

Daniel B. Portugal

AS
BESTAS
DENTRO
DE NÓS



Daniel B. Portugal **AS**
BESTAS
DENTRO
DE NÓS



AS BESTAS DENTRO DE NÓS

Daniel B. Portugal

1ª edição

Áspide editora

Rio de Janeiro

2019

© 2019 Áspide editora
Rua Senador Vergueiro 30 apto 201
Rio de Janeiro, RJ. CEP 22230-001
contato@aspide.com.br
www.aspide.com.br

É permitida a reprodução total ou parcial desta obra para fins não comerciais desde que indicadas a fonte e a autoria.

Coordenação editorial Wandyr Hagge e Daniel B. Portugal

Revisão Aline Portugal e Pedro da Costa Pereira

Projeto gráfico Daniel B. Portugal

Ilustração da capa Ricardo Cunha Lima

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P853 Portugal, Daniel B.

As bestas dentro de nós / Daniel B. Portugal. —

Rio de Janeiro : Áspide, 2019.

300 p. ; 23 cm.

ISBN 978-65-80344-00-0

1. Filosofia. 2. Psicologia. 3. Propriedades do ser.

I. Título.

CDD 111

*Mas o pior inimigo que podes encontrar será
sempre tu mesmo; espreitas a ti mesmo nas
cavernas e florestas.*

– Zaratustra (Nietzsche)

Sumário

Introdução 9

I. LOBO 21

1. O lobo desvirtua a alma: Platão e Agostinho 25
2. O lobo, a fé e a lei: Lutero e a ética protestante 37
3. O lobo e a ordem dos bens: de Hobbes a Stuart Mill 47
4. O lobo e o sujeito transcendental: Kant e Schopenhauer 59
5. O lobo em suas formas vigentes: hibridação, descontrole e atavismo 69
6. O lobo em personagens: de Mr. Hyde a Edward Cullen 77

II. DRAGÃO 87

1. O dragão em gestação: de Rousseau aos românticos 91
2. O dragão, o eu e a moral: Nietzsche e Freud 101
3. O dragão dos revolucionários: de Reich à contracultura 111
4. O dragão dos devotos: de Jung à Nova Era 119
5. O dragão em suas formas vigentes: inautenticidade, máquinas e a prisão da civilidade 131
6. O dragão em personagens: de Harry Haller à Elsa de *Frozen* 143

III. CÃO 151

1. O cão no horizonte materialista: de La Mettrie a Pinker 155
2. O cão como doença mental: de Kraepelin ao DSM 169
3. O cão escutando notícias: Kramer e o Prozac 181
4. O cão em suas formas vigentes: *malware*, trauma e sofrimento 193
5. O cão em personagens: de Jeca Tatu ao cão negro da OMS 201

IV. BESTIOLOGIA 209

1. O mapa das bestas: uma análise 213
2. Nada, acaso e Outro: considerações sobre os limites do eu 227
3. Eu, besta e liberdade: definições de uma abordagem 241
4. O leão como quarta besta: considerações sobre o *thymós* 251
5. O leão-criança: rumo a perspectivas desbestializadoras 259

Agradecimentos 267

Notas 271

Introdução

Quando nos perguntamos “o que somos nós?”, a questão “que valor temos nós, que somos desse jeito?” vem sempre a reboque. É impossível sermos indiferentes àquilo que somos. Se imaginamos que somos uma alma presa dentro de um corpo, por exemplo, conferimos sentido – e valor – à nossa existência de modo muito diferente do que faríamos se nos concebêssemos como uma parte da natureza que foi afastada de seus impulsos autênticos pelas regras sociais. Se, por outro lado, definimo-nos essencialmente como um corpo, cujo funcionamento biológico correto seria a base de uma experiência interior satisfatória – a felicidade, uma dose adequada de dopamina no cérebro –, pensamos sobre as coisas que nos acontecem e sobre aquilo que fazemos de modo bastante diverso do que faríamos se nos concebêssemos, à moda dos Jedi de *Guerra nas estrelas*, como “seres luminosos, não esta crua matéria”.¹

Nosso modo de conceber o que somos enquanto sujeitos, portanto, indica também uma forma de valorar nossa existência. Ou, de modo mais preciso: nossa concepção do que somos subjetivamente sempre se associa – de modo consciente ou, mais frequentemente, inconsciente – a certos *valores*. Ou ainda, aproveitando um comentário de Robert Pippin sobre a filosofia de Nietzsche: alma, interioridade, subjetividade, mente, psique etc. são nomes para aquilo que nós acreditamos ser em relação a certos ideais. Assim, “quando descrevemos uns para os outros o que acreditamos que é a alma, nós propomos também um ideal, normalmente algo como saúde psíquica”.²

A noção de que as categorias que se referem à subjetividade estão necessariamente ligadas a valores pressupõe a impossibilidade de uma verdade sobre aquilo a que elas se referem (ou seja, sobre qualquer coisa da ordem da psique, saúde psíquica ou bem psíquico). Tal pressuposição advém de uma postura filosófica que explicarei com mais detalhes adiante.³ Por ora, é suficiente a noção de que os modelos interpretativos por meio dos quais pensamos sobre aquilo que somos estão sempre conectados a valores que nos permitem *dar sentido* a nossa existência; isto é, dar respostas provisórias e parciais a perguntas como: o que somos nós? Qual é a nossa situação no mundo? Quais são as nossas perspectivas existenciais? O que é bom para nós? Somos felizes? Como podemos ser felizes? Por que sofremos?

Os modelos interpretativos que oferecem bases para tais respostas muitas vezes o fazem por meio de uma divisão daquilo que somos em partes boas e partes más, possibilitando nossa identificação com as primeiras (que concebemos como nosso “verdadeiro eu”, essencialmente bom) e nosso repúdio das segundas (um não eu mau ou corrompido em nós). Essas partes más ou corrompidas são comumente evocadas para explicar nossos sofrimentos, fracassos e angústias. Elas se afiguram como algo inumano que nos ameaça em nossa própria interioridade sob diversas formas: animal, monstro, autômato... Para me referir de maneira geral a todas essas partes corrompidas que concebemos em nossa subjetividade, vou utilizar a expressão *bestas dentro de nós*. Meu principal objetivo – o título do livro já o indica – é estudar tais bestas.

O esforço central será o de mapear as bestas mais disseminadas em nossa cultura, produzindo uma espécie de *bestiário*. Construirei, nessa empreitada, um panorama histórico das concepções bestializadoras da subjetividade que, de um modo ou de outro, transitam das produções teóricas ao senso comum, e que são reproduzidas, de maneira implícita ou explícita, em diversas produções “culturais” de grande circulação, como livros, revistas, panfletos, peças publicitárias, filmes etc.

Obviamente, as concepções do que somos interiormente nem sempre aparecem primeiro no plano teórico e apenas depois se disseminam no senso comum. Contudo, é no plano teórico que as concepções de subjetividade são articuladas conceitualmente de maneira

clara e legitimadas pelos parâmetros de verdade ligados a certo campo de saber. Por esse motivo, as produções teóricas formarão o primeiro plano do mapeamento aqui proposto.

Uma das principais dificuldades de tal mapeamento diz respeito à seleção das propostas teóricas – e, em segundo plano, das narrativas e imagens – a serem cartografadas. Isso porque modelos de pensamento muito diversos levaram-nos e levam-nos a imaginar (de maneiras igualmente diversas) que há, em nós, partes valiosas e problemáticas, virtuosas e viciosas, boas e más, saudáveis e doentes, legítimas e ilegítimas, verdadeiras e falsas – ou quaisquer que sejam os adjetivos utilizados para valorizar uma parte de nós (ou mais de uma) e desvalorizar outra (ou outras). Ao menos desde Platão, pensadores e pregadores de diversas ordens nunca deixaram de defender e espalhar a noção de que existe uma parte má em nós – e essa noção nunca deixou de ser relevante para darmos sentido àquilo que somos. Essa dificuldade foi resolvida, após uma primeira fase de acúmulo de referências, pela identificação de três grandes bestas (descritas adiante) que serviram como bússola para a construção do mapa.

Outra dificuldade diz respeito à variedade não apenas de categorias e de valores relacionados a partes de nossa subjetividade, mas também dos próprios recortes que permitem separar nossa subjetividade em partes. O mapa precisa delinear a base das próprias divisões de nossa interioridade, e não apenas a valoração e categorização de partes já dadas. Nos termos que utilizarei ao longo do trabalho: ele precisa evidenciar as *articulações imaginárias* por meio das quais interpretamos e valoramos o que somos.⁴

Por fim, há uma dificuldade de ordem semântica, uma vez que variações interpretativas e valorativas ligam-se a variações terminológicas. Até aqui, por exemplo, empreguei indiscriminadamente os termos “subjetividade”, “interioridade” e “psique”, e poderia ter utilizado com o mesmo propósito termos como “mente”, “alma”, “espírito” etc. Embora em certos aspectos e interpretações todos esses termos possam se referir à mesma coisa – o que nos permite intercambiá-los –, eles também acionam significados diversos, uma vez que se ligam a diferentes concepções do que somos e desempenham funções específicas em cada uma delas.

O mesmo ocorre com o que podemos chamar de funções e fenômenos da mente. Se utilizamos o termo “desejo”, por exemplo, para indicar aquilo que Santo Agostinho chamava de *concupiscentia*, sem dúvidas estamos nos referindo a algo muito diverso do que se costuma, hoje, entender por desejo. Parece-me infrutífero, porém, seguir o caminho da obsessão terminológica e dizer que se trata de um problema de objetividade linguística, como se a multiplicação de termos fosse resolver o problema. Até porque, quando usamos o termo “desejo” para dizer, por exemplo, que temos problemas em controlar nossos desejos sexuais, talvez o mais interessante seja notar aquilo que ele possui em comum, ainda hoje, com a noção de concupiscência.

A empreitada de explorar os valores ligados a diferentes divisões da subjetividade, enfim, encontra problemas terminológicos insolúveis – eu deveria, afinal, dizer “subjetividade”, “psique”, “mente”, “alma”, “sujeito”, “interioridade”? Essas palavras possuem uma história que não pode ser substituída por uma profusão de definições. Como observa Nietzsche, “definível é apenas aquilo que não tem história”.⁵ Sem deixar de dar atenção às sutilezas semânticas, parece-me que o mais importante é evitar o constante retorno às questões da definição “correta” ou da “verdadeira adequação” de um termo a seu (suposto) referente. Termos claramente metafóricos, como a noção de besta, desestimulam essas questões e estimulam uma saudável suspeita das palavras, bem como uma atitude de abertura frente a objetos fugidios. Assim, levei adiante a metáfora das bestas e atribuí a cada uma das principais formas de concebermos uma parte má em nós o nome de um animal ou monstro representativo.

As três grandes bestas

O mapa ou bestiário formado pelas partes I, II e III deste livro se estrutura a partir de três bestas principais – lobo, dragão e cão –, delineadas a seguir. Uma descrição um pouco mais detalhada, bem como comentários sobre a escolha do animal ou monstro representativo, encontra-se na abertura de cada parte.⁶

Lobo. É a besta ligada a nossos desejos, apetites, paixões, impulsos, sensualidade, cobiça, prazeres etc., na medida em que são encarados

como algo mau que emana da matéria, do corpo, da carne (no sentido cristão) e/ou de um apego egoísta à individualidade. Como ocorre com as demais bestas, o lobo é percebido como aquilo que nos afasta de um eu que consideramos mais real ou verdadeiro e associamos ao bem. No caso do lobo, esse “verdadeiro eu” que se corrompe ao entrar em contato com os caninos afiados da besta está ligado à razão, à benevolência ou à conexão com algum tipo de transcendência.

Dragão. É a besta ligada às regras sociais interiorizadas, à vontade social que atua dentro de nós, ou a uma vontade maquinal, inumana em suas regras e racionalidades, na medida em que imaginamos que ela nos reprime, oprime ou aliena. O “verdadeiro eu” que se supõe arder sob o fogo do dragão é associado à espontaneidade, naturalidade, autenticidade, humanidade e, na maioria das vezes, a algum tipo de conexão, seja material ou espiritual, com a natureza percebida como um todo imanente.

Cão. É a besta relacionada ao sofrimento (ou à aguda sensação de inadequação a parâmetros interpretativos/valorativos relacionados à felicidade e normalidade) na medida em que ele é encarado como doença mental ou algum tipo de disfunção, entendida em sentido estrito como um problema de funcionamento. Pode ser a disfuncionalidade do corpo ou da mente, embora esta última seja costumeiramente percebida, no imaginário bestializador do cão, como um subproduto do corpo. O “verdadeiro eu” que o cão ataca com suas garras está normalmente relacionado à saúde, ao prazer e à normalidade.

Essas bestas podem ainda formar híbridos, uma vez que não se opõem necessariamente umas às outras. Ao longo do mapeamento, considerarei formas diversas de hibridação. Como exemplo, podemos pensar na noção de que nossos impulsos são maus porque foram corrompidos pela sociedade. Nessa imagem, elementos do lobo e do dragão misturam-se e formam um híbrido dragão-lobo. Já se imaginamos que somos prejudicados por doenças mentais causadas por uma sociedade problemática, que nos reprime ou aliena, juntamos elementos do cão e do dragão. Por fim, quando imaginamos que o mal está em nossos impulsos que fazem sofrer (a nós mesmos ou a outros), e que o motivo de o fazerem é algum tipo de disfunção, juntamos elementos do lobo e do cão.

Este último híbrido, focado no “fazer sofrer”, leva-nos à questão da agressividade, que tendemos a associar diretamente à noção de besta. Mas é importante observar que a agressividade encarada de maneira lupina, como efeito de nossos apetites insaciáveis, é diferente da agressividade percebida de maneira dragontina, como efeito da corrupção social, da alienação e da repressão; e diversa também da agressividade canina, imaginada como efeito de doenças ou disfunções. Ela pode ganhar ainda outros sentidos e valores se associada aos híbridos mencionados.

O mesmo ocorre com outras funções ou fenômenos subjetivos, como a espontaneidade ou a apatia. No entanto, a maioria deles costuma ganhar valor moral positivo em ao menos um dos três principais imaginários bestializadores, enquanto a agressividade tende a ganhar valor moral negativo em todos. Não se deve inferir daí, contudo, que a agressividade seja má de forma mais real ou absoluta – o que quer que isso signifique. Ao contrário, talvez seja o caso de investigar se, de alguma maneira, a negação ética de todo tipo de agressividade e de afetos ativos relacionados à luta não está ligada ao próprio solo do qual brotam os imaginários bestializadores. Levarei tal questionamento adiante na parte IV, que será dedicada a uma reflexão crítica sobre a bestialização – ou seja, sobre nossa propensão a darmos sentido ao que somos imaginando bestas dentro de nós. Se as partes I, II e III constituem um bestiário, a parte IV promove uma *bestiologia crítica*.

Inventando (partes de) pessoas

Mencionei rapidamente que a questão sobre a verdade das interpretações bestializadoras a serem estudadas não faz sentido para a abordagem adotada neste trabalho. Isso significa que, ao mapear o imaginário que remete nossos sofrimentos a problemas do cérebro, por exemplo, não cabe perguntar se o sofrimento seria *de fato* um subproduto de certas atividades cerebrais. Um “fato” ou uma “verdade” se estabelece sempre com base em certos parâmetros interpretativos. E o imaginário que oferece tais parâmetros não pode ter sua validade julgada pelos parâmetros que ele próprio configura. Ou seja: a adesão a um imaginário não possui lastro em uma realidade já estruturada, mas conforma ela própria um

horizonte primário de sentidos e valores que nos permitem estruturar nossa realidade. Os imaginários constituem aquilo que Charles Taylor chama de *framework*: uma rede de diretrizes interpretativas e valorativas que proporcionam o “horizonte no interior do qual sabemos onde estamos e que sentido têm as coisas para nós”.⁷

No senso comum de nossa cultura, contudo, está enraizada a noção de que podemos recorrer a parâmetros científicos para pensar sobre o que somos de maneira “objetiva”. O argumento acima já aponta para o problema com tal visão: para a instituição de uma “verdade” científica é necessária a adesão não apenas a parâmetros gerais de “cientificidade” (como o comprometimento com observações empíricas sistematizadas), mas também a um imaginário particular que outorgue a uma “verdade” seus parâmetros definidores. Nessa formulação, o conceito difuso de “imaginário” assume o sentido mais específico de um “paradigma”, tal como definido por Thomas Kuhn: um conjunto de concepções não formuladas que indica os problemas e métodos legítimos para um campo científico.⁸ Com efeito, o que caracteriza um campo como científico, na visão de Kuhn, é o próprio estabelecimento de um paradigma – isto é, a aceitação por todo o campo das mesmas concepções de base, que ficam parecendo então “universais”. E, enquanto um paradigma mantém sua força, as explicações que o colocam em xeque tendem a ser vistas como “não científicas” ou, antes, a sequer serem concebidas. Para voltar ao exemplo anterior: as explicações psicológicas atualmente consideradas científicas se pautam de antemão em um paradigma no qual os fenômenos mentais são percebidos como derivações de fenômenos cerebrais. Para quem pensa sobre o mundo inserido em tal paradigma, de onde poderia advir o sofrimento se não, em última instância, do cérebro?

Voltarei a esse tema quando tratar do cão, na parte III, pois os imaginários bestializadores do lobo e do dragão ligam-se a parâmetros de verdade bastante diversos daqueles que hoje tenderíamos a caracterizar como científicos. Entretanto, sejam eles quais forem, os parâmetros de verdade me interessam aqui exclusivamente na medida em que orientam a interpretação e a valoração de nossas experiências subjetivas – interpretação e valoração que são, na verdade, parte da própria experiência, como argumentarei em seguida.

Para refletir sobre os sentidos que damos a nossas experiências subjetivas, e a nós mesmos como sujeitos dessas experiências, proponho atentarmos novamente para as categorias que utilizamos para fazer referência àquilo que somos. Perguntemos: tais categorias apenas descrevem uma realidade subjetiva preexistente ou elas participam da construção mesma de certas realidades subjetivas? A resposta que defendo aqui é a última. Isso não esclarece, contudo, *como* as categorias podem participar de tal construção. Um pequeno texto de Ian Hacking pode nos ajudar a jogar luz sobre esse ponto.⁹

Hacking se pergunta o que poderia significar, para um indivíduo medieval (ou para qualquer outro distante de nossa cultura), ser homossexual, ser um garçom ou ter transtorno de múltipla personalidade. Ele observa que não existe a possibilidade de uma experiência de si que corresponda a tais categorias. Aproveitando uma frase de Sartre, Hacking sugere que, para esse imaginado homem medieval, tais experiências são um nada absoluto, impensável e indecifrável. Isso não significa que eventos que consideramos definidores dessas categorias não fossem possíveis e perfeitamente concebíveis, como ter relações sexuais com pessoas do mesmo sexo, servir comida para outras pessoas ou experimentar a sensação de ser outra pessoa. O ponto é que tais eventos eram articulados por imaginários completamente diversos, de modo que a experiência desses eventos e sobretudo os modos de se perceber a si mesmo a partir dela eram também completamente diversos.¹⁰ E não se trata aqui de uma mera diferença abstrata, pois é a própria dimensão imaginária que agrupa eventos diversos em experiências organizadas (isto é, interpretadas e valoradas, como são todas as nossas experiências). Assim, se para um indivíduo da Idade Média a experiência de ser ou ter sido outra pessoa talvez se misturasse à de possessão demoníaca, para um indivíduo contemporâneo, o mesmo evento pode fazer parte de uma experiência diversa, na qual a noção de transtorno de múltipla personalidade e as práticas culturais que giram em torno dela desempenham papel central.

Então, nos diferentes casos, a própria experiência muda, uma vez que mudam os significados e valores que a estruturam. Seria absurdo, portanto, supor que possessão demoníaca e transtorno de múltipla personalidade, ou homossexualidade e sodomia, são a mesma coisa, ou pensar

que as categorias de transtorno de múltipla personalidade e homossexualidade descrevem de maneira verdadeira ou objetiva o que antes era erroneamente concebido como possessão ou sodomia. O que proponho aqui é que possessão demoníaca e transtorno de múltipla personalidade, homossexualidade e sodomia – ou, enfim, qualquer entidade ou evento que se define por aquilo que somos, que queremos ou que fazemos –, para existirem como tais, dependem de um imaginário específico que os articule, e torne possível que os experimentemos e categorizemos dessa forma.

Vejam agora de que maneira categorias como essas configuram tipos de pessoas. Aqui, podemos seguir o pensamento de Foucault em *A vontade de saber*, obra na qual ele procura mostrar que classificações como a de “sodomita” não indicavam um tipo específico de sujeito, mas sim o sujeito de uma ação específica. O oposto ocorre com categorias como “homossexual”, que indicam tipos específicos de sujeito, supostamente marcados por uma natureza singular que seria “o princípio insidioso e infinitamente ativo” de todas as suas condutas.¹¹ As categorias que utilizamos para falar sobre o que somos e o imaginário que lhes dá sentido, portanto, não apenas articulam nossas experiências de uma maneira ou de outra, como também indicam que experiências são relevantes para nossa compreensão daquilo que somos. Dito de outro modo, as classificações indicam *em que medida* e *de que maneira* nós nos percebermos às vezes como outra pessoa, termos relações sexuais com pessoas do mesmo sexo ou servirmos comida regularmente devem ser consideradas experiências relevantes para nossa identidade – para dar sentido ao que somos.

É importante atentar ainda para as formas positiva e negativa de definição de si a partir de certas concepções. Para voltar mais uma vez ao exemplo do transtorno de múltipla personalidade: embora o termo “transtorno” já sugira o oposto, podemos imaginar que nós *somos* uma pessoa com múltiplas personalidades e que nossos problemas não se derivam tanto do fato de sermos assim quanto do fato de não sermos aceitos por sermos assim. Nesse caso, portanto, certo fenômeno é visto como relevante positivamente para a identidade, e aquilo que causa problemas e faz sofrer é visto como totalmente externo – uma violência à nossa identidade por parte de bestas *fora de nós*.¹² O cenário é outro se imaginamos que nossa verdadeira identidade exclui justamente a dimensão das

múltiplas personalidades, de tal modo que o transtorno aparece como o corruptor de um suposto “verdadeiro eu” e, por isso mesmo, problemático, definindo-nos de maneira negativa. Aqui, o que nos interessa é este último modo: o da definição negativa da identidade por meio da classificação de algo em nós como besta, ou seja, como corruptor do que (segundo tal forma de ver) deveria realmente nos definir.

Concluindo: as bestas são invenções ou criações em um sentido muito específico. Não são invenções de um indivíduo, e muito menos invenções conscientes e voluntárias. O termo “invenção” pretende indicar que as bestas fazem referência a algo que não existe independentemente das articulações imaginárias que possibilitam interpretá-las e valorá-las. Para nossa consciência individual, no entanto, as bestas aparecem como algo que não controlamos, ou que controlamos muito pouco. Podemos negar a existência de algumas ou de todas as bestas, mas não inventá-las ou desinventá-las por nós mesmos. Como sujeitos, enfim, encontramos sempre na relação com imaginários que em larga medida independem de nós e é só aderindo parcialmente a alguns imaginários e recusando parcialmente outros que podemos dar sentido ao que somos.

Quando queremos o que não queremos

Seguindo as considerações acima, percebemos que as categorias possuem um caráter construtivo, criativo. Não podemos modificar classificações e avaliações fortes sem reestruturar substancialmente nossas experiências. Isso é notório quando refletirmos sobre a experiência do sujeito que dá sentido e valor ao que ele é com base em imaginários bestializadores. Ele sente a besta atuando naquilo que lhe é mais íntimo, em sua *vontade*. É a própria assimilação de certa vontade como “sua” que se encontra aí em questão.

Que vontades são propriamente nossas? É para lidar com questões desse tipo que usamos expressões como “livre e espontânea vontade”, mas é evidente que tais expressões não oferecem uma resposta para a pergunta. Afinal, não é de modo algum claro o que caracteriza certa vontade como livre ou espontânea. Normalmente, queremos indicar com isso que não estamos fazendo algo sob coação ou ameaça – por

exemplo, vendendo um cassino porque um mafioso nos fez, como diria Don Corleone, uma proposta que não podemos recusar. Nesses casos, pensamos em uma coação indireta de nossa vontade, realizada pela apresentação de motivos que podem alterar a orientação de nossa vontade. No exemplo dado, evitar um atentado mortal aparece como uma nova motivação para a venda do cassino. A coisa muda de figura quando pensamos em uma lavagem cerebral, isto é, na utilização por terceiros de técnicas de tortura psicológica para orientar nossa vontade não tanto por motivos quanto por abalos de nossa própria estrutura subjetiva, levando-nos a interiorizar certas formas de pensar, valorar e sobretudo agir que antes nos eram estranhas. É possível pensarmos aqui – e isto já é uma interpretação – que a lavagem cerebral instala em nós um novo centro de agência ou uma vontade degenerada que se sobrepõe à nossa “real” e nos faz acreditar por um momento que é nossa uma vontade intrusa, de modo que nos vemos querendo aquilo que “na verdade” não queremos.¹³ São concepções de uma vontade intrusa ou centro de agência estranho desse tipo que tenho em mente quando falo em “bestas dentro de nós”.

É crucial observar, porém, as diferenças entre uma besta que podemos derivar de eventos concretos ou particulares (como a relacionada à lavagem cerebral) e uma besta que imaginamos já se encontrar, ao menos como possibilidade virtual, dentro de cada um de nós – seja como parte de nossa natureza que pode nos dominar sem aviso prévio; como fruto da vida civilizada que nos corrompe aos poucos sem que percebamos; como uma doença que ameaça a todos sem distinção; ou de outra forma qualquer. É verdade que as bestas que imaginamos advir de eventos particulares (como lavagem cerebral, possessão de um espírito, danos cerebrais causados por um acidente, maus tratos na infância etc.) também se ligam a certos imaginários bestializadores que as legitimam, mas é somente no caso das bestas potencialmente universais que podemos pensar propriamente no enraizamento cultural de uma besta. Nesses casos, a besta aparece como algo a que podemos recorrer diretamente (i.e. sem ter que reportar a eventos muito específicos) para explicar nossos sofrimentos, angústias, fracassos, descontroles, contradições, conflitos etc. E não se trata apenas de “explicar”, em um sentido abstrato, mas de uma possibilidade de lidar com o turbilhão de forças que age em nós, e que só

apreendemos conscientemente à medida que as organizamos e orientamos por meios de interpretações e valorações.

Quando recorrermos a uma besta para darmos sentido e valor ao que somos, normalmente nos filiamos também a certas práticas que buscam erradicá-la ou enfraquecê-la. A atuação sobre a besta pode ser realizada pela adesão a certos caminhos institucionalizados, uma vez que os grandes imaginários bestializadores costumam florescer ligados a algum tipo de instituição social – que indica, promove ou oferece formas de lidar com a besta. Por exemplo, podemos ir à igreja e aderir à moral cristã com o intuito de enfraquecer desejos que associamos à carne (o lobo), podemos fazer psicoterapia com o objetivo de lutarmos contra o poder das regras sociais em nós (o dragão), ou podemos tomar medicamentos psiquiátricos com o objetivo de eliminarmos aquilo que vemos em nós como doença (o cão). Para além (mas não independentemente) dos caminhos institucionalizados, é possível atuar sobre a besta por meio de um trabalho sobre si que procure orientá-la a partir de outras forças, sem estabelecer sentidos e valores definitivos. Essa última forma é mais comumente desestimulada do que encorajada pelos imaginários bestializadores instituídos, pois privilegia a autonomia individual e enfraquece instituições moralizantes. Para pensar de maneira articulada sobre essa forma de trabalho sobre si, contudo, é preciso compreender antes como atuam os imaginários bestializadores, como se articulam os diferentes modos de concebemos as bestas e sua agência em nós, e o que faz os imaginários bestializadores fincarem raízes tão profundas em nossa cultura. Começemos a elaborar, então, o mapa das bestas.

I. LOBO



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

– Sócrates (Platão)

O lobo é, sem dúvida, o grande paradigma da besta dentro de nós. Trata-se de um constructo há muito cultivado pelo pensamento ocidental, e que foi eternizado por meio de metáforas potentes como os “desejos selvagens e sem leis” de Platão, as “leis dos membros” de São Paulo e a “lódosa concupiscência” de Santo Agostinho. Ele se liga a nossos desejos, apetites, paixões, impulsos, sensualidade, cobiça, prazeres do corpo etc., na medida em que os encaramos como maus, viciosos, corruptores de nosso eu.

O primeiro constructo lupino a deitar raízes profundas na cultura ocidental foi a parte desejanste da alma concebida por Platão. Sua noção de que nossos desejos constituem uma parte problemática de nós mesmos, impedindo-nos de chegar ao Bem, ecoará em muitas propostas filosóficas da Antiguidade e, posteriormente, no pensamento cristão. Neste, o lobo ganha a forma da “carne”, a parte corrompida de nossa natureza, resultado da queda do paraíso. Embora tenha passado por transformações mais ou menos relevantes, até hoje essa forma cristã do lobo subsiste no imaginário ocidental.

Ao menos desde o século XVII, contudo, correntes de pensamento seculares se apropriam do lobo e emprestam-lhe novos contornos. Algumas versões seculares do lobo oferecem formas de bestialização mais palatáveis para o senso comum contemporâneo do que as versões cristãs. Porém, tanto em uma versão quanto na outra, os imaginários bestializadores do lobo perderam força gradualmente nos últimos séculos. Hoje,

boa parte deles nos parecem anacrônicos, reacionários ou simplesmente sem sentido, ao menos em um primeiro momento. Analisando-os com atenção, no entanto, veremos ser ainda possível remeter a eles muitas noções do senso comum de nossa cultura.

A figura do lobo é frequentemente utilizada para representar uma parte selvagem de nós ligada a nossos desejos e impulsos. Contudo, como a bestialização de nossos desejos está intimamente relacionada a uma desconfiança de nossa animalidade, muitos outros animais também poderiam ser utilizados como figura representativa desta besta. Um dos candidatos mais evidentes é o porco. Na *Odisseia*, por exemplo, os marinheiros de Ulisses se transformam em porcos ao comerem a comida oferecida por Circe, a feiticeira sedutora – eles ficam então presos a seus desejos apetitivos e “esquecem” os caminhos da honra, da razão e do dever. Epicuro, por defender uma doutrina hedonista (ainda que um hedonismo extremamente desconfiado dos prazeres intensos), recebeu muitas vezes o codinome de “porco”. O problema da figura do porco é que não o associamos diretamente a algo perigoso, selvagem ou violento. Assim, o lobo me pareceu a figura mais adequada.

No primeiro capítulo desta primeira parte, analiso algumas concepções de Platão e Agostinho, que estão na base de toda a tradição de bestialização do lobo. No capítulo 2, atento para o pensamento protestante, com foco nas ideias de Lutero. Identifico, nelas, algumas raízes das formas modernas do lobo. No capítulo 3, analiso algumas versões secularizadas do lobo que emergem na tradição de pensamento britânica entre o final do século XVII e início do XIX. O capítulo 4 tem como foco algumas propostas de Kant e Schopenhauer, e, como elemento de destaque, a oposição entre uma natureza lupina e um eu transcendental. No capítulo 5, realizo alguns apontamentos sobre o estatuto do lobo na cultura contemporânea, observando como ele continua a desempenhar um papel relevante em um registro moral que, a princípio, se opõe ao arcabouço metafísico do qual ele se deriva. No capítulo 6, por fim, complemento as reflexões realizadas com a análise de duas obras literárias: *O médico e o monstro*, de Robert Louis Stevenson, e os livros da saga *Crepúsculo*, de Stephenie Meyer.

1.

O lobo desvirtua a alma

Platão e Agostinho

A filosofia de Platão, como se sabe, é uma das principais bases do pensamento ocidental. Segundo a famosa provocação de Whitehead, o modo mais seguro de definir a tradição filosófica europeia é apontar que ela consiste em uma série de notas de rodapé aos textos de Platão.¹ Whitehead sugere, com essa frase de efeito, que o grande movimento da filosofia ocidental é o de extrair, lapidar e transformar ideias desta abundante mina que é o pensamento platônico. E uma das ideias que advém de tal mina e que continua a nos inquietar das maneiras mais diversas é a noção de que nossos desejos apetitivos nascem de uma besta dentro de nós.

Segundo Platão, nossa alma divide-se em três partes: uma parte desejante (*éros*), uma parte racional (*lógos*) e uma parte irascível (*thymós*). A alma encontra-se em harmonia quando essas três partes exercem suas devidas funções e ocupam seus devidos lugares. Mas os lugares designados para cada uma delas estão longe de ser equivalentes. A parte desejante, por possuir uma natureza bestial e se opor a nosso bem, precisa ser domada, subjugada, contida.

Em um trecho de *A república*, Platão representa a parte desejante como “uma criatura monstruosa, compósita e policéfala, com cabeças de animais domésticos e selvagens a toda a volta, e capaz de alterar, ou de criar por si, todas essas formas”.² A mistura de animais domésticos e selvagens sugere que, embora nem todo desejo seja em si mesmo problemático, “existe em cada um de nós uma espécie de desejos terrível, selvagem e sem leis”.³ Assim, seriam mais especificamente tais desejos

que conformariam, na obra de Platão, o que estou chamando de lobo dentro de nós.

No mais das vezes, contudo, parece que o *éros* tende como um todo ao desregramento e à selvageria, de modo que os desejos domesticados são apenas aqueles que se encontram sob o jugo do homem interior,⁴ ou seja, da parte racional. Assim, mesmo sem deixar de lado a diferença entre os desejos domesticados e os selvagens, é possível fazer uma correlação direta entre a parte desejan-te da alma e o lobo como besta dentro de nós. É importante destacar também que os desejos relacionados a tal parte desejan-te da alma não englobam tudo a que hoje poderíamos fazer referência com o termo “desejo”. Os desejos aqui em questão são os apetitivos, ou seja, aqueles ligados ao corpo e, principalmente, à comida, à bebida e ao sexo. Quando desimpedida, a parte desejan-te levaria à busca por “festas, orgias, festins, concubinas e todos os gozos desta espécie”.⁵ Assim, ela se destacaria pela violência e pelo descomedimento desses desejos relativos ao corpo, e, ainda de acordo com Platão, poderia ser chamada também de “amiga do dinheiro”, “porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie”.⁶ Trata-se, enfim, da parte de nossa alma ligada ao corpo e à matéria, encarada como uma besta impura e hostil: um lobo dentro de nós que, quando atizado, “ousa fazer tudo como se estivesse livre [...] de toda vergonha e reflexão”, de modo que “não há insensatez nem impudor que [ele] passe adiante”.⁷

Para delinear-mos com mais clareza os contornos da parte desejan-te, é indispensável atentarmos para sua relação com as outras duas partes da alma: a racional, que reflete e se volta à Verdade e às Ideias eternas e imutáveis; e a irascível, que se irrita, se orgulha, se indigna e se volta às honrarias, à vitória e ao reconhecimento.

No *Fedro*, Platão compara a alma humana a uma carruagem guiada por dois cavalos alados: o primeiro, um belo corcel que segue o percurso indicado pelo cocheiro mesmo quando este se distrai; o segundo, uma besta feroz que a todo momento procura desviar a carruagem de seu curso, exigindo do cocheiro constante vigilância. Nessa metáfora, o cocheiro representa a parte racional; o corcel representa a parte irascível; e a besta, claro, a parte desejan-te.

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 deixa 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. A contemplação desse mundo e a adesão à sua ordem racional seriam nosso verdadeiro bem. Fossem nobres os dois cavalos que a parte racional comanda, como na alma dos deuses, a alma humana não teria grandes dificuldades em ascender às Ideias. Todavia, não é isso que acontece. Dentro de nós, o cocheiro dirige uma parelha desbalanceada, pois “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”.⁸

Ou seja, é o lobo (o cavalo cuja raça é o contrário de nobre) que desvia a alma humana daquilo que aqui aparece como seu bem: a ascensão ao mundo metafísico das Ideias, iluminado pelo Bem em si. O sujeito conquistaria seu bem mantendo o lobo sob rédea curta, ou, finalmente, livrando-se dele com a morte, que libera a alma da corrupção do corpo. Assim, o filósofo, aquele que se dedica a aproximar-se do Bem, e que se diferencia dos demais homens “no empenho de retirar tanto quanto possível a alma da companhia do corpo”,⁹ corteja até mesmo a morte com o objetivo de livrar-se da besta que o aprisiona. No *Fédon*, Platão coloca as seguintes palavras na boca de Sócrates: “embora os homens não percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos”.¹⁰ O suicídio só não é advogado porque ofenderia os deuses, de quem seríamos escravos.

Enquanto estamos vivos, neste mundo, com nossa alma contaminada pela matéria, resta-nos restringir o lobo. Deveríamos, pensa Platão, afastarmo-nos de nossos apetites e dos prazeres aos quais eles se voltam, ou seja, de tudo aquilo que diz respeito às paixões do corpo (os movimentos do lobo dentro de nós). Isso, contudo, não significa que tenhamos que abdicar de todo tipo de prazer, pois nem todos os prazeres estão ligados às paixões do corpo. Para Platão, com efeito, os prazeres lupinos

seriam facilmente suplantados pelos “verdadeiros” prazeres da contemplação, ligados à parte racional da alma.

Desse modo, Platão se opõe apenas aos prazeres que não se harmonizam com a vida contemplativa: os “enlouquecedores”, que perturbam a alma. Esses prazeres descomedidos, além de opostos ao conhecimento, seriam impuros em essência, pois estariam sempre mesclados com a dor. Para Platão, os prazeres lupinos provêm de uma falta e, portanto, de uma incompletude ou desarmonia da alma – em última instância, eles têm como base o sofrimento. Isso pode ser visto, por exemplo, no *Fédon*: os discípulos de Sócrates vão visitá-lo na prisão. Ao chegarem, os guardas libertam Sócrates de suas correntes. O filósofo, então, esfrega as marcas deixadas pelos ferrolhos em seus tornozelos e 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.¹¹

Essa afirmação pode ser mais bem compreendida se recorrermos aos ensinamentos de Platão no *Filebo*, onde aprendemos que nem todos os prazeres guardam uma estreita ligação com o sofrimento. Os prazeres do conhecimento e o que hoje denominaríamos prazeres estéticos estariam desconectados do sofrimento, por serem prazeres puros.¹² O modelo do prazer negativo, ou seja, do prazer como suspensão do sofrimento, valeria somente para os prazeres lupinos, provenientes dos desejos apetitivos. Tais desejos seriam efeito de nossa parte corrompida, o corpo, que aprisiona a alma – nosso “verdadeiro eu” – no mundo sensível.

Um ponto crucial nesta reflexão é atentar para a forma de controle que se deve exercer sobre os desejos e os prazeres. À parte o problema de natureza econômica ligado à impossibilidade de se fruir prazeres impuros sem experimentar uma dose equivalente de dor, o problema ético fundamental para Platão e outros gregos é o do controle de si. Há um

forte receio de que os desejos (e os prazeres aos quais eles se direcionam) dominem o sujeito e façam dele seu escravo. Com efeito, é assim que Platão descreve a figura do tirano em *A república*: aquele que é escravo dos próprios desejos; ou seja, escravo do lobo dentro de si.

O comando ativo de si aparece aqui como um valor de destaque. Não se trata, como mostra Foucault,¹³ de se submeter a uma lei divina, e sim de comandar a própria vida – de acordo com certos valores, mas de maneira autônoma e ativa. Essa é uma diferença importante entre as propostas platônicas e muitas concepções cristãs. Mais do que as diferenças, contudo, interessa-me notar a proximidade do platonismo e do cristianismo. O cristão, como o filósofo idealizado por Platão, quer a todo custo livrar-se do lobo. Afinal, como escreve São Paulo em sua Carta aos gálatas, aquele “[...] que semeia na sua carne, da carne ceifará a corrupção; mas o que semeia no Espírito, do Espírito ceifará a vida eterna”.¹⁴

É verdade que a vida eterna – e, de modo mais geral, o Bem – que o cristão espera atingir diferencia-se em muitos aspectos do Bem racional imaginado por Platão. Quando atentamos para aquilo que figura como o mal em nós, porém, observamos que os registros platônico e cristão estão bastante próximos. Ainda na Carta aos gálatas, Paulo oferece uma enumeração daquilo que a carne – o principal nome do lobo no registro cristão – realiza: “as obras da carne são manifestas, as quais são: adultério, prostituição, impureza, lascívia, idolatria, feitiçaria, inimizades, porfias, emulações, iras, pelejas, dissensões, heresias, invejas, homicídios, bebedices, glotonarias, e coisas semelhantes a estas [...]”.¹⁵ De imediato, portanto, notamos que o lobo se hipertrofiou, abarcando também a maior parte daquilo que Platão remetia ao *thymós*, e ligando-se, ainda, a tudo aquilo que questiona a dogmática cristã. Os desejos eróticos, porém, continuam no topo da lista, e tenderão a ganhar ainda mais destaque no pensamento de Santo Agostinho.

Agostinho viveu nos séculos IV e V de nossa era e, como se sabe, é um dos grandes pensadores do cristianismo. Em sua juventude, contudo, viveu uma vida voltada aos prazeres mundanos, sem nunca conseguir obter a satisfação que procurava. Como Platão – e muitos outros –, ele constata que os prazeres mundanos estão irremediavelmente mesclados à dor e ao sofrimento. Essa mescla justifica, para todo tipo de idealista,

uma negação desta vida em prol de uma imaginada plenitude. Agostinho segue com avidez tal caminho idealista e radicaliza a tendência bestializadora de Platão. O lobo – na forma da carne ou da concupiscência dela derivada – é encarado por ele como a semente do mal em nossa alma.

Em um trecho das *Confissões*, ao olhar em retrospectiva para sua juventude, ele lamenta: “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”.¹⁶ Apesar da neblina de engano que cerca a carne, Agostinho não se furta a separar de maneira taxativa as forças volitivas do bem e do mal em nós: “duas vontades, uma concupiscente [...] e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma”.¹⁷

Esse conflito entre uma vontade boa e uma vontade má encontra-se, de maneira explícita ou implícita, no cerne de quase todas as concepções de uma besta dentro de nós. Uma das particularidades da visão agostiniana, contudo, são os contornos extremamente amplos que ganha o lobo, a tal ponto que qualquer movimento da alma que não se dê resolutamente na direção de Deus pode ser a ele remetido. 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?”¹⁸ 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 [...], ensinar ou aprender reciprocamente qualquer coisa, ter saudades dos ausentes e receber com alegria os recém-vindos”¹⁹ –, 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?”²⁰

Deus seria, para o santo, o único bem verdadeiro para o humano. Em louvor a Deus, ele escreve: “nos criaste para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós”.²¹ Ou ainda: “de Vós, Senhor, me ocorrem todos os bens e toda a salvação”.²² “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”.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, onde já tinha chegado, primeiro que nós, aquele mendigo e onde 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”.²⁴

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, ao lobo, 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.

De acordo com essa visão, estaríamos inevitavelmente enredados no conflito entre a vontade corrompida da carne e a vontade espiritual redentora. Trata-se de um conflito cuja descrição bíblica mais famosa aparece em um trecho da Carta aos romanos: “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”.²⁵

O “homem interior”, portanto, estaria ligado à vontade boa em nós, que nos aproximaria de Deus e nos levaria a aprovar suas leis; de

outro lado, nossos “membros” – ou seja, o lobo – estariam ligados a uma vontade concupiscente, que nos levaria para longe de Deus, para o mal deste mundo. Uma questão que emerge de tal dualidade é a de saber em que medida a besta dentro de nós é parte constitutiva de nós: qual seria precisamente a natureza dessa externalidade interior que é a besta? Aquilo que se deriva da vontade bestial em nós é realizado por nós ou pela besta em nós?

Em um primeiro momento, pode parecer que se trata de uma sutileza que só poderia interessar à ociosidade douda de um filósofo. Mas basta uma reflexão mais atenta para percebermos que ela assume papel relevante em qualquer doutrina bestializadora que esteja preocupada com noções como a de *culpa* e *redenção*. Voltando à Carta aos romanos, notemos que a reflexão que levou Paulo à consideração acima citada foi a percepção de que, mesmo aprovando a lei de Deus, acabamos fazendo o contrário do que ela indica. Mas, se fazemos aquilo que não queremos – propõe Paulo –, já não somos nós que fazemos, mas o pecado que habita em nós. Assim, se associarmos o eu ao “homem interior”, seria possível imaginar que “eu” não tenho culpa por meus pecados. Na conclusão do capítulo da Carta aos romanos em questão, contudo, lemos: “Assim que eu mesmo com o entendimento sirvo à lei de Deus, mas com a carne à lei do pecado”.²⁶ Afinal, a carne seria ou não parte constitutiva de nós?

Para Agostinho, a resposta é sim: a carne faz parte de nós de tal modo que somos culpados por nossos pecados. Em sua juventude, contudo, ele era adepto do maniqueísmo e pensava exatamente o contrário, como expõe nas *Confissões*: “então me parecia que não éramos nós que pecávamos, mas não sei que outra natureza estabelecida em nós”²⁷ – ou seja, a besta era encarada como uma exterioridade total, mesmo habitando nosso interior. “A minha soberba deleitava-se com não ter as responsabilidades da culpa. Quando procedia mal, não confessava a minha culpabilidade, para que me pudesse curar a alma, já que Vos tinha ofendido, mas gostava de a desculpar e de acusar uma outra coisa que estava comigo e que não era eu”.²⁸ Renegando sua visão anterior, ele afirma: “Na verdade, tudo aquilo era eu”. Acreditar o contrário, observa o autor, só poderia tornar o pecado ainda mais difícil de curar. O que nos leva de imediato à questão de saber de que maneira o pecado

poderia ser curado ou redimido. Antes de atentarmos para a resposta de Agostinho a tal questão, contudo, será interessante adentrar brevemente em outra temática relacionada ao repúdio por Agostinho de sua antiga visão maniqueísta: a da natureza do mal.

O mal, para o Agostinho das *Confissões*, não é uma substância (como pensam os maniqueístas), mas o afastamento de Deus. O santo parece derivar daí a ideia de que todo desejo que direciona a alma para outro objeto que não Deus pode, em última instância, ser considerado problemático, 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. Seria mau, contudo, 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”.²⁹

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”.³⁰ Mas pode acontecer também – depravação total da vontade – de o homem amar o afastamento de Deus por ele mesmo. Agostinho relembra como, em sua adolescência, deleitou-se com o furto de algumas peras mesmo sabendo que não era a fruta 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”.³¹ 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”.³²

Está claro que somente a vontade corrompida de nossa carne pode amar o próprio mal. E se tal vontade está em nós, de modo que amamos o próprio mal – ou seja, se somos criaturas colonizadas pelo lobo – como podemos nos salvar e seguir o caminho do bem? No que diz respeito à questão da salvação e, mais especificamente, ao papel de nossas ações em sua obtenção, Agostinho se opõe menos a sua própria visão quando jovem do que à visão de Pelágio, monge conhecido por defender a capacidade humana de alcançar a salvação pelas próprias forças. Agostinho,

ao contrário de Pelágio, defende que não está sob o poder do homem salvar-se a si mesmo. Nós, humanos, seríamos seres decaídos – inseridos, por conta do pecado original, num mundo onde impera a lei do pecado. Uma vez que estamos imersos nesse mundo, salvar-se pelas próprias forças seria realizar um feito análogo ao do barão de Münchhausen, que, após cair em um lago, e 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.

Ao opor as ideias de Agostinho e Pelágio, meu interesse é chamar atenção para duas formas diferentes de adesão a um mesmo arcabouço moral: uma que estimula a atividade e outra que estimula a passividade. Obviamente, tal dualidade não dá conta das complexas relações entre graça e obras no imaginário cristão, mas é suficiente para nossos propósitos. No próximo capítulo, veremos como o debate entre aqueles que acreditam que podemos nos salvar pelas obras e aqueles que acreditam que só a graça de Deus pode nos salvar é um dos pontos-chave na disputa entre Lutero e os “papistas” no século XVI.

Encerrando este capítulo, e tendo observado o alargamento realizado por Agostinho dos ímpetus humanos associados à corrupção do lobo, vale destacar que a primazia do desejo sexual como representante do mal em nós continua a se sustentar. Como na proposta platônica, tais desejos seriam particularmente problemáticos porque estão mais ligados a um intenso fluxo de paixões estranhas à nossa vontade calma e racional. Mais arredios ao controle, os desejos sexuais seriam também os que promovem as batalhas interiores mais ferrenhas. Agostinho dá àqueles que procuram o bem o seguinte conselho: “sê surdo às tentações imundas dos teus membros na terra, para os mortificares”.³³

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. Ao escrever suas confissões, ele lamenta estar ainda sujeito às demandas de seu corpo, em especial àquelas relacionadas à sexualidade, que se revelam nas emissões noturnas quando, durante o sono, sua consciência não lhes faz 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 animalescas, 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.³⁴

O pedido a Deus para que fortaleça sua consciência e o liberte do jugo da concupiscência é, enfim, o grito da vítima incapaz de se livrar sozinha de seu opressor. Seria essa, em boa parte das doutrinas cristãs, a condição humana: a de uma vítima indefesa do lobo dentro de si, que, em desespero, e sem merecê-la, roga pela graça de Deus.

2.

O lobo, a fé e a lei

Lutero e a ética protestante

Sabemos que, ao longo da Idade Média, a maior parte da população europeia vivia no campo, muito próxima da tradição agrícola de seus ancestrais pagãos e dos ritos relacionados aos ciclos da natureza. O cristianismo efetivamente praticado pela gigantesca maioria era, na verdade, uma mistura entre cristianismo e paganismo, e os padres locais, muitas vezes, estimulavam esse sincretismo. O historiador medievalista Richard Fletcher mostra, por exemplo, como foi necessária uma lei inglesa promulgada em 786 para proibir o uso de chifres (importante símbolo pagão relacionado à fertilidade) como cálices na Eucaristia.³⁵ De resto, já foi amplamente sugerido que muitos dos santos e entidades celestes e infernais, bem como os contos, rituais e datas a eles relacionados, surgiram por meio da absorção de tradições pagãs pelo cristianismo.³⁶

As complexas relações entre paganismo e cristianismo na Idade Média exigiram um livro à parte para uma abordagem cuidadosa. Aqui, interessa-me apenas o fato de que o estado das coisas na Europa medieval é, como descreve Jackson Lears, “dualismo para a elite, animismo para a maioria”.³⁷ Por “animismo”, ele se refere, 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. Em parte, a Reforma foi um movimento contra a paganização do cristianismo. Ela procurou restaurar o movimento cristão de “desencantamento do mundo” – para usar o termo weberiano. Movimento este no qual, desde Hegel, muitos pensadores encontraram as sementes da secularização.

As práticas mágicas que o movimento protestante atacou foram, muitas vezes, aquelas que permitiam 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 seria por meio da Igreja que a salvação poderia ser obtida. Isso não significa, porém, que, com a Reforma, a Igreja perca importância ou controle sobre a vida social. Como observa Weber, 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*”.³⁸ E esta nova forma de controle sobre a vida, diferentemente da anterior, “penetrava todas as esferas da vida doméstica e pública até os limites do concebível”.³⁹

Na vontade de racionalizar toda a vida de modo a torná-la um instrumento para a vontade de Deus, e na extrema desconfiança das inclinações individuais, a sociabilidade protestante⁴⁰ estaria muito próxima, 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. Trata-se, como coloca o autor, de uma “*ascese intramundana*”. Essa é uma das marcas da modernidade que ganha corpo, segundo Charles Taylor, na esteira da sensibilidade protestante: “todo o desenvolvimento moderno da afirmação da vida cotidiana foi [...] anunciado e iniciado, em todas as suas facetas, na espiritualidade dos reformadores”.⁴¹

Cabe, assim, começar o estudo sobre as formas mais recentes assumidas pelo lobo na cultura ocidental atentando para algumas propostas do “pai” do protestantismo: Lutero. Após devotar-se à ordem agostiniana por longos anos, Lutero continua seguindo Agostinho em muitos aspectos quando começa a desafiar a posição oficial da Igreja de então. O grande marco de sua ruptura com a Igreja – ou com os “papistas”, como prefere Lutero – são as famosas 95 teses que ele escreve em 1517, questionando a venda de indulgências e a extensão do poder

papal. Na 32ª tese, por exemplo, lemos: “aqueles que acreditam que podem garantir sua salvação com cartas de indulgência estarão eternamente danados, juntamente com seus professores”.

A compra de indulgências, contudo, era somente a versão mais corrupta da tentativa de garantir a salvação por meio de obras, ou seja, mediante nossos próprios esforços. Versões mais pias, porém igualmente equivocadas para Lutero, buscavam garantir a salvação através da realização de ações de caridade e da observância da lei de Deus. “Deve ser condenada, portanto, a pernicioso e ímpio opinião dos papistas que atribui à mera realização da obra o mérito da graça e da remissão dos pecados”.⁴² Afinal, se “nossos pecados pudessem ser removidos por nossas satisfações”, pergunta Lutero, “teria sido necessário o filho de Deus ser entregue por causa deles?”.⁴³

O pecado, afirma o teólogo, “é um tirano muito cruel e poderoso sobre todos os homens em todo o mundo”.⁴⁴ E ele está profundamente entranhado em nós. É a própria matéria da carne, ou seja, da nossa constituição neste mundo. O lobo, portanto, é aqui encarado como uma besta que nos domina com força e maldade inimagináveis. Com efeito, para Lutero, o grande problema dos papistas é que eles não conseguem acreditar que “a carne nada pode pensar nem falar e fazer a não ser posicionar-se contra Deus e em favor do diabo. Se tivessem visto que essas enormes pragas aderem ao coração do homem, eles não teriam dito frivolidades tão ímpias a respeito de mérito”.⁴⁵

Na visão de Lutero, portanto, ninguém, neste mundo, pode livrar-se do pecado. Afinal, como escreveu São João em sua primeira epístola, “todo o mundo está no maligno”.⁴⁶ Ou seja, todos neste mundo “são sujeitos ao pecado e ao diabo e são membros do diabo que, por meio de sua tirania, mantém todos os homens cativos à sua vontade”.⁴⁷ Apenas Deus, de fora do mundo, poderia nos encher com sua graça, de modo que, dentro do mundo, passaríamos a ser habitados por aquilo que não faz parte dele: o Espírito Santo. Podemos observar, então, que, no que diz respeito ao pecado e à redenção, nossa vontade não tem nenhuma agência: ela é, ilustra Lutero em *Da vontade cativa*, como um jumento entre dois cavaleiros. “Se Deus está sentado nele, ele quer e vai como Deus quer [...]. Se Satanás está sentado nele, ele quer e vai como quer Satanás,

e não está em seu arbítrio correr para um dos dois cavaleiros ou procurá-lo; antes, os próprios cavaleiros lutam para o obter e possuir”.⁴⁸

Esse ponto merece ser analisado com mais cuidado, pois Lutero enxerga de maneira ainda mais radical do que Agostinho a impotência de nossa vontade frente ao pecado. O trecho abaixo, que precede o acima citado, esclarece que, para Lutero, nossa subjetividade está diluída em uma guerra cósmica inescrutável, de tal modo que o bem em nós acaba assumindo uma posição tão exterior quanto a da carne. Não somos nós ou nosso “homem interior” que nos direciona ao bem, mas o “Espírito Santo” agindo em nós.

[...] se estamos sob o deus desse século, sem a obra e o Espírito do Deus verdadeiro, somos mantidos cativos à vontade dele [...], de modo que só podemos querer o que ele quer. Pois ele é aquele homem forte e armado que guarda sua casa de modo que os seus estejam em paz [e] não suscitem contra ele qualquer sentimento e pensamento. [...]. E fazemos isso com vontade e com prazer, segundo a natureza da vontade. Se ela fosse coagida, não seria vontade, pois a coação é, antes, uma não-vontade, por assim dizer. Todavia, se vem um mais forte e, tendo [a Satanás] vencido, nos toma como seu despojo, mais uma vez, por seu Espírito, somos seus servos e cativos (ainda que isso seja uma liberdade régia), de modo que queremos e fazemos com prazer o que Ele quer.⁴⁹

Lutero delinea, aqui, uma forma de ação da besta sobre o eu. De acordo com ele, não é que, num dado momento, nós queiramos algo, mas sejamos impedidos de realizar aquilo que queremos por outra vontade intrusa que a constrange, e sim que aquilo mesmo que queremos é de antemão escolhido por vontades metafísicas que nos dominam por dentro. Embora raramente exposta de forma tão clara, essa é uma maneira bastante comum de imaginarmos a atuação da besta dentro de nós (seja o lobo ou outra qualquer): quando ela nos domina, queremos o que ela quer e, apenas em retrospectiva, quando não estamos mais dominados por ela, atribuímos nosso querer de então a uma vontade corrompida em nós. Esse modo de conceber a luta de duas vontades em nós concorre com a percepção segundo a qual, no momento mesmo em que a besta dentro de nós nos domina a ponto de nos levar a fazer o que ela quer, um querer oposto (o “verdadeiro”), porém incapaz de nos levar à ação, também está presente em nossa consciência, de tal modo que, como São

Paulo, vemos uma vontade diferente daquela que aprovamos agindo naquilo que fazemos.

Embora diferentes, essas duas formas de conceber a ação da besta não se opõem necessariamente, sendo possível enxergá-las como complementares. Seguindo a proposta de Lutero, por exemplo, podemos imaginar que os momentos nos quais as duas vontades aparecem para nossa consciência são aqueles em que a luta entre a carne e o espírito encontra-se em curso – mesmo que um dos oponentes esteja vencendo, o outro ainda não está dominado. Já nos casos em que uma vontade nos domina por completo, isso ocorre porque a outra foi momentaneamente subjogado. Nesse caso, é apenas quando o ímpeto dominado vira o jogo e se sobrepõe ao outro que passamos a pensar no que antes queríamos como efeito de uma vontade estranha e má agindo sobre nós. Mas acabamos nos alongando demais nessas considerações sobre a estrutura dos modos de concebermos a agência das bestas. Retomemos nossas considerações sobre as perspectivas luteranas a respeito da salvação.

Lutero, como vimos, acredita que a salvação não depende de nós, e o máximo que podemos fazer é ter fé em Deus. Ou, dizendo de maneira mais precisa: o máximo que podemos fazer é esperar que o Espírito Santo desperte em nós a verdadeira fé, pois tampouco podemos escolher ter fé. A verdadeira fé, assim, seria muito mais um sinal da redenção do que um caminho a se perseguir. A salvação é encarada por Lutero como uma intervenção de Cristo ou do Espírito Santo em nós, prisioneiros do diabo. Nosso antigo eu mau transforma-se, pela comunhão com Cristo, em um novo eu bom. Fora de tal comunhão, há apenas corrupção: “um ‘eu’ como pessoa separada de Cristo pertence à morte e ao inferno”.⁵⁰

Uma vez que Lutero dissocia completamente nossa salvação das nossas ações, rementendo-a exclusivamente à graça de Deus, surge de imediato a questão de saber qual seria, para nós, a importância da lei de Deus, comunicada no Antigo Testamento. Essa, com efeito, é uma questão que provoca polêmicas no cristianismo desde suas bases: o “evangelho”, ou seja, a “boa nova” de Jesus, torna a lei irrelevante? São Paulo já levanta tal pergunta na Carta aos gálatas: “para que é a lei?”. A resposta que ele oferece é: “[a lei] foi ordenada por causa das transgressões, até que viesse a posteridade a quem a promessa tinha sido feita”.⁵¹

Tal resposta parece indicar que a lei se torna irrelevante após Jesus Cristo. Entretanto, não é essa a leitura de Lutero em seu *Comentário à Epístola aos gálatas*. Para ele, o principal papel da lei continua a ser o mesmo que o da época de Moisés – não o de salvar, mas o de nos mostrar o quão maus e desprezíveis somos aos olhos de Deus: “o uso próprio e o alvo da lei é tornar réus os homens tranquilos e seguros, de modo que sejam culpados do pecado, da ira e da morte e fiquem espantados, desesperados, pálidos e apavorados”.⁵² A tarefa própria da lei, portanto, é “colocar-nos na presença de Deus e revelar-nos a ira de Deus. Então, a consciência sente que não satisfaz a lei de Deus, nem a pode satisfazer, nem pode suportar a ira de Deus”.⁵³

Em outros termos: a lei nos leva a atentar para o lobo em nós e para nossa incapacidade de derrotá-lo com nossas próprias forças. O efeito de tal percepção costuma ser um grande desespero, só passível de ser superado pela fé na graça de Deus. Como mostra Bruce Hindmarsh em seu estudo sobre as narrativas de conversão evangélicas,⁵⁴ é um modelo como esse que, com variações mais ou menos importantes, continua orientando o modo de se pensar o caminho da conversão protestante nos séculos XVII e XVIII. Também continuam em voga os discursos de tom hiperbólico que buscam inculcar no ouvinte o autodesprezo e o terror do lobo dentro de si. Hindmarsh cita o relato de Mary Ramsay, uma professora fortemente afetada pelas pregações do evangelista George Whitefield, no qual ela diz que o pastor acusava seus ouvintes de serem metade animais e metade demônios. Margaret Austin, outra evangélica convertida por Whitefield, parece ter absorvido tal lição: “eu realmente era metade animal e metade demônio”.⁵⁵

Voltando a Lutero e à questão da lei: embora a função de nos mostrar nossa infinita corrupção seja primordial, há outra que devemos considerar. Trata-se da função de organização social: “na organização social e política desse mundo, a obediência à lei deve ser rigorosamente exigida. Ali, não se trata do Evangelho, da consciência, da graça, da remissão dos pecados, da justiça celeste, de Cristo, mas apenas de Moisés, da lei e de obras”.⁵⁶ A justificativa da importância dessa função da lei é mais complexa, pois, em sua primeira função (a de nos mostrar nossa iniquidade), a lei é algo a ser *superado*. Primeiro, vemo-nos como pecado-

res, em seguida, confiamos em Cristo e somos “salvos da lei”, como diz São Paulo. Seguindo essa linha de raciocínio, poderíamos pensar que o “verdadeiro” cristão estaria livre da lei e justificado em seguir seus desejos sem restrição. Com efeito, em seu artigo “Lei e Evangelho”, o teólogo Thomas K. Johnson observa que, desde os primórdios da Reforma, muitos derivaram da noção luterana da salvação pela fé exatamente essa conclusão: “então, as pessoas estão livres de qualquer restrição moral – verdadeiramente livres para fazer qualquer coisa que queiram”.⁵⁷ Lutero acredita, contudo, que a lei continua valendo. A diferença é que a desobediência a ela não é mais um caminho que *levará* ao inferno, e sim o caminho de quem *já está destinado* ao inferno. Do mesmo modo, os “verdadeiros” cristãos não estão submetidos à lei no sentido de que sua salvação independe dela; contudo, na medida em que Cristo age neles, sua própria vontade se harmoniza com a Vontade de Deus representada na lei: “depois que uma pessoa é justificada e já possui a Cristo pela fé e sabe que ele é a justiça da sua vida, ela, certamente, não permanecerá inativa, mas, como uma boa árvore, produzirá muitos frutos”.⁵⁸

Ou seja, as obras e a obediência à lei seriam o fruto da salvação, e não a árvore da qual a salvação seria o fruto. Uma interessante virada na concepção de causalidade que antecipa um aspecto central da noção nietzschiana de que a moral é um *sintoma* de certo estado existencial.⁵⁹ Obviamente, contudo, a ideia de Lutero serve a propósitos muito diferentes da de Nietzsche. Ela não apenas está longe de colocar a moral em questão, como ainda parece promover um tipo de adesão à norma que bloqueia qualquer distanciamento dela. Quem adere ao discurso “papistata” pode ainda sustentar uma vontade individual que deve ser controlada para harmonizar-se com a lei, considerando-se bom com base nessa aproximação. Aqueles que aderem à proposta luterana, por outro lado, precisam acreditar que seguem a lei por sua própria vontade, isto é, que sua vontade é manejada pelo Espírito Santo e não por Satanás. Assim, veem-se como bons, caso contrário, de nada adianta seguir a lei, pois estão vendidos ao diabo, de um modo ou de outro.

Percebemos, então, que Lutero propõe não apenas duas funções para a lei, mas uma dupla valoração da lei: de um lado ela está superada, na medida em que Jesus atua em nós e, no que diz respeito à salvação,

sua função é puramente negativa. De outro lado, ela não está superada na medida em que representa a vontade de Deus, e segui-la mostra a nós mesmos e aos demais o trabalho de Jesus em nós neste mundo. Essa dupla valoração da lei está diretamente ligada, também, à divisão entre corpo e alma. Como em Platão, o corpo corrompe a alma de modo que, enquanto ela está presa a ele, precisa lidar com o lobo. Essa lida com o lobo deve ser realizada com base na lei, mas a lida com a parte boa da alma – nosso verdadeiro eu em comunhão com Cristo – nada tem a ver com ela. A pequena fábula que Lutero utiliza para ilustrar o que devemos pensar após nos aterrorizarmos com nossa pecaminosidade é esclarecedora: “Agora estás agindo na terra; ali, o asno deve trabalhar, servir e carregar o peso a ele imposto, isto é, o corpo com seus membros deve estar sujeito à lei. Mas, quando sobes ao céu, deixa o asno com sua carga na terra, pois a consciência nada tem a ver com a lei, as obras e a justiça terrenas”.⁶⁰ O corpo, ou o “asno” como o chama Lutero – e antes dele São Francisco, que costumava se referir a seu corpo como “irmão asno” –, precisa ser domado pela lei, mas a consciência, que pode receber a graça de Deus, está para além dela.

Fé para a consciência, lei para a ação mundana. Essa perspectiva ética bifurcada é importante, pois parece razoável enxergar nela as sementes de duas maneiras de pensar o lobo que se desenvolvem posteriormente em nossa cultura: no que diz respeito à consciência, a razão, que antes nos conectava com o transcendente, perde lugar para a experiência afetiva ligada à fé; no que diz respeito à vida mundana, ela deve ser guiada pela lei, mas não abandonada em prol de uma dedicação exclusiva à vida espiritual. Paradoxalmente, o movimento protestante afirma a vida mundana no mesmo momento em que a despreza. A doutrina luterana – e em seguida a calvinista – promovem a vida cotidiana ao mesmo tempo em que radicalizam a bestialização do lobo. De acordo com tais doutrinas, observa Taylor, “devemos amar o mundo em um sentido enquanto, em outro, o detestamos”.⁶¹ Isto é, devemos participar das atividades mundanas, trabalhando, de acordo com a lei, para glorificar Deus neste mundo, amando-o também por meio de suas obras. Ao mesmo tempo, na medida em que o pecado corrompe tudo neste mundo e em

nós, devemos, no momento mesmo em que atuamos neste mundo, olhar sempre para o “outro mundo”, tido como mais digno, real e verdadeiro.

Como observei no início do capítulo, a Reforma foi, em larga medida, um ataque à dimensão mágica do cristianismo medieval. Ora, é a dimensão mágica que permite ver o sagrado como um elemento que permeia lugares e atividades específicos. Quando se elimina a magia e o sagrado passa a estar associado unicamente a um Deus transcendente, nenhum lugar e nenhum ritual (como a missa, por exemplo) pode nos aproximar do divino. Como nota Taylor, “a vida mais elevada não pode mais ser definida por um tipo exaltado de atividade; tudo depende do espírito com que se vive qualquer coisa, mesmo a existência mais mundana”.⁶²

A experiência protestante estaria ligada a uma participação ativa na vida mundana,⁶³ acompanhada por um forte receio do lobo e pela radical desconfiança do prazer e de todas as paixões da carne (embora não das afecções do espírito, que figuram aqui como algo completamente diferente), de tal forma que qualquer espontaneidade ou impulsividade pode ser vista como problemática. Um excelente exemplo do tipo de aversão ao prazer lupino que caracteriza essa mentalidade protestante pode ser visto em *A festa de Babette*, de Karen Blixen.

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 suas anfitriãs, até que um dia ganha na loteria. Dividida inicialmente entre voltar à França e permanecer na Dinamarca, ela escolhe a 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, 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. 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.⁶⁴

Seria fácil imaginar um monge medieval agindo de maneira semelhante – exceto que o asceta talvez rejeitasse a comida, enquanto, na Dinamarca de Blixen, a recusa total do prazer não implica um afastamento do mundo.⁶⁵ É importante destacar também que a recusa do prazer no banquete de Babette está diretamente ligada a uma vida regrada, quase automatizada, e a uma espécie de rotina de trabalho mundano, que desempenha então papel central, em oposição à tentativa de certos monges ascéticos de superar-se na imitação espiritual de Cristo. Se tais monges se autointitulavam os “*atletas de Cristo*”,⁶⁶ protestantes como os que figuram em *A festa de Babette* talvez se percebam como seus *funcionários*: “ferramenta de Deus, executores de seus desígnios providenciais”.⁶⁷

3.

O lobo e a ordem dos bens

de Hobbes a Stuart Mill

Pelo menos desde o século XVII – em um momento, portanto, no qual a disseminação da ética protestante continua a pleno vapor –, começa a ganhar relevância na Europa a visão de pensadores como Hobbes, que questionam a dualidade metafísica tradicional entre um eu que nos conectaria ao divino e o lobo bestial em nós. Eles se dedicam a pensar o humano essencialmente como um lobo, ou seja, como um ser mundano, sem uma dimensão metafísica ligada à razão. Isso não significa, é claro, que o humano passe a ser visto como um animal irracional. Contudo, a razão aparece agora como uma faculdade instrumental, que não pode oferecer um fim distinto para o humano – um Bem absoluto, como era o caso na filosofia grega clássica e na maior parte da tradição cristã. Nessa perspectiva que começa a ganhar força, nossas motivações para agir só podem ser remetidas a nossos desejos relacionados ao corpo – ou seja, ao lobo dentro de nós, cujo estatuto de besta fica, então, comprometido.

Para Hobbes, nossos desejos ou apetites são a fonte de todas as nossas valorações. Desse modo – ao menos a princípio –, não poderia existir dentro de nós nenhuma vontade que se oponha aos apetites, ou seja, que se volte para bens de outra ordem: “qualquer que seja o objeto de um apetite ou desejo de um homem; é isso que, de sua parte, ele chama de bom”.⁶⁸ O filósofo cola, portanto, a noção de apetite à de vontade, criticando a então tradicional separação entre apetite (sensual) e vontade (racional) – ou, nos termos de Agostinho, vontade corrompida e vontade espiritual; ou ainda, como prefere Tomás de Aquino, apetite

sensitivo e apetite intelectual (vontade). Os termos causam certa confusão aqui, uma vez que tanto “vontade” como “apetite” podem englobar um ao outro. O que importa, contudo, é a separação, característica do imaginário platônico-cristão, entre uma força volitiva sensual e corrompida, normalmente chamada de apetite ou desejo (ou seja, o lobo), e uma força volitiva racional e boa, normalmente chamada de vontade.

Hobbes critica essa visão racionalista da vontade, argumentando que, se tal definição fosse válida, “não poderia haver ato voluntário contrário à razão”.⁶⁹ E, com efeito, é exatamente esse o caso para os imaginários mais radicais de bestialização do lobo: atos contrários à razão são encarados como realizados pela besta em nós, e nunca por nossa “verdadeira” vontade, não sendo nunca, portanto, propriamente voluntários. Hobbes, por sua vez, define vontade como “o último apetite na deliberação”, e encara tal deliberação como uma disputa de forças volitivas qualitativamente semelhantes. Ele cria, assim, uma dificuldade para os imaginários que localizam em nós um centro de agência bestial e outro bom e livre. Ao menos nesse sentido, a proposta hobbesiana desencoraja a bestialização.⁷⁰

Tendo em mente o conceito de vontade como último apetite na deliberação, voltemos à noção hobbesiana de que o objeto de nossos desejos define aquilo que, de nossa parte, chamamos “bom”. Perguntemos: (1) poderíamos concluir daí que nosso bem encontra-se simplesmente em procurar maximizar a satisfação de nossos desejos, quaisquer que eles sejam? (2) E, de resto, haveria algum tipo de bem para além daquilo que nós consideramos ser o nosso bem?

As propostas de Hobbes não permitem responder essas perguntas de maneira simples. No caso da pergunta (1), a principal dificuldade está no estatuto peculiar que o filósofo empresta ao desejo de autopreservação. A ideia de que chamamos de “bom” o que quer que seja objeto de nossos desejos só faz sentido se não houver um objeto predefinido ao qual nosso desejo se oriente. Caso contrário, esse objeto é que seria o bem. Hobbes inaugura um ponto de tensão em sua teoria, portanto, quando afirma que os objetos dos desejos de um homem são “principalmente sua própria conservação, e, algumas vezes, apenas o deleite”.⁷¹ Não haveria maiores problemas se essa afirmação fosse apenas uma constatação

empírica, como se um vendedor de sorvetes afirmasse que as pessoas desejam principalmente sorvete de chocolate, pois esse sabor acaba mais rápido do que os demais. Afinal, seria completamente absurdo inferir daí a existência de uma espécie de desejo universal por chocolate – exatamente o que faz Hobbes com a autopreservação.

Como observa Paul Hurley,⁷² a autopreservação ganha em Hobbes estatuto próximo ao de bem universal – algo que não poderíamos não desejar –, o que contradiz sua noção relativista de que os objetos dos desejos humanos variam e de que não há nenhum bem universal que todos desejam (cada um chamando de bom aquilo que agrada a seus apetites individuais). Hobbes utiliza esse estatuto contraditório da autopreservação para estabelecer o que ele chama de leis da natureza. “Uma lei da natureza é um preceito, ou regra geral, descoberta pela razão, segundo a qual o homem encontra-se proibido de fazer aquilo que é destrutivo para sua vida, ou que lhe retira os meios de preservar a mesma”.⁷³ O termo “proibido”, utilizado por Hobbes em tal definição, sugere – e aqui entramos na questão (2) – que a lei da natureza oferece um bem diferente e superior àquele indicado pelos apetites. E quando notamos que tal bem liga-se a uma “regra geral, descoberta pela razão”, é preciso indagar se a oposição entre um fim ligado aos apetites e um fim ligado à razão, criticada de maneira tão enfática, não está sendo retomada aqui por debaixo dos panos.

É verdade que, diferentemente do que ocorria no imaginário platônico-cristão, em Hobbes o fim ligado aos apetites não figura mais como essencialmente problemático,⁷⁴ e sim como um tipo de bem. Contudo, isso nos deixa com dois parâmetros para o bem, e nada garante que eles não entrem em conflito. O que acontece se o bem como objeto dos apetites se opuser ao segundo tipo de bem, definido pela autopreservação e pela razão? Imaginemos um soldado que deseja realizar grandes feitos de força e audácia, mesmo ciente de que coloca sua vida e a de outros em risco; ou um viciado que deseja uma droga mesmo sabendo que ela logo acabará com sua vida; ou mesmo alguém que simplesmente deseja se matar. O fato de tais desejos entrarem em conflito com outros desejos dos próprios agentes imaginados pouco importa, pois estamos supondo que os desejos utilizados como exemplo foram os últimos na deliberação que

determina a vontade. A questão é saber se há algo para além dos desejos que pudesse tornar tal vontade de algum modo má ou problemática.

Uma resposta possível seria dizer que tais desejos são “loucos”, e por isso problemáticos. Isso, contudo, nada explica, uma vez que a caracterização de tais desejos como loucos provém da noção de que atentar contra a própria vida é problemático e irracional, mas é justamente a *base* desse tipo de julgamento que está em questão. Ao menos no *Leviatã*, principal obra de Hobbes, não há nada que permita dar conta dessa pergunta, e me parece que é somente evitando-a que o filósofo pode alçar a autopreservação a objeto adequado de nossa vontade e inventar as tais “leis da natureza” que servirão, enfim, como fundamento (necessariamente bom) do Estado. Tais leis, sorrateiramente, introduzem uma nova forma de bestialização do lobo: quando elas não restringem nossa natureza lupina, desempenhamos, como diz a famosa expressão, o papel de “lobo do próprio homem”, e desencadeamos uma “guerra de todos contra todos”.⁷⁵ Tal guerra seria má, pois contrária ao bem definido pela autopreservação e pela razão – ainda que não necessariamente contrária ao bem definido pelos apetites de um lobo.

Identificamos então a existência de um duplo parâmetro para o bem no pensamento de Hobbes. É interessante notar, contudo, que esse duplo parâmetro não se desdobra de maneira clara em uma nova forma de dualidade da vontade. É verdade que, de alguma maneira, o filósofo imagina que as leis da natureza “obrigam sempre na consciência”,⁷⁶ e, se elas *obrigam internamente*, parece razoável inferir que há uma parte de nós que não as deseja, e que deve ser subjugada por uma outra parte. Essa parte contrária às leis, que deve ser subjugada, é obviamente o mesmo lobo que supúnhamos desbestializado, e que, por caminhos tortuosos, recupera agora o estatuto de besta que havia perdido.

De modo geral, o conflito dos bens se desdobra em Hobbes no âmbito social. O problema que o filósofo busca resolver é o da possibilidade de se promover um estado de coisas no qual os direcionamentos conflitantes das múltiplas vontades individuais engendrem aquele bem que seria possível derivar do estudo racional das mesmas vontades individuais – qual seja, o da garantia da preservação de todos. A questão

de saber o que, em nós, poderia direcionar nossa vontade particular na direção desse bem comum é sempre evitada.

Com efeito, para toda a fértil tradição de pensamento que segue na linha de Hobbes, tal questão continua a ser um ponto extremamente delicado. Como procurarei mostrar adiante, ou ela continua sendo evitada, de modo a esconder um duplo parâmetro para o bem, ou ela é resolvida com o reconhecimento explícito de uma nova dualidade da vontade. Nesse último caso, o lobo volta a ser abertamente reconhecido como uma besta, e passa a definir-se sobretudo por sua ligação com os desejos egoístas. A parte de nós que a ele se opõe, por sua vez, passa a ligar-se ao bem-estar social, seja pela busca racional da felicidade de todos, seja pela benevolência ou sentimentos morais.

Aqui, faz-se necessário observar que a visão materialista que segue a linha de Hobbes não está necessariamente acompanhada de uma negação total do cristianismo ou do plano transcendente. O próprio Hobbes dedica boa parte do *Leviatã* a temas relacionados de alguma maneira a Deus e à religião. Na parte final, intitulada “Do Estado cristão”, ele tece inclusive longas considerações sobre temas bíblicos bastante específicos. A grande revolução da qual Hobbes pode ser visto como marco não gira em torno do ateísmo, e sim da noção de que o conhecimento e a organização deste mundo não devem se basear nas doutrinas religiosas, mas na razão natural, ou seja, humana. Para citar Hobbes: “as Escrituras foram redigidas para mostrar ao homem o Reino de Deus; e com o objetivo de preparar sua mente para tornar-se seu obediente súdito; deixando o mundo, e sua filosofia, portanto, à discussão humana, para o exercício de sua razão natural”.⁷⁷

Isso não significa que devamos ignorar Deus neste mundo, pois a razão natural também levaria a Ele, ao menos em sua forma aristotélica de primeiro motor, origem da grande cadeia causal do mundo. Essa percepção de Deus como o criador oculto de uma ordem autônoma do mundo ficou conhecida como deísmo. Nessa perspectiva, como já foi possível observar no estudo das propostas de Hobbes, ganha novos contornos a relação entre nossa satisfação apetitiva – agora considerada uma base do nosso bem – e alguma outra noção de bem, explícita ou implícita, que se liga de modos diversos a Deus, à razão e/ou à ordem da natureza. De um modo ou de outro, uma ordem qualquer passa a indicar

algum caminho no qual nossos desejos poderiam se harmonizar com o bem das outras pessoas ou do mundo de maneira geral.

Para sair do registro hobbesiano, podemos oferecer como exemplo de uma ordem desse tipo a imagem da “grande cadeia do ser”, evocada pelo poeta inglês Alexander Pope em seu *Ensaio sobre o homem*. Como explica Taylor, tal imagem mostra que, embora cada coisa na natureza possua seus próprios objetivos e inclinações, a “grande cadeia do ser” as une em benefício mútuo: “a excelência da ordem consiste no fato de [as coisas da natureza] não se chocarem umas com as outras, mas se entrelaçarem”.⁷⁸

Essa noção de uma ordem que entrelaça as inclinações individuais ganhará, no século XVIII, uma profusão de versões diversas – algumas apelando para uma ordem cósmica qualquer, outras, materialistas, concentrando-se em ordens econômicas e políticas. Vou chamar essas versões político-econômicas de “ordem dos bens”, aproveitando uma expressão de Lacan.⁷⁹ A ordem dos bens seria aquela que de algum modo articula as inclinações individuais ou interesses egoístas promovendo o bem-estar social – pois este nada mais é, aqui, do que a soma das satisfações individuais ou egoístas.

Noções como “inclinações individuais” e “interesses egoístas” costumam indicar uma vontade lupina à moda de Hobbes, voltada à obtenção de prazeres que excluem ou violentam outros indivíduos. Tal seria a vontade básica dos humanos essencialmente lupinos imaginados pela tradição materialista que ora nos interessa. A ordem dos bens, por sua vez, figura como aquilo que harmoniza esses interesses, a princípio conflitantes, ao mesmo tempo em que os restringe a uma esfera ou cenário específicos. Se a versão política mais famosa de tal ordem é o contrato social hobbesiano, a versão econômica mais conhecida é, sem dúvida, aquela proposta por Adam Smith em *A riqueza das nações*.

Nessa obra, o pensador escocês afirma que a vida socioeconômica é regida pelos interesses egoístas, e não pela caridade ou considerações altruístas. Seria principalmente a busca egoísta que levaria cada agente a produzir algo de interesse para os demais, de modo a receber benefícios financeiros e poder comprar o que lhe satisfaz, beneficiando, assim, outro agente: “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”.⁸⁰ Nesse processo mercadológico a economia floresce e o bem-estar social aumenta. De acordo com a famosa metáfora de Smith, tudo se passa como se o mercado fosse regido por uma “mão invisível” que harmoniza os interesses egoístas de todos.

Na esfera do mercado, portanto, as ações impulsionadas pelo lobo dentro de nós se inseririam naturalmente na ordem dos bens e, longe de ameaçar o bem-estar e a sobrevivência de outros indivíduos, promoveria-os. Há, sem dúvida, uma coerência interna nesse modelo teórico que delinea a relação de um indivíduo unidimensional – definido por restritos desejos lupinos – com um sistema que articula as vontades dos diversos indivíduos. Contudo, duas observações se fazem necessárias.

A primeira é que a ordem dos bens quase sempre pressupõe uma dimensão negativa na qual os desejos lupinos resultam em miséria ou destruição. No caso de Hobbes, essa dimensão negativa é representada pelo estado de natureza, ao qual se opõe a ordem dos bens definida pelo Estado. No caso de Smith, não há uma negatividade explicitamente delineada, mas podemos inferir que a articulação promovida pelo mercado se opõe à miséria promovida pelas empreitadas supostamente “primitivas”, como a guerra. A possibilidade de inserção na ordem dos bens oferecida pelo mercado está, afinal, diretamente ligada ao progresso da civilização, de modo que, segundo Smith, mesmo um pobre camponês encontra-se, por inserir-se na ordem do mercado, mais abastado que o mais privilegiado “selvagem” dela excluída.⁸¹ Sob os impulsos lupinos “ordenados” sempre se escondem, portanto, os impulsos lupinos “selvagens”, mesmo que permaneçam em segundo plano.

A segunda observação diz respeito à tensão – bastante disseminada na tradição materialista que nos interessa – entre um bem definido nos moldes da ordem dos bens e um bem definido pela benevolência. Se Smith expõe o primeiro bem em *A riqueza das nações*, o segundo ele advoga anos antes em *A teoria dos sentimentos morais*. Nesta obra, Smith argumenta que o ser humano possui naturalmente a capacidade de empatia por 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, no plano do bem individual, o pensador continua a defender um ideal de abnegação de bases cristãs:

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.⁸²

Comparando as propostas de Smith em *A teoria dos sentimentos morais* àquelas expostas em *A riqueza das nações*, é fácil perceber uma contradição entre dois caminhos para o bem: na esfera do bem-estar social, o bem liga-se à liberação de nossos apetites lupinos, desde que eles estejam inscritos na ordem do mercado. Mas, na esfera pessoal, seria o desenvolvimento das afecções benevolentes que levaria ao bem. E essas duas esferas tampouco se separam com nitidez. A segunda, especialmente, invade a primeira, uma vez que, apesar do contraponto oferecido pela teoria da ordem dos bens, é o indivíduo benevolente que no mais das vezes figura como o promotor do bem-estar social. O lobo dentro de nós, paradoxalmente, parece tanto promover quanto perverter o bem-estar social.

Esse estatuto do lobo subsiste ainda hoje, de maneiras modificadas. Continua a vigorar uma tensão valorativa entre o bem indicado por nossos apetites, o bem comum e nossas noções de virtude ou dignidade. Uma peça publicitária veiculada no jornal *O Globo* no carnaval de 2011 explicita bem essa tensão: ela mostra um jovem folião imitando um cachorro. Na parte superior da peça, lê-se: “Fez xixi na rua? Agora só falta abanar o rabinho”. A sugestão do slogan é a de que o humano indigno de sua humanidade – ou seja, 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, ao buscar seus prazeres, interfere na ordem civil, atrapalhando o prazer de outros. Seria esse, a julgar pela peça publicitária em questão, o caso de quem faz xixi na rua, apesar da clara legitimidade garantida à busca pelos prazeres apetitivos, sobretudo durante uma festa que comemora a liberação da carne.

É fácil imaginar que, na Inglaterra dos séculos XVIII e XIX, uma gama infinitamente maior de prazeres fosse encarada com a mesma desconfiança. Como vimos ao estudar as propostas de Hobbes, porém, a justificativa moral para o ataque a esses prazeres não se harmoniza com a noção – advogada por ele e pelos que o seguem – de que o único bem disponível para o humano é a satisfação de seus desejos. É curioso observar

os malabarismos teóricos que são realizados para tentar harmonizar o desprezo platônico-cristão pelo lobo com uma base filosófica materialista.

Uma das formas mais desenvolvidas dessa combinação aparece, no século XIX, em algumas propostas de John Stuart Mill, pensador que leva adiante a doutrina utilitarista de seu pai James Mill e de Jeremy Bentham. Os utilitaristas defendem que o prazer, a felicidade ou a utilidade (nesta perspectiva tais termos são sinônimos) definem o bem. Contudo, uma vez mais, não devemos derivar de tal princípio uma moral de liberação do lobo. Utilizando nossa razão instrumental, deveríamos controlá-lo em dois níveis. Primeiro, visando maximizar nosso próprio prazer, caberia atentar para o fato de que os prazeres corporais e mais intensos produzem também, direta ou indiretamente, os mais intensos sofrimentos, de modo que seria prudente evitá-los ou experimentá-los em versões amenizadas. Até aqui, tal doutrina apenas dá seguimento às antigas análises econômicas do prazer, como a proposta por Epicuro. A grande novidade do utilitarismo está no segundo nível de controle do lobo, que desloca o objetivo da maximização do nosso prazer para a maximização do prazer de todos os humanos ou seres sencientes. Aqui, entram em jogo o poder universalizante da razão instrumental e sua capacidade de promover o nosso desinteresse.

A noção de desinteresse liga-se diretamente à ideia de supressão de nossos apetites lupinos. Ela seria a capacidade de agir sem levar em conta a vontade do lobo dentro de nós. Levanta-se novamente, assim, a questão de saber qual a motivação possível de tal desinteresse, uma vez que a busca pelo prazer seria, a princípio, nossa única motivação. Ao tentar responder tal questão, Stuart Mill sentirá a necessidade de recorrer a dois constructos teóricos que nos interessam.

O primeiro deles é uma versão da ordem dos bens de ênfase política e pedagógica. Para Mill, a educação civilizada leva os humanos a desejarem cada vez mais o bem dos outros como parte de seu próprio bem. Na verdade, os sentimentos benevolentes assim estimulados seriam fontes de prazeres qualitativamente superiores aos desejos egoístas, como apontarei em seguida. Os avanços na ordem política, por sua vez, estimulam a correspondência dos bens ao remover “as fontes de oposição de interesse, e [aplainar] as desigualdades de base legal entre indivíduos e classes”.⁸³ Em

um cenário político ideal, portanto, os interesses individuais dos agentes não se opõem, mas se entrelaçam, maximizando tanto a utilidade para cada agente quanto a utilidade absoluta. Mill procura escapar do paradoxo de Smith propondo explicitamente que a maximização dos prazeres individuais é atingida por meio do desenvolvimento dos sentimentos benevolentes e ligando o sucesso da ordem dos bens a estes últimos.

O segundo constructo é uma versão materialista bem definida do lobo dentro de nós. Mill separara qualitativamente os prazeres lupinos ou “baixos” daqueles que ele chama de “elevados”, argumentando que nenhuma quantidade de prazeres baixos pode suplantar mesmo uma cota modesta de prazeres elevados. Mantendo-se fiel à tradição de bestialização do lobo, os prazeres baixos são aqueles ligados ao corpo, aos apetites e à animalidade. Esses prazeres, escreve Mill, “não satisfazem as concepções de felicidade de um ser humano. Os seres humanos têm faculdades mais elevadas do que os apetites animais e, quando eles se tornam conscientes delas, não veem como felicidade nada que não inclua a sua gratificação”.⁸⁴

Assim, para Mill, não há dúvida de que “é melhor ser um humano insatisfeito do que um porco satisfeito”.⁸⁵ Isso seria demonstrado pelo fato de que os humanos “dignos”, mesmo podendo se dedicar a uma vida de satisfação lupina – à moda do mendigo bêbado que Santo Agostinho encontrou em Milão –,⁸⁶ preferem não fazê-lo, enquanto os porcos não têm escolha e encontram-se satisfeitos somente porque não possuem acesso aos prazeres elevados. Alguns humanos – os “indignos” –, porém, encontram-se na mesma situação dos porcos: “eles se viciam aos prazeres baixos, não porque deliberadamente os preferem, mas porque estes são ou os únicos a que eles têm acesso ou os únicos que eles ainda são capazes de desfrutar”.⁸⁷

Embora o desprezo de Stuart Mill pelo lobo pouco difira daquele cultivado pelo cristianismo, a alternativa à felicidade lupina não é mais a felicidade celeste, e sim aquela decorrente dos prazeres elevados e do senso de dignidade e utilidade social. A maneira mais apropriada de entender a resistência humana a afundar-se em um modo de vida animalesco, pensa Mill, é a partir de “um senso de dignidade que, de uma forma ou de outra, todos os seres humanos possuem”.⁸⁸

Essa oposição entre os prazeres e sentimentos elevados ou dignos e os prazeres baixos e vergonhosos dos apetites oferece, então, uma nova base para a bestialização do lobo. O livro *O médico e o monstro*, de Stevenson, que será analisado no capítulo 6, provê um bom exemplo de como tal discurso pode ser utilizado para pensarmos sobre aquilo que somos. Nessa obra, a figura representativa do “bom eu” que se opõe ao lobo é a do médico: aquele que trabalha para o bem comum e que restaura a *saúde* – valor que assume protagonismo no século XIX. Se voltarmos a Stuart Mill, veremos que também ele escolhe a saúde como exemplo do bem do qual nós nos desviamos quando nos deixamos dominar pelo lobo. Isso se daria devido à “fraqueza de caráter”, que nos levaria a escolher o prazer mais imediato, mesmo sabendo que ele é menos valioso. É por isso, segundo ele, que nos entregamos a “vícios sensuais que prejudicam a saúde, embora [estejamos] perfeitamente conscientes de que a saúde é o maior bem”.⁸⁹

Desse modo, a noção de “fraqueza de caráter”, juntamente com a brutalidade que nos direciona aos prazeres baixos, busca explicar a fonte da força do lobo. Embora não haja, aqui, um “corpo” tão bem definido para o lobo quanto o *éros* em Platão ou a carne no pensamento cristão, podemos pensar que a fraqueza de caráter e a brutalidade estão ligadas a uma parte animal em nós que se opõe a uma parte elevada, digna ou propriamente humana.

Essa divisão de nossa subjetividade em uma parte baixa, animalésca, e uma parte elevada, não obstante os esforços de Mill, segue claramente na contramão do materialismo que pretende instituir o prazer como único bem. Um hedonismo digno do nome precisaria desbestializar o lobo, mas, como vimos, a tradição materialista que liga Hobbes a Mill continua olhando para nossos desejos e paixões do corpo como algo a ser contido e suprimido. Apenas mais recentemente, com a saída do lobo de seu antigo lugar de besta principal, e com o surgimento de novas bestas frente às quais o lobo aparece como bom, o utilitarismo é levado às últimas consequências. Deste modo, como propõe o psicanalista Charles Melman, “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”.⁹⁰

4.

O lobo e o sujeito transcendental

Kant e Schopenhauer

Os caminhos dos últimos dois capítulos nos levaram frequentemente à temática da lei. Vimos o papel que a lei de Deus desempenha no pensamento de Lutero e o lugar que a lei da natureza ocupa na filosofia de Hobbes. Quando tratávamos deste último, notei de passagem que a questão da relação entre a lei natural e nossa vontade não era abordada com clareza no *Leviatã*. Mantendo em mente as análises do final do capítulo anterior, podemos supor que tal obscuridade advém da dificuldade do filósofo em lidar com a mesma bifurcação valorativa que, em seguida, assombrou Adam Smith e Stuart Mill.

Em Hobbes, tal bifurcação leva à separação implícita entre dois tipos de apetites: os imediatos (o lobo) e aqueles que, orientados pela razão, nos levariam necessariamente a querer obedecer às leis da natureza. Segundo Hobbes, obedecer às leis da natureza significa, em última instância, observar o seguinte preceito: “não faça aos outros aquilo que você não faria a você mesmo”.⁹¹ Trata-se de um famoso preceito cristão, mais conhecido como “regra de ouro”. No Evangelho de Mateus, ele aparece da seguinte forma: “tudo o que vós quereis que os homens vos façam, fazei-lho também vós”.⁹² A separação implícita dos dois tipos de apetite e a ligação de um deles à obediência da regra de ouro cristã nos oferecem um indício da natureza da empreitada teórica de Hobbes: longe de procurar derivar novos valores de seu materialismo, ele busca justificar de um novo modo (“naturalmente”) a antiga moral platônico-cristã.

Apesar disso, para muitos pensadores da época, a concepção materialista do que somos era tida como eticamente inaceitável, pouco importa que ela chegasse, por caminhos tortuosos, à defesa da moral cristã e à exaltação da dignidade e liberdade humanas. Kant, escrevendo no final do século XVIII, é um – provavelmente o maior – desses pensadores. Para ele, seja nossa vontade racional ou não, se ela tivesse como único fim a satisfação apetitiva, nossa dignidade e liberdade ficariam comprometidas. Seu raciocínio é o seguinte: se nossa vontade fosse sempre, em última instância, derivada de nossos apetites naturais, então, como tudo o mais na natureza, também nossa vontade seria determinada pela lei mecânica da causa e do efeito. Seríamos, portanto, um fragmento de matéria como outro qualquer, uma espécie de máquina natural, cuja liberdade da vontade seria apenas o livre girar de suas engrenagens. Assim, conclui Kant, “se a liberdade de nossa vontade não fosse nenhuma outra que [essa], então ela no fundo não seria melhor que a liberdade de um assador giratório, o qual, uma vez posto em marcha, executa por si os seus movimentos”.⁹³

O desafio que Kant se coloca é o de mostrar de que modo seria possível à vontade se autodeterminar, isto é, ser livre no sentido de alheia à corrente de causa e efeito. Obviamente, esse desafio é um contrassenso dentro de uma visão de mundo estritamente mecanicista. Kant precisa, portanto, rechaçar tal visão, embora não busque destruí-la completamente, mas apenas delimitar sua validade aos *fenômenos*, isto é, a tudo aquilo que aparece para nós. Com tal objetivo, ele mostra que apenas um abuso da razão nos leva a transpor para a *coisa em si*, isto é, para a realidade tal como ela supostamente seria em si mesma, regras que só temos como saber válidas para os fenômenos.

Do mesmo modo, Kant não pode aceitar as bases éticas e psicológicas da tradição materialista que estudamos no capítulo anterior, uma vez que, de uma maneira ou de outra, ela procura ligar o bem do sujeito à satisfação dos apetites. Ela fica restrita, portanto, ao domínio que Kant chama de patológico – no sentido daquilo que diz respeito às paixões (*pathos*). Esse domínio inclui tudo o que se relaciona aos apetites e sentimentos, ou seja, a nossas inclinações naturais, sejam elas egoístas ou não. Kant mistura novamente em um mesmo plano essencialmente lupino

aquilo que os materialistas haviam separado. Tal plano, contudo, não se caracteriza aqui como necessariamente mau: ele pode até mesmo definir um bem no sentido da *felicidade*. Mas, pensa Kant, do bem relacionado à felicidade, não é possível, por meio de articulações de qualquer tipo, chegar a um bem moral, ou seja, ao bem em sentido estrito.

Kant estabelece uma separação bastante clara entre o Bem (bem moral) e a felicidade (bem natural). Sua proposta afasta-se, assim, da maioria dos imaginários bestializadores, uma vez que eles normalmente fazem convergir felicidade e moral, indicando a submissão à moral como o caminho para a “verdadeira” felicidade – pouco importa se a felicidade em questão é apresentada como simplesmente mais intensa do que a da satisfação dos apetites imediatos, ou como qualitativamente diferente por ser de cunho espiritual, celeste, integrada, benevolente, comunitária, extática etc. Quando indicam a submissão da vontade à moral como caminho para a felicidade, os bestializadores apresentam a moral como *útil*, ou seja, subordinada ao fim da felicidade – e é justamente isso o que Kant critica. Para o filósofo, a moral precisa apresentar-se como um fim em si mesma e a vontade que nos leva ao Bem seria aquela que, determinada pela razão, segue a lei moral sem outro fim que não o próprio dever de segui-la.

A divisão interior proposta por Kant coloca então, de um lado, um eu empírico caracterizado pelas inclinações naturais ou apetites (ou seja, o lobo) e, de outro, um eu transcendental caracterizado pelo que o filósofo denomina personalidade: “a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como faculdade de um ente submetido a leis peculiares, a saber, leis práticas puras dadas por sua própria razão”.⁹⁴ E embora, como observei, o lobo não seja problemático em si mesmo, indicando até mesmo uma forma secundária de bem – a felicidade –, ele assume o papel de corruptor na exata medida em que se opõe à adesão de nossa vontade à lei moral dada pela razão. Seria essa oposição do lobo que explicaria nossa incapacidade de seguir a lei moral: se o reconhecimento da lei moral dada pela razão “não expressa seu efeito em ações [isso se dá] simplesmente porque causas subjetivas (patológicas) a impedem”. Portanto, o lobo desempenha no pensamento de Kant papel semelhante ao que desempenhava no de São Paulo: fazen-

do-nos realizar algo diferente da lei – agora não mais de Deus, mas da razão – que nossa mente aprova.

Como observei acima, Kant junta em uma mesma dimensão do que somos tudo o que é patológico. Mas, mesmo dentro dessa dimensão essencialmente lupina, só ganha estatuto de besta aquilo que se opõe à lei moral. Deste modo, precisamos identificar quais são as paixões lupinas que tendem a desempenhar propriamente o papel de besta dentro de nós. Tais paixões seriam as egoístas. O amor egoísta por si mesmo sobre todas as coisas Kant chama (seguindo Rousseau e muitos outros) de *amor-próprio*, e o diferencia do *amor de si* (racional), entendido como uma limitação do amor-próprio à condição de concordância com a lei moral. Assim, embora o amor de si também seja patológico, ele não é bestial. Em sentido estrito, o lobo bestial dentro de nós é, em Kant, o amor-próprio, ligado ao egoísmo, à irracionalidade, à arrogância e à busca pelas satisfações apetitivas em dissonância com a lei moral.

Em termos éticos, portanto, continuamos dentro (ou muito próximos) da tradição platônico-cristã. O arcabouço filosófico dentro do qual essa oposição agora se sustenta, contudo, muda radicalmente. Com sua filosofia crítica, Kant dissolveu as bases da metafísica tradicional. Afinal, a separação entre fenômeno e Coisa em si indica que não temos como conhecer o Real extraempírico. Nossa razão só pode conhecer os fenômenos – a realidade conformada por nossa intuição e nosso entendimento.

Muitos dos que aderem a tal arcabouço, contudo, não deixarão de procurar novas formas possíveis de acesso ao Real. O próprio Kant acreditou encontrar um novo caminho para o Real (e para o Real que somos, o “verdadeiro eu”, o eu transcendental) por meio da moral, encarada como essencialmente racional. Ele inferiu que a razão pura poderia se tornar prática e determinar nossa vontade. Tal vontade racionalmente determinada seria imaculada pelo lobo e indicaria a existência em nós de uma liberdade extrafenomênica que nos conectaria ao Bem.

No início do século XIX, Schopenhauer criticará em Kant justamente tal saída, que parece utilizar a razão prática como uma “vara de saltar para sobrevoar o fenômeno”.⁹⁵ Schopenhauer considera absurdas noções kantianas como “dever incondicionado” e “leis para liberdade”. Para ele, a razão, como teria mostrado o próprio Kant, restringe-se ao

fenômeno, não podendo oferecer acesso ao Real ou ao Bem. De acordo com Schopenhauer, o erro fundamental – não apenas de Kant, mas de quase toda a tradição metafísica – é “ter colocado a essência íntima do homem numa alma, a qual seria originalmente uma entidade que conhece, [...] uma entidade abstrata que pensa, e só em consequência disto algo que quer”. Para Schopenhauer, ao contrário, nossa essência íntima está na vontade, que ele identifica com a coisa em si kantiana, e não na razão.

Ao questionar a primazia da razão, Schopenhauer enfatiza que nós não somos – como parecia sustentar a tradição metafísica – uma “cabeça de anjo alada destituída de corpo”,⁹⁶ ou seja, um puro “sujeito transcendental” que poderia até ser atormentado pelo lobo, mas que dele independeria. O corpo ganha, portanto, uma atenção redobrada. Ainda assim, como veremos, Schopenhauer segue defendendo uma moral que o vilipêndia e cujos ideais indicam a direção da mesma cabeça de anjo alada que ele critica.

Para compreendermos a bestialização do lobo em Schopenhauer, será preciso entender como ele pensa a relação do corpo com nossa subjetividade. Nosso corpo aparece para nós como fenômeno – ou representação, como prefere o filósofo –, ou seja, como um objeto entre outros objetos. Entretanto, também temos acesso a ele de modo completamente diverso por meio da nossa vontade: quando movimentamos nossa mão, vemo-la como um objeto externo ao mesmo tempo em que a sentimos internamente como uma parte de nós controlada por nossa vontade de mover a mão. Percebemos nosso corpo, portanto, de duas maneiras completamente diferentes: por um lado, como representação, por outro, como vontade. Essas duas formas de aparição do corpo seriam manifestações de uma única e mesma coisa – que chamamos de corpo quando ela aparece como representação e que chamamos de vontade quando ela aparece imediatamente como consciência de um querer. Em outras palavras: nosso corpo não tem uma vontade, ele *é* uma vontade que aparece *também* como representação.

Ora, se nosso corpo nada mais é, fora da representação, do que vontade, por que não concluir que o mesmo vale para todos os demais objetos? Uma pedra ou uma árvore podem não ter consciência de si, mas isso não significa que elas não sejam, como nosso corpo, objetificações da

vontade – ou seja, a vontade aparecendo como objeto para um sujeito. Apenas, nelas, não há um sujeito que se sobreponha à sua aparição como objeto. Ao dizer que o “em si” de uma pedra ou de uma árvore é vontade, estamos, evidentemente, alterando e expandindo o sentido ordinário do termo. Estamos agora no domínio de uma vontade inconsciente, e não apenas no âmbito de uma vontade individual, mas da Vontade como coisa em si que existe fora do tempo, do espaço e da causalidade. Ela seria o mundo em si mesmo, fora da representação. No mundo fenomênico, ou da representação, a Vontade se objetifica em inúmeros seres e acontecimentos. Os seres individuais são, então, espelho de um conflito da Vontade consigo mesma, de modo que a vontade de um sempre limita e é limitada por outras vontades. Por isso, “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”.⁹⁷

Se compreendemos o sofrimento como uma limitação da nossa vontade, algo que a contraria e a impede de se realizar, então a vida neste mundo (da representação), na medida em que é vivida “naturalmente” – isto é, na medida em que a vontade individual é afirmada –, torna-se sinônimo de constante sofrimento. Pois, com efeito, nossa vontade encontra-se sempre limitada por outras vontades, e em esforço para superar tais limitações. Para nossa subjetividade, esse esforço da vontade aparece na forma de desejo. Porém, quando conseguimos ultrapassar as limitações, ou seja, satisfazer nossos desejos, obtendo um pouco de prazer, outro desejo logo surge, ou, quando isso não acontece, ficamos entediados. Desse modo, o melhor que podemos 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”.⁹⁸

Esse é o caso para quem vive uma vida escravizada pelos desejos – a maioria de nós. 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 a leva às últimas consequências:

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.⁹⁹

Schopenhauer chega a comparar o ciclo dos desejos à roda de Íxion e à sede de Tântalo. Nossos desejos nos condenariam a uma espécie de punição eterna, intensificada pela ilusão de que poderíamos escapar dela com mais um movimento. Está claro que o Bem, nessa visão, só pode ser alcançado a partir de uma negação radical do lobo. Para tanto, Schopenhauer indica dois caminhos: um estético e um ético. 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 o consideramos 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. Desse modo, não é necessário nenhum paralelo do julgamento de beleza com um julgamento racional. Com efeito, para Schopenhauer, o conhecimento racional, abstrato, só pode apreender relações no tempo e no espaço. Apenas o conhecimento intuitivo poderia nos oferecer uma visada das Ideias,¹⁰⁰ fora do tempo e do espaço, ou, além delas, da própria Vontade.

Esse tipo de visada, claro, seria uma exceção. “O homem comum [...] é completamente incapaz de deter-se numa consideração plenamente desinteressada”.¹⁰¹ 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, por outro lado, seria a característica do gênio. Este conseguiria, com auxílio da imaginação 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”.¹⁰² Em suma, o gênio contempla a Ideia em vez dos particulares. E, por meio de suas obras, estimula 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. Somente uma mudança da orientação natural do homem aos objetos que atacam 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 que nos aproxima do Bem seria a supressão ética do lobo, que pode ser pensada em dois estágios. O primeiro está ligado à percepção do caráter ilusório do mundo fenomênico, que nada mais é, como vimos, do que o espelhamento no sujeito da luta da Vontade consigo. A Vontade, em si mesma, estaria para além da divisão que caracteriza o mundo fenomênico (o *principium individuationis*, como Schopenhauer o chama), ou seja, para além da unidade e multiplicidade, figurando como o em si por trás de todo fenômeno. No em si, portanto, todas as vontades estariam conectadas e, na medida em que nos tornássemos capazes de perceber para além do véu do fenômeno, começariamos cada vez mais a sentir os sofrimentos de outros como se fossem nossos. Essa percepção seria a base da compaixão, o fundamento da moral: “o que pode mover a bons atos, a obras de amor, é sempre e tão-somente o conhecimento do sofrimento alheio, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste”.¹⁰³ Desse modo, “todo amor que não é compaixão é amor-próprio”.¹⁰⁴ Como em Kant, o “amor-próprio” representa aqui o agir com base nas inclinações individuais egoístas, animais, e constitui o coração do lobo dentro de nós.

O primeiro estágio da supressão ética do lobo, o da compaixão, consiste, então, na passagem da afirmação de nossa vontade individual

egoísta e animalesca para a afirmação da Vontade suprafenômênica que está em tudo. Afirmar a Vontade significa não negar a vontade de outros seres capazes de sofrer – ou seja, significa perceber como afirmação de nossa “verdadeira vontade” a afirmação de outras vontades. Entretanto, uma vez que, como vimos, querer é sinônimo de sofrer, afirmar a Vontade acaba sendo sinônimo de afirmar o sofrimento. É tal percepção que leva ao segundo estágio, o da negação da Vontade. Nesse estágio, “não adianta [mais] amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias”.¹⁰⁵ Podemos chamá-lo também de estágio da *ascese*, aqui compreendida como uma virada da vontade na qual ela passa a negar a vida em vez de afirmá-la: “O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição da Vontade”.¹⁰⁶

Observamos como Schopenhauer delinea os caminhos estético e ético de supressão do lobo. Em sua defesa desses caminhos, foi possível notar também como o filósofo lida com três concepções ou dimensões do bem, ligadas respectivamente à contemplação, à compaixão e à ascese. O maior bem que ele vislumbra, contudo, é sem dúvida o último: o Bem da negação da vida, que leva ao nada. Este seria o bem de um sujeito que transcendeu sua condição terrena, de um sujeito em última instância transcendental. Não espanta que Schopenhauer utilize os santos cristãos como exemplo. Nesse sujeito, como se poderia esperar, a repulsa da vida se reflete em um completo desprezo do lobo. Quem se orienta para o Bem supremo “nega a Vontade e desmente o corpo: não quer satisfação sexual alguma em nenhuma condição”. Mas a completa castidade é apenas “o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida”, que segue com jejuns e até autoflagelo, “a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade, que [se] reconhece e abjura como a fonte de sofrimento da própria existência e do mundo”.¹⁰⁷

5.

O lobo em suas formas vigentes

hibridação, descontrole e atavismo

Como foi possível observar até aqui, o lobo, embora hoje menos disseminado do que outras bestas, continua vivo. Os imaginários bestializadores do lobo estudados nos capítulos anteriores, ao mesmo tempo em que nos causam certo estranhamento, ainda permeiam, de maneiras mais ou menos diluídas e transformadas, nossa cultura. E, em segmentos culturais relativamente restritos, muitos imaginários que poderiam aparecer como arcaicos para a camada cultural mais progressista continuam a se sustentar com surpreendente resiliência. É o caso da forma cristã tradicional de bestialização do lobo, que continua relevante para certo segmento cultural, sem transformações radicais. E, face ao fenômeno contemporâneo que se convencionou chamar de “retorno da religião” – representado, na América Latina, pelo boom do neopentecostalismo –, cabe perguntar se o imaginário bestializador do lobo não ganha também novo fôlego.¹⁰⁸

Não vou oferecer aqui uma resposta unívoca para tal questão, mas é preciso considerar que muitas dessas novas doutrinas cristãs abandonam ao menos parcialmente a bestialização do lobo, aceitando ou mesmo estimulando alguns prazeres tradicionalmente classificados como “da carne”, como aqueles relacionados ao consumo e ao sexo. Diversos produtos de divulgação evangélicos pregam, por exemplo, que aquilo que um casal faz entre quatro paredes com consentimento mútuo não é pecado, e alguns classificam o sexo como um “presente divino”.¹⁰⁹ A ideia parece ser, portanto, a de que os prazeres lupinos não são problemáticos – muito pelo contrário – enquanto eles não se opõem à lei de

Deus. Estamos aqui, portanto, muito distantes das formas mais radicais de bestialização, nas quais o lobo figura como o próprio *motor* que nos leva a transgredir a lei e nos afastar de Deus (e, conseqüentemente, do Bem). Como pensava Lutero: “a carne nada pode pensar nem falar e fazer a não ser posicionar-se contra Deus e em favor do diabo”.¹¹⁰ Sob tal ponto de vista, está claro, dar livre curso às paixões lupinas só pode ser mau, pouco importam as paredes.

Assim, parece razoável pensar que a bestialização do lobo inaugurada pela tradição platônico-cristã sobrevive em nossa cultura principalmente por meio de imaginários laicos, mundanos. A compreensão da felicidade como acúmulo de prazeres e a legitimação parcial da busca por tal felicidade, observamos, acabam se misturando de maneiras diversas à tradição platônico-cristã, produzindo novos imaginários de bestialização do lobo em vez de dissolver tal bestialização. Isso não significa que os imaginários de bestialização do lobo não tenham perdido legitimidade cultural. Sobretudo ao longo da segunda metade do século XX, diversos movimentos corroeram algumas de suas principais bases morais e os obrigaram a sobreviver em formas híbridas – isto é, como lobo-dragão ou lobo-cão.

Tomados por si mesmos, nossos desejos apetitivos costumam ganhar, hoje, o estatuto de parte integrante do que somos, uma vez que a felicidade definida em termos apetitivos se estabeleceu como um dos principais valores norteadores de nossa vida. O fato de o lobo aparecer agora como parte integrante do que somos mostra que, como defendi na introdução, nós estabelecemos eticamente os limites do eu. Assim, quando não nos opomos a um desejo ou pensamento, tendemos a assimilá-lo mesmo se acreditamos que ele é impulsionado por entidades das quais não temos consciência. É o que podemos perceber, por exemplo, em um vídeo publicitário do McDonald’s veiculado no Reino Unido em 2014.¹¹¹ Nele, um advogado lê com desenvoltura uma declaração de seu cliente. Contudo, no meio de sua fala, troca algumas palavras por “carne”, “queijo”, “alface” etc. (os ingredientes do Big Mac). Ao fim do vídeo, revela-se que ele tinha à vista uma foto do sanduíche (em um outdoor), que excitava de tal modo seu desejo a ponto de provocar os “atos falhos” em questão. Nesse momento, escutamos também o slogan: “Big Mac: basta ver para

querer”. É fácil observar que o desejo descontrolado, que poderia ser facilmente remetido a uma parte perversa da alma, a um cérebro compulsivo ou ao poder da propaganda, aparece, aqui, como incorporado ao eu, ou seja, revelador de um desejo genuíno.¹¹² Devido ao ângulo eticamente positivo a partir do qual ele é encarado, tal desejo aparece como algo propriamente nosso: revelador de uma vontade verdadeira, e não uma interferência maligna externa.¹¹³

O exemplo teve como foco os desejos ligados à comida. Mas a desbestialização dos desejos ligados ao sexo são ainda mais evidentes, pois aqueles ligados à comida – sobretudo à fast-food – ainda ganham valor moral negativo hoje, opondo-se, entretanto, a um bem ligado mais à saúde do que à transcendência ou à dignidade. Por outro lado, o sexo, que aparecia como o coração do lobo, passa a ser visto não apenas como bom, mas às vezes até mesmo como um dos principais elementos promotores da felicidade.¹¹⁴

A dimensão bestial do lobo reaparece sobretudo quando os apetites lupinos se colam a algum tipo de sofrimento – nosso ou de outros. A dimensão do descontrole, por exemplo, tradicionalmente associada ao lobo como um todo, torna-se agora um problema apenas quando gera sofrimento. E, encarada desse modo, mescla os imaginários de bestialização do lobo e do cão. Essa dimensão do descontrole pode ser interpretada também com base em imaginários de bestialização do dragão – por exemplo, como efeito de uma cultura doentia que estimula o excesso, a ansiedade e o descontrole. Os contornos desses híbridos só poderão ganhar alguma precisão após o mapeamento dos imaginários bestializadores do dragão e do cão. Assim, voltarei ao tema nas próximas partes. Ainda assim, gostaria de tecer aqui algumas considerações sobre algumas concepções evolucionistas que nos permitem vislumbrar uma forma de bestialização do lobo-cão.

Se voltarmos a nosso estudo do imaginário materialista de bestialização do lobo, lembraremos do embaraço de muitos pensadores em conciliar materialismo e vilipêndia dos desejos lupinos. O que poderia explicar, afinal, que tenhamos, como propõem Smith e Stuart Mill, sentimentos benevolentes ou elevados? Qual é a fonte de tais sentimentos? E a dos desejos baixos e egoístas? Certamente esse tipo de divisão

ganha força retórica quando é possível apontar a origem de sentimentos e pensamentos elevados e baixos em partes diferentes de nós.

As teorias evolucionistas embasam uma nova versão da antiga oposição metafísica entre o transcendental (elevado) e o mundano (baixo): a oposição entre o arcaico e o evoluído em nós. Desse modo, como bem observou Sloterdijk, “as teorias da evolução introduzem a herança metafísica nas ciências”.¹¹⁵ E essa herança da antiga metafísica, agora sustentada pelo materialismo evolucionista, inclui a tradição de bestialização do lobo. Com efeito, o próprio Darwin, ao vislumbrar sua teoria evolutiva, percebeu algumas de suas possíveis aplicações morais. Em uma nota em seu “Caderno M”, ele escreveu: “nossa descendência, então, é a origem de nossas paixões más. O demônio é nosso avô na forma de um babuíno”.¹¹⁶ 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.

Ganha corpo, assim, uma versão biológica da bestialização do lobo, na qual o lobo se hibridiza, transformando-se em lobo-cão. Tal versão biológica sugere que nossos desejos problemáticos provêm de nosso passado evolutivo e enraízam-se em nosso corpo, normalmente em nossos genes ou em nosso cérebro. Uma das concepções mais famosas do lobo-cão como resquício de etapas evolutivas – ou seja, como um atavismo – foi proposta pelo neurocientista americano Paul MacLean na década de 1960. Segundo sua teoria do “cérebro trino”, nosso cérebro seria dividido em três partes relativamente independentes: o neocórtex ou cérebro neomamífero, o sistema límbico ou cérebro paleomamal e o complexo reptiliano ou cérebro reptiliano. Essa teoria se disseminou amplamente nas décadas seguintes, e foi usada, de modos mais ou menos distorcidos, e geralmente mais moralizados, em uma infinidade de produtos midiáticos. Em consonância com a tradição de bestialização do lobo, a primeira parte, ligada à razão, é encarada como essencialmente boa, enquanto as outras duas são resquícios evolutivos eminentemente problemáticos, especialmente o famigerado cérebro reptiliano, fonte de nossos ímpetos egoístas e agressivos.

Cérebro e genes, enfim, começam a oferecer uma fonte material para a besta dentro de nós em um momento no qual as fontes meta-

físicas tornam-se inadequadas. 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: este 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 best-seller de Allan e Barbara Pease *Por que homens fazem sexo e mulheres fazem amor?*.

Para além de tais mitos evolutivos, podemos mudar o foco do tempo para o espaço e imaginar o lobo-cão como uma região cerebral ou inscrição genética, imagens que gozam de excepcional popularidade na cena contemporânea, em especial quando aparecem em caprichadas imagens coloridas de ressonâncias magnéticas ou hélices de DNA. Sem questionar a moeda vigente, tais constructos oferecem algumas explicações equivalentes às 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.

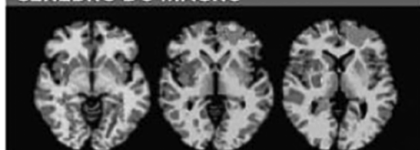
Antes de entrar no tema das teorias evolutivas, observei brevemente a negatividade moral dos desejos relacionados à comida e à bebida em nossa cultura. Será interessante, nesse sentido, atentar para uma matéria da revista semanal *Época* que remete o desejo descontrolado por comida e bebida ao efeito de um cérebro organizado de maneira problemática.¹¹⁷ A matéria em questão, publicada em 2011, esclarece sua proposta logo no título: “Culpe seu cérebro”. Ela informa que “imagens de ressonância magnética mostram que obesos ‘veem’ os alimentos de maneira diferente”, e apresenta imagens de ressonâncias cerebrais com diferentes áreas

Por que é difícil resistir

Imagens de ressonância magnética mostram que os obesos “veem” os alimentos de maneira diferente

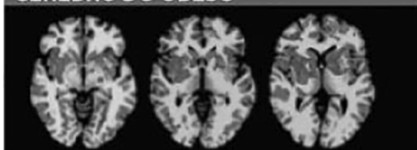


CÉREBRO DO MAGRO



Controle Na presença de alimentos calóricos, as áreas acionadas são do córtex pré-frontal, relacionado a decisões racionais

CÉREBRO DO OBESO



Recompensa Em pessoas obesas, a visão de comidas calóricas ativou mais o sistema do prazer que o racional

Infográfico da matéria “Culpe seu cérebro”, publicada na revista Época.

coloridas para corroborar tal explicação do “por que é difícil resistir”. Enquanto, o cérebro do magro reagiria à comida pela ação de áreas racionais, o cérebro do obeso ativaria áreas ligadas ao prazer. Ou seja, os magros controlariam racionalmente seu desejo por comida enquanto os gordos seriam descontrolados, devido ao modo como seu cérebro funciona. A matéria sugere então que os obesos devem “culpar seu cérebro” por aquilo que é implicitamente apresentado como um problema: seu descontrole, que só pode levar para longe da saúde, da beleza e da felicidade. Com efeito, só faz sentido inventar uma forma de culpar o cérebro ou qualquer outro objeto por um desejo quando este é encarado como mau.

Não é difícil encontrar outros produtos midiáticos que remetem ao cérebro desejos ou padrões de conduta considerados problemáticos. A pretensão de identificar suportes físicos de certos comportamentos e inclinações, classificá-los e atuar tecnicamente sobre eles é uma das marcas desse novo tipo de bestialização, da qual voltaremos a nos aproximar na parte III, dedicada ao cão.

6.

O lobo em personagens

de Mr. Hyde a Edward Cullen

Vimos, nos capítulos anteriores, que, a partir dos séculos XVII e XVIII, a bestialização do lobo começa a ser questionada em diversas frentes,¹¹⁸ embora a moral cristã (tanto em sua forma tradicional quanto em versões total ou parcialmente secularizadas) continue firme e até se intensifique em certas correntes. Quando combatido pelo recrudescimento de alguma moral da abnegação, o processo de desbestialização do lobo pode levar a uma mistura de hedonismo privado e moralismo público que costumamos associar à cultura burguesa do século XIX. Nesse registro repressivo – o termo é relevante, pois a moral da abnegação só é sentida como repressiva quando ao lobo já foram atribuídos os direitos da cidadania psíquica –, a literatura torna-se um possível canal experimental de liberação do lobo. Como nota Sloterdijk:

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.¹¹⁹

O exemplo analisado pelo filósofo 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 invariavelmente 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”.¹²⁰

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 faz sentido em um contexto como o da época, no qual a vida de prazeres exige um afastamento daquela socialmente aceita e de suas regras, que ainda se encontram 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.

A temática do conflito entre a respeitabilidade social e a busca por prazeres é recorrente nos romances anteriormente mencionados e resolvido de maneira particularmente interessante em *O médico e o monstro*. Na obra, Dr. Jekyll, um médico, transforma-se no monstruoso Mr. Hyde ao ingerir uma poção por ele criada. Quando assume a forma de Mr. Hyde, Dr. Jekyll pode fazer o que quiser sem afetar sua imagem respeitável. Uma análise mais detalhada desse romance pode nos ajudar a compreender melhor o estatuto do lobo na sociedade burguesa do século 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 “quando algo que já é um eu deve ser uma vez mais transformado em *Id*”.¹²¹ Ou seja, ele surge quando os desejos lupinos, já gozando de legitimidade cultural suficiente para serem integrados ao eu, devem ser novamente bestializados, coisificados como uma intromissão externa má.

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 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 exerce nele uma

atração incontornável, e muitas vezes tal desejo de diversão é, escreve ele, “difícil de conciliar com meu desejo imperioso de manter a cabeça erguida e um semblante grave frente ao público”.¹²² Assim, Dr. Jekyll afirma esconder 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.¹²³

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, do lado do bem, o trabalho, a honra e a fortuna –, é interessante notar que a culpa pela corrupção dos desejos é atribuída mais ao caráter rigoroso de 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 de Jekyll 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 mau 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”.¹²⁴ Ele 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.¹²⁵

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”.¹²⁶ 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, um caminho de desbestialização.

No caso de Dr. Jekyll, porém, o que ocorre é uma dissociação: 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”.¹²⁷ 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”.¹²⁸ Jekyll constata que pode retomar sua antiga forma ingerindo outra dose da 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 libera-o da vergonha. Aí começa 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: “nas mãos de Edward Hyde, [os prazeres que eu perseguia] começaram a se virar na direção da monstruosidade”.¹²⁹ À medida 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 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]”.¹³⁰ Entretanto, em seus instantes 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.

Embora consiga manter Mr. Hyde enjaulado por meses, em “uma hora de fraqueza moral”, Dr. Jekyll novamente prepara e ingere a poção transformadora. Furioso por ter permanecido tanto tempo preso, Mr. Hyde assume ares de um verdadeiro demônio e acaba por matar um “cavalheiro”. O assassinato se revela uma sorte para Dr. Jekyll, pois, procurado pela polícia e por todos os 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, após meses de abstinência, Dr. Jekyll começa a pensar em satisfazer o lobo da maneira como fazia antes de ter inventado a maldita poção: recorrendo a pequenos prazeres secretos. Porém, nesse momento, qualquer afrouxamento das rédeas resultaria em catástrofe: “essa pequena concessão ao meu mal finalmente destruiu o balanço de minha alma”.¹³¹ A partir de então, apenas sob o efeito imediato da poção Dr. Jekyll consegue manter-se em sua forma original e, assim, é obrigado a 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 lupina apareça em virtualmente todos os tratamentos bestializantes, é preciso notar que ela ganha estatutos bas-

tante diferentes. Se voltarmos a Platão, podemos recuperar como exemplo seu diagnóstico, citado no capítulo 1, de que, quando a besta dentro de nós é liberada, “não há insensatez nem impudor que [ela] passe adiante”. E, como deixa clara a ligação entre liberação dos desejos e tirania, 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, mas ela é uma consequência do descontrole do lobo. É porque o lobo é mau – descontrolado e contrário à Razão que nos liga ao Bem – que ele gera violência. Ao longo dos últimos dois séculos, gradualmente, essa equação se inverte. Os prazeres ligados ao corpo que caracterizam o lobo tornam-se aos poucos essencialmente bons, e a negação moral de seus lados excessivos e descontrolados precisa 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 ao longo desta parte, o verdadeiro âmago do lobo em nós, ele ganha hoje o estatuto do desejo perfeito, pois costuma escapar, no senso comum, das ligações com o excesso e a violência. 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. Como aponta Melman: “Hoje, o sexo pode ser tratado como um gozo orifical e instrumental como os outros”.¹³²

Esse processo joga luz sobre o fato de que, hoje, ao lado de livros eróticos como *Cinquenta tons de cinza*, também alcancem enorme sucesso de vendas romances que realizam experimentações não mais com a liberação das pulsões sexuais, mas com a necessidade de seu controle. Acredito que esse seja um dos fatores centrais para a enorme popularidade da saga *Crepúsculo*, de Stephenie Meyer, que se consolidou como um dos principais best-sellers da década de 2000. A saga se tornou verdadeiramente onipresente na grande mídia com o lançamento dos filmes nela baseados.¹³³

O ponto central da história é o romance entre um vampiro, Edward Cullen, e uma jovem humana, Isabella. A natureza vampiresca e, portanto, perigosa de Edward Cullen e de outros personagens oferece uma forma engenhosa e fantástica de reinserir uma dimensão problemá-

tica nas relações eróticas. É claro que, na lógica inversa dos romances do século XIX, 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.

Vejam os desdobramentos da narrativa de *Crepúsculo*. O primeiro encontro entre Bella e Edward, dois jovens estudantes, acontece em uma aula de biologia. 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 de uma intensa luta subjetiva por autocontrole: “precisei de tudo que tinha para não pular em você no meio daquela aula cheia de gente”, explica Edward.¹³⁴ Após esse primeiro encontro, o vampiro falta uma semana de aulas. Ficamos sabendo depois que ele passou esse tempo nas montanhas do Alasca, tentando fortalecer sua temperança. Qualquer semelhança com o santo buscando vencer suas tentações no deserto não é mera coincidência. Para Edward Cullen, afinal, é necessário o autocontrole de um asceta para que o prazer sensorial advindo da presença de sua amada não acabe em um único chupão mortífero.

Depois de um tempo de solidão nas montanhas, Edward se sente forte o suficiente para voltar à escola. Ele salva a vida de Bella duas vezes e os dois iniciam um romance. A garota suspeita que Edward seja um vampiro e ele lhe oferece a confirmação. O rapaz afirma, entretanto, que ele e sua família não se alimentam de sangue humano. Eles caçam apenas animais, embora tal dieta seja bastante difícil de manter. Bella lhe pergunta, então:

“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”.¹³⁵

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

mulava a considerar que nossos próprios desejos eram 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 – podia ser vista como algo realmente abominável, verdadeira marca do mal em nós. Esse caráter pecaminoso do desejo, como mostra Bataille em *O erotismo*,¹³⁶ oferecia um caminho para experiências extáticas que hoje se perdeu. A mistura do sexo com o perigo imediato da morte em *Crepúsculo* pode ser vista como um modo de fantasiar sobre a reabertura de tal dimensão.

Outro ponto interessante no trecho é a referência ao vegetarianismo. Esse modo de vida “vegetariano” entre os membros da família Cullen foi adotado de início pela figura paternal da família: Carlisle. Ele é a verdadeira imagem do autocontrole. Com uma temperança inabalável, atua como médico sem se perturbar com o sangue que jorra de seus pacientes. Carlisle é o único vampiro no qual o aroma de sangue humano não desencadeia um frenesi erótico-assassino. Após uma cena na qual Bella é ferida, ele trata de seus cortes e a jovem lhe interpela sobre sua capacidade de autocontrole. O diálogo, na adaptação cinematográfica da obra, 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 oferecem diferentes justificativas para a contenção da besta dentro de nós: 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”. Tais justificativas mesclam, de maneira confusa, linhas de pensamento que seriam provavelmente inconciliáveis em um registro imaginário no qual a abnegação fosse a regra. No livro, Carlisle oferece ainda a justificativa religiosa: ele crê na possibilidade da redenção, apesar de seu estado corrompido: “eu tenho esperança, talvez tolamente, de que nós ganharemos algum tipo de crédito por tentarmos”.¹³⁷

Essa mistura 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 controle do lobo. 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 daquilo que foge ao tipo de vivência “normal” para o senso comum. Se, no passado, o controle do lobo era a regra e sua liberação, no terreno da fantasia, mesclava experiências de satisfação 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.

Atualmente, as bestas que oferecem formas de darmos sentido ao que somos são principalmente o dragão e o cão, que analisaremos nas partes II e III, respectivamente. A bestialização do lobo subsiste, mas, como vimos, enfraquecida e transformada para se adaptar aos novos discursos bestializadores. Atentando para a narrativa de *Crepúsculo*, foi possível observar que já estamos suficientemente afastados das tradições de bestialização do lobo para buscar experimentar na fantasia uma relação de conflito moral com nossos apetites.

II. DRAGÃO



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

– Zaratustra (Nietzsche)

O dragão é a besta relacionada às regras sociais interiorizadas – ou à parte de nós estruturada a partir de tais regras – na medida em que elas aparecem como aquilo que nos reprime ou nos aliena. Trata-se da vontade social em nós encarada como maquinal, inumana, opressora. Uma vontade que penetraria sorrateiramente em nossa subjetividade e corromperia sua natureza. Em muitos aspectos, portanto, o dragão é, como besta, o avesso do lobo. Este último, como vimos, representa um mal em nós ligado à natureza, aos desejos apetitivos e paixões do corpo. O dragão, por sua vez, liga-se costumeiramente ao social e ao impessoal, aos deveres morais, às regras sociais, a um modo automático, mecânico, de pensar ou agir, e mesmo à razão instrumental, muitas vezes encarada no imaginário bestializador do dragão como a marca da nossa separação da natureza. Aqui, ao contrário do que ocorre no imaginário bestializador do lobo, a natureza é costumeiramente percebida como a fonte do bem.

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. Estamos o tempo todo imaginando que as regras sociais nos impedem de sermos nós mesmos, que elas se apoderam de nós e, como o diabo de Lutero, cavalgam nossa vontade. Trata-se do dragão dentro de nós, que nos faz agir como máquinas pré-programadas (pela sociedade, pelo capitalismo, pela propaganda, pela técnica, pelo racionalismo etc.), submete nosso próprio querer aos interesses do “sistema” e nos leva para uma vida inautêntica.

Escolhi a figura do dragão para representar esta besta seguindo o uso que o Zaratustra nietzschiano faz dela em seu primeiro discurso, intitulado “Das três metamorfoses”.¹ Nesse discurso, o dragão representa a moral e se pretende a única fonte das valorações: “todo valor das coisas brilha em mim”, diz ele. O espírito que busca superar-se precisa enfrentar esse dragão para “criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever”.

Para iniciar o mapeamento do dragão, lançarei no capítulo 1 um olhar rápido para certas propostas que poderíamos chamar de protodragontinas, dando destaque para ideias românticas. Em seguida, no capítulo 2, depois de abordar rapidamente algumas propostas de Nietzsche, atentarei para o pensamento de Freud, focando no desenvolvimento do conceito de Super-eu. Mostrarei como Freud já antevia que a psicanálise abria as portas para novas formas redentoras de bestialização. Em *O mal-estar na civilização*, por exemplo, ele aponta que “consolo” é o que buscam tanto os “veementes revolucionários” quanto os “piedosos crentes”. Aproveitando essas duas nomenclaturas, analisarei, no capítulo 3, a forma dos “revolucionários” de conceber o dragão, usando como exemplo paradigmático as propostas de Reich; e, no capítulo 4, a forma dos “devotos” de concebê-lo, tomando como particularmente representativas as propostas de Jung. No capítulo 5, realizarei alguns apontamentos sobre o estatuto do dragão na cultura contemporânea, e no capítulo 6, complementarei as reflexões realizadas até então com uma análise do livro *O lobo da estepe*, escrito por Hermann Hesse, e do filme *Frozen*, da Disney.

1.

O dragão em gestação

de Rousseau aos românticos

A bestialização do dragão, ao menos de maneira incipiente, está longe de ser nova. Podemos remetê-la à filosofia cínica da Antiguidade. Os filósofos de tal escola olhavam com escárnio para a busca dos homens por riquezas e reconhecimentos. Fora de tais buscas quiméricas, sugere Diógenes – o mais famoso filósofo cínico –, encontramos aquilo que efetivamente nos move: os impulsos corporais, por si mesmos fáceis de satisfazer, especialmente aqueles que os seres humanos tornam mais complicados – os sexuais. Conta-se que um dia Diógenes, após se masturbar em público, teria exclamado: “Quem dera eu pudesse matar a fome apenas esfregando a barriga!”²

Nessa 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 do que os outros de acordo com os parâmetros culturais vigentes. Ao nos pautarmos pela “sociedade”, porém, perderíamos nossa autonomia e soberania – estaria aí a fonte de nossos males. Os exercícios cínicos para desprendimento dos julgamentos sociais, como andar com peixes ou queijos fedorentos,³ podem ser encarados como maneiras de se livrar do dragão – ou seja, de apagar formas problemáticas de agir, pensar, sentir e valorizar incutidas no sujeito pela vivência social. São exercícios para libertar os praticantes da “prisão da civilidade”.

Na época moderna, o pensador que associamos imediatamente à noção de que a sociedade ou a civilização corrompe nossa interioridade é Rousseau. Suas propostas, desenvolvidas em meados do século XVIII, são

suficientemente semelhantes àquelas da escola cínica para que Voltaire o chame de “macaco de Diógenes”.⁴ No que diz respeito à forma de pensar o dragão, porém, existem diferenças consideráveis entre um e outro.

Embora seja razoável listar o pensamento de Rousseau como uma das principais raízes das doutrinas de bestialização do dragão dos últimos séculos, é preciso notar que o dragão imaginado pelo próprio Rousseau é, no fundo, um curioso híbrido dragão-lobo. Afinal, o que ele imagina como efeito da corrupção social é sobretudo uma vida de vício, dominada pelas paixões e pelos apetites; e o que ele enxerga como grande bem não é a vida selvagem de Diógenes, mas a instauração de uma ordem natural suspeitamente próxima da ordem do Bem imaginada pelo cristianismo.

Em contraposição à postura cristã dominante, é verdade, Rousseau defende a bondade natural do humano e, assim, exalta suas paixões naturais. Entretanto, ele estabelece 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. Em parte, portanto, o que Rousseau faz é descolar o lobo – as paixões e desejos 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, 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”.⁵ Ou seja, nossa natureza má, o lobo, nasceria, na verdade, da interiorização dos modos de vida socialmente estabelecidos. No final das contas, o que Rousseau faz 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.

Rousseau continua defendendo a ideia de que nós (humanos civilizados) estamos corrompidos. Como constata Arthur Melzer: “Rousseau fala da humanidade civilizada com um desgosto e um desprezo que não devem nada aos de Santo Agostinho”.⁶ E as marcas da corrupção – vícios, paixões, egoísmo, orgulho etc. – também não variam muito de um imaginário para o outro. A grande diferença é que, no imaginário cristão tradicional, a corrupção se dá no âmbito metafísico, de modo que o humano

nasce corrompido e suas paixões lupinas são a marca de sua natureza. Já 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 tão pura quanto, para os cristãos, era pura a natureza humana antes da queda. Rousseau, portanto, como muitos autores românticos depois dele, transfere a queda do outro mundo para este, e localiza sua causa não mais em um pecado original, mas no ambiente social e na civilização. A perfeição da criação divina seria corrompida pela sociedade: “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem”.⁷ O filósofo não se furta nem mesmo a reconhecer explicitamente que sua proposta envolve uma reformulação ecofilica do pecado original: “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”.⁸

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. E pode ainda imaginar que tais virtudes são fortes o suficiente para conservar sua integridade mesmo soterradas pela corrupção da civilização, mais ou menos do mesmo modo que o espírito, feito à imagem e semelhança de Deus, sobreviveria, no imaginário 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?”⁹

As virtudes seriam, então, atributo natural do homem; mas notemos que, uma vez que elas são soterradas pelos vícios sociais (responsáveis pelas 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 físcantes, 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 [...]”.¹⁰

Está claro, portanto, que podemos ligar Rousseau ao imaginário bestializador do lobo que estudamos na parte anterior. Se preferi ligá-lo à tradição de bestialização do dragão, é porque creio que, para compreendermos a consolidação dessa besta, precisamos observar em que pontos Rousseau rompe com os imaginários bestializadores do lobo. Um ponto importante é o seguinte: se Rousseau desconfia das paixões, ele desconfia igualmente dos constructos culturais que tradicionalmente se opõem a elas. O pedido apaixonado de Rousseau no *Discurso sobre a ciência e as artes* não deixa dúvidas quanto a isso: “Deus, nos livrai dos conhecimentos e das artes: devolve-nos a ignorância, a inocência e a pobreza!”.¹¹ Mas o ponto principal, já destacado, é a localização da fonte do mal (mesmo que este ainda possua, aqui, características lupinas) na sociedade e não na natureza.

Rousseau inaugura a versão moderna da noção de que o caminho para o nosso bem é o da eliminação – ou ao menos alteração – daquilo que a sociedade, a cultura ou a civilização incutiu em nós. Tal noção é uma espécie de estrela-guia dos imaginários de bestialização do dragão. Com ela, torna-se relevante saber o que exatamente, em nós, seria efeito de uma existência civilizada, sistematizada e comandada pelas regras sociais; e, de outro lado, o que existe em nós para além do eu estruturado segundo as regras sociais, do eu civilizado. A noção que começa a se consolidar a partir daí é a de que o eu liberto do dragão é um eu integrado à natureza, aqui percebida como local da unificação ou harmonização de tudo o que existe. O eu integrado à natureza começa a figurar, então, como nosso “bom e verdadeiro eu” a ser (re)encontrado com a eliminação do dragão.

Com Rousseau, observa Taylor, emerge a ideia de que “o contato renovado com as fontes profundas da natureza confere uma qualidade mais elevada e vibrante à vida”.¹² E isso “pode ser interpretado de uma forma que abandone as restrições [antes] habituais à realização sensual” – embora, como vimos, essa não seja a interpretação do próprio Rousseau. Para alguns que dão seguimento às suas ideias, porém, o “bem viver passa a consistir numa fusão perfeita do sensual e do espiritual, em que nossas realizações sensuais são vivenciadas como tendo uma importância maior”.¹³ E para muitos destes, como se poderia esperar, as

tradicionais regras sociais que atacam tais realizações começam a parecer particularmente ímpias e aprisionadoras, assim como a razão que as justificava. Como escreveu Herder: “não estou aqui para pensar, mas para ser, sentir, viver!”.¹⁴

Herder é um dos principais teóricos ligados ao movimento *Sturm und Drang*, habitualmente considerado uma etapa inicial ou preliminar do romantismo. A frase de Herder citada indica bem um porquê: o bem em nós está, agora, longe da razão e próximo de nossos sentimentos e de nossa experiência vital. Para estudar como o romantismo opera tal virada moral, recorrerei principalmente ao trabalho de Meyer Abrams.¹⁵

Abrams compara obras de diversos autores, como Wordsworth, Blake, Carlyle, Keats, Coleridge e Shelley na Inglaterra, e, na Alemanha, Novalis, Hölderlin e Goethe. Além disso, mostra como tais obras literárias ligam-se a propostas filosóficas como as de Schiller, Schelling e Hegel. Um ponto de seus estudos que nos interessa aqui é sua percepção de que o “sobrenaturalismo natural” dos românticos deriva-se, em larga medida, de propostas cristãs. Nesse sentido, é interessante observar como a narrativa cristã da queda do paraíso se desdobra na narrativa romântica do afastamento do humano da natureza.

Abrams mostra que se torna comum, no final do século XVIII e no início do XIX, e especialmente nos autores românticos, a interpretação da queda narrada na Bíblia como uma forma mítica de se compreender a saída do homem de seu estado de conexão com a natureza – no qual ele vivia inconsciente com base no instinto – para o estado civilizado de conflito consigo – no qual ele precisa decidir conscientemente o que fazer com sua vida a partir da razão especulativa, da moral e dos costumes. Para Carlyle, por exemplo, “a substituição da ‘inconsciência’ por [modos divisores e fragmentados] de autoconsciência [...] é a verdade histórica incorporada na fábula da queda de Adão do paraíso”.¹⁶ Já para Schelling, “a queda foi da inocente ignorância para o conhecimento, e da feliz obediência ao instinto para a miséria de ver-se confrontado por múltiplas escolhas morais; e essa divisão primária entre os impulsos do *homo sensibilis* e as demandas do *homo intelligibilis* nos coloca ‘em uma estranha discórdia’ na qual nos encontramos ‘em disputa interna conosco’”.¹⁷ Coleridge, por sua vez, acredita que “o instinto racional

[...], considerado de maneira abstrata e sem balanceamento, foi, em si mesmo e em suas consequências, a tentação original através da qual o homem decaiu”.¹⁸

Podemos observar, então, que a interpretação romântica da queda institui novas marcas do estado decaído em nós: a razão, o conhecimento, a consciência, a moral. Tais marcas são características do humano civilizado, em oposição ao homem integrado à natureza. A civilização passa a figurar como a fonte exterior de nossa corrupção interior. “Foi a civilização”, diz Schiller, “que inflingiu no homem moderno esse ferimento [o da divisão interior]”.¹⁹ Ela teria reduzido nosso eu à dimensão racional e nos levado a agir com base nos hábitos e nos costumes, ou seja, de maneira automática, impedindo-nos, assim, de acessar o fluxo da vida e da natureza em nós. A figura do poeta romântico é justamente a do agente capaz de romper essa barreira. Como nota Abrams, a persistente empreitada dos românticos é “tornar novo o antigo mundo [...] ao desfamiliarizar o familiar através de uma forma renovada [e conectada com o fluxo da vida e da natureza] de olhar para ele. O principal poder de oposição [a essa empreitada] é o ‘costume’ – aquilo que Wordsworth [...] condena como ‘hábito’”.²⁰

A corrupção dentro de nós, pode-se notar, está sendo pensada, aqui, em um registro muito diferente daquele recorrente na tradição de bestialização do lobo. Consolida-se, com o romantismo, o caminho bestializador já indicado na Antiguidade por Diógenes e, no século XVII, por Traherne, poeta e teólogo inglês: “Nossa miséria provém dez mil vezes mais da prisão externa da opinião e dos costumes do que de qualquer corrupção interna ou depravação da natureza: e [...] não é tanto os genitais de nossos pais quanto suas vidas que nos cegam e nos escravizam”.²¹ Com o movimento romântico, portanto, podemos considerar que o dragão começa a emergir como uma besta independente: não apenas a fonte do mal é encarada agora como ligada à corrupção social (como já era o caso em Rousseau), mas também a marca da corrupção em nós ganha nova cara: não mais os desejos lupinos, mas formas de consciência dragontinas – ou seja, ligada a regras e padrões sociais.

No romantismo, contudo, a bestialização do dragão não se opõe necessariamente à bestialização do lobo. Já vimos, na parte anterior, de

que maneira uma filosofia como a de Schopenhauer – que possui traços românticos evidentes, apesar do antirromantismo trágico que a caracteriza – pode sustentar uma bestialização radical do lobo. E, muitas vezes, lobo e dragão aparecem em conjunto, como marcas particulares do isolamento, da fragmentação, do estado de não integração – ou, para utilizar um termo que se tornará indispensável para grande parte dos bestializadores do dragão: da *alienação*.

A razão, a moral, a consciência, os costumes e os hábitos só costumam aparecer como problemáticos para os românticos na medida em que são a marca da nossa alienação da natureza. Mas os desejos lupinos também podem indicar a mesma alienação, especialmente se considerarmos a conexão romântica entre a alienação e o egoísmo. O estado de alienação, para os românticos, é marcado por uma fragmentação tríplice: encontramos-nos em conflito conosco, com a natureza e com os demais seres humanos. Essas três formas de conflito e separação possuem uma raiz comum: o afastamento da força imanente que conecta cada elemento separado ao todo. Para os românticos, essa força é, no mais das vezes, o amor, e o estado de alienação costuma ser visto como uma virada de nossa vocação amorosa e integrativa inicial para o isolamento do egoísmo e do amor-próprio. Abrams resume da seguinte forma algumas indicações de Carlyle: “o maior bem é a integridade, que depende do poder do amor, e o mal essencial é divisão e isolamento, que se efetua por um giro do amor para o ‘egoísmo’”.²²

Assim, não espanta que ao menos nossos impulsos egoístas continuem a aparecer como problemáticos no imaginário romântico, especialmente os impulsos aquisitivos, que são ligados então à relação social baseada no dinheiro, considerada falsa. Se lembrarmos que Platão via o lobo como “amigo do dinheiro”, é fácil constatar que parte do imaginário de bestialização do lobo continua viva no romantismo, apesar da variação na fonte e nas marcas do mal em nós. Ao mesmo tempo, os impulsos egoístas começam a se dissociar dos “prazeres do corpo”, que agora são vistos como conectados ao todo natural – e o que é genuinamente natural, pensam os românticos de toda espécie, só pode ser bom. Ocorre, então, uma desbestialização ao menos parcial do que costumava aparecer como o verdadeiro coração do lobo: nossos impulsos sexuais.

Percy Shelley chega a considerar o sexo como a manifestação mais evidente e representativa da força que nos liga ao bem: o amor. “O impulso sexual, que é apenas uma e frequentemente pequena parte dessas requisições [ligadas ao amor], serve, devido a sua natureza óbvia e externa, como uma espécie de representante ou expressão do resto”.²³ Assim, a própria reintegração do homem à natureza (e, através dela, consigo e com a comunidade) – essa “união entre uma mente desalienada e uma natureza humanizada” como descreve Hölderlin ²⁴ – pode ser simbolizada pela união sexual entre Prometeu e Asia no *Prometeu desacorrentado* de Shelley.

No sentido oposto, a desconfiança de todos os prazeres sensuais e o apego à razão e às regras sociais (típica dos bestializadores do lobo) aparecem como um efeito da corrupção social. Para Shelley, “o objetivo da corrupção social é destruir toda a sensibilidade ao prazer; e, por isso, é corrupção”.²⁵ O humano restaurado integraria o prazer sensual ao espiritual, atingindo um estado de plenitude.

A partir das considerações tecidas até aqui, é possível observar de que modo a bestialização do dragão começa a se consolidar com o movimento romântico. Nele já encontramos tanto a principal fonte dragontina do mal em nós – a civilização ou a sociedade corrompida – quanto a atribuição de um valor moral negativo a elementos psíquicos dragontinos, como a razão, a consciência e o conhecimento. A respeito desses três elementos, contudo, é essencial observar que há uma ambivalência dos autores românticos – como já havia antes, em Rousseau – a respeito de seu valor: no estado atual, eles figuram como a marca de nossa separação da natureza, mas, se bem cultivados e utilizados, eles poderiam fazer parte do processo de retorno à conexão com o todo. A razão, a consciência e o conhecimento são encarados como maus somente na medida em que promovem uma desconexão do fluxo da vida (e da criatividade, da experiência e da alegria a ele relacionadas), levando a uma existência “morta”, submissa a regras, hábitos e costumes.

A mesma ambivalência a respeito da razão, da consciência e do conhecimento tende a permear todo o imaginário de bestialização do dragão, e é por isso que identifico as regras sociais interiorizadas como a principal manifestação psíquica dessa besta: é o caráter regrado, sistemático, conformador, autoritário e, em última instância, alienante que

pode tornar problemáticos a razão, o conhecimento e a consciência. Em suas formas fluidas e criativas, esses elementos poderiam também se ligar ao bem.

A linguagem também goza, no imaginário romântico, desse estatuto ambivalente. Ela possui tanto uma forma morta e corruptora – o uso instrumental, racional e repetitivo – quanto uma forma viva e integradora – o uso criativo, fluido e conectado à experiência. O singular protagonista do *Sartor Resartus* de Carlyle, por exemplo, propõe uma visão da linguagem como um conjunto de metáforas. “O que, se você deixar de lado alguns elementos primitivos (do som natural), o que é toda [linguagem] senão metáforas, reconhecidas como tais, ou não mais reconhecidas; ainda fluidas e floridas, ou agora tornadas sólidas e descoloridas?”²⁶ As metáforas tornadas sólidas e descoloridas, evidentemente, são mais uma barreira à imaginação, à criatividade e à experiência. Esse tema é retomado, décadas depois, pelo jovem Nietzsche em *A verdade e a mentira no sentido extramoral*. As palavras, mostra ele, estão sempre duplamente desconectadas de uma suposta realidade que elas representam. A infinita complexidade da experiência deve ser primeiro conformada em uma imagem coerente e, em seguida, a imagem transformada em som para formar uma palavra. Essas transposições criativas são a essência de toda linguagem. Mas, na maioria dos casos, a palavra “não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva”,²⁷ e sim aplicar-se a “um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais”.²⁸ Assim, ela se transforma em conceito, identificando em uma mesma palavra intuições diferentes. Como seria possível, portanto, que palavras e, principalmente, conceitos, indicassem uma verdade quando eles próprios são uma invenção e não uma cópia da realidade? Para que se acredite indicar verdades com a linguagem, é preciso esquecer que ela consiste de metáforas e, deste modo, como diria Carlyle, tornar tais metáforas “sólidas e descoloridas”. Para Nietzsche, a ciência, como representante da linguagem utilizada com pretensão à verdade, engessa a vida de onde as palavras provêm, mata as intuições.

Os textos de juventude de Nietzsche possuem evidente influência romântica. O mesmo ocorre com outro pensador que impactará forte-

mente muitos bestializadores do dragão: Marx. Ou, ao menos, é esse o diagnóstico de Meyer Abrams, ao evidenciar, por exemplo, a descrição de Marx do comunismo como a “solução definitiva do antagonismo entre homem e natureza, e entre homem e homem”.²⁹ Ao transformar o caminho de redenção romântico em um caminho político-econômico materialista, o pensamento de Marx oferece uma base ainda hoje bastante disseminada para a bestialização do dragão. Para que essa concepção se desdobre em uma teoria psicológica, porém, será preciso esperar por Reich e toda a tradição freudomarxista que ele inaugura. Uma vez que estou interessado em mapear as bestas *dentro de nós*, é o desdobramento reichiano das propostas marxistas que se afigura como o marco principal, e é ele que estudaremos com mais detalhes no capítulo 3.

2.

O dragão, o eu e a moral

Nietzsche e Freud

Juntamente com outros em sua época, Nietzsche e Freud podem ser vistos como pensadores dedicados a refletir sobre as possibilidades da vida humana após a desintegração da antiga moral platônico-cristã. Trata-se de um momento da cultura ocidental marcado por certa ambivalência valorativa em relação a nossos impulsos e ao controle deles. Vimos na parte anterior que a bestialização do lobo, embora em um processo geral de decadência, ganha novas forças e formas com a cultura burguesa. Como aponta Sloterdijk, emerge aqui uma suspeita dos impulsos diretamente ligada ao processo de “domesticação definitiva do animal interior por meio da razão, do esclarecimento e da moral”.³⁰ Será, enfim, o “homem completamente civilizado, ‘desanimalizado’, [que] recairá em tal suspeita tenaz e fantasmagórica de si em relação à sua interioridade e à sua parte inferior”.³¹

Contudo, essa suspeita essencialmente iluminista do animal em nós é contrabalançada pela perspectiva romântica que, como observamos no capítulo anterior, critica justamente a desconexão do homem civilizado com sua natureza. Portanto, no século XIX, as novas formas das antigas inquietações relacionadas ao lobo são acompanhadas por uma inquietação contrária: a de que o animal dentro de nós – ou, na visão romântica, nossa parte harmonizada com o fluxo da natureza – está sob o ataque cruel e injustificado de outra besta, que representa a instância controladora: o dragão. Ganha força, assim, uma visão negativa da própria moral e do caráter autoritário das regras sociais como uma violência sobre o indivíduo.

Nietzsche é certamente um dos grandes críticos da moral, talvez o maior de todos. Boa parte de sua filosofia é dedicada a colocar os valores em questão – algo que ele considera ter sempre faltado no tratamento até então dado à moral. “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”.³² Esses filósofos buscavam apenas justificar a moral, a questão do *valor dos valores* vigentes nunca era colocada. Faltava, enfim, a suspeita de que ali havia algo problemático. Nietzsche se debruça então sobre essa suspeita, tendo como foco principal a moral platônico-cristã.

A reflexão nietzschiana sobre a moral exigirá neste trabalho um tratamento demorado, pois ela inevitavelmente nos levará a questões mais gerais das bestializações. Como só teremos condições de tratar delas após o fim do mapeamento, deixarei tal estudo para a parte IV. Aqui, quero apenas destacar alguns pontos da filosofia de Nietzsche que terão especial ressonância nos imaginários de bestialização do dragão. Vou recorrer, para isso, ao discurso de Zarathustra que mencionei na abertura desta parte, do qual retirei a figura do dragão como representativa dos valores morais em sua dimensão ética negativa.³³

O discurso se intitula “Das três metamorfoses”, e trata das transformações do espírito em um caminho de superação de si. O espírito desempenha, primeiro, o papel de camelo, querendo suportar mais e mais peso sobre suas corcovas: “O que é o mais pesado, ó heróis?, pergunta o espírito resistente, para que eu o tome sobre mim e me alegre com minha força”. Em seguida, contudo, o espírito não quer mais que outros coloquem nele sua carga, quer ser responsável pelo seu esforço. Ele “se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto”. Essa captura da liberdade é representada pela revolta contra o grande dragão da moral. O dragão diz “tu deves”, mas o leão diz “eu quero”, e o enfrenta. O “tu deves” representa uma forma de interpretação e valoração moralizada, na qual os valores já estão dados de maneira absoluta. “Todo valor já foi criado, e todo valor criado – sou eu”, diz o dragão. O “eu quero” do leão representa a negação da moral, do “tu deves”. Na última metamorfose, o caráter negativo do “eu quero” leonino se transforma em um “eu quero” afirmativo, que

diz sim. O novo “eu quero” é representado pela inocência, esquecimento e paixão pelo jogo da criança: “é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista o *seu* mundo”.

Como se pode perceber, o dragão é a única figura que desempenha em tal discurso o papel de inimiga do espírito. Para se transformar em criança, o leão precisa vencer o dragão e conquistar a liberdade. É fácil enquadrar essa narrativa em uma grade bestializadora, pois já vimos que a oposição entre besta e um suposto eu livre é uma das marcas das bestializações. Com efeito, muitos farão tal leitura de Nietzsche, e procurarão uma espécie de redenção no ataque a toda moral. Fora da moral encontraríamos finalmente a individualidade, a criatividade, a força, a afirmação, a inocência do devir etc. É fácil, enfim, apropriar-se do pensamento de Nietzsche de maneira bestializadora e, por isso mesmo, ele possui influência notável em grande parte dos imaginários de bestialização do dragão. Contudo, parece-me que tal leitura se opõe frontalmente ao “espírito” de sua filosofia. O pensamento de Nietzsche segue sobretudo na direção da desbestialização, como argumentarei com mais detalhes na parte IV. O eu não figura em sua filosofia como vítima de uma besta, mas como uma instância ativa que só pode encontrar *seu* bem (e não *o* bem) na atividade, no trabalho, na disputa, na afirmação de si.

Continuando com o mapeamento, passemos então dessas brevíssimas considerações sobre Nietzsche para o estudo de algumas propostas de Freud. Em muitos pontos, os pensamentos dos dois seguem linhas semelhantes, sobretudo no que diz respeito ao problema da moral. Eles encaram a moral mais como uma *ameaça* ao eu do que como seu porto seguro contra a animalidade e o desejo (como ocorre nos imaginários de bestialização do lobo). A natureza em nós e nossos desejos lupinos, porém, não são idealizados, e podem continuar aparecendo também, de uma maneira ou de outra, como uma ameaça. No caso de Freud, a percepção de que o eu está duplamente ameaçado em nosso interior é bastante explícita.

Freud desnuda a situação precária do eu, atacado, de um lado, pelas demandas instintuais do id (o lobo), e, de outro, pelas demandas morais interiorizadas que formam o super-eu (o dragão). E, a elas, podemos somar ainda as ameaças extrapsíquicas: “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”.³⁴

O super-eu é uma das três instâncias psíquicas propostas por Freud no que ficou conhecido como sua segunda tópica.³⁵ As outras duas são o eu e o id, que compõem o título do texto em que Freud expõe de maneira sistemática o delineamento dessa tópica – *O eu e o id*. Como a própria teoria psicanalítica nos faria esperar, contudo, o elemento mais importante do texto é justamente aquele que não aparece no título: o super-eu. Um dos principais motivos impulsionadores da elaboração da segunda tópica, afinal, foi justamente a observação de que a parte do eu que impulsionava as repressões era, em certos aspectos, inconsciente. Assim sendo, fica difícil dar conta dessa parte com base na oposição entre consciente e inconsciente. Tal oposição continua válida, mas, para lidar com questões morais, a nova tópica tripartite parece um tanto mais fecunda.

A partir desse movimento, Freud traz para primeiro plano o outro lado da famosa “descoberta” psicanalítica 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. Como provoca o pai da psicanálise: “[...] o homem normal é não só muito mais imoral do que acredita, mas também muito mais moral do que sabe”.³⁶ É a segunda parte da sentença que devemos destacar como mais original, pois após o mapeamento dos imaginários bestializadores do lobo, é fácil notar que as relações entre o eu e o id são esquematizadas pelo próprio Freud em termos muito semelhantes aos que figuram nesses imaginários: “O eu representa o que se pode chamar de razão e circunspeção, em oposição ao id, que contém as paixões”.³⁷ É a inserção do super-eu em tal equação que ajuda a tornar mais complexa 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”.³⁸ 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 de bestialização do lobo, 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, regras sociais e leis morais? A noção de que somos mais morais do que pensamos indica que a nossa submissão às normas sociais não se limita à restrição consciente 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, é “[...] vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição em uma cidade conquistada”.³⁹

A metáfora bélica não é coincidência. O que mais espanta Freud é justamente a crueldade dessa besta dentro de nós, sua violência tanto mais avassaladora quanto mais o eu a ela 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”.⁴⁰ De onde proviria esse caráter sádico do super-eu? 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.

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”.⁴¹ 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, 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”.⁴²

A diferenciação entre vergonha e culpa leva-nos 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 então 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 recalçado.

Aqui, portanto, encontramos a mesma inversão do senso comum já proposta por Nietzsche na *Genealogia da moral*. Não é o extravasamento da agressividade que geraria posteriormente o sentimento de culpa devido a

um julgamento moral da ação passada, e sim, ao contrário, a introjeção de tal agressividade e seu decorrente desvio em direção ao eu que engendram o super-eu culpabilizador. Mas a relação entre repressão e formação do super-eu é complexa, e requer um tratamento mais demorado.

Em épocas arcaicas, propõe Freud em *Totem e tabu*, a repressão ocorreria devido à pressão externa do pai primevo ou chefe da horda;⁴³ apenas mais tarde ela passa a ocorrer com base em regras morais interiorizadas. O mesmo seria verdade do ponto de vista da história individual: 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 a interna. Ainda assim, permanece a pergunta: 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 (interna) de repressão? Ou, para colocar a questão como Lacan: por que “não apenas o assassinato do pai não abre as vias para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça a interdição?”⁴⁴

A resposta é que, para a psicanálise – especialmente se lermos Freud a partir de uma chave lacaniana –, a interdição é parte constitutiva de nosso desejo. Ela é necessária para a constituição de um desejo ordenado, orientado para objetos, um desejo para o qual podemos dar sentido. Fora dessa ordenação, o desejo é uma força em última instância destrutiva – por isso mesmo Lacan lhe empresta outro nome: gozo.

Para se compreender este ponto, será útil recorrer ao *Seminário VII* de Lacan e à leitura que ele aí propõe do *Projeto* de Freud. Nele, o psiquismo humano é pensado como uma espécie de centro de pressão que precisa extravasar através de válvulas de escape. A redução da pressão se traduziria em prazer psíquico; o acúmulo de pressão, em sofrimento. Mas é preciso ter em mente que a redução da pressão tem um limite. Sua eliminação total, que coincidiria com uma espécie de prazer máximo, seria também a eliminação do psiquismo. Como nota Lacan: “a descarga não pode [...] ser completa, atingir o nível zero, ao cabo de que o aparelho psíquico chegaria a um repouso derradeiro que não é certamente a meta [...] para o funcionamento do princípio do prazer”⁴⁵

O princípio do prazer é o princípio que regula o psiquismo e que visa manter sempre a pressão no nível mínimo. Mas, como vimos, é também sua meta não ultrapassar o nível mínimo, pois tal ultrapassagem resultaria na morte subjetiva. A experiência humana, enquanto articulada pelo princípio do prazer, é, assim, sempre a de uma enganação do desejo, tornada possível pela imersão em uma estrutura simbólica. Uma vez inserido nessa estrutura, o desejo renova sempre seu objeto pelo deslocamento de um significante a outro, abaixando a pressão constantemente sem nunca eliminá-la. Ou seja, desejamos cada hora um objeto (ou vários), que eventualmente obtemos e nos comprazemos com tal obtenção; mas, com ela, o desejo não cessa, ele apenas se desloca para outra coisa e depois outra. O desejo desliza incessantemente, sempre se renovando sem nunca chegar ao centro real em torno do qual ele gira – centro este que Lacan denomina de “Coisa”.⁴⁶ Com efeito, chegar à Coisa seria o mesmo que dissolver a subjetividade. Enquanto sujeitos desejantes, nós *seríamos* essa distância em relação à Coisa.

Se compreendermos a subjetividade dessa maneira, está claro que as regras sociais – e a repressão a elas relacionada – afiguram-se como necessárias para sua estruturação, pois é a repressão (original) que insere o desejo na estrutura simbólica. E, mais, na medida em que a consciência das regras sociais estimula também um desejo de transgressão, ela tangibiliza ainda o próprio gozo – esse desejo que só pode ser definido negativamente como disruptivo da ordem subjetiva, ou seja, o desejo por esse objeto em si do desejo (a Coisa) que, entretanto, é nada.

Nessa perspectiva, portanto, a noção de que há em nós uma parte má que nos afasta de nosso verdadeiro bem ou verdadeiro eu só pode aparecer como um engodo, uma forma de ignorar o caráter precário de nossa própria constituição. Trata-se, enfim, de uma perspectiva desbestializadora. É a partir de uma perspectiva desse tipo que pretendo, na parte IV, realizar uma análise geral das bestializações.

Por ora, porém, o que me interessa é o pensamento de Freud. Embora eu tenha associado, acima, o id ao lobo e o super-eu ao dragão, é importante notar que esses constructos, em Freud, não são propriamente bestas – isto é, não são instâncias corrompidas que permitem imaginar algum tipo de redenção operada por sua eliminação ou transformação.

O quanto a psicanálise freudiana segue no caminho da desbestialização é uma questão que vou deixar em aberto. Gostaria apenas de frisar que é certamente freudiana a noção – aparentemente contrária a todo tipo de moralismo – de que o programa do princípio do prazer é falho, incapaz de atingir sua meta (a felicidade), e encontra-se, portanto “em desacordo com o mundo inteiro”, sendo “absolutamente inexequível”.⁴⁷

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 dessa enumeração, a constatação inicial é repetida: “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”.⁴⁸ Ao final do texto, Freud ainda acha necessário reiterar uma vez mais 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.⁴⁹

Freud se recusa, portanto, a transformar a psicanálise em um caminho de redenção, mesmo que ele o faça com uma espécie particular de resignação. Ele já percebe, contudo, dois caminhos possíveis para a transformação em questão: o dos “veementes revolucionários” e o dos “piedosos crentes”. Quer Freud tivesse isso em mente ou não, essas categorias apontam de maneira notável para os caminhos alternativos – e bestializadores – propostos por dois de seus antigos discípulos: Reich e Jung, respectivamente. Eles serão o tema dos próximos capítulos.

Antes de passar a eles, gostaria de destacar o forte impacto da psicanálise em nossa cultura. Como observei na introdução, estou interessado, neste trabalho, com certas perspectivas teóricas que se disseminam culturalmente e que oferecem as bases imaginárias por meio das quais damos sentido ao que somos. Nas propostas teóricas abordadas na parte anterior, foi possível localizar raízes de algumas ideias importantes para nossa concepção de mundo; mas, justamente, elas são *raízes*, parecem já

se localizar, para nós, debaixo da terra – ou seja, encontram-se relativamente distantes dos imaginários contemporâneos. Com a psicanálise, isso não ocorre. Embora tenha perdido o lugar de destaque que ocupava em meados do século XX, ela está presente de maneira evidente no senso comum de nossa cultura. E suas concepções se disseminaram não apenas pela clínica psicanalítica e por obras teóricas variadas, mas também – talvez sobretudo – por meio de produtos “culturais” dos mais diversos tipos. Harold Bloom observa que as noções freudianas se difundiram a tal ponto que “uma versão difusa da psicanálise se tornou posse comum da maior parte da classe média da sociedade ocidental, nem sempre particularmente intelectualizada e sem dúvida nem sempre ciente de que a psicanálise é a base da psicologia na qual ela acredita sem reflexão ou esforço consciente”.⁵⁰ Do mesmo modo, pensa Bloom, a psicanálise se transformou na “única mitologia ocidental que os intelectuais contemporâneos compartilham”.⁵¹ Não surpreende, portanto, que os ideais dragontinos pré-psicanalíticos ganhem força e se consolidem ao serem absorvidos por correntes de pensamento derivadas da psicanálise.

3.

O dragão dos revolucionários

de Reich à contracultura

Se for possível encontrar um referencial teórico no qual o dragão assume um estatuto de besta tão evidente quanto o era o do lobo no imaginário platônico-cristão, este é certamente o de Wilhelm Reich, um discípulo dissidente de Freud. Em sua obra, a lógica de que teríamos uma natureza boa que foi corrompida pelas regras sociais é levada às últimas consequências. Como pedra fundamental de seu edifício teórico, ele utiliza uma versão moralizada da noção freudiana de repressão. A repressão, pensa Reich, é má. E se, como mostra Freud, ela é a base da formação do inconsciente, e, assim, da estrutura subjetiva como um todo, a única conclusão a ser tirada é a de que toda essa estrutura é também essencialmente má e corrompida.

Para Reich, portanto, nossa subjetividade encontra-se desvirtuada em sua base, corrompida pela ordem social que lhe serve de estrutura. Seria preciso desmontar essa estrutura para encontrar, por trás dela, o bem natural em nós – ou, nos termos de Reich, o “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.⁵²

O cerne biológico, portanto, está escondido sob a “superfície social espúria e não genuína” em nós, que cria uma estrutura subjetiva contrária

à “flexibilização”, ou seja, à conexão com o fluxo da vida e das paixões libidinais – que, como as “paixões naturais” de Rousseau, passam a incluir elementos morais camuflados, como a honestidade, o amor ao próximo e o pacifismo. O cerne biológico seria 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”.⁵³

As autênticas arte e ciência, claro, não seriam as que existem agora, mas aquelas que poderiam florescer após a revolução “orgônica” que Reich antevê. Orgone é o nome dado por Reich a uma espécie de energia cósmica ou força vital, algo como o amor na visão romântica. Mas não é o amor idealizado dos românticos que interessa a Reich, e sim o sexo e, mais direto ao ponto, o orgasmo. Orgone seria a energia orgiástica, dionisiaca, da vida.

A noção de dionisiaco, claro, remete-nos a Nietzsche. E, de fato, Reich parece ter se apropriado de muitas propostas nietzschianas, encaixando-as como pôde em seu sistema redentor. 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”⁵⁴ e a “personalidade orgânica” do “indivíduo genitalmente satisfeito” que ele descreve como “honrado, responsável, corajoso e controlado, sem disso fazer muito alarde”.⁵⁵ 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 constituída precariamente e sempre de maneira incompleta a partir de um árduo trabalho de criação, mas poderia ser encontrada já pronta e perfeita em uma camada boa escondida dentro de nós: o antigo lobo agora 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, considerando-as um efeito funesto do dragão, que naturalmente desapareceria quando tal 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*. Sua ciência, a “economia sexual”, segue na contramão dos 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.⁵⁶

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”.⁵⁷ Tal concepção levaria a um “ceticismo paralisador”. Aí está, portanto, o grande problema para Reich: embora fale sobre uma potência dionisiaca, ele recua frente ao dado trágico – o absurdo da existência, como diz Nietzsche –, 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 que ela se recusa a apresentar um novo caminho de salvação. É essa dimensão redentora que ele vai então buscar em Rousseau e, principalmente, em Marx. Como observa Philip Rieff, “é o elemento utópico em Marx que Reich adapta para sua psicologia”.⁵⁸ Misturando tal dimensão redentora 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 cósmica. É de uma maneira radical, portanto, que Reich pretende “usar a psicanálise para propósitos revolucionários”.⁵⁹

Tal revolução consistiria na erradicação das repressões, 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”.⁶⁰

Observei no capítulo anterior que, para a psicanálise, a repressão não é eliminável, pois é a pedra fundamental da cultura e da estruturação de nossa subjetividade. Reich, ao contrário, insiste que “a repressão e o recalçamento não são os pressupostos do desenvolvimento cultural”.⁶¹ 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 contribuísem para perpetuá-la”.⁶²

A visão de uma “boa sociedade selvagem” sem repressão a ser restaurada a partir de uma revolução de cunho sexual 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, “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”.⁶³

Os ensinamentos de Reich se tornam ainda mais polêmicos quando ele decide fabricar e vender aparelhos que supostamente captam a energia orgônica por ele concebida – os acumuladores de orgone.⁶⁴ Tanta atenção foi dada aos aparelhos de Reich, que o governo americano⁶⁵ acabou por processá-lo por charlatanismo e, finalmente, a condená-lo.

Não quero assumir aqui uma posição unívoca a respeito das teorias e da atuação de Reich, e muito menos corroborar qualquer tipo de condenação. O que quer que se possa pensar de Reich e de suas teorias, o crucial para nós é o seguinte: suas ideias se difundiram com intensidade e velocidade inegáveis, tanto no âmbito acadêmico quanto no do 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.

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, pensadores como Fromm e Marcuse buscam estabelecer uma distinção entre a repressão socialmente necessária e a repressão “abusiva” ou “sobre-repressão”, 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.

Também no âmbito da psicologia clínica, Reich exerceu influência considerável, sobretudo devido a sua ênfase na liberação do corpo. Ele chocou a comunidade psicanalítica de sua época ao massagear seus pacientes para que eles afrouxassem sua “armadura corporal”. A ideia era a de que, uma vez destruídos os bloqueios sexuais, a energia vital – a libido ou o orgone – poderia fluir e nos curar. Terapias baseadas nessa premissa proliferaram rapidamente nas décadas “selvagens” da terapêutica – os anos 1960 e 1970 – e continuam em voga ainda hoje.

Saindo do âmbito acadêmico e passando para o registro do senso comum, notamos que também aí as ideias de Reich 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 meu interesse aqui não é indicar nenhuma linha de corte, e sim apontar 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.

A existência de um canal de difusão “prático” intimamente conectado a uma determinada proposta teórica é, sem dúvida, 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 psicologia clínica quanto 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 ligados 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 antimessiânica da psicanálise, aqueles que precisavam se apegar a algum tipo de redenção 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”.⁶⁶

Nos Estados Unidos, ele foi uma das influências explícitas da geração beat. 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. Partindo desse exemplo significativo, podemos localizar em Reich uma fonte de diversas ideias orientadoras da contracultura, a começar pela noção de “amor livre” – “livre”, é claro, das repressões e opressões impostas pelo sistema social.

De acordo com Turner,⁶⁷ em 1947, Reich foi apresentado ao grande público estadunidense em uma reportagem da *Harper's Magazine* como “o líder de um ‘novo culto de sexo e anarquia’ que florescia ao longo da *West Coast*, 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 comum em movimentos contraculturais. Nos Estados Unidos, apenas uma parte re-

lativamente pequena do território oferece clima adequado para isso, mas no Brasil, por exemplo, não era raro que os jovens ligados à contracultura “desbundassem” e fossem morar em alguma praia afastada das cidades.

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 Berlim, 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!’”⁶⁸

As ideias de Reich, portanto, são sem dúvida importantes para a mentalidade contracultural. Ele é o grande teórico da revolução sexual das décadas de 1960 e 1970 e o grande propagador da noção de que a liberação sexual pode promover uma revolução política. E, embora a ligação entre sexo e revolução possa parecer hoje um tanto datada, muitas das ideias de Reich continuam plenamente vivas em nossa cultura, especialmente a noção-guia de que nosso verdadeiro eu precisa ser encontrado por trás de uma besta construída pelas repressões ou opressões sociais.

4.

O dragão dos devotos

de Jung à Nova Era

Um aspecto marcante de grande parte da tradição de bestialização do dragão é a noção de uma força imanente ou impulso vital do qual teríamos nos afastado devido à estruturação de nosso eu pelas regras sociais e pela racionalização excessiva. O contato com tal força costuma se relacionar com a inspiração poética, com os sonhos, com o transe ou com momentos em que somos “tomados” por algo maior.

Em sua autobiografia, intitulada *Sonhos, memórias e reflexões*, Jung destaca, em sua infância, algumas experiências que lhe revelam sua propensão precoce ao contato com esse “algo maior”, com a dimensão do *numênico*, como ele prefere chamá-la. Aos três ou quatro anos de idade, Jung teve um sonho que o marcou para toda a vida. Em tal sonho, ele entra em uma espécie de cova sombria e desce por uma escada até chegar a um aposento no qual se encontra um esplêndido trono de ouro (como se fosse o trono de Deus). Sobre ele, repousa uma forma fálica gigantesca, feita “de pele e carne viva, sua parte superior terminava numa espécie de cabeça cônica”.⁶⁹ Encontrando-se paralisado frente a tal aparição, ele escuta a voz de sua mãe dizendo “isso é o devorador de homens!” e em seguida acorda, suando de medo.

Essa figura fálica sentada no trono representa, na interpretação retrospectiva de Jung, a dimensão misteriosa e sombria do real. Tal dimensão, pensa ele, faz parte de nós, de nosso inconsciente, e pode emergir de diferentes formas para a consciência – como no sonho narrado acima. Trata-se de uma dimensão do real com a qual o protestantismo racionalista no qual Jung foi educado não conseguia de maneira alguma

lidar (e tampouco a psicanálise freudiana): a dimensão mística, dimensão de conexão com algo que nos ultrapassa e que rompe com nosso mundo ordenado, aparecendo, por isso mesmo, como sombria, misteriosa e perigosa.

Entretanto, para Jung, no contato com essa dimensão numênica que nos ameaça encontra-se também a possibilidade de realização daquilo que somos, pois nela está “a obscura, maternal e terrena origem primitiva de [nosso] ser”.⁷⁰ É, portanto, uma espécie de bem,⁷¹ de inserção em uma esfera de sentido supraconsciente e “mais real”, que Jung vislumbra em tal dimensão. Nesse sentido, ele rompe com a visão trágica de Nietzsche, ou mesmo de Freud, e retorna ao romantismo e aos misticismos religiosos, traduzindo, porém, a linguagem metafísica dos dois – esse ponto é crucial para nós – em uma linguagem psicológica. Com Jung, o divino e o Bem se revitalizam no plano do inconsciente. Deus, enfim, não está morto; ele apenas se encontra em um lugar diverso daquele no qual o procurávamos.

Essa negação da visão trágica fica bastante explícita em *O eu e o inconsciente*. Jung narra, aí, o caso de uma paciente que, inconscientemente, apegava-se à sua figura, elevando-o a uma espécie de divindade, mesmo após o momento em que a transferência já deveria ter se dissolvido. Sem saber o que fazer, relembra Jung, “a ideia de Freud de que o inconsciente ‘só sabe desejar’, a vontade originária cega e sem objetivo de Schopenhauer, o demiurgo gnóstico em sua vaidade de acreditar-se perfeito [...], todas essas conjecturas pessimistas de um fundamento essencialmente negativo do mundo e da alma me acenavam de modo ameaçador”.⁷² Posteriormente, porém, Jung se convence de que existe algum sentido finalístico nesse apego da paciente, “uma vez que nada de verdadeiramente vivo carece de uma finalidade”, e a energia da transferência apresentava-se então como um “instinto vital”. Tal apego, longe de ser mero efeito da transferência, não seria uma forma precária de satisfazer a nostalgia de um Deus? Acaso tal nostalgia, pergunta-se Jung, “poderia ser uma paixão, manando de uma natureza obscura e instintiva, uma paixão intocada por quaisquer influências externas, talvez mais profunda e forte do que o amor por um ser humano”?⁷³

Observando os sonhos da paciente nos quais era possível detectar o tal apego inconsciente, Jung nota – como já notara em muitos outros casos – a aparição de símbolos que se repetem em mitos arcaicos e outras produções humanas de diferentes épocas e lugares. Produções essas com as quais a paciente certamente não havia tido contato. Por exemplo, a representação do pai-deus como um gigante que a embala ao ritmo do vento, como que fundindo-se com este. Tais representações “ultrapassavam uma forma puramente pessoal de Deus e manifestavam uma imagem divina arcaica muito distante da ideia consciente de Deus”.⁷⁴ Para dar conta desse tipo de representação arcaica que pode aparecer, por exemplo, no sonho de um habitante do mundo contemporâneo que não tem a mínima ideia do que ela significa (mas que ainda assim sente uma força viva que emana dela), Jung se utiliza das noções de *arquétipo* e de *inconsciente coletivo* – a fonte de onde os arquétipos emanam.

Na visão de Jung, é através das manifestações do inconsciente coletivo que podemos entrar em contato com essa dimensão numênica na qual se manifesta o sentido de nossa existência; e não obedecendo regras religiosas ou morais, ou através do uso da razão instrumental. As regras sociais e a razão instrumental com efeito, são o núcleo do *consciente coletivo*. A consciência é um aspecto essencial do que nos faz humanos; mas, quando identificada ao bem, e, especialmente, quando absorvida pelas tendências racionalistas e moralistas do consciente coletivo, ela poderia nos alienar de nós mesmos e da dimensão vital do inconsciente.

Jung elabora uma narrativa de nossa queda da totalidade pré-consciente (ou protoconsciente) para o estado divisionário marcado pela identificação do eu com as regras sociais e a racionalidade instrumental – narrativa que possui ecos românticos mais do que evidentes.⁷⁵ Os “primitivos”, pensa ele, identificam-se com o inconsciente coletivo e suas vidas fluem integradas nele, sem conflitos. “A contradição só aparece quando começa o desenvolvimento pessoal da psique e quando a razão descobre a natureza inconciliável dos opostos. A consequência desta descoberta é o conflito da repressão. Queremos ser bons e, portanto, devemos reprimir o mal; e com isso o paraíso da psique coletiva chega ao fim”.⁷⁶

Esse desenvolvimento pessoal da psique, que impulsiona a repressão, ocorre dentro do âmbito social. Não apenas porque, como enfatiza-

do na citação acima, começamos a nos conformar a regras morais, mas também porque, de modo mais geral, começamos a nos identificar com nossos papéis sociais. O feiticeiro e o chefe de uma tribo, por exemplo, “se distinguem pela singularidade de seus ornamentos e modo de vida”.⁷⁷ E nós, humanos civilizados, somos sempre filho de alguém, cidadão de certo país, formado em tal escola, com tal profissão, praticante de tal esporte, leitor de tais e tais autores, frequentador de tais lugares, adepto de tais e tais estilos etc. A instância psíquica em nós formada por tais papéis sociais e pela adesão às regras morais recebe em Jung o nome de *persona*. Trata-se do dragão em nós – dragão que assume caráter bestial na medida em que busca dominar completamente o eu.

Por si mesma, a *persona* é uma parte daquilo que somos, uma vez que somos seres sociais, e sua demonização, percebe Jung, é mais comumente uma fuga que só leva ao desespero e à loucura. Jung busca o caminho da integração. Seria ao integrar em nós tanto os papéis sociais quanto aquilo que existe de supraindividual em nós (isto é, o numênico), que conseguiríamos fazer crescer a “delicada planta da individualidade”. Por isso, Jung chama esse processo integrador de *individuação*. Tal processo se opõe à identificação unilateral de nosso eu tanto com conteúdos do consciente coletivo quanto do inconsciente coletivo. Para Jung, “o eu só conserva sua independência se não se identificar com um dos opostos, mas conseguir manter o meio-termo entre eles”.⁷⁸

Assim, não apenas a identificação do eu com a *persona*, mas também a completa identificação do eu com conteúdos do inconsciente coletivo apresenta-se como problemática. Esta última costuma provocar o que Jung denomina *inflação*, que se revela normalmente em algum tipo de megalomania ou em uma sensação de esmagamento do eu, quando não em psicoses. Nos casos em que a *individuação* se desvia para esse caminho, ela “se transforma em mero egocentrismo e autoerotismo”.⁷⁹ Como se pode perceber, Jung não abandonou totalmente a milenar desconfiança do lobo, apesar do fato de que um de seus grandes propósitos é reavivar as dimensões sensíveis e intuitivas que o racionalismo materialista teria reprimido.

Ao contrário da *inflação*, a *individuação* proposta por Jung busca inserir o eu em uma totalidade da qual ele faz parte, totalidade essa que

se encontra na relação de nossa individualidade com o mundo, com a sociedade e, principalmente, com o inconsciente coletivo. Essa totalidade, Jung denomina de *Si-mesmo*, e a compreende como englobando “muito mais do que apenas o eu, como no-lo mostra o simbolismo desde épocas imemoriais: significa tanto o si-mesmo dos outros, ou os próprios outros, quanto o eu. A individuação não exclui o mundo; pelo contrário, o engloba”.⁸⁰ Jung, portanto, não propõe uma negação do mundo social.

Na maior parte da tradição de bestialização do dragão, com efeito, a atribuição de um valor ético negativo à parte de nós que nos conecta às regras sociais não leva à negação da dimensão social como um todo. Ao contrário, dos românticos a Jung, e depois dele, prevalece a ideia de que a eliminação do dragão e o subsequente acesso à natureza viva em nós são o caminho para a instauração de uma sociabilidade restaurada, genuína.⁸¹ Nessa perspectiva, que claramente faz eco às ideias de Rousseau, as tendências animais agressivas são vistas como um efeito da corrupção social. Sem o dragão, estaríamos mais próximos da paz, pois é o “animalesco reprimido [que], quando aflora espontaneamente à superfície, assume formas perigosas e leva à autodestruição, ao suicídio das nações, quando irrompe com violência”.⁸² O animalesco como tal – lócus do mal em nós na tradição de bestialização do lobo – não é, aqui, o problema. Ao contrário, ele seria a vida pulsando em nós. Se não procurássemos reprimi-lo, “então a ‘vida’ seria um princípio moral supremo e absoluto e a pessoa reagiria instintivamente contra qualquer instituição ou organização que tivesse o poder de destruir a vida em grande escala”.⁸³

Aponte, acima, que a instância psíquica que representa o dragão no pensamento de Jung é a persona. Em seguida a tal apontamento, apresentei os conceitos de individuação e de inflação, com o intuito de delinear os contornos complexos da persona pela compreensão daquilo que não podemos derivar de seus traços. Tendo seguido tal caminho, contudo, é importante não perder de vista o ponto determinante do diagnóstico de que o pensamento de Jung filia-se à tradição de bestialização do dragão: em sua psicologia, o principal processo corruptor de nossa subjetividade é a identificação do eu com a persona.

Tal identificação ocorreria quando o eu “é sugado pelas opiniões e tendências da consciência coletiva”,⁸⁴ convertendo o indivíduo em um

produto da massa. Isso se tornaria cada vez mais comum com o avanço do racionalismo materialista, destruidor dos campos sociais que mediavam de algum modo o contato com a dimensão do numênico.⁸⁵ Essa era a função dos mitos e das religiões antigas; e o catolicismo – que, como já observei,⁸⁶ incorpora muito dos paganismos – ainda a desempenhava. Para Jung, “o homem medieval ainda não se tornara totalmente vítima dessa mundaneidade como o homem da massa de nossos dias, pois, em oposição às forças manifestas e [...] palpáveis deste mundo, ele reconhecia também a existência de potências igualmente influentes que era preciso levar em conta”.⁸⁷ Isto é, Deus, anjos, santos, demônios etc.

Com a derrocada deste tipo de empreitada, teríamos ficado à mercê do consciente coletivo que se apresenta, como gosta de falar Jung, nos *ismos*. Tais ismos atuariam como substitutos do elo perdido com a realidade psíquica. Substitutos bastante problemáticos, contudo, pois “nada mais são que perigosas identificações da consciência subjetiva com a consciência coletiva”. Semelhante identificação “produz infalivelmente um homem massificado, com tendência irresistível à catástrofe. Para escapar desta terrível ameaça, a consciência subjetiva deve evitar a identificação com a consciência coletiva, e reconhecer tanto a sua própria sombra quanto a existência e a importância dos arquétipos”.⁸⁸

A *sombra*, instância psíquica ainda não mencionada, constitui-se dos aspectos de nossa individualidade que foram reprimidos pela nossa identificação com a persona. Ela seria o inconsciente individual, na qual se localizam nossos desejos, tendências e ideias que se opõem ao que é aceitável socialmente e aos traços de nossa persona. O contato com a sombra é o primeiro passo no caminho da individuação, que segue com o reconhecimento dos símbolos do inconsciente coletivo.

Voltando à figura do homem massificado, percebemos que ele representa o homem alienado de si mesmo. Na visão de Jung, a civilização massificadora nos estimularia a construir uma relação falsa não apenas conosco – pois tenderíamos a reduzir nosso eu aos papéis sociais e àquilo que podemos racionalizar –, mas também com a realidade, que ficaria reduzida às abstrações de uma linguagem morta: “corremos hoje o perigo de toda a realidade ser substituída por palavras. Isto leva àquela falta

de instinto da pessoa de hoje, sobretudo da pessoa que mora na cidade. Falta contato com a natureza que cresce, vive e respira”.⁸⁹

Jung acredita que apenas o trabalho interior poderia nos conectar novamente com o plano do numinoso – que é também o plano da natureza – e nos aproximar novamente daquilo que somos em um sentido profundo. Ao realizar tal aproximação, desenvolvendo assim nossas “verdadeiras potencialidades” como indivíduos e como humanos, seguiríamos ainda o caminho de uma sociabilidade restaurada.⁹⁰ Tais noções de Jung, como muitas outras, se disseminam amplamente na segunda metade do século XX e influenciam fortemente aquilo que ficou conhecido como movimento Nova Era. Em um levantamento realizado por Marilyn Ferguson nos Estados Unidos, Jung foi o segundo pensador considerado mais importante por adeptos da Nova Era quando inquiridos sobre suas influências intelectuais/espirituais.⁹¹ O primeiro foi Pierre Teilhard de Chardin.

Embora a categoria “Nova Era” faça parte do senso comum contemporâneo, e qualquer pessoa possa compreender vagamente a que ela se refere, não é fácil oferecer dela uma definição minimamente precisa. É possível utilizá-la de maneira bastante genérica como uma salada desordenada de crenças com algum tipo de conteúdo espiritual. Com efeito, costumamos misturar na categoria certas visões e práticas que vão da astrologia ao xamanismo, de paganismos europeus ao misticismo islâmico, da alquimia ao hinduísmo, do zen-budismo à bioenergética.

Contudo, em seu livro sobre o movimento Nova Era, Paul Heelas observa que, apesar da ampla heterogeneidade, há uma *lingua franca* do movimento: a linguagem da *Self-spirituality*, da espiritualidade do eu. “Adeptos da Nova Era partem da premissa monista de que o eu é sagrado”.⁹² E é claro que tal noção da sacralidade do eu só faz sentido a partir de alguma divisão da subjetividade semelhante à proposta por Jung: de um lado, o Si-mesmo, o eu superior, sagrado; de outro, o eu inferior da vida social ordinária, um eu massificado, limitado, problemático, aprisionador, ilusório – o *ego*,⁹³ como é mais comumente chamado.

Em um artigo sobre práticas de cura no movimento Nova Era, James Tucker observa, na mesma direção de Heelas, que os adeptos da Nova Era acreditam que o eu é divino, mas ao mesmo tempo incompleto,

precisando de ajuda. Seria necessária então uma jornada de “cura” do eu (ou de acesso ao Si-mesmo), que “normalmente leva à rejeição do mundo social mais amplo”. Com efeito, “os entrevistados tiveram pouco a dizer sobre família, comunidade ou sociedade que não fosse uma observação de seus supostos efeitos limitadores do crescimento pessoal”.⁹⁴ Uma vez mais, contudo, não se deve pressupor aí um desprezo pelo social de maneira absoluta, apenas pela estrutura social vigente, baseada em regras, leis, tradições e autoridades, já que muitas vezes a noção de crescimento pessoal se liga à perspectiva de uma sociedade ideal – justamente a organização social da vindoura Nova Era ou Era de Aquário.

De todo modo, como costuma ocorrer em todas as tradições bestializadoras, o polo da negatividade ética é aqui definido muito mais claramente do que o polo positivo. O mal em nós é composto por tudo o que é regrado, repressivo, conformador e autoritário. Uma vez eliminadas essas vozes do dragão em nós, supõe-se que a verdadeira voz interior virá à tona. Com efeito, um dos eixos orientadores centrais da Nova Era listados por Heelas é a crença de que a voz genuína interior “é experimentada naturalmente uma vez que se consegue lidar com a grande barreira do ego”.⁹⁵ Podemos observar, então, a que ponto o movimento Nova Era se baseia na bestialização do dragão.

Poderemos notar o mesmo se sairmos do âmbito vago daquilo que estamos designando por Nova Era e atentarmos para alguns movimentos específicos da psicologia estadunidense que com ela se relacionam. Merece destaque aqui a psicologia transpessoal; e, como uma espécie de antecedente dela, a psicologia humanística, que começa a dar destaque para questões relacionadas a autodesenvolvimento e autorrealização.

O desenvolvimento da psicologia humanística teve início nas décadas de 1940 e 1950, como uma espécie de terceira via em relação às abordagens behaviorista e freudiana, que dominavam o cenário psicológico estadunidense da época. Até aqui, o mapeamento das tradições bestializadoras privilegiou claramente o pensamento europeu, por ser a Europa o principal centro cultural do mundo ocidental até meados do século XX. Especialmente para um autor cujo olhar parte da América Latina, o deslocamento do centro cultural da Europa para os Estados Unidos por volta dessa época é bastante evidente. No que diz respeito às questões que nos

interessam neste trabalho, os movimentos que estamos mapeando agora, bem como a americanização da psicanálise, marcam tal deslocamento.

Para delinear a versão de bestialização do dragão característica da psicologia humanística, atentarei brevemente para o livro *Tornar-se pessoa*, de Carl Rogers, publicado em 1961, mas consistindo de uma coletânea de textos escritos em anos anteriores. Em alguns dos textos, Rogers aborda diretamente a questão da “boa vida”, ou seja, do que vim chamando de “bem do sujeito”, de maneira bastante propositiva. Ele procura disfarçar tais proposições como observações empíricas, como se suas valorações se derivassem de uma mera constatação clínica do que “seres humanos parecem buscar quando se encontram livres para escolher”.⁹⁶ Está claro, contudo, que essa pretensa objetividade de valores não se sustenta, pois Rogers precisa de antemão imaginar em que situações nos encontramos “livres” para em seguida valorar os objetos de nossa vontade em tais situações como bons. Ele segue a tendência – típica de perspectivas bestializadoras – de definir “liberdade” negativamente, como o estado atingido após a eliminação da besta.⁹⁷ De resto, vale notar que o estado no qual Rogers considera que nos encontramos livres é muito próximo daquele que os bestializadores do lobo classificam, inversamente, como estado em que nos encontramos escravizados por nossos próprios desejos.

Rogers define genericamente o caminho da boa vida como “tornar-se o eu que se é verdadeiramente” – expressão que ele retira de Kierkegaard, mas que remete à famosa máxima de Píndaro, “torna-te o que tu és”, da qual também Nietzsche se apropria. Tal expressão é vaga o suficiente para apenas sugerir um caráter de autenticidade e individualidade a um caminho que continua indefinido. Ciente de tal indefinição, Rogers começa a delinear um caminho, mas o faz partindo de seus elementos negativos. Segundo ele, começariamos nossa jornada interior afastando-nos do “eu que não somos”, que se apresenta nos seguintes elementos: fachadas (ou seja, o eu que queremos apresentar para os outros); deveres sociais (que aparecem como imperativos em nossa experiência); expectativas sociais; demandas dos outros. É fácil perceber que se trata de mais uma versão do dragão dentro de nós.

Rogers ilustra essa tensão entre o “eu que não somos” e o que, em contraposição, podemos chamar de “eu que somos”, com a fala de um

de seus “clientes”:⁹⁸ “eu tenho tentado há tanto tempo viver segundo o que faz sentido para outras pessoas, e que não faz sentido nenhum para mim, na verdade. De algum modo, eu sempre me senti muito mais do que isso em algum nível”.⁹⁹ Esse “muito mais” seria o “eu que somos” ou “verdadeiro eu” escondido pela instância bestial, que finalmente passa a ser vista pelos “clientes” como tal: “eles percebem que não valorizam [verdadeiramente os] propósitos ou objetivos [definidos por regras, expectativas e demandas sociais], mesmo que tenham aderido a eles por toda a sua vida até este ponto”.¹⁰⁰

Partindo de tal descrição, pode parecer que seria simples nos afastarmos do “eu que não somos”. Essa eliminação do dragão, contudo, seria dificultado pelo medo que os impulsos despertam – medo estimulado pela moral vigente que levaria seus “clientes” a associarem imediatamente a liberação dos impulsos ao mal. Rogers nota que “algumas vezes as pessoas expressam essa preocupação dizendo que se um indivíduo se tornasse o que ele verdadeiramente é, ele iria liberar a besta dentro de si”.¹⁰¹ A tradição de bestialização do lobo, como podemos notar por tal observação, ainda continua forte nesse momento e um bestializador do dragão como Rogers precisa destruí-la. Esse é um exemplo de como a crítica a certa forma de bestialização pode facilmente se transmutar em uma bestialização alternativa. Uma nova besta precisa, afinal, desbancar a anterior para se instituir como núcleo do mal em nós.

A bestialização do dragão à moda de Rogers, devido a seu caráter genérico e pragmático, pôde servir de material a diferentes partes do enorme edifício terapêutico que começou a ser construído nas décadas de 1960 e 1970 e que continua a ganhar novos andares ainda hoje. Dentro de tal edifício, encontram-se tanto terapias que estão mais próximas da vertente “revolucionária” de bestialização do dragão – centradas no corpo, no prazer e nas condições materiais – quanto terapias mais próximas da versão “devota” de bestialização do dragão, que ora nos interessa.

Quanto ao desenvolvimento de uma terapêutica espiritualizada, que dá seguimento a muitas propostas de Jung e que se insere de maneira óbvia no movimento Nova Era, já observamos que, nessa linha, ocupa lugar de destaque a psicologia transpessoal. Em sua “Breve história da psicologia transpessoal”, Stanislav Grof, um nome importante do mo-

vimento, observa que Maslow e Sutich – dois expoentes da psicologia humanística e, em seguida, da psicologia transpessoal – começaram a mudar o foco de seus interesses, dando cada vez mais atenção à dimensão espiritual da psique. Essa mudança de foco, como observa o autor, está em consonância com o movimento geral de interesse nas religiões orientais e na sabedoria antiga e de outros povos não ocidentais.

O renascimento de interesse nas filosofias espirituais do Oriente, em diversas tradições místicas, meditações, sabedoria antiga e aborígene, assim como a disseminada experimentação psicodélica durante os anos 1960 tornaram absolutamente claro que uma psicologia compreensiva e transcultural tinha que incluir observações de áreas como estados místicos, consciência cósmica, experiências psicodélicas, fenômenos de transe, criatividade e inspiração religiosa, artística e científica.¹⁰²

Obviamente, o olhar que é lançado às áreas descritas é o da tradição de pensamento que liga os românticos, Jung e, no momento em questão, o movimento Nova Era. A psicologia transpessoal nos interessa aqui porque dá certa legitimidade institucional ao movimento Nova Era e marca seu caráter terapêutico. Bestiologicamente, porém, ela apenas segue o ímpeto já descrito anteriormente, que empresta valor negativo à parte de nós identificada com os papéis e as regras sociais, a racionalidade científico-instrumental e o apego à materialidade. É, enfim, a partir da negação das partes de nós ligadas ao “ego” que seria possível, nesse referencial, buscar um Si-mesmo ou “verdadeiro eu” relacionado às experiências espirituais de conexão com o todo.

5.

O dragão em suas formas vigentes

inautenticidade, máquinas e a prisão da civilidade

A noção de que as regras sociais em nós nos afastam de nosso bem está tão presente em nossa cultura que, se nem sempre atentamos para ela, é muito mais por sua naturalização e dispersão do que por sua raridade. Nos últimos capítulos, identifiquei duas linhas de bestialização do dragão, ou seja, duas formas de pensar a repressão ou alienação supostamente provocada por ele: a linha “revolucionária”, que costuma pensar a corrupção dragontina de nossa subjetividade em termos materiais, sexuais e políticos, e a linha “devota”, que costuma pensar tal corrupção em termos espirituais.

Mapeando como essas linhas se desenvolvem a partir da psicanálise, apresentei Reich como o grande representante da primeira linha e Jung da segunda. Procurei, em seguida, refletir sobre como suas ideias teriam influenciado as revoluções culturais que ocorreram no Ocidente na segunda metade do século XX. Com o intuito de destacar a separação das duas linhas, reservei a categoria de “contracultura” para tratar apenas das versões mais pragmáticas e sensualistas dos movimentos contraculturais, nos quais a tríade “sexo, drogas e rock and roll” encontra a militância política; e aproveitei a categoria de Nova Era para tratar das revoluções (contra)culturais de cunho espiritual. Na prática, contudo, muitas vezes as duas se misturam. Tal mistura é facilitada pelo fato de a tradição de bestialização do dragão se apoiar frequentemente em linhas filosóficas que questionam a dualidade entre corpo e alma, assumindo uma perspectiva monista. A oposição que ganha destaque nessas visões

é uma que coloca, de um lado, o artificial, mecânico, regrado, sistemático, alienado, instrumental, e, de outro, o humanizado, natural, vivo, criativo, integrado ao todo – este último pressupondo uma união de corpo e alma, embora a ênfase recaia sobre um ou outro dependendo da vertente de bestialização do dragão.

Gostaria de apontar agora algumas temáticas dragontinas que permeiam tanto linhas que colocam ênfase no sensual quanto as que colocam ênfase no espiritual. Acredito que elas nos ajudam a identificar alguns traços gerais da tradição de bestialização do dragão que se encontram bastante disseminados em nossa cultura. A primeira é a temática da sensibilidade e dos sentidos. Na medida em que esses termos podem ser lidos tanto com uma conotação mais sensualista quanto com uma conotação mais espiritualizada, eles podem ser encarados como uma espécie de congregadores de diferentes vertentes de bestialização do dragão. Com efeito, se pensarmos nos caminhos propostos pelos bestializadores para liberação do jugo do dragão, uma das práticas pedagógicas mais disseminadas e multiformes é a de “aprender a confiar nos sentidos”.

Na década de 1970, a direção pedagógica de confiar nos sentidos aparece, por exemplo, tanto em um filme erótico sobre Alice e sua visita ao País das Maravilhas¹⁰³ quanto na famosa trilogia de *Guerra nas estrelas*. O filme erótico em questão apresenta a aventura de Alice como uma exploração de sua sensualidade. A cena mais exemplar ocorre logo após a chegada de Alice no País das Maravilhas. Depois de cair em um lago, os personagens que ela acabara de encontrar sugerem 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, ao que Alice replica que não, que é até bom, mas que – grande máxima vitoriana –, se é prazeroso, deve ser mau.¹⁰⁴ Um personagem encapuzado, uma espécie de caricatura de sábio, anuncia, porém, a nova máxima que deve valer a partir de então: “Se é prazeroso, é bom – aprenda a confiar nos seus sentidos”.

Em *Guerra nas estrelas* – mais especificamente, no filme *Uma nova esperança*, de 1977 –, a máxima é pronunciada por Obi Wan Kenobi, durante o treinamento do jovem Luke. Este tentava, a seu mando, e sem muito sucesso, acertar com uma espada os lasers de um pequeno e ágil

robô que voava a seu redor e atirava contra ele. Obi Wan lhe designa então um capacete com o visor fechado, para bloquear sua visão. Luke fica com a sensação de que a tarefa que já o desafiava quando ele podia ver se tornaria impossível às cegas e, de fato, passa a errar todos os golpes. Nesse momento, Obi Wan o aconselha: “confie nos seus sentidos”. Luke passa então a acertar seus golpes, pois agora “sente” os ataques de maneira autêntica (uma vez que está conectado à imanência, à “força”) e não apenas os “vê” com os sentidos corpóreos.

Da forma como aparece nesses dois exemplos, é preciso observar que o tema de confiar nos sentidos parece bastante datado, não sendo difícil reconhecer neles certo “espírito” das décadas de 1960 e 1970. Ainda assim, se encararmos o termo “sentido” como fazendo referência à sensibilidade de maneira geral, é fácil perceber que a ideia de que devemos confiar nos nossos sentidos – isto é, nas emoções, por exemplo – continua bastante viva. Está enraizada há tempos no senso comum de nossa cultura a noção de que nossas emoções são “verdadeiras”, que elas nos indicam o caminho de uma vida autêntica, mas que não lhes damos a devida atenção por causa de algum tipo de corrupção dragontina. Confiar nos sentidos significa ao mesmo tempo desconfiar das regras sociais e das abstrações da razão que supostamente nos afastam de nosso modo particular de sentir. A noção de que nossas formas de sentir estão sempre já orientadas pela ordem sociocultural é vista com desconfiança pela maior parte da tradição bestializadora do dragão, pois esta requer a separação entre o sentir corrompido marcado pela ação do dragão em nós e um suposto sentir autêntico que nos conectaria a nosso “verdadeiro eu” – seja ele, nos moldes “revolucionários”, verdadeiro porque ligado ao corpo, à energia sexual e às condições materiais, ou, nos moldes “devotos”, verdadeiro porque conectado ao suprassensível.

A desconfiança com a máquina é a segunda das temáticas que gostaria de indicar. A máquina costuma simbolizar o caráter inumano, afastado da vida, das regras sociais. O interessante é que ela pode aparecer como aquilo que se opõe tanto ao nosso corpo, à vida orgânica, quanto ao espírito, ou aos dois juntos. No primeiro caso, podemos pensar, por exemplo, na crítica de que a estética maquinal nos faz odiar nosso próprio corpo, assim como nos afasta dos prazeres corporais e do contato

corporal com o outro, muitas vezes visto como o tipo mais autêntico de contato. Estou expondo a ideia de modo bastante genérico porque ela pode, com efeito, assumir formas muito diversas. O “maquinal” em questão pode aparecer como a máquina social de maneira ampla, como nossos comportamentos automáticos, como o conjunto das máquinas *stricto sensu*, a tecnologia, ou como misturas diversas desses elementos.

Com o objetivo de refletir sobre essa questão, atentaremos para algumas narrativas de ficção científica. Para começar, consideremos rapidamente o filme *O demolidor*,¹⁰⁵ de 1993. O protagonista, John Spartan, é um policial durão e desrespeitador das regras que havia sido congelado como forma de punição. No futuro em que o filme se localiza, ele é descongelado como último recurso para perseguir um criminoso violento. Como tal futuro é totalmente pacífico, seus habitantes não sabem como lidar com a violência. O preço a ser pago por tal pacifismo é a adesão incondicional a regras e a completa desconexão com os impulsos. Até o sexo é mediado por máquinas – o sexo corporal é considerado nojento. Spartan, portanto, figura na trama como o “selvagem” que traz sexo e violência de volta a esse “admirável mundo novo”. O filme faz referência direta ao clássico livro de Huxley, ao nomear uma das personagens principais Lenina Huxley.

No *Admirável mundo novo* imaginado por Huxley, contudo, a liberdade sexual convive muito bem com a maquinização e o controle social. Um dos grandes méritos intelectuais do autor é ter percebido, já em 1932, que, ao contrário do que pregava Reich, a liberação sexual, longe de promover necessariamente uma liberação psicológica ou política, pode servir de base para outras formas de controle. O “indivíduo genitalmente satisfeito” de Reich, em uma sociedade cuja regra é a maximização do prazer, pode ser encarado como o sujeito cujo eu se identifica totalmente com as regras sociais. Embora Huxley perceba com clareza os problemas da idealização do prazer sexual, ele certamente não adere à antiga bestialização do lobo. Ao contrário, tanto a moral da abnegação quanto a moral da maximização do prazer e, especialmente, a moral tecnomédica da qualidade de vida, aparecem para ele como formas distintas de um ímpeto social para a anulação da individualidade. O olhar crítico e multifacetado de Huxley lhe permite sempre escapar

dos caminhos fáceis da bestialização, mesmo quando, mais tarde, ele se aproxima da espiritualidade Nova Era.

No filme *O demolidor*, por outro lado, a oposição entre o prazer conformista mediado por máquinas que é estimulado pela sociedade do futuro e o prazer “mais real”, autêntico e disruptivo do sexo propriamente dito permite sustentar uma bestialização do dragão à moda “revolucionária”. Seguem no mesmo caminho os críticos contemporâneos que se inquietam com o que identificam como uma crescente aversão ao orgânico – aversão supostamente alienadora que poderia ser identificada na valorização de uma estética maquinal, de superfícies lisas, dinâmicas e “turbinadas” para o corpo, e na promoção, pela indústria pornográfica, de um “sexo sem secreção”. Nesses casos, a máquina se opõe a uma suposta verdade do corpo “natural” e dos impulsos.

Mais próxima das questões de *Admirável mundo novo* é a oposição entre máquina e individualidade. A máquina costuma representar a ordem social na medida em que transforma o humano em um produto padronizado, como os muitos que saem das fábricas, algo a ser comandado, programado e usado. A imagem icônica desse tipo de crítica é um plano do *The Wall*, filme do Pink Floyd lançado em 1982, que mostra crianças em uniformes escolares inseridas em uma linha de produção fabril.

Um filme mais recente no qual a luta entre o humano e a máquina em nós é retratada com destaque é uma refilmagem do *Robocop* lançada em 2013. Como no filme original, de 1987, o agente Murphy é gravemente ferido e selecionado para se transformar no primeiro agente meio máquina da polícia de Detroit. Diferentemente do filme original, porém, o *remake* explora a relação desse homem-máquina com suas antigas conexões pessoais, especialmente o amor por sua filha e esposa, e a vontade de vingança contra o bandido que quase o matou. A empresa que produziu seu novo “corpo”, a OCP (*OmniCorp*) busca apagar ou tornar irrelevantes essas conexões, direcionando Murphy a sua função sociocorporativa: “combater o crime” segundo as regras, sem desvios, sem questionamentos. A vontade humana, que ainda sobrevive nele, contudo, procura virar o jogo e utilizar as diversas capacidades maquinais que ele agora possui para seus propósitos pessoais.

Há, portanto, um embate entre o que seria a “verdadeira” vontade de Murphy, sua vontade humana, e a vontade maquinal programada pela OCP. Esse embate se desdobra também na oposição entre diferentes visões a respeito da natureza da vontade. No início do filme, a programação da vontade de Murphy por meio da manipulação de seu cérebro (no qual foram instaladas máquinas, tornando-o um híbrido cérebro/máquina programável) sugere que o filme tratará da vontade – e, de modo mais geral, de todos os fenômenos subjetivos – como uma derivação do cérebro/máquina, em consonância com a tradição de bestialização do cão que estudaremos na próxima parte. Nessa perspectiva, uma programação eficaz do cérebro/máquina ofereceria ao programador total controle da vontade, obliterando a vontade humana de Murphy. No filme, contudo, Murphy consegue subverter a programação da OCP – a vontade maquinal nele. Inferimos, portanto, a adesão da narrativa a uma visão segundo a qual nossa vontade se sobrepõe ao cérebro/máquina e às programações sociais – não se derivando delas, portanto.

Na reunião do conselho da OCP que precisa decidir o que fazer com o Robocop após sua “desobediência” às regras nele programadas, o cientista chefe pede um tempo para investigação, e sua assistente afirma: “Alguma coisa estava interferindo no sistema, algo para além da química ou da física”. Ao que uma executiva replica em tom de desdém: “O quê? Sua alma?”. A cena se encerra com tal pergunta, e o espectador fica com a sensação de que, embora a noção metafísica de alma seja absurda, não se pode negar o mistério de uma vontade viva em nós, que não se deriva da matéria e é inacessível ao controle pela técnica. Essa vontade que não pode ser controlada pela técnica, que não pode ser programada, manipulada pelos interesses de outros – em suma, a vontade inacessível ao dragão em nós – seria nossa “verdadeira vontade”.

O conflito entre as duas vontades em Murphy é dramatizado em uma cena no final do filme, na qual o protagonista tenta atirar no diretor da OCP, que havia tentado matá-lo para fazer dele um lucrativo símbolo empresarial. Murphy é programado para não atacar pessoas marcadas com certo código – e evidentemente o diretor é um dos intocáveis marcados –, de modo que o braço mecânico armado de Murphy fica travado no meio do movimento de ataque. Sua parte humana busca superar a

vontade maquinal, em um momento de tensão. O diretor, seguro da impossibilidade de um ato de Murphy contrário à sua programação pela OCP, aponta a arma para o filho e para a mulher do protagonista, e o humilha, afirmando que não há nada que ele possa fazer, pois é um robô. Nesse momento, Murphy consegue finalmente levantar a arma e atirar. O amor pela família ameaçada aparece, portanto, como a força que liberta o eu do dragão.

No que diz respeito à natureza desse dragão maquinal, é relevante o fato de Murphy ser programado por uma hipercorporação – o nome *OmniCorp* enfatiza esse ponto –, pois isso indica (caso queiramos encarar o Robocop como uma metáfora de nossa dualidade) quem são os programadores do dragão em nós: as corporações e os capitalistas inescrupulosos, protegidos por um grande sistema corrupto. Com efeito, dos anos 1980 até hoje, continua em voga a ideia de que a programação que a OCP realiza diretamente, no caso do Robocop, as corporações efetivamente existentes realizam indiretamente em nós por meio da propaganda e de outras ações de marketing. Como Robocop, estaríamos todos alienados de nosso verdadeiro eu, vivendo roboticamente por programações que nos fazem trabalhar e consumir. A relação entre alienação e consumo ganhou tamanha força no imaginário de nossa cultura que será necessário voltar ao tema adiante. Agora, contudo, gostaria de finalizar a questão da máquina como representante do dragão.

A oposição entre máquina e individualidade pode assumir a postura mais política que é patente em *The Wall*, pode valorizar a individualidade mais “privada” ligada a nossas conexões sentimentais, como em *Robocop*, ou pode, ainda, enfatizar a individualidade em um sentido mais alinhado à Nova Era, como aquilo que nos conecta ao reino do numênico, do espiritual. Um bom exemplo deste último caso é a letra da música “Kodama”, da banda de rock gótica Faith and the muse,¹⁰⁶ que gira em torno da oposição entre “o espírito” e “a máquina”. A máquina, demandando “ordem e perfeição, poder sobre o grande desconhecido”, teria despedaçado “o coração arcaico dentro de todos nós”. Assim, a máquina da farsa, movida por “tradições, leis e mentiras”, construiu a “prisão da civilidade”. O imaginário “devoto” de bestialização do dragão aparece aqui de maneira cristalina, na identificação da civilidade e das regras

sociais com uma prisão de natureza maquinal que nos afasta da autenticidade espiritual ligada a uma dimensão arcaica.

A máquina, portanto, é uma representação privilegiada do dragão em nós. O bem que se opõe a tal dimensão corrompida, contudo, pode se ligar a diferentes esferas, como acabamos de ver: a do prazer corporal, a das conexões emocionais, a de uma visão de mundo autônoma, a da liberdade política, a da dimensão pessoal, a da dimensão espiritual, a da dimensão criativa. A respeito desta última, lembremos que a criatividade é um elemento extremamente relevante para a tradição que liga os românticos, Jung e a Nova Era. Essa tradição enfatiza o caráter criativo da natureza, do vivo, em oposição à repetição “morta” da máquina. Talvez possamos remeter a tal tradição a associação já bastante arraigada em nossa cultura entre criatividade, autenticidade, individualidade, liberdade e felicidade.

Podemos adentrar com esse grupo de palavras na terceira temática que gostaria de destacar: a relação entre identidade e consumo. Boa parte da tradição de bestialização do dragão repudia o reino do consumo como alienante, como parte do sistema social que nos corrompe. Isso não impediu, contudo, que formas de valoração ligadas à bestialização do dragão ganhassem espaço dentro do próprio reino do consumo. Criatividade, autenticidade, liberdade, individualidade e felicidade começam a aparecer na publicidade como valores associados ao consumo de certos bens ou certas marcas pelo menos desde a década de 1970. No Brasil, uma famosa propaganda da US Top, de 1972, já afirmava que “liberdade é uma calça velha, azul e desbotada”. Ao longo dos anos, a ideia de que afirmamos nossa individualidade e liberdade por meio daquilo que escolhemos consumir se enraizou no senso comum e passou a figurar de maneira notória em diversas peças publicitárias. É bastante ilustrativa, nesse sentido, uma peça conceitual desenvolvida pela agência BBDO em 2011.¹⁰⁷ Ela utiliza ilustrações de diversas mulheres realizando, de maneira idêntica, um mesmo exercício de academia de ginástica. As personagens são também muito semelhantes e se vestem exatamente da mesma maneira. Uma mulher, contudo, se destaca. Em vez de fazer o exercício, como todas as demais, e usar a mesma roupa de “malhação”, ela se diverte em uma posição relaxada,

escutando música, lendo um livro ou apenas pegando sol. Uma lata de Pepsi a acompanha nessas atividades, como um signo da atitude proposta pelo slogan – *live light*.

Podemos facilmente imaginar peças publicitárias quase idênticas que representassem pessoas no trabalho, em vez de na academia de ginástica. O que se destaca nas peças, de todo modo, é o caráter massificado, repetitivo e quase inumano das atividades disciplinadas, uma vez que as personagens-padrão ostentam uma expressão vazia, em nítido contraste com a felicidade serena da protagonista em sua vida leve.

Em uma camada de sentido primária, a noção de vida *light*, de leveza, sem dúvida indica a superfluidade da dureza dos exercícios físicos quando se bebe um refrigerante sem calorias. Em outras camadas, porém, a leveza parece dizer respeito a uma vida mais autêntica, espontânea, livre e prazerosa. A valorização dos prazeres simples – que recupera em nova chave o *carpe diem* horaciano e a moderação epicurista – permeia inúmeras produções midiáticas contemporâneas e, algumas vezes, mostra uma tendência bestializadora no estilo de Rousseau, quando apresenta os prazeres simples como verdadeiros ou naturais, em oposição aos prazeres dissolutos e vorazes da civilização.

Vejam, por exemplo, uma campanha publicitária da Unimed que tem como slogan: “Você não precisa de tanto para ser feliz. Viva hoje”. Nas peças da campanha, vemos pessoas fotografadas por trás de uma daquelas silhuetas de madeira, típica de lugares turísticos, que possuem um furo para que os visitantes possam tirar fotos com o próprio rosto no lugar em que estaria o do personagem representado. Em uma delas, a silhueta representa uma mulher sensual carregando sacolas de várias cores – o estereótipo da madame perdulária. Por trás, uma mulher sorridente com corte de cabelo moderno e roupa simples. Em outra, a silhueta representa o estereótipo do super-herói, com roupa colante e capa. Por trás dela, posa um homem de meia-idade sorridente, acompanhado por duas crianças, presumidamente seus filhos.

Está claro que as silhuetas representam estereótipos culturais de “pessoas de sucesso”, seja uma mulher rica, que pode comprar o que quiser, seja o pai super-homem, supostamente ídolo dos filhos. Esses estereótipos são apresentados como exigindo algo excessivo dos indivíduos – a

ANS - 11 - 39.332-2

0800 025 5522
www.unimedrio.com.br

*CLUBE ONLINE

Você não precisa de tanto para ser feliz.

Unimed 
Rio

Viva Hoje.

Peça publicitária da Unimed, veiculada no Brasil em 2010.

sugestão, bastante clara, é a de que a vida orientada por tais estereótipos de sucesso provocariam insatisfação, ansiedade etc., uma eterna infelicidade orientada a um imaginado sucesso futuro. Ao contrário – sugere a campanha –, quem “não precisa de tanto para ser feliz” pode “viver hoje”, aproveitar o momento em sua simplicidade, sem muitos objetos de consumo e sem as características virtualmente inatingíveis desses estereótipos de sucesso. Pressupõe-se, claro, que o plano de saúde anunciado faria parte desse “pouco” necessário para ser feliz, pois garantiria a saúde – esta sim, inferimos, um valor legítimo.

O lugar da saúde no imaginário contemporâneo é um tema de grande interesse para este trabalho, mas vou abordá-lo com mais detalhes na próxima parte. Por ora, quero destacar a ideia de uma felicidade proveniente da capacidade de viver com pouco. Para compreender tal ideia, podemos recorrer às tradições estudadas nos últimos capítulos: as propostas de Rousseau, dos românticos, de Jung, da terapêutica das décadas de 1960 e 1970 e da Nova Era. As noções de “viver com pouco”, “vida simples”, “vida leve” etc. se opõem às demandas sociais, que supostamente levam a uma vida estressante e inautêntica, a uma vida orientada para o trabalho e para o consumo. A vida autêntica seria, uma vez mais, aquela que rompe a prisão da civilidade.

Se voltarmos agora, no encerramento deste capítulo, ao mote de “confiar nos sentidos” com o qual o abrimos, podemos pensar em outro lema que indica linha semelhante e que, sem dúvida, encontra-se mais em voga na cena contemporânea: trata-se do lema “*let go*” – expressão que pode ser traduzida por “deixe de lado” ou “desapegue”, mas que às vezes ganha também o sentido de “libere-se”. Em *Guerra nas estrelas*, os imperativos de “confiar nos sentidos” e de “*letting go*” aparecem juntos: confiar nos sentidos implica deixar de lado os modos automáticos do agir consciente. Quando, na cena mencionada no início do capítulo, Obi Wan sugere a Luke que utilize o capacete que o impede de enxergar, ele ensina: “dessa vez, *let go* seu eu consciente e aja com base no instinto”.

O uso do lema “*let go*” em *Guerra nas estrelas* é apenas um exemplo das virtualmente infinitas formas que ele ganha na cultura midiática da segunda metade do século XX e do início do século XXI. No mercado de autoajuda derivado do movimento Nova Era, o lema aparece em um

sem-número de livros. Peguemos, a título de exemplo, o livro *Alma livre*, que permaneceu durante anos na lista de best-sellers do *New York Times*.¹⁰⁸ Trata-se de um livro de autoajuda baseado principalmente no zen-budismo e no yoga, mas que, como é de se esperar, mistura de tudo um pouco em uma colcha de retalhos espiritual. O autor, Michael Singer, chama de “psique” a parte de nós ligada aos mil e um pensamentos e sentimentos que ocupam nossas cabeças durante a vida cotidiana e que se transformam ou se extinguem poucos minutos depois. Tal parte estaria presa aos objetos materiais, à opinião alheia e às regras sociais que orientam a vida ordinária. E, para nos livrarmos dela, o imperativo que o autor nos indica é: *let go!* Expressão que aparece nada menos que 119 vezes ao longo do livro. Voltaremos ao lema quando analisarmos o filme *Frozen*, da Disney, no próximo capítulo.

6.

O dragão em personagens

de Harry Haller à Elsa de *Frozen*

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 Fausto de Goethe – sentia-se dilacerado pela dualidade de sua alma. Haller “crê, como Fausto, que duas almas são demais para um só peito e podem arrebentar com ele”.¹⁰⁹ As duas “almas” de Harry são representadas pelo homem e pelo lobo. Trata-se, com efeito, da típica oposição mantida pela tradição de bestialização do lobo. Como veremos, contudo, ela ganhará uma nova valoração na obra de Hesse, e se aproximará mais dos imaginários de bestialização do dragão.

O livro possui três níveis de narração. No prefácio, um homem que morou na mesma pensão que Haller descreve o protagonista e apresenta um manuscrito que este lhe teria deixado ao partir. Em seguida, começa o manuscrito de Haller, 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 com pretensa objetividade. É nesse tratado, e depois nas falas de Hermínia, espécie de alterego do protagonista, que as nuances da cisão na alma de Haller são apresentadas com mais detalhes.

A dualidade homem-lobo, a mais explícita, é complementada no livro por outra: aquela entre o humano bidimensional, massificado, alienado etc. (representado pela figura do burguês) e o humano capaz de desenvolver suas potencialidades. Em meio à consolidação do mundo burguês, o sentimento agudo da dualidade interior – a cisão interior entre

humano e lobo – seria um sofrimento característico dos fortes: “a neurose daquela geração a que pertencia Haller, neurose que não atacava em absoluto os débeis e insignificantes, mas precisamente os fortes”.¹¹⁰ Isso porque o burguês-padrão resolve a dualidade ficando em um meio-termo, anulando assim suas potencialidades tanto de um lado quanto de outro. O burguês fixa-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”.¹¹¹ Constitui-se, dessa forma, “uma criatura de impulsos vitais muito débeis e angustiosos, temerosa de qualquer entrega de si mesma, fácil de governar”.¹¹²

Harry Haller, bem como outros artistas e pensadores, era forte demais para conseguir permanecer feliz na mediocridade burguesa, alienado de si mesmo. Assim, ele dedicou-se às atividades do espírito e tornou-se um erudito. Nesse caminho, afastou-se do mundo burguês, do mundo ordenado, e por isso mesmo, via a si mesmo como um lobo da estepe – um lobo extraviado na cidade, que “não encontra abrigo nem alimento em um mundo que lhe é estranho e incompreensível”.¹¹³ Ele afastou-se do mundo burguês também porque não assimilou seu papel social de erudito. O desprezo pela identificação de si mesmo com o eu baseado em um papel social mostra, uma vez mais, a força do seu espírito. Afinal, como diz o tratado do lobo da estepe que Harry recebeu, “viver intensamente só se consegue à custa do eu. Mas o burguês não aprecia nada tanto quanto seu eu (um eu na verdade rudimentarmente desenvolvido)”.¹¹⁴ O eu em questão aqui é o eu fixo, pautado pela ordem social, um eu de caráter dragontino que nos afastaria de um “verdadeiro eu” ligado à intensidade da vida e à totalidade.

Harry, como observado, não se encerra nessa individualidade falsa do eu – individualidade burguesa que transformaria o homem em “aparência de homem” –, e é por isso mesmo que sente intensamente o lobo dentro de si e vive uma vida dilacerada pela disputa interior. O *Tratado do lobo da estepe* lhe mostra, contudo, que mesmo o lobo é já um constructo que procura exilar em uma figura monstruosa suas potencialidades subdesenvolvidas. Ele transforma o lobo em uma besta dentro de si ao dar um corpo único, por meio de sua figura, a “tudo que há de feroz dentro

de si, [...] e o tem por mau, perigoso e terror dos burgueses”.¹¹⁵ Partindo dessa dualidade bestializadora, Haller “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”. Seu mundo fica, assim “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”.¹¹⁶

Encontramos, portanto, em *O lobo da estepe*, uma pertinente crítica à oposição reducionista e bestializadora entre lobo e eu. Gostaria de apontar, no entanto, que ele constrói um dragão ao mesmo tempo em que critica o lobo. Tão problemático quanto o “mito do lobo”, lemos na citação acima, é a “aparência de homem” em nós. Essa aparência de homem ou eu burguês asfixiaria nosso “verdadeiro eu”, pois nos cegaria para nossas potencialidades.

Seria preciso então libertar-se do eu burguês, do eu ligado ao apego pela vida social medíocre. Se retomarmos nossas observações do capítulo anterior sobre o lema “*let go*”, não será difícil ver como ele reaparece aqui. Seria preciso desapegar-se dos valores burgueses que balizam nossa identidade falsa, bidimensional, medíocre, e entrar em contato com nossas potencialidades. Uma forma semelhante de bestialização, pautada no mesmo lema – agora de maneira explícita – pode ser encontrada no filme *Frozen*, lançado pela Disney em 2013.

Frozen conta a história de Elsa, uma princesa que nasceu com poderes mágicos ligados ao gelo, e Anna, sua irmã. Quando crianças, as duas eram muito próximas e passavam o dia brincando no amplo espaço do castelo em que nasceram. Os poderes de Elsa tornavam as brincadeiras mais interessantes, permitindo, por exemplo, que as irmãs construíssem um boneco de neve no meio de um salão de festas vazio. Não sabendo controlar seus poderes, porém, Elsa acaba machucando sua irmã. Depois disso, seus poderes passam a ser vistos como perigosos, e seus pais se empenham em reprimi-los. A parte inicial da música-tema do filme, “*Let it go*”, descreve bem o que os pais – e, com base neles, a própria Elsa – acreditam que precisa ser feito com os poderes: “esconda, não sinta, não deixe ninguém saber, seja a boa garota que você sempre foi”. Os poderes de Elsa representam seus impulsos. A percepção de que tais impulsos podem ferir, de que há algo de perigoso neles, faz com que Elsa cresça

procurando reprimi-los. O “trauma” relacionado ao episódio em que ela machuca sua irmã e uma educação parental focada na repressão colocam-na nesse caminho.

Quando Elsa e Anna são adolescentes, seus pais morrem em um naufrágio. Ao se tornar maior de idade, Elsa é coroada rainha – momento no qual precisa sair do isolamento e aparecer publicamente em uma cerimônia. Seus nervos estão à flor da pele e uma briga com a irmã a leva ao descontrole. Ela solta uma rajada de gelo no salão de festas, assustando os convidados e, desesperada com o extravasamento de seus poderes, foge, congelando tudo ao seu redor. Depois de correr sobre o mar congelado, Elsa sobe uma cadeia de montanhas e chega ao pico mais alto da região. Aí tem lugar o clímax do filme. Elsa libera seus impulsos e os utiliza criativamente, construindo um monumental castelo de gelo e transformando-se (sua roupa, seu cabelo e sua expressão mudam completamente). Essa liberação dos impulsos é verbalizada na letra da música “*Let it go*”, que ela canta nesse momento:

É engraçado como certa distância faz tudo parecer pequeno. E os medos, que antes me controlavam, não me afetam mais. É hora de ver o que eu posso fazer, de testar os limites e superá-los. Sem certo, sem errado, sem regras para mim. Estou livre!

Em outro trecho dessa mesma música, Elsa observa, alegre, que “aquela garota perfeita se foi”, ou seja, que ela está livre da compulsão de idealizar um eu subordinado às regras sociais. E termina com a constatação de que o frio nunca a havia incomodado – sugerindo, parece, que a necessidade de repressão de seus impulsos era efeito de uma interiorização das regras sociais da qual ela agora se vê livre. Afastando-se do ambiente repressor, ela se livra dos medos que marcavam sua vida, e sente-se agora potente, querendo testar até onde ela pode ir.

Embora o filme dê destaque para a luta contra a repressão dragontina, na cena da liberação de Elsa salta também aos olhos a dimensão positiva de sua liberação. Por um breve momento, a questão “livre *para* quê?”, cara ao Zaratustra nietzschiano, ganha mais relevância do que a típica questão bestializadora: “livre *de* quê?”.¹¹⁷ Na cena em questão, além de expressar seu sentimento de potência e sua vontade de autossuperação, Elsa sinaliza ter se livrado também da necessidade de remoer seu passado:

“o passado ficou no passado”, canta ela. Seus sofrimentos progressos, ela deixa “enterrados na neve” e, com o gelo, constrói sobre eles. O caminho aqui apresentado é o da vida invernal, a vida da criação, representada pelo castelo de gelo que Elsa constrói com seus poderes.

Tivesse o filme terminado com tal cena, ou seguido com uma eventual descida de Elsa das montanhas, algum tempo depois, para exaltar as possibilidades de superação de si, poderíamos, com efeito, enxergar nele muitos ecos da ética nietzschiana. A própria representação dos impulsos como poder – e um poder ligado à criação e à superação de si – poderia nos levar a enxergá-los com base na “vontade de poder” concebida por Nietzsche. Como no caso de *O lobo da estepe*, portanto, há uma dimensão de *Frozen* que desafia todo tipo de bestialização redentora, e pode servir como material de reflexão na elaboração de uma bestiologia crítica.

Contudo, essa leitura desbestializadora não é encorajada pelo filme, pois sua continuação mostra que a subida solitária de Elsa às montanhas não passou de uma espécie de extravio – necessário, talvez, mas em última instância condenável – do verdadeiro caminho, do caminho redentor. Este será finalmente revelado a Elsa por sua irmã Anna.

Quando Elsa subiu para as montanhas, deixou seu reino e toda a região ao redor congelados. Como diz Anna em algum momento do filme, Elsa “congelou o verão”. Esse acontecimento parece representar o impacto negativo da jornada de autossuperação de Elsa para a sociedade. Na ausência de Elsa, Anna assume o comando do reino e o papel de representante da comunidade. Sua missão imediata é seguir para o recém-construído castelo da irmã, com a esperança de fazê-la restaurar o verão – ou seja, o bem-estar social. Ajudada por Christoph, um comerciante de gelo que figura na trama como uma espécie de homem conectado à natureza, Anna finalmente chega ao castelo. O encontro das irmãs é um ponto de virada na trama. A partir daí, os “poderes” de Elsa voltarão a aparecer sob uma luz negativa e sua liberação e potencialização, apresentadas de maneira positiva na cena clímax, serão relativizadas.

Logo no início do encontro das irmãs, uma tentativa de aproximação por parte de Anna faz Elsa lembrar seu “trauma” – que, portanto, de acordo com a sabedoria psicanalítica, permanecia vivo no inconsciente. Perturbada, Elsa manda Anna embora e foge para o andar superior

do castelo. Anna, porém, vai atrás da irmã e a faz ver o efeito da liberação de seus poderes no reino e na comunidade que lá vive. Elsa, que até então não tinha nem mesmo percebido tais efeitos, fica dilacerada pela culpa. Nesse desarranjo interior, Elsa perde o controle de seus poderes e, em um surto, acaba “congelando o coração” de Anna.

Desse modo, percebemos que a jornada de liberação e autossuperação de Elsa não a transformou tanto quanto a cena clímax do filme sugeria. Seu super-eu, para voltar ao registro da psicanálise, continua forte e pronto para torturar seu eu com sentimento de culpa. Sua vinculação com a irmã e, por meio dela, com a sociedade, é o elemento dentro de Elsa que a leva, novamente, a um estado de impotência e desarranjo interior. Esta nova consciência de culpa de Elsa, porém, tende a aparecer no filme como moralmente justificada, por ser mais diretamente ligada à culpa de causar sofrimento ao outro.

Essas duas formas de culpabilização estão ligadas a dois modos de encarar a sociedade. E, ao longo do filme, com efeito, as figuras que representam a conexão de Elsa com o social mudam: em um primeiro momento, a sociedade é representada pelos pais, cujo amor indica o bem “correto” da repressão; em um segundo momento, por Anna, a irmã que Elsa se culpa por ter ferido. Enquanto a sociedade em sua dimensão repressiva é encarada como problemática, e fonte do dragão dentro de nós, uma outra dimensão da sociedade aparece como redentora. A eliminação da repressão não deveria levar ao trabalho criativo e à autossuperação (esse caminho é mau, pois egoísta, e levaria à prisão em si mesmo), e sim à inserção em uma nova forma não repressiva de sociabilidade.

O filme ilustra bem, portanto, a valoração dupla que a sociedade ganha em boa parte da tradição de bestialização do dragão – em sua dimensão regradada, maquinal, alienante, repressiva etc., ela seria a fonte do mal em nós; em sua dimensão de conexão sentimental-espiritual, contudo, ela seria parte necessária de nosso bem. A transformação do mal social em bem dependeria da eliminação do dragão em cada um de nós, que levaria à conexão com a força cósmica do amor.

Ao final de *Frozen*, um sacrifício de Anna para salvar Elsa faz esta perceber o poder do amor dentro dela também. Com esse amor, Elsa consegue controlar seu poder e utilizá-lo, a partir de então, para o bene-

fício do reino – ou seja, ela se insere novamente na sociedade, mas, agora, não se trata mais de uma sociabilidade calcada nas regras, e sim nessa força cósmica de integração. Com o amor, Elsa recupera o contato com seu “verdadeiro eu”, com a natureza e com as outras pessoas.

Tal concepção do amor permite compreendermos por que, em *Frozen*, os “especialistas no amor” são os trolls, os seres integrados à natureza. Entendemos também a caracterização do amor como uma força, que aparece na música “*Fixer-upper*”, cantada pelos trolls quando encontram Anna e Christoph. “O amor é uma força poderosa e estranha”, dizem eles. Se as pessoas fazem más escolhas, é porque “estão com raiva, com medo ou estressadas”. A raiva, o medo e a postura de antagonismo com a natureza, que nos leva a querer alterá-la com esforços intermináveis são, com efeito, três marcas do estado de alienação da natureza e desintegração no imaginário romântico. Mas os trolls sabem também o que pode fazer a pessoa sair deste estado corrompido: “jogue um pouco de amor em sua direção e você trará à tona o que elas têm de melhor”.

Frozen é extremamente interessante para nós, portanto, porque mostra que o imaginário de bestialização do dragão – especialmente em sua versão “devota” – não só continua plenamente vivo, mas se enraizou em nossa cultura a ponto de permear de maneira evidente um dos filmes de animação mais famosos dos últimos anos.

III. CÃO



Eu tinha um cão negro, seu nome era depressão.

– Campanha publicitária da OMS

O cão é a besta relacionada ao sofrimento em nós, na medida em que é percebido como uma doença mental, ou algum tipo de disfunção. Embora identificado pelo sofrimento psíquico, o cão costuma ser remetido ao corpo, e está ligado a uma visão de mundo mecanicista.

É verdade que a relação com o corpo também é central para o imaginário bestializador do lobo, como observamos na parte I. Nele, o corpo figura como a fonte de nossos impulsos selvagens, incontrolláveis. No imaginário bestializador do cão, diferentemente, o corpo figura como uma espécie de máquina delicada, sob constante ameaça de avaria. Mas os modos de se conceber a relação desse corpo-máquina com a interioridade variam bastante, e raramente são formulados de maneira explícita.

Nas últimas décadas, a tradição de bestialização do cão ganhou enorme força no Ocidente, com o fortalecimento de visões que olham para nossa interioridade procurando atuar tecnicamente sobre ela, com o intuito de inseri-la em certo padrão de funcionamento considerado “normal”, “saudável” ou, simplesmente, “bom”. Sob esse ponto de vista, cada vez mais tipos de sofrimento passam a ser encarados como doença mental, ou derivados de disfunções de toda ordem.

A depressão é uma das formas mais comuns do cão, e é fácil encontrar referências a ela como uma besta dentro de nós,¹ muitas vezes com o uso das já tradicionais imagens do demônio do meio-dia e do cão negro. Esta última figura inspirou a escolha do cão como animal representativo da besta a ser mapeada nesta parte. Ela 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 *Eu tinha um cão negro* ajudou a disseminá-la ainda mais.

Início o mapeamento da bestialização do cão atentando para a consolidação do materialismo mecanicista como base para darmos sentido àquilo que somos – tema do capítulo 1. Abordo com especial atenção as concepções maquinais da subjetividade de Julien de La Mettrie e de Steven Pinker. No capítulo 2, atento para a noção de doença mental, tendo como foco a depressão. Argumento que, como as demais noções que permitem darmos sentido ao que somos, a categoria de “doença mental” possui uma base ética. Realizo ainda um breve mapeamento histórico da noção de doença mental, de Kraepelin à publicação do DSM-V (Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais). No capítulo 3, analiso duas obras do psiquiatra Peter Kramer, que ajudou a popularizar o Prozac na década de 1990, refletindo sobre a depressão como uma forma do cão em nós e sobre o estatuto de medicamentos como o Prozac. No capítulo 4, dou seguimento à reflexão a respeito das formas contemporâneas do cão. Destaco, entre outras coisas, os contornos que o cão ganha na terapia cognitivo-comportamental. Por fim, no capítulo 5, complemento as investigações anteriores com uma análise de algumas publicidades de medicamentos, tendo como foco dois personagens publicitários: Jeca Tatu e o homem que tinha um cão negro, da campanha da OMS mencionada acima.

1.

O cão no horizonte materialista

de La Mettrie a Pinker

Há tempos, o materialismo mecanicista está consolidado em nossa cultura como uma das grandes bases de referências a partir das quais damos sentido àquilo que somos. Hoje, nos círculos “ilustrados” da cultura ocidental, essa tradição, como a tradição metafísica antes dela, procura afirmar-se como o único parâmetro de verdade. Embora o distanciamento dos parâmetros de verdade que sustentam tal materialismo seja mais difícil para nós hoje do que o distanciamento dos parâmetros de verdade que embasavam as visões metafísicas, está claro que, para o ponto de vista adotado neste trabalho, um é tão necessário quanto o outro. Se tendemos atualmente a pensar sobre nós mesmos como um corpo do qual se deriva uma interioridade, a tal tendência devemos lançar o mesmo tipo de questão que lançamos às demais tendências estudadas até aqui: quais são as valorações e as tradições teóricas que nela se entrelaçam?

Foi já nesse caminho que, no capítulo 3 da parte I, dei início ao mapeamento de algumas concepções materialistas de nossa interioridade e de nosso bem. O ponto de partida foi Hobbes e sua visão do humano quase exclusivamente como um lobo. Na medida em que a corrupção do lobo hobbesiano está relacionada diretamente à violência e à ameaça a outros, ela já indica a possibilidade de um híbrido cão-lobo. O cão, afinal, é a besta ligada ao sofrimento quando este define aquilo que é mau.² Ele se afigura como uma instância subjetiva produtora de sofrimento. A ênfase, contudo, pode ser colocada tanto na produção de sofrimento em nós quanto na produção de sofrimento em outros. No primeiro caso, a

bestialização é mais direta, e propriamente canina, uma vez que se encontram em nós tanto a instância sofredora quanto a que faz sofrer. No segundo, a bestialização é indireta e frequentemente híbrida, pois precisa se associar não somente a um princípio que transforme o sofrimento em um mal universal (e não apenas mau para o sujeito que sofre), mas também a algum tipo de bestialização que dê conta de nossa propensão a causar sofrimento em outros – o homem, lobo do próprio homem.

Hobbes, então, está próximo deste segundo caso, que promove a bestialização do cão-lobo. Vimos na parte I como a tradição materialista que se deriva de seu pensamento acaba por sobrepor bem e prazer, mal e sofrimento, por meio de um resgate disfarçado do imaginário platônico-cristão. Observamos também que essa tradição é assombrada pela questão de saber o que orientaria nossa vontade na direção da maximização do prazer de todos. No caso de Hobbes, podemos pensar que essa questão não se coloca porque o humano civilizado que ele imagina permanece essencialmente um lobo – a mudança do estado de natureza para o civilizado não transformaria sua constituição subjetiva, apenas produziria um novo cenário, regido por normas, no qual a busca de cada indivíduo por aumentar os próprios prazeres geraria indiretamente a maximização do prazer de todos. Se roubamos, por exemplo, podemos levar chibatadas e obter, ao final, menos prazer do que se não roubássemos. Nesse cenário, ao não roubar, evitamos nosso próprio sofrimento e, ao mesmo tempo, o sofrimento de quem seria roubado. A ideia que se deriva daí é a de que essa besta racional que somos calcula o quanto de prazer pode advir de seus atos e opta sempre pelo caminho que maximiza o resultado.

É possível, contudo, adaptar a mesma linha geral de pensamento à percepção de que as regras sociais não atuam apenas como motivos externos para um sujeito cuja vontade já se encontra totalmente definida pela natureza, mas que ela modifica ligeiramente nossa conformação interior ao sobrepor à vontade natural uma vontade civilizada afeita às normas. Nesses casos, é percebida a existência de uma espécie de dragão em nós que se opõe ao cão-lobo. Tal dragão, longe de figurar como besta, aparece como a parte de nós que nos conecta ao bem. Sua forma mais famosa é a do “verniz social” ou “verniz civilizatório”, uma noção que continua plenamente viva hoje, como atesta a seguinte fala de Roger Scruton em uma

entrevista concedida à *Veja* em 2011: “por debaixo do verniz civilizatório, todo homem tem dentro de si um animal à espreita. Infelizmente, se esse verniz for arrancado, o animal vai mostrar a sua cara”.³

A mesma noção é defendida pelo psicólogo cognitivista Steven Pinker, cuja visão maquinal da mente abordaremos mais à frente. O dragão benevolente figura como um anjo dentro de nós em seu livro *Os anjos bons da nossa natureza* – obra na qual Pinker se dedica a acumular dados que mostrem a diminuição da violência entre os humanos. Segundo ele, “a crença de que [a violência] diminuiu sugere que nós começamos sórdidos e que os artificios da civilização nos levaram em uma direção nobre”.⁴

Esse tipo de idealização do processo civilizatório entendido como uma escalada da racionalidade na organização de nossa natureza é uma das grandes marcas do imaginário iluminista, um dos pontos que une a tradição materialista que nos interessa aqui com abordagens como a de Kant – que, ao pensar sobre a luta entre impulsos e razão em nós, acredita ter descoberto um curso regular no desenvolvimento da humanidade que a tornaria cada vez mais independente dos instintos, ou seja, cada vez mais livre, mais capaz de se autodeterminar com base no uso da razão.⁵ Tal curso regular, evidentemente, seria o progresso da civilização.

Enquanto algumas abordagens focam-se principalmente na capacidade da civilização em melhorar uma humanidade que, nos termos de Pinker, “começou sórdida” (ou seja, que possui uma natureza má) implantando um bom dragão dentro de nós (o verniz civilizatório), outras dão destaque à própria capacidade humana para o bem. Elas imaginam então uma natureza boa – isto é, propensa a produzir felicidade – que a civilização apenas ajuda a lapidar. Encontramos uma das primeiras formulações dessa ideia em *La Mettrie*.⁶ As propostas desse médico e filósofo francês do século XVIII nos interessam porque, além de construir uma justificativa materialista para a bondade de nossa natureza, delineiam uma visão do humano como uma máquina – metáfora central para a tradição de bestialização do cão.

O materialismo de *La Mettrie* era subversivo o suficiente em sua época para forçá-lo a fugir da França e, em seguida, da Holanda, até ser finalmente acolhido na Prússia de Frederico II. Podemos inferir dessas desventuras o quanto a posição mecanicista incomodava os poderes que

se sustentavam no imaginário metafísico. Vale destacar ainda o fato de La Mettrie ser um médico, uma vez que não há dúvida de que a medicina substituiu a religião em nossa cultura como principal campo de referência para a compreensão do que somos e para a definição de nosso bem.

A visão maquinal da interioridade pode ser considerada uma filosofia de médicos e engenheiros; ou, mais recentemente, também de biólogos e programadores. Não quero sugerir, com isso, que outras profissões adotem outros modelos, apenas que o imaginário médico e técnico estão na base dessa visão de mundo que sustenta a bestialização do cão, mais ou menos como os imaginários do metafísico e do padre encontram-se na base da bestialização do lobo e os imaginários do artista, do místico e do revolucionário estão na base da bestialização do dragão. Com isso em mente, vou chamar essa abordagem maquinal do que somos e do que devemos fazer conosco de *tecnomédica*.

Em alguns aspectos, há um abismo entre a visão tecnomédica subversiva de La Mettrie e a visão tecnomédica normalizadora que está consolidada em nossa cultura. Seus eixos principais, contudo, são os mesmos: o estatuto ontológico privilegiado da matéria e a confiança em um método científico “duro” como a fonte da verdade sobre o que somos. Outras formas de pensamento são rechaçadas por tal visão de maneira tão peremptória quanto o materialismo era repudiado antes pelos metafísicos. Logo no início de seu livro *Homem-máquina*,⁷ La Mettrie propõe: “peguemos o bastão da experiência e ignoremos a história de todas as opiniões fúteis dos filósofos”.⁸

Não obstante, ele faz certo esforço para se filiar a nomes de autoridade, como Galeno, defensor, segundo La Mettrie, da noção de que “apenas a medicina poderia transformar mentes e hábitos, por meio da transformação dos corpos”.⁹ A mente seria um subproduto do corpo, sempre afetado por influências externas, da comida – carne crua, pensa o médico, deixaria o humano feroz, como ocorre com os animais que dela se alimentam – ao ar. Em relação a este último fator, La Mettrie conta a fantástica história de um rei cordato que se tornava cruel em dias frios.

Uma vez que a mente deriva-se do corpo, seria possível perceber uma mente fértil pela fisionomia – “não é preciso ser um grande fisionomista [...] para adivinhar a qualidade de uma mente a partir da face ou

das feições quando elas são particularmente nítidas, assim como não é preciso ser um grande médico para reconhecer uma doença a partir de sintomas óbvios”.¹⁰ A “ciência” da fisionomia, à qual La Mettrie aqui adere, será levada adiante meio século depois por Franz Gall, que, traçando correlações mais específicas entre a mente e a forma do crânio, inaugura a frenologia. Mas La Mettrie já pensava especificamente no cérebro como o órgão produtor da consciência – “o cérebro possui músculos para pensar como as pernas para andar”.¹¹

La Mettrie é um iluminista. E, apesar de seu hedonismo materialista, ele continua a acreditar que a razão instrumental nos indica o caminho do bem – ou seja, de um estado de máxima satisfação. E mais, ela permitiria organizar a busca pelo prazer de vários indivíduos em uma ordem social essencialmente boa, mas, para tanto, seria necessária a educação dos homens. O humano, pensa La Mettrie, é um animal, mas um animal que pode ser educado. E só o humano educado – ou seja, lapidado pela civilização – é mais que um animal.¹²

Apesar de valorizar a educação como forma de nos elevarmos sobre nossa animalidade, La Mettrie não caracteriza a animalidade como má. Muito pelo contrário, a natureza, em sua visão, é essencialmente boa. Não apenas o humano, mas todos os animais possuiriam o conhecimento do bem e do mal, pois a ordem do Bem seria a própria lei da natureza e sua infração imediatamente punida com a consciência de culpa (tanto nos humanos quanto nos animais). Nos animais, se a balança pende para algum lado, é para o da proibidade, como indicaria a história de um leão que se recusou a devorar o homem que o alimentava quando ele caiu na sua jaula. Quisera – roga La Mettrie – que “o homem demonstrasse a mesma gratidão pela gentileza e respeito pela humanidade”.¹³

La Mettrie, portanto, acredita em uma espécie de ordem boa da natureza – uma ordem que prevê a felicidade de todas as criaturas. “A natureza nos criou a todos somente para sermos felizes [...]. É por isso que ela deu a todos os animais uma porção da lei da natureza, que é mais ou menos refinada dependendo do quão bem condicionados são os órgãos de cada animal que a possui”.¹⁴ Como é fácil perceber, ele ecoa aqui o imaginário da ordem interligada ou grande cadeia do ser que estudamos na parte I. Embora tal imaginário dificilmente se sustente hoje,

encontra-se viva a ideia, em alguns aspectos semelhante, de que a natureza possui caminhos bons, cooperativos e promotores da felicidade, que se opõem a seus caminhos maus, violentos e egoístas. Quem sustenta tal visão bipolar da natureza não precisa recorrer a nenhum princípio para além dela de modo a encontrar em nós uma parte boa e uma parte má.

É o que faz, por exemplo, o primatologista Frans de Waal em seu livro *Nosso macaco interior*.¹⁵ O autor se insere na tradição – bastante consolidada atualmente, e discutida brevemente na parte I – que recorre à evolução biológica para pensar sobre o que somos e sobre o nosso bem. O título do livro ficaria mais preciso se colocado no plural, pois o mote da obra é a nossa natureza dual, representada pela oposição entre dois de nossos “parentes” evolutivos: o chimpanzé e o bonobo. Como descreve o autor: “um [o chimpanzé] é um personagem rude e ambicioso, com dificuldades em administrar a raiva. O outro [o bonobo] é um proponente igualitário de um estilo de vida livre”.¹⁶ Ou ainda: “o chimpanzé brutal e sedento de poder contrasta com o bonobo, erótico e afeito à paz”.¹⁷ E ele próprio compara tal oposição àquela que existe entre Dr. Jeckyll e Mr. Hyde. Como no caso do médico e do monstro, tanto o bom eu quanto a besta seriam parte de nossa natureza.

O problema principal seria então, igualmente, que essas duas partes opostas convivam dentro de nós? Aparentemente não, pois Waal não dá nenhuma importância à temática do conflito interior. Ele se preocupa em descrever os comportamentos de chimpanzés e bonobos, em atacar as teorias do verniz social e em argumentar que a moral (isto é, uma suposta única moral universal) faz parte de nossa natureza – usando para tanto exemplos de comportamentos “morais” de macacos, similares à história do leão utilizada por La Mettrie para o mesmo fim. Sobre a luta interior entre essas duas partes de nós, contudo, nada é dito.

Há pelo menos dois bons motivos para o silêncio a respeito do conflito interior na obra de Waal e de muitos outros autores que seguem linhas semelhantes. O primeiro é uma dificuldade valorativa já mencionada: uma vez que nos imaginários de bestialização do cão o próprio sofrimento aparece como mau, o conflito interior, que pressupõe sofrimento (afinal de contas, é um *conflito*), não pode ser visto como um elemento estrutural ou fundamental de nossa subjetividade. Mais

comumente, ele figura como sintoma de uma disfuncionalidade, algo a ser curado. Tal percepção convive, contudo, com a noção de que a cura depende de uma luta interior contra a doença que habita em nós, luta a ser levada adiante a partir de técnicas psicológicas que se propõem a aumentar a resiliência, o autocontrole, a autoestima etc.

O segundo motivo é a rejeição mecanicista do vocabulário da interioridade, que é visto como anticientífico. Uma percepção bastante curiosa, uma vez que a interioridade – entendida simplesmente como experiência subjetiva, interior – não só é imediatamente observável por cada um de nós como está pressuposta em qualquer observação empírica que realizamos: a realidade que apreendemos por meio dos sentidos, afinal, aparece sempre *para nós*.

Alguns mecanicistas intelectualmente honestos, como Pinker, reconhecem que sua abordagem ignora uma dimensão importante e obviamente existente da realidade humana. Outros preferem a solução mais simples: “diversos pensadores, como Dennett, concluem que preocupar-se com elas [as questões a respeito da experiência interior, senciência] é simplesmente demonstrar confusão: experiências sencientes [...] são uma ilusão cognitiva”.¹⁸ Pinker se recusa a aceitar esse tipo de reducionismo, afinal, “dizer que nós não temos uma explicação científica para a senciência não é o mesmo que dizer que a senciência simplesmente não existe”.¹⁹ Em suma, não é porque não conseguimos explicar algo a partir de certo referencial teórico que se torna razoável negar a existência desse algo. Pinker vai direto ao ponto: “Eu estou tão certo que sou senciente quanto posso estar certo de qualquer coisa, e aposto que você sente o mesmo. Embora eu conceda que minha curiosidade sobre senciência pode nunca ser satisfeita, eu me recuso a acreditar que estou somente confuso sempre que penso sobre senciência!”.²⁰

O preço que Pinker precisa pagar por tal honestidade intelectual, contudo, é um dualismo metodológico: de um lado, a base científica para tratar da materialidade e da funcionalidade psicológica; de outro, uma base extracientífica misteriosa para tratar das questões éticas, ligadas à dimensão subjetiva: “o conceito de senciência permeia nossa certeza [...] de que destruir um robô é dano à propriedade, mas destruir uma pessoa é assassinato”. Mas como devemos encarar tal certeza? E qual seria sua

base? Nesse campo, “o mistério permanece um mistério, um tópico não para a ciência, mas para ética”.²¹

Em um primeiro momento, pode parecer que essa separação entre ética e ciência não é necessariamente um problema. Ao contrário, poderíamos pensar que são dois campos que produzem sentido a partir de parâmetros diversos: a ciência adota um parâmetro de eficácia, segundo o qual é verdadeira a teoria que permite prever acontecimentos passíveis de observação. Quando se mostra que certo acontecimento contradiz a previsão de uma teoria, tal teoria passa a ser vista como falsa; ou seja, é, nos termos de Popper, falsificada. A verdade científica, portanto, não precisaria necessariamente mobilizar valores, como acontece com a verdade religiosa, por exemplo. E se cientistas como Richard Dawkins resolvem ultrapassar a fronteira da ciência e entrar no campo da religião, tratando com uma base de tipo científico questões que não podem ser falsificadas com base no método científico – como a questão da existência de Deus –, parece razoável apenas descartar sua empreitada como absurda e manter a separação entre a verdade da ciência e uma possível verdade da ética, baseada nos tais parâmetros “misteriosos”.

Como argumentei na introdução, contudo, ao menos quando se trata de pensar sobre o que somos, essa separação nunca se sustenta, pois não podemos ser indiferentes a tais “verdades”, ou seja, sempre apreendemos as diretrizes conceituais que permitem darmos sentido ao que somos dentro do campo ético (o que deixa claro também que esse campo está longe de ser a “sobra misteriosa” do científico). É muito diferente apresentar uma verdade científica sobre a órbita de um planeta ou uma sobre a natureza humana. Neste último caso, a diluição da fronteira entre valoração e fato científico é tão óbvia que nem os próprios cientistas que apresentam os supostos fatos conseguem se desvincular dos problemas éticos a ele interligados.

Waal, por exemplo, ao criticar as teorias do verniz social, supõe que se a moral é algo que inventamos, então nossa natureza é má – se fosse boa, teríamos herdado biologicamente a moral. O que é herdado, portanto, é apresentado como “melhor” ou “mais verdadeiro” do que o que é inventado. E com efeito os termos carregam esse tipo de valoração,

sendo impossível utilizá-los sem lidar com suas bases valorativas. Ao final de *Nosso macaco interior*, Waal reconhece a imensa dificuldade de separar biologia e moral devido ao apelo ideológico de termos como “natureza” e “natural”. De fato, a separação da ciência e da moral teria como um dos requisitos básicos a criação de uma linguagem puramente técnica, empreitada paradoxal quando se lida com categorias que se referem a fenômenos subjetivos. Mas tal caráter paradoxal da empreitada sequer figura como o principal problema pois, mesmo quando se cria uma linguagem paradoxalmente técnica para indicar fenômenos subjetivos, o fato é que ela imediatamente transborda para a linguagem comum, como ocorreu com os termos da nosologia psiquiátrica. Desse modo, todos aqueles que pretendem apresentar uma abordagem “neutra” do que somos continuam inteiramente imersos, queiram ou não, em questões valorativas. O próprio Pinker, apesar de insistir na separação entre ciência e moral, observa que parece ser “simplesmente humano sentir uma espécie de *frisson* ao aprender o que nos faz ser o que somos”.²² Tal “*frisson*” não indica justamente que a suposta factualidade do que “nos faz ser o que somos” é imediatamente absorvida como algo que nos afeta diretamente, que diz respeito à *valoração* daquilo que somos?

Olhemos com mais atenção para a teoria de Pinker. Um dos pontos curiosos das concepções maquinais é que elas se inspiram nas tecnologias existentes e se transformam com elas. Enquanto La Mettrie pensava principalmente em máquinas hidráulicas e mecânicas – os autômatos de Vaucanson representando o ápice do desenvolvimento –, Pinker utiliza como exemplo aeronaves, computadores e as últimas tecnologias: “a mente, como a nave Apollo, é projetada para resolver diversos problemas de engenharia, e, portanto, está repleta de sistemas de alta tecnologia, cada um concebido para superar obstáculos específicos”.²³ O autor apresenta um resumo de suas principais propostas que vale citar na íntegra:

A mente é um sistema de órgãos de computação, projetado pela seleção natural para resolver os tipos de problema que nossos ancestrais enfrentavam em seu modo de vida, em particular, entender e dispor de objetos, animais, plantas e outras pessoas. Esse resumo pode se desdobrar em afirmações diversas. A mente é o que o cérebro faz; especificamente, o cérebro processa informação, e pensar é um tipo de computação. A mente é organizada em

módulos ou órgãos mentais, cada um com um design especializado, que o torna perito em uma área de interação com o mundo. A lógica básica dos módulos é especificada por nosso programa genético. E sua operação foi moldada pela seleção natural para resolver os problemas da vida de caçador-coletoe vivida por nossos ancestrais durante a maior parte de nossa história evolutiva. Os diversos problemas de nossos ancestrais eram parte de um grande problema para seus genes, maximizar o número de cópias que passam para a próxima geração.²⁴

Segundo Pinker, seríamos uma máquina de processamento de informação construída com base em um projeto carregado por nossos genes e executado por nosso corpo na medida em que ele se desenvolve. O projeto carregado pelos genes, contudo, seria obsoleto, de modo que nossa mente seria mais adequada para processar informações relacionadas ao modo de vida de nossos ancestrais do que ao nosso. Isso explicaria por que as pessoas possuem desejos e realizam ações que as fazem sofrer: “elas perseguem objetivos que subvertem seu próprio bem-estar mas que eram adaptativos nesse ambiente [aquele no qual se deu a evolução biológica que as gerou]”.²⁵

A finalidade última da máquina projetada pelos genes – ou seja, nós – seria maximizar o número de cópias dos genes. Contudo, essa não é a finalidade que nós mesmos percebemos como nossa. De acordo com Pinker, nós buscamos o prazer. Podemos imaginá-lo como uma espécie de “recompensa motivacional” criada pelos genes com o objetivo de nos utilizar para seus próprios propósitos. Duas vontades, portanto, habitariam em nós: uma primária, dos genes, que nos manipulam sem que saibamos, e uma secundária, que é a nossa vontade consciente. Essa vontade secundária, contudo, possui autonomia suficiente para subverter a primeira: “é o objetivo das pessoas conseguir os prazeres do sexo, e os prazeres do sexo são a estratégia dos genes para se propagarem. Se os genes não são propagados, é porque somos mais espertos do que eles”.²⁶

Aparentemente, devemos concluir que, em última instância, nossas motivações seriam projetadas pelos genes para nos levar a comportamentos que maximizem sua multiplicação. Contudo, a obsolescência do projeto dos genes abriria brechas para um descompasso entre o objetivo final e os mecanismos implantados em nós para a obtenção desse objetivo. Os genes, enfim, teriam nos programado para buscar prazer sexual

em um ambiente no qual a obtenção de tal prazer maximizava necessariamente a produção de descendentes. No ambiente contemporâneo, contudo, existem métodos anticoncepcionais que permitem maximizar o prazer sem produzir prole, de modo que a programação mais efetiva para levar ao mesmo fim seria outra.

Pinker, contudo, percebe o reducionismo da noção de que nossos desejos e motivações seriam resultado da programação de nossos genes. Ele procura matizar tal visão recorrendo novamente à dimensão misteriosa ligada à ética. Para ele, a “natureza não dita o que devemos ou não aceitar ou como devemos viver nossas vidas. [...] Eu sei que felicidade e virtude não têm nada a ver com aquilo que a seleção natural nos projetou para fazer no ambiente ancestral. Nós é que as determinamos”.²⁷ Mas, como seria possível conciliar a ideia de que nosso fim último é propagar os genes – e que nossa experiência interior está programada (mesmo que mal programada) para levar a tal fim – com a ideia de que nossa felicidade e nossos valores não têm nada a ver com esse mesmo fim?

Seria preciso pensar em dois fins antagônicos: um fim determinado, relacionado à propagação dos genes, e um fim aberto, relacionado à felicidade e aos valores. Se pensarmos em duas vontades direcionadas a tais fins, teríamos, de um lado, uma vontade natural, ou seja, a vontade programada pelos genes, que se volta para os prazeres e outras motivações semelhantes (por exemplo, poder, sobrevivência do grupo etc.); e, de outro, uma vontade misteriosa a partir da qual podemos determinar de maneira autônoma nossos fins – felicidade e virtude. A proximidade com a oposição kantiana entre razão e natureza, estudada na parte I, é evidente. Contudo, Pinker não desenvolve esse tema, e, em vez de oposição, prefere falar em dois pontos de vista, levando-nos de volta à questão da separação possível entre ciência e ética:

Um ser humano é simultaneamente uma máquina e um agente livre sentiente, dependendo do propósito da discussão, assim como ele também é um pagador de impostos, um vendedor de seguros, um paciente dentário, e cem quilogramas em um avião, dependendo do propósito da discussão. A posição mecanicista nos permite compreender aquilo que nos move e como nos inserimos no universo físico. Quando deixamos de lado essas questões, voltamos a falar sobre os outros como seres humanos livres e dignificados.²⁸

Já argumentei que tal separação é impossível quando se trata de pensar sobre o que somos. E os próprios termos utilizados por Pinker o mostram: se entendemos “aquilo que nos move”, seria possível ou razoável ignorar esse entendimento quando tecemos considerações éticas? Queiramos ou não, as duas coisas sempre se misturam. Consideremos, por exemplo, a questão do estatuto ético do sofrimento. Quando acreditamos que somos movidos pelo prazer, concluímos implicitamente que o sofrimento é necessariamente problemático. O valor do sofrimento, então, não fica realmente aberto para a tal dimensão misteriosa da ética. A conclusão de que todo o sofrimento é mau permeia de antemão perspectivas mecanicistas como a de Pinker. A teoria legítima uma moral que já se encontra misturada a ela.

A noção de que somos uma máquina de produzir prazer nos leva facilmente a encarar qualquer sofrimento como sintoma de um organismo em desordem – um organismo *doente*. Nossa natureza, enfim, seria boa, ou ao menos um equilíbrio satisfatório – isto é, que não produz sofrimento – entre uma parte boa e outra má, como na proposta de Waal. Em acepções como essas, o sofrimento não procederia tanto de uma parte má de nós descontrolada por natureza quanto de uma disfunção ou doença que tem como efeito tornar a parte má descontrolada.

É desse modo que o mal em nós é normalmente delineado no imaginário de bestialização do cão. Assim, podemos notar que ele se torna dominante em nossa cultura quando mesmo a questão da violência, que é o foco principal dos bestializadores do cão-lobo, começa a aparecer menos como um problema da civilização do que como efeito de uma doença. É o que atesta o 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 Elliot 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 programa de televisão estadunidense *Face the nation*, questiona como Elliot Rodger foi capaz de “convencer tantas pessoas por tantos

anos que ele não tinha essa profunda e óbvia doença mental”.²⁹ Óbvia, é claro, somente para quem pretende derivar de todo sofrimento uma causa relacionada às doenças mentais. Como coloca de maneira mais explícita o título de uma reportagem do *LA Times*,³⁰ “Elliot não era mau, mas ele era doente mental”. O caso acabou servindo, assim, para uma 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. Como ficará claro nos próximos capítulos, a grande pretensão da tradição tecnomédica é construir um mundo inteiramente previsível e saudável, onde todo o sofrimento seria exterminado.

2.

O cão como doença mental

de Kraepelin ao DSM

A noção de doença mental é central para o imaginário de bestialização do cão, especialmente na medida em que ela serve como uma categoria de explicação do sofrimento. No final do capítulo anterior, atentei para como ela pode servir para explicar o sofrimento causado a outros. De maneira ainda mais emblemática, contudo, ela serve como categoria explicativa de nossos próprios sofrimentos, angústias e fracassos. Nesse sentido, a doença mental paradigmática é a depressão. Com efeito, ela é uma das mais conhecidas e disseminadas em nossa cultura.

O psicoterapeuta e escritor estadunidense Gary Greenberg narra uma cena que presenciou por acaso, em uma loja de conveniência. O atendente da loja conversava com uma amiga, dizendo sentir-se meio “blé”, com cansaço e dores constantes. A amiga pergunta logo por um diagnóstico médico, ao que ele tenta responder: “não é mais como se eu estivesse com febre ou algo assim”. A amiga, contudo, não se convence e, ao saber que o atendente já tomou antidepressivo anteriormente, diagnostica ela própria uma depressão, dizendo: “É depressão. Você tem um caso”. O atendente continua cético, mas a amiga insiste no discurso que, hoje em dia, todos conhecemos: “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”.³¹

É fácil imaginar o mesmo desconforto sendo abordado de modo completamente diferente em um registro no qual o lobo ou o dragão

fossem as principais bestas. A condição do atendente poderia ser vista como preguiça, ou reveladora de uma incapacidade subjetiva relacionada às pressões sociais ou a conflitos pessoais – resquícios de traumas familiares, talvez. Poderia aparecer como efeito de uma imersão em si mesmo, 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 ainda ser visto como demonstrativo de uma melancolia ou de uma 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, porém, o modo mais disseminado e considerado “verdadeiro” de se compreender a condição do 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, 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 imaginário de bestialização do lobo, de um 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. Na tradição de bestialização do dragão, 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 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*, ou seja, um mal de natureza curável, mesmo que não possa ser curado na prática em casos particulares. Como escreve Greenberg: “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”.³²

Aqueles que defendem uma visão tecnomédica do que somos, no entanto, acreditam quase sempre estar sendo “objetivos” quando classificam algo como disfunção, doença ou transtorno mental. A noção de objetividade científica é um dos pontos centrais da visão de mundo que tende a encarar o humano como uma espécie de máquina a ser mantida funcional – isto é, feliz – pela medicina. Este ponto de vista reivindica para seu uso do termo “doença” um valor de verdade que é negado ao uso do termo nos exemplos oferecidos acima – estes, pensam os bestializadores do cão, seriam metafóricos; no caso da depressão, o termo seria usado de maneira literal, “objetiva”. Como enfatiza uma peça publicitária do Prozac,³³ veiculada nos Estados Unidos em 1997 e 1998 em revistas como *Times* e *Reader’s Digest*: “A depressão é uma doença real, com causas reais”. “Real” parece indicar aqui “material”, como mostra a sugestão feita em seguida de que ela poderia ser causada por uma queda nos níveis de serotonina.

A correlação causal entre depressão e queda nos níveis de serotonina, com efeito, figura em grande parte das campanhas publicitárias de antidepressivo e em matérias jornalísticas sobre o tema.³⁴ A validade de tal correlação, contudo, encontra-se em debate dentro do próprio campo científico. Não quero com isso sugerir que, caso ela fosse consenso entre a comunidade científica, deveríamos aceitá-la como verdadeira em um sentido absoluto. É preciso manter em mente aquilo que destaquei na introdução: a própria utilização dos parâmetros da “objetividade” científica para tratar de questões subjetivas já pressupõe uma posição valorativa sobre aquilo que somos.

Olhemos agora com mais calma para a noção de doença que se supõe poder aplicar à depressão. Trata-se de uma noção que busca aproximar doença mental e doença orgânica, pois esta última possui um lastro empírico que lhe empresta legitimidade. Os bestializadores do cão tentam aproveitar a legitimidade da categoria tecnomédica de doença para justificar a patologização de estados mentais. Eles argumentam que a depressão possui o mesmo estatuto de uma meningite ou de uma disfunção ocular. Tal argumento é onipresente na grande mídia contemporânea. Em uma reportagem do *Fantástico*, de 2014, sobre a autodeclarada depressão do humorista Chico Anysio,³⁵ por exemplo, escutamos a seguinte fala de Antonio Geraldo da Silva, presidente da Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP): “É a mesma coisa que você falar para 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 tecnomédico da depressão está ligado à tentativa de dissociá-la das partes da vida subjetiva ligadas aos processos de construção de si. Mas vejamos por que a noção de que a depressão possui o mesmo estatuto de uma meningite ou de uma disfunção ocular é difícil de justificar. Quando pensamos em uma meningite, realizamos uma separação clara entre sintoma e doença. Podemos ter dores de cabeça como sintoma, mas a dor de cabeça não é a doença e sim a meningite: a dor de cabeça é apenas um *indício* da meningite. No caso de qualquer doença mental, essa separação não existe. “Doença mental” ou “transtorno mental”, entendidos segundo o modelo tecnomédico, são nomes para uma série de comportamentos ou padrões mentais considerados doentios – é porque são considerados eles próprios doentios que figuram como sintoma, e não porque indicam algo para além deles. A definição, portanto, ou é circular, ou se baseia em uma valoração moral dos comportamentos e padrões psicológicos em questão.

Isso fica claro quando analisamos a definição de doença ou transtorno mental proposta no DSM-V (a última versão do manual diagnóstico que virtualmente determina que doenças ou transtornos mentais existem oficialmente para a psiquiatria). A definição é a seguinte:

Um transtorno mental é uma síndrome caracterizada por perturbação clinicamente significativa na cognição, na regulação emocional ou no comportamento de um indivíduo que reflete uma disfunção nos processos psicológicos, biológicos ou de desenvolvimento subjacentes ao funcionamento mental. Transtornos mentais estão frequentemente associados a sofrimento ou incapacidade significativos que afetam atividades sociais, profissionais ou outras atividades importantes. Uma resposta esperada ou aprovada culturalmente a um estressor ou perda comum, como a morte de um ente querido, não constitui transtorno mental. Desvios sociais de comportamento (p. ex., de natureza política, religiosa ou sexual) e conflitos que são basicamente referentes ao indivíduo e à sociedade não são transtornos mentais a menos que o desvio ou conflito seja o resultado de uma disfunção no indivíduo, conforme descrito.³⁶

O transtorno mental é, de início, uma “síndrome”. Aparentemente, “síndrome” figura aqui como um conjunto de sintomas, mas, como observei acima, sem uma doença da qual algo seja sintoma, a própria noção perde o sentido. Na versão anterior do manual, a noção de “síndrome” era complementada com “ou padrão psicológico ou comportamental”, o que parece ser o sentido de “síndrome”, nesse caso, com a diferença de que “síndrome” já empresta ao que está sendo definido uma conotação doentia, antes mesmo de sabermos por que, afinal, trata-se de uma síndrome – isto é, um conjunto de *síntomas*, e não apenas de padrões psicológicos ou comportamentais que não indicam doença alguma. A explicação vem adiante, com a noção de que a síndrome é “caracterizada por perturbação clinicamente significativa”. Ora, que a definição pressuponha o caráter “clinicamente significante” da perturbação é novamente absurdo, pois não é o intuito de tal definição justamente determinar o que é uma perturbação clinicamente significante? De resto, vemos que se trata de perturbação “na cognição, na regulação emocional ou no comportamento de um indivíduo”. Uma vez que perturbações cognitivas, emocionais e comportamentais ocorrem frequentemente com todos nós, fica ainda em aberto a questão de saber que tipo de perturbação, afinal, caracteriza um transtorno mental. Ficamos sabendo que o tipo de perturbação em questão é uma que “reflete uma disfunção nos processos psicológicos, biológicos ou de desenvolvimento subjacentes ao funcionamento mental”. Seria mais direto, portanto,

dizer simplesmente que um transtorno mental é um padrão psicológico ou comportamental que reflete uma disfunção nos processos subjacentes ao funcionamento mental.

A noção de que existe um “funcionamento mental” sujeito a “disfunções”, contudo, já é uma forma bastante específica de descrever fenômenos subjetivos. Trata-se de uma descrição que parte de uma concepção maquinal do sujeito, como as estudadas no capítulo anterior. E tal concepção, como vimos, entrelaça-se com formas de valoração que tendem a caracterizar o sofrimento como mau e a procurar uma instância produtora de sofrimento em nós. Essa instância é justamente a doença ou transtorno mental. A parte seguinte da definição do DSM-V evidencia esse ponto: após caracterizar o transtorno mental genericamente como uma disfunção, ela propõe finalmente algo de específico ao atestar que “transtornos mentais estão frequentemente associados a sofrimento ou incapacidade significativos”. Apesar de todo palavrório, portanto, está claro qual é a ideia central em tal definição: o sofrimento ou a incapacidade compreendidos como uma disfunção de nossa máquina-mente.

A parte da definição que trata daquilo que *não* é transtorno mental também é bastante esclarecedora. Lemos que ele não é, em primeiro lugar, “uma resposta esperada ou aprovada culturalmente a um estressor ou perda comum”. Ou seja, o sofrimento tido como “normal” pelo senso comum, que pode ser explicado por meio de acontecimentos externos cujo efeito esperado é o sofrimento. O transtorno ou doença mental, afinal, seria uma instância produtora de sofrimento ou de incapacidade *dentro de nós*. Quando se imagina o cão agindo em nosso interior, a ênfase na explicação do sofrimento muda dos fatores externos para fatores internos, mesmo que estes últimos sejam remetidos à externalidade do corpo, como é comum no imaginário de bestialização do cão. Por figurar como uma instância interior produtora de sofrimento, o cão é especialmente relevante para explicar sofrimentos sem motivo aparente ou cuja intensidade supera aquilo que o senso comum considera normal. Nesse último caso, imagina-se que os acontecimentos externos atuam como atijadores de um cão que se encontrava calmo ou adormecido. A separação entre os fatores externos como causadores de sofrimentos diretamente ou apenas como atijadores de um cão em nós é, evidentemente, um tanto arbitrária.

A parte negativa da definição do DSM-V destaca, em segundo lugar, que “desvios sociais de comportamento” não podem se caracterizar como transtornos mentais. Esta negativa parece dialogar com a crítica, já bastante disseminada, de que a psiquiatria atuaria como uma espécie de polícia das normas sociais vigentes. Tal crítica é interessante para nós porque, se seguirmos suas trilhas, podemos observar um embate entre imaginários de bestialização do dragão e do cão. Para os bestializadores do dragão, a medicalização seria uma forma de manutenção da sociabilidade repressiva, que nos mantém alienados, ou seja, escravos do dragão em nós.

Para concluir essa longa consideração a respeito da definição de transtorno mental proposta pelo DSM-V, quero destacar uma vez mais seu caráter valorativo. Pois em termos denotativos, como foi possível observar, a definição de doença mental ou transtorno mental – e, mais especificamente, a de depressão – é vazia ou tautológica. Como coloca Greenberg: “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”.³⁷

O tipo de mecanismo tautológico que permite a invenção de doenças mentais a partir de formas de sofrimento psíquico é o mesmo que Nietzsche percebe na noção kantiana de “faculdade” como explicação para fenômenos subjetivos:

“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 [...].³⁸

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 sofremos desta maneira? Por causa de uma doença cuja natureza é fazer sofrer desta maneira. Ou: porque há um cão em nós cuja atividade é nos fazer sofrer. Vemos então como a categoria de doença mental desempenha função semelhante à das categorias de pecado e

repressão: ela explica certos estados subjetivos com base na ação de uma suposta besta dentro de nós.

Voltemos, agora, à questão da relação entre a categorização de doenças mentais e a imposição de normas sociais, abordada de passagem nos comentários à definição de doença mental do DSM. Para tratar desse assunto, será oportuno retornar à origem do modelo descritivo de categorização de doenças mentais, no século XIX. A figura-chave, aqui, é o psiquiatra alemão Emil Kraepelin. Em sua época, observa Greenberg, a “psiquiatria era uma babel profissional”.³⁹ 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. E, sem 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”.⁴⁰

Observando o agrupamento e o desenvolvimento dos sintomas em diversos pacientes, Kraepelin desenvolveu um modelo de diagnóstico descritivo, 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 que se salta do recorte classificatório ou linguístico dessa nosologia descritiva para um suposto recorte ontológico que vincula a categoria a uma entidade patológica imaginada. A partir desse salto, consegue-se que “os nomes sozinhos [carreguem] a autoridade do microscópio”.⁴¹ Assim, a psiquiatria passa a “ter a forma da ciência, mesmo que não possa ter seu conteúdo”.⁴²

Mais interessante para nós, porém, é o que Kraepelin almejava com sua classificação. Longe de pretender curar com um medicamento específico a doença identificada, ele ambicionava administrar os doentes mentais de maneira mais eficaz – não para benefício deles, mas para suposto benefício da sociedade, ou da humanidade. Para Kraepelin, escreve Greenberg, “o ponto de um esquema classificatório confiável era oferecer ao médico um modo de determinar quem mandar para o hos-

pício, de modo que eles não pudessem nem causar desastres nem, ainda pior, procriar”.⁴³ A precisão diagnóstica seria a “solução para o problema da ‘crescente degenerescência da nossa raça no futuro’”.⁴⁴

Aqui fica patente a diferença entre o estatuto da doença mental na época de Kraepelin e na nossa. Na época de Kraepelin, a doença mental estava intimamente ligada ao comportamento desviante, à perversão sexual e ao crime. O louco era, nos termos de Foucault, parente dos perversos, e estes, por sua vez, vizinhos dos delinquentes.⁴⁵ 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”.⁴⁶

Nessa percepção, a doença mental figura necessariamente como uma anormalidade também em termos estatísticos.⁴⁷ Ninguém classificaria como doença mental, loucura ou insanidade traços que pudessem ser encontrados em muitos. O absurdo de tal noção é a base cômica do conto *O alienista*, de Machado de Assis, no qual Dr. Bacamarte, o protagonista, começa a internar todos aqueles que não se apresentam como um exemplo de racionalidade. O fato de ele ter internado mais de metade dos habitantes da cidade, contudo, leva-o a duvidar de sua empreitada: a irracionalidade seria, então, a norma, e ele, racional, é que seria o anormal?

A doença mental, portanto, aparecia como um fenômeno necessariamente minoritário: o doente compreendido como anormal social era uma exceção, algo incomum. Ou, como se costuma dizer, a exceção que comprovava a regra. Tal relação, contudo, rompeu-se. Uma pesquisa do Consórcio Mundial de Pesquisa em Saúde Mental, publicada em 2007, aponta que uma porcentagem próxima a metade da população adulta de diversos países desenvolverá ao menos uma doença mental alguma vez na vida.⁴⁸ E, ao contrário do Dr. Bacamarte, aqueles que aderem à definição de doença mental que embasa tal estudo não parecem achar que exista algo errado com ela. Uma vez que a noção de doença mental se transforma em uma verdade moral, questioná-la torna-se tão delicado quanto, em certos círculos, questionar a repressão social ou a ação de Satanás.

A pergunta a ser feita aqui é: como uma estimativa de incidência de doença mental próxima de metade da população adulta pode ser encarada seriamente? Para que isso ocorra, é necessária uma mudança radical no conceito de doença mental.⁴⁹ Cada vez mais – observam autores como Ehrenberg e Vaz⁵⁰ – 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 o de sustentar uma possibilidade mais ou menos universal de salvação; e, para tanto, é preciso que sua corrupção esteja, ao menos em potencial, dentro de cada um de nós. Assim como todos seríamos potenciais pecadores nos imaginários bestializadores do lobo, e como todos seríamos potenciais reprimidos nos imaginários de bestialização do dragão, nos imaginários bestializadores do cão, seríamos todos, potencialmente, doentes mentais.

O uso de categorias tecnomédicas relacionadas à doença mental (especialmente a depressão) para localizar em nós um “não eu” que explique nossas misérias pode ser observado de maneira bastante explícita em uma fala da cantora sertaneja Paula Fernandes, em entrevista concedida ao *Fantástico*: “infeliz nunca fui, fiquei doente”.⁵¹ 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 as pessoas olhem dentro de si e reconheçam sua depressão remete aos conselhos de sacerdotes cristãos que lembram a todos sua condição de pecador, ou aos conselhos dos gurus, terapeutas ou revolucionários que apontam as amarras sociais plantadas em nosso íntimo. De resto, o próprio fato de a superação da depressão ser um objeto privilegiado de falas de celebridade – Paula Fernandes nem de longe é a única famosa a contar como teve uma doença mental e a superou com terapia ou medicamentos – já mostra o quão disseminado o imaginário bestializador do cão encontra-se em nossa cultura.

Antes de encerrar este capítulo, faz-se necessário um adendo sobre a separação que delineamos acima entre o estatuto da doença mental no final do século XIX e o de hoje. Observamos que, antigamente, a associação da doença mental à delinquência, perversão, desrazão e incapacidade

tornava difícil 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 esse papel e talvez seja útil considerá-la uma precursora da noção atual de “doença mental”: a categoria de “doença dos nervos” ou “neurastenia”.

No mesmo momento em que Kraepelin desenvolvia sua nosologia descritiva, para 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”.⁵² Esses pacientes não eram considerados doentes mentais, mas doentes dos nervos, e eram tratados em clínicas especializadas ou em 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. Consequência da vida na cidade grande, a doença dos nervos era vista como muito diferente da doença mental, e não carregava os mesmos estigmas desta. Na famosa análise freudiana do caso Schreber, por exemplo, é possível observar que Schreber, quando pede liberação do hospício, embora reconheça suas perturbações e delírios, não se considera insano, dado que sua razão encontra-se perfeitamente íntegra. Ele seria um doente dos nervos, como atesta o título de sua autobiografia: *Memórias de um doente dos nervos* – e não “de um louco” ou “de um doente mental”.⁵³

Com o espraiamento das doenças dos nervos, portanto, emerge uma forma de sofrimento psicológico que está desconectada da insanidade, e livre também de seu estigma. Os pacientes doentes dos nervos, aponta Greenberg, eram “[...] os líderes da sociedade, que declaravam sua neurastenia do mesmo modo que as celebridades hoje confessam sua depressão”.⁵⁴ Ao longo do século XX, o enfraquecimento do estigma da insanidade, os questionamentos dos hospícios e outros fatores fizeram, ao que parece, a categoria de doença mental engolir o espectro antes parcialmente autônomo das doenças dos nervos.

3.

O cão escutando notícias

Kramer e o Prozac

Para refletir mais detidamente sobre o caráter bestializador da classificação da depressão como doença, será extremamente interessante atentar para dois livros do psiquiatra estadunidense Peter Kramer: *Ouindo o Prozac*⁵⁵ e *Enfrente a depressão*.⁵⁶ Esses dois livros são particularmente relevantes para compreendermos os contornos do cão por uma série de motivos; dentre eles, o estrondoso sucesso de *Ouindo 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 de todo simplistas. Deste modo, elas nos fornecem uma base sólida a partir da qual podemos levar adiante o estudo dos imaginários bestializadores do cão.

A posição que Kramer assume em *Ouindo o Prozac* é a de um recém-convertido à visão tecnomédica: um terapeuta anteriormente mais propenso a dar importância a questões simbólicas que se viu compelido a transitar para o referencial tecnomédico 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. Já vimos o problema de tal postura e como ela permeia os imaginários de bestialização do cão. O olhar de Kramer é, como os demais, valorativo, como fica claro em seu comentário sobre um ensaio de Walker Percy. Segundo a descrição de Kramer, o ensaio começa 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”.⁵⁷ Uma situação com evidentes ecos existenciais, que destaca nossa condição de seres “jogados 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 estatutos 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”.⁵⁸ Por exemplo, para alguém angustiado com a morte, a mensagem de Jesus poderia ser vista como “notícia” (o que não significa necessariamente “verdade”), enquanto para outros, a mesma mensagem poderia 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”. É fácil compreender a tendência do naufrago a procurar esquecer sua situação: “ser um naufrago é estar em apuros, e esta não é uma situação agradável”.⁵⁹ 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.

Olhando a coisa desse modo, está claro que todos somos naufragos e que continuaremos a sê-lo. Tomar como verdade uma “notícia” de rendição seria uma forma de camuflar nossa situação, fechando-nos para outras “notícias”, isto é, deixando de lado o questionamento sobre a existência. Poderíamos imaginar que, partindo do ensaio de Percy, Kramer

se inclinaria para uma visão parcialmente trágica e reconhecera o engodo que representam todas as “notícias” de portos seguros. Ser humano é ser naufrago: 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 sua versão do conto do naufrago e seus comentários, pois eles revelam com particular clareza a pretensão redentora do que estou chamando de visão tecnomédica:

Se eu fosse reescrever a experiência [...], imaginaria uma mulher – uma que se sente um naufrago, 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 deposita 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 naufraga 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.⁶⁰

Logo após refletir sobre o estatuto de naufrago do humano e sua fragilidade, Kramer nos apresenta então uma “mensagem na cápsula” que nos redimiria de tal estado, que nos levaria a um porto seguro. Essa

mensagem nos faria perceber que nossa sensação de desorientação e os conflitos existenciais são apenas efeitos de doenças que podem ser curadas – que *devem* ser curadas, pois seriam corruptoras de nosso “verdadeiro eu”. É justamente porque a “doença” seria uma besta que livrar-se dela por meio de medicamentos não seria, como coloca Kramer, “vergonhoso”.

Como já observamos, a redenção, quando vista em relação às bestas dentro de nós, aparece como a restauração de um suposto “verdadeiro eu” ao qual a besta dentro de nós impede o acesso. Quando o cão é a grande besta, o próprio sofrimento é encarado como marca de nosso afastamento de um suposto eu original alegre e resiliente. No trecho acima citado, a naufraga, redimida do sofrimento existencial, sente-se enfim como “ela mesma”. Quase todos os pacientes cujos casos são descritos em *Ouvindo o Prozac*, após ingerirem a pílula, dizem exatamente a mesma coisa. 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. “Se as pílulas funcionarem”, ele assegura, “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”.⁶¹

Com base nesses trechos, alguém poderia concluir que os pacientes apenas dizem o que o médico já sugeriu que dissessem. Mas seria uma conclusão um pouco precipitada: certamente não é esse o único motivo da percepção de “cura do eu” ou “recuperação do eu” por parte dos pacientes. Nosso interlocutor imaginário poderia insistir ainda na constatação de que essa percepção já é oferecida pronta aos pacientes 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 ou recuperação do eu à exaustão. A primeira campanha publicitária do Prozac direcionada aos consumidores, por exemplo, saudava o “verdadeiro eu” recuperado pelo medicamento com um “bem-vindo de volta (*welcome back*)”. Seria um erro, porém, fixarmo-nos apenas nesta dimensão. Não se trata de uma visão que é simplesmente “imposta” pela publicidade. A noção de um “verdadeiro eu” a ser recuperado – um elemento-chave dos

imaginários bestializadores – só se difunde tão facilmente por oferecer uma nova possibilidade de redenção.

Uma bestiologia crítica notará que o retorno a um eu ideal é uma ideia bestializadora que serve para legitimar e naturalizar o processo de construção de um eu a partir de uma moral. Os casos dos pacientes de Kramer que “voltam” a ser um “eu mesmo” que eles nunca haviam sido antes ajudam a refletir sobre esse ponto. Por exemplo, no caso de Sally, uma das pacientes de Kramer descritas no livro, o “eu mesmo” é descoberto com o Prozac. Ela chega ao 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”.⁶² 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”, um dos principais imperativos morais de nossa cultura.

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”.⁶³ Impossível, frente a tal narrativa, não lembrar dos testemunhos de cristãos que contam como suas vidas mudaram após eles 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 nos antípodas do cristianismo ascético.

Embora sustente a possibilidade de um retorno ao “eu mesmo” ou “verdadeiro eu”, Kramer percebe a fragilidade de tais constructos, como atesta o seguinte relato sobre outra de suas pacientes:

[...] quando, sob o efeito do Prozac, [Tess] passou por uma redefinição do eu. Sem o Prozac, quando novamente tornou-se inibida e reprimida – tal-

vez 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.⁶⁴

Esse trecho demonstra com clareza que o estatuto de “eu mesmo” é essencialmente moral. Quando aderimos a uma moral de aproveitar a vida, como Sally ou Tess, quanto mais eufóricos, resilientes e extrovertidos formos, mais seremos “nós mesmos”. É patente, portanto, um estrabismo teórico que faz Kramer, de um lado, perceber o caráter instável do “eu mesmo” e, de outro, garantir que o Prozac restaura o “eu mesmo”. Tal estrabismo também o leva a criticar a pretensão objetivista da psiquiatria e, em seguida, a tentar enquadrar os sofrimentos humanos em diagnósticos definidos de doença mental, sem perceber que tal enquadramento é um dos exemplos mais óbvios da pretensão que ele criticara.

Em parte do livro, Kramer chega a colocar em questão a nosologia descritiva – ao menos para dar conta dos transtornos leves –, considerando os benefícios de um retorno a diagnósticos plásticos como o de neurose. Ele continua insistindo na nosologia descritiva para os “verdadeiros transtornos”, mas flerta com uma nosologia plástica para tratar das “diversas síndromes que respondem aos novos medicamentos”.⁶⁵ Esse duplo parâmetro diagnóstico leva a uma inconsistência óbvia: o próprio Kramer reconhece que não há uma linha divisória entre os fenômenos que deveriam ser avaliados de uma maneira ou de outra.

Tal inconsistência fica clara quando Kramer aborda a categoria de distímia subafetiva – uma espécie de depressão extremamente tênue. Se a “distímia situa-se na penumbra da depressão, a distímia subafetiva situa-se na penumbra da penumbra”.⁶⁶ A noção de “distímia subafetiva” 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”.⁶⁷ 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 Sonia for considerado patológico, não haverá ausência, mas presença de depressão. A presença dessa suposta entidade na qual se transformou a doença depende dessas categorias e dos imaginários que as articulam.

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? É 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 *Enfrente a depressão*, que deveríamos não apenas deixar de lado o questionamento do estatuto de doença da depressão, como também reconhecer tal estatuto como factual e inquestionável. Basta uma olhada rápida no sumário do livro para confirmarmos isso. *Enfrente a depressão* 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, assim, uma factualidade 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 valorativa.

É por se sustentar na valoração 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 excluiu o homossexualismo da lista de doenças mentais. Como observa Greenberg,⁶⁸ “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 representação 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. Contudo, no futuro, será possível apresentar tal dimensão 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 *Owindo o Prozac*: “Uma vez que começamos a acreditar que a personalidade tem suportes biológicos, agimos como se o futuro já estivesse à mão”.⁶⁹

É com a mesma postura que Kramer apresenta, em *Enfrente a depressão*, as “inovadoras” pesquisas de Grazyna Rajkowska e Yvette Shelton, que pretendem substituir o antes aclamado modelo de contraparte material da depressão baseado em neurotransmissores por um modelo focado na anatomia do cérebro. A apresentação dessa mudança de foco como um grande avanço científico só pode ser encarada com 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. Tal ceticismo é intensificado quando, praticamente dez anos após a publicação de *Enfrente a depressão*, o modelo focado nos neurotransmissores e no desbalanceamento químico continua sendo tomado como inquestionável pela maior parte da grande mídia. Por exemplo, em uma matéria da *Revista da Cultura* intitulada, em homenagem ao livro de Solomon, “O demônio do meio-dia”:

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 representado por sinais elétricos. Na depressão, há um comprometimento dos neurotransmissores responsáveis pelo funcionamento normal do cérebro”, explica Drauzio Varella.⁷⁰

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”.⁷¹ 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 anatómico “mudou o modo como os médicos encaram seus pacientes”: “a pessoa depressiva se senta à 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”.⁷²

Em *Enfrente a depressão*, 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”.⁷³ Sugestões como essa, escreve Kramer, “[...] me indignavam. Eu descobri em mim mesmo uma atitude protetora em relação aos depressivos”.⁷⁴ É inaceitável, para Kramer, que alguém pense no cão de outra forma que não como uma besta. A depressão, pensa o psiquiatra, escraviza-nos. Ela é “o oposto de liberdade”.⁷⁵

A segunda experiência que serve como mola propulsora de *Enfrente a depressão* está ligada às palestras que Kramer proferiu sobre depressão, Prozac e outros temas afins. Após as 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 quadros intitulada “Se o Prozac existisse no século XIX”. No primeiro quadro, um Marx otimista diz que o capitalismo pode resolver seus problemas; no

segundo, Nietzsche elogia a fala de um pastor sobre o indivíduo comum; no terceiro, Poe saúda com alegria um corvo pousado à sua frente. 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.⁷⁶

Kramer procura 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 teria sido 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”.⁷⁷ 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. No caso da depressão (e das doenças mentais de maneira geral), não há essa separação entre sintoma e doença: a doença é o conjunto de sintomas, e a classificação de doença depende, como argumentei, da valoração desses estados mentais considerados sintomáticos.

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”.⁷⁸ 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 a devida importância ao sofrimento daqueles que se classificam

ou são classificados como depressivos. Caberia perguntar, contudo, por que um sofrimento classificado como doença seria mais ou menos legítimo que qualquer outro.

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, 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”.⁷⁹

Retomando a expressão “psicofarmacologia cosmética” em *Enfrente a depressão*, 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 fortalece o imaginário bestializador.

A operação bestializadora é evidente em Kramer. A depressão seria uma besta e qualquer concessão a ela nos levaria ao caminho do mal. A depressão não seria um traço do eu, ela seria “outra”, uma invasora, uma inimiga. “A depressão é mais propensa a gerar distorções do que imaginamos, é mais autoalienadora, mais outra”.⁸⁰ Ela nos afastaria de nós mesmos: “a depressão ataca a habilidade de acessar o eu”.⁸¹ E quando a depressão toma posse do paciente, não haveria mais como “negociar” com ele. Analisando um de seus casos, Kramer pondera por que os esforços terapêuticos não medicamentosos não obtiveram sucesso. Sua visão é a de que ele “[...] estava negociando com um governo invasor da mente de Margaret, enquanto o governante legítimo estava no exílio”.⁸² Somente sua pílula infalível poderia trazer o rei de volta.

4.

O cão em suas formas vigentes

malware, trauma e sofrimento

O imaginário que encara nosso bem e nosso mal como efeito de estados corporais – sobretudo cerebrais – está, como observamos, fortemente consolidado em nossa cultura. A própria felicidade – assim advogam diversas mensagens de suposta base científica que circulam pela mídia – é frequentemente percebida como efeito de alterações químicas no cérebro. Uma rápida busca na internet mostrará a infinidade de websites que incitam os leitores a buscar a felicidade através de medicamentos, alimentação funcional e exercícios físicos, comumente explicando o efeito por meio da liberação de endorfina, dopamina e, principalmente, serotonina. Nas revistas de saúde e nos jornais, nutricionistas dizem, por exemplo, que o chocolate poderia aumentar os níveis dessas substâncias. Está completamente naturalizada em nossa cultura a relação causal entre estado cerebral e felicidade. E a consolidação do imaginário que estabelece tal relação está intimamente ligada à disseminação de antidepressivos como o Prozac, os chamados “inibidores seletivos de recaptação da serotonina”.

Com efeito, o capítulo anterior deixou clara a importância do Prozac para o imaginário de bestialização do cão. Nem sempre, contudo, o caminho proposto para a eliminação do cão dentro de nós é o de uma correção química de nossa máquina-organismo por meio de medicamentos, exercício físico e alimentação. Uma vez que o mapeamento realizado até aqui já ofereceu um panorama satisfatório das formas contemporâneas do cão na medida em que ele é remetido ao corpo, destacarei agora

uma técnica de tratamento de cunho mais subjetivo que se insere no imaginário de bestialização do cão: a terapia cognitivo-comportamental.

As abordagens terapêuticas são muitas vezes encaradas pelos bestializadores do cão como um meio inadequado de ataque a essa besta – a contragosto, contudo, eles admitem que se trata de um meio “ainda” necessário em uma época como a nossa, na qual a tecnologia disponível “ainda” é incapaz de lidar com o cão em sua materialidade. Uma reportagem da *Veja* de 2013, por exemplo, afirma: “ainda é conversando com o paciente que o médico determina a existência de [...] ansiedade e depressão, entre outros males. Quando ganharem acesso à gramática do conectoma [o conjunto de ligações entre os neurônios], os cientistas poderão visualizar a doença mental e tratá-la corrigindo as alterações que ela provoca no cérebro”.⁸³ Como vimos acontecer em Kramer, aqui somos apresentados a um suposto fato que ainda não pode ser acessado factualmente – a fé de que isso será possível no futuro, contudo, parece ser suficiente para alguns.

Voltando à terapia cognitivo-comportamental: apesar de ser muitas vezes considerada deficitária, se comparada à ação material sobre nossos corpos, ela envolve uma abordagem da mente que se insere no imaginário maquinal da subjetividade. Com o nome de terapia cognitiva, ela foi proposta inicialmente por Aaron Beck na década de 1960. Anos depois, a importância de tal empreitada é apresentada da seguinte maneira pelo psiquiatra e por seus colaboradores: “embora medicamentos antidepressivos sejam obviamente mais baratos do que a psicoterapia, nem todos os pacientes respondem a esse tipo de medicação. [...]. Por isso, faz-se necessário o desenvolvimento de métodos para ajudar as pessoas deprimidas que não se adaptam aos medicamentos [...]”.⁸⁴

A terapia cognitiva seria, então, uma abordagem menos eficaz que o medicamento – ao menos em relação a seu custo monetário –, porém necessária devido à ineficácia, em alguns casos, dos medicamentos existentes. Em seguida, contudo, encontramos outra justificativa, bem mais interessante: os autores notam que os pacientes que aderem ao tratamento com medicamentos tendem – especialmente, é claro, aqueles influenciados pela sugestão de psiquiatras como Kramer – a atribuir seus problemas a uma causa material e suas melhoras ao efeito das drogas. “Consequen-

temente [...], os pacientes podem ter uma chance menor de utilizar ou desenvolver seus próprios mecanismos para lidar com a depressão”.⁸⁵

Essa justificativa nos interessa porque levanta a questão do papel do eu no combate ao cão. No imaginário da doença como algo que se encontra em nosso cérebro, a luta interior contra a besta tende a ser vista como uma impossibilidade – seria preciso alterar fisicamente nosso corpo-máquina para alterar indiretamente o funcionamento corrompido da mente, eliminando o cão. O eu seria impotente – seu papel, exclusivamente, o de vítima. Contudo, um imaginário bestializador do cão não precisa seguir necessariamente nessa direção. Se a mente é, nos termos de Pinker, o *software* que funciona no *hardware* cerebral, nada impede que certas disfunções possam – e até devam – ser corrigidas por meio do *software*. Até porque, como supõe Pinker: “mentes são provavelmente mais fáceis de reestruturar do que corpos, uma vez que *software* pode ser mais facilmente modificado do que *hardware*”.⁸⁶ O eu, portanto, pode ser visto como parte atuante de nossa interioridade-*software*. Nesse caso, nossa mente-*software* aparece dividida em uma espécie de *software* inteligente principal (o eu) e um *software* maldoso – um *malware* – em nós (o cão). O eu poderia lutar contra a besta, atuando como uma espécie de antivírus capaz de corrigir problemas gerados pelo *malware*.

Se voltarmos ao livro de Beck e seus colaboradores, veremos que a função do eu na luta contra o cão não é outra senão a de corrigir as “crenças e pensamentos disfuncionais”. O cão-*malware* atua, portanto, produzindo essas crenças e pensamentos disfuncionais que levam ao sofrimento. Nesse sentido, o sofrimento não é produzido diretamente pela besta, como observamos ser comum no imaginário de bestialização do cão. Para a abordagem cognitiva, o cão produz erros de cognição (ou seja, de percepção e processamento de informação) que, por sua vez, levam ao sofrimento. Por isso, Beck e seus colaboradores criticam os “muitos contemporâneos” que enxergam a depressão como “um transtorno afetivo, pura e simplesmente, e ignoram completamente os aspectos cognitivos”.⁸⁷

Na visão da terapia cognitiva, o cão corrompe nosso eu introduzindo em nós erros cognitivos. As técnicas dessa terapia são essencialmente um ferramental para corrigir tais erros. Inicialmente, é o próprio terapeuta-técnico que atua sobre nós, identificando os problemas cog-

nitivos e sugerindo diretamente soluções ao eu, levando-o a corrigir os defeitos da mente-*software*. Em última instância, contudo, a “cura” dependeria de uma interiorização do terapeuta-técnico, acoplando a nosso eu um programa de recuperação dos erros cognitivos. Para Beck e seus colaboradores, o terapeuta-técnico figura como uma espécie de cientista e os esforços terapêuticos como um “empirismo compartilhado”. Eles descrevem da seguinte forma o que fazem: “nós tratamos como hipóteses as ideias e crenças disfuncionais do paciente sobre si mesmo, sobre sua experiência e sobre seu futuro, e depois procuramos testar a validade dessas hipóteses de uma maneira sistemática”.⁸⁸ A noção, portanto é a de que, se o paciente fosse capaz de perceber e pensar corretamente de acordo com os parâmetros da razão científica – ou seja, se seu *software* cognitivo funcionasse corretamente –, ele não sofreria.

O entrelaçamento do racional e do bem nos remete aqui ao imaginário de bestialização do lobo e correlatos, especialmente à filosofia estoica. Beck, com efeito, reconhece os estoicos como seus precursores. Contudo, está claro que a razão científica imaginada pela abordagem cognitiva é muito diversa da razão tal como concebida pelos estoicos ou por qualquer outra escola da Antiguidade. E, mais, que na terapia cognitiva a racionalidade (ou funcionalidade da cognição) não leva a nenhum tipo de quietude da alma ou de supressão das paixões. Afinal, as paixões não seriam corrompidas em si. De fato, na medida em que uma valoração ética negativa costuma ser intrínseca à própria noção de “paixão” (no sentido tradicional do termo, ligado à bestialização do lobo), ela sequer faz muito sentido aqui: devemos falar, então, em “emoção”.⁸⁹

As emoções, enfim, não figuram como problemáticas no imaginário de bestialização do cão – ao contrário, elas seriam, como no imaginário de bestialização do dragão, parte genuína de nós e particularmente importantes na definição de nosso bem. O que nos afastaria deste seria apenas o sofrimento resultante de emoções causadas por erros cognitivos. Do mesmo modo, o funcionamento correto de nossa mente-*software* não seria indicado pela ausência de emoções – estado que apareceria, sem dúvida, como mais próximo da depressão do que do bem –, mas por emoções normais no sentido de adequadas a uma máquina de produzir felicidade.

Para finalizar essas considerações sobre a terapia cognitivo-comportamental, vale notar que, embora eu tenha utilizado como referência para delinear seus princípios uma obra de 1979, obras mais recentes seguem sustentando a mesma visão. É o caso de um dos principais livros de referência da abordagem, *Terapia cognitiva*, escrito em 1995 pela filha de Beck, Judith. O livro ganhou uma segunda edição em 2011, mudando o nome da abordagem terapêutica de “cognitiva” para “cognitivo-comportamental”, mas mantendo a mesma base.

De resto, a terapia cognitivo-comportamental se disseminou amplamente ao longo das últimas décadas e, embora diversas abordagens diferentes tenham surgido, certa unidade é mantida por seu estatuto de “abordagem funcional”. Sua adesão ao imaginário de bestialização do cão assegura que – ao contrário de abordagens terapêuticas como a psicanálise ou toda a gama de terapêuticas mais próximas do imaginário de bestialização do dragão – ela seja frequentemente apresentada pela grande mídia como uma alternativa (ou, mais comumente, como um complemento) ao tratamento supostamente “mais real” que age diretamente sobre o corpo. Uma reportagem da *Veja* sobre depressão de 2012, por exemplo, após apresentar a cetamina como uma substância milagrosa para eliminação dessa doença, observa que “além do tratamento medicamentoso, outras técnicas estão disponíveis atualmente para ajudar pacientes com depressão”.⁹⁰ São apresentadas três delas: eletroconvulsoterapia, terapia cognitivo-comportamental e estimulação magnética transcraniana. Como se pode perceber, a terapia cognitivo-comportamental é a única das três que não age diretamente sobre o corpo. A descrição que a revista oferece dela, contudo, procura ressaltar ao máximo seu aspecto de objetividade técnica: ela supostamente “modifica os padrões de comportamento comuns entre os depressivos. O método utiliza dados da realidade e exercícios para alterar os comandos cerebrais que acionam os pensamentos distorcidos”.⁹¹

A abordagem tecnicista daquilo que somos obviamente não se restringe à terapia cognitivo-comportamental. Há muito, os meios de comunicação, divulgando teorias tecnocientíficas sobre nossa interioridade, ajudaram a popularizar um vocabulário tecnicista que inclui noções como “resiliência”, “qualidade de vida” e “saúde mental”. É interessante

notar, contudo, que tal vocabulário ganha destaque apenas em certos domínios midiáticos – aqueles que assumem uma posição ao menos parcial de factualidade: revistas semanais, jornais, *websites* informativos, campanhas publicitárias governamentais ligadas a questões de saúde pública etc. Nos domínios que se apresentam como ficcionais, criativos ou ligados a questões valorativas, esse vocabulário tende a ganhar relativamente pouco destaque, ou até a aparecer como algo negativo. Por isso, enquanto no capítulo dedicado ao mapeamento das formas contemporâneas do dragão recorri ao cinema e à literatura, aqui é mais fértil recorrer a produtos que se apresentam como “informativos”. Essa divisão dos domínios midiáticos nos ajuda a compreender como os imaginários de bestialização do cão e do dragão circulam em nossa cultura sem promover sempre embates ideológicos diretos, mesmo que ofereçam referenciais em larga medida conflitantes para pensarmos sobre aquilo que somos e sobre nosso bem.

Mas, algumas vezes, os referenciais de bestialização do cão e do dragão também se misturam de maneira harmoniosa. Uma noção onipresente em nossa cultura que permite estudarmos alguns de seus imbricamentos é a de autoestima. Trata-se de um termo bastante relevante ao estudo bestiológico, pois levanta a seguinte questão: a que parte de nós tal estima deveria se dirigir? Rousseau, por exemplo, quando distingue amor-próprio e amor de si, em última instância renega o primeiro, que seria a estima pelo eu corrompido pelas regras sociais, e exalta o segundo, que seria a estima pelo eu natural, ligada ao impulso de autopreservação. No caso do imaginário de bestialização do cão, contudo, já vimos que essa relação se complica devido à sobreposição entre negatividade ética e produção de sofrimento. A estima em questão na noção contemporânea de autoestima seria pela parte de nós que evita sofrimento – mas evitar o sofrimento também seria função da própria autoestima. A autoestima figura como uma espécie de escudo contra o sofrimento – ela nos tornaria, para utilizar um termo em voga, “resilientes”, ou seja, menos propensos a sofrer. Enquanto o eu dominado pelo cão sofreria sem motivo, pois possuiria uma instância causadora de sofrimento dentro de si, o eu resiliente ou com alta autoestima, ao contrário, conseguiria não sofrer – ou sofrer menos – mesmo quando existissem motivos externos para tanto. Não à

toa, a baixa autoestima é vista como uma das marcas ou mesmo causas da depressão e de outros transtornos mentais.

Uma matéria da *Isto É* de 2009, por exemplo, afirma que “falta de confiança em si mesmo pode causar depressão e ansiedade. Remédios, terapias e tratamentos alternativos reverterem o quadro”.⁹² Mas, antes que alguém imagine que as causas da baixa autoestima são subjetivas, a matéria apresenta um infográfico ilustrado com as tradicionais imagens de cérebro. Seu título é: “As conexões da autoestima: como a segurança se manifesta no cérebro e o que pode estar errado com quem não consegue confiar em si mesmo”. Ele nos informa que “estudos mostram que pessoas com alterações no sistema límbico ou que sofreram lesões que atingiram o local apresentam autoestima mais baixa”. A sugestão, portanto, é a de que a “verdade” sobre nossos problemas se encontra em nosso cérebro.

Ao mesmo tempo, está também disseminada em nossa cultura a ideia de que uma baixa autoestima é causada pelo tratamento social que nos é oferecido, devido à interiorização da percepção social sobre nós. Alguém que é criado ou tratado por todos como se fosse um incompetente, por exemplo, interioriza essa percepção de si e passa a se enxergar como um incompetente, a não acreditar em si mesmo: desenvolveria, portanto, uma baixa autoestima. Essa noção, bastante razoável por si mesma, liga-se facilmente ao imaginário de bestialização do dragão, sendo possível derivar dela a percepção de que a “sociedade” impõe ideais que, ao serem interiorizados, fazem com que não nos aceitemos como somos, levando-nos a um estado de sofrimento. Apesar de sua proximidade com o imaginário de bestialização do dragão, tal narrativa tende a deslocar o núcleo da corrupção dragontina da alienação e do conformismo para o sofrimento, aproximando o dragão do cão.

Essa aproximação se transforma em hibridação quando o foco se desloca da interiorização das regras e preconceitos sociais para o sofrimento que outros nos causaram. Emerge então a pressuposição de que esses sofrimentos produziriam em nós uma instância que nos levaria a sofrer ainda mais. Como observa Paulo Vaz, a ideia é que o sofrimento experimentado no passado também terá efeitos negativos no futuro, ou seja, que um indivíduo sofrerá por ter sofrido.⁹³ A noção central aqui é a de *trauma*. Mas não se trata do trauma tal como compreendido pela

psicanálise – uma experiência ou desejo que não pudemos assimilar psicologicamente e que *por isso* se torna traumático –, e sim da noção bastante simplista de que as experiências de sofrimento implantam em nós uma instância que produz (mais) sofrimento.

A bestialização desse híbrido cão-dragão está intimamente ligada à disseminação do conceito de *bullying* na última década. Para Vaz,⁹⁴ esse conceito pode ser visto como representativo de um modo de subjetivação no qual a figura principal de negatividade ética é o preconceituoso que nos teria feito sofrer no passado. As ações passadas dessa besta fora de nós explicariam nosso sofrimento presente. Comparando tal modo de explicação do sofrimento a outros mais comuns no passado, o autor se pergunta para onde teriam ido os “demônios interiores” como forma de explicação do sofrimento. Teriam sido substituídos pela explicação que remete nosso sofrimento presente à ação passada de *bullies*? Acredito, contudo, que os “demônios interiores” não são tanto substituídos por “demônios exteriores” quanto ganham nova natureza: a de cão-dragão. Para percebê-lo, basta colocarmos o foco de atenção na instância interior que permite conectar a violência passada praticada pelos *bullies* ao nosso sofrimento crônico posterior. Tal instância é o trauma ou a autoestima corrompida, que figuram como uma peça produtora de sofrimento implantada em nós.

Para finalizar este capítulo, gostaria de chamar atenção mais uma vez para o número crescente de celebridades que vêm a público relatar seus sofrimentos passados, especialmente abusos e depressão. Os testemunhos das celebridades que narram seus sofrimentos com base nos imaginários de bestialização do cão e do cão-dragão disseminam esses mesmos imaginários, especialmente na medida em que sugerem que muitos sofrem como elas, mas têm vergonha de expor tal sofrimento a outros, ou até para si mesmo. Como as celebridades ganham em nossa cultura o estatuto de “pessoas felizes” por excelência – aquelas que desfrutam de todos os prazeres inacessíveis aos “meros mortais” –, a notícia de que também elas lutaram (ou lutam) contra o cão ou cão-dragão colabora fortemente para a universalização dessas bestas: assim como o lobo, o dragão ou outros híbridos, elas ameaçam a todos. Ou, como lemos em uma matéria do site *Health*, “a depressão é uma doença séria que pode acometer qualquer um, até pessoas que parecem ter tudo”.⁹⁵

5.

O cão em personagens

de Jeca Tatu ao cão negro da OMS

Um fenômeno cultural do século XIX que certamente nos ajuda a compreender o imaginário de bestialização do cão é o boom dos medicamentos de patente – misturas medicinais 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. As publicidades desses medicamentos remetiam o mal-estar subjetivo a doenças ou a estados corporais diversos.

Como observa Mark Pendergrast em seu livro sobre a Coca-Cola, os “[...] *nostrums* foram pioneiros no campo da publicidade”.⁹⁶ A Coca-Cola, hoje verdadeiro ícone cultural, começou sua carreira como um *nostrum*, ou, como atesta uma propaganda de 1886, 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 à eficiência de sua publicidade, a Coca-Cola estava longe de ser uma exceção. Nas décadas de 1880 e 1890, escreve Pendergrast, “as quantias despendidas na publicidade de tais tônicos e preparados atingiu proporções assombrosas [...]. St. Jacob’s Oil gastou mais de U\$ 500.000,00 em publicidade em 1881. Em 1885, meia dúzia de produtores de *nostrum* es-

tavam gastando mais de U\$ 100.000,00 anualmente em propaganda”.⁹⁷ Dez anos depois, a soma chegaria à casa dos milhões. Enfatizando o mesmo ponto, o historiador estadunidense Jackson Lears nota que “as companhias de medicamentos de patente foram as primeiras e mais bem-sucedidas anunciantes, as maiores gastadoras, os melhores clientes para as agências de publicidade que começavam a se formar”.⁹⁸

As diversas formas de revitalização do corpo e do espírito prometidas pelos *nostrums* foram anunciadas por meio de estratégias publicitárias bastante diversas. Inicialmente, muitos apelavam para as forças da natureza e da magia, seguindo costumes já bastante enraizados no senso comum; mas, posteriormente, passaram 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.⁹⁹

Contudo, diferentemente das narrativas protestantes, na publicidade dos medicamentos de patente, a doença da alma ganhava forma corporal e requeria uma cura material. “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”.¹⁰⁰ Sofrimentos antes explicados como consequência da ação do lobo em nós passaram então a ser explicados pela ação do cão. Do mesmo modo, comportamentos moralmente desvalorizados ou pecaminosos começaram a ser imputados não mais à vontade fraca ou à “lei do pecado”, mas à doença.

O personagem Jeca Tatu, criado por Monteiro Lobato, ilustra bem essa mudança no Brasil. Originalmente um miserável preguiçoso, ele se transforma em um doente a ser curado e finalmente em garoto-propaganda do laboratório Fontoura. Jeca aparece pela primeira vez no conto “Urupês”, de 1914, no qual Lobato critica uma suposta idealização do “caboclo”, que ele acredita ser a nova forma do romantismo indianista: em vez de cocar e tanga, chapéu de palha e camisa aberta.¹⁰¹ Seguindo o caminho inverso, o autor apresenta o caboclo de maneira

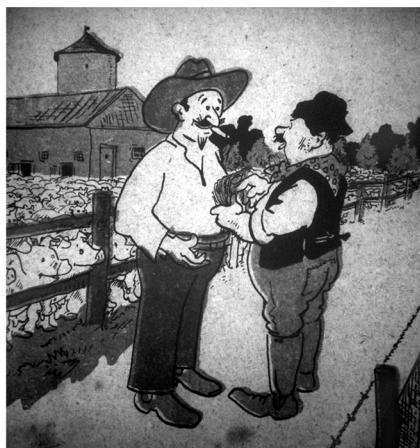
extremamente pejorativa. Sua principal característica seria “vegetar de cócoras, incapaz de evolução, impenetrável ao progresso”.¹⁰² Jeca Tatu é a figura-síntese desse estereótipo: um imprestável preguiçoso. “Seu grande cuidado é espremer todas as consequências da lei do menor esforço, e nisto vai longe”.¹⁰³

Dez anos depois, Lobato dá nova vida ao personagem em um livreto ilustrado intitulado *Jeca Tatuzinho*. Nessa obra, as características de Jeca Tatu aparecerão sob nova ótica: não mais como um defeito moral, mas como resultado de uma doença, a opilação ou ancilostomose. De início, a apresentação é semelhante:

Jeca Tatu era um pobre coitado que morava no mato, numa casinha de palha tão esburacada que mais parecia tapera. Vivia ali em grande pobreza, junto com sua mulher, magra e feia e vários filhinhos amarelos e tristes. Jeca tinha horror ao trabalho. Passava os dias de cócoras no terreiro, pitando enormes cigarrões de palha, sem coragem de fazer coisíssima nenhuma [...]. Todos que passavam por lá e viam tamanha lambança murmuravam: – Que grandecíssimo preguiçoso.¹⁰⁴

A história muda quando um médico passa pela região e examina Jeca. Seu diagnóstico é o seguinte: “Amigo Jeca, você é perrengue assim não é por ser de má casta. É por doença. Você é um doente”.¹⁰⁵ Aqui, a passagem da explicação moral para a médica é bastante explícita. O “doutor” continua: “Todos xingam você de preguiçoso, mas se tivessem a doença que você tem ainda seriam piores. Você está opilado. Sofre de uma doença que está arrasando o Brasil e ninguém tenta curar, chamada ancilostomose”.¹⁰⁶ Trata-se de uma doença causada por vermes ou, como figuram no livreto, “bichinhos”. Segundo a explicação do médico que examinou Jeca, eles costumam entrar no corpo pelo pé e “pegam a sugar a sustância da criatura e ainda por cima envenenam o sangue [...] com uns veneninhos [...] chamados toxinas”.¹⁰⁷

Identificada a doença, a cura é simples, mas pode variar. Além do uso de botinas, a indicação principal na versão original do livreto é erva de Santa Maria macerada. Em outra versão da obra, adaptada como um folheto publicitário para os laboratórios Fontoura, a solução medicamentosa passa a ser *Ankilostomina Fontoura*, suplementada com *Biotônico Fontoura*.



Ilustrações de K. Wiese para o livreto Jeca Tatuzinho.

Foi nesse formato de folheto publicitário que a peça conseguiu ampla circulação. Em seu livro sobre a história da propaganda de medicamentos no Brasil, Bueno e Taitelbaum constataam que “no ano de 1982, centenário do nascimento de Lobato, o *Jeca Tatuzinho* ultrapassou a cifra de 100 milhões de exemplares distribuídos e foi considerada a peça publicitária de maior sucesso na história da propaganda brasileira”.¹⁰⁸

Para nós, as variações entre as duas versões são pouco relevantes, uma vez que, nos dois casos, o resultado do tratamento é semelhante: uma completa transformação na vida do protagonista. “Três meses depois já ninguém conhecia o Jeca. Havia sarado completamente e estava ficando forte como um touro”.¹⁰⁹ Sua preguiça desapareceu e ele se tornou ativo e feliz: “O homem estava positivamente outro. Não parava. Vivia contente, dando risadas gostosas, das que se ouvem de longe. Cantava modinhas, matava as formigas, tratava das roças como se fossem jardins”.¹¹⁰

Jeca trabalhava sem descanso, e, com novos arados e bois, a produtividade de sua fazenda atingiu patamares nunca vistos. Se lhe perguntavam para quê tanto, respondia: “É para ficar rico. Não me contento mais com trabalhar para viver”.¹¹¹ Estamos aqui, então, nos antípodas do lema “você não precisa de tanto para ser feliz”, advogado pela peça publicitária da Unimed que analisamos na parte II. Em *Jeca Tatuzinho*, e em boa parte dos imaginários de bestialização do cão, a felicidade e a saúde andam de mãos dadas com o sucesso financeiro.

Transformado, “Jeca ficou muito rico, como era natural”.¹¹² Comprou ações, passou a fumar charutos e mandou os filhos para a América do Norte. Nas ilustrações do livreto, podemos visualizar essa mudança radical: a figura antes magra, suja e maltrapilha ganha, no fim da história, os ares de um verdadeiro empresário rural. Mas, como o dinheiro, nesse registro, também representa a meta de uma jornada moral, Jeca reserva um tempo para espalhar “o caminho da saúde e da riqueza a todos os jecas dos arredores, que viviam em estado de doença e penúria”. O que eu fiz, diz ele, “todos podem fazer. Fui um pobre diabo tal qual vocês. Não valia nada [...], toda gente me chamava de preguiçoso. Mas não era preguiça, não. Era doença. Sarem, como eu sarei, que vocês ficarão ricos como eu fiquei”.¹¹³ Como no caso dos pacientes de Kramer, seria a doença que os impediria de “se dar bem na vida”.

À parte o entrelaçamento do sucesso financeiro, saúde e felicidade, interessa notar em *Jeca Tatuzinho* a transposição de estados subjetivos e condições de vida diversos para o registro da doença e do corpo. Como estamos distantes do imaginário que embasa a narrativa, a tentativa de explicar a pobreza e certa postura frente ao trabalho recorrendo à ancilostomose só pode parecer bizarra. Mas, por isso mesmo, ela pode nos ajudar a lançar um olhar de estranhamento para as hoje onipresentes explicações de estados subjetivos e condições de vida que se baseiam na ideia de doença. Um vídeo publicitário do Paxil, veiculado nos Estados Unidos em 2002, por exemplo, faz a seguinte sugestão ao espectador: “Se você é uma das milhões de pessoas que vivem com preocupação e ansiedade incontroláveis, ou com vários desses sintomas [preocupação – ansiedade – tensão muscular – cansaço – irritabilidade – falta de concentração – distúrbios no sono], você pode estar sofrendo de desordem de ansiedade generalizada e um desequilíbrio químico pode ser o culpado”.¹¹⁴

Vale notar, contudo, que na cena contemporânea o foco principal é a incapacidade de “aproveitar a vida”, e não tanto, como no caso de Jeca Tatu, a incapacidade de produzir, trabalhar. Mesmo que a riqueza continue relevante, a ênfase é colocada agora muito mais na possibilidade do prazer – o dinheiro seria um meio para aquilo que “não tem preço”. O slogan do vídeo publicitário do Paxil citado acima, por exemplo, é “sua vida está esperando”.¹¹⁵ No vídeo da OMS chamado *Eu tinha um cão negro* – que mencionei na introdução desta parte e que seguirei analisando com mais atenção agora –, o narrador e protagonista afirma: não há vergonha em procurar ajuda, “a única vergonha é deixar a vida passar”.¹¹⁶

O vídeo em questão foi produzido em 2012 a partir do livro homônimo de Matthew Johnstone e narra a vida de um homem que possui um cão negro – chamado depressão. O cão negro, conta-nos o narrador e protagonista, sempre o “surpreende com visitas, sem razão ou ocasião”. Mostrando, portanto, que o sofrimento da depressão não está ligado a motivos externos. “Enquanto o resto do mundo parecia estar aproveitando a vida”, diz ele, “eu só conseguia olhar o mundo através do cão negro”. A depressão o fez deixar de sentir prazer nas atividades de que ele costumava gostar, e corrompeu sua memória e sua concen-

tração. “Fazer qualquer coisa ou ir para qualquer lugar com o cão negro requeria força super-humana”.

A depressão era acentuada pela vergonha que ele sentia em deixá-la transparecer a outros – e “manter uma mentira emocional é exaustivo”. Aqui podemos notar a aparição do dragão como uma besta acompanhante, que potencializa o cão. O cão também comprometia seu sono, acordando-o com pensamentos negativos e repetitivos. O narrador esclarece, enfim, que “ter um cão negro não é se sentir um pouco triste ou para baixo, é pior, é sobre ficar completamente sem capacidade de sentir”. Ele delimita, dessa forma, o tipo de sofrimento paralisador que poderia se enquadrar na categoria de depressão, embora os critérios diagnósticos do DSM-V sejam mais abrangentes, incluindo “humor depressivo” como alternativa à “perda de interesse ou prazer em quase todas as atividades”.¹¹⁷

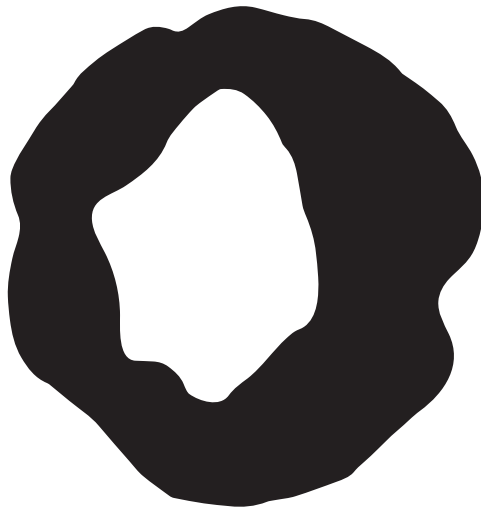
Seguindo seu relato, o narrador sugere que, quando não há alegria na vida, pode-se “começar a questionar qual é o seu ponto”. Foi nessa altura – ficamos sabendo – que o narrador “felizmente procurou ajuda profissional”, a grande máxima no caminho de luta contra o cão. A ajuda profissional – a imagem que aparece no vídeo é a de um psicólogo – foi o “primeiro passo para a recuperação” e um “grande ponto de virada” na vida do narrador. Encerrada a história, o protagonista faz algumas observações gerais. Ele apresenta o cão como uma ameaça a todos: “não importa quem você seja”, escutamos, “o cão negro afeta milhões e milhões de pessoas”.

Por fim, o narrador oferece alguns conselhos. Os medicamentos funcionam para alguns, mas não são uma “pílula mágica”. Outras abordagens podem ser necessárias. O que parece funcionar para todos é “ser autêntico e emocionalmente genuíno com as pessoas próximas”. Além disso, ele apresenta alguns truques que teria aprendido: acalmar a mente, praticar exercícios e manter um diário de humor. Mas o mais importante é “lembrar-se de que não importa quão ruim a coisa fique, se você der os passos certos e falar com as pessoas certas, os dias de cão negro podem e irão passar”.

Nesse vídeo, portanto, o foco não é a natureza material da depressão e nem a cura com medicamentos, mas certa experiência pessoal

com o cão. Como em outras narrativas autobiográficas, a adesão a um imaginário bestializador é mais difusa. De fato, é comum que autodeclarados depressivos utilizem imaginários diversos na compreensão de seu sofrimento, mesmo que, atualmente, o imaginário de bestialização do cão ganhe destaque. Como vimos, a visão tecnomédica que domina o imaginário de bestialização do cão costuma querer negar ou ignorar a realidade da dimensão subjetiva, deixando a porta aberta para a adesão parcial a outros imaginários que deem conta dessa dimensão.

IV. BESTIOLOGIA



*Não agimos de modo diferente em relação ao inimigo
“interior”: também aí [...] compreendemos o seu valor.*

– Nietzsche

Dando seguimento à proposta de levar a sério as metáforas, cunhei o termo bestiologia para indicar o estudo daquilo que chamei de “bestas dentro de nós”. Tal estudo inclui o mapeamento dos imaginários bestializadores que realizei nas partes anteriores, mas pressupõe também outro nível de análise, dedicado a identificar características estruturais das bestializações e a pensar sobre seu papel em nossa relação conosco. O que os diferentes imaginários bestializadores possuem em comum? Qual a origem deles e suas consequências para a vida? Como nos apropriamos desses imaginários para dar sentido ao que somos? Podemos definir a bestialização de uma maneira mais precisa? Como podemos formular teoricamente a relação entre bestialização e moralização? É possível dar sentido ao que somos sem recorrer aos imaginários bestializadores? A maior parte dos capítulos que seguem se debruça sobre esse tipo de questão, e procura formular uma teoria geral das bestas.

No capítulo 1, dedico-me a uma leitura analítica do mapa traçado nas partes anteriores, começando pela elaboração de um quadro esquemático. No capítulo 2, teço considerações diversas sobre as bases filosóficas deste trabalho e sobre as tensões que marcam toda conformação imaginária de um eu. No capítulo 3, dou continuidade às reflexões do capítulo anterior, procurando estruturar com mais cuidado as bases de uma bestiologia crítica e analisando algumas raízes das formas bestializadoras de darmos sentido ao que somos. Tal análise sustenta-se principalmente sobre a filosofia de Nietzsche, e um de seus resultados é a percepção

de que a bestialização se opõe à afirmação de si. Para continuar trabalhando com o tipo de mapeamento que rendeu tantos frutos nas partes anteriores, considero que os imaginários bestializadores, em conjunto com sua besta principal, bestializam também todo tipo de afirmação de si – tudo que se relaciona ao orgulho, coragem, autonomia, domínio, poder etc. Aparece aqui, então, uma quarta besta, que represento com a figura do leão e mapeio brevemente no capítulo 4. No capítulo 5, por fim, encerro este livro apresentando alguns caminhos abertos para uma ética desbestializadora e afirmativa.

1.

O mapa das bestas

uma análise

O mapeamento dos imaginários bestializadores nos levou, nas partes anteriores, à análise de concepções bastante diversas. Embora a empreitada de mapeamento das bestas tenha se desenvolvido em conjunto com algumas reflexões críticas, precisamos agora nos deslocar para um outro nível de análise, no qual seja possível abranger todo o bestiário traçado com um único olhar. A partir dele, será possível identificar elementos estruturais comuns a todos os imaginários estudados – elementos que já identificamos de maneira vaga durante o mapeamento, mas que precisam ser mais bem compreendidos para podermos construir uma teoria geral das bestializações.

A bestialização implica destacar algo em nós como a principal fonte de sofrimentos, angústias, fracassos, indignidade ou qualquer tipo de mal. A besta oferece uma explicação causal, dá *sentido* a esses males. O mapeamento das bestializações partiu da observação dos elementos que compunham, em cada caso, essa parte má ou corrompida e seu resultado pode ser esquematizado em um quadro, como apresentado a seguir. A definição dos elementos em poucos termos pode, é claro, levar a algumas imprecisões – a leitura das partes anteriores, contudo, permite entender diferentes concepções a que podemos associar os termos escolhidos. O caráter esquemático do quadro ajuda a visualizarmos algumas linhas centrais do mapeamento realizado, definidas por seis tópicos. Tecerei comentários sobre eles adiante, refletindo sobre sua importância nas bestializações.

	LOBO	DRAGÃO	CÃO
<i>Forma de aparição da besta</i>	Desejo, apetite, impulso.	Demandas sociais, conformismo.	Sufrimento, apatia.
<i>Fonte da corrupção</i>	Corpo, matéria, natureza.	Sociedade, civilização.	Defeitos do corpo.
<i>Estado de corrupção</i>	Vício, egoísmo.	Alienação, repressão.	Doença, disfunção.
<i>Bem do sujeito</i>	Elevação, racionalidade, dignidade.	Autenticidade, integração, alegria.	Saúde, funcionalidade, prazer.
<i>Campos de saber de suporte</i>	Religião, metafísica.	Terapêutica.	Tecnomedicina.
<i>Sacerdote</i>	Padre, metafísico.	Terapeuta, guru.	Médico, cientista.

Quadro comparativo das bestas

No item *forma de aparição da besta*, listei os principais elementos que em nossa experiência interior poderiam indicar a presença da besta. Esses elementos ganham contorno, sentido e valor à medida que se inserem em um imaginário. Conforme aponte na introdução, a própria estruturação de nossa experiência depende de sua inserção em uma malha interpretativa e valorativa. Só assim podemos destacar em nós elementos como desejos do corpo, interesses egoístas, demandas sociais e doenças mentais. No caso dos imaginários bestializadores, a própria delineação desses elementos se dá por sua conexão com alguma coisa que figura como a fonte de corrupção de nosso eu.

A relação entre a forma de aparição da besta e essa *fonte da corrupção*, ou do mal, nem sempre é clara, e por vezes elas tendem a se misturar. Já foi observado que, de modo geral, o estatuto da besta é o de uma exterioridade interior, ou seja, de algo que, dentro de nós, não seria parte

genuína do que somos. Esse estatuto limítrofe faz com que a besta esteja sempre em tensão tanto com o eu, encarado como aquilo que é genuinamente interior, quanto com algo totalmente exterior a nós.

Na parte I, por exemplo, abordamos a questão agostiniana sobre em que medida a instância pecadora em nós deveria ser vista como parte integrante do eu. No caso de uma resposta negativa, seria possível imaginar que não temos responsabilidade pelos pecados. Assim pensava Agostinho em sua juventude, e assim os termos da oposição entre carne e homem interior na Carta de São Paulo aos romanos pode nos levar a crer. Contudo, nas *Confissões*, como vimos, Agostinho defende que a parte pecadora em nós deve ser considerada parte do eu, muito embora ele continue separando uma vontade concupiscente de uma vontade espiritual. E esta última figura de maneira evidente como um “verdadeiro eu”, de modo que o estatuto da parte relacionada à vontade concupiscente permanece sempre incerto: eu e não eu ao mesmo tempo. Tensões como essa permeiam virtualmente todos os imaginários bestializadores.

Outra tensão comum nas bestializações se dá entre um mal interior e um mal exterior. Para continuar no referencial cristão, vimos, ao estudar as propostas de Lutero, como a parte má de nossa alma pode ser remetida a uma exterioridade metafísica – a ação de Satanás. Se levássemos às últimas consequências a ideia de que pecamos quando nossa alma é cavalgada por Satã, poderíamos imaginar que a fonte de tais pecados está fora de nós em um sentido mais radical do que a noção de carne costuma permitir. Assim, um modo possível de pensar na besta seria como uma espécie de elo entre certas experiências interiores e uma fonte do mal parcialmente exterior – sem um desses polos, a bestialização se dissolve em uma incorporação pelo eu ou em uma exteriorização da besta.

Essa função de ligação que a besta desempenha ganha evidência quando pensamos no *estado de corrupção* que ela promove, pois o reconhecimento de tal estado é já uma forma de interpretação da nossa experiência na qual parte dela é remetida à ação da besta; e, na medida em que ela é vista como um não eu, a própria experiência aparece como uma forma de violação do eu e, no mais das vezes, como uma dominação do eu pela besta. Não à toa, como vimos, o reconhecimento de uma besta é geralmente o reconhecimento de estarmos *dominados* por uma besta,

de sermos escravos dos apetites, das regras sociais ou da doença. Essa é uma forma moralizada de valorarmos a percepção de que forças que não controlamos agem em nós.

Como se percebe, a descrição dos elementos de uma visão bestializadora remete sempre uns aos outros. Eles são parte de uma mesma articulação imaginária e só fazem sentido juntos. Para entendermos o que está em jogo no reconhecimento de uma besta, é preciso descrever ao mesmo tempo: uma experiência de conflito interior, um modo de recorte ou interpretação dessa experiência e uma valoração das partes recortadas. E não se trata de três etapas distintas, pois não há uma experiência bruta a ser posteriormente interpretada; nem uma interpretação neutra a ser posteriormente valorada; nem uma valoração etérea a ser posteriormente incorporada em uma experiência. Há somente experiências já interpretadas e valoradas. Tudo o que podemos fazer é reinterpretar e revalorar essas experiências. É o que fazemos ordinariamente ao remetê-las a entidades imaginárias como o eu ou uma besta.

Vale ressaltar que, quando classifico entidades como imaginárias, não as estou chamando de ilusórias ou falsas. “Imaginário”, aqui, não se opõe a “real” ou “genuíno”. Ao contrário, a ideia por trás do uso do termo é a de um real acessado sempre por meio de articulações imaginárias que lhe dão sentido e valor.

Dando seguimento ao comentário sobre o quadro comparativo, passemos ao *bem do sujeito que se opõe à besta*. Trata-se de um estado idealizado que costuma figurar, nos imaginários bestializadores, como o estado de direito de nosso eu, no qual só não nos encontraríamos de fato por conta da corrupção da besta. Tal bem se define então como o *oposto* de tal estado corrompido: é o estado idealizado no qual se está supostamente *livre* desse mal – dos desejos, da regra social ou da doença.

O tópico seguinte são os *campos de saber de suporte* aos imaginários bestializadores – campos que embasam seu valor de verdade. Aqui, estou seguindo Foucault em sua percepção de que formas de interpretação e valoração se estruturam em campos de saber. Certo campo de saber “cria” entidades ou objetos na medida em que oferece parâmetros imaginários por ele legitimados que nos permitem nomear, delimitar e analisar certos aspectos da realidade.¹ Cada campo indica uma forma diferente

de organizar conceitos, delimitar objetos, categorizar e estabelecer parâmetros explicativos. Entidades como pecado, alienação e doença mental estão fortemente associadas a certos campos de saber, embora possam ultrapassar seus limites ou serem apropriadas por outros campos.

Ao longo do mapeamento, debruçamo-nos principalmente sobre propostas teóricas, vendo como as bestas tendem a se configurar a partir de certos campos de saber, embora não fiquem restritas a eles. Esses campos tampouco são fechados em si mesmos. Na verdade, eles nos interessam aqui justamente na medida em que legitimam, no senso comum, formas específicas de pensarmos sobre o que somos; ou, ao contrário, na medida em que se aproveitam de interpretações e valorações disseminadas no senso comum para legitimar certas concepções. Isso não quer dizer que o campo de saber se estruture a partir de opiniões do senso comum ou o inverso – até porque, a própria divisão entre “campo de saber” e “senso comum” é, na melhor das hipóteses, nebulosa. O importante para nós é observar as imbricações entre eles. A própria adesão de agentes diversos aos parâmetros de verdade legitimados por um campo de saber acaba se tornando parte constitutiva do campo – isto é, o fato de existirem crentes e pacientes, de fato, mas também em potencial, não pode ser destacado da existência, ou ao menos da sobrevivência, de saberes religiosos, psicoterapêuticos e médicos. O mesmo pode ser dito do fato de existirem padres, médicos e terapeutas, o que nos leva ao próximo item do quadro: a figura do *sacerdote* relacionado a um ou outro imaginário bestializador.

Estou pensando na figura do sacerdote a partir do tratamento que Nietzsche dela oferece na *Genealogia da moral*.² O sacerdote é a figura que representa e dissemina certo imaginário, certa orientação interpretativa e valorativa, exercendo uma forma de poder sobre aqueles que aderem a este imaginário para dar sentido ao que fazem e ao que são. O modo de adesão do sacerdote a este imaginário, portanto, é diversa do modo de adesão do crente ou do paciente, muito embora quem atue como sacerdote também possa atuar como crente ou paciente, uma vez que categorias como “sacerdote” e “paciente” pretendem indicar uma posição imaginária, não um indivíduo.

Do mesmo modo que articulamos imaginariamente nossa relação conosco, a relação entre aquele que assume o papel do sacerdote e um outro que assume o papel de crente ou paciente é articulada pelo imaginário que sustenta a própria existência desses papéis – o poder sacerdotal é exercido justamente nessa articulação imaginária, que empresta autoridade ao sacerdote e requer uma submissão parcial (isto é, restrita a certas esferas da vida, também delimitadas imaginariamente) do crente ou paciente.

A figura do sacerdote não é o foco deste trabalho, pois estou interessado sobretudo nas relações que estabelecemos conosco. Contudo, pensar nela ajuda a refletirmos sobre nossa adesão a certos imaginários, uma vez que ela costuma depender de relações diretas ou indiretas com sacerdotes diversos. Podemos fazer terapia ou ir ao médico, mas podemos também ler revistas e livros de terapeutas e médicos; escutar relatos de amigos que leram ou frequentaram o consultório de terapeutas e médicos; escutar a fala de uma celebridade que reafirma a importância de procurar um terapeuta ou médico caso estejamos com problemas de toda ordem etc. Obviamente, contudo, quando nos orientamos pelas falas do médico ou do terapeuta para darmos sentido a nossa situação, já o fazemos pela adesão implícita ao imaginário que lhe empresta autoridade, de modo que a relação com o sacerdote não pode ser pensada de maneira separada ou anterior a essa adesão.

Esses comentários sobre a figura do sacerdote – bem como os comentários a alguns outros itens do quadro – acabam por levantar questões que requerem um tratamento mais demorado. Tal tratamento, para as questões que integram a problemática central deste trabalho, será desenvolvida nos próximos capítulos. Agora, quero voltar aos itens do quadro esquemático para comentar as características definidoras de cada uma das bestas. Com isso, teremos a chance também de reforçar alguns pontos-chave do mapeamento.

Forma de aparição. Este foi o tópico mais simples de delinear, uma vez que ela foi o principal guia da própria definição de cada besta. Ainda assim, vimos que ela pode variar. O lobo aparece em nossos desejos, apetites, impulsos; aquilo que figura, no imaginário que o bestializa, como “paixões do corpo”. A questão principal, com tal caracterização, diz respeito

aos tipos de desejos e impulsos que se afiguram como lupinos: às vezes são considerados apenas aqueles relacionados diretamente ao sexo, à comida, à bebida; outras vezes, a lista se amplia e passa a incluir, por exemplo, impulsos agressivos e desejo por reconhecimento; no extremo, ela acaba por englobar todo tipo de desejo ou impulso. O dragão, por sua vez, aparece nas demandas sociais e em nossa conformação maquinal a tais demandas. Em algumas versões, ele se constitui apenas pela adesão cega e automática às regras sociais, mas, em outras, ocorre uma ampliação dos elementos bestializados – no limite, toda organização do eu de algum modo estruturada ou mediada por regras sociais passa a ser considerada problemática. Já o cão aparece em nossos sofrimentos, especialmente aqueles ligados à apatia que caracteriza a depressão. Contudo, ele pode expandir-se para incluir os sofrimentos ligados a virtualmente qualquer coisa.

Fonte de corrupção. No caso do lobo, a fonte de corrupção está ligada ao estatuto metafísico decaído do corpo, seja por sua ligação com a matéria, com o demônio ou simplesmente com a natureza, encarada como o polo negativo de uma suposta transcendência. Em alguns casos, como vimos, essa fonte pode ser desconsiderada na teoria, enquanto a moral de bestialização do lobo sobrevive, recorrendo a justificativas tortuosas. De modo geral, isso acontece à medida que o lobo se transforma em um híbrido lobo-cão, pois as bases teóricas que sustentam essas bestas tendem a ser incompatíveis. No caso do dragão, a fonte da corrupção está ligada no mais das vezes à civilização, que emprestaria um caráter maquinal à razão, à linguagem e, em última instância, a nós mesmos, alienando-nos do que nos torna humanos. Essa alienação pode ser percebida também, de maneira mais simples, como efeito de uma imposição de ideais por parte daquilo que nebulosamente se denomina “sociedade”. No caso do cão, a fonte da corrupção são os defeitos de um corpo encarado como máquina, sobretudo aqueles defeitos que se imagina derivar de nossa programação genética, da materialidade de nosso cérebro ou de uma supostamente-*software* que roda em nosso cérebro-*hardware*. Vale destacar que caráter maquinal do corpo não figura aqui como um problema, mas como sua “verdadeira” natureza. A fonte de corrupção seria a fragilidade desse corpo-máquina, sobre o qual paira uma ameaça constante de avaria.

Estado de corrupção. O eu corrompido pelo lobo se revela pela submissão às “paixões do corpo”. Esse estado de escravização pelos apetites se define pelo vício, pelo egoísmo e pela insensatez, e se liga muito fortemente à ideia de imundice. Já o eu corrompido pelo dragão encontra-se afastado de si mesmo. Tal estado é mais comumente chamado de alienação ou repressão. O termo “alienação” tende a destacar nossa situação de fantoches da vontade maquinal da civilização. O termo “repressão”, por sua vez, costuma sublinhar o soterramento de nossa suposta vontade genuína pelos “imperativos da sociedade”. Finalmente, o eu corrompido pelo cão é vítima das disfunções em seu maquinário e, por isso, sofre. Esse estado de avaria marcado pelo sofrimento é visto como patológico, no sentido da dominação do eu por uma suposta entidade “doença”. Como se percebe, em todos os casos, o estado de corrupção é caracterizado como uma espécie de escravização do eu pela besta.

Bem do sujeito que se opõe à besta. Aquilo que, em um imaginário, figura como o maior bem acessível a nós define também os contornos do eu tido por genuíno, pois o núcleo do “verdadeiro eu” é justamente a vontade que busca aquilo que se supõe que deveríamos buscar como fim existencial. Assim, o “verdadeiro eu”, nos imaginários de bestialização do lobo, seria aquele que segue o caminho da razão, da fé ou da benevolência. Trata-se de um eu encarado como digno, elevado. Já o bem do “verdadeiro eu” que se opõe ao dragão define-se normalmente pela integração com um “todo”. Tal integração se alia a uma autenticidade, no sentido de ser um eu “propriamente nosso”. Somente nessa autenticidade integrada poderíamos desfrutar de nosso bem. Tal bem, ligado à autenticidade e à integração, pode assumir contornos mais sensualistas ou mais espirituais, dependendo da vertente de bestialização do dragão, mas encontra-se quase sempre associado a uma alegria de viver. Por fim, o bem do “verdadeiro eu” que se opõe ao cão define-se pelo bem-estar. Tal bem-estar equaciona prazer e saúde, esta última figurando como uma questão de funcionalidade, passível de ser medida e ajustada tecnicamente para garantir a multiplicação dos prazeres cotidianos e a subtração de todo horizonte de sofrimento.

Campo de saber de suporte. Os principais campos de suporte da bestialização do lobo são a metafísica e a religião, especialmente a metafísica

platônica e o cristianismo. São campos de saber que se pretendem legitimados para tratar da transcendência, bem como para julgar a vida neste mundo e o eu que a vive a partir de um lugar supostamente superior. Algumas vezes, campos de saber relacionados a algum tipo de autoridade secular, como os do direito e da política, incorporam esse mesmo papel. Já os campos de saber de suporte para a bestialização do dragão ganham sua legitimidade por uma suposta capacidade de ver o que normalmente encontra-se velado para os sujeitos comuns. Inicialmente, a bestialização do dragão é sustentada por saberes diversos, cujas raízes podem ser encontradas em campos tão distintos quanto os da magia, filosofia, história, medicina, religião, crítica social, arte etc. Mas um campo de saber vasto e difuso acaba se constituindo – campo que podemos chamar genericamente de “terapêutica”. Atualmente, a terapêutica se apresenta muitas vezes como uma alternativa à medicina tecnocientífica, destacando sua capacidade de pensar o humano como um ser integrado e de promover essa integração (com a vida, o universo, a energia, a natureza, os demais seres humanos, o inconsciente etc.). De fato, muitos se referem ao campo que estou caracterizando como “terapêutica” com expressões como “saber alternativo”, marcando-o como polo de resistência em um cenário no qual o campo de saber dominante é o da tecnociência. E aqui encontramos, enfim, o campo de saber de suporte para a bestialização do cão – a tecnociência, ou seja, o conjunto de saberes voltados à sistematização de observações empíricas em modelos passíveis de aplicação técnica. Enfoquei as ramificações médicas da tecnociência, com destaque para a psiquiatria, uma vez que a bestialização do cão está diretamente ligada a certas noções de saúde mental; mas vimos também como áreas correlatas – como as ciências cognitivas e a biologia evolucionista – utilizam parâmetros tecnocientíficos para produzir, mesmo que indiretamente, interpretações bestializadoras do que somos.

Sacerdote. Os sacerdotes que representam cada imaginário bestializador ligam-se aos campos de saber de suporte apresentados, pois estes legitimam sua atuação e lhe dão poder. Os principais sacerdotes bestializadores do lobo são o padre e o metafísico, ou outros “conhecedores” da elevação da alma, da dignidade humana, da salvação pela razão, fé, benevolência, obediência ao dever etc. Os principais sacerdotes bestia-

lizadores do dragão, seguindo o tópico anterior, seriam os terapeutas. Eles se apresentam de diferentes formas, contudo: como revolucionários, místicos, psicólogos, gurus, continuadores de saberes tradicionais etc. Em uma roupagem ou outra, querem nos fazer ver que estamos escravizados pela submissão a regras e valores que nos corrompem; que vivemos uma vida que, por um motivo ou por outro, não é verdadeiramente nossa, verdadeiramente feliz ou verdadeiramente humana. Por fim, os principais sacerdotes bestializadores do cão são os psiquiatras, que pretendem localizar doenças em nós, para explicar nossos problemas subjetivos e indicar um caminho de cura pretensamente objetivo. Em todos os casos, os sacerdotes querem nos fazer aderir a um caminho de salvação, e, para isso, precisam que interpretemos e valoremos nosso próprio eu como vítima de uma besta – seríamos escravos do próprio mal agindo em nós, mal que só pode ser eliminado de acordo com a receita que eles oferecem. Como notou Nietzsche em *A gaia ciência*, todos os pregadores de moral “têm uma incivilidade em comum: todos eles procuram convencer os homens de que estão muito mal e precisam de um tratamento duro, radical, definitivo”.³

Encerro aqui os comentários relacionados diretamente ao quadro comparativo. Mas, antes de finalizar este capítulo, quero atentar ainda para alguns usos que podemos fazer do mapa traçado; e, em seguida, para algumas relações entre os territórios das diferentes bestas, indicando de maneira preliminar algumas possibilidades para futuros estudos de bestiologia comparada.

Ao longo do mapeamento, foi possível discernir grandes transformações nos territórios de cada besta e em suas relações com os territórios das demais. É possível delinear ao menos dois movimentos claros nos últimos séculos: a perda de força e legitimidade dos imaginários de bestialização do lobo, e a ascensão dos imaginários de bestialização do dragão e do cão. Esse diagnóstico bestiológico oferece uma orientação renovada para pensarmos sobre temas como o de uma suposta derroçada da moral em nossa cultura – tema tratado por analistas culturais como Lipovetsky e Ehrenberg, entre outros.

No que diz respeito à moral em seu papel de balizadora de nossa relação conosco, que é o que nos interessa aqui, percebemos que não há

uma derrocada de toda a moral, mas apenas de uma moral específica, baseada na bestialização do lobo. Essa derrocada é acompanhada pelo fortalecimento de outras morais, calcadas na bestialização do dragão e do cão. O tema da derrocada da moral pode se tornar um pouco confuso por causa dos diferentes significados do termo “moral”. Lipovetsky e Ehrenberg, ao pensarem sobre a derrocada da moral, pensam nela como dizendo respeito especificamente aos *deveres*. Nesse aspecto, o diagnóstico deles pode até ser semelhante ao nosso, mas a obsessão com a derrocada do dever os torna cegos para o caráter moral – no sentido de uma valoração que se apresenta como absoluta – das éticas que em seguida ganham força.

Notar que à derrocada de uma bestialização seguem novas bestializações, e não a ascensão de imaginários desbestializadores, leva-nos a questionar por que a bestialização é uma forma de darmos sentido e valor ao que somos que se encontra tão enraizada em nossa cultura e por que aderimos tão facilmente ela, por meio de um imaginário ou de outro. Por que será que tendemos a pensar que somos vítimas de um mal em nós? Quais seriam as raízes e os desdobramentos dessa forma de interpretação e valoração? E que formas não bestializadoras de darmos valor a nós mesmos podemos vislumbrar? Essas são questões centrais para uma bestiologia crítica, e procurarei respondê-las adiante. Mas, como última tarefa deste capítulo, sigamos com algumas considerações preliminares de bestiologia comparada, que ajudarão a revelar outros tipo de insight aos quais podem nos orientar o bestiário traçado. Peguemos como objeto de análise as drogas psicotrópicas e vejamos que sentidos e valores os diferentes imaginários bestializadores tendem a associar a elas.

Nos imaginários bestializadores do cão, os psicotrópicos ganham estatutos morais opostos quando reconhecidos ou não como “medicamentos” pelo saber tecnomédico. Esses imaginários tendem a pensar em psicotrópicos não como uma categoria única, mas em dois objetos completamente distintos: droga e medicamento. A primeira seria o psicotrópico “mau”, o segundo o psicotrópico “bom”. Os valores de bom e mau, aqui, relacionam-se à saúde, entendida no sentido canino, ou seja, diretamente conectada às noções de felicidade e normalidade. Nesse sentido, uso de drogas é visto como uma espécie de erro do indivíduo, uma queda

no “mal” por ignorância ou, curiosamente, por causa de uma doença (assim é muitas vezes encarado o vício), que passa então a ser tratada com recursos diversos, incluindo os medicamentos, ou seja, a versão moralmente boa da droga.

Nos imaginários bestializadores do dragão, essa relação tende a inverter-se. Os medicamentos psiquiátricos são encarados como drogas que mantêm os indivíduos sob controle social de maneira velada. Aqueles que se consideram doentes mentais e tomam medicamentos para continuar com uma vida inserida no “sistema” são vistos como alienados. Essa percepção se apresenta de diversas formas, mas o exemplo paradigmático de tal papel dos psicotrópicos é o uso do soma no *Admirável mundo novo* de Huxley.⁴ Outro exemplo interessante é oferecido por um cartum do site *Natural News*: nele, vemos uma fila de crianças entrando em um galpão com a inscrição “Ritalina” – droga indicada para o hoje onipresente transtorno de déficit de atenção e hiperatividade – e uma fila de adultos entrando em um galpão com a inscrição “Prozac”. Guardas com uniformes nazistas supervisionam todo o processo e mantêm as pessoas da fila sob domínio. O cartum compara, assim, uma dominação ostensiva como a de um campo de concentração nazista à dominação social velada promovida pelo sistema médico-farmacêutico que seria levada a cabo sob o disfarce de tratamento psiquiátrico. O sistema médico-farmacêutico teria como função produzir indivíduos dóceis, escravos do “sistema”. No polo oposto, as drogas ilegais podem ganhar nos imaginários bestializadores do dragão valor ético positivo, pois promoveriam um escape das regras sociais. Elas seriam uma forma de “contestação”, de experimentar uma intensidade de vida obscurecida pela civilização, ou mesmo de se conectar com outros planos da realidade, uma vez que algumas drogas poderiam abrir as “portas da percepção”, para citar outra obra de Huxley com enorme impacto cultural.⁵

Quanto aos imaginários bestializadores do lobo: no que diz respeito aos medicamentos, eles tendem a se aproximar mais dos bestializadores do cão. Contudo, vigem neles também uma desconfiança dos medicamentos psiquiátricos como solução para o sofrimento, pois nesse papel eles poderiam abalar a centralidade do transcendente na determinação do nosso bem. Ou seja, a promessa dos medicamentos muitas

vezes entra em conflito com a promessa de Deus ou do Bem em si. Seja como for, para a visão bestializadora do lobo, a temática central relacionada aos psicotrópicos é a do vício. Os objetos viciantes, sobretudo as drogas, aparecem como aquilo que desperta nossos desejos selvagens e incontroláveis. Elas não apenas viciariam no sentido de produzirem um desejo incontrolável por mais droga, mas liberariam completamente o lobo dentro de nós, obliterando nosso eu. Por isso, as drogas são encaradas com extrema desconfiança pelos bestializadores do lobo, e, nos imaginários cristãos, costumam figurar como “coisa do demônio”.

Por meio dessa pequena exploração comparativa, notamos então como é possível recorrer ao mapeamento das bestas no esforço de compreendermos algumas tensões interpretativas e valorativas de nossa cultura.

2.

Nada, acaso e Outro

considerações sobre os limites do eu

Ao mapear as bestas, foi possível reconhecer um conjunto de características formais, comuns a diferentes imaginários bestializadores, que estabelecem a relação entre eu e não eu mau em nós. Percebemos que as bestas são constructos negativos, que permitem externalizar parcialmente aquilo que, em nós, aparece como problemático. Ao longo do mapeamento, procurei dar destaque para as formas de bestialização que definem com certa clareza tanto uma besta má em nós quanto um “verdadeiro eu” bom supostamente corrompido por ela. Chamei essas formas de bestialização de moralistas ou moralizadas – entendendo por “moral” um conjunto bem definidos de valores que se supõe terem validade em si. À medida que colocam seus valores em suspeita, os imaginários bestializadores começam a se dissolver – embora, como vimos, o resultado dessa dissolução parcial seja, muitas vezes, a construção de outros valores bem definidos, supostamente universais e subsistentes por si mesmos: ou seja, de outra moral e de outras formas de bestialização que não são colocadas em suspeita.

Observamos como esse movimento de construção de uma nova moral bestializadora a partir da crítica a outra ocorreu na consolidação de imaginários de bestialização do dragão, pois ela foi impulsionada, ao menos em parte, por uma suspeita da moral de derivação platônico-cristã que sustentava a bestialização do lobo. Foucault foi um dos poucos pensadores que percebeu com clareza como uma mesma forma idealizada de dar sentido à própria vida continuava a vigorar em boa parte das propostas “revolucionárias” de questionamentos da moral platônico-cristã. Em *A vontade de saber*, ele escreve:

[...] 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.⁶

A Cidade com C maiúsculo, infere-se, faz referência à Cidade de Deus de Santo Agostinho, lugar glorioso dos fiéis que se contrapõe à corrupção da cidade dos homens. No caso da prédica sexual, a Cidade idealizada dos “libertos” se contrapõe à corrupção da repressão e da alienação. Foucault percebe, enfim, que a hipótese repressiva está na base da hipótese redentora: “É porque se afirma [a] repressão que se pode ainda fazer coexistir, discretamente, [...] revolução e felicidade”.⁷

Do mesmo modo, é porque se afirma a corrupção do pecado que se pode fazer coexistir adesão às normas morais e felicidade (mesmo que seja só no céu), e é porque se afirma a corrupção da doença que se pode fazer coexistir tratamento médico e felicidade. O ponto de destaque, aqui, é a estrutura negativa da moral: sua pedra fundamental é um grande mal do qual se deriva, por oposição, um bem. Esse é um dos muitos temas que liga Foucault a Nietzsche. E, se queremos refletir sobre a possibilidade de sustentar uma suspeita de *toda* moral, e não apenas de *uma* moral, são as trilhas da suspeita nietzchiana que temos de seguir.

Muitos já seguiram essas trilhas e chegaram a lugares muito diversos. E a maioria – é seguro dizer – se desviou em algum momento para novas idealizações. Para pensarmos sobre o assunto, será útil retomarmos algumas ideias de Sartre. O existencialismo sartriano toma a suspeita de Nietzsche como ponto de partida, pois leva a sério a ideia de que Deus está morto, e, com ele, qualquer suposta base no em si – universal, eterna e imutável – para nossos valores. Como coloca Sartre: “o existencialista se opõe fortemente a certo tipo de moral laica que pretende suprimir Deus pagando o menor preço possível”.⁸ Ele “vê como extremamente incômodo o fato de Deus não existir, pois com ele desaparece toda possibilidade de encontrar valores em um céu inteligível; não é mais possível existir bem algum *a priori* [...]”.⁹ Ora, é exatamente essa a percepção

de Nietzsche: não há bem ou mal em si, bem e mal são interpretações; ou para citar sua frase célebre: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...”.¹⁰

Precisamos evitar, de saída, a ilusão moral que pretende julgar o mundo e a vida com base em valores supostamente para além deles. Uma ilusão como essa se encontra na base de todo questionamento teórico que parte de uma suposta essência, de um em si, de Deus etc., para apenas depois, e em referência a essa idealização, propor certas interpretações sobre o que somos. A perspectiva assumida aqui é a de que nossa inserção ativa no mundo é parte fundamental do que ele mesmo é para nós – e todo mundo é sempre “mundo para nós”.

Dessa perspectiva, como podemos pensar no que somos, já que não é possível recorrer a outros elementos que subsistiram por si mesmos e ofereceriam leis absolutas? Essa é a pergunta-chave de uma psicologia que, à moda de Nietzsche, apresenta-se como a base para a compreensão de outros campos que buscam definir uma verdade do eu, como os da metafísica, da terapêutica e da tecnociência. E, evidentemente, a resposta para tal questão não pode se dar de maneira totalmente positiva, como simplesmente instituindo uma nova verdade sobre o que somos. Ao contrário, só é possível levar tal psicologia adiante investigando as *tensões* existentes na conformação do que somos.

O restante deste capítulo será dedicado a uma reflexão sobre essas tensões. Será uma reflexão livre, que recorre principalmente à filosofia de Nietzsche, mas também, mais pontualmente, a diversos pensadores, cujas ideias serão utilizadas sem uma delimitação muito precisa de seus referenciais teóricos. Isso se justifica pelo caráter quase tateante da empreitada, cujo objetivo é um reconhecimento inicial das principais tensões em jogo na construção de um eu. Embora importante por delinear algumas das bases filosóficas que orientam os próximos capítulos, é possível também pular tal reflexão sem grande perda para a compreensão do resto da obra.

Para dar início a uma reflexão realista sobre o que somos, que pretende evitar a todo custo as ilusões morais criticadas acima, precisamos partir do mundo tal como ele aparece para nós. Partir de nossa experiência corriqueira no mundo, que é sempre uma experiência já

interpretada e valorada. Uma experiência na qual lidamos com objetos definidos, a partir de narrativas mais ou menos preestabelecidas, que incluem noções de como a realidade é e de como ela deve ser. Andamos pela rua e vemos postes, carros, pessoas, lojas, como coisas que estão “naturalmente” em seus lugares, sem nos darmos conta de que essa “naturalidade” depende de uma enorme quantidade de interpretações e valorações. Por vezes, quando algo contraria nossa expectativa, percebemos de súbito que a expectativa sempre esteve lá. Tal percepção do caráter sempre já interpretado e valorado do mundo pode se tornar mais clara também por meio de um esforço ativo para suspender momentaneamente as interpretações, com o intuito de experimentar o mundo em um suposto estado bruto.

Com tal suspensão, poderíamos imaginar de início que nos aproximaríamos de algum tipo de essência dos objetos, que perceberíamos os objetos mais neles mesmos do que em nós – como se abstraído de nossas interpretações a respeito dele pudéssemos ver o objeto como ele “de fato é”. O resultado de tal experimento de suspensão, contudo, é o oposto: se abstraímos de nossas interpretações, o objeto não aparece mais para nós *como objeto*: nossa experiência sensorial em estado bruto, mero conjunto de sensações, seria um fluxo caótico – de sons, de sensações táteis, de cores e formas.¹¹ Podemos tomar como exemplo disso a descrição que o neurologista Oliver Sacks nos oferece do caso de Virgil. Virtualmente cego desde a infância – a densa catarata só lhe permitia uma vaga percepção da luminosidade ambiente –, ele foi operado e recuperou a visão. Abrindo os olhos, depois de ter sido cego por 45 anos, “ele viu, mas o que viu não tinha qualquer coerência”.¹² “Havia luz, movimento, cor, tudo misturado, sem sentido, um borrão”.¹³ Rapidamente, Virgil aprende a dar coerência a seus estímulos visuais, a interpretá-los de modo a identificar objetos. O caso nos permite observar, contudo, o caráter ativo da percepção.

Um objeto só aparece como tal para nós por meio de uma articulação imaginária que organiza as sensações caóticas em um mundo estável, ou seja, em um conjunto de objetos coerentes: postes, ruas, carros, lojas, pessoas. Todo objeto é sempre já objeto interpretado. A suspensão das interpretações só pode nos levar ao que vou chamar de *sensações-base* da percepção. Inferimos tais sensações-base, mas não podemos – exceto em

casos limítrofes como o de Virgil – experimentá-las como tais. Elas só aparecem para nossa consciência já interpretadas e valoradas: já como conjunto de objetos, portanto, e *não* primeiro como um fluxo caótico de formas, cores, sons, cheiros etc. e só depois como um mundo coerente composto por objetos.

A noção de que um objeto é sempre objeto interpretado, nunca objeto em si, parece estranha ao senso comum, pois tendemos a achar que aquilo que aparece para nós como poste, por exemplo, não poderia aparecer de outra maneira. Obviamente, se aparecesse como outra coisa, não seria poste, mas outra coisa – e como justamente não há nenhuma razão para pressupormos uma coisa em si que depois se transformasse em poste ou outra coisa para nós, a própria noção de que *aquilo* que aparece para nós como poste poderia aparecer como outra coisa perde boa parte de seu sentido corriqueiro. Esse *aquilo* não pode ser mais do que as sensações-base da percepção, das quais nos aproximamos anteriormente; caso contrário ele precisaria ser ou o que aparece – o poste ou outra coisa, e nesse caso não poderia ser os dois – ou um objeto ideal inventado em seguida com o único propósito de explicar (toscamente) a aparição do poste ou de outra coisa. Como as sensações-base aparecem para nós sempre ao menos parcialmente interpretadas e valoradas, de modo que, em última instância, podemos apenas inferi-las *a posteriori*, seria absurdo tentar *demonstrar* tanto sua existência quanto sua abertura interpretativa.

Contudo, acredito que o seguinte exemplo é suficiente para defender a noção de que uma abertura interpretativa encontra-se na base de nossas percepções: temos um sonho com canhões e, ao acordarmos, o barulho dos tiros de canhão se transformam gradualmente no barulho do despertador. Podemos imaginar então que o barulho do despertador se infiltrou em nosso sonho aparecendo como o barulho de canhão. Ao concebermos as coisas desse modo, porém, estamos tomando como interpretação verdadeira aquela de nossa consciência desperta, sem razão nenhuma para tanto. O estatuto de realidade do barulho do despertador só pode ser o *mesmo* que o do barulho de canhão. Os dois são formas de aparição do que podemos supor ser um mesmo estímulo (sensação-base) que aparece para nós ora como tiro de canhão, ora como alarme do despertador.

A cena descrita é uma versão modificada de um exemplo oferecido por Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*. Em seu exemplo, o barulho de canhão se dá no mundo tido como “real” e a aparição do barulho no sonho não é especificada. O que lhe interessa é que, no sonho, o barulho aparece como sendo causado por uma coisa qualquer. Contudo, a imaginação dessa causa para o barulho só poderia se dar *após* a sensação acústica de base. “A sensação perdura, enquanto isso, numa espécie de ressonância: ela como que aguarda até que o impulso causal lhe permita passar a primeiro plano – não mais como acaso, mas como ‘sentido’”.¹⁴ Dito de outro modo: a sensação só aparece para a consciência já interpretada como causada por um evento ou objeto qualquer. Mas, ao analisarmos esse processo, observamos que o evento ou objeto tomado por nós como *causa* do barulho é de fato seu *efeito*. Mais precisamente: não efeito direto do barulho percebido, mas efeito indireto (pois conformado imaginariamente) da sensação-base, que não aparece como tal para a consciência e para a qual não pode haver explicação (é, como diz Nietzsche, acaso).

Nietzsche observa que o mesmo ocorre com as sensações que interpretamos como interiores, ou seja, como parte daquilo que somos: “nunca nos basta simplesmente constatar o fato de que nos achamos assim ou assim: só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes* –, ao lhe darmos algum tipo de motivação”.¹⁵ Ou seja, aquilo que percebemos acontecer conosco é sempre já uma interpretação de um conjunto de sensações e impulsos que simplesmente se dão em nós, *são nós*.

A proposição acima exige um tratamento mais detalhado. Até aqui, entendendo os objetos como aparições, e recorrendo às noções de “interpretação” e “sensação-base” para pensar nas formas de tais aparições, foi possível relegar a segundo plano o fato de que estamos implicados na própria aparição dos objetos. Quando dizemos que algo aparece *para nós* – e só assim (para alguém) algo pode aparecer –, estamos já pressupondo uma separação entre um eu que percebe e os objetos percebidos: esse eu é justamente uma distância em relação aos objetos, mas não é objeto algum – é, como diz Sartre, um nada. O eu que percebemos como objeto, com certas características (por exemplo: um professor, ligado a certa família e país, obsessivo, com certo nariz, que tem certos planos, que sente dor de estômago etc.) é diferente do eu entendido como

o “lugar vazio” de onde se percebe. O eu-objeto só pode aparecer como objeto para um sujeito, o qual, por sua vez, não pode ser objeto nenhum. Chamarei esse sujeito de eu-nada, destacando que ele é já algo inferido de nossa percepção corriqueira de eu. A esse eu da experiência corriqueira, com características específicas, emprestarei a alcunha de eu-objeto.

Mas o eu-objeto, como todos os demais objetos, deve advir da articulação imaginária de sensações-base, isto é, ter como base um conjunto bruto de sensações ou impulsos. Esse conjunto pode ser também pensado como aquilo que somos numa dimensão pré-interpretativa – a dimensão das sensações-base, ou seja, da base inexplicável do que aparece para nós interpretado; para usar os termos de Nietzsche, o *acaso* que aparece para nós como *sentido*. O eu-objeto, como realidade interpretada, como sentido, portanto, existe sempre em tensão tanto com o eu-nada, entendido como o deslocamento que permite nos apreendermos como objeto, quanto com o eu-acaso, entendido como aquilo que sentimos ou inferimos ser para além dessa apreensão imaginária.

Ao separar esses “eus”, meu objetivo não é multiplicar entidades ou produzir algum grande sistema de explicação do que somos, mas procurar compreender algumas tensões subjacentes ao fato de existirmos como seres que apreendem a si mesmos como objeto, interpretando e valorando o que são. De fato, como ficou claro ao longo do mapeamento das bestas, o estatuto de eu dessas instâncias ligadas ao que somos não é de modo algum claro ou indisputado. Podemos facilmente bestializar um desses “eus” e nos identificar (isto é, a nosso eu para nós, eu-objeto) com outro. Podemos pensar, por exemplo, que o eu-objeto não é mais que a corrupção do eu-nada – imaginando, digamos, que a nossa existência em um corpo é a corrupção de um eu elevado que existe como alma ou “puro sujeito”; ou, ao contrário, podemos pensar que o eu-nada é a marca de nossa desconexão com as forças vitais, a corrupção de um eu-objeto que identificamos com o acaso do mundo natural. Aqui, contudo, quero evitar essas tentações e deixar as tensões em aberto. Meu intuito é indicar que, como sujeitos, precisamos inevitavelmente lidar com essas tensões – não há uma verdade do que somos para além delas. O objetivo, portanto, é evidenciar as tensões, e não tentar eliminá-las com qualquer tipo de explicação idealizada.

Voltemos agora à noção de eu-acaso a que chegamos anteriormente. Como é fácil perceber, a noção de eu que podemos conceber aí é bastante difusa, pois se derivamos tanto o eu quanto os objetos das sensações-base, a própria separação entre sensações dos sentidos – aquelas que percebemos como efeito de um mundo exterior – e sensações internas – as que percebemos como parte (genuína ou não) do que somos – já depende de algum tipo de articulação imaginária. Ao tratar dessas coisas, estamos, é claro, em um terreno movediço, quase mitológico, pois podemos apenas tecer especulações derivadas do que nos aparece como efetivamente real, isto é, o mundo já interpretado e valorado, e nós mesmos como eu-objeto inseridos ativamente nesse mundo. Mas, seguindo a análise especulativa relacionada ao eu-acaso, parece razoável supor que, se pudéssemos nos identificar totalmente com ele, ou seja, com as sensações-base, não poderia haver separação entre eu e objetos; isto é, não seríamos propriamente um eu, e tampouco haveria mundo (que é sempre mundo para um sujeito), mas somente um indiferenciado *em si*. Parece ter sido um insight como esse que levou Schopenhauer a conceber na base do mundo como representação – ou seja, desse mundo no qual existem objetos para sujeitos – um mundo para além da unidade ou multiplicidade, para além da causalidade, o mundo do *em si*, que ele chama de *Vontade*.

Por que poderíamos associar o *em si* com uma vontade não fica de modo algum claro pela linha argumentativa que seguimos, justamente porque, como já apontei acima, mantive em segundo plano por um momento o fato de que estamos implicados no mundo. E não apenas como um eu que percebe, mas como um eu que sente, deseja, alegra-se e sofre, um eu que é afetado, ou melhor dizendo, que *é* afeto – no sentido das sensações-base, não do afeto que aparece para nós, uma vez que sua aparição para nós, bem como nossa percepção de uma causa para ele, estão já articuladas imaginariamente. Mas, se somos afeto (como eu-acaso), somos sempre também, ao mesmo tempo, a distância em relação a esses afetos (como eu-nada). Como diz Sartre, o afeto *em si* sempre escapa rumo à consciência do afeto. Deste modo, se sofro, por exemplo, “devo representar sem trégua a farsa de sofrer de modo a realizar este sofrimento que sou”.¹⁶ O “sofrimento que sou”, ou seja, o ímpeto inexplicável que me leva a sofrer (a ter a experiência consciente e sempre já

interpretada e valorada de sofrer, normalmente referida a uma causa imaginária) é acaso, um ímpeto cego em relação ao qual as noções de fim e causa não se aplicam. É esse ímpeto cego que Schopenhauer chama de Vontade. Com efeito, podemos supor que aquilo que aparece para nós como “nossa vontade” (ou seja, a vontade empírica) é uma forma imaginariamente articulada (normalmente remetida ao eu como causa) desse ímpeto em si mesmo inexplicável.

Como vimos na parte I, a bestialização do lobo proposta por Schopenhauer valora o eu-acaso, que é Vontade, como problemático, fonte de todo sofrer, e apresenta como ideal nossa identificação com o eu-nada transcendental. A noção de Vontade, contudo, não precisa ser utilizada como justificativa para adesão a um imaginário bestializador; ao contrário, a percepção de que o em si (que também somos) é um ímpeto cego, acaso, que não comporta sentido, finalidade, valores etc. pode nos levar a uma afirmação de nós mesmos como *criadores* de sentido, finalidade e valores. É o que percebe Nietzsche já em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*. O filósofo observa que os gregos compreenderam o “absurdo da existência”, como atesta o mito da captura do deus Sileno pelo rei Midas. Nesse mito, o rei captura o deus e o força a revelar o maior bem para o homem. Recebe, então, a seguinte resposta: “filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”.¹⁷

Nietzsche se pergunta então: como é possível que os gregos, percebendo o caráter sem sentido da existência, tenham podido ainda assim construir uma cultura tão rica e tão alegre? Sua resposta é que justamente a força que permite romper a barreira das interpretações idealistas e olhar o abismo do absurdo, ao se conciliar com o impulso de produção de novas formas, de novos sentidos, engendra o tipo mais elevado de criação, uma criação afirmadora da vida como nenhuma outra, pois, ao contrário da produção de sentido mais comum, que pretende camuflar o absurdo, ela afirma a vida como acaso, para o qual não faria sentido buscar qualquer justificativa.

Essa percepção de que há duas formas diversas de produção de sentido e valor continua a guiar todo o pensamento de Nietzsche, mesmo que o modo de apresentar a oposição mude. O filósofo identifica, de um lado, uma produção de sentido e valor negativa, que está fundamentada em uma vida vivida como necessitando de justificativa, uma vida insuficiente como vida. De outro, uma produção afirmativa, que está fundamentada na vida vivida como ímpeto criativo, como excesso ou força que dá origem a outras coisas e se justifica na própria criação.

A conclusão que Schopenhauer tira de sua concepção de Vontade se enquadra claramente no primeiro caso. Para o filósofo, o mundo como representação, o mundo que se apresenta a nós, no qual estamos ativamente inseridos, pressupõe sofrimento. Por isso, nós deveríamos negar nossos desejos e nos refugiar no eu-nada – único escape possível do sofrimento. Sua percepção do ímpeto cego na base do que somos, portanto, liga-se a uma negação da vida e, com base nessa negação, à invenção de um eu idealizado.

Nietzsche, ao contrário de Schopenhauer, liga a percepção desse ímpeto cego a uma afirmação da vida. O fato de que a vida inclui sofrimento não precisa levar à sua negação. Para uma vida que se “sente” como potente, ou seja, que se identifica com o ímpeto que a move, o sofrimento se encontra sempre justificado por seus desdobramentos. Ela não *precisa* inventar uma outra vida, supostamente não corrompida, que justifique a existência com um sentido moral. O humano, ser movido por esse ímpeto, Nietzsche descreve como “o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado [...], o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo o presente”.¹⁸

Observamos, então, como a tensão entre o eu-objeto e o eu-acaso pode se desdobrar em uma bestialização (como forma de dar um sentido moral para a tensão) ou, ao contrário, em uma afirmação dessa tensão. Uma mesma intuição difusa de nossa situação existencial, portanto, pode aparecer (ser interpretada e valorada) de maneiras muito diversas para nós: como um eterno buraco no cerne do que somos que torna a vida um vale de sofrimentos a ser negado, ou, ao contrário, como um

movimento de perpétuo interesse e investimento de si mesmo em algo por sua natureza inalcançável, o futuro e o eu futuro, que permanece um ainda não sendo.

Poderíamos chegar a resultado semelhante analisando a tensão do eu-objeto com o eu-nada. A expressão eu-nada foi a forma que encontrei – partindo da noção sartriana de nada – para descrever a intuição difusa de que estamos sempre deslocados em relação ao que somos. Esse eu-nada pode aparecer bestializado como a marca de nossa alienação da natureza para um primitivista, por exemplo; mas pode figurar também como a marca de nossa abertura existencial. Somos um nada na medida em que, como coloca Sartre, não somos (somente) aquilo que somos, e somos (também) o que não somos. Esse não ser o que somos, o eu-nada, é o que abre possibilidades frente ao que é em si, ou seja, ao que só pode ser como é. Se somos (também) um eu que não somos, isso significa que somos nossas próprias possibilidades, ou seja, que nos definimos como “evasão de si rumo a...”.¹⁹ Chegamos portanto, por outro caminho, novamente à percepção de que somos esse ser que não encontra sossego de uma força própria que o impele para o futuro.

Se pudemos chegar a considerações semelhantes analisando as tensões de nosso eu (eu-objeto) com o nada e o acaso que também somos, isso significa que nada e acaso são a mesma coisa? Esse, creio, é o tipo de pergunta que nos leva para caminhos especulativos infrutíferos, pois pressupõe que possamos definir essas entidades metafóricas – inventadas a partir de percepções difusas dos limites do eu – com alguma precisão. Poderíamos responder na afirmativa, por exemplo, argumentando que, se buscamos saber o que engendra o acaso, a resposta só pode ser: nada. Seguindo tal caminho, porém, não estaríamos fazendo mais do que suprir com manobras linguísticas um pensamento que já se tornou vazio. Perceber a possibilidade desse subterfúgio, contudo, nos leva a outro limite do eu-objeto, que é justamente o limite ligado à linguagem em sentido amplo, a uma estrutura que percebemos se encontrar na base de nossas interpretações, incluindo a de nosso eu como objeto.

Com efeito, uma das noções fundamentais para este trabalho é a de imaginário, entendido como aquilo que articula nossa relação com o mundo e conosco. Mas, se há uma espécie de base ou “estrutura” ima-

ginária que articula nossas concepções, em que medida podemos dizer que somos *nós* que concebemos? Esse tipo de questionamento está na raiz de muitas teorias estruturalistas que buscam delinear nosso lugar como sujeitos a partir de nossa inserção na linguagem. Lacan, por exemplo, percebe que em nosso eu está sempre agindo um *Outro*. O eu que somos se constrói não apenas frente a outras pessoas – como nosso pai e nossa mãe –, mas também frente a regras que ordenam nossa realidade, que estão sempre pressupostas *em nós mesmos*. Vejamos com calma como podemos pensar nesse *Outro* como limite de nosso eu.

Começemos com uma citação de Sartre que nos leva ao ponto de interesse: “o que me revela originariamente o ser do *Outro* é o exame de meu ser na medida em que este me arremessa para fora de mim rumo a estruturas que, ao mesmo tempo, escapam-me e me definem”.²⁰ Essa afirmação é fruto da constatação, por Sartre, de que outros sujeitos não podem aparecer para nós apenas como derivações dos objetos que formam o mundo, pois então seriam apenas inferências mais ou menos prováveis e nunca poderiam desempenhar o papel definidor de nossa realidade que intuimos tão claramente que eles desempenham. Sabemos que nossa realidade é uma realidade compartilhada, na qual nosso eu está sempre com outros e frente a outros, sendo definido por seus *olhares*. “Olhar” é o termo que Sartre usa para descrever o fato de que, quando vemos alguém como sujeito, entramos em contato com um outro ponto de vista, para o qual existimos como objeto. Seria por intermédio do olhar do outro que apreenderíamos a nós mesmos como objeto, como um eu que tem um “fora”, e ganharíamos uma consciência imediata de *sermos* esse eu para o olhar do outro, consciência que se evidencia sobretudo quando experimentamos sentimentos de vergonha, pois está claro que o *valor* que damos ao que somos então está imediatamente referido ao outro.

Assim, uma vez que nos vemos como eu-objeto em parte pela nossa reflexão no olhar de outros, está claro de saída que nosso eu para nós está sempre em tensão com nosso eu-*Outro*, como podemos chamá-lo. A grafia desse *Outro* com maiúscula pretende indicar que não se trata de um outro indivíduo que nós percebemos como objeto, mas a existência de um campo perceptivo outro, para além de nós, em relação ao qual nós somos objeto. Esse campo perceptivo ou ponto de vista não precisa sequer estar

vinculado a uma pessoa específica, como quando estamos frente a uma plateia e temos a sensação difusa de sermos eu para outros indefinidos. Trata-se, portanto, daquilo por intermédio do qual aparecemos como objeto para nós mesmos. Vejamos agora como, de maneira bastante diversa, Lacan parte de nossa relação com outros para pensar a necessária instituição desse grande Outro frente ao qual nos constituímos como sujeitos.

A tensão entre eu e outro é um elemento-chave na obra de Lacan. Ele procura compreender como se conforma nosso eu-objeto, um eu que é sempre relacional. O eu que a criança passa a ser para si ao se ver refletida – primeiro no espelho que lhe revela uma unidade corporal, depois espelhada pelo olhar de outros – é um eu cuja unidade é, nos termos de Lacan, imaginária (no sentido de que diz respeito às imagens, ao percebido). Essa unidade, contudo, na medida em que depende do olhar do outro, é sempre precária, pois o outro, como sujeito que nos olha, não é apenas um ponto de vista, mas alguém que deseja, e nós, como objeto de seu olhar, nos posicionamos também frente a seus desejos – desejos que são absolutamente imprevisíveis. Se ficássemos somente no registro do imaginário, estaríamos sempre nos pergundo o que “ele” quer, esse outro frente ao qual somos um eu. Tal outro, portanto, só pode aparecer para nós ao mesmo tempo como uma ameaça constante (uma vez que não sabemos o que ele quer) e como a ancoragem absolutamente instável de nossa identidade (uma vez que somos eu-objeto frente ao seu olhar e seus desejos). A relação com o outro nesses termos gera um impasse que só pode se resolver por intermédio de uma estrutura que a estabilize. Tal estrutura, pensa Lacan, é da ordem do simbólico.²¹ Ela constitui um grande Outro que regula nossas relações com os outros. Somente frente ao grande Outro simbólico uma definição estável de nosso eu é possível, pois Ele nos indica um lugar estável, uma identidade que já está parcialmente construída antes mesmo de nascermos. Já temos então um nome, uma nacionalidade, milhares de expectativas sobre nós, sobre o que se deve ou não se deve fazer no lugar que ocupamos e o que tem ou não valor. Como indica a partícula “se”, o “se deve” – ou seja, o conjunto de leis instituídas no campo simbólico – apresenta-se a nós como uma objetividade impessoal, algo que não controlamos, mas que nos define na medida em que somos também um eu como lugar simbólico, um eu-Outro.

Analisando os limites de nosso eu, percebemos, então, a impossibilidade de encontrar uma forma definida, imutável e autônoma para ele. Isso, claro, não nos leva a concluir, no sentido oposto, que o eu é apenas um efeito secundário do acaso, do nada ou do Outro. Temos que deslocar o foco da busca de um suposto elemento fixo – seja ele o eu ou algo por trás do eu do qual este seria mero efeito – para a inevitável tensão e confusão do eu. Ser um eu é sempre sê-lo em tensão com diversos limites do que somos para nós, ou seja, é intuir sempre que somos (também) aquilo que não somos, e não somente no sentido sartriano do afastamento do ser, mas nas diversas formas aqui analisadas: somos, para além de um eu mais ou menos delimitado (eu-objeto), nada, acaso e Outro. Novamente, ressalto que não me interessa construir aqui nenhuma grande teoria articulando esses três conceitos-limite do eu. São conceitos imprecisos e que nos interessam exclusivamente na medida em que iluminam tensões do eu. Os imaginários bestializadores procuram lidar com essas tensões de uma forma negativa, como mostrarei com mais detalhes no próximo capítulo. Mas podemos também lidar com elas de maneira afirmativa, *desbestializada* – possibilidade que explorarei no último capítulo, como encerramento deste trabalho.

3.

Eu, besta e liberdade

definições de uma abordagem

No capítulo anterior, a análise dos limites do eu nos levou a longos desvios teóricos, necessários para o delineamento de uma bestiologia crítica ou teoria geral das bestializações. Chegamos à ideia de que ser um eu é sempre sê-lo em tensão com diversos limites do que somos. Agora, precisamos avançar mais na questão de saber *de que forma* os imaginários bestializadores lidam com essas tensões, e que *outra forma* de lidar com elas é possível.

Começando com uma resposta preliminar à última pergunta: a outra forma possível é aquela que não procura eliminar as tensões do eu. Antes, como sugere o Zaratustra de Nietzsche, toma tais tensões como mais bem demonstradas do que os supostos elementos puros do eu que são inventados pelos imaginários bestializadores. “Dizei-me irmãos, a mais prodigiosa de todas as coisas não é a mais bem demonstrada? Sim, esse eu, e a contradição e confusão do eu, é ainda quem mais honestamente fala do seu ser, esse eu criador, querente, valorador, que é a medida e o valor das coisas”.²²

Como vimos, contudo, a própria remissão do valor das coisas ao eu nos leva de imediato aos limites do que somos, pois percebemos que eles provêm também – em nós mesmos – do nada, do acaso e do Outro. Essa presença do não eu (isto é, algo diferente do eu articulado imaginariamente) em nós é perturbadora, e as bestializações são uma maneira de lidar com tal perturbação. Mais especificamente, uma maneira negativa de fazê-lo. De maneiras diversas, tanto Sartre quanto Lacan

compartilham a percepção de que o “verdadeiro eu” é um constructo elaborado para fugirmos de parte daquilo que somos.

Para Lacan, nossa subjetividade pode ser representada na forma de uma rosca, tendo por centro um grande furo que ele chama de Coisa.²³ Para dar conta da posição dessa Coisa inacessível no cerne do que somos, Lacan cunha o interessante neologismo *extimidade* – o termo indica que o mais íntimo em nós é uma exterioridade em relação ao eu. Tal neologismo é bastante adequado para descrever os limites do eu que identificamos no capítulo anterior. Até porque, com efeito, a Coisa é pensada como um limite desse tipo: o limite que percebemos em nossos desejos, que nunca podem se realizar completamente pelas satisfações articuladas imaginariamente,²⁴ as únicas possíveis para nós. A tensão com a Coisa, então, é constitutiva do que somos. Tal percepção leva Lacan a criticar duramente qualquer abordagem calcada em ideais de autenticidade, pureza ou completude do eu. Para Lacan, estas são abordagens que preferem os contos de fada ao realismo duro. Elas querem fugir a qualquer custo da instabilidade desse eu furado, constantemente perturbado pela Coisa nos limites de sua identidade.

Para Sartre, por sua vez, a adesão a essas idealizações essencialistas do eu seria uma forma de fugir da liberdade à qual estaríamos condenados. A percepção de que somos responsáveis por nossa existência seria um fardo, e Sartre acredita estar expondo esse fato desagradável – o que para ele explica, por exemplo, a irritação de muitos leitores da época com os romances existencialistas.

Se certas pessoas nos criticam pelas nossas obras romanescas nas quais desenvolvemos seres moles, fracos, covardes, e algumas vezes, inclusive, nitidamente ruins, não é unicamente porque esses seres sejam moles, fracos, covardes ou maus: pois se, como Zola, declarássemos que eles já nasceram assim, devido à influência do meio, da sociedade, por causa de um determinismo orgânico ou psicológico, as pessoas se sentiriam sossegadas e diriam: pois é, somos assim mesmo, e não há nada que se possa fazer. Mas o existencialista, quando descreve um covarde, declara que este covarde é responsável por sua covardia. Ele não é assim por ter um coração, um pulmão ou um cérebro covarde, ele não é assim a partir de uma organização fisiológica [...].²⁵

Podemos identificar, então, a oposição entre dois tipos de imaginários. De um lado, temos imaginários tranquilizadores, que buscam explicar

as tensões do eu remetendo-as a alguma causa definida, e, normalmente, também a um caminho de eliminação dessa causa – a causa em relação à qual “não há nada que se possa fazer”, como coloca Sartre, seria o patamar mínimo das respostas tranquilizadoras. De outro lado, temos imaginários que reconhecem as tensões constitutivas do eu, e afirmam o eu em meio a essas lutas. Aqui, o eu não figura como uma vítima. Em alguns casos, ele pode aparecer como uma estrutura essencialmente falha, como em Lacan, ou em Sartre, que trata da liberdade como uma “condenação”; mas, na abordagem que me interessa mais de perto – a nietzschiana –, o eu figura como um *guerreiro*, que só ganha sua identidade na *disputa*.

É preciso tomar cuidado, contudo, para não idealizar tal disputa. Como observam os autores mencionados, a proximidade dos limites do eu provoca sentimentos como angústia, vertigem, horror e medo; e não é de todo espantoso que as respostas tranquilizadoras procurem evitar tal aproximação, oferecendo meios imaginários para uma fuga de nós mesmos (isto é, dos limites do eu que encontramos em nós). Acima de tudo, elas oferecem *causas imaginárias* para as tensões do eu, causas que explicam também todo tipo de sofrimento, fracasso e “covardia”, para retomarmos o exemplo da citação anterior de Sartre.

Os imaginários bestializadores, contudo, oferecem algo mais do que apenas uma causa. Eles permitem ao mesmo tempo imaginar algo (a besta) que causa nossa covardia e um eu mais verdadeiro que não se reduz a esse algo, mas que, antes, é corrompido por ele, embora sobreviva em potência. Em suma, com a bestialização, é possível preservar tanto o sossego de uma espécie de determinismo ou, ao menos, de uma causa metafísica, psicológica ou orgânica para nossa covardia, quanto a *liberdade* de sermos heroicos – pois, se não o somos na prática, não seria por nossa responsabilidade, mas por culpa da besta.

Uma análise do sentido que os termos “liberdade” e “livre-arbítrio” podem ter nesses imaginários nos levará a uma compreensão mais profunda do que está em jogo nas bestializações. Vou mostrar como a noção de liberdade bestializadora é diferente da liberdade concebida de maneira afirmativa, como é o caso na filosofia de Nietzsche.

São famosos os trechos dos escritos de Nietzsche que atacam as noções de liberdade e de responsabilidade do sujeito, como o seguin-

te 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”.²⁶ Contudo, Nietzsche não deriva daí a noção oposta – a de um determinismo da vontade –, mas rompe com essa oposição, central para todos os imaginários bestializadores. Se Nietzsche, enfim, não defende um livre-arbítrio, tampouco defende um “cativo-arbítrio”, como ele deixa claro no aforismo 21 de *Além do bem e do mal*. Tanto livre-arbítrio quanto cativo-arbítrio são “conceitos-monstro”, uma vez que “no ‘em si’ não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’, ‘não-liberdade psicológica’, ali não segue ‘o efeito à causa’, não rege nenhuma ‘lei’”.²⁷

A liberdade ou servidão da vontade é sempre já uma interpretação. E não cabe perguntar a respeito de alguma dessas interpretações se ela é ou não verdadeira em um sentido absoluto, pois não há lastro no real para as interpretações. O sustentáculo das interpretações orientadoras de nossa relação conosco deve ser buscado em adesões éticas, ou seja, em certa valoração ou forma de estimar. Não escrevo simplesmente “em certos valores” para destacar que, na perspectiva aqui em questão, é a *forma de adesão aos valores* que possui primazia. Ela não é apenas uma forma de chegar a supostos valores subsistentes por si mesmos, e sim a fonte criativa dos valores. Como coloca Deleuze, ao comentar a filosofia de Nietzsche: “são os valores que pressupõem as valorações, os ‘pontos de vista de apreciação’ de onde seu próprio valor se deriva”.²⁸ Ou, como ensina o Zaratustra nietzschiano: “o próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia”.²⁹

Se voltarmos agora à questão do livre-arbítrio, mantendo em mente a ideia de que o sustentáculo das interpretações deve ser buscado em certo modo de valoração, precisaremos substituir a pergunta a respeito de uma suposta verdade da liberdade da vontade para uma indagação a respeito das diferentes formas de valoração que sustentam a interpretação de nossa vontade como livre. Nietzsche enxerga interpretações desse tipo e os julgamentos morais que as acompanham como uma espécie de *sintoma*. Eles indicam certo estado vital, certa organização de forças. Por isso, “o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: assim ele constitui apenas um contra-senso. Mas como semiótica é inestimável:

revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades”.³⁰

O filósofo caracteriza o plano dessas “realidades” das culturas e interioridades como *fisiológico*, termo que parece mais dificultar do que ajudar a compreensão, uma vez que pode sugerir uma abordagem mecanicista no estilo das que estudamos na parte III. Já mostrei, porém, que Nietzsche rechaça tal visão: o materialismo mecanicista e cientificista lhe parece tão absurdo quanto o idealismo metafísico; na verdade, uma forma modificada deste último.³¹ O filósofo utiliza o termo “fisiologia”, portanto, de uma maneira bastante peculiar. Podemos compreendê-lo recorrendo a nossas reflexões do capítulo anterior sobre a relação entre eu e acaso. A dimensão fisiológica seria justamente a dimensão do eu-acaso, e, embora seja concebida como estando de certo modo “por trás” das interpretações e valorações, ela só aparece para nós já interpretada e valorada, de modo que não podemos imputar a ela nenhuma característica própria ou sentido intrínseco.

As “realidades” em questão na citação acima, portanto, não se referem a essências, ou a qualquer suposta ordem própria do em si. Não se trata aqui de buscar a “verdade” e nem a “causa” das culturas e interioridades. As realidades mencionadas se referem às forças ou, como chamamos anteriormente, aos afetos-base dos quais valores e interpretações seriam *expressão*.³²

A concepção de força que interessa a Nietzsche possui como característica-chave seu direcionamento no sentido de uma imposição de si própria a um além de si mesma – característica que define, com efeito, a própria noção de “força”. O filósofo torna essa ideia explícita com seu conceito de *vontade de poder*. A expressão não indica, portanto, um campo específico de objetivos, como os relacionados à dominação política ou à submissão física de outros indivíduos – campo que supostamente definiria o “verdadeiro fim” das vontades individuais. Ela se refere, de maneira mais geral, a um ímpeto de apoderamento, que se revela em todo *sentido*. Crucial, aqui, é a polissemia do termo “sentido”, que pode fazer referência tanto a um significado derivado de uma interpretação quanto ao direcionamento de algo. E a acepção de “sentido” como “propósito” ou “finalidade” carrega elementos dessas duas referências. Nietzsche

mescla deliberadamente essas acepções quando escreve: “todo acontecimento no mundo orgânico é um subjugar e assenhorar-se, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados”.³³ Esse trecho aponta para uma indissociabilidade da realidade e das interpretações, bem como dos valores, uma vez que as interpretações estão ligadas a certos fins que elas indicam. A noção de imaginário que estou utilizando pretende dar conta dessa indissociabilidade: os imaginários articulam nossa realidade e a adesão a eles revela certa forma de “estimar”.

Ao atentar para certa adesão imaginária, então, Nietzsche procura identificar o tipo de movimento vital (ou fisiológico, ou de forças) do qual ela seria expressão: um movimento de expansão de forças ou, ao contrário, um movimento de enfraquecimento, de decadência? Neste último caso, o ímpeto expansivo de forças sendo suprimidas, desbancadas, dominadas, se resumiria a uma tentativa desesperada de sobrevivência, de reação à obliteração.³⁴ Nietzsche propõe que nos perguntemos em cada caso: “foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?”³⁵

Ao delinear tal proposta, o filósofo percebe que as formas de criação de sentido ligadas a um movimento ou a outro são diferentes. As interpretações e valorações ligadas a um movimento expansivo, de abundância de força, são afirmativas. A valoração de si, da própria vida e das próprias ações tem então como base a própria experiência de potência, de capacidade de agir e de criar para além de si. A forma de valoração ligada à impotência, ao contrário, é negativa ou reativa: aquilo que é experimentado como uma diminuição das próprias forças, como impotência, recebe valor negativo ao ser remetido à ação de um “outro mau”; e, em oposição a tal maldade, como seu avesso, emerge um ideal, uma imagem do bem. Esse ideal permite uma espécie de redenção imaginária da impotência, ao revalorá-la como moralmente boa.

Como já apontei, o foco não é o valor em si, isto é, a categoria, mas o modo de adesão ao valor. Assim, nada impede que uma mesma categoria ligue-se a esses dois modos distintos de valoração. É esse ponto que Nietzsche busca enfatizar quando pergunta, na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, o que *significam* ideais ascéticos. O filósofo mostra

que tais ideais significam coisas muito diferentes para o santo, para o artista, para o filósofo e para o fraco, o fisiologicamente degenerado. Essas figuras representam diferentes formas de adesão aos ideais ascéticos.

O mesmo tipo de pergunta pode ser feita para um conceito mais específico, como o de liberdade da vontade, para retomar o termo que deu início a essas considerações. Nietzsche observa duas formas de adesão à noção de liberdade da vontade. Na forma afirmativa, esse conceito parece provir da sensação de superioridade daquele que manda: “O que é chamado livre-arbítrio é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer”.³⁶ E isso pode ser pensado tanto em termos intrasubjetivos, como faz o filósofo no aforismo citado, quanto intersubjetivos. Ou seja, “aquele que tem que obedecer” pode ser uma parte de nós que consideramos “não eu” porque nos identificamos com a outra parte, que manda, ou pode ser outro indivíduo, que percebemos como distantes de nós mesmos por estar ele compelido a obedecer. Já na forma negativa, fisiologicamente degenerada de adesão a tal ideal, o conceito de liberdade figura como a chave que permite transformar a impotência em um mérito – ele converte o “não posso” em “não quero”.

[...] 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*.³⁷

A liberdade da vontade é, nesse caso, uma criação que permite valorar como moralmente boa a própria impotência. Ela oferece, ainda, a possibilidade de uma vingança imaginária por parte dos impotentes sobre os potentes, na medida em que a própria força é caracterizada como uma escolha, e como uma escolha moralmente má. A categorização dos potentes como maus é indissociável de uma explicação para o sofrimento calcada na criação de uma besta *fora de nós*: sofremos porque os maus nos fazem sofrer. Como mostra Paulo Vaz, são diversas as figuras que podem representar, em diferentes momentos, esse “outro” da negatividade ética.³⁸ Mas o que interessa para nós é a possibilidade de substituirmos esse outro mau por um mal *dentro de nós* – substituição tornada possível por noções como a de “culpa”, que Nietzsche enxerga como a grande criação dos sacerdotes ascéticos.

A noção de culpa permite ao impotente sofredor procurar a explicação de seu sofrimento, fracasso, angústia etc. em algo que ele mesmo teria feito e que lhe tornaria responsável por seu próprio sofrimento: “ávido de motivos [...], o homem [...] recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a *primeira* indicação sobre a ‘causa’ do seu sofrer: ele deve buscá-la *em si mesmo*, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição*...”.³⁹ Também a forma negativa de adesão ao conceito de livre-arbítrio, portanto, pode transitar entre os planos intersubjetivo e intrasubjetivo.

Uma observação atenta dessa transição pode nos ajudar a delinear com mais precisão o papel ético da bestialização. No plano intersubjetivo, percebemos como a adesão negativa ao conceito de livre-arbítrio pode justificar tanto o caráter moralmente mau da ação do outro (“ele poderia não ter agido assim se quisesse, mas o quis, porque é mau”) quanto o caráter moralmente bom de nossas ações (“eu poderia ter me imposto ao outro, mas não quis fazê-lo, porque sou bom”). No primeiro caso, o livre-arbítrio é atribuído ao outro e nós figuramos como vítimas. No segundo caso, nós é que teríamos liberdade de escolher e o outro figura como o que foi poupado. Mas é a atribuição conjunta que dá mais força à interpretação: “o mau que me faz sofrer é culpado, eu estou livre da culpa porque não agi como ele”. No plano intrasubjetivo, essa dupla atribuição é igualmente válida, mas ela se torna mais confusa pelo fato de que tanto o culpado mau quanto a boa vítima estariam dentro de nós, e temos que situar nosso eu frente a eles. Se a culpa do eu explica o sofrimento, perdemos a possibilidade de nos situar como vítimas; mas, se transferimos a culpa e nos situamos como vítimas, abdicamos da liberdade do eu. A bestialização pode ser encarada como uma tentativa de resolver esse impasse – ela separa em nós uma parte má culpada por nossos sofrimentos (a besta) e uma parte boa (o “verdadeiro eu”) que, livre, não escolhe o mal, mas sofre por culpa da outra. Como vimos ao longo do livro, contudo, sempre permanece uma tensão nesta dupla identificação, de modo que a bestialização arrisca se dissolver ora em uma assimilação total da besta (e da culpa) pelo eu, ora em uma exteriorização absoluta da besta (e da culpa).

Chegamos a tal descrição do papel desempenhado pela besta por meio de uma reflexão sobre o conceito de liberdade calcada na noção

de força. É também com base na ideia de força que podemos pensar no humano, à moda nietzschiana, como uma linha esticada entre o que já somos e o que podemos ser. O homem é uma “corda, atada entre o animal e o super-homem”,⁴⁰ diz Zaratustra. A vida ativa se dá nessa travessia na direção do “super”, do “sobre”, do mais alto – que não é um lugar fixo, a que se possa chegar de uma vez por todas, mas a própria atividade de superação de si, de “apoderamento”, característica de toda força. É esse tipo de potência que está na base das formas afirmativas de adesão a certos ideais – eles permitem que nos apoderemos daquilo que (ainda) não é parte de nosso eu. O que nos lembra que não existe nenhum “verdadeiro eu” e tampouco uma natureza fixa, forte ou fraca, por trás do eu (o que seria, com efeito, apenas outra forma de inventar um “verdadeiro eu”). O eu é um constructo imaginário que advém nesse processo interpretativo e valorativo que expressa as forças que nos constituem – processo que inevitavelmente envolve tensões e contradições.

O ponto então não é que os imaginários bestializadores nos afastem da verdadeira liberdade – pois essa suposta “verdadeira liberdade” só poderia ser um novo ideal negativo –, mas que o tipo de liberdade que neles está em jogo é uma liberdade pensada negativamente, um estado que se opõe à corrupção da besta. Trata-se sempre da liberdade *de* alguma coisa – dos desejos, das amarras sociais, da doença etc. Em sentido contrário, a liberdade que Nietzsche procura afirmar é pensada positivamente, como possibilidade de superação: “livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas teus olhos devem claramente me dizer: *livre para quê?*”.⁴¹ Novamente, não há nenhum sujeito já dado por trás da liberdade, e a própria “liberdade é algo que se tem e não se tem, que se quer, que se conquista”.⁴²

Do mesmo modo, o tipo de responsabilidade que está em questão nos imaginários bestializadores é uma responsabilidade pensada negativamente, como forma de justificar moralmente uma vida experimentada como ruim (*se* sofremos, *alguém* tem que ser responsável). Já o tipo de responsabilidade que interessa a Nietzsche deriva-se da afirmação de todo o vivido, mesmo o sofrimento, como parte necessária de uma vida experimentada como boa, potente, criadora. Só quem sente assim pode se ver como responsável por si mesmo no sentido afirmativo de “transformar todo foi em assim eu o quis”.⁴³

O eu que se considera livre e responsável por si de maneira afirmativa não nega a constante luta contra o não eu – justamente a valorização dessa luta é indício de potência, de um sentir prazer no exercício da força. Daí a noção de Nietzsche, citada na epígrafe desta parte, de que, de um ponto de vista afirmador, tendemos a valorizar nossos inimigos, incluindo o “inimigo interior”, e a reconhecer seu valor, como elemento indispensável da luta que *somos*. Nessa perspectiva, o inimigo interior não figura como uma besta, como um “inimigo mau”, mas simplesmente uma parte de nós em tensão com outras partes com as quais, no momento, nos identificamos. Nesse sentido, o eu é percebido como o resultado provisório de um processo fluido que envolve necessariamente disputas diversas, e não como algo já dado, bom e completo.

Ao considerar a arena da luta com o “inimigo interior” como o lugar no qual nos constituirmos como sujeito de nossas ações, Nietzsche afirma a experiência de vida em suas multiplicidades e contradições. Interessa ao filósofo, como escreve Edmilson Paschoal, “apontar modos de se colocar diante da vida em toda a sua complexidade, sem que, para isso, seja necessário negar algum de seus multifacetados aspectos ou buscar meios para minimizar a tensão que é própria à existência”.⁴⁴

Apenas como empreitada secundária Nietzsche se dedica a problematizar formas negativas de valoração; e as ataca justamente pelo fato de elas procurarem o fechamento, estabelecendo-se como uma reação covarde a todo tipo de expressão de força e afirmação de si. Com efeito, se voltarmos ao mapa das partes anteriores após as considerações aqui tecidas, será possível observar nos imaginários bestializadores essa tendência comum a vilipendiar qualquer forma de exercício da força e de afirmação de si. Podemos pensar nesse valor moral negativo dado a tudo que afirma a si mesmo como uma espécie de bestialização secundária, que acompanha as demais bestializações. Para seguir com o modo de categorização adotado para as demais bestas, vou representar com a figura do leão essa besta secundária ligada à afirmação de si, à dominação, à força e ao orgulho. Ele será o tema do próximo capítulo e, de certo modo, continuará a guiar nossas reflexões até o final do livro.

4.

O leão como quarta besta

considerações sobre o *thymós*

Ao longo do mapeamento do dragão, o breve comentário tecido sobre a filosofia de Nietzsche centrou-se no discurso de Zaratustra intitulado “Das três metaforsen”. Ele apresenta três figuras representativas de etapas pelas quais o espírito passa em seu caminho de autossuperação: camelo, leão e criança. A etapa de leão é definida pelo enfrentamento do dragão, que representa a moral, o “tu deves”, enquanto o leão diz “eu quero”. O que me interessou na parte II foi o papel de inimigo do espírito desempenhado pelo dragão. Inimigo e não besta, se levarmos em conta a oposição delineada no final do capítulo anterior. Do mesmo modo, o leão que enfrenta o dragão – bem como a criança na qual ele se transforma – não desempenha o papel de um “verdadeiro eu”. O leão de fato se afirma negando o dragão, mas a afirmação precede a negação: o percurso do leão é o de um assenhramento de si, de uma afirmação de si, não o de uma aproximação de um bem moral.

O leão representa a força para a disputa, mas também o orgulho, que desempenha papel importante nos percursos indicados por Zaratustra. Com efeito, os dois animais que acompanham o protagonista, a serpente e a águia, são descritos como o mais prudente e o mais orgulhoso dos animais. À vista dos dois, Zaratustra diz no prólogo de *Assim falou Zaratustra*:

Pudera eu ser mais prudente! Pudera eu ser prudente por natureza como minha serpente! Mas peço algo impossível; então peço a meu orgulho que sempre acompanhe minha prudência! E se algum dia minha prudência me abandonar – oh ela gosta de bater asas! –, que meu orgulho, então, ainda voe juntamente com minha tolice!¹⁴⁵

Esse tipo de valorização do orgulho, da coragem, das virtudes combativas sem dúvida se encontra nos antípodas dos imaginários bestializadores. Como observamos no capítulo anterior, uma característica comum dos imaginários bestializadores é o valor eticamente negativo associado à afirmação de si, mesmo que ele seja disfarçado com noções negativas de orgulho, ligadas a uma suposta conexão com o bem moral. No mais das vezes, contudo, o valor da afirmação de si é apresentado diretamente como negativo. Os próprios termos que a ela se referem possuem geralmente uma conotação negativa em nossa cultura: orgulho, ambição, poder. Se atentarmos para as diferentes visões bestializadoras estudadas ao longo do livro, veremos que quase todas associam esses elementos à ação da besta dentro de nós. Encontraremos, contudo, algumas exceções notáveis, incluindo o primeiro sistema de pensamento que abordamos, o platônico.

Na teoria platônica da alma, além da polarização entre a parte desejante (o lobo), e a parte racional (o “verdadeiro eu”), encontramos um terceira parte, que Platão representa com a figura do leão em um trecho de *A república*.⁴⁶ Trata-se da dimensão irascível e ambiciosa: o *thymós* – um termo grego usado pelo menos desde Homero para fazer referência a sentimentos ligados a coragem, vergonha, medo, orgulho, raiva etc.⁴⁷ O *thymós* define uma parte de nós ao mesmo tempo raivosa e sensível à nossa imagem social e autoimagem. Em Platão, como vimos, essa parte irascível 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 alma no rumo do bem, ao contrário da montaria bestial e arredia que o acompanha. Como sugere Sloterdijk, essa valorização platônica do *thymós* pode ser vista como um eco já enfraquecido da ética guerreira da época homérica.⁴⁸

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 atestam os primeiros versos da *Ilíada*,⁴⁹ a ira de Aquiles traz sofrimentos também para os aqueus, ou seja, para seus conterrâneos, e não apenas para os inimigos troianos. Isso não impede, porém, que tal ira seja a marca do herói. Essa é uma valoração que parece estranha para nós, hoje. Temos

aqui uma ética heroica ligada a ideias como a de *areté*, da qual tratarei no próximo capítulo; uma ética que pode encarar a ira como louvável. 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 desse herói tenham surgido por volta do século I d.C. O épico principal no qual Cuchulainn aparece é o *Tain*, abreviação do título original, que significa 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 por Arthur Cotterell:

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.⁵⁰

Após seu primeiro espasmo de batalha, Cuchulainn retorna à sua cidade ainda sob o efeito da transformação de fúria, e seus conterrâneos 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.

No caso de Cuchulainn, como no de Aquiles, a ira do herói pode facilmente se voltar contra o próprio povo.⁵¹ Entretanto, também como no caso de Aquiles, Cuchulainn é louvado e elevado à imagem de ideal guerreiro. E não apenas de guerreiro, se considerarmos, com Sloterdijk, que a exaltação do herói está 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.⁵²

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 completamente subvertida por uma ética como a cristã, na qual a glória aparece como atributo somente de Deus.

Para compreendermos essa virada ética, são centrais as questões levantadas pela filosofia grega. Notei acima que, em Platão, o *thymós* “selvagem” da ética homérica – o leão descontrolado – já é olhado com desconfiança, mas sobrevive em uma dimensão controlada que se harmoniza com a razão e com o autocontrole. Ao escrever sobre história da ética, MacIntyre procura relacionar os debates valorativos da época de Platão com a formação da *pólis* grega.⁵³ Ele propõe que os valores da ética homérica dependiam da existência de funções sociais bem definidas e de uma hierarquia das próprias funções, na qual o papel do guerreiro ganhava destaque. Os atributos relacionados à guerra pautavam, então, as formas de valoração: ser *agathós*, ou seja, “bom”, era *o mesmo* que ser majestoso, corajoso e esperto, em suma, forte. Tratava-se de uma avaliação amoral na medida em que não fazia sentido perguntar se seria “bom” ser forte; não havia uma esfera moral à parte com base na qual pudéssemos colocar em questão a ética guerreira.

Para MacIntyre, a consolidação da *pólis* estaria diretamente associada à disseminação de uma ética diferente da guerreira, que valoriza as qualidades do “bom cidadão”. Seria para lidar com a coexistência dessas duas orientações éticas que a longeva noção de uma “natureza em nós” foi introduzida por sofistas como Cálicles e Trasímaco. Essa noção incorpora a adesão aos valores guerreiros, em oposição aos valores advogados pelas regras da *pólis* (regras que, além de tudo, podem variar de cidade para cidade, facilitando sua relativização). A natureza em nós aparece aqui, portanto, como o guerreiro dentro de nós, ou seja, “as atitudes sociais do herói homérico”.⁵⁴ O forte, aquele que se identifica com a natureza dentro de si, usaria as regras sociais para benefício

próprio – transformando-as em instrumento de dominação pela arte da retórica – ou simplesmente as desprezaria como uma tentativa dos fracos de limitar o forte. Essa última ideia é exposta por Cálicles no *Górgias* de Platão, e, para exemplificá-la, ele também se serve da figura do leão: as regras sociais atuariam como encantamentos ou fórmulas mágicas na tentativa de domá-lo. Mas, se ele é forte o suficiente, permanece fiel a sua natureza leonina e domina.⁵⁵

Cálicles, portanto, já imagina uma disputa entre leão e uma espécie de dragão, em alguns aspectos semelhante à narrada pelo Zaratustra de Nietzsche. Contudo, o leão de Cálicles, tal como ele figura no diálogo platônico, atua simplesmente sobre outros: seu exemplo máximo seria a figura do tirano, demonizada por Platão. Seus objetivos seriam conseguir poder na *pólis* e na guerra (ou seja, dominar) e maximizar o prazer. Já o leão nietzschiano atua sobretudo na relação do sujeito consigo, o que o coloca fora de uma arena valorativa na qual os objetivos do sujeito já estariam dados de antemão. Como apontei no capítulo anterior, as ideias de força e poder em Nietzsche são abertas. Elas não indicam tipos já pressupostos de força. Como escreve o filósofo:

[...] encontrei a força lá onde não se procura por ela, nas pessoas simples, doces e afáveis, sem a menor inclinação para dominar – inversamente, a inclinação para dominar me pareceu frequentemente um sinal interno de fraqueza: eles temem sua alma de escravo e a cobrem com um manto real (porém, eles acabam por se tornar escravos dos seus discípulos, do seu prestígio etc.).⁵⁶

Isso não quer dizer que Nietzsche se oponha necessariamente à dominação sobre outros – as propostas do filósofo são tão incompatíveis com a sensibilidade democrática de nossa cultura quanto com a sensibilidade bélica ufanista e cruel que florescia em sua época. Mas é a esta última que certos leitores ligam sua filosofia. Assim, vale destacar aqui que, à parte o importante artifício retórico de provocar reações viscerais em seus leitores,⁵⁷ sua defesa de coisas como o que ele chama de “*pathos* da distância”, ou seja, o sentimento aristocrático de se situar acima de outros, sustenta-se sobre uma base genealógica cuja desconsideração torna impossível qualquer compreensão de sua proposta. Tal *pathos* da distância aparece em *Além do bem e do mal*, por exemplo, como a condição

necessária para a emergência daquele “outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma [...], em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘auto-superação do homem’, para usar uma fórmula moral no sentido supramoral”.⁵⁸ Na medida em que também promove esse alargamento da alma, aquilo que Nietzsche classifica na *Genealogia da moral* como uma doença, a má consciência, é depois percebida como “doença tal como a gravidez é uma doença”,⁵⁹ ou seja, como um estado de certo modo debilitador, mas que gera algo muito mais importante que tal debilidade passageira. E até a “moralidade do costume”, que o filósofo despreza por suas técnicas brutais para tornar o humano previsível e uniforme – até ela pode, sob certo ponto de vista, ser valorizada como um meio que gera, “como o fruto mais maduro de sua árvore”, o indivíduo soberano, capaz de dominar a si mesmo e desfrutar o raro privilégio da responsabilidade.⁶⁰

Essas observações ajudam também a esclarecer que tipo de domínio ou conquista Nietzsche valoriza e associa à força do leão: a conquista sobre si mesmo. Nesse sentido, o leão nietzschiano se encontra tão distante do leão platônico, submisso à razão, quanto do leão de Cálicles, que se aproxima de uma versão eticamente positiva do lobo-cão (a besta por trás do “verniz social”). Mas o que nos interessa por ora é que nem Platão nem Cálicles bestializam o leão: de um modo ou de outro, o leão se encontra, nessa disputa grega, do lado do bem.

Os estoicos talvez sejam os primeiros a vilipendiar o leão de maneira sistemática.⁶¹ Mas é com o cristianismo que a inversão da valoração anterior se consolida de vez. No imaginário cristão, o leão é sobretudo um companheiro do lobo, uma forma secundária do mal em nós. E é digno de nota que essa mescla tenha se fixado com tal força em nossa cultura, 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 do eu em vez de nos apegarmos à satisfação dos prazeres do corpo. Ele seria – para recorrer a uma ilustração mitológica – a força que faz Odisseu abandonar Calipso e Circe.

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 que entra no templo com o queixo erguido, satisfeito consigo mesmo e lá encontra um cobrador de impostos 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.⁶²

O trecho mostra com clareza qual o caminho que a moral cristã indica: o da submissão. Ele deixa claro ainda que o orgulho é mau. Não à toa, 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 atribuem ao *thymós*. 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.

O orgulho e a busca pelo poder aparecem no senso comum atual colados com o mal. Mas, se de um lado o leão é bestializado, de outro ele é colocado em segundo plano, mero efeito de uma besta principal. À pergunta “de onde provém a vontade de poder, de superação de si?”, 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: soberba, amor-próprio,⁶³ transtorno de personalidade narcisista. São muitos, também, os mitos que emprestam ao leão o estatuto de fonte do mal. Por exemplo: o mito dos andróginos contado por Aristófanes n’*O banquete*, de Platão; o mito bíblico da torre de Babel; o mito do bom selvagem de Rousseau. Na *Utopia* de More, quando Rafael Hitlodeu acaba de descrever as “sábias e santíssimas instituições dos

utopienses”, faz a seguinte consideração: “não me ocorre duvidar que [...] todo o orbe facilmente já há muito tempo teria adotado as leis da república da Utopia, não fosse a soberba, que é, a um só tempo, uma besta, mãe e mestra de todos os males”.⁶⁴

Em todas essas narrativas, é o orgulho humano que emerge como fonte de todos os nossos males. Para os bestializadores do leão – para todos os bestializadores –, bom mesmo seria nunca termos cortado o cordão umbilical. Afinal, como diz Rousseau, “a natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção que parece mostrar quão ciosa é desse direito”.⁶⁵ Flerta com o mal qualquer um que pretenda cuidar de si mesmo e superar-se.

Nestas breves considerações sobre os imaginários bestializadores do leão, e suas ligações com os demais imaginários bestializadores, foi possível consolidar a percepção de que os imaginários bestializadores tendem a vilipendiar, em conjunto com sua besta principal, a afirmação de si. Notemos, como ressalva, que o mapa que traçamos nos mostrou também algumas visões que, mesmo por meio de chaves bestializadoras, tendem a estimular uma exploração e valorização de si – as de Jung, por exemplo –, enquanto outras propõem de modo mais claro a adesão a uma verdade definitiva e negação de todas as tensões do eu. No capítulo que segue, procuro finalizar este trabalho levando em conta tais nuances. De todo modo, o importante aqui não é classificar certo pensador ou seu pensamento como bestializador, mas estar atento para as *adesões* bestializadoras. E, no sentido oposto, é muito mais frutífera a reflexão sobre de que modos podemos aderir afirmativamente a valores diversos do que a classificação de certos pensamentos como afirmadores.

5.

O leão-criança

rumo a perspectivas desbestializadoras

O leão, no papel de besta, ajudou-nos a compreender a forma negativa de articularmos imaginariamente aquilo que somos. E, desbestializado – como aparece no pensamento grego e em Nietzsche –, ele serviu, e continuará servindo agora, como chave para uma reflexão sobre a forma afirmativa de tal articulação.

Até aqui, ao pensar sobre o uso que Nietzsche faz da figura do leão, concentrei-me no primeiro discurso proferido por Zaratustra. Contudo, o leão volta a aparecer como figura de destaque no encerramento da obra.⁶⁶ Ele é o “sinal” que indica a chegada dos filhos de Zaratustra – presumidamente, aqueles que se definem pela superação de si mesmos. O fato de ele aparecer tanto no início quanto no final do livro não deixa dúvidas sobre sua importância. E parece razoável encarar as diferenças na representação desses dois leões como ilustrativas do próprio caminho indicado pelo profeta. Se o leão de “As três metamorfoses” define-se pela combatividade e precisa ainda se transformar em criança, o leão de “O sinal” parece já incorporar a criança: ele ri, brinca com as pombas e lambe as lágrimas de um Zaratustra emocionado. Ele continua selvagem, contudo, e em seguida avança, rugindo, sobre os “homens superiores”.

Esse leão-criança revela características que tendemos a conceber como contraditórias: poder e inocência; combatividade e jovialidade. Embasando tal mescla encontra-se a noção nietzschiana de que a felicidade do forte é indissociável da ação, da realização, do uso da força.⁶⁷ É o exercício alegre da força que está na base da afirmação da vida.

O filósofo acredita encontrar esses *ethos* que mistura combatividade e jovialidade – e também: sabedoria e ação, profundidade e superficialidade – na Grécia pré-clássica. Não é mera coincidência, portanto, que sua representação da figura do leão recupere interpretações e valorações gregas, como a indicada pela noção de *areté*, isto é, “virtude”, em sentido não moralizado. Esse termo expressa, nos termos de Werner Jaeger, o “mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro”.⁶⁸ Apesar de suas variações ao longo da história da Grécia antiga, o termo indica algumas valorações que, segundo Jaeger, subsistem da época de Homero à de Aristóteles. Ele seria usado, de maneira geral, para designar a excelência humana. A *areté* liga-se a um tipo de nobreza que busca a superação e “se orgulha por lhe ser imposta uma medida exigente”.⁶⁹ Em Homero, essa medida estaria ligada sobretudo à força física, à coragem, à destreza e à astúcia, mas, em outros momentos, poderia dizer respeito também a outras qualidades, como sabedoria, eloquência ou habilidade política. De um modo ou de outro, destaca-se o ímpeto para a disputa, para a luta.

Noções de “virtude” como essa reaparecem em muitas das reflexões que buscam delinear uma forma ativa de relação do sujeito consigo. É o caso, por exemplo, do trabalho desenvolvido por Sloterdijk, que promove uma compreensão de virtude bastante diversa daquela disseminada no senso comum de nossa cultura e bastante próxima da *areté* grega. Trata-se da virtude no sentido de virtuosidade, excelência, ou seja, no mesmo sentido em que um cantor, por exemplo, pode ser um virtuoso do canto, ou um pintor um virtuoso da pintura. Os virtuosos, propõe Sloterdijk, 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.⁷⁰

Voltamos, com essa citação, à imagem nietzschiana do humano como aquele que anda na corda esticada entre o animal e o super-homem. Essa é a corda que nos prende à dimensão ética, à dimensão que

nos conecta com o bem. Tal bem, como já notamos, apresenta-se de modo diferente do bem moral ao qual os bestializadores costumam aderir: trata-se, aqui, de um bem a ser *realizado*. A virtude é exatamente essa realização do bem em nós mesmos, por meio de *obras*; uma realização que está sempre se dando, mas nunca pode completar-se – o já feito pode ser, para o superador de si mesmo, um “bom”, “melhor”, até “maravilhoso”, mas nunca “insuperável”. O polo do “super” se distancia à medida que o acrobata percorre a corda, e sobe cada vez mais, pois a corda entre o animal e o super-homem é uma corda esticada para cima.

Podemos então pensar na escalada como uma metáfora mais interessante do que a travessia de uma corda.⁷¹ A corda, como elemento, permanece, mas sublinhamos a dimensão da verticalidade. Nas éticas negativas, moralistas, a verticalidade tende a aparecer somente como um constructo abstrato – o bem figura como algo que será obtido pela eliminação da montanha, não por sua ascensão. Assim, os escaladores e as montanhas são sempre encarados com desconfiança pelos moralistas. Como observa Sloterdijk, “Nietzsche foi provavelmente o primeiro a entender o que é o moralismo convencional: a crítica das montanhas por não escaladores”.⁷²

Os bestializadores costumam imaginar que a montanha os afasta de uma suposta “verdade” idealizada em seu topo, e concluem que a montanha *não deveria existir*. Buscam explicar, então, por que existem montanhas – e já que eles se veem como vitimados pelas montanhas, seu mundo ideal é um mundo em que só há planície. Em oposição, os afirmadores de si não acreditam que haja nenhuma “verdade” no topo da montanha, talvez até que não exista topo, mas que a vida na planície é uma vida que não vale a pena, e o eu que mais sobe – que mais realiza, cria, supera-se – é o melhor eu. Para eles, liberdade é liberdade *para* subir montanhas. Como coloca Nietzsche: “o homem livre é *guerreiro*. – Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como em povos? Conforme a resistência que tem de ser vencida, conforme o esforço que custa ficar *em cima*. O mais elevado tipo de homens livres deve ser buscado ali onde é continuamente superada a mais alta resistência”.⁷³ Dizendo de outro modo: a liberdade imaginada na planície tende a ser uma liberdade ne-

gativa, a idealização de um mundo sem montanhas, sem tensões, disputa, dificuldade, sofrimento, morte e, sobretudo, incerteza.

As metáforas do escalador, do guerreiro e do artista, que usamos para identificar o sujeito situado no caminho de superação, do mesmo modo que a metáfora das bestas, devem ser levadas a sério. Essas três figuras se definem com relação a uma *prática*, e pela performance e treino, não pela crença em uma verdade. Com base nelas, percebemos uma forma diferente, ativa, de estabelecermos relações conosco, de darmos sentido ao que somos. A adesão a uma prática e o treinamento para ela sempre envolvem um trabalho sobre si mesmo: o praticante quer ser um eu *para* a prática. Contudo, algumas práticas se voltam mais especificamente para a atuação sobre si e apresentam-se, de maneira explícita, como uma *cura sui*, ocupação consigo.

Foucault é um dos pensadores que mais famosamente se dedicou a estudar essa relação conosco calcada na prática sobre nós mesmos. Um de seus principais intuítos era investigar possibilidades de relação com a moral que não estivessem baseadas na interdição e na crença, e sim em certas práticas levadas a cabo a partir de técnicas da existência. Ele estava interessado em uma ética que “não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas a de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito dos seus atos”.⁷⁴

Para estudar esse tema, Foucault se detém – não à toa, como foi possível perceber pela breve análise da noção de *areté* – no estudo de autores gregos e romanos antigos. Em *O cuidado de si*, o foco principal são os estoicos. Foucault mostra que, para Epicteto, por exemplo, o que caracteriza o humano é a necessidade de ocupar-se consigo, uma vez que ele não está “pronto” como os animais. Mas isso “não em consequência de alguma falha que o colocaria numa posição de falta e o tornaria, desse ponto de vista, inferior aos animais; mas, sim, porque o deus quis que o homem pudesse, livremente, fazer uso de si próprio”.⁷⁵

Isso não é uma peculiaridade de Epicteto. Ao contrário, Foucault observa que “o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é [...] um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes”, e esse imperativo se consolida em “práticas e em receitas que eram refleti-

das, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas”.⁷⁶ Tais práticas e receitas são as “técnicas da existência”. Mas vale destacar que “técnica” aparece aqui no mesmo sentido em que dizemos que um bom escalador ou um bom pintor domina as “técnicas” da escalada ou da pintura, e não no sentido tecnicista de algo necessariamente calculável, preciso, maquinal.

Como apontei, Foucault estuda essa prática de si ligada ao desenvolvimento de técnicas de existência pela análise das propostas de pensadores gregos e romanos antigos, como Platão, Epicuro, Sêneca, Epicteto, entre outros. Ora, se tentássemos enquadrar esses mesmos pensadores no mapa das bestializações, não há dúvida de que poderíamos ligar muitas de suas doutrinas a imaginários bestializadores, sobretudo ao imaginário de bestialização do lobo – apresentei o pensamento platônico, inclusive, como seu marco inicial. Para esses filósofos, as técnicas da existência dizem respeito, em larga medida, à supressão das paixões do corpo, em prol de uma vida regida pela razão.

Ao constatarmos, com Foucault, que o que está em jogo para os pensadores em questão é mais uma prática de si do que uma moralização do eu, somos obrigados então a matizar e complexificar a oposição entre bestialização e afirmação de si que, nos capítulos anteriores, a título de clareza, vim apresentando com traços muito duros. Os estoicos e os demais “praticantes de si” estudados por Foucault nos fazem atentar para um terreno no qual um imaginário moralizado estimula ao mesmo tempo o trabalho ativo sobre si.

Se voltarmos ao discurso zaratustriano “Das três metamorfoses”, talvez seja possível associar aqueles que dão sentido ao que são com base em uma prática – mas ainda sob a égide de um Bem moral – à figura do camelo. O estoico, por exemplo, seria como o camelo que quer aguentar cada vez mais peso, pois sabe que não controla o fardo que a vida colocará sobre suas costas e quer garantir que *nenhuma* carga poderá tirar-lhe a postura. O tipo de força espiritual desenvolvida pelos estoicos é sem dúvida admirável, mas é também uma espécie de embrutecimento de si, até de automutilação. Um pouco mais e chegamos ao preceito dos Evangelhos que Nietzsche utiliza como a representação paradigmática desse tipo brutal de trabalho sobre si: “se o teu olho te escandalizar, arranca-o, e atira-o para longe de ti”.⁷⁷ E justamente a necessidade de arrancar de

si um impulso (ou sua suposta causa, o “olho”) indica a incapacidade de dominá-lo, de *assenhorar-se* dele.

A ética afirmativa que Nietzsche vislumbra, representada pela figura do leão-criança, apresenta-se como uma superação desse tipo brutal – e embrutecido porque impotente – de trabalho interior. Ainda assim, o camelo indica uma forma relativamente ativa de adesão a ideais cuja construção seria essencialmente negativa – os ideais bestializadores. No cristianismo, por exemplo, podemos identificar com a figura do camelo os monges, os santos, ou todos que aderem a uma prática ascética como a da imitação de Cristo. É bastante claro que esse tipo de adesão ao imaginário bestializador do lobo é completamente diverso da adesão passiva que se concentra na culpabilização e na esperança. Enquanto esta última forma de adesão coloca o sujeito no lugar de vítima do lobo, a primeira o define como seu caçador.

Estamos atentando, então, para um terreno nebuloso entre o polo das bestializações mais radicais e o da afirmação de si. Embora o trabalho reflexivo nos capítulos anteriores tenha procurado delinear uma separação desses dois polos, ele reconhece que o terreno ético no qual nos localizamos efetivamente como sujeitos é sempre uma área nebulosa entre eles. As considerações sobre essas fronteiras difusas entre bestialização e afirmação de si nos levam, então, à percepção de que, embora os imaginários bestializadores se construam negativamente e estimulem, no geral, uma adesão passiva, adesões mais ativas a esses mesmos imaginários não são uma impossibilidade.

Os exemplos de adesão ativa a imaginários bestializadores que ofereci acima se concentraram nos imaginários de bestialização do lobo, por conta do tema então em pauta. Todavia, não é difícil vislumbrar possibilidades de adesões ativas aos imaginários de bestialização do dragão e do cão. O primeiro, inclusive, tende a estimular adesões ativas até mais do que os outros, e não é por acaso que Nietzsche chega à sua ética afirmativa flertando justamente com o imaginário bestializador do dragão. No caso dos imaginários de bestialização do cão, embora tenhamos nos concentrado em analisar suas vertentes patologizadoras, está claro que os saberes tecnomédicos podem ser utilizados também de formas ativas, para ações sobre si que não buscam apenas restaurar um suposto

eu “normal” (ou seja, construído negativamente com base na noção de doença), mas que se inserem em um trabalho sobre si sob o signo dos ideais de saúde e desempenho.

A conclusão que podemos tirar dessas percepções, e que servirão também como conclusão deste trabalho, é a de que a linha entre bestialização e afirmação de si é bastante difusa – ela está longe de ser propriamente uma linha. De modo geral, com efeito, os imaginários obcecados com linhas definidoras são os bestializadores, pois são eles que têm necessidade de separar com clareza o joio do trigo, a besta do “verdadeiro eu”, o bom do mau. Uma ética afirmadora como a que vim defendendo com base na filosofia de Nietzsche, por outro lado, não pretende acusar ninguém de bestializador e nem classificar partes de nós como más. O principal intuito dessa ética, enfim, não é apontar para nenhum suposto mal, e sim para caminhos que nos aproximem das complexas tensões do eu sem moralizá-las e que permitam mobilizar ativamente forças diversas que atuam em nós.

Agradecimentos

Este livro é uma versão amplamente modificada e expandida da minha tese de doutorado homônima, defendida em 2015 na Escola de Comunicação da UFRJ. Fui orientado em tal trabalho por Paulo Vaz, cujo brilhantismo no pensar e generosidade no ensino abriram muitas portas para os caminhos intelectuais que tornaram este livro possível. Indispensável em minha formação foi também Marcio Tavares D’Amaral, cujas aulas acompanhei assiduamente, e que compôs minha banca final, juntamente com os seguintes professores a quem sou igualmente grato: Rose de Melo Rocha, que me orientou no mestrado e com quem muito aprendi no início de minha carreira acadêmica; Jorge Lúcio Campos, atualmente meu colega de departamento na ESDI/UERJ; Carlos Azambuja, que foi meu professor na graduação e com quem dei os primeiros passos na filosofia. A pesquisa de doutorado foi tornada possível pelas bolsas que recebi da CAPES, durante alguns dos anos cursados no país, e do CNPq, durante o estágio doutoral na Nottingham Trent University, Reino Unido. Nesse estágio, tive a sorte de contar com a orientação e o apoio de Olga Bailey.

Durante os anos de escrita da tese, e, depois, do livro, troquei inúmeras ideias com Marcos Beccari, grande amigo e parceiro intelectual, com quem já desenvolvi diversos projetos conjuntos: coordenamos o site, podcast e revista Não Obstante, escrevemos diversos artigos e um livro. Seus comentários e sugestões foram indispensáveis para esta obra, além de sua generosidade em ceder uma aquarela para a campanha de financiamento coletivo de impressão do livro no Catarse e em escrever a

orelha do livro. Foi também indispensável para o fechamento deste livro a revisão de minha irmã Aline Portugal, que ajudou a refinar a estrutura e o texto, tornando a leitura infinitamente mais agradável e fluida (a revisão final de Pedro da Costa também colaborou bastante para esse fim). Isabela Fraga havia desempenhado papel semelhante na primeira versão da obra. Para além desse trabalho específico com o texto, a convivência e frequentes conversas com essas duas grandes interlocutoras foi essencial para o desenvolvimento das ideias aqui apresentadas. A Ricardo Cunha Lima, além das conversas e da amizade, agradeço a maravilhosa ilustração da capa do livro. A Francisco Portugal, meu tio, os primeiros contatos com abordagens teóricas não reducionistas no campo da psicologia.

Um obrigado particularmente significativo dedico a Wandyr Hagge, amigo, colega de departamento e parceiro em diversas empreitadas, a começar pela editora que torna possível esta obra, a Áspide. Mas considero ainda mais relevantes nossas trocas intelectuais e atuação conjunta em aulas e na produção de textos. Já aprendi muito com sua erudição vasta, versátil e despreziosa. Não poderia deixar de mencionar ainda o grupo de estudo sobre Design, Epistemologia e Moralidade (DEMO), que coordenamos em conjunto, e do qual também participam, no início de 2019: Andrea Marroquin, João Sarmento, Laura Gadelha, Silvia Davis, Flávia Soares, Gustavo Silvano, Júlia Souza, Nathalia Matsuda e Bruna Baylão. Muito obrigado a todos pelo trabalho conjunto de produção de pensamento.

Gostaria de agradecer especialmente o amor e apoio incondicionais de minha mãe, Lilia Bittencourt, bem como o apoio fundamental de toda a minha família (irmã, pai, avó, tios e primos), sem os quais esta obra sem dúvida não existiria. E, finalmente, a minha namorada Rafaela Sarinho, que muito me ajudou nas aventuras de finalização desta obra enquanto nosso amor fincava raízes e de quem agora não consigo mais pensar em ficar longe.

Este livro foi financiado por uma campanha de *crowdfunding* no Catarse, na qual a editora Áspide contou com a parceria de Gabriela Irigoyen e do site Razão Inadequada. Nos deram também um apoio essencial na divulgação da obra: Frederico Benevides, Almir Mirabeau, Rafael Ancara, Ivan Mizanzuk e muitas das pessoas maravilhosas já citadas nestes

agradecimentos. E é claro que este livro só veio ao mundo por causa da contribuição daqueles que apoiaram nossa campanha de financiamento coletivo, cujos nomes listamos abaixo. Muito obrigado!

Apoiadores

Adriana Sampaio	Cristina Portugal
Alam Baena Bertolla dos Santos	Daniel Franco de Oliveira
Alessandra Gosso Lagun	Daniel Ishigaki
Alexandre Castro	Daniel Ximenes Ribeiro
Alexsander Guerios	Danilo S. M. de Vasconcellos
Alice Maria da Silva Bittencourt	Diana A. Y. de Guanziroli
Aline Aparecida Matias	Douglas Cavendish
Amanda Romero Barbieri	Eduardo Antonio B. de Moura Souza
Amanda Rosetti	Eduardo Azevedo
Ana Paula de Lima	Eduardo Gonçalves
Ana Paula Viegas Martins	Elaine Pauvalid Correa Hamburger
André Carvalho	Eliana Freire
André Sentoma Alves	Elisa Maria Albuquerque Bezerra
Anna Luiza Trancoso	Elisa Ribeiro Ferreira
Antony Bidart Castro	Estevao Chromiec
Arthur Bandoli Lessa	Everton Oliveira
Astrid Iris Mäulen Heilmann	Fabio Bara
Bárbara Emanuel	Fabio Correia de Jesus
Bernardo Lasmar	Fabíola Menezes
Bianca Mallet	Felipe Palma Lima
Bianca Martins	Felippe Sammarco
Bolívar Teston de Escobar	Flávia Soares
Brads	Francisco Teixeira Portugal
Bruno Yuske Inoue	Frederico Benevides
Caio Pimentel Felix de Almeida	Gabriel Schneider
Carla Zatorre dos Santos	Gabriel Zanetti
Carmen	Gabriela Agustina Irigoyen
Carmen Maria Bastos Matos	Giselle Sant'iago Arruda
Catarina Lago	Guilherme Isipon
Charles da Silva Souto	Guilherme Mirage Umeda
Cláudia Mariza Mattos Brandão	Guilherme S. Bucco
Claudia Regina Pizarro dos Santos	Guilherme S. Lopes de Amorim
Cleverson Roberto Bueno	Gustavo Pena
Crenilson Alves	Gustavo Silvano
Cristhiane Sarinho	Helena Salomão

Helga Szpiz
Hellen Patricia Silva Pastana
Idelmar Quintanilha
Isabela Machado de Oliveira Fraga
Ivanildo Soares Machado
Izabela do Lago
Jacqueline Fontes
Jaqueline Alves Batalha
Jeison Cardoso
Jéssica Gonçalves
João Vitor Vaz da Silva
Kamila Brito
Katia Nahas
Larissa Pinto Martha
Leandro Amorim
Leonardo Portugal
Ligia M. Sampaio de Medeiros
Lilia Maria Bittencourt
Lilian Alfaia Monteiro
Luan Leite da Silva
Lucas de Castro Braga Dias
Lucas Marchesi
Lucas Pagnan Garrocini
Luciano Caruso
Luciano Romenius F. Guimaraes
Lucien Odeia Booktubers
Luis Bottoni
Luiz Antonio
Luzia Mara Moniz freire
Marcelo de Souza Silva
Marcelo Hagge Siqueira
Márcia Siqueira
Marcio Antonio
Marco Antonio Oliveira
Marcos Beccari
Marcos Buckentin Bruzzi
Marcy
Maria Clara da Silva Morais
Maria Cristina Ibarra
Maria Cristina Monteiro de Azevedo
Maria da Penha Nobre Mauro

Marinete Ferrer Sarmiento
Marisa Fernandez Cambeses
Mariza Moreno
Marta Calmon Lemme
Mauro José da Rocha
Mauro Pinheiro
Maya Adams
Natália Brunnet
Nil Monte Alto
Nuno Pimenta
Paulo Azevedo
Paulo Barroso
Paula Gabriel Bastos
Paulo Henrique Basilio Alves
Paulo Roberto Gibaldi Vaz
Pedro Assis
Pedro Gomes Mariano
Pedro Reis
Pierre Ferraz
Rafaela Travassos Sarinho
Raphael Argento de Souza
Renato Bedore
Ricardo Artur Pereira Carvalho
Ricardo Marques
Robson Girio Machado
Rocha L. M. Rose
Rodrigo Rocha
Sávio Pedro de Lima
Tadeu Capistrano
Tais Fernandes
Tathiana Senne Chicarino
Thiago Luiz Silva
Thiago Santos Gonçalves
Thiago Tonoli Boldo
Ualisson Nogueira do Nascimento
Victor Otávio Tenani
Victor Stefan Pires Geuer
Virgínia Portugal
Vitor Magno O. Santos Bezerra
William Marin
Yuri Correia de Souza

Notas

Introdução (p. 9-20)

1. No filme *O império contra-ataca*, da série *Guerra nas estrelas*, Yoda ensina para Luke: “seres luminosos somos nós, não esta crua matéria”.

2. Pippin, R. *Nietzsche, Psychology and First Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, p. 3, tradução minha.

3. Ver, abaixo, o item “Inventando (partes de) pessoas”.

4. Uso o termo “imaginário” para indicar um conjunto de sentidos que articula nossa relação com o mundo, com os outros e conosco. A noção de “articulação”, por sua vez, utilizo da maneira proposta por Marcos Beccari em *Articulações simbólicas: uma nova filosofia do design* (Teresópolis: 2ab, 2016).

5. Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, II, 13. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Trata-se de uma proposta teórica que parte do estudo dos sentidos do castigo, ao qual Nietzsche se dedica no aforismo citado. Como no caso do conceito de castigo, “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história”.

6. As descrições oferecidas nas aberturas, contudo, são também esquemáticas, pois um entendimento complexo de cada besta só é possível por meio do mapeamento histórico a ser realizado e não pode, portanto, precedê-lo.

7. Taylor, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. A. U. Sobral; D. A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997, p. 46.

8. Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

9. Hacking, I. Making up people. In: Stein, E. (ed.). *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*. New York: Routledge, 1992, p. 69-88.

10. É razoável também questionar se muitas potencialidades do real não deixam de aparecer para nossa consciência justamente por não se enquadrarem em formas passíveis de serem articuladas por imaginários vigentes.

11. Foucault, M. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Trad. M. T. C. Albuquerque; J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 50.

12. Sobre o tema da construção de identidade com base em uma concepção externalizada do mal, ver as propostas de Paulo Vaz em: “A vida feliz das vítimas” (In: Freire Filho, J. (org.). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2010) e “Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea” (*Galáxia*. São Paulo, n. 28, p. 32-44, dez. 2014). Vale notar que se pensarmos no preconceito como algo interiorizado, que modifica aquilo que somos para nós, voltamos ao plano das bestas dentro de nós.

13. O modo em que essa oposição se dá varia bastante. É possível, por exemplo, que duas vontades apareçam para consciência em um mesmo momento, e justamente a noção de uma besta à qual delegamos a vontade “má” permite evitar a contradição lógica entre querer e não querer: “eu” não quero, mas “a besta” quer. É possível também, contudo, que o caráter problemático de algo que foi querido só apareça como problemático *a posteriori*, de modo que damos sentido a um vontade do passado remetendo-a à besta e evitando contradição com uma vontade presente. Veremos ao longo do mapeamento diversas maneiras possíveis de encarar as bestas.

I. LOBO

O lobo desvirtua a alma: Platão e Agostinho (p. 25-35)

1. Whitehead, A. N. *Process and Reality*. New York: Free Press, 1979, p. 39.
2. Platão. *A república*, 588c. Edição consultada: trad. M. H. R. Pereira. 12. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
3. *Ibidem*, 572b.
4. No mesmo trecho em que associa a parte desejante da alma a um monstro policéfalo, Platão representa a parte timótica com a figura do leão e a parte racional com a figura do homem.
5. Platão. *A república*, 573d.
6. *Ibidem*, 580e.
7. *Ibidem*, 573d.
8. Platão. *Fedro*, 246a-b. Edição consultada: trad. C. A. Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011.
9. *Idem*. *Fédon*, 65a. Edição consultada: trad. C. A. Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011.
10. *Ibidem*, 64a.
11. *Ibidem*, 60b-c.
12. Vale observar, porém, que o prazer de contemplação das formas exaltado por Platão está ligado a uma beleza matemática e geométrica, que nos conectaria ao universal. Ou seja, seria uma estética que levaria à Verdade e ao Bem, não se reduzindo somente à dimensão sensível.
13. Foucault, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Trad. M. T. C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
14. Gálatas, VI, 8. Edição da Bíblia consultada: Almeida corrigida e revisada, fiel.
15. *Ibidem*, V, 19-21.
16. Agostinho. *Confissões*, II, 2. Edição consultada: trad. J. O. Santos; A. A. de Pina. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.
17. *Ibidem*, VIII, 5.
18. *Ibidem*, IV, 8.
19. *Ibidem*, IV, 9.
20. *Ibidem*.
21. *Ibidem*, I, 1.

22. Ibidem, I, 6.
23. Ibidem, X, 23.
24. Ibidem, VI, 6.
25. Romanos, VII, 22-23.
26. Ibidem, VII, 15-20.
27. Agostinho. *Confissões*, V, 10.

28. Ibidem. Estou seguindo nas citações das *Confissões*, como anteriormente indicado, a tradução de J. Oliveria Santos e A. Ambrósio de Pina, mas aqui vale notar que, na tradução para o inglês de R. S. Pine-Coffin, o “*quod mecum esset et ego non essem*”, no final do trecho citado, é vertido por “*which was in me but was not part of me*”, ou seja, “que estava em mim mas não era parte de mim”. Para além da questão de fidelidade textual, o interessante aqui é a fronteira difusa do léxico espacial da “interioridade” para fazer referência à dimensão subjetiva; o que apenas torna mais complicado saber em que medida “conosco” pode significar “em nós” e se “em nós” implica também “parte de nós”.

29. Ibidem, IV, 12.
30. Ibidem, II, 5.
31. Ibidem, II, 4.
32. Ibidem, II, 6.
33. Ibidem, VIII, 11.
34. Ibidem, X, 30.

O lobo, a fê e a lei: Lutero e a ética protestante (p. 37-46)

35. Fletcher, R. *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity*. London: Harper Colins, 1997, p. 160.

36. Ver, sobre o tema: Walter, P. *Christian Mythology: Revelations of Pagan Origins*. Trans. J. E. Graham. Rochester: Inner Traditions, 2014.

37. Lears, J. *Something for Nothing: Luck in America*. New York: Penguin, 2003, p. 48, tradução minha.

38. Weber, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Trad. J. M. M. Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 30.

39. Ibidem.

40. Estou usando o termo genérico “protestante” seguindo Weber; mas, como o próprio autor observa, este uso genérico deixa de lado diferenças cruciais entre tipos muito diversos de protestantismo, alguns deles bem distantes dessa orientação ascética sistemática e racionalista.

41. Taylor, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. A. U. Sobral; D. A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997, p. 282.

42. Lutero, M. Comentário à Epístola aos gálatas. In: _____. *Obras selecionadas*. v. 10. Trad. P. F. Flor; L. H. Dreher. São Leopoldo: Sinodal, 2008, p. 134. Trata-se de uma transcrição das preleções ministradas por Lutero em Wittenberg em 1531.

43. *Ibidem*, p. 54.

44. *Ibidem*, p. 54.

45. *Ibidem*, p. 135.

46. I João, V, 19.

47. Lutero, M. Comentário à Epístola aos gálatas, p. 60.

48. Lutero, M. Da vontade cativa. In: _____. *Obras selecionadas*. v. 4. São Leopoldo: Sinodal, 1993, p. 49. Data de publicação original da obra: 1525.

49. *Ibidem*, p. 49.

50. Lutero, M. Comentário à Epístola aos gálatas, p. 171.

51. Gálatas, III, 9.

52. Lutero, M. Comentário à Epístola aos gálatas, p. 155.

53. *Ibidem*, p. 156.

54. Hindmarsh, D. B. *The Evangelical Conversion Narrative*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

55. Austin, M., citada em: Hindmarsh, D. B. *The Evangelical Conversion Narrative*, p. 139, tradução minha.

56. Lutero, M. Comentário à Epístola aos gálatas, p. 127.

57. Johnson, T. K. Law and Gospel: The Hermeneutical/Homiletical Key to Reformation Theology and Ethics. *MBS text*, n. 138, 2009, p. 8, tradução minha.

58. Lutero, M. Comentário à Epístola aos gálatas, p. 160.

59. Sobre tal noção nietzschiana, ver parte III.

60. Lutero, M. Comentário à Epístola aos gálatas, p. 127.

61. Taylor, C. *As fontes do self*, p. 287.

62. *Ibidem*, p. 289.

63. O modo como tal participação na vida mundana se dá e qual a sua importância em comparação com as atividades contemplativas variam enormemente. É preciso ter em mente que “protestante” é um termo muito genérico, que engloba tanto doutrinas que destacam o “ascetismo intramundano” que interessa Weber quanto doutrinas que destacam a relação afetiva com o espírito santo, como aquelas – algumas inseridas em linhas luteranas e calvinistas – que interessam mais

de perto a Colin Campbell em *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Aqui, estou usando o termo de maneira próxima à de Weber.

64. Blixen, K. *A festa de Babette*. Trad. C. A. Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 32.

65. A vila que é o principal cenário da obra pode ser afastada do universo cidadão, do corre-corre do mundo, mas não é afastada do mundo no sentido do afastamento monástico.

66. Segundo Sloterdijk (*You Must Change Your Life: On Anthropotechnics*. Cambridge: Polity, 2013), alguns dos primeiros monges do Egito e da Síria se autointitulavam “atletas de Cristo”, em referência à imagem paulina da luta dos apóstolos.

67. Weber, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, p. 114. Utilizo a frase fora de contexto, apenas para indicar o que poderia significar a pretensão de se atuar como um “funcionário de Deus”. Weber utiliza a sentença ao refletir sobre a relevância das obras na espiritualidade protestante, especialmente calvinista. Ele mostra que a doutrina da particularidade da graça (segundo a qual somente alguns indivíduos eleitos recebem a Graça de Deus) teria sustentado “nos aguerridos defensores da ‘vida santa’ a ideia de serem ferramentas de Deus, executores de seus desígnios providenciais”.

O lobo e a ordem dos bens: de Hobbes a Stuart Mill (p. 47-57)

68. Hobbes, T. *Leviathan*, VI, Good Evil, tradução minha. Edição consultada: Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Data de publicação original da obra: 1651.

69. *Ibidem*, VI, The Will.

70. É interessante notar que essa visão hobbesiana da vontade corrói também as bases tradicionais da noção de liberdade da vontade – a tal ponto que, para Hobbes, a noção de “vontade livre” simplesmente não faz sentido. É verdade que, em Hobbes, essa visão da liberdade se deriva de uma postura mecanicista, que mapearei com mais detalhes na parte III, e que parece menos descartar a questão da liberdade da vontade do que respondê-la na negativa. Isso não nos impede, porém, de notar que as noções de “vontade livre” e “vontade cativa” estão ligadas aos imaginários bestializadores.

71. Hobbes, T. *Leviathan*, XIII, From Equality Proceeds Diffidence, tradução minha.

72. Hurley, P. The Many Appetites of Thomas Hobbes. *History of Philosophy Quarterly*, v. 7, n. 4, out. 1990.

73. Hobbes, T. *Leviathan*, XIV, A Law Of Nature What, tradução minha.

74. “Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado” (*Ibidem*, XIII, The Incommodities Of Such A War, tradução minha).

75. Essas duas famosas expressões hobbesianas aparecem em *De cive*, obra publicada originalmente em latim, em 1642.

76. Hobbes, T. *Leviathan*, XV, The Lawes Of Nature Oblige In Conscience Always, tradução minha. A ressalva que vem em seguida é a de que a obrigação de colocá-las em prática só ocorre quando há segurança, mas isso não é tão importante aqui.

77. *Ibidem*, VIII, Melancholy.

78. Taylor, C. *As fontes do self*, p. 357.

79. Lacan utiliza a noção de “ordem dos bens” em seu sétimo seminário, dedicado à ética da psicanálise. Lacan, J. *O seminário 7: a ética da psicanálise*. Trad. A. Quinet. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

80. Smith, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I, 2, tradução minha. Edição consultada: MetaLibri Digital Library, 2007. Data de publicação original da obra: 1776.

81. *Ibidem*, I, 1.

82. Smith, A. *The theory of moral sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 30, tradução minha.

83. Mill, J. S. *Utilitarianism*. Kitchner: Batoche Books, 2001, p. 33, tradução minha. Data de publicação original da obra: 1863.

84. *Ibidem*, p. 11.

85. *Ibidem*, p. 13.

86. Narrei o episódio no capítulo 1.

87. Mill, J. S. *Utilitarianism*, p. 13.

88. *Ibidem*, p. 12.

89. *Ibidem*, p. 13.

90. Melman, C. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Trad. S. R. Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, p. 31.

O lobo e o sujeito transcendental: Kant e Schopenhauer (p. 59-67)

91. Hobbes, T. *Leviathan*, XV, A Rule, By Which The Laws Of Nature May Easily Be Examined, tradução minha.

92. Mateus, VII, 12.

93. Kant, I. *Crítica da razão prática*, A 174. Edição consultada: trad. Valerio Rohden. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016. Data de publicação original da obra: 1788.

94. Ibidem, A 155.

95. Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 53. Edição consultada: trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. Data de publicação original da obra: 1819.

96. Ibidem, § 18.

97. Ibidem, § 27.

98. Ibidem, § 29.

99. Ibidem, § 36.

100. Schopenhauer insere a noção platônica de Ideia em seu arcabouço teórico para indicar uma dimensão mais “essencial” de objetivação da Vontade do que a do mundo empírico.

101. Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 36.

102. Ibidem.

103. Ibidem, § 67.

104. Ibidem.

105. Ibidem, § 68.

106. Ibidem.

107. Ibidem.

O lobo em suas formas vigentes: hibridação, descontrol e atavismo (p. 69-75)

108. Ver, sobre o tema do retorno das religiões: Berger, P. L. The Desecularization of the World: a Global Overview. In: _____ (org.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

109. Uma busca por termos relacionados ao sexo em sites como christianity-today.com ou o brasileiro familia.com.br levará facilmente a diversas entradas com essas noções. Por exemplo, o texto de Francie Winslow, publicado no primeiro desses sites, intitulado “My Journey to Seeing the Goodness of God in the Gift of Sex”.

110. Ver capítulo 2.

111. Disponível em: <<https://adage.com/creativity/work/lawyer/33770>>. Acesso em: abr. 2019.

112. A relação com o referencial psicanalítico é evidente aqui. Tal referencial será discutido na próxima parte, e será possível observar que ele opera certa incorporação dos desejos àquilo que imaginamos ser.

113. Isso não impede, é claro, que imaginemos exterioridades interiores boas, como o espírito santo agindo em nós. Elas são, contudo, a exceção para a regra geral de incorporação no eu de tudo o que em nós ganha valor ético positivo.

114. Essa revalorização do sexo muitas vezes se mescla a uma bestialização do dragão, como ficará claro na próxima parte.

115. Sloterdijk, P. *Crítica da razão cínica*. Trad. M. Casanova et al. São Paulo: Estação da Liberdade, 2012, p. 247.

116. Darwin, C. *Notebook M*. s.p., tradução minha. Disponível em: <<http://darwin-online.org.uk>>. Data das anotações no caderno: 1838.

117. Melo, A. Culpe seu cérebro: um novo estudo sugere que, nos obesos, ele está programado para tornar a comida mais atraente. *Época* [website], set. 2011. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Saude-e-bem-estar/noticia/2011/09/culpe-seu-cerebro.html>>. Acesso em: abr. 2019.

O lobo em personagens: de Mr. Hyde a Edward Cullen (p. 77-85)

118. Não quero sugerir, com tal esquematização, que antes ela nunca fosse questionada. Refiro-me aqui a um questionamento sistemático, que deslegitima culturalmente a bestialização.

119. Sloterdijk, P. *Crítica da razão cínica*, p. 485.

120. Ibidem, p. 486.

121. Ibidem, p. 489.

122. Stevenson, R. L. *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. Project Gutenberg [e-book], 2008, n.p., tradução minha. Disponível em: <www.gutenberg.org>.

123. Ibidem.

124. Ibidem.

125. Ibidem.

126. Ibidem.

127. 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.

128. Ibidem.

129. Ibidem.

130. Ibidem.

131. Ibidem.

132. Melman, C. *O homem sem gravidade*, p. 29.

133. Para ter uma ideia da dimensão do sucesso da saga, podemos recorrer a uma matéria no site do *USA Today* que, em 2009, informava que os livros da saga *Crepúsculo* estavam já havia um ano no topo da lista de livros mais vendidos, superando o fenômeno *Harry Potter*. No que diz respeito à série de filmes, o texto “Looking at ‘Twilight’ by the Numbers”, de Dorothy Pomerantz (publicado na *Forbes* em novembro de 2012) aponta para uma arrecadação global superior a 2,5 bilhões de dólares. Ainda segundo a autora, esse número poderia chegar ao dobro se levássemos em conta também as vendas de DVDs e outros produtos.

134. Meyer, S. *Twilight*. New York: Little, Brown and Company, 2005, p. 267, tradução minha.

135. *Ibidem*, p. 188.

136. Bataille, G. *O erotismo*. Trad. F. Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

137. Meyer, S. *New Moon*. New York: Little, Brown and Company [Kindle edition], 2006, n.p., tradução minha.

II. DRAGÃO

1. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, I, Das três metamorfoses. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

O dragão em gestação: de Rousseau aos românticos (p. 91-100)

2. Laërtios, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IV, 46. Edição consultada: trad. M. da Gama. 2. ed. Brasília: Editora UNB, 2008.

3. Ibidem, IV, 36. Diógenes testava os aspirantes a discípulo mandando-os carregar peixe ou queijo nas mãos.

4. Anotação de Voltaire em sua edição do *Discurso sobre a ciência e as artes*, de Rousseau. Retirada de: Rousseau, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre a ciência e as artes. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

5. Rousseau, J.-J. *Emílio*: ou da educação. Trad. S. Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 24. Data de publicação original da obra: 1762.

6. Melzer, A. *The Natural Goodness of Man: on the System of Rousseau's Thought*. Chicago: University Of Chicago Press, 1990, p. 15, tradução minha.

7. Rousseau, J.-J. *Emílio*, p. 9.

8. Ibidem, p. 83.

9. Idem. Discurso sobre a ciência e as artes. In: _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre a ciência e as artes. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 40.

10. Idem. *Emílio*, p. 83.

11. Idem. Discurso sobre a ciência e as artes, p. 38.

12. Taylor, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. A. U. Sobral; D. A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997, p. 478.

13. Ibidem, p. 478.

14. Herder, J. G. citado em Berlin, I. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 572.

15. Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*. London: W. W. Norton, 1973.

16. Carlyle, T. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 308, tradução minha.

17. Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 219, tradução minha.

18. Coleridge, S. T. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 268, tradução minha.
19. Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 211, tradução minha.
20. *Ibidem*, p. 379.
21. Traherne, T. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 382-383, tradução minha.
22. Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 311, tradução minha.
23. Shelley, P. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 299, tradução minha.
24. Hölderlin, F. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 241, tradução minha.
25. Shelley, P. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 434, tradução minha.
26. Carlyle, T. *Sartor Resartus*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 57, tradução minha. Data de publicação original da obra: 1833-4.
27. Nietzsche, F. A verdade e a mentira no sentido extramoral. In: _____. *Obras incompletas*. Trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 65. O texto é de 1873, mas só foi publicado postumamente.
28. *Ibidem*.
29. Marx, K. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 315, tradução minha.

O dragão, o eu e a moral: Nietzsche e Freud (p. 101-110)

30. Sloterdijk, P. *Crítica da razão cínica*. Trad. M. Casanova et al. São Paulo: Estação da Liberdade, 2012, p. 355.
31. *Ibidem*.
32. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, § 186. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Data de publicação original da obra: 1886.
33. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, I, Das três metamorfoses. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Data de publicação original da obra: 1883-5.
34. Freud, S. O Eu e o Id. In: _____. *Obras completas*. v. 16. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 70. Data de publicação original da obra: 1923. Na tradução de Paulo César de Souza, todas as instâncias psíquicas são grafadas com iniciais maiúsculas (Id, Eu e Super-eu). Entretanto, como ao longo deste trabalho estou grafando “eu” com inicial minúscula, adaptei a tradu-

ção para evitar inconsistência, utilizando iniciais minúsculas. No alemão, todos os substantivos são grafados com inicial maiúscula, de modo que, na tradução, tanto a grafia com maiúscula quanto a grafia com minúscula são aceitáveis.

35. Ou seja, seu segundo modelo de divisão da psique em partes. A primeira tópica separa o inconsciente do consciente e pré-consciente.

36. Freud, S. O Eu e o Id, p. 65.

37. Ibidem, p. 31.

38. Ibidem, p. 44.

39. Idem. O mal-estar na civilização. In: _____. *Obras completas*. v. 18. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 92. Data de publicação original da obra: 1930.

40. Ibidem, p. 95.

41. Ibidem, p. 94.

42. Vaz, P. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. *Galáxia*, São Paulo, n. 28, dez. 2014, p. 37.

43. Freud se apropria da ideia de Darwin segundo a qual os humanos primitivos viviam em hordas dominadas por um macho, que monopolizava as fêmeas.

44. Lacan, J. *O seminário 7: a ética da psicanálise*. Trad. A. Quinet. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 211.

45. Ibidem, p. 54.

46. O termo originalmente usado por Lacan é *das Ding*, que ele retira da obra de Freud.

47. Freud, S. O mal-estar na civilização, p. 30.

48. Ibidem, p. 40.

49. Ibidem, p. 121.

50. Bloom, H. Freud: the greatest modern writer. *The New York Times* [website], 23 mar. 1986, n.p., tradução minha. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/1986/03/23/books/freud-the-greatest-modern-writer.html>>. Acesso em: abr. 2109.

51. Ibidem.

O dragão dos revolucionários: de Reich à contracultura (p. 111-117)

52. Reich, W. *Psicologia de massas do fascismo*. Trad. M. G. M. Macedo. São Paulo: Martins Fontes, 1972, p. 10. Data de publicação original da obra: 1933.

53. Ibidem, p. 11.

54. Ibidem, p. 62.

- 55 Ibidem, p. 62.
56. Ibidem, p. 44.
57. Ibidem, p. 43.
58. Rieff, P. *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*. Wilmington: ISI Books, 2006, p. 129, tradução minha.
59. Ibidem, p. 122.
60. Reich, W. *Psicologia de massas do fascismo*, p. 47.
61. Ibidem, p. 63.
62. Ibidem, p. 63.
63. Turner, C. Wilhelm Reich: the man who invented free love. *The Guardian* [website], 8 jul. 2011, n.p., tradução minha. disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2011/jul/08/wilhelm-reich-free-love-orgasmatron>>. Acesso em: abr. 2019.
64. 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.
65. Reich era austríaco, mas migrou para os Estados Unidos em 1939, fugindo do nazismo.
66. Turner, C. Wilhelm Reich: the man who invented free love, n.p., tradução minha.
67. Ibidem.
68. Ibidem.

O dragão dos devotos: de Jung à Nova Era (p. 119-129)

69. Jung, C. G. *Sonhos, memórias e reflexões*. Trad. D. F. da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p. 34.
70. Idem. Alma e terra. In: _____. *Obra completa*, v. 10/3. Trad. L. M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2011, § 103. Data de publicação original da obra: 1927.
71. Não se trata, aqui, do Bem moral, pois o contato com o numênico levaria à integração dos opostos, na qual bem e mal se misturam. Não obstante, está claro que Jung enxerga a integração dos opostos como o lugar do Bem – isto é, aquilo que poderíamos acessar para encontrar nosso bem.
72. Jung, C. G. O eu e o inconsciente. In: _____. *Obra completa*, v. 7/2. Trad. D. F. da Silva. Petrópolis: Vozes, 2015, § 212. Data de publicação original da obra: 1928.
73. Ibidem, § 214.

- 74 Ibidem, § 218.
75. Discuti o modo como os românticos se apropriam da narrativa bíblica de queda no capítulo 1 desta parte.
76. Jung, C. G. O eu e o inconsciente, § 237.
77. Ibidem.
78. Jung, C. G. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: _____. *Obra completa*, v. 8/2. Trad. M. R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 2013, § 425. Data de publicação original da obra: 1946.
79. Ibidem, § 432.
80. Ibidem.
81. Isso, claro, pode se dar de diferentes maneiras. O gênio romântico e suas versões alternativas – como o herói de Carlyle – apareciam como os catalisadores da sociabilidade restaurada. O herói sabia escutar a natureza e a massa, percebendo-o pelo que era, segue-o para o caminho do bem. Com Jung, o gênio romântico se encontra em cada um de nós. Isso não significa necessariamente, contudo, uma democratização do acesso interior ao bem. Como nota Rieff, Jung oferece a possibilidade de uma distinção pela capacidade de contato com o inconsciente coletivo e pela potência criativa decorrente de tal contato.
82. Jung, C. G. Sobre o inconsciente. In: _____. *Obra completa*, v. 10/3. Trad. L. M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2011, § 32. Data de publicação original da obra: 1918.
83. Ibidem.
84. Ibidem, § 425.
85. Em “Psicologia e cosmovisão” (In: _____. *Obra completa*, v. 8/2. Trad. M. R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 2013, § 712), Jung trata da oposição entre “misticismo” e “materialismo racionalista”. Eles seriam “dois métodos diferentes de enfrentar de algum modo as influências poderosas do inconsciente: um negando-as e outro reconhecendo-as”. A psicologia analítica, elaborada em uma época dominada pelo materialismo racionalista, exploraria o lado místico sem, entretanto, cair no misticismo – ela procura aqui, como em todo o resto, conciliar os opostos.
86. Ver I, 2.
87. Jung, C. G. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico, § 426.
88. Ibidem.
89. Jung, C. G. O bem e o mal na psicologia analítica. In: _____. *Obras completas*, v. 10/3. Trad. L. M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2011, § 882. O tema do afastamento da realidade viva como efeito da abstração da linguagem é caro ao romantismo, como notado no capítulo I. Data de publicação original da obra: 1959.

90. Jung acreditava, por exemplo, que o caminho para evitar novas tragédias depois das guerras mundiais estaria ligado ao trabalho interior, espiritual. O nazismo teria sido uma catástrofe psíquica do mesmo modo que uma explosão atômica é uma catástrofe física (Jung, C. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico, § 424).

91. Ferguson, M. *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980's*. London; Henley-on-Thames: Routledge; Kegan Paul, 1981, p. 420. O levantamento em questão foi realizado em 1977, pelo envio de questionário a 210 atores relevantes, obtendo 185 respostas.

92. Heelas, P. *The New Age Movement*. Cambridge: Blackwell, 1996, p. 2, tradução minha.

93. Este termo latino possui uma história bastante interessante, pois, no inglês, embora seu uso fosse comum no campo filosófico, sua ampla disseminação cultural se deve em grande parte à escolha de Strachey de traduzir o *Ich* freudiano por *ego* na *Standart Edition* das obras psicológicas completas de Freud – edição que teve uma importância difícil de superestimar na divulgação da psicanálise. Até pouco tempo, a única tradução acessível das obras de Freud em português tinha como base a *Standard Edition*, e mantinha o uso de “ego” no lugar de “eu”, o que ajudou a popularizar o termo também em nossa língua. Uma vez popularizado, contudo, o termo foi apropriado por correntes diversas de pensamento, como as ligadas à Nova Era.

94. Tucker, J. New Age Religion and the Cult of the Self. *Society*, v. 39, n. 2, p. 46-51, jan.-fev. 2002, p. 47.

95. Heelas, P. *The New Age Movement*, p. 20, tradução minha.

96. Rogers, C. *On becoming a Person*. Boston: Houghton Mifflin, 1961, p. 164, tradução minha.

97. Uma discussão detalhada de tal interpretação/valoração da liberdade será realizada em IV, 3.

98. Rogers prefere o termo “cliente” à noção de “paciente”. Nesse sentido, ele dá seguimento à postura de Jung, que afirma tratar seus pacientes sempre como uma pessoa normal, surpreendendo aqueles que estão acostumados com um “deus atrás do divã”.

99. Rogers, C. *On becoming a person*, p. 169, tradução minha.

100. *Ibidem*, p. 170.

101. *Ibidem*, p. 177.

102. Grof, S. A Brief History of Transpersonal Psychology. In: *Stanislaw Grof* [website]. Disponível em: <<http://www.stanislawgrof.com>>. Acesso em: abr. 2019, tradução minha.

O dragão em suas formas vigentes: inautenticidade, máquinas e... (p. 131-142)

103. Título original: *Alice in Wonderland: An X-Rated Musical Fantasy*. Estados Unidos: Cruiser Productions, 1976.

104. “*If it feels good, it must be bad*”.

105. Título original: *Demolition man*. Estados Unidos: Warner Bros., 1993.

106. A música em questão é parte do álbum da banda intitulado *Ankoku butoh*, lançado em 2009.

107. A peça está disponível em: <<https://tinyurl.com/pepsiad1>>. Acesso em: abr. 2019.

108. A presença na lista de best-sellers do *New York Times* se refere à edição original da obra: Singer, M. *The Untethered Soul: The Journey Beyond Yourself*. Oakland: New Harbinger, 2007.

O dragão em personagens: de Harry Haller à Elsa de Frozen (p. 143-149)

109. Hesse, H. *O lobo da estepe*. Trad. I. Barroso. 37. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 71.

110. *Ibidem*, p. 32. Com essa noção, Hesse ecoa Nietzsche. Na *Genealogia da moral* (I, 16. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009), o filósofo apresenta como um signo de força o fato de ainda brigarem dentro de nós duas formas de valoração: “de modo que hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma ‘*natureza elevada*’, de uma natureza espiritual, do que estar dividida neste sentido [entre a valoração nobre, de afirmação de si, e a escrava, da abnegação] e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos”. Nietzsche, com efeito, é uma referência importante para a obra. Ele é citado nominalmente diversas vezes em *O lobo da estepe*, como também acontece com Goethe, Novalis, Hölderlin e outros românticos.

111. *Ibidem*, p. 63.

112. *Ibidem*.

113. *Ibidem*, p. 41.

114. *Ibidem*, p. 63.

115. *Ibidem*, p. 75.

116. *Ibidem*, p. 76.

117. Desenvolverei esse tema das duas concepções de liberdade em IV, 3.

III. CÃO

1. A título de exemplo, três livros sobre depressão publicados nas últimas décadas: *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.

O cão no horizonte materialista: de La Mettrie a Pinker (p. 155-167)

2. É verdade que as demais bestas também permitem explicar o sofrimento, mas este não figura tanto como parte da corrupção em si quanto como seu *efeito* – isto é, as demais bestas não seriam más por nos fazerem sofrer, mas nos fariam sofrer por serem más. Por isso mesmo, nos demais imaginários betializadores, o bem não se opõe necessariamente ao sofrimento; muitas vezes, inclusive, o caminho do bem é marcado pelo sofrimento.

3. Scruton, R. Baderneiros e mimados. Entrevista concedida a Gabriela Carelli. *Vêja*, n. 2235, p. 17-21, 21 set. 2011, p. 20.

4. Pinker, S. *The Better Angels of our Nature*. Kindle edition. New York: Penguin, 2012, n.p., tradução minha.

5. Kant, I. *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Trad. R. Novaes; R. R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

6. La Mettrie apresenta a ideia de uma boa natureza humana antes de Rousseau, e – aqui o mais importante – de um ponto de vista marcadamente materialista.

7. La Mettrie, J. O. *Machine Man and Other Writings*. Trans. Ann Thomson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, tradução minha. Data de publicação original da obra: 1747.

8. *Ibidem*, p. 5.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*, p. 8-9.

11. *Ibidem*, p. 28.

12. *Ibidem*, p. 18.

13. *Ibidem*, p. 19.

14. *Ibidem*, p. 22.

15. Tradução livre do título *Our Inner Ape*.

16. Waal, F. *Our Inner Ape*. Kindle edition. New York: Riverhead, 2005, n.p., tradução minha. Data de publicação original da obra: 2005.

17. Ibidem.
18. Pinker, S. *How the Mind Works*. London: Penguin, 1998, p. 147, tradução minha. Data de publicação original da obra: 1997.
19. Ibidem.
20. Ibidem, p. 148.
21. Ibidem.
22. Ibidem, p. 401.
23. Ibidem, p. 4.
24. Ibidem, p. 21.
25. Ibidem, p. 32.
26. Ibidem, p. 44.
27. Ibidem, p. 52.
28. Ibidem, p. 56.
29. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ftn14051>>. Acesso em: abr. 2019.
30. Disponível em: <<https://tinyurl.com/lat14061>>. Acesso em: abr. 2019.

O cão como doença mental: de Kraepelin ao DSM (p. 169-179)

31. Greenberg, G. *Manufacturing Depression: the Secret History of a Modern Disease*. Kindle edition. London: Bloomsbury, 2011, n.p., tradução minha.

32. Ibidem.

33. Prozac é provavelmente o mais famoso antidepressivo existente. Lançado no mercado na segunda metade da década de 1980, pela empresa El Lilly, ele se enquadra na categoria dos inibidores seletivos da recaptação da serotonina.

34. No Brasil, e em outros países, a publicidade de medicamentos controlados é proibida. As campanhas que tenho em mente aqui são principalmente as estadunidenses. Sobre a representação dos medicamentos em matérias jornalísticas, ver: 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, pp. 37-60, nov. 2012.

35. Disponível em: <<http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2014/03/em-depoimento-inedito-chico-anysio-counta-como-venceu-depressao.html>>. Acesso em: abr. 2019.

36. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais – DSM-V*. Trad. M. I. C. Nascimento et al. Porto Alegre: Artmed, 2104, p. 20. Data da publicação original da quinta edição do manual: 2013.

37. Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.
38. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, § 11. Edição consultada: trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
39. Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.
40. Ibidem.
41. Ibidem.
42. Ibidem.
43. Ibidem.
44. Ibidem.
45. Foucault, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 47.
46. Kraepelin, E. citado em Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.
47. Para mais considerações sobre este tema, ver: Vaz, P.; Portugal, D. B. 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. (Orgs.). *Entretenimento, felicidade e memória: forças moventes do contemporâneo*. Guararema: Anadarco, 2012, p. 87-114.
48. Kessler, R. C. et al. Lifetime prevalence and age-of-onset distributions of mental disorders in the World Health Organization's World Mental Health Survey Initiative. *World Psychiatry*, v. 6, n. 3, 2007.
49. Ver, sobre esse tema: Vaz, P. Do normal ao consumidor: conceito de doença e medicamento na contemporaneidade. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 51-68, jan.-jun. 2015.
50. Ehrenberg, A. *The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*. Kindle edition. Quebec: McGill-Queen's University Press, 2010. Vaz, P. Obra citada na nota anterior.
51. Disponível em: <<https://tinyurl.com/fantastico13021>>. Acesso em: abr. 2019.
52. Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.
53. Ver, sobre o caso: Freud, S. Observações psicanálticas sobre um caso de paranoia (dementia paranoides) relatado em autobiografia. In: _____. *Obras completas*. v. 10. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
54. Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.

O cão escutando notícias: Kramer e o Prozac (p. 181-191)

55. Kramer, P. *Ouindo o Prozac: uma abordagem profunda e esclarecedora da “pílula da felicidade”*. Trad. G. Hirata. Rio de Janeiro: Record, 1994.

56. Idem, *Against Depression*. New York: Penguin, 2005. Na tradução brasileira da editora Melhoramentos, o título foi vertido por *Enfrente a depressão*.

57. Kramer, P. *Ouindo o Prozac*, p. 277. O ensaio de Percy mencionado intitula-se *The Message in the Bottle*.

58. Percy citado em Kramer, P. *Ouindo o Prozac*, p. 277.

59. *Ibidem*, p. 278.

60. Kramer, P. *Ouindo o Prozac*, p. 279-280.

61. *Ibidem*, p. 32.

62. *Ibidem*, p. 156.

63. *Ibidem*, p. 157.

64. *Ibidem*, p. 38.

65. *Ibidem*, p. 286.

66. *Ibidem*, p. 174.

67. *Ibidem*, p. 248-249.

68. Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.

69. Kramer, P. *Ouindo o Prozac*, p. 196.

70. Leite, T. O demônio do meio-dia. *Revista da Cultura*. 6 out. 2014.

71. Kramer, P. *Against Depression*, p. 61, tradução minha.

72. *Ibidem*, p. 61-62.

73. *Ibidem*, p. 5.

74. *Ibidem*, p. 8.

75. *Ibidem*, p. 14.

76. 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.

77. Kramer, P. *Against Depression*, p. 37, tradução minha.

78. *Ibidem*, p. 39.

79. Kramer, P. *Ouindo o Prozac*, p. 34.

80. Kramer, P. *Against Depression*, p. 27, tradução minha.

81. *Ibidem*, p. 13.

82. *Ibidem*, p. 25.

O cão em suas formas vigentes: malware, trauma e sofrimento (p. 193-200)

83. *Vêja*, n. 2311, 6 mar. 2013, p. 84.

84. Beck, A. et al. *Cognitive Therapy of Depression*. New York: Guilford, 1979, p. 2, tradução minha.

85. *Ibidem*.

86. Pinker, S. *How the Mind Works*, p. 41, tradução minha. Pinker realiza tal observação no contexto evolutivo, mas parece razoável supor que o princípio continuaria valendo em outros contextos.

87. Beck, A. et al. *Cognitive Therapy of Depression*, p. 18, tradução minha.

88. *Ibidem*, p. 7.

89. Como é comum no que diz respeito aos termos que fazem referência a funções e fenômenos subjetivos, a relação entre categorias como “paixão”, “afecção”, “sentimento” e “emoção” é extremamente complexa. Sobre esse tema, ver: Dixon, T. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

90. *Vêja*, n. 2297, 28 nov. 2012, p. 159.

91. *Ibidem*.

92. Quando a insegurança vira doença. *Isto É*, n. 2078, 09 set. 2009. A matéria completa está disponível em: <<https://tinyurl.com/istoe2078>>. Acesso em: abr. 2019.

93. Vaz, P. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. *Galáxia*, São Paulo, n. 28, p. 32-44, dez. 2014.

94. *Ibidem*.

95. Em: <<http://www.health.com/health/gallery/0,,20526304,00.html>>. Acesso em: abr. 2019.

O cão em personagens: de Jeca Tatu ao cão negro da OMS (p. 201-208)

96. 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, p. 9, tradução minha.

97. *Ibidem*, p. 10.

98. Lears, J. *Fables of abundance: a cultural history of advertising in America*. New York: Basic books, 1995, p. 43, tradução minha.

99. *Ibidem*, p. 143.

100. *Ibidem*.

101. Lobato, M. Urupês. In: _____. *Urupês*. 5. ed. São Paulo: Editora da Revista do Brasil, 1919, p. 163. Adaptei a grafia para as normas vigentes do português, como fazem as novas edições da obra.

102. *Ibidem*, p. 164.

103. *Ibidem*, p. 166.

104. Lobato, M. *Jeca-Tatuzinho*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1930, n.p. Com o intuito de facilitar a leitura, adaptei o texto de acordo com a norma vigente da língua portuguesa.

105. *Ibidem*.

106. *Ibidem*.

107. *Ibidem*.

108. Bueno, E.; Taitelbaum, T. *Vendendo saúde: história da propaganda de medicamentos no Brasil*. Brasília: Agência Nacional de Vigilância Sanitária, 2008, p. 80-81.

109. Lobato, M. *Jeca-Tatuzinho*, n.p.

110. *Ibidem*.

111. *Ibidem*.

112. *Ibidem*.

113. *Ibidem*.

114. O vídeo aparece em uma compilação de comerciais disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oyk9IT563_M>. Acesso em: fev. 2019.

115. No original em inglês: *your life is waiting*

116. O vídeo está disponível online em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XiCrniLQGYc>>. Acesso em: abr. 2019.

117. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais – DSM-V*, p. 63.

IV. BESTIOLOGIA

O mapa das bestas: uma análise (p. 213-225)

1. Foucault não trabalha com a noção de “imaginário”, mas sim com a de “discurso”. Embora não seja possível simplesmente intercambiar os dois conceitos, eles se aproximam bastante e se pautam na mesma ideia geral: a de que existe uma camada “subterrânea” na produção de sentido, que articula todo ato interpretativo ao conectá-lo com outras interpretações mais ou menos consolidadas. Tal camada forma uma espécie de rede com linhas de orientação interpretativa e valorativa (as quais, longe de serem abstratas, enraizam-se nas relações intersubjetivas e intrasubjetivas) que pautam nossa relação com o mundo e conosco.

2. Ver, especialmente: Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, III, 15. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

3. Nietzsche, F. *A gaia ciência*, § 326. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

4. Huxley, A. *Brave New World*. London: Vintage, 2007.

5. Idem. *The Doors of Perception*. New York: Harper & Brothers, 1957.

Nada, acaso e Outro: considerações sobre os limites do eu (p. 227-240)

6. Foucault, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 13-14.

7. Ibidem, p. 13.

8. Sartre, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João B. Kreuch. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 23.

9. Ibidem, p. 24, destaques no original.

10. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, § 108. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

11. É o que observa Schopenhauer em *Sobre a visão e as cores* (trad. Erlon J. Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, p. 32): “Se alguém diante de uma bela e vasta paisagem fosse por um momento desprovido de todo intelecto [em nossos termos: de sua capacidade de interpretar], nada lhe restaria de toda paisagem a não ser a sensação de um estímulo muito variado de sua retina, semelhante a diversas manchas cromáticas numa paleta de pintor, o que seria, por assim dizer, a matéria bruta da qual seu intelecto criou há pouco tal visão”.

12. Sacks, O. *Um antropólogo em Marte: sete histórias paradoxais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 129.

13. Ibidem, p. 128.
14. Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, 4. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
15. Ibidem, destaques no original.
16. Sartre, J.-P. *O ser e o nada*, p. 143.
17. Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia*, 3. Edição consultada: trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
18. Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, III, 13.
19. Sartre, J.-P. *O ser e o nada*, p. 152.
20. Ibidem, p. 317.
21. Vale explicitar que o uso que faço do termo imaginário neste trabalho aproxima-se mais do simbólico tal como concebido por Lacan do que de sua noção de imaginário. Mas os recortes das categorias são diferentes e não creio que seja possível identificar completamente o simbólico lacaniano com o uso que estou fazendo do termo “imaginário”.

Eu, besta e liberdade: definições de uma abordagem (p. 241-250)

22. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, I, Dos trasmundanos. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. O termo “eu” está grafado com inicial maiúscula, mas realizei uma adaptação, uma vez que estou grafando eu com inicial minúscula. Ver nota 34 da parte II.
23. Ver nota 21.
24. Estou incluindo na noção de “articulação imaginária” as articulações realizadas pelo que Lacan chama de “simbólico”.
25. Sartre, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*, p. 32.
26. Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, § 39. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
27. Idem. *Além do bem e do mal*, § 21.
28. Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 1, tradução minha.
29. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, I, Das mil metas e uma só meta.
30. Idem. *Crepúsculo dos ídolos*, Os “melhoradores” da humanidade, 1.
31. Ver: Idem. *Genealogia da moral*, III, 23. Ou ainda: Idem. *Assim falou Zaratustra*, IV, Da ciência.
32. O ponto principal aqui é conceber de uma relação que não é de causa e efeito. Certa força não é a causa de certa valoração do mesmo modo que, nessa

abordagem, o sujeito não é a causa de suas ações. O modo exato de encarar essa relação é elusivo (até porque, não parece razoável buscar uma definição muito precisa para a noção de “força”), mas podemos dizer que a valoração “participa” de certas forças; ou, como estou propondo, que ela “expressa” certas forças.

33. Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, II, 12.

34. Não à toa, Nietzsche critica todo tipo de concepções da vida como uma luta por *sobrevivência*, da vida como mera subsistência. “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” (*Crepúsculo dos ídolos*, IX, 14).

35. Nietzsche, F. *A gaia ciência*, § 370.

36. Idem. *Além do bem e do mal*, § 19. Nesse aforismo, o filósofo está refletindo sobre a própria noção de vontade, e aponta que ela indica algo complicado, que não possui uma unidade: “em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações [...] e, em segundo lugar, também o pensar [...]. Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. O que é chamado livre-arbítrio é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: ‘eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer’ [...]. O “ele” aparece entre aspas, portanto, porque se trata de um “outro” em nós. Mas está claro que o mesmo tipo de afeto poderia aflorar em relação a outro indivíduo que se encontrasse na posição de ter que obedecer.

37. Idem. *Genealogia da moral*, I, 13. Destaques no original.

38. Vaz, P. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. *Galáxia*, São Paulo, n. 28, p. 32-44, dez. 2014.

39. Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, III, 20, destaques no original.

40. Idem. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, 4.

41. Ibidem, I, Do caminho do criador.

42. Idem. *Crepúsculo dos ídolos*, IX, 38.

43. Idem. *Assim falou Zaratustra*, II, Da redenção.

44. Paschoal, E. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014, p. 28.

O leão como quarta besta: considerações sobre o thymós (p. 251-258)

45. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, 10.

46. Platão. *A república*, 572b. Edição consultada: trad. M. H. R. Pereira. 12. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

47. Ver: Williams, B. *Shame and necessity*. Berkeley: University of California Press, 2008; e Sloterdijk, P. *Ira e tempo*: ensaio político-psicológico. Trad. M. Casanova. São Paulo: Estação da liberdade, 2012.

48. Sloterdijk, P. *Ira e tempo*, p. 24.

49. Na tradução para o português de Frederico Lourenço (São Paulo: Penguin, 2013), os versos que abrem a obra são apresentados na seguinte forma: “Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o Pelida / (mortífera!, que tantas dores trouxe aos aqueus / e tantas almas valentes de heróis lançou no Hades [...])”.

50. Cotterell, A. *Enciclopédia de mitologia*: nórdica, clássica, celta. Lisboa: Central livros, 1998, p. 118.

51. Vale notar que, no caso de Aquiles, o sofrimento causado ao próprio povo se centra no fato de o herói emprestar à própria glória e honra mais importância do que à lealdade aos gregos ou à Grécia. Mesmo que essa hierarquia de valores possa ser atribuída a uma espécie de loucura ou à ação dos deuses, não há uma ruptura completa com o modo racional ou controlado de ação. No caso de Cuchulainn, a questão é um completo descontrolo que advém da ira, a ponto de levá-lo a não distinguir com clareza aliados e inimigos.

52. Sloterdijk, P. *Ira e tempo*, p. 14.

53. MacIntyre, A. *A short History of Ethics*. 2. ed. London: Routledge, 1996.

54. *Ibidem*, p. 17, tradução minha.

55. Platão. *Górgias*, 483e-484a.

56. Nietzsche, F. Fragmento póstumo de 1880. Retirado da coletânea: *Escritos sobre política*. v. 2. Trad. N. C. M. Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007, p. 66-67.

57. Como argumenta Christopher Janaway (*Beyond selflessness*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p.4, tradução minha), a escrita de Nietzsche “se dirige a nossos afetos, sentimentos ou emoções. Ela provoca simpatias, antipatias e ambivalências que se encontram, na psique moderna, abaixo do nível da decisão racional e do argumento impessoal”. E essa forma de escrever possui uma relação clara com o projeto nietzschiano da transvaloração: “sem as provocações retóricas, sem a revelação do que consideramos nojento, vergonhoso ou confortante, nós não poderíamos nem compreender nem ser capazes de revalorar nossos atuais valores”.

58. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, 257.

59. *Idem*. *Genealogia da moral*, II, 19.

60. *Ibidem*, II, 2.

61. O texto mais representativo, nesse sentido, é *Sobre a ira*, de Sêneca. Nele, a ira figura como a mais “terrível e violenta” das paixões, e também como “desenfreada, alheia ao decoro, esquecida de laços afetivos, [...], fechada aos conselhos, incitada por motivos vãos, inábil em discernir o justo e o verdadeiro, muito similar

a algo que desaba e se espedaça por cima daquilo que esmagou” (I, 1. Retirado de: Sêneca. *Sobre a ira, Sobre a tranquilidade da alma: diálogos*. Trad. J. E. S. Lohner. São Paulo: Penguin, 2014).

62. Lucas, XVIII, 9-14. Versão da Bíblia consultada: Almeida corrigida e revisada, fiel.

63. Penso nos usos que Rousseau, Kant e Schopenhauer, por exemplo, fazem desse termo. Para citar o primeiro: “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, J.-J., *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, p. 323).

64. More, T. *Utopia*. Trad. M. Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

65. Rousseau, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 170.

O leão-criança: rumo a perspectivas desbestializadoras (p. 259-265)

66. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, IV, O sinal.

67. Ver, por exemplo: Idem. *Genealogia da moral*, I, 10.

68. Jaeger, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. A. M. Parreira. 6. ed. São Paulo, WMF Martins fontes, 2013, p. 23.

69. Ibidem, p. 26.

70. Sloterdijk, P. *You Must Change Your Life: On Anthropotechnics*. Trans. W. Hoban. Cambridge: Polity, 2013, p. 181, tradução minha.

70. Ibidem, p. 183.

71. Sigo aqui mais diretamente Sloterdijk, que insiste nessa metáfora da escalada. Mas, indiretamente, a figura é sem dúvida de Nietzsche. O próprio Zaratustra, afinal, se define como “um andarilho e um escalador de montanhas” (*Assim falou Zaratustra*, III, O andarilho).

72. Sloterdijk, P. *You Must Change Your Life*, p. 158.

73. Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos*, IX, 38, destaques no original.

74. Foucault, M. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Trad. M. T. Albuquerque. São Paulo: Paz e terra, 2014, p. 53.

75. Ibidem, p. 61.

76. Ibidem, p. 58.

77. Mateus, XVIII, 9.

Este livro foi composto com fonte
Baskerville e impresso em papel
pólen 80 g/m² pela gráfica J. Sholna,
no Rio de Janeiro.

É comum darmos sentido ao que somos e ao que acontece conosco concebendo instâncias problemáticas, corrompidas ou más agindo dentro de nós – o ego, a carne, a depressão etc. Evocamos tais instâncias para explicar nossos sofrimentos, fracassos e angústias; e as imaginamos como bestas que nos ameaçam em nossa própria interioridade.

Este livro traça um panorama genealógico dessas bestas, mostrando como elas transitam das produções teóricas ao senso comum, e passam a pautar nosso entendimento do que somos e do que é bom – ou mau – para nós.

ISBN 978-65-80344-00-0

