação da Coisa que não resulta em um mergulho no horrível. O belo, de modo contrário ao bem, não nos engoda. Isto é, o belo afirma a realidade absurda do nosso desejo como tal, mas permanece “insensível ao ultraje” (LACAN, 2008, p. 284) que tal realidade poderia causar se vista pela perspectiva do Bem. Assim, a função do belo “nos abre os olhos e talvez nos acomode quanto ao desejo, dado que ele mesmo está ligado a uma estrutura de engodo” (ibidem, p. 284).

5.4. TENSÕES VERTICAIS

Em 3.2, quando estudamos a crítica de Nietzsche à moral da abnegação, vimos que tal moral nega a vida, pois ela canaliza a potência dos “fortes” contra eles próprios. Assim, os guerreiros, que Nietzsche associa justamente ao leão – a “besta loura” – e nos quais os instintos fluíam com toda a potência da vida, passam a se dilacerar em conflito interior. A figura que Nietzsche associa à instituição de tal moral é o sacerdote, aquele que através do poder pastoral consegue alastrar o veneno que seria tal moral até fixar a “atmosfera ruim” que enoja Nietzsche. Nessa nova atmosfera, então, os potentes dissipam sua força no conflito interior. Tais potentes são os santos ou os ascetas da moral da abnegação que inspiram em Nietzsche sentimentos ambivalentes: por um lado, se submetem ao dragão com uma compulsão doentia, cruel e autodestrutiva que podemos relacionar ao sentimento de culpa e ao gozo que estudamos na seção anterior. Por outro, são potentes – verdadeiros “atletas espirituais”, como diria Sloterdijk (2013). Nesse último aspecto, eles não são apenas admiráveis, mas trazem ao mundo o esplendor do trabalho sobre si, ou “cuidado de si”, para usar a expressão resgatada por Foucault (1984). Eles inauguram, para citar um trecho de Nietzsche, uma forma de “ver e querer diferente [que] é uma grande disciplina e

preparação do intelecto para [...] a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor” (GM, III, 12). Assim, Nietzsche propõe como ideal ético, conforme observamos em 4.3, uma espécie de união do “cuidado de si” do asceta da abnegação à desenvoltura heroica que canaliza todas as potências para uma mesma direção em vez de se dilacerar em conflitos – em suma, um novo tipo de ascetismo *criativo*. Que tal ascetismo criativo envolve ainda uma introjeção da agressividade fica claro em diversos trechos da obra nietzschiana, como este do Zaratustra (Do caminho do criador):

Ó solitário, tu percorres o caminho para ti mesmo! E teu caminho passa diante de ti mesmo e dos teus sete demônios! Herege serás para ti mesmo, e feiticeira, vidente, tolo, ímpio e malvado. Tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias, se antes não te tornasses cinzas? Ó solitário, tu percorres o caminho daquele que cria: queres criar para ti um deus, a partir dos teus sete demônios! Ó solitário, tu percorres o caminho de quem ama: amas a ti mesmo, e por isso te desprezas, como apenas amantes desprezam.

Para que esse potente asceta criativo possa “criar um deus de seus sete demônios”, porém, é preciso que, antes, o Deus que servia como mantenedor da atmosfera ruim saia de cena. É por isso que o *Assim falou Zaratustra* se inicia com a constatação de que Deus está morto. Deste momento em diante, basta levantar a cabeça para respirar o ar puro, embora a maioria dos humanos prefira, em vez disso, engatinhar para continuar a respirar a atmosfera envenenada – muitas vezes na composição enfraquecida de uma imersão acrítica na ordem dos bens. Esses engatinhadores são aqueles que Nietzsche chama de últimos homens. Na próxima seção, voltaremos a falar do último homem com mais detalhes. O que importa neste momento é entender o que envolve o levantar da cabeça.

Ora, a atmosfera ruim é também uma atmosfera turva – idealista – que bloqueia a visão, cobrindo o caos completamente indiferente que é o mundo, e a Coisa que é o mais íntimo de nós. Levantar a cabeça e olhar através de uma atmosfera cristalina – ou seja, com uma visão realista, portanto, é encarar de frente o “absurdo da existência” e o “absurdo da Coisa”, o horror dionisíaco, como vimos nas duas últimas seções. Assim, levantar a cabeça não é tão fácil quanto parece. Lacan nos mostra que nossa estrutura subjetiva se opõe a tal empreitada por meio de sentimentos desagradáveis – especialmente a angústia – que emergem sempre que nos aproximamos da Coisa. Não admira, portanto, que nossa cultura baseada na ordem dos bens e na maximização do “bem-estar” seja a mesma que desestimula mais completamente o questionamento de si.

Ainda assim, a ordem dos bens – quer a encaremos como uma nova atmosfera ruim ou como o resquício da antiga – é frágil o suficiente para que seu fracasso constante em

oferecer o que ela promete muitas vezes estimule um olhar desesperado em outras direções. Essa percepção “acidental” do engodo da ordem dos bens tem como efeito principal deixar o sujeito à mercê do cão. Trata-se do niilismo. Para aquele que encontra o Dionisíaco no caminho da superação de si, porém, o niilismo é apenas um degrau que lhe oferece a liberdade mais radical. Fora da atmosfera ruim e com a potência redobrada que o ar puro lhe oferece, ele será capaz, pensa Nietzsche, de “criar um deus para si” e de “ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor”.

É nesse sentido que, no caminho da superação de si, o dionisíaco aparece como a terra da qual pode brotar a potência apolínea mais resplandecente. Por um lado, como observa Sloterdijk (2013, p. 151), “o dionisíaco falha se não for implantado um estoico dentro dele”. Por outro, é somente ao encarar de frente a potência leonina em sua dimensão dionisíaca ou destrutiva que é possível convertê-la em potência criativa. É por meio dessa conversão que podemos, enfim, não ceder de nosso desejo, para utilizar a fórmula de Lacan. Não ceder de nosso desejo (leonino), como vimos, é não negar a Coisa. Afinal, como mostra Bataille, “não podemos nos desviar [do excessivo ápice daquilo que somos, ou seja, da Coisa] sem nos desviarmos de nós mesmos. Se não nos aproximarmos desse cume, se não nos esforçarmos ao menos por escalar suas encostas, viveremos como sombras amedrontadas – e é diante de nós mesmos que tremaremos” (2013a, p. 219).

Partindo de tal constatação, entretanto, Bataille elabora uma proposta ética de mergulho na Coisa, uma vez que, para ele, a afirmação da vida só se dá no limite da dissolução de si. As experiências limítrofes que fascinam Bataille costumam misturar de maneiras bizarras o sexo, o repulsivo e a morte. Assim, parece razoável sugerir que Bataille perde de vista a dimensão apolínea do leão, esta que permite uma aproximação criativa e não horrível da Coisa, embora o horrível não seja aqui negado nem encoberto, mas transfigurado. Como vimos na seção anterior, Nietzsche e Lacan, de modos diversos, percebem que o abandono da ordem dos bens não precisa resultar em uma queda no horrível, compulsivo e cruel se tal abandono for acompanhado de um trabalho apolíneo de elevação estética. Aqui, portanto, a moral é abandonada não em prol de um niilismo, da autoaniquilação, da loucura ou de uma agressividade desvirtuada e sem rumo, mas de uma ética que se apresenta para além da ordem dos bens como uma *estética da existência*, para utilizar a expressão que Foucault (1984) tornou célebre.

Nesta seção, quero analisar com mais cuidado o que está em jogo em uma estética da existência. O trabalho criativo sobre si, ou *design de si*, que embasa tal ética estética é levado a cabo por aquilo que Foucault (1984) denomina de “técnicas de si” e Sloterdijk

(2013) chama de “antropotécnicas”. Essas técnicas, que devem ser encaradas como técnicas artísticas – e não como um conjunto de normas prontas a serem seguidas –, oferecem o ferramental para a prática. A força que impulsiona essa prática também já foi elucidada. Entretanto, o direcionamento do leão para tal prática depende de certos polos de atração que definam caminhos.

Exaltar a esta altura o valor afirmativo de polos de atração de caráter ideal pode talvez parecer contraditório para quem até então escolheu o termo “idealismo” para se referir justamente a uma visão de mundo negadora da vida e problemática. Entretanto, como já observei anteriormente, a crítica ao idealismo não é uma crítica a todos os ideais, mas a certos tipos de ideais: os ideais morais, aqueles que, fabricados pelo ressentimento, querem se elevar a parâmetro do Bem absoluto. Tais ideais atuam, portanto, como uma espécie de prisão: de um lado, buscam fazer os potentes e criativos se adequarem às mediocridades estabelecidas, de outro, sustenta relações de dominação camufladas e referidas a leis tidas como universais, e nas quais alguns medíocres dominam outros devido simplesmente a sua posição na estrutura das grades.

Felizmente, esta última prisão vem sofrendo fortes abalos no Ocidente nos últimos dois séculos. Nas culturas globalizadas das grandes cidades, houve e continua havendo uma larga redução dela. Que alguém seja preterido ou colocado em patamar inferior por ser negro ou homossexual, por exemplo, é algo cada vez mais raro. E a dominação econômica, sustentada pelo fato de algumas pessoas nascerem em uma situação na qual precisam escolher entre trabalhar em um emprego miserável ou passar fome – e ficarem, assim, afastadas da real possibilidade de educação, sem a qual, como observa Foucault, “nenhuma liberdade é possível” –, se ainda existe claramente, é ao menos objeto de indignação e muitas vezes de políticas públicas. Não quero entrar, aqui, em um debate sobre a dimensão de tal abalo. Meu intuito é simplesmente o de observar que o enfraquecimento do simbólico possui ao menos o efeito salutar de estimular o questionamento das desigualdades baseadas na dominação.

O problema, como observa Sloterdijk (2013), se dá quando o questionamento de tais desigualdades – daquelas geradas por uma ordem estabelecida que mantêm fixados lugares simbólicos que privilegiam alguns simplesmente por terem nascido ou terem sido colocados arbitrariamente naquele local – se amplia imprecisa e inadequadamente para incluir também as desigualdades que existem em campos de prática. Esta ampliação inadequada é particularmente problemática quando realizada por aqueles que acreditam elaborar visões críticas. O melhor exemplo de tal ampliação inadequada é o livro A

distinção de Pierre Bourdieu. Trata-se de um livro que qualquer um ligado de alguma forma à criação e contemplação estética não consegue ler sem “dizer não”, para falar como Nietzsche.

Como é possível que um pensador que elabora com requinte teórico indiscutível um aparato conceitual para explicitar relações de dominação camufladas pode ser cego o suficiente para acreditar que a vivência estética se reduz a tais relações de dominação? Digo “dominação” e não “poder” porque o que fica de fora aqui é justamente a dimensão viva e pulsante do leão, aquela na qual pode florescer uma potência criativa. A dominação, ao contrário, é um poder petrificado que se cristaliza nas escamas do grande dragão da moral.

A noção reducionista de Bourdieu de que o gosto, sendo parte do *habitus*, nada mais é do que a incorporação inconsciente de certos modos de ser que caracterizam uma classe social, porém, pode nos servir como ponto de partida para uma aproximação teórica da dimensão criativa do leão. Afinal, é preciso admitir que o gosto absorvido passivamente na vivência social só pode, com efeito, estar impregnado das relações de dominação. O ponto, porém, é que podemos atuar ativamente sobre tal gosto, desenvolvendo-o por meio do *design de si* – isto é, de um trabalho sobre os nossos modos de perceber, julgar e eventualmente produzir. Sem dúvida, em tal trabalho, seremos guiados por referências que de alguma forma foram estabelecidas por certas relações de poder, mas é preciso ser cego para não perceber a diferença entre as relações de dominação do primeiro caso e as relações de poder do segundo, mesmo que se admita que as relações de dominação influam externamente sobre as relações de poder em questão. O que evidencia tal ponto da maneira mais óbvia é que um “campo artístico” totalmente submetido às relações de dominação seria imediatamente considerado um “campo” pseudoartístico – e há, inclusive, quem dirija exatamente esse tipo de crítica à arte contemporânea.

Como nota Sloterdijk, a principal “fraqueza do conceito de *habitus*, assim interpretado, é que ele não permite apreendemos as formas individualizadas de *design de si* existencial” (2013, p. 181). A tal noção de *habitus*, Sloterdijk contrapõe uma outra, derivada das filosofias de Aristóteles e São Tomás de Aquino, na qual o *habitus* passivo – o único que existe para Bourdieu e que, no referencial bestiológico, podemos associar ao dragão – é visto justamente como o material bruto a ser trabalhado ativamente para a aquisição da *virtude*. Virtude, aqui, considerada não do ponto de vista moral, mas estético – aquilo do que se aproxima aquele que se dedica a um *design de si*. Trata-se da virtude no

mesmo sentido em que um cantor, por exemplo, pode ser um virtuoso do canto. Os virtuosos, propõe Sloterdijk (2013, p. 184), são verdadeiros artistas ou acrobatas:

Eles realizam o quase impossível, o melhor, como se fosse algo fácil, espontâneo e natural, que virtualmente se produz sozinho. O bem, é certo, não é [...] compreendido como uma “obrigação”, muito menos como um “valor” que dependa de alguém para postulá-lo e julgá-lo. Ele é a corda esticada [...] na qual os artistas da superação precisam andar – e superação sempre significa fazer o maravilhoso parecer simples.

Fica clara, então, a diferença entre uma ética baseada na moral e uma ética baseada na estética ou no *design de si*. Essa diferença é um dos pontos fundamentais para uma reflexão ética que não nos afaste da relação com a verticalidade. Mais do que apenas “não nos afastar”, uma ética deveria nos aproximar das tensões verticais; o contrário do que fazem as éticas baseadas na moral, em que tal verticalidade só aparece como um constructo abstrato, uma planificação disfarçada: ela chama a planície de montanha e procura dissuadir os escaladores da escalada. Como observa Sloterdijk (2013, p. 158), “Nietzsche foi provavelmente o primeiro a entender o que é o moralismo convencional: a crítica das montanhas por não escaladores.”

Uma vez explicitada essa diferença, é possível ter uma visão mais clara de muitos pontos discutidos ao longo deste trabalho e que já utilizavam tal divisão de maneira implícita. Se voltarmos ao par de opostos “idealismo” e “realismo”, por exemplo, é fácil notar que o que chamei de idealismo ou visão idealista está diretamente relacionado a uma subordinação à moral, enquanto a visão realista, ao contrário, seria a base para o desenvolvimento de uma ética baseada na estética.

A separação entre esses dois tipos de ética permite observarmos com mais clareza também suas misturas no Cristianismo. Fica claro, por exemplo, que as tensões verticais que estimulam monges no monastério a viver uma vida dedicada à imitação de Cristo – a ponto de, como observa Sloterdijk, alguns se intitularem “atletas de Cristo” – estão muito mais próximas do polo de uma estética da existência do que de uma moral, embora não se possa descartar o papel desta última. Por outro lado, a dimensão do Cristianismo ligada à difusão de um entendimento de si baseado na culpa e no pecado – na bestialização, enfim, do lobo e, secundariamente, do leão – e ao controle da vida social, podendo chegar ao extremo da Inquisição, está totalmente afastada de uma estética da existência.

Jesus, como o enxerga Nietzsche no *Anticristo*, seria exemplo de um virtuoso do *design de si*. Sua vida, interpretada por Nietzsche como inteiramente orientada por seus ideais de não reação, estaria nas antípodas de uma Igreja que passa a difundir a virtude no

sentido moral. Indivíduos como Jesus e Diógenes são aqueles que, para retomar as expressões nietzschianas, estabeleceram seu pró e seu contra e deles passaram a dispor. Eles criaram deuses para si, deuses que eles próprios incorporaram em uma performance esplendorosa de *design de si*. São esses deuses ou ideais incorporados por atletas da virtude que funcionam como polos de atração para aqueles que, tendo questionado o grande dragão da moral, dedicam-se a seguir em frente pela corda esticada entre o animal e o super-homem sobre a qual fala o Zaratustra nietzschiano.

Chegamos, assim, a uma proposta ética que, focando-se nas dimensões leoninas de nós, indica o caminho de um *design de si* que segue – no caminho da tresvaloração de todos os valores nietzschiana – uma desbestialização de todas das bestas. A potência leonina em sua dimensão criativa é a força que permite uma incorporação das bestas ao eu – ou melhor, à atividade de *design de si*, pois aqui o eu não é visto como algo fixo, mas algo que emerge no caminho da constante superação de si.

5.5. O LEÃO NA CULTURA DA “QUALIDADE DE VIDA”

Com o mapeamento das principais tradições bestializadoras e o delineamento de alguns possíveis caminhos para uma orientação ética integradora e potencializadora, construímos o arcabouço bestiológico que, em sua versão rascunhada e parcialmente obscura, guiou minha visão desde o início do trabalho. Será relevante, então, retomar aqui algumas ideias que de certo modo acompanharam toda a empreitada e que podem agora ser expostas de maneira mais clara e desenvolvida. Tenho em mente sobretudo a noção, apresentada na Introdução, de que o registro sociosimbólico contemporâneo é tão bestializador e despotencializador quanto os registros sociosimbólicos marcados pela bestialização do lobo e do dragão.

Sem dúvida, toda a argumentação do Capítulo 4 já levou essa ideia adiante, uma vez que estudamos com detalhes como a visão de bestialização do cão, atualmente em voga, conserva a estrutura moral que, apesar das mudanças de conteúdo, sustenta-se há milênios na cultura ocidental. A partir das reflexões desenvolvidas no presente capítulo, porém, podemos complementar as considerações realizadas até então atentando para o que, na ética da superação de si de inclinação nietzschiana, encontra-se em oposição ao ideal do sobre-humano ou super-homem. A figura que se opõe ao super-homem é apresentada em *Assim falou Zaratustra* como o último homem, e assim definida no discurso do profeta:

“Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho.

Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor.

Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens!

Um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno, por fim, para um agradável morrer.

Ainda se trabalha, pois trabalho é distração. Mas cuida-se para que a distração não canse.

Ninguém mais se torna rico ou pobre: ambas as coisas são árduas. Quem deseja ainda governar? Quem deseja ainda obedecer? Ambas as coisas são árduas.

Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.

“Outrora o mundo inteiro era doido” – dizem os mais refinados, e piscam o olho.

São inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. Ainda brigam, mas logo se reconciliam – de outro modo, estraga-se o estômago.

Têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde.

“Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho.

Temos, então, como característica de destaque dos últimos homens, a elevação do bem-estar a grande meta da vida: eles inventaram a felicidade. Está claro que a busca pela felicidade encontra-se, aqui, em oposição à busca por poder – os últimos homens não querem se superar, mas evitar o desprazer do trabalho sobre si ou de qualquer trabalho árduo. Eles fazem, assim, todo o tipo de concessão para preservar seu bem-estar e disfarçam sua falta de “integridade” consigo com um cinismo esclarecido. Sua “felicidade” caminha na direção de uma adesão incondicional à ordem dos bens, adesão esta que só é possível como vimos, pela desconsideração de todas as partes de nós que nos ligam à verticalidade. O último homem é o homem da planície.

Com base em tal caracterização, parece fácil aproximar o último homem do sujeito que adere aos preceitos da moral bestializadora do cão. Quando o próprio sofrimento é bestializado, está claro que é o bem-estar que emerge como ideal, e justamente uma noção de bem-estar que mescla prazer e saúde: os bestializadores do cão, como os últimos homens, “têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde”. Some-se a isso o estabelecimento do uso de drogas/medicamentos como parte da vida cotidiana – “um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis” – e é difícil não se surpreender com o grau de proximidade entre o último homem e aqueles

que aderem à bestialização do cão. O último homem aparece então como o sujeito que se constitui com base no registro da maximização da “qualidade de vida”.

Nesse sentido, a tradição de bestialização do cão pode ser vista como ainda mais afastada de uma ética da potência do que as tradições bestializadoras do lobo ou do dragão, que pelo menos costumam estimular algum tipo de trabalho sobre si, mesmo que ele seja na direção de um dilaceramento de si (ascetismo negativo), mais do que de superação de si (ascetismo afirmativo). Assim, à medida que enxergamos a cultura contemporânea como a aquela na qual a bestialização do cão ganha destaque em relação às demais bestializações, estamos exatamente nas antípodas da noção formulada por Ehrenberg de que a cultura contemporânea é aquela na qual o homem soberano de Nietzsche se tornou uma realidade. Para ele, “o homem soberano que é igual somente a si, o qual Nietzsche havia imaginado, agora se tornou a norma” (EHRENBURG, 2010b).

A discordância, porém, parece dever-se principalmente à forma de compreender o que é o “homem soberano” imaginado por Nietzsche. Ehrenberg evoca tal figura porque a considera representativa do sujeito que não se orienta principalmente por regras sociais bem definidas que se impõem a ele na forma de dever. O autor parece ignorar, porém, que tal afastamento de um regime moral ostensivo pode ocorrer tanto na direção de um ascetismo criativo quanto na direção de um abandono do ascetismo em prol da “felicidade”. Cabe considerar, portanto, para quais desses lados pende a ética contemporânea, e parece não haver dúvidas que, ao menos em parte, ela pende para o último polo.

Ainda assim, a discordância em relação à proposta de Ehrenberg não diz respeito apenas ao conceito de “homem soberano”, pois embora seja certo que o autor desconsidera a questão ética acima destacada, não é menos verdade que ele atenta para dimensões da cultura contemporânea que tendemos a desconsiderar quando a olhamos através da tradição bestializadora do cão. Isso, claro, não é um problema, pois é inevitável que um arcabouço teórico específico coloque certos pontos em destaque em detrimento de outros. O importante é que atentemos para tal fato, de modo a poder complementar e aguçar nosso olhar a partir de outras perspectivas. É exatamente o que faço agora recorrendo aos estudos de Ehrenberg.

Eles nos ajudarão a atentar para as dimensões estimuladoras do trabalho sobre si da ética contemporânea e a refletir sobre sua relevância, em comparação com as dimensões bestializadoras já estudadas. Até agora, o livro de Ehrenberg que citei foi *A fadiga de ser eu*. Ele nos interessa em particular porque também busca analisar a ética contemporânea

atentando para a depressão. E, em larga medida, seu diagnóstico está em consonância com o que empreendemos no capítulo anterior. Ele destaca, por exemplo, a posição da psiquiatria contemporânea “entre a dimensão médica e a dimensão moral” (EHRENBERG, 2010b, loc. 762), e nota que o ganho de relevância de categorias como a de depressão pode ser compreendido em parte como “o resultado do deslocamento de questões tradicionalmente inseridas na esfera da religião para a esfera da medicina” (ibidem, loc. 746).

Em parte de sua análise, Ehrenberg busca destacar, no deslocamento citado, a passagem de um registro ético de responsabilização moral para um registro ético de dissociação entre o eu e o mal em nós. Ou seja, a transformação de “entidades morais, pelas quais o indivíduo é responsável, em entidades médicas, pelas quais o indivíduo é afetado” (ibidem, loc. 762). A psiquiatria, afirma Ehrenberg (ibidem, loc. 752), “separa a culpa moral do ser humano ao transformá-la em um objeto médico”. Em termos bestiológicos, portanto, sua posição é a de que haveria a passagem de um referencial essencialmente responsabilizador para um radicalmente bestializador. Aqui há uma divergência de grau entre a posição de Ehrenberg e a nossa, na medida em que, ao longo do mapeamento bestiológico desta tese, argumentei que também nas tradições de bestialização do lobo ou do dragão há uma tensão entre a responsabilização do eu pelo mal associado às bestas – orientação parcialmente integradora – e uma dissociação mais radical entre as bestas e o eu. Assim, a posição de Ehrenberg nos parece inaceitavelmente radical nesse ponto, mas, uma vez complexificada, ela se aproxima bastante da posição que defendi acima quando considerei que, enquanto a visão bestializadora do lobo tende a estimular um ascetismo negativo, a visão bestializadora do cão tende a desestimular completamente o ascetismo. É nesse sentido que o cão seria uma besta radicalmente indiferente ao eu e que sua bestialização pode ser considerada mais radical que as demais.

A comparação realizada acima entre a posição de Ehrenberg e a minha remete-nos uma vez mais à questão do “homem soberano” que discutíamos anteriormente. Se Ehrenberg acredita que a moral médica relacionada à depressão – o que chamei de moral biomédica – é radicalmente bestializadora, fica evidente que a associação do indivíduo que adere a tal moral à figura do homem soberano de Nietzsche é completamente fora de propósito. Por outro lado, como afirmei acima, outras considerações de Ehrenberg nos levam para caminhos diferentes.

É preciso entender como o caráter radicalmente bestializador da moral biomédica poderia se harmonizar com a noção de Ehrenberg de que “a depressão nos ensina sobre

nossa atual experiência como indivíduos porque ela é a patologia de uma sociedade cuja norma não é mais baseada na culpa e na disciplina, mas na responsabilidade e na iniciativa” (EHRENBURG, 2010b, loc. 515). Como é possível que uma sociedade cuja norma se baseie na responsabilidade e na iniciativa crie modelos de compreensão de si radicalmente bestializadores?

Aqui, parece necessário considerar diferentes concepções de “responsabilidade”. Quando Ehrenberg afirma que a norma da sociedade atual se baseia na responsabilidade, podemos admitir que se trata apenas de uma forma diferente de adesão à moral. A adesão no estilo da “gaiola de ferro” weberiana, na qual a moral rege cada detalhe da vida, é substituída por uma adesão à moral na forma de uma orientação de perseguição relativamente aberta aos ideais já dados de “felicidade”. Embora essa abertura ofereça certa autonomia aos agentes para escolher o caminho, tal autonomia é contrabalançada por uma bestialização radical do desvio da meta: aquele que não busca a “felicidade” está doente. Mais uma vez, encontramos semelhanças com o *modus operandi* dos últimos homens: “Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.”

A adesão ao registro moral marcado pela busca dessa “felicidade” que assume a forma de uma “sensação manipulável de bem-estar” – para usar expressão de Rieff –, e que deve ser procurada sobretudo nas esferas do consumo e do sucesso, não costuma estimular uma estética da existência. Antes, ela nos convida a assumirmos o papel de “mero consumidor”, ou seja, o papel daquele que “não conhece ou não deve conhecer mais nenhum desejo senão aqueles que, para aludir a Platão, provêm da parte ‘erótica’ ou desejante da ‘alma’” (SLOTERDIJK, 2012b, p. 29).

Com tais considerações, continuamos, contudo, a girar em torno da dimensão despotencializadora da ética contemporânea. É preciso voltar aos estudos de Ehrenberg para observar em que medida eles podem nos fazer atentar para uma dimensão da ética contemporânea que desbestializa o leão e estimula o *design de si*.

Em seu livro *O culto da performance*, Ehrenberg observa como a noção de performance é chave para compreendermos a ética contemporânea, especialmente a notável convergência da ética esportiva e da ética empresarial. A noção de performance nos levaria mesmo, segundo Ehrenberg, a vislumbrar na ética contemporânea uma dimensão heroica.

O homem de massa [...] contentava-se em admirar seus heróis e estrelas. Para ele, era suficiente contemplar como o seu semelhante se tornava

alguém graças a seu mérito próprio [...]. Ele continua a fazer tudo isso [...]. Não há nenhuma razão para que o ponto de vista do espectador se enfraqueça; a única questão é que hoje o indivíduo comum não deve mais se acomodar com esses devaneios: exige-se dele que aceda verdadeiramente à individualidade por meio da passagem à ação. [...]. O ponto de vista do ator domina, de agora em diante, a mitologia da autorrealização: cada um deve aprender a se governar por si mesmo e a encontrar as orientações para sua existência em si mesmo. “O que o indivíduo faz, ele o faz enquanto pessoa”, dizia Hegel sobre a atitude heroica (EHRENBURG, 2010a, p. 11).

O indivíduo contemporâneo, pensa o autor, vê-se agora na posição do “nobre que deveria manter sua categoria até mesmo na miséria” (ibidem, p. 12). A estetização da vida cotidiana marcaria também esse heroísmo contemporâneo, que encontraria seu modelo dominante, porém, no empreendedorismo: “O empreendedor foi erigido como modelo da vida heroica porque ele resume um estilo de vida que põe no comando a tomada de riscos numa sociedade que faz da concorrência interindividual uma justa competição” (ibidem, p. 13). Deveríamos, então, pensar no empreendedor contemporâneo como um acrobata que “fez do perigo seu ofício”, para retomar as palavras do Zaratustra nietzschiano?

O registro empreendedor se balizaria, hoje, em uma ética esportiva que se dissemina para diversas esferas da vida. O esporte, escreve Ehrenberg (ibidem, p. 18), “saiu dos estádios e ginásios” e se tornou “um sistema de condutas de si que consiste em implicar o indivíduo na formação de sua autonomia e de sua responsabilidade”. “[...] O esporte é o *summum principium* de uma cultura do heroísmo que nos intima não a delirar diante da proeza de seres excepcionais numa identificação com eles [...], mas [...] a inventar a nós mesmos contando com nossas únicas forças” (EHRENBURG, 2010a, p. 25). Deveríamos considerar, então, que o indivíduo contemporâneo é essencialmente um atleta da existência e que nossa tentativa anterior de compreendê-lo a partir da referência ao último homem foi um equívoco?

Uma vez mais, é preciso olhar com desconfiança para as referências de Ehrenberg às dimensões heroicas. O próprio autor deixa indicações claras ao longo de seu estudo de que o heroísmo em questão é um pseudo-heroísmo, uma mitologia, como ele próprio a classifica em alguns trechos. Trata-se de um pseudo-heroísmo porque, como reconhece Ehrenberg, estamos lidando com uma orientação ética calcada na compulsão de se provar constantemente, e de se provar de acordo com os valores vigentes. A ambição pseudo-heróica, esclarece Ehrenberg, “é fazer entrar na intimidade psíquica o modelo público da performance: a identidade depende de uma conquista semelhante a um recorde ou a um mercado” (ibidem, p. 51). Como se diz no vocabulário do senso comum, o objetivo é “ser

alguém”. Trata-se de uma construção de si calcada em um modelo pré-fixado e sustentado pelo olhar do outro. O efeito, então, é um fechamento de possibilidades e a disseminação de outra moral de rebanho. Surge uma nova versão da figura do *vencedor*: “[...] um ganhador [que] deve sempre produzir, prioritariamente, a imagem do vencedor, a performance sendo nada mais do que um subproduto” (ibidem, p. 63-64).

O culto da performance deve ser lido, portanto, em larga medida, como uma idolatria da performance. Não se trata de uma ética performática, mas de uma moral que valoriza o sucesso e o justifica, *a posteriori*, como derivado de uma performance. Nesse sentido, ela está do lado da sustentação da ordem, da vontade do mesmo, tanto na medida em que justifica a ordem social vigente com uma mitologia meritocrática quanto na medida em que ajuda a fixar uma imagem moral específica do indivíduo de sucesso (desencorajando os caminhos de superação calcados na aceitação das singularidades). O indivíduo de sucesso é somente aquele que pensa positivo, que é extrovertido, resiliente, simpático, jovem, sabe trabalhar em grupo e se adaptar a novas situações.

Acompanhando a prédica biomédica associada à bestialização do cão e à busca da “qualidade de vida”, temos, então, uma nova versão da prédica do sucesso. Muitas vezes, as duas aparecem em conjunto, e o indivíduo bem-sucedido aparece também como aquele que maximiza seu prazer, que aproveita a vida ao mesmo tempo em que se mantém jovem e saudável, e que tem à disposição todas as tecnologias de maximização de bem-estar e de prolongamento da vida. O mesmo pode ocorrer no campo idealizado do esporte: como observa Paulo Vaz (2013), diversas representações midiáticas contemporâneas dos atletas tendem a associá-los mais a uma posição de maximização do prazer e da saúde do que a uma posição de superação de si. Por exemplo, uma matéria de jornal que circulou pelo mundo durante as Olimpíadas de Londres cujo tema era a promiscuidade na vila olímpica, ou a edição especial da revista *ESPN*, que traz um ensaio fotográficos com diversos atletas nus.

Uma vez considerada essa dimensão idólatra e moralizante do culto à performance, é preciso reconhecer, por outro lado, que a valorização da performance também traz à tona a insatisfação vigente com a despotencialização da vida estimulada pela atmosfera ruim da moral da qualidade de vida. Se, por um lado, o culto à performance pode se desvirtuar em uma nova visão moralizante que se harmoniza com os valores da qualidade de vida, por outro ele promove efetivamente uma desbestialização do leão e estimula a superação de si e a recusa da moral do bem-estar. Parece não haver dúvidas de que algumas dimensões da ética contemporânea estimulam e valorizam o trabalho sobre si em diversos âmbitos, incluindo aí, certamente, o âmbito esportivo.

Vale ressaltar que a separação que faço entre a dimensão despotencializadora do culto à performance e sua dimensão potencializadora pretende apenas ilustrar certa proposta ética, e não pode de forma alguma se desdobrar em uma nova espécie de separação do joio e do trigo – fazê-lo, é claro, seria cair uma vez mais na moralização, na pretensão de instituir um bem e um mal.

A passagem de certas formas de *design de si* a bestializações e moralismos está longe de ser bem-demarcada. Um exemplo de tal nebulosidade de fronteiras pode ser encontrado, hoje, na esfera da sustentabilidade. De um lado, os valores sustentáveis podem estimular o design de si, como no caso de Lauren Singer, uma garota que há dois anos vive em Nova York sem produzir lixo, dedicando-se a fabricar ela mesma os produtos de uso cotidiano, como sabão, detergente, pasta de dente etc., a partir de ingredientes naturais. Ela parece ser o exemplo de alguém que transformou seus valores em um modo de vida, e podemos inferir que ela atrai para o mesmo caminho muitos outros que a admiram. De outro lado, sabemos como é fácil passar da filiação a tais valores para sua moralização: a sustentabilidade ambiental começa a aparecer então como o caminho, a verdade e a vida. Seria preciso acabar com as indústrias, a poluição etc., restaurar o estado glorioso da natureza fora da civilização má que a destrói: só assim conseguiríamos a redenção – versão contemporânea e ecomessiânica da bestialização do dragão.

Esse exemplo nos faz perceber a necessidade de estarmos sempre atentos para a tendência moralizadora de querer fixar, eternizar e universalizar nossos valores. Ao mesmo tempo, ele sugere que o caminho de uma estética da existência continua aberto para nós e que podemos encontrar em nossa cultura orientações éticas de questionamento da domesticação da vida.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo bestiológico é marcado por uma suspeita dos ideais morais. Ao longo desta tese, observamos, porém, que a suspeita em questão precisa ser inabalavelmente crítica, pois a primeira coisa que o estudo das bestas nos revelou é a facilidade com que uma nova besta pode ser criada a partir do ataque a outras mais antigas. Por outro lado, vimos que é preciso desconfiar também de nossa tendência a sentir certa nostalgia das antigas bestas – afinal, não são poucos, com efeito, os que, atualmente, lamentam a desbestialização do lobo ou a desbestialização parcial do dragão com a ascensão do cão ao estatuto de principal besta.

Um dos aspectos mais relevantes do mapeamento das bestas realizado nesta tese, parece-me, é justamente ter explicitado a semelhança estrutural entre visões morais tão diversas. Somos levados, assim, a suspeitar das próprias bases da moralização: nossa tendência a procurar um mal que explique nossos sofrimentos, imperfeições e fracassos, de modo a encará-los como alheios a este mundo tal como ele deveria ser e, especialmente, nossa tendência a fixar e universalizar nossos valores, transformando-os em verdades. Ao mesmo tempo, observamos que o abandono da moralização pode levar a caminhos muito diversos: de um lado, a um niilismo despotencializador; de outro, a uma ética potencializadora.

O estudo bestiológico nos levou a abordar uma grande quantidade de propostas éticas e produtos midiáticos que incorporam tais propostas. Vale destacar nestas considerações finais que, devido ao caráter macro do argumento desenvolvido, certamente foram deixadas de lado outras tantas propostas que também seriam relevantes ao estudo de cada uma das bestas. Acredito, contudo, que a seleção realizada foi bastante fecunda e que o mapa das visões bestializadoras aqui construído constituirá um guia relevante para futuros “bestiólogos” que decidam realizar um mapeamento em menor escala de cada uma das bestas.

Ao finalizar este mapa bestiológico, penso, então, nas futuras empreitadas teóricas para as quais ele poderia colaborar. Espero, assim, que este seja um trabalho que estimule novas buscas intelectuais e não a adesão a novas verdades já dadas.

REFERÊNCIAS

Observação 1: Traduções

Todas as citações de obras cujos títulos aparecem em inglês nas referências foram traduzidas por mim. Sendo este o caso, omiti, na referência da citação, a indicação de que a tradução era minha.

Observação 2: Referências aos escritos de Nietzsche

Embora esta não seja uma tese sobre Nietzsche, e nem uma tese de filosofia, optei, com o objetivo de oferecer uma indicação mais imediata das obras citadas, por utilizar siglas nas referências aos escritos de Nietzsche. As edições consultadas foram as traduções em português publicadas pela *Companhia das Letras* e as traduções inglesas de Walter Kaufmann. A sigla aparece normalmente seguida de um número em algarismo arábico, que corresponde ao aforismo ou seção, seguindo, assim, a forma como o próprio Nietzsche dispõe seus escritos. Nos casos em que os aforismos ou seções são nomeados e não numerados, a sigla é complementada com o título e não com o número. Por fim, para as obras divididas em partes, o número da parte é listado em algarismo romano antes do número ou nome do aforismo ou da seção.

As siglas utilizadas foram:

NT: *Nascimento da tragédia*

HH: *Humano, demasiado humano*

GC: *A gaia ciência*

Z: *Assim falou Zaratustra*

ABM: *Além do Bem e do Mal*

GM: *Genealogia da moral*

CI: *Crepúsculo dos ídolos*

A: *O Anticristo*

EH: *Ecce Homo*

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

AGOSTINHO, Sto. *Confissões*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3. ed. Bauru: Edipro, 2009.

ASSIS, M. O Alienista. In: _____. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar 1994.

BATAILLE, G. *The impossible*. San Francisco: City Lights, 1991.

_____. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

_____. *A parte maldita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.

BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2010.

- BLIXEN, K. *A festa de Babette*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- BRANDÃO, A. C.; DUARTE, M. F. *Movimentos culturais da juventude*. São Paulo: Moderna, 2004.
- BRISTER, D. *The monster within*. New Bern: Jasher Press, 2014.
- BUENO, E.; TAITELBAUM, T. *Vendendo saúde: história da propaganda de medicamentos no Brasil*. Brasília: Agência Nacional de Vigilância Sanitária, 2008.
- CAMPBELL, C. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. York: WritersPrintshop, 2005.
- COTTEREL, A. *Enciclopédia de mitologia*. Lisboa: Central livros, 1998.
- CUMMINS, W. J. "Eros", "Epithumia", and "Philia" in Plato. *Apeiron*, v. 15, n. 1, p. 10- 18, 1981.
- DE KESEL, M. *Eros and ethics: reading Jacques Lacan's seminar VII*. Albany: State University of New York press. Kindle edition, 2009.
- DARWIN, C. *Notebook M*. Disponível em: <http://darwin-online.org.uk>. Acesso em 14 dez. 2014.
- DUNN, G. You look good enough to eat: love, madness and the food analogy. In: Rebecca Housel, R.; Wisniewski, J.; IRWIN, W. *Twilight and philosophy: vampires, vegetarians, and the pursuit of immortality*. Kindle edition. New Jersey: John Wiley & sons, 2009.
- EAGLETON, T. *Ideology: an introduction*. London: Verso, 1991.
- ECO, U. *Baudolino*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- EHRENBERG, A. *O culto da performance: da aventura empreendedora a depressão nervosa*. São Paulo: Editora Idéias & Letras, 2010a.
- _____. *The weariness of the self: diagnosing the history of depression in the contemporary age*. Kindle edition. Quebec: McGill-Queen's University Press, 2010b.
- ELLIOTT, C. *White Coat, Black Hat*. Beacon Press: Boston, 2010.
- FERRY, L. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: objetiva, 2007.
- FLETCHER, R. *The conversion of Europe: from paganism to christianity*. London: Harper Colins, 1997.
- FOLEY, P. 'Black dog' as a metaphor for depression: a brief history. In: *Black dog institute website*, s.d. Disponível em: <http://www.blackdoginstitute.org.au/docs/foley.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2014.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FREIRE-COSTA, J. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

FREUD, S. Totem e tabu. In: _____. *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011a, v. 11.

_____. O eu e o id. In: _____. *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011b, v. 16.

_____. O mal-estar na civilização. In: _____. *Obras completas*. v. 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FUKUYAMA, F. *The end of history and the last man*. New York: The Free Press, 1992.

GOMBRICH, E. H. *Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOULD, S. *The mismeasure of man*. New York: W. W. Norton, 1996.

GREENBERG, G. *Manufacturing depression: the secret history of a modern disease* [Kindle edition]. London: Bloomsbury, 2011.

GROSSMAN, L. It's Twilight in America: The Vampire Saga. *Time magazine* [website], 23 nov. 2009. Disponível em: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1938712-1,00.html>. Acesso em: 12 jan. 2013.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: _____. *Ensaaios e conferências*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

HESSE, H. *O lobo da estepe*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

HIMMELFARB, G. *The de-moralization of society: from victorian virtues to modern values*. New York: Vintage Books, 1996.

HOBBS, T. *Leviathan*. Project Gutenberg [e-book], 2009. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#link2HCH0014>. Acesso em: 20 mar. 2014.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton classics edition. Princeton: Princeton University Press, 2013.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. UERJ, 2002.

KRAMER, P. Ouvindo o Prozac: uma abordagem profunda e esclarecedora da “pílula da felicidade”. Rio de Janeiro: Record, 1994.

_____. *Against depression*. New York: Penguin, 2005.

LACAN, J. *O seminário II: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. *O seminário I: os escritos técnicos de Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. *O seminário VII: a ética da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAKOFF, A. *Pharmaceutical reason: knowledge and value in global psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LEARS, J. *Something for nothing: luck in America*. New York: Penguin, 2003.

_____. *Fables of abundance: a cultural history of advertising in America*. New York: Basic books, 1995.

LEBRUN, C. (entrevistador) *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

LORENZ, H. *The brute within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University press, 2009.

MacINTYRE, A. *A short history of ethics: a history of moral philosophy from the homeric age to the twentieth century*. Notre Dame: University of Notre Dame press, 1998.

MANDEVILLE, B. A colméia ruidosa, ou os canalhas que se tornaram honestos. In: GIANNETTI, E. A fábula das abelhas. *Braudel Papers*. São Paulo, n. 05, 1994. Disponível em: http://pt.braudel.org.br/publicacoes/braudel-papers/downloads/portugues/bp05_pt.pdf. Acesso em: 28 jul. 2013.

McKINLEY, M. “Churchill’s Black Dog?: The History of the ‘Black Dog’ as a Metaphor for Depression”. In: *Black dog institue website*, 2005. Disponível em: <http://www.blackdoginstitute.org.au/docs/mckinlay.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2014.

McMAHON, D. *Happiness: a history*. New York: Grove, 2006.

MELMAN, C (entrevistado). *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

MELZER, A. *The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought*. Chicago: University Of Chicago Press, 1990.

MEYER, S. *Twilight*. New York: Hachette, 2008.

_____. *New moon*. New York: Hachette, 2009.

MILLER, J.-A. Extimity. *The symptom*, n. 8, 2008. Disponível em: <http://www.lacan.com/symptom/?p=36>. Acesso em: 20 mai. 2014.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

PEIXOTO JUNIOR, C. A. Sobre a crítica da perversão social em Reich, Fromm e Marcuse. *Physis: revista de saúde coletiva*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 101-212, 1998.

PELÁGIO. Letter to Demetrias. In: BURNS, J. P. (ed.). *Theological anthropology*. Philadelphia: Fortress Press, 1981. Disponível em: <http://www61.homepage.villanova.edu/kevin.hughes/documents/PelagiusDemetrias.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2014.

PENDERGRAST, M. For God, country and Coca-Cola: the definitive history of the great american soft drink and the company that makes it. New York: basic books, 2000.

PLATÃO. *Fedro*. trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011a.

_____. *O banquete*. trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011b.

_____. *Fédon*. trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011c.

_____. *A república*. 12. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. Filebo (ou Do prazer). In: *Diálogos IV: Parmênides, Político, Filebo, Lísias*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009.

REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins fontes, 1972.

RIEFF, P. *The triumph of the therapeutic: uses of faith after Freud*. Wilmington: ISI Books, 2006.

_____. *Freud: the mind of the moralist*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

ROCHA, R. M.; PORTUGAL, D. B. Culturas do Consumo e Culturas Juvenis no Brasil: Marcos Históricos e Ênfases Narrativas nas Décadas de 60 e 70. In: INTERCOM, 31., 2008. Natal. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/R3-0958-1.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2014.

ROUSSEAU, J. *Emílio: ou da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre a ciência e as artes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SAFATLE, V. *Fetichismo: colonizar o outro*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

SARLO, B. *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

SHEPHERD, D. The Convergence of Paganism and Christianity in Northern Europe: the Conversion and Archaeology. Disponível em: http://www.academia.edu/2624240/The_Convergence_of_Paganism_and_Christianity_in_Northern_Europe_the_Conversion_and_Archaeology. Acesso em: 21 fev. 2014.

SMITH, A. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Hazleton: The Pennsylvania State University [electronic classics], 2005.

- _____. *Theory of moral sentiments*. Disponível em: <http://knarf.english.upenn.edu/Smith/tmstp.html>. Acesso em: 2 dez. 2014.
- STEVENSON, R. L. *The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. Project Gutenberg [e-book], 2008. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/43/43-h/43-h.htm>>. Acesso em: 23 mar. 2014.
- TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- _____. *The sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- SCHOPENHAUER, A. *The two fundamental problems of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. *Metafísica do Amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- SLOTERDIJK, P. *You must change your life: on anthropotechnics*. Cambridge: Polity, 2013.
- _____. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação da liberdade, 2012a.
- _____. *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. São Paulo: Estação da liberdade, 2012b.
- _____. *Spheres*. v. 1: Bubbles. Los Angeles: semiotext(e), 2011.
- TURNER, C. Wilhelm Reich: the man who invented free love. *The Guardian*. 08 jul. 2011. Disponível em: <http://www.theguardian.com/books/2011/jul/08/wilhelm-reich-free-love-orgasmatron>. Acesso em: 20 set. 2014.
- VAZ, P. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. In: COMPÓS, 23., 2014. Belém. Disponível em: http://compos.org.br/encontro2014/anais/Docs/GT06_COMUNICACAO_E_SOCIABILIDADE/paulovaz1compos2014_2186.pdf. Acesso em: 23 out. 2014.
- _____. Anotações de aulas e orientações. Não publicado, 2013.
- _____. A vida feliz das vítimas. In: FREIRE_FILHO (org.). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- _____. *Nietzsche: o eternamente futuro*. s.d. Disponível em: <http://souzaesilva.com/Website/portfolio/webdesign/siteciberidea/paulovaz/textos/nietzsche.pdf>. Acesso em: 14 jun 2014.
- VAZ, P.; PORTUGAL, D. B. A nova “boa nova”: marketing de medicamentos e jornalismo científico nas páginas da revista *Veja*. *Comunicação, mídia e consumo*. São Paulo, v. 9, n. 26, 2012a.
- _____. A felicidade segundo a razão farmacêutica: subjetividade, tecnologia e consumo de medicamentos na cultura contemporânea. In: RIBEIRO, A. P. G; FREIRE FILHO, J.; HERSCHMANN, M. *Entretenimento, felicidade e memória: forças moventes do contemporâneo*. Guararema: anadarco, 2012b.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

WILLIAMS, B. *Shame and necessity*. Berkeley: University of California Press, 2008.

ŽIŽEK, S. *Como ler Lacan*. Rio de janeiro: Zahar, 2010.