



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ - UFPA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO**

FLÁVIO VALENTIM DE OLIVEIRA

**ESCRAVOS, SELVAGENS E LOUCOS: Estudos sobre Figuras da
Animalidade no Pensamento de Nietzsche e Foucault**

Belém (Pa)

2018

FLÁVIO VALENTIM DE OLIVEIRA

**ESCRAVOS, SELVAGENS E LOUCOS: Estudos sobre Figuras da
Animalidade no Pensamento de Nietzsche e Foucault**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Instituto de Ciências da Educação da Universidade Federal do Pará (PPGED/UFPA), na linha de pesquisa em Educação: Currículo, Epistemologia e História, como requisito para obtenção do título de doutor em educação, sob orientação da Prof^a Dr^a Flávia Cristina Silveira Lemos e Co-orientação do Professor Dr. José Luís Câmara Leme.

Belém-Pará,
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará

OLIVEIRA, FLAVIO VALENTIM DE OLIVEIRA

ESCRAVOS, SELVAGENS E LOUCOS : Estudos sobre figuras da animalidade no pensamento de Nietzsche e Foucault / FLAVIO VALENTIM DE OLIVEIRA. - 2018.

132 f.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED), Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

Orientação: Profa. Dra. Flávia Cristina Silveira Lemos Lemos

Coorientação: Prof. Dr. José Luís Câmara Leme.

1. Animalidade. 2. Escravos. 3. Selvagens. 4. Loucos. 5. Filosofia. I. Lemos, Flávia Cristina Silveira Lemos, orient. II. Título

CDD 107

ESCRAVOS, SELVAGENS E LOUCOS: Estudos sobre Figuras da Animalidade no
Pensamento de Nietzsche e Foucault

Tese de doutorado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Educação do Instituto
de Ciências da Educação da Universidade
Federal do Pará (PPGED/UFPA), na linha de
pesquisa em Educação: Currículo,
Epistemologia e História

Aprovado em: / /

BANCA EXAMINADORA

Prof.^aDr^a Flávia Cristina Silveira Lemos (Orientadora)
PPGED – UFPA

Prof. Dr. José Luís Câmara Leme (Orientador no estrangeiro)
FCT/UNL

Prof. Dr. Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Júnior (Membro externo)
FCL/UNESP

Prof.^a Dr^a. Tereza Callado (Membro externo)
UECE/CE

Prof. Dr. Leandro Passarinho (Membro interno)
PPGP/UFPA

Prof. Dr. Carlos Jorge Paixão (Membro interno)
PPGED/UFPA

DEDICATÓRIA

Para Rachel,
Um regresso, um lar.

E ao meu pequeno Samuel,
Brincadeiras, curiosidades, escritas.

RESUMO

Este estudo é uma contribuição para a linha de pesquisa em epistemologia, especialmente a *episteme* educacional que dialoga com as teorias filosóficas. Seu objetivo geral é compreender o problema da educação (enquanto projeto civilizatório) como busca constante de assepsia, transcendência, evolução e superação da animalidade nos indivíduos. Seu objetivo específico é investigar três figuras da animalidade nas filosofias de Nietzsche e Foucault, a saber: o escravo, o selvagem e o louco. Para este propósito seguimos o método histórico-filosófico que procura reconstituir as fontes de leituras de ambos os filósofos e suas ressonâncias no debate atual. Em primeiro lugar, interpretamos o texto póstumo do jovem Nietzsche intitulado *O Estado grego* e algumas passagens *Do governo dos vivos* e *O saber de Édipo* de Foucault para expor o problema de como a democracia liberal dissimulou a vida escrava e de como a aleturgia grega desemboca na memória de escravos: ritual de verdade que indica a violenta relação entre saber, poder e animalidade trágica. Em segundo lugar, analisamos a figura do selvagem através da aproximação de algumas passagens de *Humano, Demasiado Humano I* com algumas constatações etnológicas de John Lubbock em sua obra clássica *Origens da Civilização e a condição primitiva do homem* e, posteriormente, a figura do filósofo cínico como selvagem, exposto em *A coragem da verdade* para, respectivamente, abordar a moralização da alma selvagem pelo ascetismo moderno e a relação entre ascese cínica e animalidade. Ainda nesta segunda parte da pesquisa, analisamos o fenômeno do *cornarismo* e dos *aphrodisia*: categorias que são abordadas em *Crepúsculo dos Ídolos* e *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* e que tratam da relação problemática entre apetite e prazer, entre vício e animalidade. Finalmente, a terceira parte analisa a figura do louco e seu estatuto da animalidade, ora como figura de domesticação política nos delírios coletivos, chamado por Nietzsche em *Além do bem e do mal* como animal de rebanho, ora como experimento da liberdade patologizada na imagem do animal dócil e produtivo exposto em *História da loucura*. Nas três etapas investigativas desse estudo chegamos ao núcleo fundamental da tese que é explicitar a categoria da animalidade como fenômeno intimamente vinculado aos problemas entre vida escrava e vida democrática, entre natureza moral e prazeres vergonhosos, entre delírios de poder e bestialização do louco, ora como animal desviante, ora como experimento de animalidade na biopolítica.

Palavras-chaves: Filosofia; Animalidade; Escravos; Selvagens; Loucos.

ABSTRACT

This study is a contribution to the line of research in epistemology, especially the educational episteme that dialogues with philosophical theories. Its general objective is to understand the problem of education (as a civilization project) Its specific purpose is to investigate three figures of animality in the philosophies of Nietzsche's and Foucault's, namely, the slave, the savage and the madman. For this purpose we follow the historical-philosophical method that seeks to reconstitute the sources For this purpose we follow the historical-philosophical method that seeks to reconstitute the sources of readings of both philosophers and their resonances in the current debate. In the first place, we interpret the posthumous text of the young Nietzsche titled *The Greek State* and some passages *From the Government of the Living* and *The knowledge of Oedipus* of how liberal democracy concealed the slave life and how the of how the Greek aleturgie ends in the memory of slaves: ritual of truth which indicates the violent relationship between knowledge, power and tragic animality. Secondly, we analyze the figure of the savage by approaching some passages of *Human, Too Human I* with some ethnological findings of John Lubbock in his classic work *Origins of the Civilization and the primitive condition of the man* and later the figure of the cynical philosopher as savage, set forth in *The Courage of Truth* for, respectively, to approach the moralization of the wild soul by modern asceticism and the relation between cynical asceticism and animality. Still in this second part of the research, we analyze the phenomenon of cornarism and aphrodisia: categories that are covered in *Twilight of the Idols* and *History of Sexuality II: the use of pleasures* and that deal with the problematic relationship between appetite and pleasure, between vice and animality. Finally, the third part analyzes the figure of the madman and his status of animality, now as a figure of political domestication in collective deliriums, called by Nietzsche in addition to good and evil as a herd animal, now as an experiment of freedom pathologized in the image of the docile and productive animal exposed in *History of madness*. In the three investigative steps of this study we arrive at the fundamental nucleus of the thesis that is to make explicit the category of animality as a phenomenon closely linked to the problems between slave life and democratic life, between moral nature and shameful pleasures, between delusions of power and bestiality of the madman, sometimes as a deviant animal, sometimes as an experiment of animality in biopolitics.

Keywords: philosophy; animality; slaves; savages; crazy.

RÉSUMÉ

Cette étude est une contribution à la ligne de recherche en épistémologie, en particulier l'épistème éducative qui dialogue avec les théories philosophiques. Son objectif général est de comprendre le problème de l'éducation (en tant que projet de civilisation) comme une recherche constante d'asepsie, de transcendance, d'évolution et de dépassement l'animalité chez les individus. Son but spécifique est d'étudier trois figures de l'animalité dans les philosophies de Nietzsche et Foucault, à savoir: l'esclave, le sauvage et le fou. Pour ce faire, nous suivons la méthode historico-philosophique qui cherche à reconstituer les sources de lectures des deux philosophes et leurs résonances dans le débat actuel. Premièrement, nous interprétons le texte posthume du jeune Nietzsche intitulé *L'État grec* et quelques passages *Du Gouvernement des Vivants* et du *Savoir d'Œdipe* de Foucault pour exposer le problème de la façon dont la démocratie libérale dissimulait la vie esclave et comment la ligne d'assistance grecque se termine mémoire des esclaves: rituel de vérité qui indique la relation violente entre la connaissance, le pouvoir et l'animalité tragique. Deuxièmement, nous regardons la figure du sauvage en abordant quelques passages de *Human, Too Human I* avec certaines des découvertes ethnologiques de John Lubbock dans son œuvre classique *Origines de la civilisation et état primitif de l'homme*. Et plus tard la figure du philosophe cynique comme sauvage, exposée dans *Le Courage de Vérité*, respectivement, pour adresser la moralisation de l'âme sauvage par l'ascétisme moderne et la relation entre l'ascétisme cynique et l'animalité. Toujours dans cette seconde partie de la recherche, nous analysons le phénomène du cornarisme et de l'aphrodisie: catégories abordées dans *Crépuscule des idoles et histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs* et traitant de la relation problématique entre appétit et plaisir, entre vice et animalité. Enfin, la troisième partie analyse la figure du fou et son statut d'animalité, désormais figure de domestication politique dans les délires collectifs, appelée par Nietzsche dans *Au-delà du bien et du mal* comme animal de troupeau, maintenant comme une expérience de liberté pathologisée à l'image du animal docile et productif exposé dans *l'Histoire de la folie*. Dans les trois phases d'investigation de cette étude, nous arrivons au noyau fondamental de la thèse qui doit expliciter la catégorie de l'animalité comme un phénomène étroitement lié aux problèmes de la vie esclave et de la vie démocratique, entre la nature morale et les plaisirs honteux. animal déviant, maintenant comme une expérience animale en biopolitique.

Mots-clés: philosophie; animalité; esclaves; sauvages; fou

LISTA DE ABREVIATURAS

BM – Além do Bem e do Mal

CV - Da coragem da verdade.

EG - Estado grego

MM I/HH I - Humano, Demasiado Humano I.

NT - Nascimento da tragédia

GD/CI - Crepúsculo dos ídolos

UP - História da sexualidade II. O uso dos prazeres

HF/HL - História da Loucura.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO	17
PRIMEIRA PARTE: Escravos, Animalidade, Tragédia	25
Capítulo I: Da Animalidade Escrava: Política e Cultura em Nietzsche	25
1.1. - A figura do centauro e o Estado moderno	30
1.2. - As ressonâncias da figura do abutre e a crueldade na cultura	38
1.3 - Da escravidão à estupidez democrática	41
Capítulo II: Animalidade Trágica e Aleturgia Escrava em Foucault	41
2.1 - Os mensageiros	48
2.2. - Aves e cães: da animalidade trágica	51
SEGUNDA PARTE: Das almas selvagens e dos prazeres vergonhosos	56
Capítulo III: Da Alma Selvagem. Diálogos entre Nietzsche e Lubbock	56
3.1 - Humanidade e Animalidade	58
3.2. - Magia e cultura	59
3.3 - Magia, selvagens e poder em Lubbock	62
3.4. - O animal moralizado	66
Capítulo IV: Cínicos e Selvagens. Animalidade e <i>Parresia</i> em Foucault	68
4.1. - A parresia como careta repulsiva	69
4.2. - Animalidade como estética da existência	73
Capítulo V: Do Animal Temperante: Nietzsche e a crítica ao cornarismo	78
5.1. - A segunda natureza	80
5.2. - A intemperança é um animal cruel dentro de nós	80
5.3. - A questão da embriaguez	81
Capítulo VI: Dos Prazeres Vergonhosos. Animalidade e Aphrodisia em Foucault	82
6.1. - A educação dos aphrodisia	85
6.2. - Animalidade e ética dos prazeres	89
TERCEIRA PARTE: Loucura, Animalidade, Biopolítica	94
Capítulo VII: Delírios coletivos, Animal de rebanho e Biopolítica	96
7.1. - Delírios coletivos	99
7.2. - Animal de rebanho e biopolítica	101

Capítulo VIII: Da Animalidade Positiva. Loucura e Biopolítica	107
8.1. - Loucura e Onirismo burguês	111
8.2. - Foucault e a Sociedade da Cura	114
8.3. - Delírios neoliberais: biopolítica e animalidade	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS	123

PREFÁCIO

Originalmente, a temática dessa pesquisa surgiu de uma observação cotidiana como professor de filosofia da educação básica. Um tipo de *assombro*¹ (na acepção aristotélica) que descrevo do seguinte modo: um professor pode ser flagrado nos bastidores de suas aulas criticando o comportamento de seus alunos, comparando-os a pequenos animais sem rédeas. Os alunos, por sua vez, com suas travessuras infanto-juvenis não hesitam, quando estão com raiva, em comparar os adultos com certos tipos de animais; a comparação, diga-se de passagem, não é nada honrosa: sapos, asnos e porcos povoam essa vingativa imaginação. Era um cenário que me fazia, muitas vezes, rememorar alguns filmes de François Truffaut no que diz respeito, principalmente, a constatação de que a “criança não diferencia um acidente de um delito”², situação extrema que aproxima os dramas infantis da constatação de que o mundo dos adultos é o da “impunidade” e, por outro lado, aproxima os dramas da adolescência da “descoberta da injustiça” e do “desmame afetivo”.³

Posteriormente, alguns desses alunos (por causa das infrações juvenis), irão se confrontar com sistemas criminológicos, morais e religiosos que, por sua vez, irão seguir o seu papel na lógica da correção/educação/conversão do instinto criminoso, do comportamento desviante, do desejo pecaminoso. Essa trama histórica tem um movimento constante na tensa tríade entre educação/animalidade/subjetividade. De algum modo, esses alunos se transfiguram em personagens, muitas vezes inconscientes, da fábula moderna de George Orwell quando descobrem em seu próprio “animalismo” que todos “os hábitos do Homem são maus”.⁴

Por outro lado, os acessos de raiva desse jovens precisam ser refletidos dentro da “revolta do desespero” contra uma ordem universal negativa. Em geral, esse fenômeno foi descrito como oposição entre o “espaço de desterro”, cristalizado na falta de perspectivas juvenis e, por outro lado, temos as cidades definidas como “gaiolas de

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*. Sigo aqui o argumento da *tó thaumázein* que descreve o processo do conhecimento como espanto, admiração, mas também dentro da ambivalência do termo, ou seja, medo e curiosidade, incerteza e assombro, já que para o filósofo grego o “motivo para filosofar” é uma atitude diante dos “fenômenos mais simples” que, “paulatinamente”, conduz o “filósofo” para “problemas mais complexos”. Para esta citação, sirvo-me da preciosa seleção de fragmentos filosóficos organizada por NICOLA, U. *Antologia ilustrada de Filosofia. Das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo, 2005, p. 85.

² TRUFFAUT, F. “Reflexões sobre as crianças e o cinema”. In: *O prazer dos olhos. Escritos sobre cinema*. Rio de Janeiro: J.Zahar, 2006, p.36.

³ Idem, p. 37.

⁴ ORWELL, G. *A revolução dos bichos*. Tradução: FERREIRA, H.A. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.15

coelho”, tipificação da vida socialmente patológica da “classe média”, da vida privada e da cidade limpa.⁵

Com efeito, optei deliberadamente por dois filósofos para empreender esse projeto de estudos doutorais que são: Nietzsche e Foucault. Esta escolha se deve muito às leituras de graduação. Foi através delas que me motivei no ato do próprio filosofar: esses dois filósofos sempre me pareceram, até hoje, mestres do desmascaramento de sistemas de pensamento dominantes. Esses dois filósofos, por diferentes motivações históricas, nunca deixaram de refletir sobre a educação como um tema eminentemente filosófico.

E, no entanto, devo dizer que minha pesquisa em muitos aspectos é uma linha de continuidade de minha dissertação de mestrado defendida em 2009 no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e que tratava sobre a literatura de Kafka através das teorias da narração do filósofo Walter Benjamin,⁶ cuja temática da animalidade abordei de maneira implícita e que me parece ainda um tema instigante. Percebi que o tema da animalidade é um campo minado para muitas teorias da educação e da subjetivação, ou seja, diante da crise do sujeito moderno e contemporâneo surge um mal-estar da animalidade no interior do próprio homem: um estranhamento de sua racionalidade, de sua moralidade, de sua sociabilidade e, claro, de suas formas de vida cotidiana e transcendente.

Aqui devo admitir também que em muitos aspectos este estudo surgiu graças à leitura do artigo de Stefan Kutzenberger intitulado *A Amazônia na Obra de Robert Musil, ou o Selvagem dentro do Europeu Civilizado* (2010). O que me chamou atenção neste texto é que o autor do artigo por intermédio da leitura do famoso romance *O homem sem qualidades* (*Der Mann ohne Eigenschaften*) escrito por Robert Musil, procura investigar a “falta de forma do ser humano” em seus vários aspectos: “à perda de limites morais dos homens sob as condições de uma ditadura”, diante de uma “guerra ou de qualquer outra situação extrema”, bem como, da nossa “natureza inadaptada”, geralmente “alternando loucura, sonho, realidade”, mas que também mostra a “fachada decaída da sociedade moderna”.⁷

⁵ CASTEL, R. *A discriminação negativa*. Tradução: MORÁS, F. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008, p.21

⁶ A dissertação de mestrado defendida no programa de pós graduação em filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) foi transformada na obra *Arte, Teologia e Morte: filosofia e literatura em Franz Kafka e Walter Benjamin*. Curitiba: Paraná, Appris, 2013.

⁷ KUTZENBERGER, S. *A Amazônia na Obra de Robert Musil, ou o selvagem dentro do Europeu Civilizado*. In: BOLLE, W.; CASTRO, E.; VEJMEJKA, M. (Orgs.). *Amazônia Região Universal e Teatro do Mundo*. São Paulo: Globo, 2010, p. 261-277.

*

Esta tese foi escrita no período de 2014-2017 na linha de estudos em epistemologia do Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal do Pará (PPGED/UFPA) e na linha de doutoramento sanduíche em História, Filosofia e Patrimônio da Ciência e da Tecnologia, vinculada à Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa (FCT/UNL) em Portugal, bem como, numa breve e intensa estadia na Faculdade de Filosofia da Universidade Complutense de Madri, por ocasião do IV Congresso Internacional “A atualidade de Michel Foucault” realizado em maio de 2016.

O Programa de Pós Graduação em Educação (PPGED/UFPA) permite aos seus doutorandos realizarem uma *inspeção* filosófica pelo fenômeno da educação, assim como, pensar a educação através de processos históricos e políticos de subjetivação no mundo contemporâneo. Assim, escrever uma tese de conteúdo filosófico me pareceu mais do que premente numa linha de pesquisa que se propunha a refletir sobre várias epistemologias que dialogavam constantemente com teorias filosóficas. Ao mesmo tempo, sempre me pareceu problemático a distinção entre ciências da natureza e ciências humanas (ainda muito influente nas epistemes sobre educação) que acaba concluindo que os “procedimentos da subjetividade não funcionam de forma mecânica como aqueles dos instintos e dos impulsos”⁸. Cabe aqui dizer que instintos e impulsos nunca são mecânicos e o equívoco dessa constatação parece residir justamente numa teoria marxista tradicional que pouco ou quase nada vê de dialético, materialista e histórico nos ditos “instintos” e “impulsos” e, conseqüentemente, acaba secundarizando o tema da animalidade, ignorando o problema de que o homem é o animal que dissimula ou valoriza certos instintos em detrimento de outros (na melhor acepção nietzschiana) para conquistar sua subjetividade.

Pelo motivo exposto acima, levamos em consideração nesta pesquisa importantes estudos no campo da filosofia da educação que reconhecem que muitos meios foram empregados para produzir “asessias de animalidade”⁹ na subjetivação humana. Todo projeto de educação do homem foi em maior ou menor intensidade um desejo de liberdade ou de transcendência da animalidade e numa acepção bem precisa os “humanos bem humanizados” e bem “socializados” devem sempre se

⁸ Ver o artigo de SEVERINO, A. J. - *A pesquisa na pós-graduação em educação*. Revista Eletrônica de Educação. São Carlos, SP: UFSCar, v.1. 2002, p. 42.

⁹ COLLA, R.A. *Animalidade, Moral e Subjetivação: pelo reconhecimento da alteridade para além do outro-humano*. In: educação. Santa Maria v.31 p. 629-640. set/dez. 2014.

resguardar e interditar seus impulsos de animalidade.¹⁰ Ora, sendo o homem um “animal que se autointerpreta” recai sobre ele a pressão essencialista de definir uma “autoidentidade”: o que muitas vezes desemboca num discurso patológico do indivíduo consigo mesmo.¹¹

Muitas das compreensões acerca da necessidade de um outro olhar sobre o nexos entre humanidade e animalidade se deve, certamente, a um conjunto de releituras críticas do próprio conceito do que é o homem e cuja contribuição (para citar brevemente apenas uma dessas vertentes) advém da antropologia filosófica de Morin. Para o filósofo, expressões como *homo sapiens*, *homo faber*, *homo economicus*, *homo prosaicus* não querem dizer muita coisa e quando dizem exprimem apenas um caráter dominador e unilateral. Na teoria da “complexidade” o homem é um animal polarizado, vive com suas características antagônicas, que o alteram e o complementam. O homem racional não vive sem o delírio, ele precisa do trabalho, mas se realiza no lúdico, ele empreende coisas na empiria e se satisfaz com a imaginação; ele é econômico e consumidor, é ao mesmo tempo “prosaico” e “poético”.¹²

De um modo geral, a antropologia não ignora que é preciso ir além do pensamento moderno dualista que define o humano como aquele que tem qualidades “supostamente ausentes nos animais”, do humano como imagem evolutiva que nega ou supera o animal. Por esse motivo, o animal não participa do contrato social, não tem direitos, ou pertence a uma “complexidade inferior”.¹³ Se preferirmos uma leitura de natureza ética do problema, devemos reconhecer os animais como parte integrante de uma comunidade moral para não vê-los como objetos “inanimados”, para não impor “sofrimento desnecessários aos animais”.¹⁴

Devo ressaltar ainda que escolhi a linha de doutoramento em História, Filosofia e Patrimônio da Ciência e da Tecnologia vinculada à Faculdade de Ciência e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa não apenas porque uma de suas finalidades consiste na compreensão de que diante da complexidade das sociedades contemporâneas é imprescindível estabelecer relações entre ciência, tecnologia, história, filosofia e ética, mas, sobretudo, porque o estudo da *condição animal* é visto

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ LARROSA, J. *Pedagogia profana. Danças, piruetas e mascaradas*. B.Horizonte: Autêntica, 2013, p. 13.

¹² MORIN, E. *Les Sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris: Seuil, 2000, p.7.

¹³ RAPCHAN & NEVES, E.S; W. A. *Primatologia, culturas não humanas e novas alteridades*. Scietle Studia, S. Paulo, v. 12, n.2, p.309-329, 2014.

¹⁴ FRANCIONE, G.L. *Introdução aos Direitos Animais*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013, p.17.

como fenômeno eminentemente associado a reflexão crítica da ideologia do progresso. Foi neste programa de estudo que pude realmente polir a lente para os desdobramentos de questões atuais como a xenofobia e a intolerância; do nexo entre o animal que tem memória, o patrimônio histórico e os processos de utopia/distopia das cidades; do animal como ícone político e como representação estética da angústia.

Tive também a feliz oportunidade de estabelecer contatos com os colegas pesquisadores da Rede Iberoamericana de estudos foucaultianos e da Faculdade Complutense de Madri, em especial do Departamento de História da Filosofia, Estética e Teoria do Conhecimento, cuja estadia me proporcionou contato direto com algumas importantes obras sobre erótica, o cinismo antigo e reflexões sobre a biopolítica em Nietzsche e Foucault. E para ser franco, nunca conseguirei apagar da memória as inusitadas ruas e avenidas portuguesas e espanholas com seus monumentos, museus, fachadas e murais públicos que testemunham de maneira viva o longo aprendizado humano acerca da animalidade como história do poder, da subjugação e do desejo de liberdade.

**

Admito que a escrita de uma tese doutoral é a história particular de um pesquisador solitário, contudo, isso não invalida a história de apoios, solidariedade e, sobretudo, das amizades. Então, primeiramente, registro meus agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/MEC/Brasil) por ter me concedido uma bolsa de estudos na Universidade Nova de Lisboa em Portugal. Meus agradecimentos a Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC-Pará) por ter me concedido licença aprimoramento e a Universidade da Amazônia por ter me acolhido em meu regresso do exterior. Agradeço os serviços da Casa de Estudos Germânicos com sua pequena e preciosa biblioteca de filosofia e literatura alemã, assim como, os serviços da Biblioteca da Fundação Calouste Gulbenkian em Lisboa/Portugal.

Registro a minha profunda gratidão à professora doutora Flávia Cristina Silveira Lemos, minha orientadora, primeira incentivadora deste projeto e com quem partilhei muitas trocas e aprendizagens com a psicologia política e a psicologia crítica.

Meus agradecimentos especiais ao professor doutor José Luís Câmara Leme, meu orientador na Faculdade de Ciência e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa que me acolheu no estágio doutoral e por quem nutro profunda admiração e carinho por sua vasta e contagiante cultura filosófica e literária.

Agradeço ao professor Christopher Damien Aretta, mais do que um anfitrião lisboeta na Universidade Nova de Lisboa, um verdadeiro mestre nas lições sobre poesia e ciência, literatura e tecnologia.

Meus agradecimentos ao professor César Candioto, cujas arguições na qualificação desta pesquisa foram para mim uma honra. Minha gratidão à professora Tereza Callado, grande incentivadora de minhas pesquisas e minha mestra em germanismo. Agradeço também aos professores Hélio Rebello, Carlos Paixão e Leandro Passarinho que lançaram diferentes e enriquecedores olhares sobre esta pesquisa.

Nada seria possível sem os incentivos constantes de meu querido amigo e professor Ernani Chaves, incansável na formação de novas gerações de pensadores amazônicos e cosmopolitas.

Não poderia esquecer meus colegas do grupo de pesquisa transversalizando, especialmente os amigos Franco Cruz, Diego Trujillo, André Benassuly, as amigas Daiane Gasparetto, Vilma Brício, Geise Gomes, Leila Almeida e Ellen Aguiar, assim como, de meus colegas de doutorado Natamias Lima, Renato Costa e Kelly Gomes.

Agradeço aos meus queridos amigos/irmãos Heraldo de Cristo, Relivaldo Oliveira e Mauro Celso pela preciosa amizade.

Meu muito obrigado ao casal Edson e Renan pela companhia carinhosa nos passeios lisboetas, para Adriana Macedo e sua companhia nas divertidas peripécias de desbravamento cultural e acadêmico pelo universo lusitano.

Por fim, devo dizer que temos o hábito de representar países através de mapas. No meu caso, prefiro representar Portugal por intermédio de três rostos emblemáticos da hospitalidade. Assim, agradeço ao amigo João Godinho (homem de refinado *desa/ssossego*) e a doce amiga Eugênia Peralta pela recepção carinhosa e, sobretudo, pelas lições de ambos sobre a arte lusitana de viver bem. Meu agradecimento especial a Manuela Gonzaga com quem aprendi muito sobre animalidade/sensibilidade e mais ainda sobre o ofício de viver e escrever.

E, claro, meu muito obrigado a Marcelo Novaes, cuja simplicidade e erudição são sempre imensuráveis para mim no Consulado Amazônico de Portugal e ao meu querido amigo Edilson Mota: tantos rios, tantos risos, tantas alegrias, tantas culturas.

INTRODUÇÃO

A questão o que “é a natureza humana?” tem se tornado uma indagação constante diante de um antropocentrismo que continuamente vem sendo abalado tanto pelas emergentes pesquisas do “estudo dos animais”, em especial a “etologia primata”, assim como, a biotecnologia dos cyborg.¹⁵ De um modo geral, não podemos mais sustentar o argumento de que as características dos animais estariam associadas a brutalidade e os humanos, supostamente, se “orgulham de ter superado”.¹⁶

Nas epistemes educacionais, Larossa critica a pedagogia como um pensamento ainda dependente da “ideia de homem” universal, resultante da influência das correntes essencialistas da antropologia, como também, para criticar os modelos da psicologia social do desenvolvimento que sai em busca de uma “autoidentidade”, de um “autoconceito” do indivíduo, desembocando muitas vezes num discurso patológico da pessoa consigo mesma.¹⁷

Se observarmos bem um animal troca de pele, troca de plumagem, troca de geografia e diante dessas metamorfoses, talvez nenhum filósofo, tenha levado tão a sério essas nuances animais como Nietzsche. Vivenciando, inclusive, como estilo de pensamento e escrita. A esse respeito Derrida escreveu um belo livro sobre *Os estilos de Nietzsche*, do desejo filosófico de ser um “outro”, de abrir novos *fronts* de batalha, de inaugurar uma “fase nova”¹⁸ de trabalho, esse desejo que está presente tanto na figura da mulher como na figura do animal em seus recíprocos jogos da “distância” [*Distanz*].¹⁹

Günter Figal (2012) observou que Nietzsche “teve um faro raro para seu tempo”. Foi este faro “extraordinariamente agudo” que diagnosticou as crises, o “esboroamento” e os riscos da nossa modernidade. Esse faro que “toca tão exatamente o elemento atmosférico, a mudança da conjuntura climática histórica alterada”²⁰ fez Nietzsche associar o seu pensamento como uma certa forma de animalidade: pois um animal

¹⁵ ACAMPORA & ACAMPORA, C.D.; R.R. “Introduction”. A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. xxii.

¹⁶ Idem.

¹⁷ LARROSA, J. *Tecnologias do eu e educação*. In: O sujeito da educação. Estudos fiucaultianos. SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p.23.

¹⁸ DERRIDA, J. *Esporas. Os estilos de Nietzsche*. Tradução: HADDOCK-LOBO & RODRIGUES, R; C. Rio de Janeiro: Nau, 2013, p.22.

¹⁹ Idem, p.30.

²⁰ FIGAL, G. *Nietzsche: Uma Introdução filosófica*. Tradução: CASANOVA, M.A. Rio de Janeiro: Mauad, 2012, p. 24.

nunca deve sentir-se seguro, deve andar desconfiado pelos terrenos onde pisa, sentir as mudanças no ar. Figal descreve com exatidão esses aspectos no estilo da escrita nietzschiana:

Aqui escreve alguém que não se acredita sobre o solo mais seguro de categorias e conceitos clarificados, que continua escrevendo e corrigindo as intelecções de outros em meio ao espaço bem cuidado, por vezes certamente limitado da ciência normal.²¹

A temática da animalidade adquire outros contornos no pensamento foucaultiano. Ela se desdobra para uma reflexão da periculosidade social e de uma suspeita das epistemologias, especificamente no que diz respeito aos porquês de determinados modos de conduta serem caracterizados e classificados como “loucura”, “criminalidade” e “sexualidade”.²² Se para Foucault esses conceitos correspondem a “determinados momentos históricos totalmente ignorados” pelas epistemologias tradicionais, isso não se deve ao fato de que esses problemas trazem à tona toda a questão da animalidade aos estatutos da razão, tais como: irracionalidade, ferocidade, sujeira, enfim, a face reversa da razão? Ao mesmo tempo, o pensamento foucaultiano indaga sobre os porquês de um pensamento que nos faz acreditar que a sociedade precisa de um “extenuante sistema disciplinar para submeter-se”.²³

Outro importante contexto é que muito embora Foucault não tenha escrito algo sobre as “questões ambientais”²⁴, muitos de seus textos servem de base para relevantes *insights* sobre o ambientalismo. Alberts (2013) mostra que é inegável a vasta influência foucaultiana nos escritos das ciências humanas e sociais que tratam das relações éticas e políticas sobre a natureza, particularmente como a governamentalidade e a biopolítica administram “territórios geográficos” e as “populações humanas”, enfim, de como a modernidade é “um momento de intervenção humana de controle e domínio do biológico em geral”.²⁵

Esta pesquisa utiliza, portanto, o uso do método histórico-filológico. Procuo reconstituir as leituras de ambos os filósofos em cada época, como também procuro apreender as ressonâncias dos argumentos nietzschianos e foucaultianos em torno do problema da animalidade, especificamente na sua relação com a ética ocidental, com a

²¹ Idem.

²² KAMMLER, C.; SCHNEIDER, Rolf P. Ulrich (Hrsg.) *Foucault Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2008, p.205.

²³ Idem.

²⁴ ALBERTS, P. Foucault. “Nature, and the Environment”. In: FALZON, C.; O’ Leary, T.; SAWICKI, J. *A Companion to Foucault*. USA: Oxford, 2013, p. 544.

²⁵ Idem.

democracia e a biopolítica. Aliás, são por estas sendas que podemos perceber, por exemplo, que o pesquisador precisa percorrer paisagens que se tornaram suspeitas e os vestígios da nossa animalidade histórica. O animal histórico é também aquele que precisa ser interpretado, o animal que precisa sacudir todas familiaridades do pensamento: pois, o animal do logos é incongruente e paradoxal com sua linguagem e, portanto, é preciso romper com os “teleólogos que se julgam mantenedores do sentido”.²⁶

Pode-se dizer sem nenhuma cerimônia que Nietzsche é ainda um filósofo para o século XXI. Retomado como grande crítico político, principalmente diante da proliferação de coletividades e moralidades escravas em escala nacional e internacional, os argumentos nietzschianos adquirem cada vez mais evidência diante de uma esfera pública que nada mais é do que reflexo da psicologia e da economia da guerra, em geral, da guerra movida pelo ressentimento.

Podemos ainda dizer que uma das grandes críticas e atualidade do pensamento social de Nietzsche está focada naquilo que podemos chamar de ascensão política da obtusidade na democracia moderna. E, ao mesmo tempo, é bastante conhecida a crítica nietzschiana ao darwinismo político e moral do século XIX principalmente na inversão da lei evolucionista, onde os mais fracos ditam o ritmo da cultura. A primeira parte deste estudo se desdobra no capítulo primeiro que é dedicado à investigação de formas mal digeridas da escravidão ou o que nos convém chamar aqui de animalidade escrava. Sloterdijk (2012) parece ter sintetizado bem o drama das nossas democracias atuais quando afirma que todo o aparato democrático não conseguiu “filtrar”²⁷ as novas formas de vida ressentida e ofendida e, portanto, o animal político está sempre pronto para odiar e ferir.

Daí a importância de revisitar o texto *O Estado grego* de Nietzsche, pois, uma das tendências do ressentimento se aguçar cada vez mais em nossa época se encontra na crise da fantasia liberal do heroísmo do trabalho, da dignidade humana e da ascensão de todas as classes. Em outras palavras, a escravidão se dissimulou. Questões como a disciplina e a domesticação recaem novamente sobre a vida escrava e, principalmente, como falsas promessas liberais na vida democrática. A tese polêmica do jovem Nietzsche é que os gregos antigos recorreram à escravidão como

²⁶ CERTEAU, M. “Do riso de M.Foucault”. In: *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 119-120.

²⁷ SLOTERDIJK, P. *Ira e tempo*. Ensaio político-psicológico. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p.42.

instrumento de progresso cultural enquanto a ideologia liberal do progresso forjou a dignidade do trabalho, do heroísmo das fadigas.

Mas a reflexão sobre o nexos entre escravidão e animalidade não se coaduna com interpretações que vêem o programa filosófico nietzschiano como uma justificativa de sistemas autoritários, muito pelo contrário, a proposta libertária nietzschiana reside, num primeiro momento, na constatação de que a vida tem realidades escravizantes e o que se faz dela é sempre uma tentativa de domesticação da animalidade por modelos civilizatórios com propósitos dominadores. Por isso, a valorização do animal da cultura ou o que Vanessa Lemm designou de “política da cultura”²⁸ é algo sempre presente em Nietzsche como experiência emancipatória da própria animalidade humana, vista sempre sobre condições disciplinares e exploratórias. Com efeito, essa reflexão sobre o escravo como animal nos motiva a revisitar o texto *O Estado grego*, texto em que Nietzsche confronta a escravidão helênica com a “dignidade humana” liberal. Dignidade humana prometida pela dignidade do trabalho, princípio moderno que não apenas deu às costas como imaginou ter superado a lição grega de que o trabalho é um “ultraje”.²⁹ No *Estado grego* não encontramos, portanto, a história da dignidade do trabalho e, sim, os rastros da crueldade em nosso princípio civilizatório.

Se Nietzsche fala da crueldade na cultura, Foucault fala da violência nos ritos de verdade (*aleurgia*). A aleturgia em seu caráter histórico, político e jurídico indica que a verdade foi adquirindo contornos e variações sobre como governar os escravos, ou se preferirmos a acepção moderna do termo, de como governar os governados. Nesse sentido, a aleturgia pode acuar um homem como um animal, ela pode produzir medo em toda sua clarividência (rito que serve tanto ao escravo como também ao soberano Édipo). Chegamos assim ao segundo capítulo da primeira parte deste estudo. O mundo da tragédia grega sempre se misturou ao mundo do crime, ao universo animalesco.

Nesse retorno à visão trágica do mundo, percebe-se que a própria experiência moderna está de certo modo ligada a descoberta dos sujeitos da “trágica dimensão da experiência”.³⁰ Não se pode negar que existe uma sintaxe violenta do uso da animalidade nos diálogos trágicos, questão observada por Foucault tanto na exposição

²⁸ LEMM, V. *Nietzsche's animal philosophy*. Culture, politics, and the animality of the human being. New York: Fordham University Press, 2009, p.48.

²⁹ NIETZSCHE, F. “O estado grego”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: SÜSSEKIND, P.; São Paulo: Sette Letras, 2000.p.17.

³⁰ COOK, Deborah. “Nietzsche, Foucault, Tragedy”. *Philosophe and Literature*, v. 13, n.1, abril 1989, pp.140-150.

de *O governo dos vivos* como em *O saber de Édipo*. Esse aspecto é percebido justamente na figura do mensageiro (personificado às vezes em animais, às vezes em escravos). Assim optamos em fazer um plano histórico dos mensageiros nas análises da tragédia para em seguida mostrar que a aleturgia trágica é marcada pela aleturgia violenta da animalidade. Não são raras as passagens que indicam na figura de Édipo: o soberano, como aquele que age como um cão desenfreado, que desqualifica os mensageiros rivais como Tirésias, mas precisa extrair verdade da memória rude dos escravos por meios jurídicos violentos. Logo, a aleturgia de Édipo se desdobra em silêncio, ameaças e rebaixamento. Procedimento que se voltará contra Édipo, enxotado como um “cão”.³¹ O escravo, que deve se portar como animal dócil, é também a testemunha da narrativa trágica de Édipo. Com efeito, a aleturgia edípica é aquela que persegue, que caça, que perscruta os rastros como um animal.

No terceiro capítulo, realizamos a transição da figura do escravo para a figura do selvagem. Assim, o selvagem é analisado através de um diálogo entre Nietzsche e o etnólogo inglês John Lubbock, especialmente entre as obras *Humano, demasiado humano I* e *A origem da civilização e a condição primitiva do homem*. É curioso notar que em alguns aspectos o selvagem foi visto como imagem metafísica do passado, uma espécie de testemunho da nossa superioridade moral perdida no afastamento de nossa condição primitiva. Esse fenômeno Nietzsche designou, duplamente, como “superstição de Rousseau” e wagnerismo do “regresso à natureza”.³² A etnologia foi em muitos aspectos uma espécie de cura da visão do passado, uma chave importante para entender o avesso da cultura. Que avesso? De que a linha histórica entre o selvagem e o moderno não foi a crise da bondade, mas sim o problema do sacrifício da alma ou do sacrifício da subjetividade e, nesse sentido, o contato entre a alma selvagem e a alma ascética ainda é um problema entre superstição, poder e subjetivação.

Portanto, cultura e natureza, animalidade e humanidade foi um debate central na época de Nietzsche. Em parte, isso se deve às ressonâncias da obra de Schiller e sua crítica aos projetos contratualistas o que, de certo modo, empurrou Nietzsche para um diálogo (para além do idealismo e romantismo alemão) com os etnólogos. A etnologia era vista como uma ciência rebelde, uma ciência que oferecia uma realidade avessa do

³¹ SÓFOCLES, *Édipo Rei*. Tradução: CAMPOS, G. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.86.

³² NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschliches I. Ein Buch für freie Geister*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Band 2. Verlag de Gruyter, Berlin: 1980, p.463.

que se propagava e se acreditava em relação aos projetos metafísicos da antropologia humana e do próprio darwinismo. A questão é que o otimismo iluminista via mal o passado humano. Na esteira dessas reflexões, a obra de Lubbock tem sua relevância no projeto de crítica nietzschiana à modernidade em relação, principalmente, a visão do homem selvagem como um embusteiro. A filosofia da animalidade nietzschiana empreende uma crítica interna ao programa contratualista de Rousseau.

No quarto capítulo intitulado *Cínicos e selvagens* retomamos algumas passagens de *A coragem da verdade* que analisa a imagem pejorativa do cínico, comparado ao animal sem vergonha. O debate sobre animalidade nas fontes históricas cínicas nos levam a questão da careta como um tipo de parresia. Assim, a noção de selvagem adquire um sentido político bem definido, isto é, o selvagem é aquele que se expõe a cólera pública e arrisca a sua vida: o selvagem cínico. Daí o interesse de Foucault pela careta cínica, pois a figura do animal e do selvagem funcionam também como uma crítica dos estereótipos na história da filosofia.

No quinto capítulo retomamos a filosofia de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos* que brinca com os estereótipos, que parodia constantemente a máxima do animal racional: do animal que se tornou mais racional e menos animal, o animal racional que maltrata os seus sentidos ao invés de aguçá-lo para obter, inclusive, “outros ouvidos”, pois afinal de contas, não é propriamente uma falha ter um “mau ouvido” para perceber o “som oco”³³ dos ídolos e, nisso, os animais tem uma vantagem, eles não criam ídolos. Um filósofo precisa ter sangue quente, ser desconfiado, arredio, guardar distância e, ao mesmo tempo “sair ao sol a todo instante e sacudir de si uma seriedade pesada, que se tornou pesada em demasia”.³⁴ É com essa filosofia da animalidade que Nietzsche se opõe à figura do homem como animal temperante, mais precisamente do fenômeno do cornarismo: termo que faz referência ao escritor italiano Luigi Cornaro que em sua obra *Discurso de uma vida temperante* (1588) defendia uma arte da dieta para expulsar os vícios mais vergonhosos da animalidade humana. Animalidade e prazeres vergonhosos é o tema também de uma incursão ao problema dos aphrodisia exposto por Foucault em *História da sexualidade II: do uso dos prazeres* que discute sobre a animalidade na ética e na prática sexual.

³³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.17.

³⁴ Idem.

Na terceira e última parte deste estudo chamo atenção no sétimo capítulo para o nexo entre loucura e espírito livre, nexo esse que nunca pareceu estranho ao pensamento nietzschiano por um motivo muito peculiar: era preciso, de certo modo, a clarividência de um louco para denunciar, inclusive, os processos de falsificação da vida em nome da racionalização/normalização dos indivíduos. Falsificação da vida que remonta às filosofias problemáticas de Sócrates à Descartes, cujo interesse maior de Nietzsche é demonstrar a queda do animal racional em um animal artificial, especificamente da ideologia do rebanho e sua deterioração em delírios coletivos por algum tipo de salvação política e moral. Nesse aspecto, se a história da razão é de alguma maneira a história da loucura, isso se deve ao próprio sentido da desconfiança que Nietzsche atribuiu ao projeto de conquista da sanidade e até mesmo as técnicas de cura do racionalismo. Surge assim para Nietzsche o contraste entre a loucura dionisíaca e a loucura moderna. A loucura dionisíaca era tão saudável aos gregos: as bebidas, as danças, as máscaras e as risadas que por seus conteúdos transgressivos devolviam a essa cultura sua alegre vida e que estabeleceu antídotos contra uma concepção de mundo tirânica e pessimista. Caminho oposto tomou a loucura quando a tratamos no âmbito das ideias modernas e, com efeito, surge assim a figura do alienista, um racionalista e moralista que se propõe a curar o animal sofredor.

Quando Nietzsche desenvolve seus argumentos sobre o delírio coletivo como infecção política, como ideologia de rebanho é impossível não perceber uma antecipação ao que Freud veio chamar mais tarde de *Psicologia de massas*. Mas seria Nietzsche um delirante? Um delirante aristocrata e reacionário como sustenta Losurdo. Ou agora, mais do que nunca, é preciso recorrer a Nietzsche para abrir uma nova frente de luta contra as apropriações neoliberais e seus delírios do *Übermensch* como destaca Zumbini e Vanessa Lemm.

Se Adorno expôs na *Dialética Negativa* que um estudo sobre o mundo do espírito e a história natural deve levar em consideração que as forças produtivas da sociedade se apropriam dos “maus instintos” para depois devolver aos indivíduos a sua “falsa identidade”.³⁵ Foucault reconheceu, no diálogo com a Escola de Frankfurt, que o problema da animalidade em sua filosofia aponta para uma “análise histórica das relações entre nossas reflexões e nossas práticas na sociedade ocidental”, que ela se

³⁵ ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*. Tradução: Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 97.

enreda na questão da “tecnologia política dos indivíduos”.³⁶ Desse modo, a história da nossa razão política é uma história nebulosa no que diz respeito as antinomias entre animalidade e humanidade, uma constante suspeita entre “leis humanas” e “leis naturais” e, por conseguinte, demarca de maneira problemática as fronteiras entre a biopolítica - cuidar e lucrar com os viventes - e a “tanatopolítica” - o direito de massacrar os indivíduos.³⁷

Por isso no oitavo capítulo se reflete sobre o nexo entre o estado patológico e o estado animalesco pelo prisma da experiência moderna da loucura, pois nunca se escondeu que sob o rosto resignado dos loucos poderia-se ir além em relação à experiência da liberdade, em especial de uma liberdade controlada ou daquilo que se designou como animalidade positiva enquanto duplo experimento de subjetivação e subjugação. Na *História da loucura* já se encontra inscrita a cisão entre uma animalidade maligna e uma suave animalidade. Mas essa dicotomia não é um debate teológico e, sim, um debate médico e econômico. A ressonância desse debate foucaultiano sobre a animalidade patológica é absorvida por pensadores como Byung-Chul Han e sua *Psicopolítica*, cujas formas de otimização pessoal seriam o novo modelo neoliberal de animalidade, isto é, de animal feliz. Por isso mesmo nossa leitura defende que a *História da loucura* é uma obra inesgotável para se pensar a biopolítica hoje.

³⁶ FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política*. Tradução: Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p.67.

³⁷ Idem, p. 68.

PRIMEIRA PARTE

Escravos, Animalidade, Tragédia

CAPÍTULO I

Da Animalidade Escrava: Política e Cultura em Nietzsche

Assim como em sua época, as ideias sociais de Nietzsche parecem ainda produzir “inúmeros preconceitos”, mal-estar e desconfiança entre nós, principalmente quando essas ideias se desdobram em reflexões sobre as nossas emoções políticas. Charles Andler (2009) destacou que na segunda metade do século XIX os debates sobre as reformas democráticas e socialistas eram intensas numa Alemanha conservadora e imperialista. Não é de se estranhar – como menciona Andler – que no contexto em que vivia o filósofo, os seus pensamentos sociais tivessem produzido reações tão ambivalentes como as de sua irmã simpática ao nacional-socialismo Elizabeth Foster-Nietzsche, que indagava acerca de qual “partido político vai saber como aplicá-los?” no futuro, assim como, a reação indignada do crítico cultural Georg Brandes – que era um admirador confesso de Nietzsche, mas que reclamava duplamente do “radicalismo aristocrático” e das críticas nietzschianas aos movimentos socialistas e anarquistas e seus aspectos da “obtusidade”.³⁸

Se a obtusidade se transformou numa importante preocupação política é porque existia uma atmosfera de indignação com o “crescimento excessivo do Estado no reino da cultura”³⁹, uma indignação presente não apenas em Nietzsche como também em Hölderlin e no historiador Jacob Buckhardt. É claro que sob esse ponto de vista, a crítica à figura do obtuso mostra ao mesmo tempo uma severa crítica ao darwinismo político, indicando que aquilo que chamamos de evolução ou progresso é muitas vezes ditado pela ordem da “natureza dos mais fracos”.⁴⁰

Para Sloterdijk (2012), Nietzsche já havia antecipado em sua crítica política que tanto nos “meios do nacionalismo e do internacionalismo” o mundo dos escravos revive

³⁸ ANDLER, C. *Nietzsche's Social Views (1876-82)*. London: The philosophical Forum, 2009, p. 2.

³⁹ FRANCO, Paul. *Nietzsche's Enlightenment*. The free Spiriti trilogy of the Middle Period. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, p.50.

⁴⁰ Idem.

com toda sua força em “coletivos irados” e “civilizações ofendidas” como novas “sementeiras da ira da modernidade”.⁴¹ A modernidade acreditou que tinha filtrado o escravo - ou pelo menos a animalidade escrava - com o “parlamento, os tribunais e os debates públicos”, mas que na verdade se transformou numa constante “política da ira” e até mesmo na instauração de uma “economia explícita da ira”, da “guerra do ressentimento”.⁴² Assim o tema do escravo - como realidade ainda inesgotada da nossa sociedade moderna - se transformou cada vez mais em “fontes agudas de ressentimento”.⁴³ Segundo Sloterdijk houve uma espécie de deslocamento histórico e político dessas fontes. Atualmente, esses movimentos são atizados e articulados por um novo clero espiritual mundano do ódio.

Esse ódio, implícito ou explícito a democracia, não ocorre por acaso, se pensarmos que no cenário atual encontramos, ora o argumento neoliberal de que “o regime nacional-socialista é o destino fatal de todas as sociedades que implementam programas de providência social contrários à liberdade de mercado”, ora o argumento da “esquerda radical” de que o “regime nazista é o estado de exceção sem o adorno parlamentar” e, portanto, produz uma suspeita sobre os regimes democráticos, especialmente a democracia representativa como um “embuste hediondo”.⁴⁴

Entretanto, é importante lembrar que o conceito de escravidão em Nietzsche, embora controverso, tem em seu pensamento peculiaridades e variações. A defesa nietzschiana de um programa de “cultura superior” não significa propriamente uma “política autoritária de dominação e exploração”.⁴⁵ De acordo com Lemm (2009), se o primeiro princípio da vida é a autopreservação, os indivíduos se dão conta de que à medida em que não são autossuficientes a própria vida apresenta condições escravizantes, pois estão sujeitos às necessidades. Todo projeto de civilização não deu às costas a isso. Com efeito, o animal humano foi “atraído por buscar a companhia dos outros para sobreviver”, justamente pela falta de autossuficiência, assim, a vida em sociedade com os outros é uma lembrança escravizante.⁴⁶ É em função disso que Lemm distingue no pensamento nietzschiano entre uma “política da civilização” que

⁴¹ SLOTERDIJK, P. *Ira e tempo*. Ensaio político-psicológico. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p.42.

⁴² Idem, p.40.

⁴³ Idem, p.42.

⁴⁴ LEME, José L.C. “Foucault e a esquerda racista: o conceito e a norma”. In: VEIGA-NETO, Alfredo [et al]. *Michel Foucault e os saberes do homem*. Curitiba: Prismas, 2016, p.450

⁴⁵ LEMM, V. *Nietzsche's animal philosophy*. Culture, politics, and the animality of the human being. New York: Fordham University Press, 2009, p.48.

⁴⁶ Idem, p.49-50.

institui formas sociais de “disciplina e domesticação” da vida animal e uma “política da cultura” que se propõe a emancipar a animalidade humana de uma “sociedade normalizada pela prática da dominação e da exploração”.⁴⁷

Mas é bem verdade que *O Estado grego*, escrito em 1871, pode ser mencionado como o texto mais retrógrado de Nietzsche por sua inequívoca defesa da escravidão no mundo antigo. Nesse texto póstumo, a “dignidade do homem” e a “dignidade do trabalho” são criticadas por ser uma fantasia moderna. Foi então necessário uma roupagem filosófica e religiosa para transformar um “meio de tormento” em algo de “valor”.⁴⁸ A condenação do ócio e a interiorização do trabalho por parte do luteranismo que pregava “jejuns, vigílias, fadigas” como forma de “adestramento” e “governo do corpo” já era uma importante crença de que através do trabalho o “homem interior está ligado a Deus”.⁴⁹ Não menos escandaloso para Nietzsche é o projeto liberal que caracteriza o trabalho como “força interior”, como impulso heróico, onde “o desejo de ascender torna-se não mais o caráter de uma classe em particular, mas de todas as classes”.⁵⁰

Segundo Nietzsche, os “gregos não precisam dessas alucinações conceituais, entre eles se expressa aterradora sinceridade que o trabalho é um ultraje”⁵¹ e, portanto, nos deparamos com uma questão crucial: como foi possível a uma civilização que usava de maneira abjeta a escravidão ter produzido tantos gênios nos planos cultural, político e militar? Nietzsche tem plena consciência de como a sensibilidade burguesa e a consciência revolucionária do século XIX ostentavam discursos de superioridade em relação ao helenismo. Assim, o que aparentemente parece ser uma denúncia contra o modelo clássico de sociedade e seu passado vergonhoso de submissão animal, se vislumbra tão simplesmente aos olhos de Nietzsche como preconceito, uma falsa consolação de mundo. Por trás de todo otimismo desenfreado, a cultura moderna se especializou na arte das dissimulações. Aliás, essa mistura entre otimismo e

⁴⁷ Idem, p.49.

⁴⁸ NIETZSCHE, F. “O estado grego”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: SÜSSEKIND, P.; São Paulo: Sette Letras, 2000.p.17. Doravante citado como *EG*, seguido do número da página.

⁴⁹ LUTERO, M. *A liberdade do cristão*. São Paulo: Unesp, 2015, p. 157.

⁵⁰ MILL, S. *Ensaio sobre a liberdade*. Tradução: NEIVE, Rita de C.G. São Paulo: Escala, 2006, p.104.

⁵¹ NIETZSCHE, F. *EG*,p.17.

dissimulação atingiu em cheio as “camadas mais baixas”⁵², um fenômeno perigoso que confunde dignidade do trabalho como pressuposto da “felicidade terrena”.⁵³

Rethy (2002) observou que, posteriormente, Nietzsche no *Nascimento da tragédia* irá ressaltar a “sabedoria da aparência” entre os gregos. A aparência e o brilho são tomados como traços de uma cultura forte, bastante distinta da dissimulação moderna e sua promessa de dignidade humana. Por isso os gregos cultuavam Apolo, o deus de todas as “forças plásticas”, o “deus brilhante” que “governa as aparências”, o deus enganoso que sonda à “beira do abismo”, que produz o sofrimento, mas que se sobressai como artista de “uma libertação alegre”.⁵⁴ Acerca dessa comparação entre o mundo grego e o mundo moderno, Nietzsche constata que:

Nos tempos modernos, não é o homem com necessidade de arte, mas sim o escravo quem determina as noções gerais: nas quais sua natureza tem que indicar com nomes enganosos todas as relações, para poder viver. Tais fantasmas, como a dignidade do homem e a dignidade do trabalho, são os produtos indigentes da escravidão que se esconde de si mesma. Tempo funesto, em que o escravo precisa de tais conceitos, em que é incitado para a reflexão sobre si e sobre aquilo que está além dele!⁵⁵

Certamente, o *Estado grego* não é um texto muito palatável, inclusive para os nietzschianos. Contudo, não se pode negar que esse escrito é um dos mais influentes na reflexão sobre cultura, animalidade e crueldade. De um lado, não se pode desvincular seu polêmico conteúdo sobre a “origem assustadora do Estado”⁵⁶ das incidências filosóficas do século XVIII que diz respeito à crueldade como um tipo específico de emoção política. A filosofia de Kant, por exemplo, ao preconizar na obra *Para a Paz Perpétua* uma constituição republicana mundial, reconheceu que a hostilidade é muito mais um estado político entre os homens do que o sentimento de cooperação e, por isso mesmo, a paz deveria ser “instituída”, já que ela não é um “estado natural”.⁵⁷ Outro exemplo a ser destacado é o pensamento de Hegel. O filósofo de *Princípios da Filosofia do Direito* tinha criticado a categoria da *paz perpétua kantiana* como forma de solidariedade entre os Estados: seu argumento é de que os longos períodos de cooperação escondem as antíteses dos Estados particulares e empurra a

⁵² NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução: GUINSBURG, J.; São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 109. Doravante citado como *NT*.

⁵³ NIETZSCHE, F. *NT*, p. 110.

⁵⁴ RETHI, R. “Schein in Nietzsche philosophy”. In: ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche and Modern German Thought*. London/N.York: Routledge, 2002, p. 63.

⁵⁵ *EG*, p. 17.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ KANT, I. *A paz perpétua*. Tradução: MORÃO, A. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 144.

vida civil para uma estagnação humana, pois, das “guerras resultam fortalecidos não somente os povos”, como também “nações que têm discordâncias em si mesmas adquirem paz interna, por meio de guerras com o exterior”.⁵⁸ Pacificar a hostilidade ou criar meios catárticos para nossa animalidade? Seja como for, esses textos da filosofia política e da filosofia do direito não deixam de atestar duas realidades cruéis: a paz é sempre um estado artificial (na acepção kantiana) e nossa animalidade política é sempre uma humanidade belicosa, sob o risco de que a mesma seja estagnada (na acepção hegeliana).

Por outro lado, é indiscutível que esse texto nietzschiano é retomado nos grandes debates sobre a função contemporânea do Estado sob diferentes matizes teóricas. Hans Kelsen, certamente, não era um nietzschiano. Contudo, sua obra *O Estado como integração* (1930) percebe que o debate sobre “O Estado como super-homem” (*Übermensch*)⁵⁹ retoma uma dificuldade premente em toda teoria da legalidade, anunciada antecipadamente nos escritos do jovem Nietzsche, a saber: como equilibrar a legalidade e, sobretudo, como torná-la presente na vida dos indivíduos modernos? Kelsen dirige aos seus adversários a crítica de que a teoria do Estado como realidade espiritual (teoria muitas vezes simplificada grosseiramente na “esfera das normas”) se opõe a tradição jurídica que insiste em ver a estrutura estatal como “pêndulo”, versão mecânica e inconciliável que oscila entre o “conteúdo ideal e a vida real”, entre “natureza” e “vida espiritual”, entre “psicologia” e “biologia”, como se o Estado fosse “atemporal”, como se fosse possível “normas” sem os “valores”.⁶⁰ Mas se para Kelsen o direito teria uma outra história, diferenciada pela ruptura com o poder e a violência, ou melhor dizendo, de que o direito não é “idêntico ao poder”⁶¹, para Nietzsche não apenas o direito se apropria dos mitos da violência, como existe um conteúdo arrefecedor da animalidade produzido pela democracia moderna. Isso leva Nietzsche a afirmar que “os gregos, os homens mais humanos dos tempos antigos, possuem em si um traço de crueldade, de vontade destrutiva, ao modo do tigre”.⁶² Por outro lado, por detrás de todo conceito de “igualdade” e de “direitos fundamentais do

⁵⁸ HEGEL, F. *Princípios da filosofia do Direito*. Tradução: VITORINO, O.; São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 161.

⁵⁹ KELSEN, H. *O Estado como Integração*. Tradução: TOLEDO, P.F.; São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 31.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁶¹ GIACÓIA JUNIOR, O. “Violência e direito. Para uma genealogia da justiça”. In: *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p.60.

⁶² NIETZSCHE, F. “A disputa de Homero”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: SÜSSEKIND, P.; São Paulo: Sette Letras, 2000, p.25.

homem” não existe nenhuma “piedade” pelos que sofrem.⁶³ Daí a sociedade liberal se escandalizar com os “movimentos sociais reivindicatórios, de caráter revolucionário, com sua exigência de justiça e igualdade de direitos”.⁶⁴

Isso não quer dizer que Nietzsche não reconheça que o Estado cumpre um papel social e histórico. O Estado serve para organizar o caos das “massas”, evita a “decomposição química” da sociedade, contém o “egoísmo” dos indivíduos.⁶⁵ De certo modo, esse texto de Nietzsche nos faz lembrar também do ensaio de Engels *Sobre a Autoridade* (1873), pois seria o “princípio da autoridade” um mal absoluto?⁶⁶ Indagou também Engels. Mesmo que Engels faça uma clara distinção entre autoridade e autoritário, o princípio da autoridade não se faz sem “subordinação”.⁶⁷ Para Engels a autoridade, tanto quanto a autonomia, fazem parte da evolução social. Engels se refere sobretudo ao contexto do massacre da Comuna de Paris:

Uma revolução é certamente a coisa mais autoritária que se possa imaginar; é o ato pelo qual uma parte da população impõe a sua vontade à outra por meio das espingardas, das baionetas e dos canhões, meios autoritários como poucos; e o partido vitorioso, se não quer ser combatido em vão, deve manter o seu poder pelo medo que as suas armas inspiram aos reacionários”.⁶⁸

Assim como a experiência violenta da Comuna de Paris citada por Engels, muitas das perspectivas nietzschianas foram cunhadas em oposição ao lema “ferro e sangue” que traduzia a política de Bismarck e o sonho de uma centralização do mundo germânico. É certo que o lema bismarckiano não foi fundado sobre “deliberações filosóficas sobre a natureza do homem e da sociedade” como bem observa Ansell-Pearson.⁶⁹ Mas seja como for, o jovem Nietzsche já era um crítico arguto e audaz de um tipo de educação política que gera um pragmatismo não apenas para os governantes como também para os próprios governados. Por isso é bom não imaginar Nietzsche como um ingênuo ou um desinformado em matéria de estatismo, nacionalismo, racismo e todos os males que isso podia provocar em nossas emoções políticas e na democracia liberal.

⁶³ EG, p. 18.

⁶⁴ GIACÓIA JUNIOR, O. “Violência e direito. Para uma genealogia da justiça”.In: *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*.Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 64.

⁶⁵ EG, p.19.

⁶⁶ ENGELS, F. *Sobre a Autoridade*. Obras escolhidas 2. São Paulo: Alfa-Omega, 1988, p.185.

⁶⁷ Idem, p.186.

⁶⁸ Idem, p. 187.

⁶⁹ ANSELL-PERSON, K. *Nietzsche como pensador político*. Tradução: GAMA, C.M.; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997,p. 52.

1.1. A figura do centauro e o Estado moderno

Gostaria de citar um aforismo da obra *Crítica da Vida (Kritik des Lebens)* do escritor alemão Lichtenberg (muito admirado por Nietzsche) que assim diz: “Dois num cavalo, uma rixa: belo símbolo da constituição do Estado”.⁷⁰ Como podemos observar, trata-se de uma sátira política escrita por Lichtenberg no ano de 1796, no qual podemos absorver três imagens: 1) Dois homens, envolvidos num clima de hostilidade, dispõem apenas de um meio para seguir destino; 2) O cavalo (se observarmos com atenção o papel do animal nesta sátira) não se importa em conduzir os dois homens, mesmo que estejam em estado de desavença; 3) Mas, uma terceira força surge: o Estado. Afinal, quem vai amansar esses homens e educar suas emoções políticas? Essa sátira mostra todo ceticismo em relação à imagem do Estado moderno como um elegante e sedutor cavaleiro, cuja função seria apaziguar nossa animalidade social.

Uma passagem de *Humano, demasiado humano*, extraída especialmente da seção 293 de *O Andarilho e sua sombra*, que tem muitas proximidades com a reflexão de Lichtenberg, mostra a imagem de desfiles políticos com belos cavalos ou com veículos mais modernos: pairam imagens heróicas dos líderes mundiais com sua pomposidade, de Estados democráticos desfilando de maneira equilibrada entre “os indigentes, os ricos e os partidos”.⁷¹ O que não se diz, segundo Nietzsche, é que por detrás desse heroísmo e equilíbrio de fachada se escondem a mediocrização da política e paga-se um preço muito caro em nome da independência e do bem-estar dos povos:

- Falo da democracia como de algo ainda por vir. O que agora assim é chamado se distingue das formas de governo mais velhas apenas por andar com *cavalos novos*: as ruas são ainda as mesmas, e também as rodas. - O perigo realmente se tornou menor com esses veículos do bem estar dos povos?⁷²

Já em *O Estado grego*, Nietzsche declara sua repulsa pela cultura e pela política do século XIX que distinguia as categorias de humanidade e de animalidade através do

⁷⁰ LICHTENBERG, G. “Zwei auf einem Pferd bei einer Prügelei: ein schönes Sinnbild für eine Staatsverfassung”. *Kritik des Lebens*. Schüler-Verlag Stuttgart, 1948, p. 137. A tradução é de minha autoria.

⁷¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. Tradução: DE SOUZA, P.C.; São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 294.

⁷² *Ibidem*

contínuo progresso da “dignidade do homem” e da “dignidade do trabalho”.⁷³ Essa repulsa nietzschiana pode ser assim definida: “Confrontado com o grego, o mundo moderno cria em geral apenas aberrações e centauros”.⁷⁴ Se Nietzsche recorre à figura mítica do centauro para ironizar a democracia liberal isso deve ser interpretado como uma crítica à ilusão de que os estados modernos são “grandes corpos estatais equilibrados e das garantias mútuas de segurança”.⁷⁵

Como se sabe, o centauro é uma criatura híbrida, evocada muitas vezes como alegoria entre o mundo animal e o mundo humano, assim como, a alegoria do Estado como ente político equilibrado. É bastante conhecido, por exemplo, o elogio de Maquiavel em *O Príncipe* ao centauro Quíron, mestre e educador dos príncipes antigos, em especial Aquiles. Diz Maquiavel: “Ter um preceptor meio animal meio homem não quer dizer outra coisa senão que um príncipe deve saber usar ambas as naturezas e que uma sem a outra não é duradoura”.⁷⁶ Hatab lembra que Nietzsche se apropria de criaturas gregas míticas que “exibem combinação de características animais e humanas” enquanto confluência “ambígua da natureza e da cultura”.⁷⁷ Esses são os casos tanto do centauro como dos sátiros. Essas figuras ambíguas indicam o trabalho nietzschiano em investigar a “cultura humana” e as “forças da natureza animal”⁷⁸ que se transfigura, muitas vezes, na crítica das nossas perspectivas ocidentais que se afastam da animalidade. Nietzsche defende, portanto, um retorno da filosofia “às forças primitivas da natureza”.⁷⁹ Mas esse naturalismo não é um “retorno à natureza” sob o ponto de vista romântico e nostálgico ou tampouco de uma “harmonia pré-cultural.”⁸⁰ Para Nietzsche, a natureza não se esgota em leis científicas ou tampouco é governada por sonhos essencialistas: a natureza exhibe lutas e dominações e, portanto, a cultura humana não é uma transcendência da natureza animal, mas uma “sublimação de energias naturais”.⁸¹

⁷³ EG, p.14.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem, p.19.

⁷⁶ MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução: GOLDWASSER, M.J. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p.85.

⁷⁷ HATAB, L.J. “Human-Animality in Nietzsche”. In: ACAMPORA, C.D. *A Nietzschean Bestiary: Becoming animal beyond docile and brutal*. New York/Toronto/Oxford. Rowman & Littlefield Publishers.,Inc., 2004, p. 211.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem, 212.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Idem, p. 217

A ironia nietzschiana à democracia moderna compreende a representação política e plástica do centauro. O centauro é uma representação do nexo entre o escravo com o homem de gênio, da escravidão com a cultura. Desse modo, o centauro é o modelo de sociedade que para empreender tantas obras de caráter estético, necessitou do trabalho de tantos “milhões de escravos”.⁸² A imagem pode parecer estranha, mas essa figura mitológica assumiu um lugar importante no “projeto pedagógico” nietzschiano, pois essa criatura em seu “difícil equilíbrio” também “cruza as fronteiras entre Filosofia, Arte, Ciência e Política na direção de uma cultura total”.⁸³

É curioso notar que Otto Körner em seu estudo clássico intitulado *O animal no mundo homérico (Die homerische Tierwelt)* aborda a questão de que existia uma ciência animal homérica muito antes de Heródoto, Aristófanes e Aristóteles, se constituindo assim como retratos “zoopolíticos”.⁸⁴ Nesse caso, as alegorias equestres, de onde surgem boa parte das significações do centauro, exibem tanto a nobreza do cavalo como a natureza bastarda de um asno.⁸⁵ Os *Hippeis*, por exemplo, eram conhecidos como soberanos: seu poder e conhecimento sobre a técnica dos cavalos os qualificava como uma elite guerreira cuja “imagem do cavaleiro associa o valor ao combate, o brilho do nascimento, a riqueza de bens de raiz e a participação de direito na vida pública”.⁸⁶

O mundo político e aristocrático grego quando adotou a figura do centauro absorveu justamente a “exaltação dos valores de luta, de concorrência, de rivalidade”, que não abre mão do “poder de conflito”, mas ao mesmo tempo, compreende a exigência de “unificações sociais”, do “poder de união”.⁸⁷ Não raro, o Estado assume o “espírito de *agón*” que tanto “põe em combate os atletas” quanto a política: “um combate de argumentos cujo teatro é a *ágora*”, mas em ambos os casos, a “concorrência jamais pode existir senão entre iguais”.⁸⁸ Nesse aspecto, Alan D. Schrift observou que a noção grega de *agon* (competição, contestação) era vista pelo filósofo como algo essencial para o contínuo bem-estar do indivíduo e da comunidade e como antídoto contra a mediocrização da sociedade. Schrift reconhece também a resistência

⁸² EG, p.14.

⁸³ LEMOS, F. *Soldados e centauros*. Educação, filosofia e messianismo no jovem Nietzsche, 1858-1869. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2015. p.18.

⁸⁴ KÖRNER, O. *Die homerische Tierwelt*. München: Verlag von J.F. Bergmann, 1930, p. 2.

⁸⁵ Idem, p.3.

⁸⁶ VERNANT, J. *As origens do pensamento grego*. Tradução: DA FONSECA, Ísis Borges B.; Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 49.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Ibidem, p. 49-50.

de Nietzsche em associar os jogos dramáticos gregos da *agon* com as competições democráticas.⁸⁹ Contudo, na seção 289 de *O andarilho e sua Sombra* o mesmo Nietzsche admite que as instituições democráticas podem cumprir o papel de combater a *antiga peste dos desejos tirânicos*.⁹⁰

Todavia, o centauro é uma figura oposta à racionalidade moral do século XIX que parte do pressuposto de que o homem livre é aquele que forma e expressa “suas opiniões sem reserva”.⁹¹ Isso é o que Nietzsche vai criticar nos moralistas ingleses, uma liberdade de opiniões sem experiência agônica. Nada é mais confortável para a ilusão liberal do que o homem da opinião. Pois, o próprio Stuart Mill trata logo de esclarecer em seu projeto político e moral que “as ações devam ser tão livres quanto as opiniões”, mas essas mesmas opiniões não podem molestar a “propriedade privada” dizendo que ela é um “roubo”, pois, segundo Mill, deve-se punir justamente uma “plebe excitada reunida na frente da casa de um mercador de milho”, pois tanto as opiniões como a liberdade não podem ser “um incômodo para outras pessoas”.⁹²

Em comparação ao pensamento liberal preconizado por Stuart Mill, até mesmo o julgamento de Platão, que opôs o gênio da ciência ao gênio poético, terminando na expulsão do segundo na sua *República*, não deixou de ser um documento importante e edificante, o “hieróglifo imenso”⁹³ sobre o nexo entre Estado, escravidão e gênio. Se o resultado desse conflito “foi uma consequência intransigente do julgamento socrático”⁹⁴, o estado platônico não deixou de seguir o melhor espírito grego da superioridade, da combinação equilibrada de “rudeza” e “existência olímpica”.⁹⁵ Pelo menos se consultarmos o célebre texto platônico sobre as *Leis* constatamos o esforço grego contra a “educação cheia de mimos”, segundo a qual a alma da criança se torna “colérica e facilmente irritável”, assim como, contra uma educação “excessivamente dura”, de “submissão rígida” cujo aprendizado poderia ser tão somente a alma de crianças “inferiores e sem liberdade, misantropas e, sobretudo, impróprias para o convívio social”.⁹⁶ Segundo Nietzsche, Platão sabia que a “vida do Estado” seria uma

⁸⁹ SCHRIFT, A. D. *A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais*. São Paulo: Cadernos Nietzsche 7, 1999.

⁹⁰ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. Tradução: DE SOUZA, P.C.; São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.92.

⁹¹ MILL, S. *Ensaio sobre a liberdade*. Tradução: NEIVA, R. de C.G., São Paulo: Escala, 2006, p.83.

⁹² *Ibidem*

⁹³ *EG*, p.20.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ *Idem*.

⁹⁶ PLATÃO, *Leis*. Tradução: NUNES, C.A. Belém-Pará, Ed. Ufpa, 1980, § 791 e, p.207.

terra desolada e, por isso mesmo, ele teve como meta a “geração e preparação sempre renovadas, do gênio”.⁹⁷

Mas mesmo a expulsão dos poetas da *República* é um momento marcado por uma certa trégua nessa cultura. Os poetas amantes da visão e dos sons são aqueles que acedem à emoções perigosas, espetáculos de crueldade que, de certo modo, foram inimigos da filosofia socrática e seu moralismo.⁹⁸ Mesmo Platão e seu modelo ideal de Estado não deixou de se enganar quanto ao terrível conteúdo da peça trágica. Essa é posteriormente a diferença que vai marcar a interpretação nietzschiana da leitura platônica em *O nascimento da tragédia*. Sófocles, ao contrário do que julgava Platão, não procurava como artista reproduzir “ideias convencionais” ou “agradar a multidão”.⁹⁹ Diante disso, o grande debate de Platão com Sófocles no século IV é de que se a poesia deve representar a virtude, certamente, a imitação da bondade não somente é mais agradável como também é mais justa. Todavia, comparados ao excesso de confiança platônica na visão racional do filósofo, o herói trágico é marcado pela “cegueira do homem”.¹⁰⁰ Sófocles problematizou a questão moral, mostrando que “virtude” e “felicidade” não são “gêmeos siameses”.¹⁰¹ Nesse sentido, Platão criou sociedades, tanto na *República* como nas *Leis*, no qual a “moderação” e a “temperança”¹⁰² são elevados como norma.

Em todo caso, a polis grega é para Nietzsche um “arquétipo político” de natureza “anti-liberal” e “anti-socialista”.¹⁰³ Isso se deve ao fato de que a “excelência cultural” dos gregos se fundou na “exploração do trabalho escravo”.¹⁰⁴ Como foi possível que do solo da escravidão tenha surgido o mesmo solo do “desenvolvimento da arte?”¹⁰⁵ A resposta estaria no ideal grego de Estado. Era preciso proteger uma elite dotada de “genialidade artística”. Essa é sumariamente a tarefa do Estado. Não há dúvidas que sob esse ponto de vista, Nietzsche recorre a “fórmula hobbesiana”, contudo, isso não

⁹⁷ EG,p.20.

⁹⁸ SHAPIRO, G. *Archaeologies of Vision. Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago/London: University of Chicago Press. 2004, p.289.

⁹⁹ KAUFMANN, W. *Tragedy and Philosophy*. London: Princeton University Press, 1992, p. 133.

¹⁰⁰ Idem, p.134.

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Idem, p. 135.

¹⁰³ RUEHL, M.A. “Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek State”.In: BISHOP, P. *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Edited by Bishop, P.. Glasgow, 2003, p.

82.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Idem.

quer dizer que a polis grega não seja uma realidade infinitamente superior ao próprio “modelo político hobbesiano”.¹⁰⁶

Nietzsche, por outro lado, nutria uma profunda aversão ao empirismo político anglo-saxônico. Olhou até mesmo com desconfiança para Hobbes. Por detrás do racionalismo político não viu outra coisa senão o que ele chamava de “bestificação anglo-mecanicista”.¹⁰⁷ Usar a ciência, notadamente a ciência política para bestificar, disciplinar, seduzir, moralizar, enfim, humanizar para governar foi o verdadeiro projeto da filosofia política hobbesiana: a política como “devoção”.¹⁰⁸ Para Nietzsche surge assim o cristianismo político que de todo não deveria ser encontrado no judaísmo e, sim, no que Nietzsche chamou ironicamente de “anglomania”.¹⁰⁹ Nietzsche via também nessa filosofia política as tendências do “sombrio” e do “sensual”, mas em todo caso, surge a figura bestial com seus gestos vulgares.¹¹⁰

No *Estado grego*, Nietzsche reconhece o homem de instintos artísticos como alguém acima dos “instintos do povo” e dos instintos “estatais”.¹¹¹ Mas o artista grego não vivia numa esfera imperturbável e confortável com sua arte. Também via sua arte como um grande ato sacrificial. Contudo, os homens de gênio se distinguem dos escravos pelo fato de que enquanto os primeiros “sabem o que eles querem do estado e o que o estado deve conceder-lhes”, os segundos se tornam “meios para as finalidades do estado”.¹¹² A questão para Nietzsche é que o otimismo liberal constituiu uma nova aristocracia: a aristocracia decadente, intitulada por ele como “eremitas monetários”.¹¹³ Esse novo sujeito, sombrio em suas intenções, completamente oposto ao homem de gênio grego, faz de seus discursos “internacionalistas” e “despatriados” um modo de vida, eles “aprenderam a utilizar abusivamente a política e os estado e a sociedade como aparatos de seu próprio enriquecimento, por meio da bolsa”.¹¹⁴ E, claro, essa perturbação na esfera política afetou profundamente a esfera da arte. Daí a ascensão da concepção liberal que trata a política e a arte como bem estar e segurança.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.160.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem, p. 161

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Idem, p.162.

¹¹² EG,p. 19.

¹¹³ Idem

¹¹⁴ EG, p.19.

Assim, quando indico, como característica perigosa da política presente, uma mudança dos pensamentos revolucionários a serviço de uma aristocracia monetária egoísta e desestatizada, quando, do mesmo modo, compreende a monstruosa expansão do otimismo liberal como resultado da economia monetária moderna, caída em mãos que lhe são estranhas, e vejo todos os males da situação social, incluindo a decadência necessária da arte, ou nascerem daquela raiz ou crescerem junto com ela num emaranhado: terei que entoar oportunamente um canto de louvor à guerra.¹¹⁵

É no mínimo curioso que um texto que tenha se notabilizado pela defesa do ideal clássico da escravidão tenha, ao mesmo tempo, se transformado numa voz crítica antecipadora do fundamentalismo de mercado e dos desvios dos processos revolucionários. O otimismo liberal, tantas vezes criticado por Nietzsche, sempre teve sérias dificuldades de universalizar os costumes selvagens. Por isso mesmo, a política liberal sempre foi vista como uma espécie de amansamento do homem. Nietzsche, certamente, tem um outro olhar sobre o sensível espanto de Locke acerca dos rituais dos Tupinambás e dos turcos: os primeiros recorriam a vingança para devorar o “maior número possível” de seus inimigos e os segundos cultuavam saqueadores violentos como “santos.”¹¹⁶ Se, por um lado, o projeto liberal, principalmente em sua doutrina moral, se esforçou em mostrar que a bondade não é um princípio inato, por outro, sempre escondeu com seu falso pudor que a crueldade não foi um princípio civilizatório.

Desse modo, não se pode ignorar que na época de Nietzsche o tema da animalidade se vinculou cada vez mais ao crescente contexto da “agressividade” dos povos que, conseqüentemente, multiplicaram suas formas de “acusações” e de “militarização”.¹¹⁷ Segundo Boeschstein (1982), Nietzsche não deixou de admirar o “heroísmo” dos trabalhadores, mas ele viu de perto a crise do trabalho na Europa e a perigosa degeneração do movimento dos trabalhadores. O prognóstico nietzschiano para o futuro é bem diferente do que foi feito no *Manifesto Comunista* de Marx e Engels. Os trabalhadores europeus estariam divididos em se tornar um “escravo do Estado” ou de um “partido da revolução”¹¹⁸ e, mais ainda, do risco da orientalização do trabalho, cujo modo de vida é o das “formigas trabalhadoras”.¹¹⁹

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 270.

¹¹⁷ BOESCHENSTEIN, H. *Nietzsche und das Problem der Humanität*. MLN, vol.97, n.3, German Issue (Apr., 1982), p. 650. The Johns Hopkins University Press. <http://www.jstor.org/stable/2906216>

¹¹⁸ Idem, p.648.

¹¹⁹ Idem, p.649.

Pode-se ainda dizer que o tema da crueldade é fundamental para se entender alguns escritos de Nietzsche. O prazer de ferir (não apenas os outros, mas também a si mesmo) é um prazer que tem sido constante na história da humanidade e, assumindo diferentes formas, inclusive com a crueldade se espiritualizando e, que pode ser chamada, de “vontade do mal”.¹²⁰ Fala-se muitas vezes de “crueldade bestial” do homem, mas isto seria terrivelmente “injusto e ofensivo” para com os animais: um “animal nunca poderia ser tão cruel como um homem”¹²¹, que exercita sua “crueldade com prazer”, como “autor voluntário do mal”.¹²² A crueldade, historicamente, assumiu diferentes formas e assim permanece como um *continuum* humano.¹²³ A própria mudança das formas punitivas (chamadas de humanização das penas), não se constitui como uma sensibilidade moral, mas um refinamento dos “nervos”.¹²⁴

1.2. - As ressonâncias da figura do abutre e a crueldade na cultura

A partir do que foi dito, temos de consentir em apresentar, como o eco de uma verdade cruel, o fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura: decerto, com essa verdade, não resta mais nenhuma dúvida sobre o valor absoluto da existência. Ela é o abutre que rói o fígado do pioneiro prometeico da cultura.¹²⁵

Assim como o centauro, o abutre figura como importante argumento nietzschiano sobre as relações entre crueldade, escravidão e cultura e se distancia das interpretações neo-humanistas dos mitos e da polis grega. Nietzsche se afasta tanto da interpretação dramático-musical wagneriana, que atribui a Prometeu o momento de “libertação da arte de seus grilhões humilhantes na moderna sociedade industrial”¹²⁶, como também da leitura de Marx que invoca-o como o principal “santo e mártir” da filosofia em oposição ao deus Hermes, conhecido como “divindade servil do comércio.”¹²⁷ A imagem do abutre devorador do fígado de Prometeu é uma recusa da “retórica igualitária dos socialistas e liberais.”¹²⁸

¹²⁰ SEMERARI, F. *Il Predone, Il Barbaro, Il Giardinieri*. Bari: Dedalo, 2000, p. 155.

¹²¹ Idem, p. 159.

¹²² Idem, p.162.

¹²³ Idem, p.166.

¹²⁴ Idem, p.170.

¹²⁵ EG, p.16.

¹²⁶ RUEHL, Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek State, Op. cit.,p. 79.

¹²⁷ Idem, p. 79.

¹²⁸ Idem.

Urs Marti argumenta que não foram poucas as tentativas de “levar Nietzsche para a causa socialista”.¹²⁹ Mas se, por um lado, muitos pensadores viram nos textos nietzschianos uma crítica da fisionomia “desumanizada da sociedade burguesa”, da “transformação do trabalhador em mercadoria”, de como a “igualdade e a solidariedade foram sacrificados pelo individualismo”¹³⁰, por outro lado, existia uma hesitação política que intuía que Nietzsche era um “inimigo de classe”, justamente pelo fato do filósofo ver no socialismo um “movimento ascético” e “moral-religioso”.¹³¹

Em relação aos outros países da Europa no século XIX, a “democracia” enquanto “experimento político moderno” evoluiu consideravelmente na França. Daí o posicionamento de Nietzsche em relação a cultura francesa, especialmente nos anos 80, apresentar mutações e até mesmo admiração se comparado ao germanismo.¹³² Entretanto, o tema da democracia e a íntima relação com o fenômeno do declínio cultural se torna um problema constante, relacionado também a “mediocridade burguesa” e a “serenidade dos escravos”, ambos fenômenos da democracia cultural. Na sociedade helênica, o egoísmo através do instinto político é um meio para atingir um “propósito artístico e cultural”. Por isso, o homem de gênio tem o primado diante das massas e da “necessidade da escravidão”.¹³³ O mais terrível para Nietzsche é a destruição de uma cultura marcada pelos valores aristocráticos, substituída pela visão “abstrata do Estado e seu parlamentarismo e a liberdade de imprensa”.¹³⁴

Com efeito, a fisionomia da cultura grega é uma história de “subjugação das tribos”.¹³⁵ Se os escravos recebiam “um tratamento mais humano em Atenas do que em outros Estados gregos”¹³⁶, essa realidade não deixou de ser o resultado do encontro pacífico entre os povos. Mas quando esses conquistadores subiam as “montanhas selvagens”, eles não deixavam de exercitar a paciência de um estrategista e do poder expansionista. Otto Körner mostra, por outro lado, que na era homérica o processo civilizatório se desenvolveu através de um contato constante com os animais:

¹²⁹ MARTI, Urs. *Der Große Pöbel - und Sklavenaufstand*. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1993, p.189.

¹³⁰ Idem, p. 191.

¹³¹ Idem.

¹³² Idem, p.189

¹³³ EG, p.16.

¹³⁴ MARTI, Urs. *Op. cit.*, p. 191

¹³⁵ KOPP, W. *Griechische Staatsaltertümer*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1893, p. 83.

¹³⁶ Idem.

a pesca, os rebanhos, a caça, o transporte, os sacrifícios.¹³⁷ Era natural que esses mesmos animais integrassem os hinos homéricos, onde a natureza de um povo se estabelecia num estado mais “íntimo da vida animal”.¹³⁸ Desse modo, não apenas as façanhas dos príncipes na *Ilíada* e na *Odisséia*, como também os mais terríveis sinais de destruição que os abatem não deixam de se assemelhar aos movimento dos animais. Por isso mesmo, diz Nietzsche:

Para que haja um solo mais largo, profundo e fértil onde a arte se desenvolva, a imensa maioria tem que se submeter como escrava ao serviço de uma minoria, ultrapassando a medida de necessidades individuais e de esforços inevitáveis pela vida. É sobre suas despesas, por seu trabalho extra, que aquela classe privilegiada deve ver-se liberada da luta pela existência, para então gerar e satisfazer um novo mundo de necessidade.

Segundo Nietzsche, a instituição grega do escravo tinha como papel fundamental a “formação constante do gênio”, mesmo que às custas, muitas vezes, de outros homens. Até mesmo na doutrina platônica da *República* ideal, existia a percepção do constante risco do Estado perder-se em paixões “rancorosas e bárbaras”.¹³⁹ Em relação ao trabalho, os gregos seriam mais realistas que os moralistas e liberais modernos. O trabalho é sempre “vergonhoso”. Contudo, os gregos curavam suas misérias através de “ilusões artísticas”.¹⁴⁰

A constatação histórica feita por Nietzsche no *Estado grego* que diz que mesmo no estágio mais avançado da civilização deve se reconhecer que “não há direito que em sua origem não seja demasiada usurpação violenta”,¹⁴¹ ainda pode ferir o gosto do leitor moderno pelo modo com que interpreta o realismo político dos gregos. Essa constatação reverberou no jovem Benjamin e seu ensaio *Sobre a crítica do poder como violência*. A tese benjaminiana mostra que o direito não é um momento “livre e independente da violência”, de que atos violentos e cruéis não são abdicados na realidade jurídica, “mas transforma-se num sentido rigoroso e imediato, em poder instituinte do Direito”¹⁴². Vale ressaltar que se Nietzsche diz que o mito prometeico é o emblema de que não existe cultura sem crueldade, para Benjamin, o mito de Prometeu

¹³⁷ KÖRNER, O. *Die homerische Tierwelt*. München: Verlag von J.F.Bergmann, 1930, p.1

¹³⁸ Idem

¹³⁹ EG p. 17.

¹⁴⁰ Idem

¹⁴¹ EG, p.17.

¹⁴² BENJAMIN, W. *Sobre a crítica do poder como violência*. Tradução: BARRENTO, J. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p.77.

adquire uma admiração no imaginário da violência popular porque ele presentifica a admiração pelos “grandes criminosos”.¹⁴³

A questão é que, posteriormente, o problema da crueldade na cultura se tornará uma das grandes temáticas nietzschianas. Contudo, não serão mais os jogos cruéis dos gregos e romanos e, sim, o ascetismo moderno como novo tipo de tortura espiritual que o sujeito vai “auto-infligir em si mesmo”.¹⁴⁴ Podemos pensar aqui num rápido paralelo entre *O Estado grego* com o famoso livro de Pierre Clastres *A sociedade contra o Estado* que discorre sobre a tortura tanto em prisioneiros políticos, identificados com tatuagens como escravos de um regime, ou a “tortura nas sociedades primitivas”¹⁴⁵, do sofrimento de jovens nos rituais de passagem. Clastres, tanto quanto Nietzsche, também reconhece que o fundo ancestral da dureza da lei é “o terror que ela devia inspirar”.¹⁴⁶ Mas o mesmo Clastres explica que se a “tortura é a essência do ritual de iniciação”, ela é também a seleção dos melhores guerreiros de uma tribo, que perpassa pelos “recursos da crueldade”.¹⁴⁷

Ainda nessa perspectiva, pode-se dizer que as teses do jovem Nietzsche acerca da origem da crueldade se faz refletir, segundo Gerhard Schweppenhäuser, na *Dialética do esclarecimento*. A “moral harmoniosa da sociedade burguesa”¹⁴⁸ que se propôs a superar a figura do escravo recaí na experiência de heteronomia e no princípio da autoconservação. Se Nietzsche desconfia da moral dos cavalheiros liberais é porque essa moral se institui como “temerosa apreensão da vida” em sua promessa de emancipação universalista. A apologia de Nietzsche da crueldade produz então um efeito inverso, pois a ideia de uma sociedade de pessoas livres se torna uma utopia denunciada como mito. Para que a opressão seja abolida, ela precisa ser desmascarada.¹⁴⁹

1.3 - Da escravidão à estupidez democrática

A interpretação de Nietzsche sobre a animalidade escrava avança em *Aurora*. Encontramos, assim, o elogio de Nietzsche a um filósofo que foi escravo, seu nome:

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ SHAPIRO, G. *Archaeologies of Vision*, Op. cit, p. 286.

¹⁴⁵ CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: CosacNaify, 2002, p.92.

¹⁴⁶ Idem, p.94

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ SCHWEPPENHÄUSER, G. *Ethik nach Auschwitz*. Adorno's negative Moralphilosophie. Berlin: Springer VS, 2016, p. 180.

¹⁴⁹ Idem, p. 182.

Epiteto. Esse filósofo antigo aparece de maneira estratégica no argumento nietzschiano contra uma crença moderna, a saber: de que os escravos não eram percebidos em suas virtudes, especialmente em sua valentia e discrição. No caso de Epiteto, Nietzsche elogia principalmente seu ethos de saber “sorrir”; ele não ousava “perturbar os outros” e também “não gostaria de estragar o bom humor de ninguém”.¹⁵⁰ Esse elogio irônico se destina, posteriormente, a uma crítica feroz aos escravos que não deixaram de desenvolver seus ideais no cristianismo e cuja fé se misturou a uma visão “rabugenta” do mundo.¹⁵¹

Para Nietzsche o escravo é um animal moral apavorante: eles são capazes de “automutilação”, de “crueldade”, sacrificam sua liberdade, se irritam, são “tirânicos” e “obtusos”, cultivam a “dor”, a “doença”, a “vingança”.¹⁵² Em oposição a essa animalidade moral da vida escrava, Salaquarda (1997) expõe seu artigo *A concepção básica de Zaratustra*, que um dos princípios fundamentais da filosofia de Nietzsche consiste no ensinamento do “deixemos falar nosso si-mesmo”.¹⁵³ Mas essa doutrina não é assim tão simples. Ela requer aprendizados em situações extremas, a subjetividade deve estar disposta a “erros, tentações, experiências” e, de um modo geral, nossa subjetividade faz a opção pelo caminho inverso, pois aprendeu a se “esconder de si mesmo”, sempre por “covardia ou preguiça”.¹⁵⁴ É realmente esse estado de ânimo político governado por emoções de covardia e preguiça que Nietzsche parece temer na seção 275 de *Humano, demasiado humano II*. O risco de uma democracia em que os homens se tornem mais manejáveis.

No entanto, pode ser que a posteridade ria desse nosso medo, e veja o trabalho democrático de uma série de gerações mais ou menos como nós vemos a construção de barragens e muralhas - como uma atividade que necessariamente lança muita poeira sobre os rostos e vestes e inevitavelmente torna os trabalhadores um tanto estúpidos; mas quem desejaria que, por causa disso, essas obras não tivessem sido feitas?¹⁵⁵

Nietzsche sabia que os escravos eram “seres incompletos”, que eram “instrumentos” e que estavam próximos da condição animal para serem “oprimidos” e

¹⁵⁰ NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 271.

¹⁵¹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, Op. cit.p.52

¹⁵² Idem.

¹⁵³ SALAQUARDA, J. *A concepção básica de Zaratustra*. São Paulo: Cadernos Nietzsche 5, 1997, p. 28.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 282-283

até mesmo servirem de “andaimos” para uma “aristocracia boa e sã”.¹⁵⁶ Pode-se criticar, legitimamente, essa visão nietzschiana do escravo como retrógrada e preconceituosa, mas por detrás desse argumento reside uma questão mais séria, a saber: por quê o ideal de humanidade se transfigurou num certo nojo ao homem superior, onde a virtude não seria mais elevar-se e, sim, rebaixar-se?

Com efeito, numa carta escrita em 1868 a seu amigo Rohde, o nojo adquire outra conotação. Nietzsche critica não apenas a célebre imagem do homem que se fixa no pensamento ocidental, a saber, o “zôon polítikon” (o animal político), mas sutilmente parece indicar um outro tipo de animalidade política ou de uma outra emoção que não deveria ser vista como antipolítica que é justamente a repulsa, a aversão: “Felizmente para mim, quase nunca se fala de política, pois eu não sou um *zôon polítikon*, e essas são coisas em face das quais eu me eriço, como um porco-espinho”.¹⁵⁷ Para quem espera dos textos de Nietzsche uma proposta política clara, essa metáfora animal seria no mínimo decepcionante para não dizer “apolítica” e “anti-política”.¹⁵⁸ Este pequeno animal que se eriça a tudo aquilo que é predatório e ameaçador teria algo a nos mostrar sobre o que são verdadeiramente nossos modelos de socialidade política? Não deveria o homem também se eriçar, criar uma repulsa e uma resistência política?

Essa resistência política que encontramos em textos como o *Estado grego* e em obras como *Humano, demasiado humano* é suscitada como questão do futuro de uma filosofia política sob o ponto de vista do risco da democracia se transformar “em grandes afrescos de estupidez”.¹⁵⁹ Ao levar a cabo essa questão, Nietzsche não parece estar condenando formas populares de participação ou de solidariedade na ordem democrática e, sim, tentando entender o porquê de um programa político democrático preconizado pelo Estado, pelos partidos e por líderes transformarem a “estupidez” no próprio valor da política. Essa questão da “estupidez” (*Dummheiten*) leva Nietzsche ao argumento de que aquilo que se entende por auto-determinação não pode ser entendido como um processo de adaptação a crença da “felicidade dos

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ DENAT, C.F. “Nietzsche ou a política como antipolítica”. São Paulo: *Cadernos Nietzsche*, 32, 2013, p.28

¹⁵⁸ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. Op. cit., p. 282

¹⁵⁹ Idem, p.283.

muitos” (*Glück der Viele*),¹⁶⁰ no sentido de “assegurar que nem tudo na vida se politize e, como resultado, se vulgarize”.¹⁶¹

As fontes modernas de democracia, segundo Nietzsche, se embriagaram no pensamento político de Rousseau. A partir dele criou-se a ilusão de que a figura do escravo foi substituída por uma política sentimental dos povos: terreno propício para que os partidos e lideranças confundam democracia com histrionismo.

Tudo aquilo meio louco, histriônico, cruel-animal, voluptuoso, principalmente sentimental e auto-embriagante, que constitui a substância propriamente revolucionária e que em Rousseau, antes da Revolução, se tornara corpo e alma - todo este ser colocou também, com pérfido entusiasmo, o *Iluminismo* em sua cabeça fanática, que assim começou a brilhar ela mesma, como numa glória transfiguradora (...) Mas então, unido a algo violento e brusco, o próprio *Iluminismo* se tornou violento e brusco. Sua periculosidade se tornou, assim, quase maior do que a utilidade emancipadora e clarificadora que ele introduziu no grande movimento da revolução.¹⁶²

Podemos entrever, de todo modo, que o significado da política moderna para Nietzsche pode ser melhor ilustrado com o fracasso de *Zaratustra*. Quando a vinda do *Além-do-Homem* é anunciada à multidão que está presente na praça do mercado – essa multidão já tão habituada com os prestidigitadores da política – espera por um novo inventor da felicidade, mas não é a felicidade da singularidade de um homem, que como ensina Zaratustra: “é algo que deve ser superado” e, sim, de uma “felicidade”, como nos mostra Giacóia, “banalizada sob a forma de bem-estar, segurança, consumo, narcótico e espetáculo infinitamente repostos”.¹⁶³ A cena é realmente contrastante, pois a pergunta de Zaratustra: “Que fizeste para superá-lo”? – é respondida no final pela multidão através do riso. Ora, é esse riso que revela o instinto político do homem moderno: da multidão que ri e odeia não apenas Zaratustra, mas a sua própria singularidade, e isso faz Zaratustra lembrar que “ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco”.¹⁶⁴ Assim, o homem moderno criou não apenas uma “falsa

¹⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano I*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.249.

¹⁶¹ ANSELL-PERSON, K. *Nietzsche como pensador político*. Tradução: GAMA, C.M.; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 52.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ GIACOIA, O. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: RJ: Vozes, 2013, p.58..

¹⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo C. de Souza: Companhia das Letras, 2011, p. 8.

ordem de classificação”¹⁶⁵ natural que nos distingue dos outros animais como também uma falsa ordem política que supostamente instituiu a igualdade entre os seres humanos. O projeto moderno de emancipação política do escravo o conduziu a outro tipo de animalidade, a saber, do macaco duplamente perigoso que, ora recai na “superficial imitação” da liberdade, ora interpreta mal e “deturpa” as próprias doutrinas de Zaratustra.¹⁶⁶

CAPÍTULO SEGUNDO

Animalidade Trágica e Aleturgia Escrava em Foucault

Não se pode ignorar que na obra *Do governo dos vivos* (1980), Michel Foucault indica que a noção de “aleturgia” enquanto “exercício do poder” e “manifestação da verdade” é um procedimento violento.¹⁶⁷ Se a aleturgia é absorvida nos rituais e mecanismos de poder, ela tem como tarefa a “oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento”, rituais precisos e preciosos que mostram que a verdade é “bárbara” e “áspera”.¹⁶⁸ O tema do escravo grego, especificamente do lugar que ocupa o escravo na tragédia, vai se desdobrar historicamente no problema de como governar os governados: ou seja, entender que por detrás da estrutura racional do Estado moderno sempre nos deparamos com dilemas e desvios do animal, da relação entre política e natureza.

Em *Do governo dos vivos* encontramos um deslocamento da tragédia grega de Édipo. A verdade trágica não pode ser revelada somente no palácio do soberano. Um importante fragmento deste segredo se encontra na “cabana do pastor”, isto é, de um escravo que vive como um animal acuado e silencioso: “Houve um pastor que vira o que tinha acontecido no momento do nascimento de Édipo e que havia visto como Laio

¹⁶⁵ GROFF, Peter S. *Who Is Zarathustra's Ape?* In: In: ACAMPORA, C.D. *A Nietzschean Bestiary: Becoming animal beyond docile and brutal*. New York/Toronto/Oxford. Rowman & Littlefield Publishers.,Inc., 2004, p. 211.p.18

¹⁶⁶ Idem, p. 29.

¹⁶⁷ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. Tradução: BRANDÃO, E. São Paulo: Martins Fontes, 2014,p.8.

¹⁶⁸ Idem.

teria sido morto”.¹⁶⁹ O escravo faz parte, portanto, do jogo trágico como testemunha: “É esse pastor dos recônditos do campo que vai dar seu testemunho. É ele que dirá que Édipo é o culpado”.¹⁷⁰ Em ambos os estágios de desenvolvimento da tragédia: no nascimento de Édipo e na morte de Laio, o escravo é portador de uma memória sangrenta, de uma verdade que se produz sob certas formas animais e criminosas. O escravo que cuida do mundo pacífico das ovelhas presenciou com seus próprios olhos o segredo violento do mundo dos soberanos.

O enigma de Édipo – assim analisou Vernant – é atravessado pelo enigma da animalidade.¹⁷¹ A esfinge é uma figura híbrida, misto de mulher e leoa, sinistra combinação de sedução (não esqueçamos que o enigma era cantado) e ferocidade diante da ignorância de seus pobres interlocutores; feroz diante da nudez daqueles que não sabem. A esfinge é o monstro que indaga sobre a animalidade do próprio homem. Vernant observa que a pergunta lançada pela esfinge é permeada pelo jogo semântico com o nome de Édipo (*Oi-dipous*), pois quem é o animal *dipous*, *trípous*, *tetrápous*, literalmente o animal que tem dois, três, quatro pés? Édipo responde que é o homem. A resposta não é totalmente exata, pois resta saber quem é esse homem. Isso é que Tirésias tenta em vão dizer ao furioso Édipo.

Já em *O saber de Édipo*, Foucault utiliza uma imagem irônica do “reconhecimento” para interpretar a figura de *Édipo Rei*. Ele evoca, primeiramente, a imagem de um cão: “quem soltou os cachorros é ele próprio a presa; a pista em que os lançou os traz de volta ao ponto em que os está esperando”.¹⁷² Essa imagem do cão que se choca com o investigador não é evocada de maneira casual e se a inserirmos no contexto das narrativas míticas veremos que os animais representam muitas vezes no mito a função de mensageiros. É preciso lembrar também que o próprio Foucault em *A coragem da verdade* gostava de usar a metáfora do cão não apenas por motivos epistemológicos: esse tipo de animalidade que exprime um bom faro, um ver além das aparências, que desencava as coisas esquecidas, mas que, sobretudo, do ponto de

¹⁶⁹ Idem, p.5.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ VERNANT, J. P. Vernant. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução: Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁷² FOUCAULT, M. “O saber de Édipo”. In: *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução: ABÍLIO, R.C., Martins Fontes, 2014,p.211

vista ético, é o animal oposto à vida “dissimulada”¹⁷³, que não se envergonha em mostrar sua verdadeira natureza na vida pública, uma menção a vida dos filósofos cínicos.

É preciso mencionar também que o próprio Sófocles procurou dialogar com essa tradição da voz e do saber animal como mensageiros. Não são raras as passagens na peça trágica em que Édipo ironiza Tirésias por causa de seus animais mensageiros, a saber, as aves: “fica atento aos avisos das aves, e a quaisquer outros sinais, e aguça os teus poderes de adivinho”¹⁷⁴, dirá Édipo um tanto cético. Mas igualmente não são raras as ironias de Tirésias a Édipo através de atributos pejorativos de animais como a raiva, o soberano como um cão louco e desenfreado: “inunda teu coração com toda a raiva que nela couber”¹⁷⁵ e, posteriormente, o próprio Creonte procura advertir Édipo com a prudência, não expulsar um amigo como um cão infiel: “Afastar um amigo é como escorraçar a própria vida”.¹⁷⁶

Essa imagem irônica do reconhecimento dos cães citada por Foucault para introduzir seu comentário sobre Édipo nos conduz também a célebre cena do reconhecimento do cão *Argos* narrada na *Odisseia* de Homero. Muito embora o tema da animalidade apareça em Sófocles como paródia, Homero era admirado pelo artista trágico e alguns cenários, por exemplo, da *Ilíada* podem ser reconhecidos na tragédia de *Édipo rei*. Sobre essa assimilação e transfiguração dos temas homéricos por parte do artista trágico podemos citar um esclarecedor comentário de Vernant:

Pode-se, sem dúvida, pensar que a epidemia descrita no início do *Édipo Rei* deva algo à peste de Atenas em 430, mas sempre se poderá observar que Sófocles tinha lido a *Ilíada*, na qual há também a evocação de uma epidemia que ameaçava a toda uma comunidade.¹⁷⁷

Nessa perspectiva, gostaria de fazer um rápido comentário não sobre a *Ilíada*, mas sobre a célebre cena homérica registrada no canto XVII da *Odisseia* no qual podemos estabelecer não apenas alguns contrapontos entre a epopeia e a tragédia como também explicitar a interpretação foucaultiana sobre Édipo. Ulisses, assim como Édipo, regressa à sua pátria. O primeiro regressa disfarçado de mendigo, um farrapo

¹⁷³ FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Tradução: BRANDÃO, E. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p.221.

¹⁷⁴ SÓFOCLES, *Édipo Rei*. Tradução: CAMPOS, G. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 72.

¹⁷⁵ Idem, p. 74.

¹⁷⁶ Idem, p. 84.

¹⁷⁷ VERNANT & VIDAL-NAQUET, J.P; P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Tradução: GUINSBURG, J. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.11.

humano que volta a sua cidade para retomar o seu poder de soberano. O segundo é um estrangeiro que também logo se tornará um soberano para depois se tornar um estrangeiro errante, um mendigo cego. Na *Odisseia* o porqueiro que conduz Ulisses não o reconhece, não desconfia que ali esteja o seu amo. Apenas o cão Argos – o animal que sabe “seguir o rastro”¹⁷⁸ – reconheceu o seu antigo mestre. As aparências não enganam o cão, mas este não anuncia, não faz estardalhaço sobre o regresso daquele que fora dado como morto. É uma comunicação memorável entre o humano e o animal, pois o próprio Ulisses precisa esconder suas lágrimas do porqueiro para não estragar seu disfarce, pois fica extremamente comovido diante de um amigo que lhe reconhece, mas que é um animal. Homero não dota seus animais de pensamentos, como o faz, por exemplo, o fabulista Esopo, mas a cena em que o cão Argos morre depois de ver seu antigo dono é uma lição sobre a virtude da paciência e da amizade, pois Argos é o primeiro interlocutor do reconhecimento de Ulisses e sua “identidade é revelada paulatinamente e a critério do herói, a lealdade é fator imprescindível do processo”.¹⁷⁹ Essa cena é tipicamente uma cena do mito: onde os animais são expostos como mensageiros/interlocutores e, de um modo geral, são figuras da *Paidéia* (da educação grega) no sentido de que um indivíduo humano teria muito a aprender com os animais em termos de *philia* (de amizade). Nessa passagem homérica não existe ainda a célebre distinção aristotélica que opõe de um lado, o *logos* humano e, de outro, a voz animal: distinção esta que consiste na compreensão de que os animais sabem manifestar “dor” e “prazer”, mas não seriam capazes de exprimir um sentido ético para as suas sensações, enquanto o homem compreende “o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto.”¹⁸⁰

Para autores como Vidal-Naquet, entretanto, o tema do animal – especificamente da caça – é uma fonte abundante de “mitos e representações sociais” e é essencial para se entender o próprio significado da “ação trágica”, especialmente as cenas em que evocam “uma caça ao homem”. Este argumento de Vidal-Naquet se dirige para uma interpretação da peça *Oréstia* de Ésquilo, tendo em vista que os personagens desta tragédia são “caçadores e caçados”, “sacrificadores e sacrificados”

¹⁷⁸ HOMERO, *Odisseia*. Tradução: CARVALHO, A.P. São Paulo: Nova Cultural, 2003, p. 225.

¹⁷⁹ DUARTE, A.da S. *Cenas de reconhecimento na poesia grega*. São Paulo: Edunicamp, 2012, p. 91.

¹⁸⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução: BINI, E. Livro I, São Paulo: Edipro, 2007, p.39.

e, por conseguinte, a compreensão de que a caça revela também “a imagem de um sacrifício monstruoso”.¹⁸¹

Assim, quando Foucault define Édipo como figura emblemática do conhecimento, o personagem da “luta entre os saberes”, ele recusa uma leitura iluminista do mito, no sentido de que a tragicidade não perpassa por momentos de transição, que iria da “obscuridade” para a “luz” e, posteriormente, da “ignorância” para o “conhecimento”¹⁸², passagens ou transições que se anunciariam posteriormente na filosofia, precisamente na famosa alegoria da caverna de Platão. Édipo é um personagem que se confronta com outros tipos de saberes e a dialética trágica para Foucault reside nisso. Não pretendo aqui reproduzir o quadro de oposições dos saberes realizado magistralmente por Foucault, mas apenas reter esse comentário foucaultiano de que Édipo precisa silenciar outros mensageiros, especialmente o saber da escuta oracular, o saber de Tirésias: caracterizado pela escuta do “deus distante” que muitas vezes se expressa pelo saber animal, pelo saber das aves. Façamos, primeiramente, uma rápida exposição sobre a figura dos mensageiros no mito.

2.1 - Os mensageiros

Existe um episódio no canto VI da *Ilíada* que gostaria de destacar. Dois guerreiros estão na iminência de um combate, mas um colóquio inesperado surge entre os dois, trata-se de Glauco e Diomedes. Diomedes procura conversar antes de combater, decide averiguar com perguntas se o seu oponente não é na verdade um Deus, pois não quer cometer o mesmo erro do rei Licurgo, cegado pela ira dos deuses por ter perseguido Dioniso em seu nascimento. Glauco, por sua vez, responde que não é um Deus, mas ainda assim é um mortal de linhagem nobre de heróis, dentre eles, Belorofonte, o herói que para provar o seu valor teve que matar o terrível monstro Quimera. Mas Belorofonte, como relata o próprio Glauco, era um herói mensageiro, pois tinha sido enviado a cidade de Lícia com o propósito de entregar ao rei Xanto uma mensagem inscrita numa pequena tábula, mensagem cujo conteúdo ignora, mas que estava escrita através de sinais funestos por causa da cólera do rei de Argos que desejava sua morte.¹⁸³ Este episódio não escapou das observações de Vidal-Naquet que descreve esta passagem como “uma concepção um tanto diabólica da escrita”

¹⁸¹ VERNANT & VIDAL-NAQUET, J.P; P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Tradução: GUINSBURG, J.São Paulo: Perspectiva, 2005, p.103.

¹⁸² FOUCAULT, M. “O saber de Édipo”. In: *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução: ABÍLIO, R.C, Martins Fontes, 2014,p.217.

¹⁸³ HOMERO, *Ilíada*. Tradução: FRANCO, C. São Paulo: Europa-América, 1989, p. 91.

como se uma carta fosse “escrita em linguagem cifrada pedindo ao destinatário para matar o mensageiro.”¹⁸⁴

Aristóteles em sua *Arte poética* discorre no capítulo XI exatamente sobre a figura do mensageiro nas cenas de peripécia e de reconhecimento: “Assim no Édipo, o mensageiro que chega julga que vai dar gosto a Édipo e libertá-lo de sua inquietação relativamente a sua mãe, mas, quando se dá a conhecer, produz o efeito contrário.”

¹⁸⁵Para Aristóteles, os mensageiros são figuras que transitam entre a morte e a salvação, pois sua função – notadamente em Édipo – é produzir o efeito inverso.¹⁸⁶

Implícita ou explicitamente, esta temática dos mensageiros não deixou de ser abordada por importantes comentadores do mundo grego. Em seu estudo clássico sobre a Grécia antiga intitulado *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Marie Delcourt observou que não podemos ignorar que o “o estilo trágico” se constitui também por intermédio da “farsa”, por elementos “anedóticos”, pois Tirésias é aquele que ao revelar os “crimes ignorados” como adivinho/mensageiro, ao invés de deixar Édipo feliz e aliviado, irrita-o profundamente.¹⁸⁷ Esse aspecto da irritação do Tirano com os mensageiros foi comentado por Foucault sob a perspectiva do jogo da *parresia*. A relação de Édipo com Creonte trata também disso, pois “o cunhado do tirano vem lhe dizer a verdade, em que o tirano não quer ouvir a verdade”.¹⁸⁸ Neste sentido, o mensageiro (que é também o portador de uma verdade) é visto como um conspirador, um usurpador do trono para Édipo que diz: “se você quer me dizer a verdade não é, de forma alguma, por uma boa razão, é porque você quer tomar o meu lugar.”¹⁸⁹

Em sua monumental obra *Paidéia*, Sófocles é visto por Jaeger como o artista que melhor conferiu um protagonismo à mulher na tragédia, na verdade, não se compreende a amplitude da humanidade do trágico sem a presença de figuras femininas: personagens como Antígona, Electra e Jocasta não deixam de assumir o papel de mensageiras na tragédia grega, pois a “descoberta da mulher é a

¹⁸⁴ VIDAL-NAQUET, P. *O mundo de Homero*. Tradução: NETO, J.B. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.17.

¹⁸⁵ ARISTÓTELES, *Arte Retórica e arte poética*. Tradução: CARVALHO, A.P. São Paulo: Ediouro, 1998, p. 256.

¹⁸⁶ Idem, p. 257.

¹⁸⁷ DELCOURT, M. *Les Grands Sanctuaires de la Grèce*. Paris: Presses Universitaire de France, 1958, p.75.

¹⁸⁸ FOUCAULT, M. “O saber de Édipo”. In: *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução: ABÍLIO, R.C, Martins Fontes, 2014, p.213.

¹⁸⁹ Idem.

consequência necessária da descoberta do homem como objeto próprio da tragédia”.¹⁹⁰

No *Ensaio sobre o trágico*, as análises de Szondi mostram que Édipo é o herói trágico por ter escolhido um caminho com o propósito de “fugir da ruína” e que mais tarde esse mesmo caminho irá revelar-se como o caminho que ele vai sucumbir, o caminho trágico em que de fato a “salvação” irá tornar-se aniquilamento. Essa “dialética do trágico” revela-se como algo pertinente para um estudo da figura de Édipo: pois como pode a salvação ser a promessa de aniquilamento? Szondi não ignora assim o tema da transmissibilidade trágica: como se o trágico oferecesse também uma dialética dos mensageiros. O oráculo de Delfos por três vezes (para Laio, Édipo e Creonte) transmite o seu conteúdo, ou seja, “faz do saber divino um saber humano.”¹⁹¹

Mas no mundo dos homens, ainda seguindo os comentários de Szondi, o próprio tempo também se revela como um mensageiro trágico: pois o passado é um tempo que ainda transmite o seu horror ao presente. E como observa Szondi, “o temor de que os assassinos de Laio quisessem matá-lo faz Édipo pensar que, ao capturá-lo, iria salvar a si próprio”.¹⁹² Assim, nenhum mensageiro é agora capaz de tranquilizar Édipo, nem mesmo o mensageiro de Corinto que diz que não precisa temer a sua cidade, “pois lá o oráculo não pode se confirmar”, já que Édipo não é filho de Pólibo, mas como Szondi observa, na “dialética trágica” não é “mais possível uma atitude estoica”.¹⁹³

Já Vernant, mostra que o herói trágico não é o modelo de virtude. Ele é um personagem que se constitui como um problema para a ordem democrática, uma ordem ainda em elaboração social, jurídica e psicológica no século V. Isso se deve ao fato de que a narrativa trágica transforma o teatro grego numa “espécie de assembléia ou de tribunal populares”.¹⁹⁴ Mas Vernant também aponta a “ambiguidade” como um elemento narrativo importante, pois o “dramaturgo joga com ela para traduzir sua visão trágica de um mundo dividido contra si mesmo, dilacerado pelas contradições”.¹⁹⁵

¹⁹⁰ JAEGER, W. *Paideia. A formação do homem grego*. Tradução: PARREIRA, A.M. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p.317.

¹⁹¹ SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução: Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 92.

¹⁹² Idem, p.93.

¹⁹³ Idem, p. 94.

¹⁹⁴ VERNANT & VIDAL-NAQUET, J.P; P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Tradução: GUINSBURG, J. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.118.

¹⁹⁵ Idem

Foucault define o herói trágico da famosa peça de Sófocles como o “soberano portador de um saber excessivo.”¹⁹⁶ No texto original encontramos o substantivo “porteur” que em francês pode nos oferecer tanto o significado de um “portador” (uma autoridade política, um mestre do saber, um salvador religioso) como também o significado de um “mensageiro” (alguém que transmite o conteúdo de um saber ignorado, às vezes indesejado, pois revela as nossas contradições).¹⁹⁷ A luta pelo saber na tragédia de *Édipo Rei* se expressa através de alegorias animais. Édipo comporta-se como um cão desenfreado, que não desiste de seguir os rastros do passado, enquanto Tirésias é o sábio que decifra o sinal dos deuses através do voo dos pássaros. Esclareçamos melhor o lugar da animalidade na tragédia seguindo as análises de Foucault.

2.2. - Aves e cães: da animalidade trágica

Segundo Foucault, o saber de Édipo se propõe a substituir “as antigas práticas de consultas oraculares” e que anuncia na cultura ocidental a “nova prática judiciária de investigação”.¹⁹⁸ Na interpretação foucaultiana, Édipo é a figura do tirano, da tirania que perpassa pelo poder do saber, especificamente do soberano político e religioso da cidade. Por isso mesmo, Édipo vê Tirésias como um servo, pois o tirano – que é também um reformador – faz da sua vontade singular o próprio decreto para a cidade. Essa definição foucaultiana afasta o herói trágico da imagem de um homem em estado de crise de consciência. Édipo é um *porteur* capaz de instaurar os “procedimentos específicos das formas de saber” que ele mesmo produz.¹⁹⁹ Isso faz de Édipo o “homem do excesso”, do mensageiro que anula, desqualifica, desapropria o saber oracular e os testemunhos dos cidadãos. Mas ao mesmo tempo em que ele desqualifica os outros mensageiros como seus oponentes, Édipo se revela. Neste aspecto, a leitura de Vernant sobre Édipo se aproxima de Foucault, uma vez que “o locutor trágico que está encerrado em seu discurso e que não vê que seu discurso

¹⁹⁶ FOUCAULT, M. “O saber de Édipo”. In: *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução: ABÍLIO, R.C, Martins Fontes, 2014,p.217.

¹⁹⁷ FOUCAULT, M. *Leçons sur la Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971.Gallimard Seuil, p.316.

¹⁹⁸ FOUCAULT, M. “O saber de Édipo”. In: *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução: ABÍLIO, R.C, Martins Fontes, 2014,p.222.

¹⁹⁹ Idem.

precisa, para ser decifrado numa dimensão suplementar, ser tomado no discurso do outro, seu adversário”.²⁰⁰

Nestas contradições trágicas, Foucault vê em Édipo uma figura monstruosa, pois ao reconstituir as “metades faltantes” ele duplica uma série de impurezas; ao recompor essas “metades excessivas, monstruosas”²⁰¹, o próprio olhar humano não poderá mais suportar a contemplação. Édipo duvida da memória dos escravos, que nada mais são do que lembranças rudes, como a dos animais, por isso Édipo precisa interpretá-las, pois estas lembranças de escravos por si só não iluminam o passado.

À medida que Édipo não quer saber pelos outros (por mensageiros) ele exalta o seu próprio saber. Isso o leva a secundarizar o saber profético de Tirésias, o saber que provém das aves: o saber tradicional caracterizado pelo poder da escuta profética. Foucault retém esse diálogo, onde Édipo diz que não foi o voo dos pássaros que lhe auxiliou a decifrar a “cadela” que “assolava a cidade” – expressão pejorativa a monstruosa esfinge. Na verdade, “nem os deuses, nem as aves” vieram socorrer Tirésias, mas sim um “errante, “um qualquer” que “passava por ali” para resolver o enigma.²⁰² Édipo é um cão astuto, audaz, perscrutador, ele é que vence as cantilenas fúnebres da Esfinge. Não apenas Sófocles, mas o próprio Foucault recorre a essas metáforas do cão: “E, quando ele estiver na pista, insistirá em ver pessoalmente aquele que esteve presente”²⁰³. Aliás, trata-se da oposição entre cães e aves (do saber edipiano e do saber oracular das aves). Édipo não crê nos “gritos dos pássaros”, não segue o modelo interpretativo de Tirésias que precisa adivinhar. Édipo procura os vestígios, os rastros, método essencial para “levantar a pista do criminoso”²⁰⁴, que precisa ser acuado como um animal.

Mas Édipo é ao mesmo tempo a figura do saber que transita entre esses dois mundos simbólicos do animal, “para esses altos e baixos”²⁰⁵, um tipo de sábio que procura os duplos. Na interpretação de Foucault, Édipo vê de maneira paradoxal as técnicas de investigação oracular, a profecia seria algo violento e perturbador, entretanto, ela não pode forçar “o silêncio dos deuses”.²⁰⁶ Édipo opõe-se a esse saber

²⁰⁰ VERNANT & VIDAL-NAQUET, J.P; P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Tradução: GUINSBURG, J.São Paulo: Perspectiva, 2005, p.120.

²⁰¹ FOUCAULT, M. “O saber de Édipo”, op. cit,p.222.

²⁰² Idem, p. 223.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Idem, p. 224.

²⁰⁵ Idem.

²⁰⁶ Idem, p. 225.

“oracular, profético, divinatório” com plena consciência de que ele próprio foi “perseguido e condenado” por este saber oracular.²⁰⁷

Assim, Édipo escolhe o saber judicial que podemos resumir aqui como: interrogar o povo; convocar e indagar as testemunhas; autenticar os testemunhos e se for o caso ameaçá-los, em suma, a técnica e o procedimento do saber de Édipo é violento, pois logo se misturam justiça e raiva, verdade e humilhação, testemunho e silêncio, poder de si e rebaixamento dos outros. Nestas oposições, os próprios poderes se misturam em Édipo de forma monstruosa, saber religioso que se torna judicial, saber judicial que se torna político e, por conseguinte, aquele que pretende salvar pode destruir a cidade. Essa cena analisada por Foucault nos faz lembrar da célebre descrição aristotélica do homem da “polis grega”. O cidadão não é um Deus – aquele que vive acima da polis – e tampouco é o marginal – sujeito belicoso que vive à margem da polis. Na verdade, este tipo de humanidade, “incapaz de se submeter a qualquer obediência”, assemelha-se no dizer de Aristóteles a uma “ave de rapina.”²⁰⁸. Édipo procura se situar, de certo modo, entre esses dois mundos em sua desmedida, ele é a personagem da natureza monstruosa, da desgraça, que deve ser lançada ao “mar”, que deve ser purificada. A monstruosidade de Édipo reside justamente nessa natureza excessiva

tudo está em demasia: excesso de pais, excesso de himeneus, pais que além disso são irmãos, filhas que além disso são irmãs, e esse homem, ele próprio no excesso da desgraça e que deve ser pessoalmente lançado no mar.²⁰⁹

Mas ao mesmo tempo Édipo é também um mensageiro porque se espera dele notícias de salvação, de libertação da peste. Se Édipo é o tirano é porque ele pretende resolver tudo sozinho e a tarefa solitária de decifrador é a própria consciência de seu poder excessivo. Édipo é aquele que dispensa os outros saberes: “nem os adivinhos e seus pássaros nem aos homens experientes que viram e se lembram”²¹⁰, mas como diz o próprio Foucault, Édipo é aquele que se chocará com a própria imagem do cão, afinal, foi o soberano que ordenou aos cidadãos de Tebas que assim que se deparem

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ ARISTÓTELES, *Política*. São Paulo: Edipro, 2006, p. 22.

²⁰⁹ FOUCAULT, M. “O saber de Édipo”, op. cit., p. 224.

²¹⁰ Idem, p. 224.

com o verdadeiro assassino não lhe dê nem abrigo nem água, e sim, o “enxotem de sua casa” como um cão.²¹¹

Pode-se imaginar que o desenlace da tragédia reside na profecia do oráculo e na imprudência do herói trágico. Mas Foucault dedica uma atenção especial “a mentira dos escravos”²¹² como parte integrante da verdade trágica. Ou seja: a verdade tem um fundo, pode ser encontrada como fragmento no mundo inferior. Com isso, Foucault analisa a tragédia edípica através de uma gradação. Primeiro é preciso perceber a aleturgia do oráculo (a verdade dos deuses); segundo é preciso observar o juramento (a verdade dos reis) e, finalmente, a verdade do escravo (o testemunho).

a verdadeira e a grande tensão entre a veridicção dos deuses e a veridicção dos escravos, a aleturgia oracular e a aleturgia do testemunho, essa grande tensão vem do fato de que a aleturgia oracular e a aleturgia do testemunho dizem exatamente a mesma coisa. Os escravos não dizem nem mais nem menos que os deuses, ou antes, eles dizem claramente e, por conseguinte, dizem melhor.²¹³

Um escravo deve aprender a obedecer, publicizar seus atos ao seu senhor (como um informe diário), dizer a verdade e, em casos mais extremos, aprender a cometer um crime para conservar o soberano. Isso é resumidamente o papel do escravo quando recebe ordens de Laio e Jocasta.

Mas ele não matou, ele desobedeceu. Ele o entregou a outro escravo e não disse nada a ninguém. O outro escravo o trouxe para Corinto, deu-o a Políbio e, aí, durante toda a infância de Édipo, não disse nada. E quando Édipo partiu de Corinto para não matar seu pai e sua mãe, o escravo também não disse nada.²¹⁴

“Desobediência, mentira, silêncio”.²¹⁵ Pode-se temer ou suspeitar de um escravo por causa desses atos. E esses atos aproximam o escravo do estatuto da animalidade. Assim como se almeja um animal dócil e leal com seu dono, o mesmo se espera da educação de um escravo. Isso não é tão fácil se acompanharmos a interpretação foucaultiana do lugar do escravo na tragédia de Édipo e da relação do escravo com a aleturgia grega ou, mais precisamente, da relação “entre o exercício do poder e manifestação da verdade”.²¹⁶

²¹¹ SÓFOCLES, *Édipo Rei*. Tradução: CAMPOS, G. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.86.

²¹² *Ibidem*, p. 39.

²¹³ *Idem*.

²¹⁴ *Ibidem*, p.40.

²¹⁵ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. Tradução: BRANDÃO, E., São Paulo: Martins Fontes, 2014.

p.40

²¹⁶ *Ibidem*, p.23.

SEGUNDA PARTE

Das Almas Selvagens e dos Prazeres Vergonhosos

CAPÍTULO TERCEIRO

Da Alma Selvagem: Diálogos entre Nietzsche e Lubbock

O nome de John Lubbock e sua obra *A origem da civilização e a condição primitiva do homem* despertou profundo interesse na filosofia alemã. Dos seus leitores mais ilustres estão na lista Nietzsche e Marx. Este último fez leituras e anotações minuciosas que sugerem uma recepção importante para o aprimoramento de seu materialismo histórico, especialmente na interpretação das “sociedades primitivas” e suas instituições sociais tais como: o casamento, a agricultura, o infanticídio, as formas de governo e as formas de religião. Não passa despercebido o interesse de Marx pelos capítulos que fazem referências ao fetichismo, totemismo, xamanismo, das notas sobre a “adoração do animal” e dos “corpos celestes” que servirão de base para as suas análises do fetichismo da mercadoria.²¹⁷

Quando o etnólogo inglês John Lubbock escreveu *As origens da civilização e a condição primitiva do homem* ele fez questão de registrar sua crítica à crença de que os selvagens eram indivíduos “encantadores”, de que viviam num mundo ingênuo ou de que viviam num “paraíso perdido”.²¹⁸ Inquietava a esse etnólogo, como ele mesmo diz, os diversos relatos e impressões sensíveis de que as sociedades primitivas respeitavam “escrupulosamente os direitos” naturais: não cometiam “infrações”, não faziam distinções entre “educação e ignorância”, entre “riqueza e pobreza”, entre “senhores e servos”. Na realidade, esse tipo de divisão seria visto muito mais como um “produto da nossa civilização”.²¹⁹ Nada mais metafísico para Lubbock do que esse passado humano. Os selvagens não possuíam essa “grande elevação moral” porque

²¹⁷ KRADER, L. *The ethnological notebooks of Karl Marx*. Studies of Morgan, Phear, Meine, Lubbock. Van Gorcum. Assen: The Netherlands, 1974, p. 345.

²¹⁸ LUBBOCK, J. *Los Origenes de la Civilizacion y la Condicion Primitiva del Hombre*. Buenos Aires: Albatros, 1943, p. 15. Seguiremos a tradução em espanhol de J. de Caso da raríssima edição argentina.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 249.

ignoravam por completo o “sentido da moral”.²²⁰ Em se tratando da alma selvagem, de acordo com Lubbock, ela estava permeada pelo jogo entre o “sagrado” e o “embuste”.²²¹

É, pois, nessa atmosfera cultural, caracterizada ironicamente por Nietzsche como “superstição de Rousseau” (*Aberglaube Rousseau’s*)²²², que se baseava na crença da “soterrada bondade da natureza humana”²²³ e, de modo simultâneo, com a ascensão das óperas wagnerianas que preconizavam na música um “regresso à natureza” (*Rückkehr zur Natur*) como “ascensão moral” (*sittlichen Aufstieg*)²²⁴ da humanidade que, no ano de 1875, o filósofo alemão adquiriu e leu um exemplar do livro de Lubbock. O interesse pela etnologia, como bem esclarece Figl, era na época de Nietzsche uma “via de acesso” (*Zugangsweise*), uma importante “forma de interpretação” (*Interpretationsweise*) da cultura. Mas essa ciência (que, posteriormente, irá se transformar em antropologia) só faz sentido no projeto nietzschiano enquanto uma “desilusão genealógica do Esclarecimento” (*genealogisch-desillusionierenden Aufklärung*), especialmente para perceber “sobre o avesso da cultura no sentido geral do termo” (*über die Kehrseite der Kultur im allgemeinen Sinn des Wortes*).²²⁵

Nietzsche cita o nome do renomado etnólogo inglês na seção 111 do livro primeiro de *Humano, demasiado humano* (1878). Nesta citação, o filósofo nos remete a um passado religioso em que os homens ofereciam sacrifícios aos seus instrumentos de trabalho. Na Índia, especialmente, os instrumentos como o martelo, o lápis, as armas, a espátula, o arado eram cultuados como objetos mágicos. É exatamente sobre essa antiga prática de “oferecer sacrifícios” (*Opfer darzubringen*) às “ferramentas” (*Werkzeugen*)²²⁶ que gostaria aqui de refletir, através de um diálogo entre Nietzsche e Lubbock, sobre a cultura primitiva (chamada de alma selvagem) e a subjetividade

²²⁰ *Ibidem*, p. 269.

²²¹ *Ibidem*, p. 15.

²²² NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschliches I. Ein Buch für freie Geister*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Band 2. Verlag de Gruyter, Berlin: 1980, p.463. Salvo indicações, em contrário, seguiremos a tradução brasileira: SOUZA, P. C. de. *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.299. Doravante citadas, respectivamente, pelas iniciais *MA I* quando for o texto original em alemão e *HH I* quando for a edição brasileira. Ambas, seguidas dos números das páginas.

²²³ Para Nietzsche, o *Iluminismo* propagandístico, sentimental e fervoroso de Rousseau, com seus perigosos “sonhos” de “subversão”, foi vitorioso em relação ao *Iluminismo* comedido e realista de Voltaire, inimigo das superstições de toda ordem, a quem a obra *Humano, demasiado humano I* foi dedicada.

²²⁴ BOESCHENSTEIN, H. *Nietzsche und das Problem der Humanität*. Source: MLN, vol, 97, n.3, German Issue (apr.,1982), p. 641. Johns Hopkins University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2906216>. Acesso: 20.04.2017.

²²⁵ FIGL, J. *Nietzsche und die Religionen*. Transkulturelle Perspektiven die seines Bildungs-und Denkwegs. W. Gruyter, Berlin/New York, 2007, p. 293.

²²⁶ NIETZSCHE, F. *MA I*, p.112. *HH I*, p.90.

moderna (chamada de alma ascética). Penso que a aproximação entre essas duas formas de conceber a alma assume um contorno ainda problemático naquilo que podemos designar de educação da alma primitiva, da superação do homem como animal supersticioso e que nos leva a perceber como esse modelo de educação se deixa atravessar pela relação entre magia, poder e subjetivação. Não foi um acaso, por exemplo, que segundo Nietzsche o poder da magia elevou os “sacerdotes brahmines” na representação da casta mais nobre na Índia.²²⁷

3.2 - Humanidade e Animalidade

Já na época em que exercia sua cátedra de filologia na Universidade da Basileia, o jovem professor Nietzsche não deixou de se envolver em acirradas polêmicas sobre a relação entre natureza e cultura, notadamente o problema da “decadência da cultura” e a valoração da “figura do filólogo” como rigoroso intérprete do “meio cultural”.²²⁸ Nas obras do segundo período de sua produção filosófica, este sentimento polêmico aflorou para uma crítica ao darwinismo. Na realidade, o filósofo sempre nutriu uma desconfiança em relação ao princípio da “adaptação” (*Anpassung*) como categoria vital da “autopreservação” (*Selbsterhaltung*) e da “luta pela existência” (*Kampfs ums Dasein*).²²⁹

Essas polêmicas tinham também um conteúdo pedagógico, já que Nietzsche critica os métodos educacionais que não produziam nada além de “esconder” (*verschweigen*) a natureza de nós mesmos, ou melhor dizendo, dos “métodos de educação antinaturais” (*unnatürlichen Bildungsmethoden*).²³⁰ É por esse motivo que nas *Conferências Sobre o futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino*, Nietzsche retoma um preceito importante da *Educação Estética do Homem*, obra escrita por Schiller entre os anos de 1793-1794, a saber, de que o indivíduo em sua dignidade jamais poderia ser formado por uma autoridade (*Autorität*) ou por “força alheia” (*fremde Stärke*).²³¹ Se o homem deve ter um “tutor” (*Vormund*)²³² esse só pode emergir de suas

²²⁷ FIGL, J. *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs und Denkweges*. Berlin: W. Gruyter, 2007, p.101.

²²⁸ LEMOS, F. *Soldados e Centauros. Educação, filosofia e messianismo no jovem Nietzsche, 1856-1869*. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2015, p. 53-54.

²²⁹ ABEL, G. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin: W. Gruyter, 1998, p. 39.

²³⁰ NIETZSCHE, F. *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. KSA I: Berlin: Gruyter, 1967, p. 646.

²³¹ SCHILLER, F. *Die Ästhetische Erziehung des Menschen*. Ausgewählte Werke: Band II, Phaidon-Verlag: Stuttgart, 1996, p.238. Ver também *Educação Estética do Homem*. Tradução: R. Schwarz e M. Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002, p. 19.

inclinações, de seus sentimentos e tormentos, enfim, um longo aprendizado do contato com a sua natureza. É importante ressaltar que para Schiller a relação entre as noções de natureza (*Natur*) e de educação (*Erziehung*) se constituem através das temáticas da “animalidade” (*Tierheit*) e da “humanidade” (*Menschheit*).²³³

Esse nexos se estabelece como crítica aos projetos contratualistas, uma vez que a transição do estado natural para o estado social é descrito de maneira artificial e fictícia por essa filosofia. A animalidade é para Schiller uma condição de nossa humanidade e ela foi mal compreendida na filosofia de Rousseau. Compreender melhor a natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade: essa perspectiva é retomada por Nietzsche para problematizar, inclusive, a vida religiosa que vai se submetendo, gradualmente, a um tipo de “aparato” (*Apparate*) de poder subjetivado e de como no culto religioso as práticas do feiticeiro e, posteriormente do sacerdote, vão se delineando em “uma espécie de coação mais violenta, mediante a magia e a feitiçaria”.²³⁴ Magia (*Zaube*) e violência (*Gewalt*): aparatos indispensáveis para educar/domesticar a alma selvagem do homem.

3.2. - Magia e cultura

É bem verdade que Nietzsche percebeu que a concepção dos deuses de nossos antepassados, crenças muito particulares das comunidades mais antigas, eram significativamente “afetadas pelo peso do que a crueldade tem na existência do homem. Nas primeiras comunidades humanas se concebiam os deuses como seres que gostavam do “espetáculo da crueldade”.²³⁵ A crueldade dos deuses era uma projeção da crueldade dos seres humanos. Os deuses foram imaginados como seres que retiram seu prazer da “vida do sofrimento humano”, seres “cruéis dominados pelo desejo de ferir”.²³⁶

Desse modo, é possível perceber a importância das ideias de Lubbock na composição teórica do capítulo terceiro de *Humano, demasiado humano* (1878) intitulado “A vida religiosa” (*Das religiöse Leben*). Neste capítulo, um dos objetivos centrais de Nietzsche é a compreensão do problema de como a alma humana se transformou em instrumento para as “artes da narcose” (*Kunst der Narkose*) dos

²³² *Idem, ibidem.*

²³³ *Idem.*

²³⁴ *MA I*, p. 112/ *HH I*, p. 90.

²³⁵ SEMERARI, F. *Il Predone, Il Barbaro, Il Giardinieri*. Il tema dell'altro in Nietzsche. Bari: 2000, p. 165.

²³⁶ *Idem*, p.165.

sacerdotes: “pois até hoje eles viveram da anestesia dos males humanos”.²³⁷ Cabe aqui salientar que Nietzsche distingue o uso dessa arte por parte dos “poetas trágicos” (*Tragödiendichter*) e, de maneira diferente, por parte dos “sacerdotes” (*Priester*) o que, de certo modo, justifica o título da seção 108 que se chama “A dupla luta contra o infortúnio”. Do poeta trágico, o público espera que ele mude a nossa sensibilidade sobre a dor, uma mudança que afeta a perspectiva da própria vida ao reinterpretar o “infortúnio como um bem, cuja utilidade se torne visível depois”.²³⁸

Se os artistas trágicos, como bem sublinha Cavalcanti, dramatizam sua arte para atingir “um estado” de “metamorfose”, para se transfigurarem em atores que “saem de si” e, depois, “entram em outro personagem” é pelo motivo de que esse “sair de si” é a possibilidade de “vivenciar um domínio da experiência distinto do eu e da vontade individual”.²³⁹ Essa concepção de “sair de si” justifica o uso das máscaras, segundo Cragnolini, cuja representação também é uma “ampliação da voz” e uma melhor “audição da obra trágica”, com isso, essa relação entre máscara e voz indica que “as palavras também são uma máscara”.²⁴⁰

Mas a narcose do sacerdote não tem por finalidade “eliminar os males” enquanto causa e, sim, alterar o nosso “juízo sobre os acontecimentos” para fundar o “império das religiões”, o domínio dos ascetas.²⁴¹ Nietzsche já tinha exposto em *Aurora* que os ascetas fundaram uma superstição que se autodefine como alma. Mas a alma - que só aparentemente é um tema metafísico - é o tema mais histórico de qualquer forma de subjetivação do homem. Entendemos aqui que a educação moral, enquanto “fruição de si” e refinamento das “vivências interiores” é uma história infame cheia de “instrumentos de tortura” do sujeito: da alma que tiraniza a si própria.²⁴²

Na perspectiva nietzschiana uma história da cultura, portanto, deveria começar pela magia. Ela enquanto forma de pensamento não é ingênua em se tratando também de governos da alma. Nossas formas de idealidade (assim como a magia) não

²³⁷ MA I, p. 108 /HH I p.85. No texto original aparece os termos *Narkotisirung/Narkose* que não deixam de indicar o sacerdote como um educador das almas, um reintérprete dos nossos infortúnios e dores.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ CAVALCANTI, A. Hartmann. *Arte como experiência: a tragédia antiga segundo a interpretação de Nietzsche*. In: FEITOSA, C. [et al]; (orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006, p.56-57.

²⁴⁰ CRAGNOLINI, M.B. *Tragedia y superficie - el saber de la superficie y el abismo de la nada*. In: FEITOSA, C. [et al]; (orgs.), *Op. cit.*, p. 66.

²⁴¹ NIETZSCHE, F. MA I p. 108/HH I, p.85.

²⁴² NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 84.

romperam com a barbárie no modo de produzir horror e tormentos aos outros. Isso é explicitado por Nietzsche no aforismo 113 de *Aurora*:

O empenho por distinção é o empenho pelo domínio do outro, seja indireto, apenas sentido ou até mesmo sonhado. Há toda uma série de graus neste domínio secretamente ansiado, e um catálogo abrangente deles equivaleria quase a uma história da cultura, desde os primeiros esgares da barbárie até os trejeitos do sobre-refinamento e da mórbida idealidade. O empenho por distinção acarreta para o outro - especificando somente alguns degraus dessa longa escada -: tormentos, depois golpes, depois horror, espanto angustiados, surpresa, inveja, admiração, elevação, alegria, serenidade, riso, derrisão, escárnio, mofa, aplicação de golpes, imposição de tormentos - aqui no final da escada, encontra-se o asceta e mártir; ele sente o mais alto prazer em suportar ele mesmo, como consequência de seu impulso por distinção, aquilo que sua contrapartida no primeiro degrau da escada o bárbaro, inflige a um outro, no qual e ante o qual quer se distinguir.²⁴³

Toda magia e, posteriormente, toda religião foi também um sentimento marcado pelo empenho por distinção. A magia nunca ignorou seu poder em fixar “o outro constantemente sob os olhos”. Toda magia e toda pregação moral não superaram a curiosidade e a impressão que “produz nossa mão ou simplesmente nosso olhar” sobre o outro, sobre a “alma alheia”. O homem aprendeu a “sacrificar a si mesmo”. Foi isso que, fundamentalmente, transformou o indivíduo num animal moral. Mas o sacrifício para o sacrificante, sua devoção propriamente dita, tinha como propósito a “união com o poderoso, homem ou deus” e um sentimento de poder cresce em seus olhos, em seu entusiasmo. O próprio sacrifício em suas origens possui um conteúdo egoísta: pois todo homem queria converter-se em “deuses no pensamento”. Mas essa fruição sacrificial adquire uma “embriaguez” e “desmesura” pela fraqueza, pela pobreza moral e pela obediência.²⁴⁴

3.3 - Magia, selvagens e poder em Lubbock

No prefácio de *As origens da civilização e a condição primitiva do homem* Lubbock esclarece que esta obra se refere a um “estudo da vida selvagem”.²⁴⁵ O autor não esconde o propósito colonialista da obra em oferecer ao Império britânico uma visão ampla da linguagem, dos costumes, das leis, dos símbolos e da religião dos povos primitivos para justamente “conhecer os povos que governam” no presente. Tratava-se também na época das tensas relações entre o Império britânico e sua colônia: a Índia. Especialmente a tensa relação com os movimentos populares e

²⁴³ Idem, p. 84.

²⁴⁴ *Ibidem*

²⁴⁵ LUBBOCK, *Op. cit.*, p. 14.

religiosos e a crescente necessidade de reformas administrativas e educacionais na ação do Estado. Mas esta obra não é nem de longe uma propaganda colonialista e podemos supôr a dificuldade de um funcionário da Coroa inglesa em entender essa monumental pesquisa em etnologia. O mérito científico desse estudo é reconhecido com interesse pelo leitor Nietzsche. Faço aqui uma breve descrição dos argumentos de Lubbock.

Na obra *As origens da civilização e a condição primitiva* Lubbock dedica um grande esforço para compreender a “veneração supersticiosa” dos animais na cultura primitiva.²⁴⁶ Os estudos etnológicos já conheciam essa prática dos selvagens em “dar aos filhos o nome de algum animal ou planta” cujo nome designamos de totemismo e fetichismo.²⁴⁷ Segundo Lubbock, esse hábito era, duplamente, o resultado da “pobreza da linguagem” como, principalmente, um “capricho do fetichismo dos selvagens” em escolher um “animal, árvore ou fruto” para nomear a si mesmo ou o próprio grupo de parentesco.²⁴⁸ Mas o fetichismo primitivo criava também práticas supersticiosas diversas. Assim, grupos que escolhiam determinados figuras de animais para venerar estabeleciam códigos de proibição para determinada “classe de alimentos” como o pescado, aves e assim sucessivamente”. Em outras palavras, ao nomear o animal através do “temor supersticioso” o indivíduo selvagem se abstém de comê-lo.²⁴⁹

Lubbock não desvencilha esse temor supersticioso da relação totêmica e fetichista entre magia e poder. Os grupos de animais não são eleitos aleatoriamente. Dessa forma, os homens se subdividem em “crocodilho”, “búfalo”, “elefante” e “leão”, como no caso de tribos africanas, enquanto o “urso” e o “lobo” foram os primeiros totems “honrados na maioria das tribos” da América.²⁵⁰ O conjunto desses animais (geralmente vistos como “noturnos”, que se “escondem como sombras” e que são concebidos como “seres poderosos”) são divindades enquanto “um ser de natureza pouco distinta” da alma do selvagem.²⁵¹

Vaidosos, temerosos e, profundamente, sociáveis com seus deuses não é de se estranhar que a alma dos selvagens tenha cultuado a mais antiga e ambivalente das formas animais: a serpente. Este animal era visto como nocivo, misterioso e

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 173

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 176.

²⁵¹ *Ibidem*, p.177.

rejuvenescedor. Esse animal de longa vida era o que os sacerdotes estimulavam em suas “oferendas”, considerando que essa divindade era um “ser benéfico”, que simbolizava não “apenas a natureza estéril e impura” mas também a “juventude e a saúde”.²⁵² Mas Lubbock admite também que a serpente como divindade foi cultuada como um “ser maléfico”, objeto de “adulação” e de “medo”, cujos ritos de adoração indicam um passado primitivo típico de “tiranos cruéis”.²⁵³

Lubbock destaca que o “perdão” cumpria também um papel importante no sistema religioso dos selvagens. Se os homens ofereciam “tributos, honras e cultos” aos “quadrúpedes, aves ou reptéis” não era apenas por serem os animais criaturas bem mais “representativos” como “deuses verdadeiros” (já que tribos semicivilizadas no México e Peru, adoravam os “corpos celestes”, como, por exemplo, o sol) e, sim, porque os invocavam para pedir clemência e proteção. Nesse sistema cultural se acreditava que o homem era uma espécie de “súdito” e o animal o “soberano”. Acreditavam até mesmo que eram os animais e, não os homens, que mesmo depois de mortos sua alma ficava “vagando”.²⁵⁴ Uma desta crença é ilustrada por Lubbock com um curioso acontecimento. O homem europeu colocava rédeas em animais para prendê-los e contavam com a ajuda de “indígenas menos supersticiosos”. Ao anoitecer, os habitantes das vilas praticavam cerimônias para convencer os animais de que “os laços haviam sido postos sem o consentimento deles”.²⁵⁵

Em linhas gerais, os selvagens eram sensíveis a muitas influências. Por isso Lubbock descreve que a escritura, por exemplo, foi vista por muitos povos primitivos como um tipo de medicina. Ele não comenta apenas casos em que tribos do Norte se espantavam com cópias de jornais financeiros que eram bastante lidos pelos comerciantes e que faziam crer que eram “um remédio para as doenças dos olhos”.²⁵⁶ Mas também com o uso constante da escritura em rituais de medicina com “sacerdotes e feiticeiros” na África, que escreviam uma oração em um “pedaço de tábua” e depois era lavado para que o paciente bebesse a água e fosse curado e protegido.²⁵⁷

Os selvagens, por outro lado, acreditavam que as enfermidades eram causadas “por maus espíritos”, por “feiticeiros de algum inimigo”, pela “cólera de certos seres que

²⁵² *Ibidem*, p. 178.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 187.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 188.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 15.

²⁵⁷ *Ibidem*.

parecem ter suas moradas nos rios”, pelo “poder de espíritos diabólicos”. Por isso, na cultura primitiva, se conhecia muito bem o poder do sacerdote, pois “são eles que induzem o espírito maligno a abandonar o corpo do paciente e entrar em algum outro objeto”.²⁵⁸ A questão é que várias raças selvagens “atribuíam naturalmente seu padecimento a algum inimigo interior ou algum objeto exterior”. Lubbock, entretanto, relata que muitos sacerdotes se constituíram como impostores. Acreditava-se que sugando com os lábios a ferida e cuspiendo, depois da sucção, se curava os enfermos. Alguns, entretanto, “quando se dispunham a sugar as feridas de um homem doente”, infiltravam secretamente na boca “espinhos, insetos e vermes e depois cuspiam”, criando uma pseudo crença de que o mal havia sido expulso.²⁵⁹

A vida religiosa dos selvagens, nos esclarece Lubbock, é o tema mais difícil e delicado de sua pesquisa. Em muitos momentos, o autor relata que fará o possível para não “ferir” o gosto de seus leitores.²⁶⁰ Essa justificativa se deve muito ao fato de que essas ideias e práticas religiosas causam uma profunda repugnância “aos nossos sentimentos”.²⁶¹ Ao mesmo tempo, esclarece Lubbock:

Pero, aunque los salvajes nos ofrezcan el triste espectáculo de groseras supersticiones y manifestaciones feroces de culto, el espíritu religioso no puede menos de sentir una satisfacción íntima al seguir el desarrollo gradual de ideas más perfectas y de creencias más nobles.²⁶²

Essas concepções religiosas mostram aspectos extremamente opostos aos nossos sistemas modernos de crenças e, contudo, são profundamente análogos na vida dos selvagens. Enquanto as religiões atuais se submetem a Deus e “sentem a necessidade de agradecer as bênçãos que nos rodeiam”, os selvagens, por sua vez, acreditam que o bem tem proveniência de si mesmos e chegam até mesmo a contrariar, em suas ações, os seus deuses e, se admitem algum erro, “atribuem todo o mal a intervenção de seres maléficos”.²⁶³

Contudo, ao invés de julgar e condenar essas superstições como crenças imperfeitas e absurdas, Lubbock prefere caracterizar esses fenômenos como etapas primordiais do pensamento religioso. Faço aqui um breve panorama das classificações

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 16-17.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Ibidem*, ver especialmente capítulo V, p.135.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² “Mas, enquanto os selvagens nos oferecem o triste espetáculo de superstições grosseiras e ferozes manifestações de culto, o espírito religioso não pode deixar de sentir uma satisfação íntima ao seguir o desenvolvimento gradual de ideias mais perfeitas e crenças mais nobres”. *Idem*.

²⁶³ *Idem*, p. 137.

do autor: a) O “fetichismo” é a “fase que o homem presume que pode obrigar as divindades a cumprir seus desejos”; b) Já o “totemismo” é a “adoração de objetos e seres naturais”, tais como: “árvores, lagos, rios, pedras, montanhas, animais, etc”; c) O xamanismo consiste na crença de que existem divindades superiores “muito mais poderosas que o homem” e que sua “morada” está muito além do alcance humano e, portanto, somente é acessível aos “xamãs”; d) Cabe ao antropomorfismo mostrar que os deuses adquirem a “natureza dos homens”, eles se deixam “representar mediante imagens e símbolos”, mas são ainda muito poderosos; e) Temos a fase em que um Deus se transforma em criador da natureza e, na condição de criador, não mais se constitui “como uma simples parte dela”. Pela “primeira vez”, argumenta Lubbock, a divindade se “converte realmente em ser sobrenatural”.²⁶⁴ A “última fase” se dirige para uma íntima associação entre “religião” e “moral”.²⁶⁵ É interessante notar que o homem selvagem em cada uma de suas fases religiosas, ao olhar para trás, não deixa de estranhar essas etapas: assim como o “xamanismo” não deixou de considerar que o “culto as plantas” era algo já “primitivo”.²⁶⁶

Mas um dos temas centrais da alma selvagem para Lubbock diz respeito a questão em saber se o homem primitivo tinha uma moral. A resposta de Lubbock é de que as “raças selvagens” só podem ser compreendidas moralmente em suas realidades “contraditórias e insuficientes”.²⁶⁷ Esta primeira observação de Lubbock é uma crítica aos relatos grotescos de viajantes que construíram e difundiram crenças sobre uma moral sólida da vida selvagem, classificando-a de “corrompida”, mas cujos relatos exprimem muito mais o “caráter” do capitão ou do comandante do que a alma do selvagem. Por outro lado, o mesmo Lubbock não é adepto da inocência selvagem. Seu argumento se apoia num curioso relato. Ele narra o caso do capitão Cook que deu o nome de *Amigos* a um arquipélago devido a “bondade e hospitalidade” com que seus tripulantes foram acolhidos, mas logo se descobriu a hipocrisia dos indígenas, pois estes tinham como verdadeiro interesse a posse do “barco” e o “assassinato da tripulação”.²⁶⁸

Do ponto de vista moral, os selvagens “não possuíam nenhuma ideia de prêmios nem de castigos futuros”, como também “não concebiam nenhum mal em apoderar-se

²⁶⁴ *Idem*, p. 138-139.

²⁶⁵ *Idem*.

²⁶⁶ *Idem*, p. 139.

²⁶⁷ *Idem*, p. 265.

²⁶⁸ *Idem*, p. 266.

de embarcações por traição e assassinar os seus tripulantes”. Esses relatos descrevem os selvagens como “fanáticos, bárbaros e, excessivamente, supersticiosos”.²⁶⁹ Essas caracterizações indicam o horror dos agentes de governo que diziam que os índios concebiam o “incêndio, a violação, o assassinato” como meios de distinguir-se”.²⁷⁰ Um selvagem aprende desde a “infância que matar é a mais alta virtude”. Em suas danças e festins os guerreiros cantam seus roubos, pilhagens e matanças como grandes façanhas”.²⁷¹

A consciência e o pecado são categorias morais desconhecidas para estes povos selvagens. Em alguns casos, de acordo com Lubbock, tudo o que os selvagens queriam saber é se eles são “bastante fortes para afrontar a vingança daqueles a quem haviam provocado e ofendido”.²⁷² Não existem casos em que o selvagem revele “sintomas de remorso”. Esses indivíduos não explicam seus atos, não explicitam o que é justo. As palavras que se designam como “bondade” ou “maldade” e as “diferentes virtudes” não tiveram em sua origem uma significação moral.²⁷³ Para Lubbock, as ideias do bem e do mal não eram inatas, já que para alguns grupos selvagens até mesmo existia um sistema que atribuía a cada vício um tipo de divindade e nem mesmo se distinguia do ponto de vista espiritual a “morada dos bons e dos maus”, do “céu e do inferno”.²⁷⁴

3.4. - O animal moralizado

O instinto foi se moralizando, passou a ser definido como “boa ou má consciência” que trouxe como consequência uma mortificação do corpo, um tipo de domesticação que se estabelece e “aparece como instrumento de inibição do sentidos”.²⁷⁵ Neste processo de subjetivação do homem foi sendo calcado a “crença na alma” como “unidade da consciência”. Esse processo se consuma numa constante oposição ascética entre “sensível e inteligível, essência e aparência” e que, fundamentalmente, produz uma “desvalorização do sensível, do corpo, da materialidade, do movimento, do transitório, do devir, do histórico”.²⁷⁶ Nessa crença da alma só se pode educar o

²⁶⁹ *Idem*, p. 267.

²⁷⁰ *Idem*.

²⁷¹ *Idem*.

²⁷² *Idem*, p. 270.

²⁷³ *Idem*, p. 272.

²⁷⁴ *Idem*, p. 273.

²⁷⁵ OLIVEIRA, J. *A solidão como virtude moral em Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, PUCPR, 2010, p. 82.

²⁷⁶ GIACÓIA JÚNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: RS: UNISINOS, 2004, p. 30.

homem numa atmosfera dualista. Por isso mesmo, o sujeito moral acredita que “altruísmo” e “egoísmo” são valores opostos. Neste sentido, a pré-história da alma selvagem ainda nos indica que a categoria do “ego”, da “consciência” enquanto ideais superiores ainda se alimente de “embustes”.²⁷⁷

Se o tema do animal é constante na filosofia de Nietzsche, seu interesse se direciona para compreender o “que distingue o homem dos outros animais”, mas esta é uma distinção que se dá não apenas no campo biológico e, sim, na dimensão antropológica, de saber, precisamente, por que o animal homem precisa tanto da história, do reconhecimento do “tempo-realidade” da vida.²⁷⁸ Por isso, o tema do regresso se torna histórico em Nietzsche. Ao contrário de Platão, Zaratustra que é uma paródia dos pregadores morais, precisa voltar a sua caverna depois de uma longa procura, sabe que muitas vezes a “sombra” o acompanha como uma promessa de espírito livre, até chegar o momento de se separar dela, como ilusão, como perigosa tentação do “homem superior”.²⁷⁹

Neste sentido, a recepção da obra de Lubbock apurou a visão filológica de Nietzsche em relação a própria religião dos gregos. Situando-a melhor no contexto das religiões arcaicas, caracterizadas principalmente pelo “culto aos mortos” (*Totenkult*) e a “crença na reencarnação dos espíritos” (*Geisterglauben zurückführt*).²⁸⁰ É justamente esse aspecto filológico e cultural que faz com que Nietzsche ressalte, constantemente, em seus escritos que “a figura esclarecida e moderna da vontade de verdade”, em sua versão científica, laicizada e “moralmente sacramentado” seja um “sucedâneo” do arcaico “anseio religioso pela pátria originária do Incondicionado”, no sentido mesmo do que “há de aparentado com o divino”.²⁸¹ Posteriormente, podemos perceber mais ainda a importância da vertente antropológico-cultural na filosofia de Nietzsche, no sentido de lançar um olhar sobre o homem como o “animal não fixado”, pois é ele que se apresenta, segundo Giacóia Júnior, como o “grande experimentador consigo mesmo” e todos os seus desdobramentos possíveis: mal estar, sofrimento, insatisfação, ânsia, insaciedade permanente, instabilidade, flexibilidade, mutabilidade, insegurança, enfim,

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 7.

²⁷⁸ CHAVES, E. *No limiar do moderno: estudos sobre F. Nietzsche e W. Benjamin*. Belém-Pará: Paka-Tatu, 2003, p. 159.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 177-178.

²⁸⁰ FIGL, J. *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*. Berlin: Gruyter, 2007, p. 265.

²⁸¹ GIACOIA JUNIOR, O. *Esclarecimento (Per) verso: Nietzsche à sombra da ilustração*. Rev. Aurora. Curitiba: v.20, n.27, jul/dez 2008, p.251.

esse animal que tem a “natureza dividida contra si mesma”.²⁸² Mas esse animal que anda à deriva com sua própria natureza é também de todos os animais aquele que mais precisa ser disciplinado por causa de sua tensão interior. Tensão essa que precisa da educação, da coerção, da disciplina e das instituições para estabilizá-lo, mesmo que essa dinâmica corresponda frequentemente a “instrumentalização da violência empregada contra o próprio homem”.²⁸³

Esse animal que se auto-experimenta é também aquele que deseja “um desafio de si mesmo” e, com efeito, descobriu em seu caminho “várias formas de ascese”. Descobertas que o faz olhar para a natureza e não encontrar mais objetos (talvez tão supersticiosos) a não ser ele mesmo, para exercer “seu poder e sua ânsia de domínio”.²⁸⁴ Essa auto-experimentação incorreu também em “tiranização de partes de seu próprio ser”. Com isso, o bicho-homem “escala por vias perigosas”, do “despedaçar de si mesmo”, do “escárnio de sua própria natureza”; criou uma estranha vaidade: de “se violentar por meio das exigências excessivas e depois endeusar em sua alma esse algo tirânico”.²⁸⁵

CAPÍTULO IV

Cínicos e Selvagens: Animalidade e *Parresia* em Foucault

Neste capítulo proponho explicitar as noções de “careta” e “animalidade” como dupla definição do cinismo antigo²⁸⁶ tal como foi exposto nas aulas de *A coragem da verdade*, ministrada por Michel Foucault no *Collège de France*. Se formos fiéis ao texto foucaultiano, as noções de careta e animalidade se inserem, respectivamente, na relação entre *bíos kynikós* e *bíos philosophicos*.²⁸⁷ Essas duas noções podem ser melhor explicitadas nos argumentos de Foucault se a inserirmos no contexto dos debates históricos e filológicos que já ocorriam nos anos oitenta acerca de uma

²⁸² GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: RJ: Vozes, 2013, p. 28.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ NIETZSCHE, F. *MA I/HH I*, p. 108/85.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Trad. BRANDÃO, C., São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2014, p.222. Doravante citada pelas iniciais CV, seguida do número da página.

²⁸⁷ CV, p.222.

“revisão das fontes” cínicas.²⁸⁸ Estas fontes eram permeadas por muitas interpretações preconceituosas e negativas. Em muitos aspectos, a filosofia sistêmica, especialmente a tradição hegeliana, viu nos cínicos o retrato pejorativo de um cão, isso porque o cão é, negativamente, o “animal sem vergonha”.²⁸⁹

Com efeito, pode-se perceber que Foucault tem um excessivo cuidado filológico em situar o pensamento cínico na paisagem grega, pois, sua interpretação estava associada a tantos outros esforços teóricos em observar essa careta cínica por dentro para não mais vê-la como simples movimento “divertido”, “interessante, porém, “bizarro”, povoado de “bufões” ou de “pseudofilósofos”; vistos ainda como uma “anomalia” e de um “mau gosto” na história da filosofia.²⁹⁰ A questão é que essa retomada das fontes cínicas parece residir numa atualidade que nos “desafia a repensar as nossas próprias convicções”.²⁹¹

Niehues-Pröbstung suscita um problema de ordem histórica das fontes cínicas. Pode-se dizer que a “sobrevivência” (*Fortleben*) de uma filosofia na tradição depende de “comentários”, “discussões” e “críticas” que, por conseguinte, ampliam a base de sua recepção. Sendo assim, o que fazer com o cinismo antigo, cuja tradição não produziu nenhuma teoria? Cujas expressões filosóficas se deu através de “anedotas”?²⁹² O próprio Niehues-Pröbstung mostra que estas anedotas cínicas eram a própria forma de “exposição” [*Darstellung*] dos cínicos e que, portanto, só poderia ser compreendida na própria contemporaneidade dos cínicos no mundo antigo e suas escolhas por essa forma literária.²⁹³

4.1. - A parresia como careta repulsiva

O cinismo é portanto essa espécie de careta que a filosofia faz para si mesma, esse espelho quebrado em que o filósofo é ao mesmo tempo chamado a se ver e a não se reconhecer. É esse o paradoxo da vida cínica, como eu tentei definir; ela é a consumação da verdadeira vida, mas como exigência de uma vida radicalmente outra.²⁹⁴

²⁸⁸ NAVIA, L. *Diógenes, o cínico*. Tradução: AUTO & CABRAL, J.M.M.; L.A.M. São Paulo: Odysseus, 2009, p.149

²⁸⁹ Idem.

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Idem, p.39.

²⁹² NIEHUES-PRÖBSTUNG, H. “Die kynismus-Rezeption der moderne: Diogenes in der Aufklärung”, In: GOULET-CAZE, M.O.; GOULET, R. *Le cynisme Ancien et ses prolongementes*. Actes du Colloque International du CNRS. Paris: Presses Universitaire de France, 1993, p. 519.

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ CV p. 238

O que significa esse paradoxo cínico do “espelho quebrado”, do ato de “se ver” e “não se reconhecer”? Na primeira hora aula de 14 de março de 1984 de *A coragem da verdade*, Foucault define a vida cínica (*bíos kynikós*) como “uma caricatura repulsiva”, ou melhor, um espelho que, na verdade, é “uma careta”, “uma deformação violenta, feia, sem graça”²⁹⁵ e, por conseguinte, temos ainda nessa imagem o cinismo como uma “banalidade escandalosa”²⁹⁶ para a filosofia: da imagem que evoca “uma prática revoltante” para os próprios filósofos.²⁹⁷ Se a verdade para os cínicos não tinha um rosto ou se, possivelmente, a verdade se afigurava através de uma careta, isso não era um fato isolado. O rosto do filósofo ou a aparência da filosofia não foi um tema secundário para os antigos. Existiam também anedotas acerca do semblante de Sócrates, por ser o filósofo conhecido como um homem feio. Um viajante, certa vez, descreveu o rosto de Sócrates como a “fisionomia de um monstro” [*Physiognomie eines Ungeheurs*].²⁹⁸ Nesse caso, o próprio Sócrates ironizava sua “aparência” [*Erscheinung*] diante de seus adversários e até mesmo diante de seus discípulos mais bajuladores, como foi o caso de Alcebíades, que comparou o velho filósofo a uma estátua que, uma vez aberta, revelava os segredos “escondidos de uma pura beleza”.²⁹⁹ Mas ao mesmo tempo, se Sócrates tinha o hábito de “meditar longamente”, sempre “descalço” e na “neve”, foram os cínicos que levaram à extrema radicalidade o princípio da “luta para libertar a alma”,³⁰⁰ da luta para não ser escravizado pelas aparências.

Na luta contra um mundo que seduz tanto material quanto moralmente pelas aparências, até mesmo por discursos pomposos, a careta cínica funcionou como um emblema da “hostilidade”, como espécie de guerra interna no próprio corpo doutrinário das filosofias antigas e, ao mesmo tempo, como coragem (*parresia*) política. Assim, nem mesmo a tradição socrática foi poupada de crítica, pois surge no próprio horizonte do pensamento cínico a distinção entre aquele que vai “arriscar a vida para dizer a verdade” (como é o caso da ironia socrática) e aquele que arrisca a vida “pela própria maneira como se vive”.³⁰¹ Esse problema é assim mencionado por Foucault:

²⁹⁵ CV, p. 204.

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ FEARN, N. *Denken wie Diogenes*. Keine Angst vor Grossen Ideen. Lübbe Verlag, 2004, p.38.

²⁹⁹ Idem, p.38-39.

³⁰⁰ Idem, p.38.

³⁰¹ CV, p.205-206.

A coragem cínica da verdade consiste em conseguir fazer condenar, rejeitar, desprezar, insultar, pelas pessoas a própria manifestação do que elas admitem ou pretendem admitir no nível dos princípios. Trata-se de enfrentar a cólera delas dando a imagem do que, ao mesmo tempo, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida.³⁰²

Esse tipo de exposição a “cólera” pública determinou o exercício de parresia do cínico, ou seja, de alguém que se arrisca “não por seus discursos, mas por sua própria vida”.³⁰³ O caso é que essa fama escandalosa dos cínicos como homens que tinham a coragem de dizer e viver a verdade, mas que se deixavam guiar por valores ferozes, que eram vistos como filósofos impiedosos e até mesmo violentos, tem fontes históricas de rivalidades. Tomemos como exemplo a recepção da obra *Politéia*, uma obra polêmica, em que ainda se discute a autenticidade de autoria ao filósofo Diógenes, o cínico. Nesta obra, encontramos o problema da antropofagia e outros temas tabus como à morte, tais como o direito de se alimentar de um cadáver e deixar o corpo “sem túmulo” para ser “convertido, novamente, à terra”; do direito do esposo matar a esposa doente, morrendo “depois em seguida”.³⁰⁴

Mas a careta cínica foi também forjada por seus opositores. Tiziano Dorandi argumenta que Filodemo (um estóico que não simpatizava com os cínicos) fez uma reconstituição tendenciosa das práticas cínicas, ressaltando os aspectos mais escabrosos e repreensíveis da *Politéia*, tais como o incesto e a masturbação pública e, deixando de fora, a relevância do cinismo na formulação das utopias políticas do mundo antigo. Filodemo sustentava que Diógenes e Zenão de Cítio eram filósofos muito heterogêneos em suas formas de pensar e, nessa perspectiva, o cinismo e o estoicismo não teriam nenhuma vinculação doutrinária. Contudo, segundo Dorandi, não se pode desprezar o horizonte libertário do cinismo de Diógenes que, dentre outras coisas, teceu elogios a educação espartana por causa de seus aspectos da “autodisciplina” e da liberdade feminina e, em casos mais radicais, a *Politéia* não deixou até mesmo de fazer críticas severas aos tiranos, a democracia dos demagogos e fazer a defesa de uma “fraternidade universal entre gregos e bárbaros, entre escravos e homens livres”.³⁰⁵

³⁰² CV, p. 205.

³⁰³ CV, p. 206.

³⁰⁴ DORANDI, T. “La Politeia de Diogène de Sinope et remarques sur sa pensée politique”. In: GOULET-CAZE, M.O; GOULET, R. *Le cynisme Ancien et ses prolongements*. Actes du Colloque International du CNRS. Paris: Presses Universitaire de France, 1993,p.63-64.

³⁰⁵ Idem, p.68.

Na interpretação foucaultiana, o cinismo se identifica como esse movimento constante de valorização e desvalorização das suas formas de vida. Entretanto, é preciso estar atento a variedade de estereótipos do que se costuma designar de cínico não apenas no mundo antigo como também na cultura ocidental,

Claro, sempre há um nível central, ou pelo menos uma espécie de estereótipo, que, aos olhos de todos, é regularmente carimbado como cinismo. A emblemática do cinismo é - já falamos nisso - o homem de manto curto, barba hirsuta, pés descalços e sujos, com a mochila, o cajado, e que está ali, nas esquinas, nas praças públicas, na porta dos templos, interpelando as pessoas para lhes dizer algumas verdades.³⁰⁶

A nudez e a sujeira faziam parte dessa imagem das caretas cínicas. Esses filósofos não deixaram de apresentar uma “mentalidade realista e racional”, contudo, eles eram muito mais conhecidos por seu “humor satírico” praticados em seu “estilo literário e na vida moral”.³⁰⁷ A careta, assim, tem um significado ao mesmo tempo realista e burlesco, pois, os cínicos sempre produziram estranheza e incompreensão ao redor de si mesmos.

Neste sentido, o aspecto cínico do espelho quebrado: que se traduz no burlesco, no ridículo, no teatral, atraiu a atenção dos filósofos iluministas, em especial Diderot e Rousseau, que gostavam de se “autocomparar” (*Selbstvergleich*) com Diogénes, considerando que a figura do iluminista é um misto de cínico que “insulta os tolos” (*die Beschimpfung des Narren*).³⁰⁸ Niehues-Pröbsting destaca que filósofos como Rousseau foram muitas vezes ridicularizados pelo fracasso de suas peças. Em compensação, Rousseau ridicularizava sua própria aparência externa (“peruca desalinhada, barba por fazer”) com o intuito de se elevar a condição de cínico, opondo-se ao gosto moral e social de sua época. A descompostura seria assim uma espécie de “antirretrato” da sociedade, uma crítica feroz para perceber as ridículas convenções sociais. O filósofo deve-se assumir como uma careta de seu tempo.³⁰⁹ Sem dúvida, os cínicos antigos foram muitas vezes acusados de misantropia por causa do “distanciamento dos valores sociais antigos”, mas o insulto dos cínicos a esses valores, tais como: a “maldade” [*Bosheit*], o “egoísmo” [*Egoismus*] e a inveja [*Mißgunst*] também

³⁰⁶ CV, p. 170.

³⁰⁷ MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura serioburlesca*. Madri: AKAL/CLÁSICA. Clásicos griegos, 2008, p. 106.

³⁰⁸ NIEHUES-PRÖBSTING, H. “Die kynismus-Rezeption der moderne: Diogenes in der Aufklärung”, In: GOULET-CAZE, M.O; GOULET, R. *Le cynisme Ancien et ses prolongementes*. Actes du Colloque International du CNRS. Paris: Presses Universitaire de France, 1993,p. 519.

³⁰⁹ Idem, p.537.

se convertia em conteúdo político, principalmente para a recepção cínica no movimento iluminista.³¹⁰

Esta forma de vida cínica que insulta e insufla os outros é também destacada por Foucault. Ele nos oferece algumas distinções preciosas para se compreender a *bíos kynikós*. Em primeiro lugar nos deparamos com a expressão latina “seminudus”.

o cinismo pode ser simbolizado por um personagem como Peregrino, de que falamos da última vez. Ele, ao contrário, é um vagabundo, um vagabundo ostentário que sem dúvida foi ligado aos movimentos populares e antirromanos de Alexandria, dirigindo, em Roma, seu ensinamento aos idiôtai (os que não tem cultura nem estatuto social ou político). É expulso de Roma. Depois, ao que parece, torna-se cristão, a crer em Luciano³¹¹.

Foucault se refere à Peregrino Proteus. Este pensador cínico era conhecido como um “homem de sabedoria bárbara” (*sagesse barbare*), termo criado pelos autores cristãos. Isso porque Peregrino foi um cínico que se converteu ao cristianismo no século II da nossa era. E, novamente, temos a careta. Nesse caso como uma fusão, uma reconciliação entre o cinismo e o cristianismo. Se Peregrino adquiriu essa qualificação foi devido a essa “biografia” que se situa “a meio caminho entre as duas posições, essa “síntese ou assimilação de cínico e cristão”.³¹²

4.2. - Animalidade como estética da existência

A animalidade é uma maneira de ser em relação a si mesmo, maneira de ser que deve assumir a forma de uma perpétua provação. A animalidade é um exercício. É uma tarefa para si mesmo, e é ao mesmo tempo um escândalo para os outros. Assumir, diante dos outros, o escândalo de uma animalidade que é uma tarefa para si mesmo: é a isso que conduz o princípio da vida reta segundo os cínicos [...] O *bios philosophikos* como via reta é a animalidade do ser humano encarada como um desafio, praticada como um exercício e lançada na cara dos outros como um escândalo.³¹³

Na segunda hora aula de 14 de março de 1984, *A coragem da verdade*, encontramos a “valorização positiva da animalidade”. Positivo tem aqui o seu valor se considerarmos que a animalidade, como diz Foucault, “era sempre, mais ou menos, um ponto de repulsão para essa constituição do homem como ser razoável e

³¹⁰ Idem, p. 526.

³¹¹ CV, p. 172.

³¹² JONES, Christopher P. *Cynisme et sagesse barbare: le cas de Pérégrinus Proteus. Le cynisme Ancien et ses prolongements*. Actes du Colloque International du CNRS. Paris: Presses Universitaire de France, 1993, p. 309.

³¹³ CV, p. 234.

humano”.³¹⁴ Contudo, se seguirmos aqui a interpretação foucaultiana do cinismo antigo perceberemos que o célebre princípio da “vida conforme à natureza” se manifestava como uma prática da animalidade que, de certo modo, seria uma “vida fora das convenções” e, por conseguinte, a “vida bestial” é uma vida desavergonhada”.³¹⁵ Temos assim a concepção de que as convenções sociais ensinaram aos homens a sentir vergonha, a esconder a sua própria natureza. Diferente do homem, o animal não tem vergonha e, com efeito, sabemos o quanto a vergonha vai cumprir um papel determinante em sistemas éticos tanto antigos quanto modernos.

Há, contudo, um debate enviesado acerca da animalidade cínica. James Romm (1997), por exemplo, defende que os cínicos enquanto “filósofos caninos” (*doggish philosophers*) não eram assim tão originais. Sua pesquisa faz referências a um passado “protocínico” situado na Índia, mais precisamente com um grupo conhecido como *Kunocephaloi* (literalmente “cabeças de cães”) por causa de suas vidas vividas de modo intermediário entre a condição humana e animal. Para Romm, essas curiosas criaturas podem ter dado origem aos elementos gregos de “apelação cínica”, pois os “Dog Heads”, embora desprezassem comer carne crua, aqueciam sua comida no calor do sol quando lhes faltavam recursos e, por não terem camas, juntavam folhas secas para não dormir no chão.³¹⁶

Em todo caso, as circunstâncias gregas são outras. Desmond (2006) oferece um panorama da originalidade cínica através de suas ressonâncias ambivalentes e polêmicas no universo grego. Sob esse ponto de vista, teríamos a questão de saber se a utopia platônica não deixou de empreender uma crítica ao modelo de comunidade preconizado por Antístenes, onde possivelmente prevaleceria uma “permissividade” ou se, por outro lado, a menção aos cães nos diálogos da *República* (375 c-e), metaforizados nos “guardiões da cidade” deveriam se comportar como “cães de raça bem educados” que são gentis com seus familiares e concidadãos e, vigilantes, com aqueles que desconhecem.³¹⁷

³¹⁴ CV, p. 233.

³¹⁵ CV, p.234.

³¹⁶ ROOM, J. Dog Heads and Nobles Savages: Cynicism Before the Cynics? In: BRANHAM, R.Bracht; GOULET-CAZÉ, M-O. The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. University of California Press., 1997,p. 132-133.

³¹⁷ DESMOND, W. D. *The Greek Praise of Poverty Origins of Ancient Cynicism*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2006,p. 40.

De todo modo, o cão surge enquanto uma fórmula cínica de expressão sempre “provocativa, paradoxal e lúdica”: o animal que ensina sobre a estupidez humana.³¹⁸ As doutrinas cínicas, segundo John Moles, concebiam a liberdade como uma vida “apurada do supérfluo”, seguido do cosmopolitismo, pois o cosmopolita cínico não se apega a coisas e valores fixos. Nessas lições de cosmopolitismo existe uma atitude positiva perante os animais. Positividade que nos remete ainda a noção de que se um filósofo cínico, como Crates, elogiava a “riqueza das formigas e dos besouros” era porque isso entrava em contraste com a vida dos homens ricos que atraíam “aduladores e parasitas”.³¹⁹

Foucault vai retomar esse tema da vida animal personificada na vida do cão: do animal que não esconde suas partes sexuais como também sua raiva e seus afetos de amizade. Mas também existem certos tipos de cães que estão em todos os lugares, um cão “vive nas ruas” e também está presente nas “grandes aglomerações de gente”. Essa descrição do cão cínico é, sobretudo, a descrição da vida cínica em que não há intimidade, não há segredo, não há não publicidade”.³²⁰ O cão cínico gosta de uma “cidade em que se podia viver em público e encontrar nas esquinas, nos templos, marinheiros, viajantes, gente vinda de todos os cantos do mundo” (p.222). O cão como animal da vida pública, errante, peregrino nos remete ao tema muito caro para o cinismo, a saber, o cosmopolitismo.

Navia (2009), em sua descrição da figura do cão cínico, parece enriquecer ainda mais a leitura foucaultiana. O cão nos remete a pelo menos três situações: Primeiro, o cão é o animal (quando nos aventuramos a boa caça) que tem a “aptidão para manter as pessoas na trilha certa”. Segundo, o animal que nos ensina que as “necessidades naturais devem prevalecer sobre as convenções, costumes artificiais e normas”. E, finalmente, o animal que nos ajuda a “defrontar caracteres malévolos e patifes com a verdade sobre si mesmos e de ser amigável com as pessoas boas e inimigo das vis”.³²¹ Mas essa espécie de elogio ao cão se dá, fundamentalmente, por suas capacidades de “dispensar coisas supérfluas” e “adaptar-se a toda sorte de situação”.³²²

³¹⁸ MOLES, J. “Les cosmopolitisme cynique”, In: GOULET-CAZÉ, M.-O; GOULET, R. *Le Cynisme Ancien et ses Prolongements. Actes du Colloque International du CNRS*, Presses Universitaires de France), 1993, p. 259.

³¹⁹ DESMOND, W. D. (2006) *The Greek Praise of Poverty Origins of Ancient Cynicism*. Indiana: University of Notre Dame Press, p. 28.

³²⁰ CV, p. 223.

³²¹ NAVIA, Luis E. *Diógenes, o cínico*. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 70-71.

³²² Idem, p. 74.

Goulet-Cazé destaca que um dos aspectos mais importantes na doutrina ética e religiosa do cinismo antigo diz respeito ao tema da “felicidade animal”. A peculiaridade desta concepção reside, originalmente, na visão transgressora da “hierarquia cínica homem/animal/Deus”. Em suma, diz Goulet-Cazé, a “concepção que os cínicos tinham do animal não era sem a perspectiva de laços religiosos e motivações que temos de liberdade”.³²³ Se os cínicos chocavam a Grécia e atraíam para si muitos inimigos que os ridicularizavam era justamente por defenderem uma “identidade espiritual fundamental, uma perfeita harmonia entre a alma humana e a alma animal”.³²⁴ Na verdade, os cínicos chocavam ainda mais os seus coetâneos gregos se pensarmos que eles iam até mais além ao dizer que o “animal é mais feliz que o homem porque ele não conhece a morte”.³²⁵

Evidentemente, essa tese cínica só pode ser melhor compreendida dentro do seu contexto. Os cínicos são críticos ferrenhos das religiões populares e suas práticas fundadas na superstição e temor aos deuses. Não se está aqui apenas refletindo sobre a relação do homem com o animal (elemento ético e religioso, sem dúvida, muito importante na tradição cínica), mas do experimento que o homem faz com sua própria animalidade, experimento que, ao contrário de qualquer doutrina repressora, nos leva ao exercício de liberação dos valores e, talvez, num sentido mais preciso, isso significa dizer que a figura do animal ou viver como animal é um elemento de transgressão e de criação de si, enfim, uma doutrina antiga da “estética da existência”.

Se ainda seguirmos aqui os argumentos de Goulet-Cazé, a originalidade da perspectiva cínica reside na transgressão da hierarquia tradicional do próprio mundo grego que atribuía ao animal uma existência inferior. Para os cínicos, os deuses são aqueles que “não tem necessidade de coisa alguma” e os seres que se aproximam mais dos deuses neste aspecto seriam justamente os animais: isso porque estes desejam “pequenas coisas”. Esta concepção era defendida por Crisóstomo que retoma

³²³ *La conception que les cyniques se faisaient de l'animal n'est pas sans liens avec leurs vues religieuses et les motivations que nous venons de dégager.* (p. 134). Ver GOULET-CAZÉ, M.O. Les Premiers cyniques et la Religion. In: GOULET-CAZÉ, M.-O; GOULET, R. Le Cynisme Ancien et ses Prolongements. Actes du Colloque International du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991) Presses Universitaires de France.

³²⁴ Idem.

³²⁵ Idem.

tanto Diogénes quanto Homero para enfatizar que os homens “vivem laboriosa e dolorosamente”, por isso, precisam imitar a vida do deuses.³²⁶

Essa imitação cínica do divino através da vida animal nos causa ainda mais intriga se observarmos que Diogénes queria se converter a uma espécie de clarividência de “um pequeno camundongo” que “vive sem necessidade e sem desejos” ou até mesmo o poema de Crátilo que faz uma elegia a “felicidade dos besouros” e a “simplicidade” das formigas.³²⁷

Ideia, em princípio estranha. Viver como os deuses? Viver sem desejos? Mas se olharmos dentro da perspectiva cínica nos deparamos com o princípio da “autarquia”. Diferente da noção aristotélica de sendo os animais ausentes de autarquia e, por isso mesmo, não serem capazes de viver em comunidade. Não sentir necessidade de participar de uma cidade só pode ser uma fera selvagem ou um Deus. A questão é que essa vida animal, como uma vida de pobreza precisa ser contextualizada. Para os cínicos, as noções de riqueza e pobreza, em seus próprios conteúdos, tendem a ser coisas mais paradoxais e menos absolutas e estáveis do que para nós modernos. Em todo caso, a riqueza para os cínicos cria uma falsa vida, um homem rico cria falsas moralidades. Novamente, isso é dito em tom anedótico, se um homem rico é caridoso isso deveria ser denunciado, pois se estes se compadecem das desgraças alheias é apenas porque temem que isso aconteça com eles mesmos”.³²⁸ Essas estranhas e radicais doutrinas da pobreza e da vida animal encontramos em poucos registros de Anaxímens de Lámpsaco. Ele foi um filósofo cínico que, ao lado de Aristóteles, ministrava lições à Alexandre Magno, especialmente de retórica. Ele sustentava que a pobreza era um tipo de mestre “severo” do homem humilde.³²⁹ Assim, Foucault também ressaltou que a “vida reta”, personificada na vida cínica, não desprezava a animalidade e a pobreza como valores éticos, como *bios philosophikos*, de uma “transvaloração” através da simplicidade animal .

Não obstante, o problema da pobreza colocou na ética, na filosofia e na prática filosófica greco-romanas algumas dificuldades, pela razão de que a cultura greco-romana não cessou de atuar sobre certa oposição, socialmente reconhecida, validada e estruturante: a oposição entre os primeiros, os

³²⁶ Idem. Ver nota 84 que faz referência ao discurso VI 31 de João Crisóstomo, citado por Goulet-Cazé, p.134.

³²⁷ Idem, p.135.

³²⁸ Trata-se de um fragmento de Estobo, IV 33, 22 sobre Anaxímenes de Lámpsaco. In: MARTÍN GARCÍA, José A. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madri: Akal/Clásica, p.495-496.

³²⁹ Idem, p. 496.

melhores, os mais poderosos, os que têm educação e poder, e depois os outros, a multidão, os que não têm poder de nenhum tipo, não tem formação nem fortuna tampouco. Essa oposição entre os primeiros e os outros, entre os melhores e a multidão, não parou tampouco de modelar, até certo ponto apenas, mas de uma maneira afinal bastante sensível, o pensamento moral e filosófico da Antiguidade.³³⁰

Crisóstomo, frequentemente citado por Foucault observou que o cinismo era reconhecidamente um movimento popular. O próprio apóstolo Paulo se viu espantado com os seguidores cínicos que abandonavam seus “ofícios cotidianos para viver nas ruas”³³¹, para justificar sua parresia filosófica, uma vez que nada mais os prendia no mundo. Mas Paulo distanciou seus cristãos dos cínicos porque conhecia bem o lado anverso dessa fama doutrinária. A sociedade polida via os cínicos como pessoas “vergonhosas, socialmente irresponsáveis e intolerantes”.³³² O que Foucault vai reabilitar é a tradição ascética do cinismo no sentido de que a animalidade é uma “relação a si mesmo”, um “modelo moral” de “perpétua provação”.³³³

CAPÍTULO V

Do Animal Temperante: Nietzsche e a crítica ao cornarismo.

Voltemos a Nietzsche. Agora para indagar sobre o que podemos depreender do termo “humanização” (*Vermenschlichung*)³³⁴ que aparece tantas vezes criticado em importantes passagens da obra *Crepúsculo dos Ídolos*. O que existe de problemático nessa terminologia, na qual Nietzsche ironiza um tipo muito particular de sujeito? Certamente, trata-se para Nietzsche de questionar um modelo de subjetividade caracterizado pela “tenra humanidade” (*zärtliche Menschlichkeit*).³³⁵

Assim, podemos dizer, em primeiro lugar, que o termo humanizar é aprender uma arte da dieta que conduz os indivíduos a uma segunda natureza, longe dos vícios

³³⁰ CV, p. 226.

³³¹ WALHERBE, A. J. *Paul and the thessalonians*. The philosophie tradition of pastoral Care. Philadelphia: EUA, Fortress Press, 1987, p.99-101.

³³² Idem.

³³³ CV, p. 234.

³³⁴ NIETZSCHE, F. *Götzen-Dämmerung*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Band 6. Verlag de Gruyter, Berlin/New York: 1999, p. 137. Salvo indicações, em contrário, sigo a tradução de SOUZA, P. C. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.86. Doravante citado pelas iniciais *GD/CI*, seguido do número da página.

³³⁵ *GD/CI*, p. 137/86.

animalescos. A concepção mesma de que o homem é um animal possuidor de uma “segunda natureza” era algo muito popular na época de Nietzsche. As várias reedições do famoso livro de Luigi Cornaro *Discurso de uma vida temperante* (1588), que Nietzsche não suportava, parece demonstrar isso. Essa obra já ensinava aos seus leitores que através da força do “hábito” se pode transformar homens bons em homens maus ou, inversamente, homens maus em homens bons.³³⁶ Segundo Cornaro, os “maus costumes” e a “intemperança” revelam que existem “monstros cruéis na vida humana”³³⁷ e, portanto, era preciso lutar contra “os apetites descontrolados” e as “enfermidades crônicas”.³³⁸

Mas essa mesma obra apresenta aos seus leitores um aprendizado com a segunda natureza que é mais problemático aos olhos de Nietzsche. A arte da dieta de Cornaro, em sua concepção mais geral, se propõe a reabilitar o homem para não prejudicar a “sinceridade da vida social”, a “religião da alma”, a “saúde do corpo”, numa palavra, era preciso se contrapor a uma terminologia bastante valorizada por Nietzsche, a saber: a vida dos “homens embriagados”.³³⁹ Nietzsche chamou esse fenômeno de “cornarismo” e assim descreveu suas impressões sobre esse livro:

todos conhecem o livro do famoso Cornaro, em que ele reconhece sua exígua dieta como receita para uma vida longa e feliz - e também virtuosa. Poucas obras foram tão lidas, ainda agora milhares de exemplares são impressos anualmente na Inglaterra. Duvido que algum livro (excetuando-se, naturalmente, a Bíblia) tenha causado tanto mal, tenha abreviado tantas vidas, como esse bem intencionado curiosum [coisa curiosa].³⁴⁰

Para Nietzsche, a criação de uma outra natureza se justifica através da concepção de que a vida animal é vergonhosa. Os desejos e apetites não teriam nada de “valente, astuto, perseverante”, mas apenas o lado animal do “absurdo”, do animal “doentio, covarde, cansado”.³⁴¹ Tira-se proveito dessa concepção através do imperativo moral que diz “viver conforme a natureza”. Uma natureza, contudo, que indica a “sujeição, fraqueza, fatalismo”.³⁴² Em segundo lugar, o termo humanização se

³³⁶ CORNARO, L. *Discorsi della vita sobria*. Sigo a tradução inglesa de William F. Butler: *The Art of Living Long*. New York: Publishing Company, 2005.

³³⁷ Idem, p.5-6.

³³⁸ Idem.

³³⁹ Idem, p.7.

³⁴⁰ GD/CI, p.89/39.

³⁴¹ GD/CI, p.149/97.

³⁴² GD/CI, p.89/39.

confunde com “estultificação” (*Verdummung*).³⁴³ Seu conteúdo, aparentemente renovador, é feito por pregadores *décadents*.

5.1. - A segunda natureza

Não há nada de errado no homem em querer conhecer o que existe de especial em si mesmo e até mesmo cuidar de si: de suas “necessidades especiais”, de “alimentação”, de “alojamento”, de “aquecimento”, enfim, um mestre de si mesmo.³⁴⁴ De abrir as suas necessidades e desejos para a satisfação de suas possibilidades subjetivas: seus pontos fortes, suas habilidades e, fundamentalmente, contra os modelos que são impostos do exterior. A *segunda natureza* corresponde ao processo de interiorização do homem como animal: é um processo tenso entre o desejo humano de alcançar a felicidade “libertando-se de sua animalidade” e, ao mesmo tempo, encontrar sua paz moral para “não sofrer como um animal”.³⁴⁵ Segundo Berni (2005), o animal interiorizado alienou-se de sua “naturalidade”, desprezou o próprio corpo e, com efeito, inventou para si uma “máscara”, um “traje”.³⁴⁶ Mas é evidente que a segunda natureza tem fortes resíduos da primeira, principalmente, do “receio” da vida animal. A segunda natureza é, sem dúvida, poderosa. Foi ela, afinal, que fundou o Estado, o trabalho, a sociabilidade, contudo, ela se preserva como um resíduo problemático da animalidade. A segunda natureza absorve um medo primevo: o de não ser aceito numa comunidade ou na vida social. Convém expor, ainda que de maneira sucinta, o corpo doutrinário da obra de Cornaro.

5.2. - A intemperança é um animal cruel dentro de nós

Em *A vida temperante*, Cornaro escreve como um homem orgulhoso, afinal, o autor chegou aos noventa e cinco anos de idade de maneira “saudável”, “forte” e “feliz”.³⁴⁷ Um modo de vida distinto de outros que chegaram à velhice desprovidos de força, “melancólicos” e que se ocupam, continuamente, com “pensamentos da morte”.³⁴⁸ Cornaro se apresenta aos seus leitores com duas qualidades: primeiramente,

³⁴³ GD/CI, p.149/97.

³⁴⁴ SEMERARI, F. *Il Predone, Il Barbaro, Il Giardinieri*. Il tema dell'altro in Nietzsche. Bari: Dedalo, 2000, p. 39.

³⁴⁵ BERNI, S. *Nietzsche e Foucault*. Corporità e Potere in una critica radicale della modernità. Milão: Giuffré Editore, 2005, p.13.

³⁴⁶ Idem, p. 11.

³⁴⁷ Cornaro, L. *Op. cit.*, p.46

³⁴⁸ Idem.

ele é um “instrumento da misericórdia de Deus” e, segundo, como alguém a serviço de seu “semelhante”.³⁴⁹

A especialidade doutrinária do cornarismo reside no fato de que os homens “devem realizar uma pausa para refletir sobre os seus estômagos”.³⁵⁰ Segundo ele o “estômago” pode discordar dos prazeres do mundo e fortificar o “caráter moral” dos indivíduos.³⁵¹ Em outras palavras, a vida “temperante” é “livre”, ela nos liberta dos “amargos frutos da sensualidade”.³⁵² Em suma, o cornarismo é um tratado contra os “homens sensuais”: dos “inimigos da razão”, dos “amigos da intemperança” e da “morte prematura”.³⁵³ Para Cornaro, existe uma íntima relação entre a “criatura sensual” e a “vida desordenada”.³⁵⁴

No primeiro discurso de sua obra, Cornaro descreve o seu país: a Itália. Os italianos sofrem de três grandes vícios: a “adulação”, a “heresia” e a “intemperança”.³⁵⁵ Não obstante, é o terceiro vício que ocupa as reflexões morais de Cornaro. A intemperança é um “monstro cruel” que prejudica a “sinceridade da vida social, a religião da alma e a saúde do corpo”.³⁵⁶ Em estilo nostálgico, o moralista argumenta sobre o “regresso do seu país aos sábios costumes” e condena a imagem dos “banquetes imorais”, das “grandes festas intoleráveis, cujas mesas não são suficientes para acomodar os inúmeros pratos”.³⁵⁷ Este panorama da vida italiana, do povo dos “apetites descontrolados” imediatamente se transfigura no núcleo do pensamento moral do cornarismo, a saber: ele é uma crítica ao modelo dos homens “embriagados que abandonam o caminho da virtude”.³⁵⁸

5.3. - A questão da embriaguez.

É preciso esclarecer que Nietzsche vê “a dieta” (*die Diät*) como cuidado com o corpo, como elemento crucial para a cultura dos povos, como fisiologia da força. Nisso, ele compara os gregos e o cristianismo: na dieta, os gregos vêem o corpo como beleza, como cultura, enquanto o cristianismo vê o corpo como “desgraça” (*Unglück*)³⁵⁹

³⁴⁹ Idem, p.46.

³⁵⁰ Idem.

³⁵¹ Idem, p. 39.

³⁵² Idem, p.42.

³⁵³ Idem.

³⁵⁴ Idem, p. 41.

³⁵⁵ Idem, p.6.

³⁵⁶ Idem, p. 6.

³⁵⁷ Idem

³⁵⁸ Idem, p.7.

³⁵⁹ *GD/CI* p.149/97

O que significa, propriamente, esta dieta enquanto arte da vida que toma o “desejo” e os “apetites” como uma “interrupção” ou “perturbação na vida”? O problema reside em criar uma superstição de que existem “partes menos racionais da alma”, como por exemplo, “nossos instintos, nossos apetites, nossas paixões, nossas emoções”.³⁶⁰ Solomon observa que a própria tradição racionalista que engloba Platão, Descartes, Espinoza e Kant destaca que as paixões não podem ser eliminadas pela filosofia. Contudo, Nietzsche sempre viu na moralização do homem um processo de vulgarização dos seus apetites e de suas paixões. Se é verdade que “nem todas as paixões são grandes” parece ser verdadeiro que também existe “muita grandeza nas paixões”.³⁶¹

Mas, paradoxalmente, surgiu o animal da “boa consciência”, a paz de espírito como “rica animalidade”: a figura da “vaca moral”.³⁶² Nesse sentido, a ascese do cornarismo foi uma “mutilação dos apetites”, uma “degeneração do instinto”, uma “desagregação da vontade”,³⁶³ onde a digestão se traduz num “estar insatisfeito consigo”.³⁶⁴ Com efeito, a negação da vontade (o niilismo) atingiu em cheio a arte da dieta. Não se deve esquecer que a dieta foi incluída por Nietzsche como um “grande estimulante para a vida”.³⁶⁵ Nietzsche, portanto, não desvincula a dieta cornarista da história da expiação animal, da história da expiação dos seus desejos, vistos geralmente como “parte vergonhosa” e “desprezível”³⁶⁶ e, conseqüentemente, do “envelhecimento fisiológico” chamado de “moral da humanização”.³⁶⁷

³⁶⁰ SOLOMON, Robert C. *Living with Nietzsche: What the Great Immoralist has to Teach Us*. New York: Oxford, University Press, 2003, p. 64.

³⁶¹ Idem.

³⁶² GD/CI, p. 84/35.

³⁶³ GD/CI, p. 89/40.

³⁶⁴ GD/CI, p. 94/44.

³⁶⁵ GD/CI, p. 117/77.

³⁶⁶ GD/CI, p. 132/81.

³⁶⁷ GD/CI, p. 137/86.

CAPÍTULO VI

Dos Prazeres Vergonhosos: Animalidade e Aphrodisia em Foucault

Um leitor perspicaz como Foucault não deixou escapar em suas análises sobre os *aphrodisia* que os “prazeres vergonhosos” (*plaisirs honteux*)³⁶⁸ era uma preocupação constante na educação grega. Se o prazer é algo natural por que se recomenda cuidados morais em relação a ele? Esta é uma questão que envolve boa parte das análises foucaultianas no capítulo dedicado aos “Aphrodisia” em *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Em sua estratégia explicativa Foucault dialoga com vários textos clássicos da filosofia, em especial com autores como Xenofonte, Platão, Aristóteles e Plutarco. Em matéria de conselhos sobre o prazer sexual, os filósofos gregos não economizaram metáforas animais para caracterizar homens insensatos que se deixavam levar por seus apetites. Assim, as questões de como evitar o excesso? De como não abusar de sua natureza? De como se portar e como se servir diante dos “prazeres da mesa e da cama”?³⁶⁹ Era um conjunto de questões que correspondia a uma série de indagações frequentes na cultura grega, que indicava a busca por um modelo de educação digno tanto para os alimentos como para a moral sexual que era designado de “aphrodisia”.

Este quadro de indagações exposto acima não se constituía como um simples problema especulativo. A sociedade grega não estava livre de cenas cotidianas marcadas pela bestialidade e pela violência sexual. Em sua obra *Obscenidade e violência* (1993), H.P. Duerr ressalta o problema ateniense com os estupros masculinos: pois, um homem estuprado não era visto apenas como alguém “degradado” (*entwürdigt*), mas como um indivíduo que tinha sido “desonrado” (*entehrt*) porque perdera seus “direitos civis” (*Bürgerrechte*) ao ser sujeitado à força “para ser feito mulher” (*zur Frau Gemachter*).³⁷⁰

³⁶⁸ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984, p.63. Ver especialmente a nota 1 que faz referência a Aristóteles no livro VII da *Ética a Nicômaco* e Platão, livro quarto da *República*.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 70. Ver também tradução brasileira *História da sexualidade II. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2012, p. 65.

³⁷⁰ DUERR, H.P. *Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisations prozeß*. Suhrkamp Verlag, Band 3, Frankfurt am Main, 1993, p. 259. Ver especialmente a seção 17 *Die homosexuelle Vergewaltigung* (“estupro homossexual”).

Vale ressaltar ainda o exemplo da “erótica romana” que era carregada de estereótipos sociais. Um dos primeiros conflitos dessa “má sociedade”, como diz Paul Veyne (2015), se localizava no fato de que o “vestido” [*a stola*] ou a “dama em vestido” [*stolata matrona*] não deixou de se constituir como “traje de cerimônia”, um “título de honra”, um “sinal de superioridade social” que indicava no “corpo cívico” que “alguns são mais iguais do que outros”.³⁷¹ Mas essa mesma moral não fazia cerimônias em relação ao mundanismo sórdido dos senhores e concedia direito ao marido de sodomizar o amante pego em sua residência conjugal, que permitia o castigo do adúltero em “levar uma sova dos escravos do marido, ser urinado pela lacaiada”.³⁷²

Esta questão do mau uso dos prazeres adquire maior dramaticidade no cenário grego no que diz respeito ao comportamento dentro de uma comunidade em estado de alerta e tensão belicosa. Assim K.J. Dover chama atenção em sua obra *A homossexualidade na Grécia Antiga* sobre “homens ou garotos que se sujeitam a atos homossexuais em troca de dinheiro”.³⁷³ Questão dramática para os comportamentos sexuais porque em períodos de tensão com o mundo estrangeiro, como era o caso da desavença entre Atenas e a Macedônia no século 346 a.C., os *peporneumenos* (que fazem trocas sexuais com o seu corpo) e os *hētairēkōs* (palavra grega que designa o papel de “um homem ou garoto que tivesse um papel homossexual”) eram literalmente impedidos “do exercício de seus direitos civis” sob a acusação de que aquele que vende o “próprio corpo” não hesitaria “em vender os interesses da comunidade como um todo”.³⁷⁴

Contudo, Foucault tem todo o cuidado em esclarecer a partir de fontes gregas que a educação dos *aphrodisia* em relação aos próprios sentidos é completamente diferente da questão cristã da “carne” (*la question de la chair*).³⁷⁵ Para um “guia cristão” (*directeur chrétien*)³⁷⁶ é na interioridade humana que reside uma espécie de animalidade astuta com seu “poder silencioso, ágil e temível”³⁷⁷ que embosca os atos sexuais e, assim como num teatro, seria capaz de produzir múltiplas máscaras de desejos por causa de sua característica insidiosa.

³⁷¹ VEYNE, P. *Elegia erótica romana*. O amor, a poesia e o Ocidente. Tradução: ECHALAR, M. São Paulo: Unesp, 2015, p.133.

³⁷² Idem, p. 129.

³⁷³ DOVER, K.J. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994, p. 38.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 37-38.

³⁷⁵ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II*. L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984, p. 53.

Doravante citada pelas iniciais UP, seguido do número da página.

³⁷⁶ UP, p.54.

³⁷⁷ UP, p. 56.

6.1. - A educação dos *aphrodisia*

A educação dos *aphrodisia* (que é também uma referência explícita as “obras” de Afrodite) reconhecia que a liturgia a essa deusa se inseria, juntamente com a de Apolo, em rituais e “objetos sagrados” de cura dos enfermos.³⁷⁸ Se Afrodite, como mostra o estudo clássico de Delcourt intitulado *Les Grands Sanctuaires de la Grèce* (1947), tinha uma imensa quantidade de templos em “festas e santuários” era porque seus “devotos” não tratavam com “intransigência” os prazeres humanos³⁷⁹. Em outro estudo clássico de Delcourt sobre os *Hermaphroditas* (1958) encontramos mostras históricas que o “travestimento” em algumas regiões gregas não era vista como algo negativo. Existia a figura simbólica do “andrógino” que estava perfeitamente inserido nos ritos de iniciação sexual e até mesmo correspondia a uma “agregação definitiva dos jovens” à virilidade.³⁸⁰

Em todo caso, nos hinos dedicados à Afrodite se louva o amor aos “meninos” (*paidón*) e a escolha dos “meninos favoritos” (*paidiká*) como erótica da nutrição em banquetes e diálogos que ressaltam a função dos olhos, “sede de éros” (desejo, paixão).³⁸¹ Esses hinos afrodisíacos se estruturavam pela imagem da deusa como “flor selvagem”, do “toque macio de suas pétalas e o aroma doce que delas se desprende” e que se assemelha ao “toque da pele terra e do corpo fragrante do belo menino”, a fragrância e a beleza de ambos são notáveis assim como os “seus espinhos” que pode produzir “fonte de prazer e dor”.³⁸² Se muitas vezes Afrodite aparece nesses hinos como uma deusa da vegetação é porque a terra é a um “só tempo, abrigo dos mortos e fonte da vida”.³⁸³ Ragusa (2010) cita um desses hinos que assim diz: “Jovem de olhar inocente/Procuro-te no meio de outras pessoas, mas tu não reparas/pois não sabes que detém as rédeas da minha alma”.³⁸⁴ Esses hinos não ignoravam o “sutil jogo claro escuro”, ver e ser visto, amar e ser amado.³⁸⁵

³⁷⁸ DELCOURT, M. *Les Grands Sanctuaires de la Grèce*. Paris: Presses Universitaire de France, 1947.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 3.

³⁸⁰ DELCOURT, M. *Hermaphrodite*. Mithes et rites de la bissexualité dans l'Antiquité classique. Paris: Presses Universitaires de France, 1958, p. 27.

³⁸¹ RAGUSA, G. *Lira, mito e erotismo. Afrodite na poesia mélica grega arcaica*. Campinas: SP: Editora da Unicamp, 2010, p. 321-322.

³⁸² *Ibidem*, p. 337.

³⁸³ *Ibidem*, p. 330.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 321-322.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 330.

A leitura cuidadosa de Foucault com a ética dos prazeres, os *aphrodisia* e sua distinção com uma ética da “confissão”³⁸⁶ cristã pode ser observada, por exemplo, no testemunho de Xenofontes sobre os “conselhos” de Sócrates. A educação dos prazeres estava muito mais relacionada aos cuidados para evitar uma vida de “insensato” e que podia ser sintetizada no seguinte preceito: “ainda que para o próprio prazer alguém se case com uma bela mulher, é incapaz de dizer se esta lhe trará dor”.³⁸⁷ Ao mesmo tempo, é profundamente instigante o modo como Xenofonte reproduz o ensinamento de Sócrates através da paródia de uma antiga lição homérica narrada no canto X da *Odisseia* que assim diz: “graças a banquetes dessas coisas que Circe conseguia produzir porcos”.³⁸⁸ Viver como porcos era uma alusão socrática também as “paixões sexuais”. Mas, para Sócrates, não é o apetite e o beijo que faz do homem um escravo e, sim, as “paixões” que “não estavam completamente controladas”.³⁸⁹ Nesse caso, até mesmo o beijo de um belo rapaz pode ser comparado ao veneno de uma “tarântula” que se espalha por todo corpo ou de um “arqueiro” (uma das personificações de *Eros*) que fere “mesmo à distância”.³⁹⁰

A *Paideia*, como bem observou Jaeger, em especial na filosofia platônica, realizava uma distinção entre as “três classes de apetites e de sensações de prazer”. Em primeiro lugar, encontramos a “parte concupiscível como amante de lucro”; em segundo, a parte “irascível” descrita como “amante da honra” e, por fim, a parte “pensante”, compreendida como atributo do “amante do conhecimento”.³⁹¹ Refletir sobre esses tipos distintos de prazeres é ao mesmo tempo (seguindo ainda o argumento de Jaeger) se ocupar seriamente de “três formas fundamentais de vida” e que se desdobra também no significado diverso que o vocabulário do grego antigo dava a palavra vida, isto é, vida como *aión* (“duração e tempo delimitado de viver”), vida como *zoé* (“o fato de estar vivo”) e, finalmente, vida como *bíos* (“qualitativamente distinta daquela de outros seres humanos”).³⁹² A reflexão e a educação grega sobre os prazeres, que ainda não é a “ideia cristã da vida dos santos”, contribui decisivamente para a “criação de um ethos determinado”³⁹³, a saber, “uma firme conduta de vida do

³⁸⁶ *UP*, p.53.

³⁸⁷ XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Livro I, Bauru: São Paulo: Edipro, 2006, p.21.

³⁸⁸ *Ibidem*, Livro I, 3, 7-8, p. 40.

³⁸⁹ *Ibidem*, I, 3-14, p. 42.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 42.

³⁹¹ JAEGER, W. *Paideia*. A formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 975-976.

³⁹² *Ibidem*, p. 976.

³⁹³ *Idem*.

Homem” que, dentre outras coisas, sabe que a “fome e a sede representam um vazio físico, como a incultura e a estupidez são um vazio psíquico”.³⁹⁴

Segundo Foucault, a educação dos prazeres para os gregos não está centrada no “tipo de objeto” (*type d’objects*) nem tampouco pelo “modo de prática sexual que eles preferem” (*mode de pratique sexuelle qu’ils préfèrent*).³⁹⁵ Isto significa que o prazer não é tipificado moralmente, bem como, não se julga as predileções sexuais como um desvio de conduta. Foucault ressalta que: “É raro, quando se caracteriza o retrato de um personagem, que se destaque sua preferência por esta ou aquela forma de prazer sexual” (*Il est assez rare, lorsqu’on trace le portrait d’un personnage, qu’on fasse valoir sa préférence pour telle ou telle forme de plaisir sexuel*).³⁹⁶ O que se reflete do ponto de vista moral, tanto na prática sexual “com as mulheres ou com os rapazes” (*avec les femmes ou les garçons*)³⁹⁷ diz respeito apenas a um critério quantitativo, da “frequência dos atos” que, por sua vez, caracteriza moralmente o “apetite dos prazeres” e avalia sua “temperança” (*tempérance*)³⁹⁸ para justamente não cair em “uma grande patologia do excesso” (*une grand pathologie de l’excès*) que é a própria “doença do corpo” (*maladie du corps*).³⁹⁹

Em seu livro *Introduction à Michel Foucault*, Bert observou que a “grande inquietude moral da Antiguidade grega concerne à relação com os rapazes”.⁴⁰⁰ Essas relações apresentam um risco frequente de “dissimetria”, que é o próprio risco de não perder o seu papel de “exercer sua liberdade de cidadão”.⁴⁰¹ Ora, o “homem maduro” não pode submeter seu parceiro mais jovem ao “confinamento” e a uma postura julgada “passiva” e “feminina”, de ser um “objeto de prazer” que suscite a reprovação pública.⁴⁰²

Um homem pode perder a mocidade, mas sua vida tanto particular como pública, pode ainda ser exercitada como longevidade. É disso que o pequeno tratado aristotélico acerca “Da Longevidade e da Efemeridade da Vida” (que integra o estudo *Parva Naturalia*) aborda como aspecto fundamental de uma vida de prazer como “constituição saudável” e que pode ser observado através de certos fenômenos

³⁹⁴ *Idem*, p.979.

³⁹⁵ FOUCAULT, M. *UP*, p. 60.

³⁹⁶ *Idem*, p. 61

³⁹⁷ *Idem*, p.61

³⁹⁸ *Idem*, p.61.

³⁹⁹ *Idem*, p. 62.

⁴⁰⁰ BERT, J.F. *Introduction à Michel Foucault*. Paris: La Découverte, 2011, p. 93.

⁴⁰¹ *Idem*, p. 93.

⁴⁰² *Idem*.

antropológicos, tais como: “raças que vivem em países quentes são mais longevas do que aquelas que vivem sob um clima frio”.⁴⁰³ O calor, entendido aqui também como noção de prazer, é uma qualidade natural, vinculado a longevidade da vida, mas a mudança é da ordem de quantidade, já que para Aristóteles, “a mudança ocorre em termos de aumento e diminuição” enquanto que na “afecção, a mudança é de estado”.⁴⁰⁴

Posteriormente, o próprio Aristóteles vai investigar o tema da “longevidade” e da “efemeridade” por intermédio do estudo dos agentes, dos animais e dos corpos. Os atributos como “calor” e “retidão”, por exemplo, “não poderiam existir isoladamente”. Carecem de um “ativo” e “passivo”, pois o “resultado é tudo estar sempre num estado de movimento e estar sendo ou gerado ou destruído”. É curioso notar que Aristóteles ressalte que “coisas que alteram a situação que ocupam podem se tornar mais ou menos longevas”.⁴⁰⁵ Mas esse argumento está longe de ser um julgamento moralizante. Ele segue a mesma ordem lógica de comparação e distinção entre os animais de “grande porte” e os animais “pequenos”; animais “sanguíneos” e animais “destituídos de sangue”; animais “terrestres” e animais “aquáticos” que, via de regra, são naturalmente em seus corpos compostos pelo “quente” e “frio”, “seco” e “úmido”, mas, tudo gira em torno da “quantidade” e da “qualidade”, onde a “matéria excessiva possui uma potência adversa” que pode criar a doença e a morte.⁴⁰⁶

O próprio Foucault reconhece que “na reflexão dos gregos na época clássica, parece claro que a problematização moral do alimento, da bebida e da atividade sexual, tenha sido feita de maneira bem semelhante”.⁴⁰⁷ Sem dúvida a questão não é simples: trata-se de uma cultura que problematizava a educação dos apetites concomitantemente a educação dos prazeres dentro da perspectiva de que se deve servir deles mas sem ser governado por eles. Isso pode ser constatado logo no início do diálogo *Filebo*, onde ocorre por parte de Sócrates uma contestação da tese de que o “prazer” é bom para “todos os seres vivos”.⁴⁰⁸ O próprio diálogo não deixa de realçar que essa tese do prazer universal e natural é defendida pelo “belo Filebo”. Tese que Sócrates trata logo de discordar introduzindo a importância do “pensamento”, da

⁴⁰³ ARISTÓTELES, *Parva Naturalia*. São Paulo: Edipro, 2012, p.124.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 126.

⁴⁰⁵ *Idem*, p. 126.

⁴⁰⁶ *Idem*, p.128.

⁴⁰⁷ FOUCAULT, M. *UP*, p. 71. Na tradução brasileira, p. 66.

⁴⁰⁸ PLATÃO, *Filebo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC; São Paulo: Loyola, 2012, p. 25.

“inteligência”, da “memória”. No contexto desse diálogo já se pode reter a questão socrática de que um belo rapaz não é aquele que procura os melhores prazeres, mas sim aquele que procura pelos belos pensamentos, que soube usar o prazer com inteligência e, por isso mesmo, em sua velhice quando lembrar de seus prazeres não sofrerá de uma memória amargurada. O que está em jogo para Sócrates é saber se o prazer nos conduz a uma “vida feliz”. Surge assim a controvérsia entre Sócrates e Filebo, a saber: a “vida de prazer” domina a “vida de pensamento” ou “o pensamento vence o prazer”?⁴⁰⁹

O diálogo *Filebo*, como diz Sócrates ao discípulo Protarco, é um exame da “gênese de todas as formas de prazer” e, não por acaso, o “apetite” ocupa lugar central nessa reflexão. Entende Sócrates que os apetites indicam um estado daquilo que “está vazio”. A sede e a fome são em si mesmas um vazio e aquele que tem apetite está sempre entre um jogo de forças entre “preenchimento” e “esvaziamento”. Numa acepção mais ampla, os apetites se inserem na questão da “conservação” e da “corrupção” dos “seres vivos”, da transição recíproca entre “dor” e “prazer”.⁴¹⁰

6.2. - Animalidade e ética dos prazeres

O prazer é natural nos indivíduos. Essa concepção levava os gregos a considerarem que não se pode “impedir que o desejo se introduza sub-repticiamente na alma” ou “desalojar seus vestígios secretos”.⁴¹¹ Isso, sem dúvida, demarca uma distinção histórica entre o cristianismo e os gregos. No livro quarto das *Confissões* de Santo Agostinho, o filósofo admite o prazer na amizade entre os jovens: os jogos, as lutas, cuja intensidade desses prazeres nos tornam mais sociáveis desde cedo. Mas apesar desse cenário aparentemente inocente, a amizade proporciona contatos físicos, aguça a visão para o outro e, portanto, realça os conteúdos da carne em permanente confronto entre a espiritualidade e a animalidade do prazer, num jogo que o próprio Agostinho define como “seduzido e sedutor, enganado e enganador”.⁴¹² Esta concepção cristã seria profundamente estranha, por exemplo, a Plutarco que em sua obra pedagógica *Do amor aos filhos* repreende os homens “insensíveis” marcados pela “vergonha da apatia”.⁴¹³ Até mesmo os animais sabem fazer bom uso de sua natureza: Plutarco cita exemplos animais como “galinhas”, “cadelas”, “cobras” que, por natureza,

⁴⁰⁹ *Ibidem*, e12, p. 27.

⁴¹⁰ *Idem*, d-e36, p.97-101.

⁴¹¹ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II*, p.54. Na tradução brasileira, p.52.

⁴¹² AGOSTINHO, S. *Confissões*, livro IV, São Paulo: Paulinas, 1984, p. 81.

⁴¹³ PLUTARCO, *Do amor aos filhos*. São Paulo: Edipro, 2015, p. 47.

sabem quando devem fugir amedrontadas, mas que por causa de suas crias “defendem e lutam além de sua capacidade”.⁴¹⁴ Já no terceiro livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles deixa claro que a busca pelo prazer do “leito” (*eunes*) indica sinais de juventude e vigor, embora o prazer tenha uma “peculiaridade individual”, pois “coisas diferentes são prazerosas a diferentes pessoas”.⁴¹⁵

Os gregos não associavam qualquer nexos causal entre o prazer e o mal. Antes de qualquer coisa, a “atividade sexual” é digna entre os seres vivos por causa de seus fins naturais de reprodução e esta noção, ressalta Foucault, devemos entendê-la em seu sentido mais amplo: como atividade que nos faz escapar “à morte” e que contribui diretamente para o futuro das “cidades”, dos “nomes”, dos “cultos” religiosos e cívicos. A sexualidade, portanto, teria um propósito coletivo de preservação e regeneração que permite “ir muito além dos indivíduos” já que estes estão “destinados a desaparecer”.⁴¹⁶ Sobre isso, encontramos uma importante instrução platônica no diálogo *Político* que apresenta o “princípio da procriação” como algo completamente inserido no processo pedagógico da “arte de criar coletivamente”⁴¹⁷ e, posteriormente, da “arte de criar rebanhos” como princípio de domesticação de animais e dos cuidados “para com a comunidade humana”⁴¹⁸.

Aristóteles define que a virtude é referente as “paixões” e “ações”.⁴¹⁹ Esta é uma tese importante se pensarmos que o homem virtuoso é aquele que aprendeu a desejar e agir. É dessa visibilidade dos desejos e dos atos que um homem pode ser admirado ou censurado. Mas o “louvor” e a “censura” são “conferidos somente às ações voluntárias”, já que as ações “involuntárias” são realizadas “sob compulsão ou através da ignorância”.⁴²⁰

Assim, a questão dos *aphrodisia* era representada como um teatro natural e moral, onde se deve saber, primeiramente, sobre o seu papel na relação entre os “atores ativos” e os “atores passivos”, entre o “agente” e o “paciente” no prazer sexual. Este teatro revela a hierarquia do mundo social grego. Os “atores ativos” são uma clara referência aos “homens adultos e livres” e os “atores passivos” correspondem ao

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁴¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Bauru: São Paulo, Edipro, 2007, p.113-114.

⁴¹⁶ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II*, p.66. Na tradução brasileira, p. 61-62.

⁴¹⁷ PLATÃO, *Político*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 207.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 222.

⁴¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Bauru: São Paulo, Edipro, 2007, p.87.

⁴²⁰ *Ibidem, idem*.

mundo não apenas feminino, mas também se incluem “os rapazes, os escravos”.⁴²¹ Entender este papel sexual e social entre aqueles que devem exercer de “maneira comedida e oportuna” seus apetites e aqueles que são “os parceiros-objetos, os figurantes” tem como aspecto central educar, na “prática dos *aphrodisia*”, contra os vícios do excesso e da passividade.

Numa abordagem muito próxima das análises de Foucault, Konstan observa em seu belo livro *A amizade no mundo clássico*, que no modelo grego era importante distinguir entre *phílos* e *érōs*. Na amizade os “papéis são simétricos”, a relação é de “paridade”, “reciprocidade” e “igualdade”.⁴²² Já as relações eróticas requer um outro tipo de papel e relação, pois “o amante era um homem mais velho atraído pela graça de um jovem, cuja aparência era semelhante à de uma mulher, daí a menção à ausência de pêlos”.⁴²³ Um caso clássico de *aphrodisia* se refere a relação amorosa entre Aquiles e Pátroclo na *Ilíada*. Pátroclo é um “escudeiro” (*therápōn*), um “homem de confiança”, ele sabe que deve “por a mesa”, mas é o próprio Pátroclo que adverte Aquiles “indicando que a intimidade entre os dois anula a diferença de posições sociais”.⁴²⁴

Trata-se, claramente, como afirma Foucault, de uma ética masculina e guerreira que envolve também as práticas sexuais: “uma moral de homem, feita pelos e para os homens”.⁴²⁵ Essa atmosfera, mencionada por Foucault, pode ser apreendida nas primeiras páginas do diálogo platônico *Leis* que trata do respeito às formas de governo. É com detalhes que Clínius esclarece nas primeiras páginas porque os jovens “fazem suas refeições masculinas em comum, os exercícios físicos e o uso das armas”, pois isso foi estabelecido com vistas “a guerra”.⁴²⁶ Mas a arte da guerra requer também um olhar arguto para a natureza, para a geografia. Por isso Clínius esclarece também que os jovens cretenses, ao contrário dos da Tessália, onde são educados numa geografia de planícies, devem aprender a correr sob a arte da leveza, sem cavalos e sem o “peso dos arcos e das flechas”. Os *aphrodisia* não estariam isentos de praticar esse ensinamento. Ser leve e comedido para não perder seu respeitável protagonismo é algo que também se aplica aos prazeres sexuais.

⁴²¹ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II*, p.64. Na tradução brasileira, p.60.

⁴²² KONSTAN, D. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 56.

⁴²³ *Ibidem*, p. 56.

⁴²⁴ *Idem*, p. 58.

⁴²⁵ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II*, p.64. Na tradução brasileira, p.60.

⁴²⁶ PLATÃO, *Leis*, Livro I, II-e, Belém: UFPA, 1980, p.20.

Embora não exista nenhuma caracterização ontológica do mal nos prazeres, onde os gregos continuamente ressaltavam sua “vivacidade natural”, se deve continuamente tomar os cuidados necessários para que essa vivacidade não transborde os seus próprios limites, para que não possa “inverter a hierarquia, a colocar esses apetites e sua satisfação em primeiro lugar, a lhes dar poder absoluto sobre a alma”.⁴²⁷ É por essa razão que no sétimo livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles destaca que a “bestialidade” é o terceiro estado moral, juntamente com o “vício” e a “intemperança”, a ser evitado. É importante notar que o filósofo faz questão de esclarecer que não está se referindo aos animais ditos irracionais, uma vez que “não existe vício ou virtude no que se refere a uma fera”.⁴²⁸ A bestialidade é algo que diz respeito ao estatuto humano e se desdobra em três níveis: a) o primeiro está relacionado a uma classificação frequente de indivíduos ou grupos bárbaros, tipos de vida humana opostos a *polis* grega; b) o segundo diz respeito a um estado médico, isto é, indivíduos doentes ou marcados por alguma atrofia em seu desenvolvimento; c) o terceiro, mais problemático, está relacionado a uma vida de *oprobidade*, de um “grau”, como diz Aristóteles, “excepcional de vício humano” que escandalizava a *polis* muito mais do que o estrangeiro, o bárbaro ou o doente, tendo em vista que “alguns prazeres são ignominiosos e destroem a reputação daquele que se entrega a eles”.⁴²⁹

Intensificar o prazer ou modificar o sujeito? Eis o que para Foucault consiste num problema genealógico, pois essa tradição grega vai adquirir outros contornos, bem mais problemáticos, na modernidade e no presente:

o mestre não tem por função iniciar, mas interrogar, escutar, decifrar; no qual esse longo processo não tem como finalidade uma majoração do prazer, mas uma modificação do sujeito (que se acha assim perdoado ou reconciliado, curado ou liberto).⁴³⁰

Trata-se aqui também de pensar o prazer dentro do âmbito da sensibilidade e, por conseguinte, dentro dos exercícios espirituais, como uma “terapêutica das paixões”. Se seguirmos aqui os argumentos de Hadot (tão próximos neste campo com os de Foucault), podemos dizer que a ética dos prazeres não está desvinculada da questão grega fundamentalmente filosófica, a saber, de que: “a principal causa de sofrimento, desordem, inconsciência para o homem são as paixões: desejos desordenados, medos

⁴²⁷ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p.68. Na tradução brasileira, p.63.

⁴²⁸ ARISTÓTELES, *Op. cit.*, VII-25, p.201.

⁴²⁹ *Ibidem*, VII, 11-20, p. 226.

⁴³⁰ FOUCAULT, M. *O Ocidente e a Verdade do Sexo*. In: *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Ditos & Escritos IX. Rio de Janeiro: GEN; Forense Universitária, 2014, p. 4

exagerados”.⁴³¹ Como assinala ainda Hadot, as diversas correntes filosóficas do mundo antigo podiam divergir acerca de que “método terapêutico” se deve usar para uma vida de paz e liberdade interior, todavia, uma “terapêutica das paixões” significa uma “transformação profunda da maneira de ver e ser do indivíduo”, enfim, uma educação da “tirania dos sentidos”.⁴³²

⁴³¹ HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: Realizações, 2002, p. 23.

⁴³² *Ibidem*.

TERCEIRA PARTE

Loucura, Animalidade, Biopolítica

Na “canção-epílogo” inserida em *Além do bem e do mal* (1886) podemos dizer que encontramos uma ode à loucura: “Terei me tornado outro? A mim mesmo estranho? De mim mesmo evadido?”⁴³³ Tornar-se um “outro” [*andrer*], um “estranho” [*fremd*], um “evadido” [*entsprungen*] é uma luta contra o território malicioso da espiritualidade ocidental e suas técnicas de tratamento das “vivências perigosas e sofridas”.⁴³⁴ Espiritualizar o animal homem (em especial sua vulgaridade) foi se tornando, lentamente, assunto de “médicos e fisiólogos da moral.”⁴³⁵

Nietzsche já havia denunciado a superstição do animal “feroz e cruel” e toda ambição moral de subjogá-lo, onde seria preciso “chamar à vida esse animal selvagem finalmente abatido”⁴³⁶, por isso o fundo trágico da experiência da loucura nunca foi estranho ao pensamento nietzschiano, ele se confrontou com sua outra imagem refletida no espelho da razão: a doçura do louco que foi sempre um projeto médico e moral da cientificidade moderna. Essa técnica da espiritualização se constituiu como cultura do asseio do instinto, ou melhor, o próprio instinto do asseio se sedimentou como objetividade. Tudo isso com o propósito da “felicidade e plenitude no banho”⁴³⁷ contra o lado “mais malvado e profundo” do homem.⁴³⁸ Por isso não apenas o louco, mas o próprio conceito de homem nobre foi se assemelhando aos “asnos”.⁴³⁹

Ainda assim os novos homens do conhecimento não abdicaram do suposto projeto feliz de um “viveiro” com “todas as espécies de idealidades toscas, coloridas e benévolas”.⁴⁴⁰ Essa espiritualidade moderna - que pode variar em suas designações: pessimismo, cristianismo, ascetismo, altruísmo, etc, - criou para si, a partir da máxima de que o “homem é o animal ainda não determinado”⁴⁴¹, um “ser de boa vontade”,

⁴³³ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.201. Doravante citado como *BM*.

⁴³⁴ *BM*, p. 52.

⁴³⁵ *BM*, p. 34.

⁴³⁶ *BM*, p. 135.

⁴³⁷ *BM*, p.187.

⁴³⁸ *BM*, p.197

⁴³⁹ *BM*, p. 191.

⁴⁴⁰ *BM*, p. 44.

⁴⁴¹ *BM*, p.65.

porém, “doentio e medíocre”, uma “espécie diminuída”, o próprio “animal de rebanho”.⁴⁴²

Por outro lado, sabe-se muito bem que a proximidade entre o louco e o medíocre faz parte da própria ambiguidade da loucura na era moderna: “A loucura e o louco tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens”.⁴⁴³ Mas, por outro lado, a loucura e a crítica estão presentes também nesse horizonte ambíguo. Assim, a loucura tem um reverso em relação à mediocridade, ela é portadora e mensageira da verdade, mas a verdade que é dita em forma de farsa e bufonaria. Ela denuncia violentamente os tipos sociais e morais. Mas ela, enquanto crítica, não é indesejada, está presente nos festejos, ela nos faz rir dos amantes tolos, dos sábios parvos, das autoridades mentirosas.

A denúncia da loucura torna-se a forma geral da crítica. Nas farsas e nas sotias, a personagem do Louco, do Simplório, ou do Bobo assume cada vez maior importância. Ele não é mais, marginalmente, a silhueta ridícula e familiar: toma lugar no centro do teatro, como o detentor da verdade - desempenhando aqui o papel complementar e inverso ao que assume a loucura nos contos e sátiras. Se a loucura conduz todos a um estado de cegueira onde todos se perdem, o louco, pelo contrário, lembra a cada um sua verdade; na comédia em que todos enganam aos outros e iludem a si próprios, ele é a comédia em segundo grau, o engano do engano. Ele pronuncia em sua linguagem de parvo, que não se parece com a da razão, as palavras racionais que fazem a comédia desatar no cômico: ele diz o amor para os enamorados, a verdade da vida aos jovens, a medíocre realidade das coisas para os orgulhosos, os insolentes e os mentirosos. As antigas festas de loucos, tão consideradas em Flandres e no Norte da Europa, não deixam de acontecer nos teatros e de organizar em crítica social e moral aquilo que podiam conter de paródia religiosa espontânea.⁴⁴⁴

Mas o que é mais desafiador na história da loucura é o fato de que a “sensibilidade social” foi se formando por intermédio da “consciência médica”.⁴⁴⁵ Desse modo, o animal patológico se fez emergir na consciência médica e, concomitantemente, a concepção da loucura ligada a “desorganização da família”, da desordem social, do perigo para o Estado, esse novo olhar sobre a loucura reúne a categoria patológica e policial. Com efeito, o discurso da cura e da exclusão carregam

⁴⁴² *BM*, p.66

⁴⁴³ FOUCAULT, M. *História da Loucura*. Tradução: NETO, J.T.C. São Paulo: Perspectiva, 2012, p.426. p. 14. Ao seguir a tradução brasileira citaremos pelas iniciais *HL*, seguido da página.

⁴⁴⁴ *HL*, p. 14.

⁴⁴⁵ *HL*, p. 80

o discurso da preguiça, da libertinagem e do crime. Como observou Foucault , o “mundo correcional já era a busca por “novas normas de integração social”.

Pois o internamento não representou apenas um papel negativo de exclusão, mas também um papel positivo de organização. Suas práticas e suas regras constituíram um domínio de experiência que teve sua unidade, sua coerência e sua função. Ela aproximou, num campo unitário, personagens e valores entre os quais as culturas anteriores não tinham percebido nenhuma semelhança⁴⁴⁶

O louco está revestido pelo sentimento do “furor”, o louco é um “furioso”, dotado de uma “raiva ameaçadora”.⁴⁴⁷ O sonho burguês sempre esteve associado a “imaginação médica”, a uma moral curativa baseada na “ideia de frescor”, de “ar puro”⁴⁴⁸ que sempre foi também uma terapêutica de poder. Para Foucault, já desde *O Nascimento da clínica*, foi à filologia nietzschiana que mostrou que as palavras “racionalis ou insensatas” estabelecem entre si relações históricas.⁴⁴⁹ Por isso mesmo a figura do louco será posteriormente bastante familiar no racismo de Estado- em particular o “racismo do Estado soviético” que depois de considerar que o inimigo de classe foi superado deveria se lançar um olhar vigilante sobre o louco no “perigo biológico” como também para o louco na acepção política: o desviante.⁴⁵⁰

CAPÍTULO VII

Delírios coletivos, animal de rebanho e biopolítica

É indubitável que o espírito livre nietzschiano acolheu a loucura como um tipo muito peculiar de visão de mundo. Desse modo, a loucura se tornou uma transfiguração filosófica contra o princípio da “falsificação” [*Fälschung*] da vida⁴⁵¹. O louco não é propriamente aquele que perdeu a razão e, sim, aquele que luta a sua maneira contra modelos racionais que falsificam o próprio homem e que o empurra para “saltos infelizes” [*muthwilligen Sprünge*].⁴⁵² Acreditou-se que a própria razão era

⁴⁴⁶ HL, p. 83.

⁴⁴⁷ HL, p. 112.

⁴⁴⁸ HL, p. 113.

⁴⁴⁹ FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Forense universitária. Tradução: MACHADO, R. Rio de Janeiro: 2014, p.XV.

⁴⁵⁰ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes. 2016, p. 70.

⁴⁵¹ NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. KSA. Ed. G. Colli e M. Montinari. Berlim/Nova York/Munique: De Gruyter, DTV. Vol.5 p. 41. Ver também *Além do bem e do mal*. tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.31.

⁴⁵² Idem. Tradução ligeiramente modificada.

o instrumento que tornava o homem um animal clarividente, livre e leve, mas foi preciso uma espécie de contra-razão que lançasse luz sobre o homem aprisionado nas teias do mundo artificial da ciência. De um lado, o socratismo que refinou sua ciência, que se postou como “dialético superior”⁴⁵³ contra o homem dos instintos e o condenou ao erro e a irracionalidade e, de outro, a razão cartesiana e seu dualismo que sempre viu nas oposições um quadro de sua própria sanidade. Muito mais tarde, nada será mais conhecido na história da loucura do que um modelo de razão que cria muros contra o “mesquinho mundo”.⁴⁵⁴

Desde o *Nascimento da tragédia* (1872), Nietzsche já havia suscitado uma provocação: “uma pergunta para alienistas”, afinal, de onde brotam tantas “neuroses da sanidade”?⁴⁵⁵ Em oposição a esse modelo de cura do louco, o estado dionisíaco era para Nietzsche o estado da loucura, entendido como uma arrebatadora clarividência. E justamente é a loucura que indica o grau - saudável ou doentio - que um povo, uma época, uma cultura tem com a sua própria sensibilidade, dor e realidade. No caso dos gregos, essa relação sempre foi elogiosa para Nietzsche. A tragédia grega era verdadeiramente o resultado dessa relação com o duplo jogo entre a “beleza” e a “melancolia”, da “saúde transbordante” e a “oração fúnebre”.⁴⁵⁶ Os gregos escolheram o caminho da “síntese de deus e bode no sátiro”.⁴⁵⁷ Com efeito, a alma grega floresceu, adquiriu “juventude” em suas “visões”, “arrebatamentos endêmicos, alucinações”, onde o próprio trágico não se rendeu ao “pessimismo”.⁴⁵⁸

A questão central para Nietzsche é perceber por que o tema da loucura se tornou mais científico e otimista e, ao mesmo tempo, superficial e teatral? Segundo Nietzsche, ocorreu uma logicização da loucura e, com isso, ela se transformou em culto das “ideias modernas”, numa força delirante e declinante.⁴⁵⁹ O alienista, com efeito, foi justamente a figura do delírio otimista da razão, da moral, da política. Não é, pois, o alienista (como desdobramento da moral do sacerdote) que anuncia a cura de nossos sintomas de animal sofredor? Podemos assim destacar no último aforismo de *O andarilho e sua sombra* que Nietzsche refletiu sobre essas relações entre humanidade

⁴⁵³ Idem, p.91

⁴⁵⁴ Idem, p. 10.

⁴⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Nascimento da tragédia*. Tradução: SOUZA; P.C.; S. Paulo: Companhia das Letras, 4, p.17.

⁴⁵⁶ Idem

⁴⁵⁷ Idem

⁴⁵⁸ Idem

⁴⁵⁹ Idem, p. 18.

e animalidade por intermédio da loucura, do delírio. Nessa reflexão se constata que toda moralidade foi também um sistema pedagógico que empreendeu esforços para ensinar os homens a desaprender a ser um animal. Mas essa aprendizagem não se fez sem “cadeias”. Se os projetos morais, pedagógicos e civilizatórios sempre se propuseram a transformar o homem em animal “mais brando, mais espirituoso, mais alegre” foi por que uma questão sempre rondou esses projetos, a saber: do homem como animal que sofre? Nietzsche reconhece que a separação do homem do mundo animal é um grande mérito cultural, mas a questão fundamental é saber se as “concepções morais, religiosas, metafísicas” não induziram o homem ao erro, se não são esses sistemas que formam essas sufocantes cadeias, se não são elas mesmas que criam a imagem do animal enfermo que habita no homem.⁴⁶⁰

Com isso, um quadro de indagações aparece nesse horizonte. Que tipo de animal é o homem? Como se deve educá-lo? Estas questões adquirem múltiplos significados nos escritos de Nietzsche. As respostas a estas indagações aparecem num contexto social e cultural bastante definido, ou seja, o filósofo alemão não ignorou que as “metáforas da saúde e da doença” eram vivenciadas como um conflito entre as “esperanças e temores que assombravam a Europa do fim do século XIX”.⁴⁶¹

Outro aspecto a ser destacado são as famosas cadernetas de Nietzsche - que ele usava para anotar pensamentos com o intuito de depois voltar a eles e lapidá-los - estão povoadas de metáforas do mundo vegetal, animal e de objetos aparentemente insignificantes, mas que ao serem inseridos no redemoinho das suas reflexões filosóficas adquirem uma profunda riqueza de significados visuais, sonoros, semânticos e conceituais. Paolo D’Iorio, por exemplo, descreveu com imensa beleza o significado do badalar dos sinos nos escritos nietzschianos e todos os desdobramentos biográficos, literários e filosóficos. Os sinos são as vozes da infância perdida: é a memória sonora do enterro do pai do filósofo, são as vozes dos mortos, uma voz melancólica; como pode ser também a voz pavorosa do pessimismo, o anúncio de um tempo e de um “vento arrepiante”, das imagens simbólicas do “nihilismo e do cristianismo”.⁴⁶²

⁴⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. KSA. Ed. G. Colli e M. Montinari. Berlim/Nova York/Munique: De Gruyter, DTV. Vol.2 p.

⁴⁶¹ FIGL, J. *Nietzsche und die Religionen*. Berlin: Gruyter, 2007.

⁴⁶² D’ORIO, P. *Nietzsche na Itália*. A viagem que mudou os rumos da filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 153.

Pode-se dizer ainda que apesar de sua “teoria antidarwinista” e de sua constante preocupação com a “decadência da civilização ocidental”, como bem observa Moore, Nietzsche não foi imune ao biologismo do século XIX e XX. Logo, a mesma pergunta sofre uma metamorfose: que tipo de educação o homem deve receber ou evitar para se tornar um animal doente ou sadio? Esta predileção nietzschiana para uma “retórica da saúde e da doença” está relacionada não apenas ao fato de que as “crises médicas” do filósofo deixaram marcas indeléveis em seu pensamento, mas, sobretudo, pelo fato de que seu pensamento percebeu agudamente em sua época “uma cultura cada vez mais medicalizada e que era obcecada em definir e vigiar as fronteiras entre o normal e o patológico”.⁴⁶³

7.1. - Delírios coletivos

Em *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche elabora um sutil comentário sobre a loucura. Diz Nietzsche: “A loucura é algo raro em indivíduos - mas em grupos, partidos, povos e épocas é a norma”.⁴⁶⁴ A loucura em si mesma é o anseio pelas “grandes coisas”, pelos “abismos”: entendido aqui como realidade das coisas profundas, das “coisas raras”.⁴⁶⁵ Em suma, a loucura sempre foi uma companheira de aspirações dos “espíritos livres” e sua experiência do “radicalmente outro”.⁴⁶⁶ Contudo, esse conceito de loucura como saudável orgulho do indivíduo “que não quer ser mal-entendido e confundido”⁴⁶⁷ se transformou em “moderna ideologia” e “aspiração de rebanho”.⁴⁶⁸ Assim, a loucura aparece como delírio coletivo, como salvação moral e, sobretudo, como “sintoma da infecção política”.⁴⁶⁹ Em relação a isso, Nietzsche oferece vários exemplos: do espírito alemão que transfigura sua tolice moral em “esbanjamento de profundidade”⁴⁷⁰, a “febre nervosa nacionalista” e seus acessos de “imbecilização”⁴⁷¹ e, sobretudo, dos instintos de rebanho que cultivam a “obediência”.⁴⁷² Esse sentimento crítico em relação ao nacionalismo como delírio coletivo só cresceu nas várias fases do pensamento de Nietzsche. Sobre esse sentimento Curt Paul Janz

⁴⁶³ FIGL, J. *Nietzsche und die Religionen*. Berlin: Gruyter, 2007.

⁴⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. KSA. Ed. G. Colli e M. Montinari. Berlin/Nova York/Munique: De Gruyter, DTV. Vol.5, p. 100. Ver também *Além do bem e do mal*. Tradução: SOUZA; P.C.; S. Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 80.

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 60/p.47.

⁴⁶⁶ Ibidem, p.44/47.

⁴⁶⁷ Idem

⁴⁶⁸ Idem, p.48.

⁴⁶⁹ Idem, p.158.

⁴⁷⁰ Idem, p. 17.

⁴⁷¹ Idem, p.158.

⁴⁷² Idem, p.97.

observou que o jovem Nietzsche já havia escrito uma carta ao amigo E. Rohde de que era preciso fugir e resistir à atmosfera cultural prussiana, profundamente carregada de “servos e clérigos que brotam como cogumelos” e que “em breve escurecerão com seus odores toda a Alemanha”.⁴⁷³

O delírio coletivo como ideologia de rebanho, denunciado por Nietzsche como característica da política moderna, antecipa o que mais tarde Freud vai diagnosticar em *Psicologia das Massas e análise do eu* como o sentido do “ser individual” que é tratado como “uma classe, uma instituição, ou como parte de uma aglomeração que se organiza como massa em determinado momento, para um certo fim”.⁴⁷⁴ Portanto, de um indivíduo cujo instinto social vai se vertendo em “instinto de rebanho, mente do grupo”.⁴⁷⁵ A preocupação de Nietzsche não é propriamente com a ausência da razão nos indivíduos e, sim, com uma espécie de superexcitação da clarividência: fonte de muitos delírios metafísicos e delírios históricos que, em suma, são também delírios coletivos perigosos.

Tendo-se notado que frequentemente uma emoção tornava a mente mais clara e provocava ideias felizes, pensou-se que através das emoções mais intensas participaríamos das mais felizes ideias e inspirações: e assim se veneraram os loucos como sábios e oráculos. Na base disso está um raciocínio errado.⁴⁷⁶

Por outro lado, aquilo que se designou como normalidade no mundo moderno teve para Nietzsche uma ordem política no século XIX. Essa normalidade é, claramente, o ideal de “igualdade” [*Gleichheit*].⁴⁷⁷ Pode-se dizer que o normal para Nietzsche sempre esteve associado ao “mau gosto de querer estar de acordo com muitos” e, de maneira mais extrema, o mito da normalidade se confundiu com o ideal do “bem comum”.⁴⁷⁸ É curioso notar que a crítica nietzschiana ao delírio coletivo tenha de certo modo se tornado um debate sobre perfeccionismo político. Para alguns importantes leitores de Nietzsche, como é o caso de Cavell, o conceito de perfeccionismo nietzschiano se confronta com a *Teoria da Justiça* de John Rawls. Segundo Cavell (1999), o perfeccionismo político de Rawls é uma teleologia: uma vez que é um princípio que se propõe, por um lado, a “organizar as instituições e definir os

⁴⁷³ JANZ, Curt Paul. F. Nietzsche: uma biografia; v.I. Petropólis/RJ: Vozes, 2016, p.310.

⁴⁷⁴ FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.15.

⁴⁷⁵ Idem, p. 15.

⁴⁷⁶ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Tradução: SOUZA, P.C.; São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 98.

⁴⁷⁷ Idem, p.48

⁴⁷⁸ Idem.

deveres e obrigações” dos indivíduos e, por outro, desenvolver a “realização da excelência humana nas artes, na ciência e na cultura”⁴⁷⁹. A questão para Cavell é que o edifício ético-político rawlsiano acaba por transformar o perfeccionismo em “cultura institucionalizada” para as próprias “instituições culturais”. Nos deparamos aqui com o delírio civilizador e politizante, no qual a distribuição da “alta cultura” (*high culture*) nada mais seria do que uma institucionalização da própria cultura como teleologia e, com efeito, isso transformaria a cultura, cada vez mais, em “pompa”, o que era profundamente desprezado em Nietzsche.⁴⁸⁰

Pode-se mencionar que a loucura como delírio coletivo cria também um tipo de animal “meramente reverente” como é o caso do camelo. É bem verdade que esse modelo de animalidade é bastante ambíguo nos escritos nietzschianos como chamou atenção Charles Taylor (2004). O camelo pode se transfigurar no animal das grandes tarefas, do “resoluto trabalho em direção a metas únicas”, do modelo dos grandes espíritos que assumem as “tarefas mais árduas” e ajuda a “superar o erro da filosofia metafísica”⁴⁸¹, mas no contexto do delírio coletivo, essa figura animal diz respeito a história de animais domesticados, “obedientes”, “passivos” e intimamente ligados à modelos de veneração que, no fundo, são fardos do “medo”, do “ódio”, da “vingança”.⁴⁸²

Para Nietzsche, o espírito livre não deve ser confundido com o espírito democrático liberal, já que os democratas seriam niveladores e superficiais. Logo, a loucura para Nietzsche, vista através dos delírios modernos, se manifestou como “ideologia e aspiração de rebanho”.⁴⁸³ Por isso mesmo ele utilizou a metáfora do “pasto verde”, onde cresce a normalidade do “bem comum”, entendida como “segurança”, “ausência de perigo” e “bem estar”.⁴⁸⁴ Essa ironia tem um pano de fundo bastante dramático. Se todo projeto de coletividade moral e política teve como principal objetivo melhorar o homem contra a sua animalidade, esse projeto deveria, obrigatoriamente,

⁴⁷⁹ CAVELL, S. *Conditions Handsome and Unhandsome*. University of Chicago, Press, 1999, p.48.

⁴⁸⁰ CAVELL, S. *Conditions Handsome and Unhandsome*. University of Chicago, Press, 1999, p.48.

⁴⁸¹ TAYLOR, Charles S. “A sketch of the Camel in Zarathustra”. In: ACAMPORA, C.D.; ACAMPORA, R.R. *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p.41.

⁴⁸² Ibidem, p. 33.

⁴⁸³ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Tradução: SOUZA, P.C.; São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 98.

⁴⁸⁴ Idem, p. 98.

cuidar do “amansamento da besta homem”.⁴⁸⁵ Estamos falando aqui da moralização do animal humano cujo processo de “amansamento” ou “domesticação” pode ser entendido como uma variação dos termos “civilização”, “humanização” e “racionalização” que, em síntese, correspondem ao que Vanessa Lemm designou de “técnicas intrinsecamente violentas de ‘extirpação’ da animalidade do ser humano”.⁴⁸⁶

Essa tese nietzschiana do animal moralizado se torna mais clara em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), quando o filósofo recorre a certos “termos zoológicos” para se contrapor aos conceitos de moral. Todo projeto moral se propôs a “melhorar” (*verbessern*) o homem através de dois mecanismos: o “amansamento” (*Zähmung*) e o “cultivo” (*Züchtung*). Nesse ponto, a moral necessita da disciplina para mudar os próprios afetos do homem e transformá-lo em animal moralizado, pois a jaula sempre vem do interior do próprio homem, do animal que cobre o seu corpo com “conceitos terríveis” (*schreckliche Begriffe*).⁴⁸⁷

7.2. - Animal de rebanho e biopolítica

Paradoxalmente, as visões de mundo de Nietzsche também foram compreendidas como loucura política e como delírio de poder. Mas nenhuma classificação é mais incômoda do que a de “profeta do Terceiro Reich” e do “aniquilamento das raças decadentes”.⁴⁸⁸ Em seu polêmico livro *Nietzsche. O rebelde aristocrático*, Domenico Losurdo argumenta que não seria muito esclarecedor “erguer uma barreira intransponível”, através de categorias como “anti-germanismo” e “antisemitismo”, com a explícita relação do filósofo com as correntes mais reacionárias do Segundo e Terceiro Reich.⁴⁸⁹ De acordo com Losurdo, o filósofo já havia invocado em sua época uma “elite pan-europeia” - um movimento de “reação aristocrática do final do século XIX” - e se filiado ideologicamente ao “radicalismo aristocrático” que tinha várias origens sociais: da aristocracia prussiana, dos proprietários de escravos americanos e da nobreza da Rússia Czarista. No plano ideológico, esse movimento é marcado pelo “desprezo ao trabalho produtivo”, pela “distinção e identificação com uma cultura refinada”, pelas críticas à “massificação, à “sociedade democrática” e à

⁴⁸⁵ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução: Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.49-50.

⁴⁸⁶ LEMM, V. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Traducción: M. Bascuñán, D. Rossello, S. Vásquez del Mercado. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 189.

⁴⁸⁷ NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. KSA. Ed. G. Colli e M. Montinari. Berlim/Nova York/Munique: De Gruyter, DTV. Vol.VI, p. 99.

⁴⁸⁸ LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: il ribelle aristocratico*. Biografia intellettuale e bilancio critico. Torino: Gli Archi, 2004, p. 651.

⁴⁸⁹ Idem, p.724.

“industrialização”, mas cuja tendência geral é a crítica à “vulgarização” do mundo.⁴⁹⁰ A proliferação desses fenômenos da vulgarização produziram uma “raça monstruosa” que mistura o “animal e o humano”.⁴⁹¹

Para Zumbini (2011), essas polêmicas são antigas, pois sempre surgem novos julgamentos e revisões dos escritos de Nietzsche focando na relação do “filósofo da vontade de poder com o regime nazista”.⁴⁹² Se nos anos sessenta do século passado, “novas tendências filosóficas e um conhecimento mais aprofundado dos textos de Nietzsche” reconheceram em sua obra uma crítica ao nacionalismo, uma oposição ao antissemitismo e até mesmo uma espécie de precursor do pós-moderno, não se pode esquecer que o filósofo só obteve cidadania plena “após a revolução pacífica de 1989 que culminou na queda do muro que dividia literalmente as duas Alemanhas”.⁴⁹³ Com efeito, a imagem de um Nietzsche positivo surge nos fins do século XX, de um filósofo desligado dos nazistas: ele não seria mais um autor “perigoso”, “reacionário” ou mesmo “proibido” como foi nos países comunistas, onde seus textos foram proibidos de ser publicados sob a acusação de ser um filósofo da burguesia capitalista, fascista e imperialista.⁴⁹⁴

Não podemos perder de vista que essas considerações de Zumbini expostas acima representam um diálogo crítico com a obra de Domenico Losurdo. Mas uma indagação de Zumbini, até certo ponto implícita chama atenção: o que significa um Nietzsche não mais perigoso? Ora, não devemos estranhar, por outro lado, a associação da filosofia de Nietzsche com o modelo da biopolítica neoliberal contemporânea. A noção nietzschiana de *Übermensch* aparece como “uma espécie de megaempresário”, o soberano individualista e capaz de se “constituir como provedor de sua própria segurança e proteção”.⁴⁹⁵

Então de que modo os delírios do animal de rebanho estariam arraigados numa concepção conservadora de biopolítica? Para Esposito (2008), o pensamento de Nietzsche funciona como um extraordinário “sismógrafo” que indica o total “esgotamento das categorias políticas modernas na mediação entre a política e a

⁴⁹⁰ Ibidem, p. 725.

⁴⁹¹ Ibidem, p.652.

⁴⁹² ZUMBINI, Massimo Ferrari. *Nietzsche: storia di un processo político. Dal nazismo alla globalizzazione*. Rubbettino, 2011, p.54.

⁴⁹³ Idem, p.112

⁴⁹⁴ Idem, p.117.

⁴⁹⁵ Idem.

vida”.⁴⁹⁶ Por isso, nada mais oportuno do que retomar o conceito de “vontade de poder” como impulso vital para afirmar que a “vida tem uma dimensão política constitutiva e que a política não tem outro objeto do que a manutenção e expansão da vida”.⁴⁹⁷ Esposito entende que é precisamente essa relação entre “vida” e “política”, de forças que se enfrentam, que define o “caráter inovador ou conservador, ativo ou reativo” do significado contemporâneo de *Bíos*.⁴⁹⁸ Nesse sentido, Esposito se distancia de intérpretes como Löwy que acreditam que a perspectiva do “radicalismo impolítico” não estaria às margens da filosofia de Nietzsche, mas sim, é o seu próprio “meio” de pensar a política; ou intérpretes como Bataille que vêem nos textos nietzschianos “a derrota das diversas possibilidades de fundação da política contemporânea”, o que faria de Nietzsche um pensador “hiperpolítico”.⁴⁹⁹

Para o pensador italiano, Nietzsche (assim como Hobbes) está na lista dos grandes filósofos que tematizam a questão do medo. Pode-se dizer que ambos - tomando de empréstimo a definição de Canetti, bastante citado por Esposito, - são da estirpe de autores que não “mascaram” o poder, do seu “peso” e de sua “posição central em todo comportamento humano”.⁵⁰⁰ Esposito argumenta que no medo não apenas se encontra a “origem da política” como também “não existiria política sem o medo”.⁵⁰¹ Se o medo foi considerado como um “estado de ânimo” dos mais vergonhosos - e aqui a referência é tanto a Descartes (que não via vantagens no medo) como Espinoza (cujo dever do Estado é livrar os homens do medo) - deve-se considerar agora que ele não é apenas o fundamento de “regimes despóticos” ou das “formas degeneradas do Estado”, mas sim, o fundamento do “direito” e da “moral”.⁵⁰² Isso significa dizer que o medo não determina apenas a “fuga” e o “isolamento”, mas também a “relação e a união”, ele não apenas “imobiliza” como também impulsiona para a “reflexão” e pode “neutralizar” o perigo. E, portanto, deve-se distinguir o medo do terror, pois ele não está sempre do lado do irracional, ele pode servir à razão. Assim, o que parece ser uma “sensação paralisante”, pode se tornar algo “politicamente produtivo”, uma potência “aglutinadora” e não apenas

⁴⁹⁶ ESPOSITO, R. *Bíos. biopolitics and philosophy*. University of Minnesota Press. London: Minneapolis, 2008, p. 9.

⁴⁹⁷ Idem.

⁴⁹⁸ Idem, p.10.

⁴⁹⁹ Idem, p. 79.

⁵⁰⁰ ESPOSITO, R. *Communitas. Origem y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p.

53.

⁵⁰¹ Idem.

⁵⁰² Idem, p. 56-57.

“desagregadora”.⁵⁰³ Na vida cotidiana, ainda segundo Esposito, o medo “sempre chega antes”, mas nunca esta só, sempre está acompanhado da esperança, que o homem “contrapõe ao medo”. Mas isso é uma ilusão: o medo não é o seu oposto, mas seu “fiel companheiro”, onde a esperança é uma “espécie de medo de cabeça para baixo”.⁵⁰⁴

De acordo com Nietzsche, o medo foi atrofiado e estigmatizado pela moral. Especificamente na moral do rebanho predomina o medo de tudo aquilo que é perigoso. Paradoxalmente, o “imperativo do temor do rebanho” foi erigido sob o imperativo de que “não haja nada mais a temer”⁵⁰⁵ e designado como progresso moral. Se o homem é o animal constantemente pressionado pela moral a curar os seus medos, uma outra realidade mostra, que os imperativos morais estão permeados pela figura da animalidade amedrontada. Essas constatações nietzschianas levam Esposito a entender que existe na biopolítica modelos negativos e positivos dos indivíduos se relacionarem com o medo. O medo é um sentimento de poder, contudo, por sua natureza ambivalente ele mescla “ódio e amor, aprovação e rejeição, atração e repulsão”.⁵⁰⁶ Mas, em síntese, temos “medo do nosso medo”.⁵⁰⁷ E nisso, Hobbes é para Esposito ao lado de Nietzsche, sobretudo, o filósofo que nos ensina a “coragem de ter medo”, pois precisamos admitir, sem subterfúgios, que esse medo é o nosso medo, pois do medo viemos, ele é a nossa “mais íntima morada”, porque ele é um sentimento “terrivelmente originário”.⁵⁰⁸ A questão paradoxal é que o medo foi mediocrizado e assim se educa a comunidade e o indivíduo para o espírito da “ovelha”, educação que só pode florescer em condições pacíficas de igualdade e mediocridade, enfim, para o preparo de uma “mentalidade modesta”, de um “enlanguescimento doentio”.⁵⁰⁹

Os delírios coletivos se traduziram também em dominação biopolítica da vida. Vanessa Lemm defende o argumento de que a “relação entre animalidade e humanidade” pode ser concebida sob o prisma de uma “interpretação nova e

⁵⁰³ Idem, p. 58.

⁵⁰⁴ Idem, p. 54.

⁵⁰⁵ NIETZSCHE, F. *BM*, p.101

⁵⁰⁶ ESPOSITO, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 54.

⁵⁰⁷ Idem.

⁵⁰⁸ ESPOSITO, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Tradução: MAROTTO, Carlos R.M. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p.54.

⁵⁰⁹ NIETZSCHE, F. *BM*, p.101.

produtiva”, de uma “biopolítica afirmativa”.⁵¹⁰ A biopolítica afirmativa entende que não apenas existe uma “continuidade entre vida humana e animal” como é possível uma “força de resistência ao projeto de dominação e controle dos processos vitais” da vida: a biopolítica afirmativa reconhece uma “pluralidade de formas singulares da vida animal”.⁵¹¹ Lemm reconhece que Esposito empreendeu um importante esforço teórico para distinguir uma biopolítica negativa chamada de política “sobre a vida” e uma “política da vida” chamada de “biopotência”.⁵¹² O projeto de uma “grande política” refletiria nas obras de Nietzsche uma espécie de biopolítica negativa de “domesticação”, onde se encontra de um lado as “formas de vida mais elevadas” e “mais poderosas” e, de outro, as formas “mais baixas” e mais “débeis”. A primeira forma de vida, tidas como formas de vida “superiores” são “protegidas essencialmente” a partir da morte das formas de vida “inferiores”.⁵¹³ Esta concepção se encontraria presente no discurso biopolítico do racismo, que se coaduna com um aristocratismo perverso em Nietzsche, precursor direto dos regimes totalitários.

Por outro lado, se seguirmos aqui os argumentos de Lemm, uma outra experiência biopolítica se encontra em Nietzsche através da própria experiência da enfermidade: uma biopolítica afirmativa, no sentido de que através dessa experiência muito singular não existiria nenhum tipo de “hierarquia entre as formas de vida”.⁵¹⁴ Surge assim no próprio Nietzsche uma “bios” que reconhece uma “multiplicidade de diferentes formas de vida”,⁵¹⁵ uma abertura da humanidade, onde todas as formas de vida seriam “afirmadas indiscriminadamente” e, portanto, uma abertura para a animalidade (*zoé*).⁵¹⁶

Todavia, Lemm suscita um ponto de vista que me parece muito importante no pensamento de Nietzsche sobre a vida animal. Ao contrário de Esposito que justifica que a política é a “modalidade originária” de um ser que vive, da “animalização do homem”, uma vez que a vontade de poder é sempre biopolítica, Lemm argumenta que a vontade de poder nem sempre é política, de que a vida é muito mais uma abertura

⁵¹⁰ LEMM, V. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Tradução: BASCUÑÁN, M. Chile: FCE, 2013, p. 172.

⁵¹¹ Idem.

⁵¹² Idem.

⁵¹³ Idem, p. 179.

⁵¹⁴ Idem, p. 181.

⁵¹⁵ Idem

⁵¹⁶ Idem

para a criatividade, uma vontade para a cultura, pois a cultura “precede a política” e traz consequências significativas para “pensarmos a biopolítica”.⁵¹⁷

Para Lemm, o objetivo da cultura e da política não são idênticos e, explicitamente em Nietzsche, a política é um meio inferior em relação à cultura. Nietzsche foi visto como um precursor das ideologias totalitárias por privilegiar a cultura sobre a política, na pior das hipóteses de um “perfeccionismo político que aspira a justificação da dominação e exploração. Ou se olharmos para um outro campo, encontraríamos um “perfeccionismo moral” que é “assimilado pela democracia liberal”,⁵¹⁸ uma domesticação da cultura que se manifesta apenas no âmbito do sujeito individual. Nesse aspecto, Lemm ressalta que a cultura não é antipolítica no sentido de que reflete um recolhimento do indivíduo para a “vida privada”, pelo contrário, a cultura assume formas antipolíticas por cultivar uma “pluralidade de formas de vida diferentes” que em hipótese alguma podem ser institucionalizadas. Nesse ponto de vista, cultura e Estado são antagônicas.

Na leitura de Lemm isso tem uma consequência maior: aquilo que chamamos de civilização são formas de organização social e política baseadas no “disciplinamento e domesticação da animalidade” do ser humano.⁵¹⁹ A civilização se constitui numa “abordagem econômica da animalidade” cujo objetivo maior foi a “auto-preservação do grupo” ao “custo da normalização do indivíduo”.⁵²⁰ Na verdade, a política da civilização produz “uma sociedade normalizada através de meios violentos da domesticação animal”.⁵²¹

CAPÍTULO VIII

DA ANIMALIDADE POSITIVA: LOUCURA E BIOPOLÍTICA

Distingue-se, de um modo geral, três noções de biopolítica no pensamento foucaultiano: a primeira, presente na *História da sexualidade*, diz respeito a uma “transformação radical do conceito tradicional do poder soberano”; a segunda, presente em *Defesa da sociedade*, diz respeito a “emergência do racismo moderno” e a terceira, presente no *Nascimento da biopolítica* e em *Segurança, território e população*, diz

⁵¹⁷ Idem, p. 182.

⁵¹⁸ Idem, p.184.

⁵¹⁹ Idem, p. 187.

⁵²⁰ Idem.

⁵²¹ Idem.

respeito ao tipo de “governamentalidade liberal”.⁵²² Nesses textos de Foucault encontram-se exemplos extremos de modelos de biopolítica moderna que põem em jogo formas de vida “superiores e inferiores”, como por exemplo, a ideologia nazista que estabelece diferenças entre “raça” e “etnia”. Segundo Lemm, Foucault adota a concepção de que o homem moderno é “um animal” cuja preocupação com a existência biológica e a “vida política”⁵²³ depende de uma compreensão de sua animalidade.

Ainda nessa perspectiva, gostaria também de suscitar a seguinte questão: podemos encontrar na *História da loucura* alguns tópicos (ou alguns esboços) do que futuramente iremos designar no pensamento de Foucault como reflexões sobre biopolítica? A indagação não parece estranha se interpretarmos a loucura como grande experimento público em torno da liberdade e do comedimento, como categoria da animalidade positiva, resultante da própria objetivação da loucura enquanto fenômeno que vincula o estado patológico e o estado animalesco.

Para melhor entender este argumento, reproduzo aqui uma importante impressão de Robert Castel sobre a recepção da *História da loucura* em meados de 1960 nos círculos acadêmicos. Esta obra de Foucault já tinha sido reconhecida na cultura francesa como um “livro excelente”, uma “esplêndida conquista”, ressaltando-se, inclusive, a dimensão de sua “ruptura epistemológica” enquanto pesquisa histórica sobre a “natureza não-científica do conhecimento psiquiátrico”.⁵²⁴ Mas até mesmo este último e importante aspecto do reconhecimento não foi suficiente para transformar a experiência da loucura numa relação direta com a “prática política”.⁵²⁵ Não obstante, a emergência política de maio de 1968 levou esta obra a um outro patamar de leitura e até mesmo a um “contexto de ativismo político” marcado por “uma sensibilidade anti-repressiva” generalizada. As “temáticas da *História da Loucura*” apareceram como modelos desafiadores de toda prática da “segregação” e “tipos de exclusão” que iriam “desde asilos até prisões, de fábricas até escolas” ou de qualquer espaço que estabelece “limites para o desejo”.⁵²⁶ A loucura nesse novo contexto se transforma no

⁵²² LEMM, V. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Tradução: BASCUÑÁN, M. Chile: FCE, 2013, p. 172. Ver especialmente capítulo “Foucault y la cuestión del animal”.

⁵²³ Idem, 174.

⁵²⁴ CASTEL, R. “The two readings of *Historie de la folie* in France”. In: STILL, A. *Rewriting the History of Madness. Studies in Foucault’s Histoire de la Folie*. Routledge. London/New York, 1992, p.66

⁵²⁵ Idem.

⁵²⁶ Idem, p.67.

“paradigma de uma subjetividade liberada das restrições de adaptação social”, de denúncia da “violência institucional” e do “caráter arbitrário do poder”.⁵²⁷

Simona Forti relembra que Foucault, em suas últimas entrevistas, foi muito criticado sob o argumento de que sua filosofia política “não permitia espaço para resistência e liberdade”, onde tudo parecia se condensar numa “observação resignada” de que “tudo é poder”.⁵²⁸ Ao mesmo tempo, Foucault estava decidido a se distanciar das teses ingênuas, principalmente da interpretação sartreana de que o “poder é mau”.⁵²⁹ A questão é que não existe sociedade “sem relações de poder” e, na verdade, é preciso cada vez mais compreender o que ocorre “entre os sujeitos quando eles estão em uma relação de poder”.⁵³⁰ Foucault analisa o poder com uma lente nietzschiana, pois foi “Nietzsche quem primeiro ensinou a Foucault que se deve desconfiar da representação exclusivamente coercitiva e repressiva da ideia de poder”, assim como, de persistir no entendimento do paradoxo do duplo vínculo entre as práticas de subjugação e os processos de subjetivação”.⁵³¹

Foucault constatou que, historicamente, a loucura sempre embaraçou os legisladores e os reformadores sociais acerca da definição de como situá-la no “espaço social”, de defini-la corretamente entre o universo da “prisão, hospital ou assistência familiar”⁵³², assim como, a loucura foi um tema muito delicado não apenas para a Revolução Francesa, mas para os processos revolucionários que, de todo, sempre estabeleceram com ela uma “má relação”.⁵³³

A loucura se “desdobra” [*déploie*].⁵³⁴ Essa expressão foucaultiana se torna importante porque suscita o problema de quem é a figura do louco? No âmbito moral, o liberalismo inglês não ignorou o tema da loucura. Os cuidados para não identificar de modo injusto os indivíduos e tolerar crenças divergentes, pelo menos para a filosofia moral do início século XVIII, se tornou um debate de primeira ordem. Esse é o caso das reflexões sobre a tolerância religiosa de Pierre Bayle, onde as disputas entre “crentes” e “hereges” poderiam ser exemplificadas como casos específicos de loucura. A figura

⁵²⁷ Idem.

⁵²⁸ FORTI, Simona. *New Demons*. Rethinking power and evil today. California: Stanford University Press, 2015, p.166.

⁵²⁹ Idem.

⁵³⁰ Idem, p. 165. Ver especialmente o sétimo capítulo “Strategies of obedience and the ethos of freedom”.

⁵³¹ Idem, p. 165.

⁵³² FOUCAULT, M. *História da Loucura*. Tradução: NETO, J.T.C. São Paulo: Perspectiva, 2012, p.426.

⁵³³ Idem, p.427

⁵³⁴ Idem.

do herege poderia ser vista como um tipo de louco que acredita, obstinadamente, numa “falsa doutrina”, mas até mesmo a crença de um herege pode ser praticada com “sinceridade” e “boa fé”.⁵³⁵ Por outro lado, os cristãos que acreditam que Deus autorizaria o uso da força para impedir “a propagação de ideias perigosas”⁵³⁶, não apenas do ponto de vista teológico como também do ponto de vista da ordem natural, se avizinham também ao louco.

Quando Hobbes diz que é “impossível fazer pactos com os animais, porque eles não compreendem a nossa linguagem”⁵³⁷ não é difícil de deduzir que o louco se encontra nessa definição, especificamente naquilo que o louco tem de regressivo em sua natureza animal. Mas tanto os animais como os loucos compreendem bem a linguagem do castigo, uma espécie de pacto pelo “medo do castigo”.⁵³⁸ Ao mesmo tempo, na teoria clássica do soberano, especialmente no *Leviatã* de Hobbes, não são raras as descrições do reino da política como descrições patológicas, ora de uma *República* civil que perece “por causa de doenças internas”⁵³⁹, ora de uma *República cristã* que precisa tratar de seus “doentes”.⁵⁴⁰ Em ambos os casos, o soberano age como um tipo de “arquiteto muito hábil” que é capaz de aplainar os “pontos ásperos e escabrosos”⁵⁴¹ do corpo natural e político, assim como de ofertar as “pílulas salutare” aos súditos que, segundo o próprio Hobbes, “quando são engolidas inteiras têm a virtude de curar, mas quando mastigadas voltam na sua maior parte a ser cuspidas sem nenhum efeito”.⁵⁴²

A teoria clássica do soberano sempre foi uma teoria da animalidade. Se Foucault cita o filósofo Samuel Pufendorf no último capítulo da *História da sexualidade I* é porque esse autor, tanto quanto Hobbes, defendia que a submissão do animal político (o “bom cidadão”) a uma autoridade jurídica se baseava na constatação de que o homem é o animal que “ama a si mesmo” e, ao mesmo tempo, é a espécie mais “miserável dos animais” em matéria de associação com seu próximo.⁵⁴³ Segundo ainda Pufendorf, a transição da liberdade natural (estado de vícios perturbadores) para a

⁵³⁵ BAYLE, P. *Law and Enlightenment Classics*. Indianapolis: Liberty Fund, 2005, p. 583.

⁵³⁶ Idem. Ver a introdução de John Kilcullen e Chandran Kukathas, p. IX.

⁵³⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. MONTEIRO, J.P [et al]. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p.119.

⁵³⁸ Idem, p.143.

⁵³⁹ Idem, p. 271.

⁵⁴⁰ Idem, p. 314.

⁵⁴¹ Idem, p. 272.

⁵⁴² Idem, p. 314.

⁵⁴³ PUFENDORF, S. *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*. New York: Cambridge University Press, 1991. p. 132.

sociedade civil não deixa de reconhecer que a animalidade humana era mesmo “repugnante”.⁵⁴⁴

Repugnância que os relatórios dos intendentos, antes e durante os primeiros anos da Revolução Francesa, já evidenciam no dilema da loucura como experimento público, nem tanto pelo aspecto da “piedade esclarecida”, mas pelo lado mais vergonhoso da animalidade humana: “imbecilidade”, “furores” perigosos, liberdade “nociva” e “inútil”.⁵⁴⁵ Todavia, foi através da loucura que se aprendeu que as categorias da liberdade e do comedimento se ajudavam mutuamente no projeto de “semi-liberdade” não apenas do louco como também do próprio indivíduo comum.

É, portanto, indubitável que o estatuto do louco se aproxima, se confunde e se mistura com o estatuto do animal: um animal indesejável que precisa ser capturado, isolado, segregado, não tolerado, estudado e usurpado. Essa é a lógica do “confinamento” descrito por Foucault no “mecanismo de segregação social no qual os loucos foram pegos”.⁵⁴⁶ No internamento clássico, o interesse do grande público pela loucura não deixou de se desenvolver como fascínio pelo espetáculo da animalidade: de como o homem pode ser contemplado em sua própria “bestialidade”, em sua “monstruosidade delirante”.⁵⁴⁷ Esse espetáculo atraía olhares pelo conteúdo daquilo que se via como “desumano”, do animal distante. A diferença é que, posteriormente, o louco vai se transformar em experimento moderno de descobertas humanas, um animal positivo, um objeto de verdade, absorvido pelo discurso da positividade. Essa reviravolta vai indicar que a relação entre o “louco” e o “não-louco” apresenta uma tênue fronteira, onde “não há mais nenhuma distância”, ambos estariam com o “rosto descoberto”.⁵⁴⁸

8.1. - Loucura e onirismo burguês

A sociedade moderna quis, ao seu modo, proteger-se dos loucos. Não raro, a imagem social mais presente do louco esteve intimamente associada aos “animais daninhos e ferozes”.⁵⁴⁹ Eis, portanto, a grande questão que as teorias médicas vão

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 133.

⁵⁴⁵ HL, p. 438.

⁵⁴⁶ FOUCAULT, M. “O poder, uma besta magnífica”. In: *Repensar a política. Ditos e escritos VI*. Tradução: PESSOA, Ana Lúcia P.; Ditos e escritos VI. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013, p. 155.

⁵⁴⁷ FOUCAULT, M. *História da Loucura*, Op. cit. p.438-439.

⁵⁴⁸ Idem.

⁵⁴⁹ Idem, p.439.

lançar sobre a loucura: em meio aos desvios e desordens é possível encontrar uma “animalidade amena”⁵⁵⁰ no louco. Essa tese surge até mesmo antes da criação dos “hospitais para alienados”. De todo modo, esse problema da mansidão do louco colocou em evidência a situação de como o homem é um animal infeliz.

A loucura exigiu um estatuto público foi porque essa animalidade infeliz instaurou uma imagem antitética do indivíduo burguês privado. Na realidade, a moral burguesa privada deveria se proteger “diante da loucura”.⁵⁵¹ Na figura do reformador Cabanis, bastante citado por Foucault, a loucura era vista como um problema de segurança pública. Quando Cabanis entrou em cena já era o primeiro ano da Revolução Francesa. Como tantos outros médicos ele testemunhou a desordem social, especificamente os “distúrbios camponeses”, a “queimação de igrejas”, a “pilhagem de castelos”, a “detenção” e “execução de instigadores”.⁵⁵² E devemos ressaltar que Cabanis conhecia muito bem as teorias do *contrato social* de Rousseau como também as teorias do *fanatismo* de Voltaire.

Se Foucault cita constantemente o nome de Cabanis é porque seu projeto de reforma trazia algumas características muito importantes para se compreender uma nova linguagem sobre a loucura. Em primeiro lugar, a loucura não pode se reduzir ao silêncio, ela precisa nos internamentos de um “vocabulário que lhe é próprio”. Em segundo lugar, ela não pode cair no esquecimento, precisa de uma memória, de uma verdade: os diários devem proliferar com total exatidão com o propósito de formular, inscrever e constituir “regiões de verdade” para a loucura. Em terceiro lugar, a loucura se inscreve no “calendário cotidiano, dos homens, no qual se aprecia a história”.⁵⁵³ Que história? A história de que a loucura podia se inscrever não mais na ordem das perturbações públicas e, sim, de que através dela se ensinaria uma nova ordem da própria existência pública.

O que descrevemos anteriormente não deixa de ser o sonho burguês de normatizar a virtude e a natureza, ou melhor, de normatizar o indivíduo por meio de uma animalidade feliz, harmônica e saudável que não se esgotou com as políticas de internamento. Esse onirismo obsessivo sofreu constantes mutações enquanto mecanismo regulador da sociedade. Para Cabanis, a experiência da loucura traz uma

⁵⁵⁰ Idem.

⁵⁵¹ Idem, p. 443.

⁵⁵² STAUM, Martin S. *Cabanis. Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*. N.Jersey: Princeton, 1980, p. 123.

⁵⁵³ FOUCAULT, M. *História da loucura*, p. 434.

“imensa fonte de riquezas” para a ciência moral.⁵⁵⁴ Muitas das ideias reformadoras de Cabanis sugeriam uma “arte social” para aumentar a felicidade pública e promover o espírito iluminista. Seu projeto estava intimamente associado a uma necessidade de “supervisionar a educação médica”.⁵⁵⁵

Desse modo, a loucura vai expor cada vez mais o problema da moralidade; dos fenômenos que animalizam o próprio homem em sua imbecilidade, seus furores, sua inútil liberdade que o torna um animal perigoso e nocivo à sociedade. Se a história da loucura é a própria história da sujeição dos loucos; essa história da sujeição não deixou de ser absorvida pelas tramas de poder, ou como diz Foucault, do “obscuro poder”.⁵⁵⁶ Esse tipo de poder que silencia, que recorre a solidão, afinal, é o mesmo que individualiza o louco. Em relação a isso, Foucault parece deixar claro o seguinte: não é apenas a loucura, mas o próprio poder que precisa da “trama contínua do desatino”.⁵⁵⁷

Com efeito, a descrição que Foucault fez do mundo correcional na *História da Loucura* é muito mais ampla, complexa e movediça do que se pode supor. A realidade do regime de internamento remonta “ao grande sonho burguês de uma cidade onde imperaria a síntese autoritária da natureza e da virtude”.⁵⁵⁸ Deve-se salientar que o internamento teve motivos mercantis, afinal, a eliminação dos “heterogêneos ou nocivos”⁵⁵⁹ correspondia a reclusão dos improdutivos.

A moralidade do mundo correcional já não mais lutava contra as “marcas do inumano” e, sim, contra um tipo obscuro de animalidade, um tipo de animal que se revela em suas fantasias mais rudes, que se caracteriza pelo “abandono do homem a si mesmo” e as leis mais “constrangedoras de sua natureza”.⁵⁶⁰ Foi assim que os libertinos desconcertaram a moral burguesa no século XVIII com suas opiniões acerca da verdadeira religião. Para eles, se o homem devia se devotar a algo, essa devoção devia ser regida, unicamente, pela “lei natural”.⁵⁶¹ O mundo correcional sob esse prisma teve também um aspecto “quase pedagógico” contra a animalidade libertina, mas sobretudo foi uma casa de “coação moral”. No fundo, por detrás do regime

⁵⁵⁴ Idem, p. 438.

⁵⁵⁵ Idem, p. 439.

⁵⁵⁶ Idem, p. 417

⁵⁵⁷ Ibidem.

⁵⁵⁸ FOUCAULT, M. *História da loucura*, p. 79.

⁵⁵⁹ Ibidem

⁵⁶⁰ Idem, p. 102.

⁵⁶¹ Ibid., p. 98.

correcional nunca se escondeu um interesse pelo “homem sóbrio, moderado, casto”.⁵⁶² Foi através dessa problematização moral da loucura que se buscou uma ordem, um “equilíbrio das paixões”, um projeto de felicidade cujo animal libertino era nesse sentido um entrave, pois a liberdade dos costumes era indício de um “estado de servidão no qual a razão se torna escrava dos desejos”.⁵⁶³ Um escritor como La Bruyère, também citado por Foucault, argumenta que tornar os homens melhores é “libertá-los de seus vícios”.⁵⁶⁴ Por isso o argumento contra os libertinos de que a agitação e a excitação deveriam ser coisas a ser corrigidas no estilo artístico, pois assim como no teatro, os trajes morais precisam ser “instrutivos e decentes” e a lei natural pode ser “insolente”.⁵⁶⁵

Assim como no final do século XVIII o debate público em torno do tema do louco e do criminoso se estabeleceu através de uma “relação confusa de complementaridade, de vizinhança e de exclusão”⁵⁶⁶, o mundo da correção da loucura e o mundo da correção do trabalho foram sonhados como formas intercambiáveis. Manter a serenidade do louco como também do trabalhador sempre foi uma problemática para os regimes asilares e para os regimes laborais.

8.2. - Foucault e a sociedade da cura

Pode-se dizer que o medo é a sensação primeva do homem e do animal. Mas o medo da loucura, tal como Foucault a descreve como sintoma do século XVIII é ainda algo mais peculiar na história, está intimamente associado à precariedade da razão. Sobre essa precariedade do *cogito* humano, a literatura médica analisada por Foucault já indica que onde existe progresso ocorre também o mal, ou melhor dizendo, o mal seria uma “doença dos nervos”. Na realidade, o homem é o animal dotado de sistema nervoso, de imaginação e de paixões, ele está, portanto, propenso mais do que outros animais ao ambiente exterior. Não é difícil de supor que o discurso médico reinventou e reivindicou para si um domínio particular sobre o mal. Evidentemente, isso é o que mostra Foucault ao dizer que a loucura foi “devolvida a uma espécie de solidão”.⁵⁶⁷

⁵⁶² LA BRUYÈRE, “Caractères” *apud* Michel Foucault, Op. cit p.100.

⁵⁶³ *Idem*, p. 101.

⁵⁶⁴ LA BRUYÈRE, J. I Caratteri: O I Costumi de questo secolo. Milão: Bur Rizzoli, 2012,§34, p.64.

⁵⁶⁵ *Ibid.*p. p.82

⁵⁶⁶ *HF*, p. 449.

⁵⁶⁷ *HF/HL*, p.440/417.

Justamente a solidão patologizada, fenômeno que Nietzsche já tinha denunciado em oposição ao *espírito livre*.

Num certo sentido pode-se dizer também que existe uma visão idílica da loucura (assim como se tem dos animais e das crianças), uma vez que o louco é o indivíduo livre de suas tarefas e responsabilidades. Mas essa visão idílica da liberdade do louco é apenas aparente. O internamento, enquanto espaço em que o louco fala, é uma advertência contra um mundo onde está em jogo a “pobreza”, a “libertinagem” e a “doença”.⁵⁶⁸ No fundo da história da loucura se percebe que a liberdade é um jogo perigoso. Mas novamente o discurso médico se encarrega de redimensionar esse jogo, distinguindo a visão do louco entre aquela que é similar aos “animais daninhos e ferozes” e aquela onde é preciso reconhecer uma “animalidade amena”.⁵⁶⁹

Essa dicotomia entre uma animalidade maligna e uma dócil animalidade foi superada, ou melhor, foi curada? Façamos aqui uma breve incursão sobre a “sociedade da cura” que é um dos temas do filósofo germano-coreano Byung-Chul Han em seu pequeno e polêmico livro sobre *Psicopolítica*. Segundo Han (2015), vivemos uma nova etapa de evolução da ideologia neoliberal e suas “formas mais refinadas de exploração”.⁵⁷⁰ Na “otimização pessoal” da psicopolítica o homem se converte em “objeto de exploração”.⁵⁷¹ E para quê? Para descobrir com eficiência e rendimento a imagem do animal feliz: que seus “bloqueios, debilidades e erros” podem ser eliminados “terapeuticamente”.⁵⁷² Estaríamos assim diante de um novo soberano, caracterizado pela “auto-exploração total”, que não é outra coisa senão o animal feliz que “luta consigo mesmo como inimigo”, para extrair de sua natureza todos os seus “pensamentos negativos”, pois só lhe interessa as “emoções positivas”.⁵⁷³ E assim, a cura se transforma em próprio assassinato com toda sua “violência da positividade”.⁵⁷⁴

Por outro lado, Han empreende sua reflexão através de um diálogo crítico com o pensamento de Foucault. Para Han, o filósofo francês se aferrou por demais aos conceitos de biopolítica e população e deixou escapar o fato de que para o novo neoliberalismo já não conta tanto o “biológico”, o “somático”, o “corporal” e, sim, de que

⁵⁶⁸ HF/HL, p.440/425.

⁵⁶⁹ HF/HL, p. 443/420

⁵⁷⁰ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Tradução: PEREIRA, M.S. Lisboa: Relógio D'Água, 2015, p.39.Ver especialmente o sexto capítulo intitulado “A cura como assassinato”.

⁵⁷¹ Idem.

⁵⁷² Idem.

⁵⁷³ Idem, p. 40.

⁵⁷⁴ Idem, p.41.

se otimiza processos psíquicos e mentais como forças produtivas, cujo desenvolvimento se baseia em formas imateriais e incorpóreas. Em outras palavras, a reflexão foucaultiana sobre o neoliberalismo no final dos anos setenta não conseguiu realizar o “giro para a psicopolítica”.⁵⁷⁵

Não há dúvidas de que o argumento geral de Han é bastante instigante para se problematizar as novas formas de subjetivação, ou para ser mais preciso, as novas formas neoliberais de animalidade. Contudo, a questão é: o argumento de Han é assim tão original sobre o animal feliz? Nesta época de deslumbramento enganoso e perigoso em relação à felicidade, não seria o caso de empreender também uma leitura mais política da *História da loucura*?

O método de Han acaba por se enredar nas teias cartesianas ao separar corpo e alma na psicopolítica. Embora seja essa a promessa do neoliberalismo (e como o próprio Han descreve tão bem ao analisar os “centros de fitness”, das “cirurgias plásticas”, dos “sexness” como recursos econômicos), a ilusão estaria no fato da psicopolítica não analisar a função do corpo no próprio neoliberalismo.

O “tratamento humano dos alienados” já era uma descoberta científica e política de que a liberdade controlada podia “metamorfosar-se”.⁵⁷⁶ O que Byung-Chul Han chama de violência da positividade por intermédio da otimização psíquica como força produtiva, Foucault já havia delineado o argumento de que o tratamento das “formas psicológicas e morais” da loucura serviram de base para justificar a ideologia do trabalho como arquétipo da felicidade: a cura contra a doença e a pobreza. Aliás, são esses arquétipos que, de certo modo, alimentam a fantasia de que a “sociedade burguesa” se sinta sempre “inocente”.⁵⁷⁷

8.3. - Delírios neoliberais: biopolítica e animalidade

Nessa maravilhosa economia, o trabalho adquire uma dupla eficácia: produz ao destruir, com o trabalho necessário à sociedade nascendo da própria morte do trabalhador que lhe é indesejável.”⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Idem.

⁵⁷⁶ HF/HL, p. 446/423

⁵⁷⁷ HF/HL, p. 447/424.

⁵⁷⁸ *Dans cette merveilleuse économie, le travail acquiert une double efficacité: il produit en détruisant - l'ouvrage nécessaire à la société naissant de la mort même de l'ouvrier qui lui est indésirable.* FOUCAULT, M. *Histoire da la folie*.p.449. Tradução ligeiramente modificada. Foucault não está se referindo propriamente ao contexto fabril ou do operário, mas de como o louco pode ser, mesmo confinado, útil em atividades laborais.

Essa citação poderia muito bem ser uma descrição irônica do mito da felicidade neoliberal, contudo, ela é extraída da terceira parte da *História da loucura* para descrever, como se fosse uma pausa, não os delírios dos loucos, mas os delírios daqueles que desejavam curar os loucos com o trabalho. Assim, quando Foucault descreve o grande projeto das casas de correção, projeto ao mesmo tempo arquitetural e moral de como lidar com o mal em suas várias formas, nada se compara ao modelo de trabalho como fonte correcional e de sua utilidade pública frente aos indivíduos libertinos e perturbadores da ordem social.

Muito se sonhou na própria época em que o internamento perdia seu sentido, com as casas de correção ideais, funcionando sem obstáculos nem inconvenientes, numa perfeição silenciosa. Bicêtres oníricas, onde todos os mecanismos de correção poderiam funcionar em seu estado puro; aí tudo seria ordem e castigo, medida exata das penas, pirâmide organizada de trabalhos e das punições - o melhor possível de todos os mundos do mal.⁵⁷⁹

Com efeito, todo mito de uma sociedade feliz e harmoniosa traz em seu núcleo uma tentação para o banimento, para o confinamento. Mas o que aconteceria se esse antigo sonho do trabalho como correção dos vícios da alma humana, muito mais do que uma ambição de tornar o louco interno em algo útil à sociedade, se tornasse em si mesmo uma tendência da própria ideologia do trabalho, do qual não escapa nenhum tipo de trabalhador? O que Foucault descreve na *História da loucura* como grande sonho das “casas de correção ideal” não seria atualmente a própria descrição do que hoje é o trabalho?

E sonha-se com essas fortalezas ideais que não manteriam contato com o mundo real: inteiramente fechadas sobre si mesmas, viveriam apenas dos recursos do mal, numa suficiência que evita o contágio e dissipa os terrores. Elas formariam, em seu microcosmo independente, uma imagem invertida da sociedade: vício, coação e castigo, refletindo assim a virtude, como num espelho, bem como a liberdade e as recompensas que constituem a alegria dos homens.⁵⁸⁰

Liberdade, alegria e ao mesmo tempo um fundo de terror. Mais do que pensar o trabalho como fonte de cura do mal, o mesmo que torna o louco mais dócil, até que ponto essa obra clássica de Foucault pode nos ajudar a entender a relação entre o trabalho e o mal? De como algumas passagens dessa obra, articulada com outros textos da biopolítica pode nos ajudar a perceber de como a promessa neoliberal do

⁵⁷⁹ HF/HL, p. 448/425.

⁵⁸⁰ Idem.

trabalhador produtivo, do homem como animal feliz não seria uma espécie de desdobramento da loucura?

Através da loucura se aprendeu que o “confronto absoluto” não é propriamente o melhor jogo do poder. Mas que esse jogo pode se tornar “sempre relativo, sempre móvel, entre a liberdade e seus limites”.⁵⁸¹ É justamente sob esse ponto de vista que Foucault esclarece que não “se deve conceber a camisola como a humanização das correntes”.⁵⁸² O que Foucault já anuncia é que por intermédio da loucura apreende-se que não será mais a punição a forma sistemática do internamento e, sim, o experimento com o “uso da liberdades e das restrições”, cujo efeito principal é a própria “alienação da liberdade”. Na realidade, não é apenas o louco em sua luta com a camisa de força, mas o próprio indivíduo em sua experiência social que, portanto, deve ter a sensação de que seus movimentos em prol da liberdade deve incomodá-lo.

Façamos aqui, ainda que de modo breve, uma exposição das ressonâncias foucaultianas nos debates acerca da biopolítica e do biopoder. Segundo Han, o neoliberalismo inaugurou um novo bestiário social. De um lado teríamos a toupeira - animalidade já superada - como representante da “sociedade disciplinar”.⁵⁸³ A toupeira é a imagem tradicional do trabalhador ou de sujeitos em “um meio de reclusão”.⁵⁸⁴ Esse tipo de animalidade receia profundamente o mundo das aberturas, “submete-se por isso a limitações espaciais”.⁵⁸⁵ É isso que torna a toupeira num animal disciplinado e ao mesmo tempo num animal emblemático do medo.

Em oposição ao modelo da toupeira, teríamos à figura da serpente: animal que simboliza a transição da sociedade disciplinar para a “sociedade de controle neoliberal”.⁵⁸⁶ A serpente é o animal do movimento, que gera espaço, que evolui para a produtividade, que institui a “otimização” como “uma rivalidade interminável”, entretanto, essa mesma “competição saudável” se transfigura em “culpa”⁵⁸⁷ que é a própria natureza desse tipo de animalidade no capitalismo. Daí que a tese central de Han se desloque justamente por meio dessa oposição animal. Enquanto a toupeira representa a biopolítica: a forma de dominação disciplinar do corpo, a serpente por sua

⁵⁸¹ HF/HL, p. 452/436.

⁵⁸² Idem.

⁵⁸³ HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Tradução: PEREIRA, M.S. Lisboa: Relógio D'Água, 2015, p.27.

⁵⁸⁴ Idem.

⁵⁸⁵ Ibid., p.28

⁵⁸⁶ Ibid., p.27.

⁵⁸⁷ Ibid., p.28.

vez, representa a psicopolítica que consiste na dominação do regime neoliberal da “alma”.⁵⁸⁸

Por outro lado, se analisarmos o evolucionismo como primeira roupagem do racismo moderno, encontraremos, ao mesmo tempo, a concepção de que o homem é tanto um animal que pode evoluir além de todas as espécies como também a mais precíval de todas elas, que, com suas doenças, indisciplinas, pode acarretar problemas incalculáveis para a coletividade. Temos, assim, o fenômeno da naturalização da morte pelo biopoder

No fundo, o evolucionismo, entendido num sentido lato - ou seja, não tanto a própria teoria de Darwin quanto o conjunto, o pacote de suas noções (como: hierarquia das espécies sobre a árvore comum da evolução, luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos adaptados) -, tornou-se, com toda a naturalidade, em alguns anos do século XIX, não simplesmente uma maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político sob uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de pensar as relações da colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes, etc. Em outras palavras, cada vez que houve enfrentamento, condenação à morte, luta, risco de morte, foi na forma de evolucionismo que se foi forçado, literalmente, a pensá-los.⁵⁸⁹

Não obstante, o que as interpretações políticas tradicionais, de cunho naturalista, não conseguiram compreender por causa de seus determinantes biológicos e leis anti-históricas foi o problema de que a vida “emerge como o centro das estratégias políticas” ou, para dizer mais claramente, como a “biopolítica denota uma forma moderna específica de exercício do poder”.⁵⁹⁰ Entretanto, não devemos ignorar, como bem analisa Lemke, que Foucault “mantém uma distância crítica de teorias que vêem a vida como objeto da política”.⁵⁹¹

A biopolítica significa uma constelação na qual as modernas ciências humanas e naturais e os conceitos normativos que emergem delas estruturam a ação política e determinam seus objetivos. Por esta razão, a biopolítica de Foucault não tem nada a ver com a crise ecológica ou com uma crescente sensibilidade às questões ambientais; nem tampouco poderia ser reduzido ao desenvolvimento de novas tecnologias. Em vez disso, a biopolítica significa uma transformação na ordem política.⁵⁹²

⁵⁸⁸ Ibid., p.28.

⁵⁸⁹ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. GALVÃO, M. E. de A. São Paulo: Martins Fontes: 2016, p. 216.

⁵⁹⁰ LEMKE, Thomas. *Biopolitics*. An advanced introduction. New York: University Press, 2011, p. 33.

⁵⁹¹ Idem.

⁵⁹² Idem, p.33-34.

Já Melinda Cooper observa que o discurso de que a vida pode ser “reinventada, regenerada, revalorizada” tem sido uma máxima perigosa.⁵⁹³ Esse mesmo discurso tem tornado frenético as estratégias dos escritórios de patentes e comércio dos Estados Unidos. As descobertas na microbiologia, na biologia celular, coincidiram com a era da revolução neoliberal nas esferas social, política e econômica. É uma era de aliança entre a reprodução biológica e a acumulação de capital. Citemos Cooper: “Desenvolvo o conceito de delírio como um modo de entender o projeto biotecnológico de reinventar, além do limite, a vida”.⁵⁹⁴ A questão é que as economias pós-fordistas não se interessam mais por modelos de “mão de obra” como “máquina esgotável”. Surge assim o interesse pelos “modos biomédicos de produção”. O que significa dizer que vem ocorrendo um fenômeno de ressignificação da “subjetividade do trabalho” e seus modos de produtividade.⁵⁹⁵

Atualmente, o discurso da bioética reivindica para si o domínio das “ciências da vida”. Todavia, esse discurso não se desvinculou daquele velho delírio que menciona Foucault, o delírio que “só fala do mal”.⁵⁹⁶ Afinal, assim como os valores burgueses distinguiam entre a “boa e a má loucura”, entre a inocência e a perversão, distingue-se hoje entre a boa e má vida. É essa reivindicação que, inclusive, Petra Gehring vai denominar de “valorização duvidosa da vida” [*zweifelhaften Mehrwert des Leben*], que carrega consigo a promessa da “individualização” e que, todavia, não deixa de se auto-elaborar sob os riscos do “pitoresco” [*malerisch*] e sob “determinadas zonas críticas” como, por exemplo, a “fórmula simétrica” que indica onde começa e onde termina a vida, assim como, o conceito de “qualidade de vida” [*Lebensqualität*] que associa “intimamente os sujeitos a biopolítica”.⁵⁹⁷

⁵⁹³ COOPER, M. *Life as Surplus*. Biotechnology and capitalism in the neoliberal Era. Seattle and London: University of Washington Press, 2008, p.147.

⁵⁹⁴ “I develop the concept of delirium as a way of understanding the biotechnological project of reiventing life beyond the limit”. COOPER, M. *Life as Surplus*. Biotechnology and capitalism in the neoliberal Era. (*A vida excedente: biotecnologia e capitalismo na era neoliberal*). London: University of Washington Press, 2008, p. 12.

⁵⁹⁵ Idem.

⁵⁹⁶ *HF/HL*, p. 452/436.

⁵⁹⁷ GEHRING, P. *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Leben*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2006, p. 132.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A animalidade adquire importante significação no campo político, ético e biopolítico. No caso das filosofias de Nietzsche e Foucault isso se torna evidente nas temáticas do escravo, do selvagem e do louco.

Pode-se dizer que não há propriamente uma leitura política de Nietzsche sem um certo mal-estar. Principalmente diante da tese de que nossos modelos democráticos nos tornaram mais obtusos, mais animalizados. Aliás, por que os indivíduos são movidos pela raiva? Por que pensam e sentem como escravos? Nietzsche envereda pelos caminhos de uma crítica à ilusão de que o Estado moderno e suas instituições democráticas conseguiram apaziguar nossa animalidade.

Revisitamos o *Estado Grego*, texto polêmico de Nietzsche que trata da figura do Escravo: ele mesmo um animal político que se transfigura na democracia, pois o escravo exhibe suas lutas e sorradeiras dominações. O escravo que é também visto por Foucault nas obras *Do governo dos vivos* e *A vontade de saber* nos ritos de aleturgia, especialmente na tragédia grega: peça importante no jogo do saber/poder do soberano Édipo, já que sua memória constitui momento revelador da descoberta de um homem, do herói aniquilado, do salvador que se esclarece na própria ruína de sua animalidade, marcada na ambivalência entre verdade e humilhação.

Esse tema da animalidade se desdobra na figura do selvagem em *Humano, Demasiado Humano I*. O diálogo de Nietzsche com a etnologia de John Lubbock se fez como estratégia de desmascaramento do bom selvagem, em sua versão filosófica e musical. Respectivamente, como crítica a Rousseau e a Wagner. O selvagem aprendeu também que na arte sacrificial podia por em oferta sua alma como instrumento. A magia foi um modelo arcaico de subjetivação, foi uma experiência propícia para o poder do sacerdote antigo e moderno: a ascensão da arte da narcose. O que, posteriormente, se definirá como animal moralizado.

Os cínicos são os selvagens da filosofia. A tradição moderna, inclusive hegeliana, os percebeu como capítulo vergonhoso da filosofia. A reabilitação foucaultiana desses pseudo-filósofos mostra que os antigos cínicos fizeram da careta, da anedota seu modo de pensar, pois as aparências escravizam. O maior legado cínico é de que o selvagem não é um escravo e, como mostra Foucault em *A coragem da verdade*, essa animalidade cínica se inscreve no âmbito da estética da existência.

Desse modo, lutar contra o selvagem é sempre um projeto moralizador. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche viu no cornarismo um tipo peculiar de movimento de domesticação do homem através de seus apetites. A moral criou para si uma segunda natureza que Nietzsche designou de animal doentio por intermédio dos discursos da temperança. Essa questão se encontra também inscrita na experiência dos aphrodisia, pois os apetites sexuais são retratados como emboscadas, como algo insidioso em *História da sexualidade II: do uso dos prazeres*.

A moral e, conseqüentemente, a moral médica descreve um mundo doentio. Poder sacerdotal e saber médico não deixam de andar juntos na temática da cura da figura animal do louco. Pois, os mecanismos sociais de controle da loucura se desdobram também em práticas da descrição do animal patológico. Assim, cura e exclusão se tornam algo familiar. Para Nietzsche em *Além do Bem e do Mal* seria preciso desconfiar dos projetos de sanidade. O animal delirante precisa se tornar brando, espirituoso e estúpido como o terrível animal de rebanho.

Temos assim uma animalidade positiva como dirá Foucault em *História da Loucura*. Uma vez que o estado patológico e o estado animalesco realça a dimensão moral e política da loucura. Com o louco se faz experiências do castigo e do medo, da liberdade e da estupidez. É possível que a própria liberdade se torne uma experiência repugnante, o que mais tarde nos empurra para o animal feliz do neoliberalismo e seus delírios de produtividade, em sua luta resignada contra a má vida, contra a má loucura.

REFERÊNCIAS

DE NIETZSCHE:

NIETZSCHE, F. *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. KSA I: Berlin: Gruyter, 1967.

NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschliches I. Ein Buch für freie Geister*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Band 2. Verlag de Gruyter, Berlin/New York: 1980.

NIETZSCHE, F. *Götzen-Dämmerung*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Band 6. Verlag de Gruyter, Berlin/New York: 1999.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução: GUINSBURG, J.; São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. "O estado grego". In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: SÜSSEKIND, P.; São Paulo: Sette Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. "A disputa de Homero". In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: SÜSSEKIND, P.; São Paulo: Sette Letras.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano I*. Tradução: DE SOUZA, P.C.; São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. Tradução: DE SOUZA, P.C.; São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SOBRE NIETZSCHE:

ABEL, G. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin: W. Gruyter, 1998.

ACAMPORA, C.D.; ACAMPORA, R.R. "Introduction". *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. xxii.

ANDLER, C. *Nietzsche's Social Views (1876-82)*. London: The philosophical Forum, 2009.

ANSELL-PERSON, K. *Nietzsche como pensador político*. Tradução: GAMA, C.M.; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BERNI, S. *Nietzsche e Foucault*. Corporità e Potere in una critica radicale della modernità. Milão: Giuffré Editore, 2005.

BOESCHENSTEIN, H. *Nietzsche und das Problem der Humanität*. Source: MLN, vol, 97, n.3, German Issue (apr.,1982), p. 641. Johns Hopkins University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2906216>. Acesso: 20.04.2017.

CAVALCANTI, A. Hartmann. “Arte como experiência: a tragédia antiga segundo a interpretação de Nietzsche”. In: FEITOSA, C. [et al]; (orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

CAVELL, S. *Conditions Handsome and Unhandsome*. University of Chicago, Press, 1999.

CHAVES, E. *No limiar do moderno: estudos sobre F. Nietzsche e W. Benjamin*. Belém-Pará: Paka-Tatu, 2003.

CRAGNOLINI, M.B. “Tragedia y superficie - el saber de la superficie y el abismo de la nada”. In: FEITOSA, C.[et al]; (orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

DENAT, C.F. “Nietzsche ou a política como antipolítica”. São Paulo: *Cadernos Nietzsche*, 32, 2013.

D'ORIO, P. *Nietzsche na Itália*. A viagem que mudou os rumos da filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

FIGAL, G. *Nietzsche: Uma Introdução filosófica*. Tradução: CASANOVA, M.A. Rio de Janeiro: Mauad, 2012.

FIGL, J. *Nietzsche und die Religionen*. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkwegs. W. Gruyter, Berlin/New York, 2007.

FRANCO, Paul. *Nietzsche's Enlightenment*. The free Spiriti trilogy of the Middle Period. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

GIACÓIA JÚNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: RS: UNISINOS, 2004. _____ . *Esclarecimento (Per) verso: Nietzsche à sombra da ilustração*. Rev. Aurora. Curitiba: v.20, n.27, jul/dez 2008.

_____. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

- GROFF, Peter S. "Who Is Zarathustra's Ape?" In: ACAMPORA, C.D. *A Nietzschean Bestiary: Becoming animal beyond docile and brutal*. New York/Toronto/Oxford. Rowman & Littlefield Publishers.,Inc., 2004.
- HATAB, L.J. "Human-Animality in Nietzsche". In: ACAMPORA, C.D. *A Nietzschean Bestiary: Becoming animal beyond docile and brutal*. New York/Toronto/Oxford. Rowman & Littlefield Publishers.,Inc., 2004.
- JANZ, Curt Paul. F. *Nietzsche: uma biografia*. Infância, juventude, os anos em Basiléia, v.I. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016.
- KAUFMANN, W. *Tragedy and Philosophy*. London: Princeton University Press, 1992.
- LEMM, V. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Traducción: M. Bascuñán, D.Rossello, S.Vásquez del Mercado. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- _____. *Nietzsche's animal philosophy*. Culture, politics, and the animality of the human being. New York: Fordham University Press, 2009.
- LEMOS, F. *Soldados e Centauros. Educação, filosofia e messianismo no jovem Nietzsche, 1856-1869*. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2015.
- LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: il ribelle aristocratico*. Biografia intellettuale e bilancio critico. Torino: Gli Archi, 2004.
- OLIVEIRA, J. *A solidão como virtude moral em Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, PUCPR, 2010.
- RETHI, R. "Schein in Nietzsche philosophy". In: ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche and Modern German Thought*. London/N.York: Routledge, 2002.
- RUEHL, M.A. "Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek State". In: BISHOP, P. *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Edited by Bishop, P.. Glasgow, 2003
- SALAGUARDA, J. *A concepção básica de Zarathustra*. São Paulo: Cadernos Nietzsche 5, 1997.
- SCHRIFT, A. D. *A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais*. São Paulo. Cadernos Nietzsche 7, 1999.
- SEMERARI, F. *Il Predone, Il Barbaro, Il Giardinieri*. Il tema dell'altro in Nietzsche. Bari: 2000.
- SOLOMON, Robert C. *Living with Nietzsche: What the Great Immoralist has to Teach Us*. New York: Oxford, University Press, 2003.
- TAYLOR, Charles S. "A sketch of the Camel in Zarathustra". In: ACAMPORA, C.D.; ACAMPORA, R.R. *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

ZUMBINI, Massimo Ferrari. *Nietzsche: storia di un processo político. Dal nazismo alla globalizzazione*. Rubbettino, 2011.

DE FOUCAULT:

FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Leçons sur la Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard Seuil.

_____. *Histoire de la sexualité II*. L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *História da sexualidade II*. O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

_____. *História da Loucura*. Tradução: NETO, J.T.C. São Paulo: Perspectiva, 2012.

_____. "O poder, uma besta magnífica". In: *Repensar a política. Ditos e escritos VI*. Tradução: PESSOA, Ana Lúcia P.; Ditos e escritos VI. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

_____. *O nascimento da clínica*. Forense universitária. Tradução: MACHADO, R. Rio de Janeiro: 2014.

_____. *A coragem da verdade*. Trad. BRANDÃO, C., São Paulo: Ed.WMF/Martins Fontes, 2014.

_____. *O Ocidente e a Verdade do Sexo*. In: *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Ditos & Escritos IX. Rio de Janeiro: GEN; Forense Universitária, 2014.

_____. "O saber de Édipo". In: *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução: ABÍLIO, R.C, Martins Fontes, 2014.

SOBRE FOUCAULT:

ALBERTS, P. Foucault. "Nature, and the Environment". In: FALZON, C.; O' Leary, T.; SAWICKI, J. *A Companion to Foucault*. USA: Oxford, 2013.

BERT, J.F. *Introduction à Michel Foucault*. Paris: La Découverte, 2011.

CASTEL, R. "The two readings of *Histoire de la folie* in France". In: STILL, A. *Rewriting the History of Madness*. Studies in Foucault's *Histoire de la Folie*. Routledge. London/New York, 1992.

CERTEAU, M. "O riso de M. Foucault". In: *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

COOK, Deborah. Nietzsche, Foucault, Tragedy. *Philosophy and Literature*, v. 13, n.1, abril 1989, pp.140-150.

FORTI, Simona. *New Demons*. Rethinking power and evil today. California: Stanford University Press, 2015.

KAMMLER, C.; SCHNEIDER, Rolf P. Ulrich (Hrsg.) *Foucault Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2008.

LARROSA, J. "Tecnologias do eu e educação". In: *O sujeito da educação. Estudos foucaultianos*. SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

LEME, José L.C. "Foucault e a esquerda racista: o conceito e a norma". In: VEIGANETO, Alfredo [et al]. *Michel Foucault e os saberes do homem*. Curitiba: Prismas, 2016

SHAPIRO, G. *Archaeologies of Vision. Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago/London: University of Chicago Press. 2004.

OUTROS:

ADORNO, T.W. *Dialética Negativa*. Tradução: Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Paulinas, 1984.

ARISTÓTELES, *Arte Retórica e arte poética*. Tradução: CARVALHO, A.P. São Paulo: Ediouro, 1998.

_____. *Ética a Nicômaco*. Bauru: São Paulo, Edipro, 2007.

_____. *Parva Naturalia*. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. *Política*. São Paulo: Edipro, 2006.

BAYLE, P. *Law and Enlightenment Classics*. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

BENJAMIN, W. *Sobre a crítica do poder como violência*. Tradução: BARRENTO, J. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

CASTEL, R. *A discriminação negativa*. Tradução: MORÁS, F. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: CosacNaify, 2002.

COLLA, R.A. *Animalidade, Moral e Subjetivação: pelo reconhecimento da alteridade para além do outro-humano*. In: *educação*. Santa Maria v.31 p. 629-640. set/dez. 2014.

COOPER, M. *Life as Surplus*. Biotechnology and capitalism in the neoliberal Era. Seattle and London: University of Washington Press, 2008.

CORNARO, L. *The Art of Living Long*. Tradução: BUTLER, William F. New York: Publishing Company, 2005.

DELCOURT, M. *Les Grands Sanctuaires de la Grèce*. Paris: Presses Universitaire de France, 1947.

_____. *Hermaphrodite*. Mithes et rites de la bissexualité dans l'Antiquité classique. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

DESMOND, W. D. *The Greek Praise of Poverty Origins of Ancient Cynicism*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2006.

DORANDI, T. "La Politeia de Diogène de Sinope et remarques sur sa pensée politique". In: GOULET-CAZE, M.O; GOULET, R. *Le cynisme Ancien et ses prolongementes*. Actes du Colloque International du CNRS. Paris: Presses Universitaire de France, 1993.

DOVER, K.J. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

DUARTE, A.da S. *Cenas de reconhecimento na poesia grega*. São Paulo: Edunicamp, 2012

DUERR, H.P. *Obszönität und Gewalt*. Der Mythos vom Zivilisations prozeß. Suhrkamp Verlag, Band 3, Frankfurt am Main, 1993.

ENGELS, F. *Sobre a Autoridade*. Obras escolhidas 2. São Paulo: Alfa-Omega, 1988.

ESPOSITO, R. *Communitas. Origem y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

_____. ESPOSITO, R. *Bíos. biopolitics and philosophy*. University of Minnesota Press. London: Minneapolis, 2008.

FEARN, N. *Denken wie Diogenes*. Keine Angst vor Grossen Ideen. Leipzig: Lübbe Verlag, 2004.

FRANCIONE, G.L. *Introdução aos Direitos Animais*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.

FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. Tradução: SOUZA, P.C. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GEHRING, P. *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Leben*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2006.

GOULET-CAZÉ, M.O. "Les Premiers cyniques et la Religion". In: GOULET-CAZÉ, M.-O. *Le Cynisme Ancien et ses Prolongements*. Actes du Colloque International du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991) Presses Universitaires de France.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: Realizações, 2002.

- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Tradução: PEREIRA, M.S. Lisboa: Relógio D'Água, 2015
- HEGEL, F. *Princípios da filosofia do Direito*. Tradução: VITORINO, O.; São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. MONTEIRO, J.P [et al]. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HOMERO, *Odisseia*. Tradução: CARVALHO, A.P. São Paulo: Nova Cultural, 2003.
- KANT, I. *A paz perpétua*. Tradução: MORÃO, A. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- JAEGER, W. *Paideia*. A formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JONES, Christopher P. "Cynisme et sagesse barbare: le cas de Pérégrinus Proteus". *Le cynisme Ancien et ses prolongements*. Actes du Colloque International du CNRS. Paris: Presses Universitaire de France, 1993.
- KELSEN, H. *O Estado como Integração*. Tradução: TOLEDO, P.F.; São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KOPP, W. *Griechische Staatsaltertümer*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1893.
- KRADER, L. *The ethnological notebooks of Karl Marx*. Studies of Morgan, Phear, Meine, Lubbock. Van Gorcum. Assen: The Netherlands, 1974.
- KONSTAN, D. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- KÖRNER, O. *Die homerische Tierwelt*. München: Verlag von J.F. Bergmann, 1930.
- KUTZENBERGER, S. *A Amazônia na obra de Robert Musil, ou o selvagem dentro do Europeu Civilizado*. In: BOLLE, W.; CASTRO, E.; VEJMEJKA, M. (Orgs.). *Amazônia Região Universal e Teatro do Mundo*. São Paulo: Globo, 2010.
- LA BRUYÈRE, J. *I Caratteri: O I Costumi de questo secolo*. Milão: Bur Rizzoli, 2012.
- LARROSA, J. *Pedagogia profana. Danças, piruetas e mascaradas*. B.Horizonte: Autêntica, 2013.
- LEMKE, Thomas. *Biopolitics*. An advanced introduction. New York: University Press, 2011.
- LICHTENBERG, G. *Kritik des Lebens*. Schüler-Verlag Stuttgart, 1948.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LUBBOCK, J. *Los Origenes de la Civilizacion y la Condicion Primitiva del Hombre*. Buenos Aires: Albatros, 1943.

- LUTERO, M. *A liberdade do cristão*. São Paulo: Unesp, 2015.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução: GOLDWASSER, M.J. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- MARTÍN GARCÍA, J. A. . *Los filósofos cínicos y la literatura serioburlesca*. Madri: AKAL/CLÁSICA. Clásicos griegos. 2008.
- MILL, S. *Ensaio sobre a liberdade*. Tradução: NEIVE, Rita de C.G. São Paulo: Escala, 2006.
- MOLES, J. “Les cosmopolitisme cynique”, In: GOULET-CAZÉ, M.-O; GOULET, R. *Le Cynisme Ancien et ses Prolongements*. Actes du Colloque International du CNRS, (Presses Universitaires de France), 1993.
- MORIN, E. *Les Sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris: Seuil, 2000
- NAVIA, L. *Diógenes, o cínico*. Tradução: AUTO & CABRAL, J.M.M.; L.A.M. São Paulo: Odysseus, 2009.
- NIEHUES-PRÖBSTUNG, H. “Die kynismus-Rezeption der moderne: Diogenes in der Aufklärung”. In: GOULET-CAZE, M.O; GOULET, R. *Le cynisme Ancien et ses prolongementes*. Actes du Colloque International du CNRS. Paris: Presses Universitaire de France, 1993.
- OLIVEIRA, F.V. *Arte, Teologia e Morte: filosofia e literatura em Franz Kafka e Walter Benjamin*. Curitiba: Paraná, Appris, 2013.
- ORWELL, G. *A revolução dos bichos*. Tradução: FERREIRA, H.A. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PUFENDORF, S. *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- PLATÃO, *Leis*, Tradução: NUNES, C.A. Belém: UFPA, 1980.
 _____. *Político*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
 _____. *Filebo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC; São Paulo: Loyola, 2012.
- PLUTARCO, *Do amor aos filhos*. São Paulo: Edipro, 2015.
- RAPCHAN & NEVES, E.S; W. A. *Primatologia, culturas não humanas e novas alteridades*. Scietle Studia, S. Paulo, v. 12, n.2, p.309-329, 2014.
- ROOM, J. Dog Heads and Nobles Savages: Cynicism Before the Cynics? In: BRANHAM, R.Bracht; GOULET-CAZÉ, M-O. *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. University of California Press., 1997.
- SCHILLER, F. *Die Ästhetische Erziehung des Menschen*. Ausgewählte Werke: Band II, Phaidon-Verlag: Stuttgart, 1996.

_____. *Educação Estética do Homem*. Tradução: R. Schwarz e M. Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHWEPPENHÄUSER, G. *Ethik nach Auschwitz*. Adorno's negative Moralphilosophie. Berlin: Springer VS, 2016.

SEVERINO, A. J. - *A pesquisa na pós-graduação em educação*. Revista Eletrônica de Educação. São Carlos, SP: UFSCar, v.1. 2002.

SLOTERDIJK, P. *Ira e tempo*. Ensaio político-psicológico. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SÓFOCLES, *Édipo Rei*. Tradução: CAMPOS, G. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

STAUM, Martin S. *Cabanis. Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*. N.Jersey: Princeton, 1980.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução: Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 92.

TRUFFAUT, F. "Reflexões sobre as crianças e o cinema". In: *O prazer dos olhos. Escritos sobre cinema*. Rio de Janeiro: J.Zahar, 2006.

VERNANT, J. P.. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____, J.P. *As origens do pensamento grego*. Tradução: DA FONSECA, Ísis Borges B.; Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VERNANT & VIDAL-NAQUET, J.P; P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Tradução: GUINSBURG, J. São Paulo: Perspectiva, 2005

VEYNE, P. *Elegia erótica romana*. O amor, a poesia e o Ocidente. Tradução: ECHALAR, M. São Paulo: Unesp, 2015.

WALHERBE, A. J. *Paul and the thessalonians*. The philosophie tradition of pastoral Care. Philadelphia: EUA, Fortress Press, 1987.

XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Livro I, Bauru: São Paulo: Edipro, 2006.