

Organizadora

Jassanan Amoroso Dias Pastore

PSICANÁLISE

Morte e vida na política

Filosofia e Psicanálise

Blucher

MORTE E VIDA NA POLÍTICA

Filosofia e Psicanálise

Organizadora

Jassanan Amoroso Dias Pastore

Morte e vida na política: filosofia e psicanálise

© 2023 Jassanan Amoroso Dias Pastore (organizadora)

Editora Edgard Blücher Ltda.

Publisher Edgard Blücher

Editor Eduardo Blücher

Coordenação editorial Jonatas Eliakim

Diagramação Taís do Lago

Produção editorial Kedma Marques

Preparação de texto Ana Fiorini

Revisão Samira Panini

Capa Laércio Flenic

Imagem da capa Istockphoto

Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar

04531-934 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: 55 11 3078-5366

contato@blucher.com.br

www.blucher.com.br

Segundo o Novo Acordo Ortográfico, conforme

5. ed. do *Vocabulário Ortográfico da Língua*

Portuguesa, Academia Brasileira de Letras,

março de 2009.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização escrita da editora.

Todos os direitos reservados pela Editora
Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação
na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Morte e vida na política: filosofia e psicanálise /
organizado por Jassanan Amoroso Dias Pastore. –
São Paulo : Blucher, 2023.

288 p.

Bibliografia

ISBN 978-65-5506-425-4 (impresso)

ISBN 978-65-5506-426-1 (eletrônico)

1. Psicanálise 2. Política 3. Filosofia I. Pastore,
Jassanan Amoroso Dias

22-5932

CDD 150.195

Índice para catálogo sistemático:

1. Psicanálise

Conteúdo

Prefácio	7
<i>Marcio de Freitas Giovannetti</i>	
Apresentação	13
<i>Jassanan Amoroso Dias Pastore</i>	
1. Corpo, cultura e violência	21
<i>Oswaldo Giacoia Junior</i>	
2. A construção do ideal do Eu, caminhos e descaminhos	47
<i>Luís Carlos Menezes</i>	
3. Peripatéticos contemporâneos	73
<i>Waldo Hoffmann</i>	
4. O lugar do fantasma na filosofia: Agamben leitor de Freud	111
<i>Camila Salles Gonçalves</i>	
5. Política tem a ver com psicanálise?	131
<i>Jassanan Amoroso Dias Pastore</i>	
6. Como criar novas estruturas de mundo?	175
<i>Marilsa Taffarel</i>	

7. <i>Let it be – Gelassenheit</i>	185
<i>Alan Victor Meyer</i>	
8. Vida nua e pulsão de morte	205
<i>Jassanan Amoroso Dias Pastore</i>	
9. A morte da política no poder totalitário: H. Arendt e S. Freud	223
<i>Luís Carlos Menezes</i>	
10. A consciência moral, o desejo e a Lei: o tipo psicológico de Paulo de Tarso segundo Nietzsche e Freud	239
<i>Oswaldo Giacoia Junior</i>	

1. Corpo, cultura e violência

Oswaldo Giacoia Junior¹

O presente trabalho analisa alguns dos conceitos centrais da filosofia da cultura de Friedrich Nietzsche, examinando a relação entre tempo, história, memória e esquecimento, bem como o papel dos impulsos agressivos, em suas diferentes modalidades, como fator econômico e dinâmico da moralidade e da cultura. Nesse percurso, o corpo ocupa uma posição central e, com base nisso, são efetuadas aproximações produtivas entre a genealogia de Nietzsche e a metapsicologia psicanalítica.

Nietzsche abre a segunda de suas *Considerações extemporâneas, da utilidade e desvantagem da história para a vida*, com uma significativa alegoria:

Considera o rebanho que, pastando, passa ao teu lado: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, salta de novo; e assim

¹ Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Programa de Pós Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC-PR.

de a manhã até a noite; dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade – pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia nem dor; e o quer, entretanto, em vão, porque não quer como o animal (Nietzsche, 2003, p. 7).

Nesse texto publicado em 1874 e pertencente à primeira fase de sua produção filosófica, o jovem Nietzsche já enunciava uma concepção da *conditio humana*, que seria retomada posteriormente, sob a ótica de sua filosofia madura, em sua genealogia do processo de hominização, como aparece, por exemplo, em *Para além de bem e mal* e *Para a genealogia da moral*. A passagem aqui citada indica que Nietzsche desde cedo compreendeu a humanidade do *homo humanus* a partir dos vértices da temporalidade, da finitude e da dor, como existência temporal, e, portanto, inexoravelmente sujeita ao sofrimento e à morte. Ora, a finitude é também a raiz da historicidade, pois o que significa ser histórico senão existir como duração, no horizonte da temporalidade?

O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu esta resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso (Nietzsche, 2003, p. 7).

A existência animal é *a-histórica*, e isso porque o animal *esquece*, não é capaz de se lembrar. Essa impotência da recordação,

a incapacidade de reter o fluxo do tempo, escandir suas dimensões (passado, presente e futuro) é, aliás, a mesma razão pela qual o animal *não fala*, porque falar é *fixar*, e, portanto, subtrair algo à voragem do esquecimento. Se o animal vive atado à estaca do presente, então a felicidade animal depende da a-temporalidade, uma condição que deixou de pertencer ao homem, por um abandono que abre o espaço do ex-sistir propriamente humano no mundo, como um animal que tem a linguagem (um ζῷον ou ἄνθρωπον λόγο(ν)ς ἔχων, e somente em virtude disso também ζῷον πολιτικόν – animal político, ou animal social).

O homem só é humano por meio desta condição ontológica originária: a combinação entre a corrente do tempo, o esquecimento, a memória e a linguagem. O animal sempre esquece o que queria dizer, esquece até mesmo que esqueceu a resposta – e por isso silencia. Em sua condição de humano, o homem se admira desse esquecido silenciar, e fala sobre ele.

Todavia o homem também se admira de si mesmo por não poder aprender a esquecer e por sempre se ver novamente preso ao que passou: por mais longe e rápido que ele corra, a corrente corre junto. É um milagre: o instante em um átimo está aí, em um átimo já passou, antes um nada, depois um nada, retorna entretanto ainda como um fantasma e perturba a tranquilidade de um instante posterior. Incessantemente uma folha se destaca da roldana do tempo, cai e é carregada pelo vento – e, de repente, é trazida de volta para o colo do homem. Então o homem diz: “eu me lembro” – e inveja o animal que imediatamente esquece e vê todo instante realmente morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre (Nietzsche, 2003, p. 7s).

O tempo, a corrente do vir a ser e do passar é como que colocada em suspenso pela memória, recortada sobre o fundo de uma força plástica e assimilatória, aquela do esquecimento, autêntica potência da saúde e felicidade animal; a vida humana é um modo de existir inteiramente determinado pela dialética entre esquecimento e lembrança, e transcorre nas aberturas temporais do que é, do que foi e do que será, descerradas a partir deste ‘átomo de eternidade’, que é o Instante. É essa dialética que Nietzsche retoma, aprofunda e estende em suas obras de maturidade. Nelas, o filósofo mostra que é nesse horizonte ontológico-existencial que a história humana é possível, como o âmbito de acontecência, como horizonte de sentido, instância da transcendência, na qual desdobra-se o fado, o destino da historicidade humana. É nesse horizonte que se torna especialmente pertinente uma aproximação de sua filosofia com a metapsicologia da psicanálise, como pretendo sugerir na sequência.

A palavra “história” traduz em português tanto o substantivo *Geschichte* (do verbo *geschehen*, acontecer, do qual deriva também *Schicht*, camada, estrato) quanto a variante latina germanizada *Historie*. *Historie* é a palavra que aparece no título da *Segunda consideração extemporânea* de Nietzsche, e designa a disciplina científica, a história das ciências humanas, a historiografia – como registro cronológico objetivo de séries de acontecimentos, causalmente ordenados, com suas circunstâncias, condições determinantes, causas e consequências de variadas ordens (econômicas, políticas, sociais, culturais, por exemplo).

Geschichte, por sua vez, designa o acontecer adventício, os acontecimentos singulares que “fazem mundo”, isto é, impregnam a configuração e determinam o sentido de uma era da história. Com apoio no verbo *schicken*, o substantivo *Geschick* significa tanto o envio, a remessa, o destinamento, como também o ato de dispor numa ordem, instalar, em acepções derivadas da ligação entre os verbos

schicken e anordnen, einrichten; é desse mesmo étimo que provém também o substantivo *Schicksal* (destino). Nesse circuito semântico, *Geschichte* remete a *Geschehnis* (acontecer, acontecido), enquanto *Historie* é o registro teórico e conceitual, a reflexão metódica sobre esse acontecer, um saber que está fundado na constituição ôntica do existir humano, sobre a base de sua determinação ontológica essencial, resguardada no termo *Geschichte*.

Nesse jogo entre *Historie* e *Geschichte*, no espaço aberto entre diferentes planos de acontecência humana no mundo, portanto, entre a historiografia dos historiadores e história arqueogenealógica, Nietzsche desconstrói o conceito tradicional de natureza humana, substituindo-o pelo resultado de hipóteses teóricas, ou ficções heurísticas – a que também Freud recorre em alguns de seus textos metapsicológicos – que não têm por objeto a natureza humana, em seu sentido tradicional, o Homem em sua essência genérica e abstrata, mas que podem lançar luz sobre um hipotético vir a ser humano, sobre os avatares da hominização, isto é, sobre uma presuntiva pré-história da civilização. Trata-se, pois, de refletir sobre um limiar problemático: a passagem da natureza à cultura, da *Φύσις* ao *Νόμος*, sobre a transição do homínídeo pulsional, do bicho-homem, para o *ζῷον πολιτικόν* (animal político ou animal social).

Essa é uma transformação que, para Nietzsche, não se explica por nenhuma lei inerente à natureza, nem pode ser remetida aos insondáveis desígnios da Providência divina, senão que, para este filósofo, inicia-se “*poieticamente*”, isto é pela *invenção* ou *criação* da memória. A faculdade da memória é, para Nietzsche, o elemento diferencial entre o homem e os outros homínídeos, na medida em que só por meio desse acontecimento fundamental pode irromper um ente como um *ἄνθρωπον λόγον* (*v*) (um animal falante), ingressar num horizonte temporal, no qual se inscrevem os lineamentos mais elementares do pensamento causal, do raciocínio e do cálculo. O ser

humano surge a partir da capacidade de prometer, da promessa, que, por sua vez, só pode tornar-se possível a partir do jogo entre o tempo, o esquecimento e a memória.

“Criar um animal ao qual *seja lícito fazer promessas*”, observa Nietzsche logo nos movimentos iniciais da segunda dissertação da *Genealogia*,

não é precisamente essa mesma tarefa paradoxal que a natureza se propôs com respeito ao homem? Não é este o autêntico problema do homem?... O fato de que tal problema se encontre resolvido em grande parte tem que parecer tanto mais surpreendente a quem saiba apreciar inteiramente a força que contra ela atua, a força do esquecimento (Nietzsche, 1980a, p. 291 grifos do original).

A criação da memória por meio de uma força que atua na contracorrente do esquecimento constitui, então, a condição de possibilidade para o surgimento da capacidade humana de comprometer-se, de pactuar, isto é, de entrar numa relação de troca. O humano não remete, pois, a nenhuma essência supra-histórica, mas a um devir-homem, à hominização como um processo inacabado, que tem origem na pré-história e que permanece atuante no presente, em cujo limiar a criação da memória constitui um enigma a ser desvendado, um paradoxo que o genealogista Nietzsche formula nos seguintes termos:

Como imprimir algo nesse entendimento de instante, entendimento em parte obtuso, em parte aturdido, nessa vivente capacidade de esquecimento, de tal maneira que permaneça presente?... Pode-se imaginar que esse

antiquíssimo problema não foi resolvido precisamente com respostas e meios delicados; talvez não haja, na inteira pré-história do homem, nada mais sinistro e terrível que sua mnemo-técnica. Para que algo permaneça na memória, grava-se-o a fogo; somente o que não cessa de causar dor permanece na memória – este é um axioma da mais antiga Psicologia que existiu sobre a terra (por desgraça, também da mais prolongada) (Nietzsche, 1980a, p. 294, grifos do original).

O enigma e sua solução convocam uma teoria que detecta os investimentos de violência sobre o corpo como abertura do campo da memória, e, com ela, da hominização.

As condições de engendramento memória são forçosamente paradoxais, pois quem teria criado os primeiros mnemotécnicos da memória, que, em seguida a teriam reproduzido nos outros? A resposta a esta pergunta depende de outra hipótese – não menos problemática – que, no plano teórico da *Genealogia da moral*, tem um valor heurístico extraordinário: “Mnemotechnik’ significa originariamente a técnica por meio da qual é desenvolvida a própria ‘faculdade’ da memória da vontade, não apenas a técnica por meio da qual são inseridos numa memória já desenvolvida alguns novos preceitos particulares?” (Brusotti, 1992, p. 21).

A tecnologia necessária para implantar a memória da vontade deriva de uma instrumentalização da dor. Como foi como mencionado anteriormente, o problema não consiste em fixar numa faculdade de memória já dada alguns preceitos que nela permaneçam gravados, ainda que apenas *in potentia*. Trata-se antes, para Nietzsche, de uma pré-história do engendramento da própria memória, dos “devires” psico-fisiológicos de uma aptidão para lembrança gravada a fogo no *sensorium* do animal homem.

Em resumo, ser capaz de lembrança é o limiar do devir-homem – e a criação da memória é uma tarefa que *não* se confunde com simples mnemotécnica, pois memorizar alguma coisa, por meio de procedimentos regrados, já pressuporia pelo menos os rudimentos de uma faculdade da memória, a ser então considerada como um dado natural, perfazendo um raciocínio circular.

A genealogia da memória da vontade deve mostrar como “o autêntico problema do homem” – isto é, “cultivar um animal que pode prometer” – foi em grande extensão resolvido. Uma vez que a solução desse problema é a memória da vontade, então esse “problema do homem” coloca-se originariamente sob a pergunta: “Como se faz uma memória para o animal-homem?”. Como genealogista, Nietzsche se coloca a tarefa de, por assim dizer, perseguir a própria proveniência do homem. Ele concebe o homem dos primórdios como um “esquecimento corporificado”, com um entendimento momentâneo. Inicialmente, portanto, tem de ser resolvida a tarefa de, por meio de uma “Mnemotécnica”, manter presentes nesses escravos do afeto e do desejo a cada instante um par de primitivas exigências do viver junto em sociedade (Brusotti, 1992, p. 91, grifos do autor).

Portanto, a hominização por meio da memória é um paradoxo: memória e mnemotécnica constituem, na origem, *uma só e mesma coisa*: a mnemotécnica *cria* a memória da vontade.

Somente por meio de uma dor que não cessa fixa-se *a memória da vontade*, e, assim, torna-se também possível que *algo nela* fique cunhado como preceito naquele tecido calcinado pela dor, como

dispositivo de mnemotécnica – é a isto que alude o “axioma da mais antiga Psicologia que existiu sobre a terra (por desgraça, também da mais prolongada)”: o axioma que liga inseparavelmente a memória e o sofrimento. Tais *condicionantes antropológicos* marcam a *humanitas do homo humano*: uma memória da vontade forjada à contracorrente da poderosa força animal do esquecimento; e uma faculdade de prometer; um poder fazer-se responsável. Com apoio nelas, desenvolve-se uma aptidão cognitiva, que assume uma *forma* do princípio de razão – o qual determina a formatação geral do entendimento humano e seus juízos causais, de premissa e conclusão.

Justamente por isso, de acordo com Nietzsche, a primitiva memória da vontade não é uma simples,

indigestão da palavra empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio confiável, constante, necessário, também para si, na sua própria representação, para poder enfim,

como faz quem promete, responder por si como porvir!
(Nietzsche, 1998, p. 48, grifos do original).²

Ora, como muito daquilo que há de essencial na filosofia de Nietzsche, o contexto narrativo no qual se insere a hipótese da criação da memória é sobredeterminado; ele fornece também as bases para a interpretação nietzscheana da gênese da religião, do direito e da moralidade, em particular da consciência de culpa. Relativamente a esse aspecto, uma aproximação com as hipóteses genealógicas de Freud sobre a gênese da moralidade torna-se quase impositiva. Na genealogia de Nietzsche, conceitos e categorias de natureza econômico-jurídica adquirem especial relevância, principalmente a noção de *obligatio* de direito pessoal, o laço de obrigação que vincula os partícipes nos atos jurídicos do escambo e da troca, e posteriormente no instituto do débito e do crédito. Nietzsche considera esse primitivo circuito das trocas sociais como o patamar mais recuado de civilização até agora conhecido pela ciência histórica. É por meio de sua mobilização em ritos e processos jurídicos, como os castigos e os procedimentos judiciais, que a violência é instrumentalizada como tecnologia da memória.

Se o problema consiste em criar no esquecediço e instintivo hominídeo uma memória da vontade, tornando-o capaz de prometer, compreende-se, pois, que o estágio mais recuado do processo civilizatório deve forçosamente coincidir com o foco de surgimento das promessas e, portanto, só pode ser encontrado no terreno das já mencionadas relações pessoais de direito obrigacional, no elemento do dever e da dívida: precisamente nesse âmbito jurídico-econômico das trocas, da compra, venda e crédito.

² Tradução: Paulo César de Souza.

Nessa esfera, no direito das obrigações, portanto, tem seu foco de surgimento o mundo de conceitos morais: “culpa”, “consciência moral”, “dever”, “santidade do dever” – seu começo, como o começo de tudo o que é grande na terra, foi longa e fundamentalmente regado com sangue (Nietzsche, 1980a, p. 300, grifo do original).

Nos marcos dessa derivação genealógica dos rudimentos da eticidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*) – do que conhecemos por *ethos* –, também os mais sublimes conceitos morais, que a tradição considera como os apanágios da espiritualidade humana, como as marcas de nossa semelhança com a divindade, da qual seríamos provenientes (como os conceitos de liberdade, dever, responsabilidade, obrigação, culpa, os valores como Bem e Mal), em verdade, têm suas obscuras condições de surgimento em relações econômicas e jurídicas, no universo da troca e do escambo. O direito, com o cortejo de suas formas e instituições, assim como a religiosidade, não é uma formação ínsita à moralidade natural do ser humano – ao contrário, a própria moralidade é uma criação, resulta de um engendramento cuja raiz pré-histórica se encontra justamente no campo sangrento das formas econômico-jurídicas, aliado a procedimentos punitivos oriundos da guerra, como os castigos, por exemplo.

O sentimento de culpa [Schuld], da obrigação pessoal... teve sua origem... na mais antiga e originária relação pessoal que existe, na relação entre compradores e vendedores, credores e devedores: foi aqui que, pela primeira vez, se enfrentou pessoa a pessoa, foi aqui onde, pela primeira vez, as pessoas se mediram entre si. Ainda não se encontrou nenhum grau tão baixo de

civilização no qual não seja possível observar algo dessa relação (Nietzsche, 1980a, p. 305s, grifo do original).

É nessas relações, cabalmente, em que se trata de fazer uma memória em quem faz promessas; será nelas, cabalmente – é lícito suspeitá-lo com malícia –, em que haverá uma jazida para algo de duro, cruel, penoso. O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para dar uma garantia da seriedade de sua promessa, para impor dentro de si, para sua consciência, a restituição de um dever, como uma obrigação, empenha ao credor, em virtude de um contrato e para o caso de que não pague, outra coisa que todavia possui, outra coisa sobre a qual tem poder, por exemplo, seu corpo, ou sua mulher, ou sua liberdade, ou também sua vida (Nietzsche, 1980a, p. 298, grifo do original).

Para Nietzsche, a mobilização e instrumentalização dos castigos, seu acoplamento à esfera do primitivo direito *das obrigações* produziu um cruzamento entre a *obligatio* de direito pessoal e um regime de penas, ressignificadas como *equivalentes* de danos ou lesões em geral. Esse dispositivo provê o solo antropológico do qual surgem aquelas categorias e conceitos de cujo aprofundamento e espiritualização emergirão mais tarde as figuras mais sublimes e espiritualizadas do imaginário religioso, assim como os refinamentos mais sutis da moralidade: o puro sentimento do dever, o sentido de responsabilidade e de culpa própria, a *voz interior* da consciência moral, a noção de autonomia da vontade. No entanto, suas condições originárias são as relações *muito materiais* de dívida econômico-jurídica, com seus pesos, valores, estimativas, preços e equivalências. O fundamental aqui é a criação de um regime geral de equivalências, que torne possível a generalização das trocas.

Nietzsche identifica esse regime com o mais remoto cânon de justiça e equidade existente sobre a Terra. Ele consiste numa transposição da matriz obrigacional do débito e do crédito, que, uma vez transposta, passa a funcionar como princípio regulador das relações entre as formas mais incipientes de ordenação comunitária. “*Tudo pode ser pago*” – este seria

o mais antigo e mais ingênuo canon moral da justiça, o início de toda “benevolência”, de toda “equidade”, de toda “boa vontade”, de toda objetividade na terra. Justiça, nesse nível, é a boa vontade, entre os de potência mais ou menos igual, para entrar reciprocamente em composição, para “por-se de acordo” por meio de uma compensação; – e, em relação aos de menor potência, para coagi-los a entrar em composição entre si (Nietzsche, 1980a, p. 306s, grifos do original).

É também num horizonte estruturado por categorias jurídicas que Nietzsche situa a história de proveniência da religião. Os primeiros rudimentos do sentimento religioso derivam, segundo ele, de uma resignificação da matriz econômico-jurídica do débito e do crédito, que passa a dar sentido às relações entre as gerações existentes e os antepassados, os ancestrais e fundadores das primeiras comunidades. Nesse plano, a existência e a prosperidade da comunidade atual são vivenciadas e interpretadas como dádiva e dívida para com o ancestral. Aos ancestrais mais remotos (os maiores) deve-se a vida sob a proteção da sociedade e da lei, a paz, a ordem, a prosperidade e a força. Desse modo, à medida que se incrementa o sentimento de força e poder de uma comunidade, cresce também a representação imaginária da potência dos antepassados, que se intensifica até a formação da figura de um poderio tão elevado e remoto, cujas proporções são, afinal, hiper-dimensionadas como

sobre-humanas, heroicas, divinas (os deuses, os heróis, o Deus) – expressão no imaginário e na sensibilidade religiosa da onipotência de seu fundador divinizado.

É por esse caminho que à ulterior formação de poderosas sociedades imperiais sempre acaba por corresponder o surgimento de uma forma de monoteísmo, com o domínio universal do Deus único e onipotente. Ao incremento do poder material da sociedade corresponde uma progressiva intensificação do sentimento de dívida para com o Deus-ancestral, de cuja vontade são expressões as leis, instituições, usos e costumes, os valores e normas de conduta de uma comunidade. A reverência, o culto e sobretudo, porém, a obediência são os equivalentes com que se pode quitar essa dívida. É certo que esse resgate só pode ser realizado em circunstâncias e condições excepcionalíssimas, pois a dívida praticamente recobre a existência e o vigor da própria comunidade dos descendentes. Todavia mesmo assim credor e devedor permanecem numa relação *externa*, jurídica e econômica – ainda quando a dívida tenha se avultado e tornado quase impagável. Esse é o sentido das variadas formas religiosas de jubileu: o resgate extraordinário de um débito imensurável.

Com apoio numa sutil hermenêutica da polissemia contida na palavra alemã *Schuld* (que significa tanto dívida como culpa), Nietzsche sustenta que os principais conceitos, sentimentos e estimativas *morais* de valor são internalizações e sublimações daqueles materiais originários do universo jurídico-econômico do débito e do crédito. O sentimento (moral) de culpa, incondicionalmente vigente no foro íntimo, é uma transformação qualitativa (sublimação) do sentimento jurídico, econômico e religioso de *ter dívidas*, desta vez operante de modo internalizado – uma transfiguração do credor e do devedor jurídicos em dimensões intrapsíquicas, em instâncias internas da consciência (moral) de culpa.

Todo refinamento espiritual da moralidade, de que tanto se orgulha a humanidade tardia, pressupõe essas sinistras condições de proveniência.

Quando o homem considerou necessário fazer para si uma memória, tal coisa jamais se realizou sem sangue, martírios, sacrifícios; os sacrifícios e empenhos mais espantosos (entre eles os sacrifícios dos primogênitos), as mutilações mais repugnantes (por exemplo, as castrações), os modos mais cruéis de rituais de todos os cultos religiosos (e todas as religiões são, em seu derradeiro fundo, sistemas de crueldade) – tudo isso tem sua origem naquele instinto que soube adivinhar na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica (Nietzsche, 1980a, p. 306s, grifos do original).

Justamente por causa disso, um perigo ronda de modo permanente a economia da memória: *o risco de colapso da força plástica do esquecimento*. Essa é uma possibilidade e um risco que se afiguram como uma versão genuinamente nietzscheana do conceito de *mal-estar na civilização*. Uma disfunção da capacidade de esquecimento – aquela potência assimilatória de vivências, ou força plástica de assimilação e processamento de experiências, que tem sua ancoragem no corpo – é, para Nietzsche, a causa profunda das mais assustadoras e fecundas patologias que a história da humanidade registra. Tendo isso em vista, não admira, então, que Nietzsche tenha podido se perguntar se “até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo” (Nietzsche, 2001, p. 112, grifos do original), uma vez que a própria filosofia pode ser incluída, para Nietzsche, no quadro dessas patologias.

Essa é uma suspeita que anima a filosofia de Nietzsche, e que se expressa também numa hipótese “ontoantropológica” de acordo com a qual *o homem é o animal doente* – doença que deriva da violência exercida sobre o corpo, para realização daquela tarefa de autoformação imposta pelo devir-homem. Tarefa da qual se origina um desconcertante e produtivo paradoxo: essa violentação dá forma à humanidade do homem, mas também, ao mesmo tempo, cria as condições para o surgimento de uma planta nefasta: a consciência de culpa, a má-consciência (*schlechtes Gewissen*), como fonte da qual emana um sombrio e torturante sofrimento do homem consigo mesmo. Essa é a raiz do ressentimento, a pior das doenças pelas quais o homem foi afetado em sua história.

Esse mesmo paradoxo pode também ser formulado nos termos seguintes: a memória surge a partir das penosas tentativas para, por meio da instrumentalização da dor, suspender temporariamente a potência do esquecimento. (*Só o que não cessa de causar dor permanece na memória*). Aquilo que, desse modo, fazendo sofrer, permanece, é mantido e subtraído ao esquecimento, *cria também*, traumáticamente, uma memória que se transfigura em potência de *conservação*. Só permanecem retidos na memória os preceitos sociais que não devem e não podem ser esquecidos, e que – justamente por causa disso – têm de ser gravados a fogo na memória. Mas, – e esta é a outra face do paradoxo – a instrumentalização da violência para conservá-los é necessária e indispensável justamente porque *tais preceitos podem ser esquecidos*, podem naturalmente ser devorados pela força vigorosa do esquecimento. Ora, esse jogo entre memória e esquecimento, posto como limiar da hominização, permanece atuante ao longo do processo civilizatório – a pré-história, em Nietzsche, sempre permanece presente, é uma *arché*, um arcaico – que ainda vige no presente. Do ponto de vista da fisiopsicologia de Nietzsche, esse é fulcro originário do ressentimento suas formas patológicas. O homem pode tornar-se também

incapaz de esquecer – assim como foi tornado capaz de lembrar; ele pode adoecer de dispepsia psíquica e permanecer prisioneiro do mecanismo do ressentimento que, por sua vez, é fonte de um sofrimento crônico, um opressivo e embotado mal-estar insanável.

Também para Nietzsche, o sofrimento permanente do homem consigo mesmo, que está presente em todo o processo do devir-homem, é uma consequência de uma economia das pulsões e dos afetos: ele deriva da inevitável repressão de seus mais vigorosos impulsos, que, por sua vez, é condição do processo civilizatório, do “amansamento” do homem, sua inserção na camisa de força social e transfiguração em animal social. Para Nietzsche, essa é a origem do inevitável mal-estar na civilização, ao qual se liga subterraneamente o ressentimento. As mais vigorosas correntes de energia pulsional, entre elas a agressividade e a sexualidade, têm de ser recalçadas, interiorizadas, internalizadas e transformadas em dimensões da psique humana – divinizadas e sublimadas nas categorias que povoam o universo anímico – para que a civilização seja possível. O homem tem de ser capaz de lembrar-se permanentemente dos mandamentos, dos deveres e obrigações que os vinculam aos outros homens, à comunidade, à sociedade.

Também os ideais ascéticos brotam dessa mesma fonte antropológica: eles oferecem uma interpretação de alcance histórico-universal para o mal-estar na civilização, para a depressão causada pela repressão dos impulsos. Por meio dos ideais ascéticos, a dor permanente, o sofrimento crônico do homem consigo mesmo, adquire um sentido: o sofrimento é interpretado e vivenciado no registro da culpa, do pecado e da expiação. Ressentir significa sentir novamente, manter presente um afeto negativo – um padecimento do qual o psiquismo não se consegue desembaraçar. O resto deixado pela necessidade da repressão, a surda depressão e mal-estar adquirem uma tonalidade afetiva negativa, que não é psiquicamente digerida,

liquidada; não podendo ser metabolizada pela força assimilatória do esquecimento, essas vivências imantam a energia, contaminam e sugam todas as outras vivências, atraindo-as para seu campo de influência como para um vórtice irresistível: porque o ressentido não consegue esquecer, ele não pode também processar até o fim suas vivências negativas, desembaraçar-se delas, e sofre cronicamente dessa “indigestão anímica”.

Culpa e castigo são perspectivas de sentido, criadas para alívio ou narcose dessa dor incessante, um sofrimento que se mantém sempre presente, seja ao nível da consciência ou num plano infra-consciente, pressionando em busca de um sentido, de uma razão. Encontrar para ele uma finalidade – uma razão – constitui, pois, uma estratégia de apaziguamento: *qualquer finalidade é melhor do que absurdo, afinal, razões aliviam, à medida que consolam*. Mas o alívio consiste, também paradoxalmente, numa intensificação do sentimento de culpa, numa vontade de autopadecimento e tortura. A causa do sofrimento é a culpa e o pecado – a própria existência humana passa então a ser interpretada na chave da culpa, do castigo e da expiação.

Esse tratamento fisiopsicológico que ocupa um lugar de destaque na genealogia de Nietzsche pode ser comparado com o paradoxo produtivo desenvolvido por Freud em *O problema econômico do masoquismo*, economia na qual as pulsões agressivas desempenham o papel principal:

O retorno do sadismo contra a própria pessoa resulta de maneira regular da repressão das pulsões imposta pela cultura (der kulturellen Triebunterdrückung), que mantém uma grande parte dos componentes destrutivos da pulsão da pessoa afastados de seu emprego na vida. Podemos nos representar que esta parte recalçada da

pulsão destrutiva vem à tona como uma intensificação do masoquismo no Ego. Os fenômenos da consciência moral permitem inferir que a destruição regressante do mundo externo mesmo sem esta transformação é retomada pelo superego e intensifica seu sadismo contra o Ego. O sadismo do Super Ego e o masoquismo do Ego complementam-se um ao outro e se reúnem para a produção das mesmas consequências (Freud, 1982, p. 353, grifos do original).

Para Nietzsche, o ressentimento é uma patologia que resulta de uma contradição, da ruptura do homem com sua condição de animal instintivo, de sua brusca inserção em novas condições de existência – esta doença causou a mais profunda depressão que se abateu sobre o homem; ao mesmo tempo que se inicia a hominização, criam-se as condições para que o homem torne-se também o “animal doente”, o animal que faz experiências consigo mesmo no laboratório do corpo próprio. A viviseção na própria carne é a matéria dos grandes experimentos com que o homem dá forma a si mesmo ao longo da história. A dor daí resultante sempre careceu de um sentido, da resposta à pergunta sobre o porquê do sofrimento, da busca de uma causa, até que esta acabe por ser encontrada sob a forma do “causador”, de um responsável ou culpado, ele próprio suscetível ao sofrimento. Desde sempre, o homem sofria consigo mesmo, sofria da falta de sentido da dor. Do abismo da falta de sentido nasce o golpe de gênio dos ideais ascéticos, a descoberta da causa e de um causador: esta é, então, a via de descarga para o assédio dos afetos tônicos, especialmente da destrutividade, da agressividade inibida em sua descarga para o mundo exterior.

Com efeito,

todo sofredor busca instintivamente um efeito, uma causa de seu padecimento; ou, dito com maior exatidão, um causador responsável, susceptível de sofrer – em uma palavra, algo vivo sobre o qual poder desafogar, sob qualquer pretexto, em realidade ou in effigie, seus afectos: pois a descarga dos afectos é o máximo intento de alívio, quer dizer, de aturdimento, do sofredor, seu narcoticum involuntariamente anelado contra os sofrimentos de toda índole. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causação fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de entorpecimento da dor através do afeto (Nietzsche, 1980a, p. 320s, grifos do autor).

Ressentimento é a tentativa sempre repetida de *narcotizar* a dor por meio de uma poderosa descarga de afeto. Essa é a lógica do paradoxo: é necessário aprofundar o sofrimento, intensificá-lo até o paroxismo, mediante a representação de uma dívida irresgatável – que, não podendo ser esquecida, transfigura-se em puro sentimento, deixa de ser dívida, no sentido jurídico do termo, para adquirir uma dimensão apenas interior, tornando-se *culpa*, um afeto que é somente sentido, um drama que se passa no interior da alma do “devedor/pecador”.

Esse causador responsável, no qual a vingança pode se desafogar, e que já não pode mais ser o outro, os outros – nem nada no mundo externo –, passa a se identificar, então, com o próprio sofredor, de modo que a agressividade retorna para trás, recalca-se no interior do próprio sofredor. A partir da inversão de seu alvo e de seu curso originário, ela assume a forma da aflição, do martírio e autossacrifício, da tortura e perseguição interior. Como resultado dessa interpretação ascética – vale dizer, sacerdotal – do sofrimento,

são encontradas novamente condições de exercício justamente para as poderosíssimas correntes pulsionais agressivas, cuja vivência exteriorizada fora tornada impossível pela inibição advinda do constrangimento à regularidade dos costumes. O indizível sofrimento gerado pela coerção inelutável, que transforma uma natureza instintiva em ser social, tem que ser entorpecido por um meio eficaz, equivalente à magnitude desse padecimento.

Esse é o expediente inventado *para aliviar a dor* nascida da repressão dos impulsos, por meio do exercício introjetado da agressividade, que é condição incontornável da civilização. Aqui também encontramos a mesma lógica da composição e retribuição: as mais horrendas figuras do automartírio são substitutas simbólicas da crueldade, em circulação pelo imaginário delirante do animal político, violentamente constrangido a deixar de ser livre besta-da-ação.

Por isso, o homem, o bicho-homem, é também “mais doente, mais inseguro, mais mutável, mais flexível do que qualquer outro animal, disso não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? Seguramente, ele também ousou mais, inovou mais, obstinou-se mais, desafiou mais o destino do que todos os outros animais juntos” (Nietzsche, 1980a, p. 367). O bicho-homem é doente *porque* é também o animal não fixado, o mais prolongada e profundamente doente entre todos os animais; ele é também o grande *experimenter* consigo mesmo. Essa autoexperimentação – que acarreta a instabilidade, a flexibilidade, a mutabilidade e a insegurança – pressupõe mal-estar, sofrimento, insatisfação, ânsia, insaciedade permanente; mas também desafio e combate – repto lançado ao destino, disputa por domínio sobre animais, natureza e deuses (também e sobretudo sobre si mesmo). O mais enfermo de todos os animais doentios é o mais problemático, digno de questão, o mais denso, profundo e pleno de futuro – um agulhão na carne da natureza, assim como de todo tempo presente.

Para empregar um léxico psicanalítico, pode-se dizer que o homem é um animal doente *porque* não é um animal instintivo, mas um hominídeo dotado de um excedente pulsional que o torna instável, inseguro. Estabilização e segurança são resultados da previsibilidade e regularidade de uma *práxis* que só pode ser performada por meio de instituições, e com isso, no curso da história, pelos processos da civilização e da cultura. Ora, as condições para tanto não podem ser encontradas unicamente nas precondições biológicas do animal-homem, uma vez que seu surgimento, desenvolvimento e fixação são engendrados a partir de efeitos de reversão de condicionamentos sócio-históricos sobre o patrimônio genético da espécie humana. Por esse caminho, as hipóteses genealógicas (ou ficções heurísticas) de Nietzsche sobre a história das religiões, das instituições jurídicas e morais como sistemas de crueldade, sobre a produtividade dos processos de interiorização e sublimação de impulsos agressivos, com suas virtualidades e inevitáveis perigos, dão preciosas indicações para a investigação dos processos que a antropologia cultural e a psicanálise se esforçam por deslindar nos fenômenos de que se ocupam.

Devemos aprender de novo sobre a crueldade e abrir os olhos; devemos finalmente aprender impaciência, de modo que tais grossos erros imodestos não mais perambularem por aí hirta e virtuosamente, tal como, a respeito da tragédia, por exemplo, foram nutridos por velhos e novos filósofos. Quase tudo o que denominamos “cultura superior” se baseia na espiritualização e aprofundamento da crueldade – esta é minha proposição; aquele “animal selvagem” não foi morto, em absoluto, ele vive, floresce – divinizou-se, somente. O que constitui a dolorida volúpia da tragédia é crueldade; aquilo que faz um efeito agradável na assim chamada trágica

compaixão, no fundo até para além de todo sublime, nas mais elevadas e delicadas vertigens da metafísica, recebe sua doçura unicamente do ingrediente de crueldade misturado a ele. O que o romano na arena, o cristão nos arrebatamentos da cruz, o espanhol em face das fogueiras da inquisição ou das lutas de touro, o japonês de hoje, que se apressa para a tragédia, o trabalhador da periferia de Paris, que tem nostalgia de revoluções sangrentas, as wagnerianas, que, com a vontade suspensa, “deixam-se arrebataram” por Tristão e Isolde – o que eles todos gozam e almejam ingerir, com secreto ardor, são as bebidas temperadas da grande Circe “crueldade” (Nietzsche, 1980b, p. 165s).

Concluo com a evocação de outro fecundo paradoxo na genealogia nietzscheana da memória da vontade. Se a instrumentalização da dor encontra-se na gênese da memória, então ela pode ser útil para explicar também a relação entre a memória e o trauma. Ora, o trauma é, por sua vez, a dimensão inaugural da relação entre o humano e o ominoso, o outro ameaçador que se apresenta sob a forma titânica das potências naturais. São forças hostis, potencialmente destruidoras, que o homem primitivo tenta dominar pela magia, uma técnica que é, em sua essência, mímese e repetição. Ora, o princípio de inteligibilidade atuante na magia é, sabidamente, o da dominação por meio da repetição mimética, e tem sua forma geral justamente no contrato, na transação no centro da qual inscrevem-se os sacrifícios rituais, essas ritualizações sob a forma de troca e contratos com os deuses que personificam as forças da natureza, e que conhecemos a partir dos estudos sobre o animismo.

Numa perspectiva fisiopsicológica, a possibilidade de dominação dessas potências aterradoras pela técnica da magia deriva da

concepção mais incipiente de causalidade a que o homem teve acesso, isto é, da causalidade da vontade, como presente no animismo. Ora, o funcionamento desse dispositivo tem naturalmente como pressuposto básico a memória, que possibilita as repetições miméticas ritualizadas nas formas sacrificiais do culto mágico-religioso, que são meios para dispor a favor do homem os deuses e as forças que estes representam. Trata-se, portanto, de repetir para dominar, ainda que a repetição seja traumática. Para Christoph Türcke:

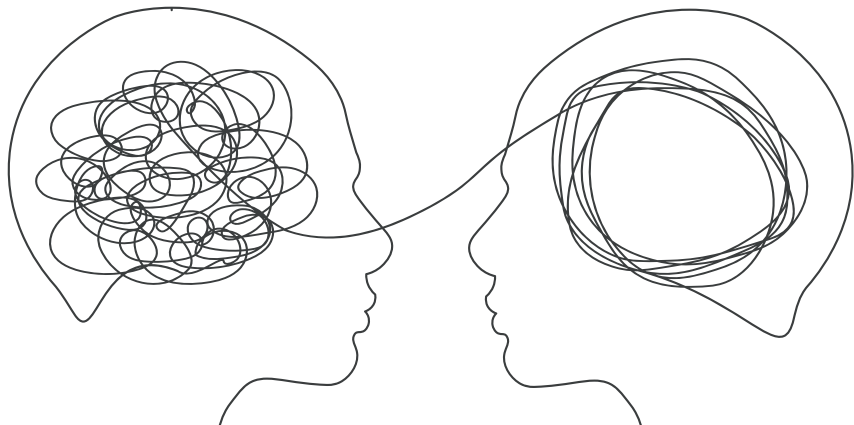
Segundo todas as aparências, a violência traumática é não somente objeto, mas fundadora da memória. Ela tem como efeito a existência de uma memória especificamente humana, de modo que a celebração memorial não significa aqui que um acontecimento passado seja solenemente pensado, mas, sobretudo, que a memória explícita e celebra a si mesma, o surgimento de si mesma como faculdade de rememorar, portanto como faculdade de pensamento. No ritual sacrificial essa faculdade celebra, por assim dizer, seu natalício. O paradoxo do pensamento sacrificial demonstra-se assim como o paradoxo solenemente fortalecido e sublimado da própria memória humana. Em sua fase de surgimento ela, manifestamente, nada é senão o desesperado e sempre renovado querer livrar-se de uma penosa inundação de excitação. Apenas por meio de repetição, dizemos hoje, impregnamos algo em nós. Originariamente era o inverso: somente por meio de repetição podia-se rebaixar um insuportável excedente de excitação (Türcke, 1989, p. 141).

De acordo com essa sugestão colhida no texto de Türcke, que evidentemente se apoia em escritos metapsicológicos de Freud, os rituais de sacrifício – os ritos e cerimoniais dos cultos religiosos por meio dos quais se realizam as trocas simbólicas com os deuses e as potências da natureza – são uma repetição da violência traumática originária, em ação na criação da memória humana; esta *mimesis* instrumentaliza a dor, e com esta mnemotécnica renova e celebra a própria criação da memória e dos rudimentos do pensamento, mas também repete, e com isso renova e reatualiza a tarefa constante do aparelho psíquico humano, que consiste em “livrar-se de uma penosa inundação de excitação”, a saber, o trabalho de “ligação psíquica” de um excedente invasivo de energias pulsionais. Desse modo, a genealogia nietzscheana da moral – que compreende a cultura humana como internalização e espiritualização da crueldade – pode ser produtivamente aproximada – pela noção de repetição mimética da violência e de ligação psíquica – ao “além do princípio do prazer” freudiano. No desdobramento dessa linha de reflexão, encontram-se vários elementos para empreender uma recíproca e promissora fecundação das hipóteses nietzscheanas sobre a pré-história da má-consciência com a genealogia da moralidade e da religião empreendida pela metapsicologia de Freud.

Referências

- Brusotti, M. (1992). *Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. (Nietzsche-Studien, n. 20).
- Freud, S. (1982). *Das Ökonomische Problem des Masochismus*. In A. Mitscherlich et al. (Eds.), *Werke*. Studienausgabe (Band III: *Psychologie des Unbewussten*). Frankfurt/M: Fischer Verlag.

- Nietzsche, F. (1980a). *Zur Genealogie der Moral* [Para a genealogia da moral]. In G. Colli & M. Montinari (Eds.), *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) (V. 5). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV.
- Nietzsche, F. (1980b). *Jenseits von Gut und Böse* [Além de bem e mal]. In G. Colli & M. Montinari (Eds.), *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) (V. 5). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV.
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral* (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2001). *A gaia ciência*. (P. C. de Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2003). *Segunda consideração intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (M. A. Casanova, Trad.). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Türcke, C. (1989). *Der Tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. Frankfurt/M: Fischer Verlag.



Este livro é fruto do feliz encontro de psicanalistas com a filosofia. Os autores compõem um Grupo de Estudos, vinculado à Diretoria Científica da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, sob a coordenação da psicanalista Jassanan Amoroso Dias Pastore, e tem como professor convidado filósofo Oswaldo Giacóia Júnior. É, portanto, “mais do que uma coletânea de trabalhos individuais com uma temática comum, cada um deles devendo ser lido como a expressão individual de um potencial coletivo e que, em conjunto, tecem um panorama instigante daquilo que podemos chamar de uma psicanálise contemporânea”. Os capítulos refletem sobre diversas intersecções entre a filosofia e a psicanálise.

PSICANÁLISE

ISBN 978-65-5506-425-4



9 786555 1064254



www.blucher.com.br

Blucher



Clique aqui e:

[VEJA NA LOJA](#)

Morte e vida na política

Filosofia e Psicanálise

Jassanan Amoroso Dias Pastore (Org.)

ISBN: 9786555064254

Páginas: 288

Formato: 14 x 21 cm

Ano de Publicação: 2023
