

MEMÓRIA E PROMESSA: AS ANTINOMIAS DO HUMANO, A ECONOMIA DO SOFRIMENTO E A ECOLOGIA¹

Antonio Barros de Brito Junior
UFRGS

Num momento de crise global, a filosofia e a literatura muitas vezes se voltam para o ser-humano, sua fundação e seu destino. Na crise, o papel ativo do homem, bem como toda a sua prática intelectual, é escrutinado de várias formas, tanto no sentido da busca de uma redenção, quanto também no sentido de uma acusação. Afinal, seriam a filosofia e a literatura resultado da crise? Teriam elas algo que responder perante a crise, como pilares incorruptíveis da humanidade, onde repousam as esperanças de uma solução? Ou, pelo contrário, estariam elas de tal modo implicadas no processo de uma crise global, como agentes produtores de calamidades?

Voltemos algumas páginas na história da filosofia para encontrar uma crise, qualquer crise. Tomemos, por exemplo, a crise do humanismo. Quem contesta a “Humanidade” e seu projeto de consolidação narcísica e autossatisfatória é Nietzsche. Em livros como *Humano, demasiado humano*, *Gaia ciência*, *Além do Bem e do Mal* e, especialmente, *Genealogia da Moral*, Nietzsche tenta recuperar o sentido do humano, da criação e aperfeiçoamento da moral na formação da sociedade, das leis e do Estado. Numa equação *sui generis*, Nietzsche pondera o modo como os princípios filosóficos derivados de uma consciência religiosa redundaram num suposto aperfeiçoamento moral que, por outro lado, negou uma potência inata muito mais forte. A própria cultura seria, nesse sentido, uma negação da verdadeira natureza humana: trata-se de um perigoso inventário de símbolos, de metáforas, de valores não-naturais socialmente herdados, que aprisionam o ser-humano em uma cadeia de obrigações, numa relação tipicamente econômica entre o devedor e o credor. Esse sentido da cultura, para Nietzsche, assume tons negativos, e, por isso, é preciso resgatar um aspecto fundamental do ser-humano, que se aloja em algum lugar próximo ao elemento “bestial” do animal na natureza. O que estaria em crise, então, para Nietzsche, é toda a sociedade, a sociedade burguesa e moderna, a sociedade de valores civis, que pega o ser-humano e o põe num lugar que verdadeiramente não lhe pertence. Em crise, portanto, está toda uma metafísica do humano, que é, para o filósofo alemão, uma grave doença, que precisa ser curada, extirpada como um câncer do mundo dos seres-humanos, pela superação do homem comum com a chegada do *Übermensch*, o Homem-Além-do-Homem.

¹ Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no Ciclo *Sustantabilidade: o que pode a literatura?*, na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, no dia 19/10/2013.



Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas parece que a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. É um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens [sic]; mas tudo o que até hoje tornou para eles *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas. Quando esses métodos se revelaram o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados. Então resta ainda aquela possibilidade; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. [...]

Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a “essência do mundo em si”; estamos no domínio da representação, nenhuma “intuição” pode nos levar adiante. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo. (NIETZSCHE, 2006, p. 19-20, itálicos do autor).

Quer parecer, então, que tudo o que sabemos sobre o ser-humano é, para Nietzsche, mera representação – poderíamos dizer, ainda mesmo, “ficção”. Se levarmos em consideração o texto “Sobre verdade e mentira num sentido extra-moral”, temos que nos dar conta de que, para Nietzsche, nossa linguagem não passa de metáforas empobrecidas, moedas cujas efígies gastas já não revelam o seu verdadeiro lastro, mas que continuam a servir para o comércio cotidiano, a troca simbólica de impressões e formulações de juízos (cf. BRITO JUNIOR, 2009). Aqui como lá, Nietzsche está esboçando uma *economia* da vida: de um lado, uma riqueza, um valor verdadeiro, um lastro, um peso em ouro da verdade, da essência, da existência mesma das coisas e do próprio ser-humano, escondido entre camadas de representações, que encobrem o ser orgânico de uma moral para a vida; de outro lado, essas mesmas representações, essas mesmas metáforas, que, entre outras, erigem, em plena vista do ser-humano, a sua própria condição metafísica como destino e desígnio.

Desse ser-humano fora da sua condição de “homem metafísico” Nietzsche não afirma nada de modo claro. Mas isso se deve ao fato de que, para ele, o que está em crise, o que carece de legitimidade, é exatamente o humano depois do humano. Este, que nega a sua essência para afirmar os valores morais herdados de uma cultura, coloca para si uma missão, a saber: a efetivação de uma comunidade que pensa apenas a si própria e, por isso, propõe a realização narcísica de um ideal de comunidade benevolente e compassiva. A meu ver, é exatamente isso o que, para Nietzsche, configura a crise do humanismo: a distância relativa do ser-humano



em relação a sua própria natureza decorre, fundamentalmente, de uma afirmação da cultura como imperativo categórico da justiça, do bem, da moral, que impede o progresso do humano, em benefício de um estado de coisas ilusório. Assim, toda a potência de vida, toda uma “violência” existencial, se vê devidamente bloqueada, a fim de que triunfe a visão comunitária de um estado sem diferença, de um estado de compaixão, de um estado de harmonia falsa e hipócrita.

Não deveríamos desejar que a vida conserve seu caráter violento, e que forças e energias selvagens sejam continuamente despertadas? Mas o coração cálido e compassivo quer justamente a *eliminação* desse caráter violento e selvagem, e o coração mais cálido que podemos imaginar o desejaria de maneira mais apaixonada: enquanto precisamente sua paixão tomou desse caráter selvagem e violento da vida o seu próprio fogo, seu calor, sua existência mesma; o coração mais cálido quer, portanto, a eliminação de seu fundamento, a aniquilação de si mesmo, ou seja: ele quer algo ilógico, ele não é inteligente. A mais alta inteligência e o mais caloroso coração não podem coexistir numa pessoa, e o sábio que emite julgamento sobre a vida se coloca também acima da bondade e a vê apenas como algo a ser avaliado no cômputo geral da vida. O sábio tem de resistir aos desejos extravagantes da bondade não inteligente, porque lhe interessa a continuação de seu tipo e o surgimento final do supremo intelecto: no mínimo ele será favorável à fundação do “Estado perfeito” [do socialismo – ABB Jr], se neste há lugar apenas para indivíduos debilitados. (NIETZSCHE, 2006, p. 149, itálico do autor).

Para já, então, a vontade de potência que Nietzsche descobre no ser-humano é sua condição não culturalizada, vista como uma doença aos olhos da cultura herdada, da cultura metafísica, que por sua vez é a doença aos olhos do filósofo alemão. Toda a matéria, toda a vida, cuja origem não emana de Deus, não tem, por isso, nenhum compromisso além de si mesma; uma potência, uma força, que anula as forças inferiores, um estado contínuo de deterioração e criação de vida, um constante sucumbir, perecer, junto de um inelutável revivescer e uma prevalência sobre outras formas de vida, sobre outras forças. Em algum estágio do progresso humano, portanto, estaria presente uma pura necessidade (em tudo diferente da *Ananke* grega), que faz com que o ser-humano seja de certo modo mais “reativo”: se tem sede, se tem fome, ele bebe, ele come. Apenas depois desse primeiro pensamento é que se pode aceder a uma metafísica elementar, que prende as coisas e os seres numa relação de causalidade e consecutividade, promovendo a identificação do ser-humano e das coisas com que ele se relaciona a potências neutras, não naturais, não contingentes, que fazem com que a vida seja possível de ser pensada dentro do quadro abstrato de uma metafísica. Distante já desse primeiro passo de sua própria organicidade, o ser-humano se concebe não mais como o sujeito que sofre a vida, o sujeito lançado na mera existência, na pura vontade, mas sim como um sujeito que pode agora abstrair de sua vontade uma finalidade prática absolutamente diferente. No primeiro estágio,



portanto, pode-se dizer que o ser-humano é tanto mais livre² quanto menos ele se prende à noção de que as suas ações e as coisas com que ele se relaciona têm uma decorrência e um destino diferentes daquele que de fato tem. Em outras palavras, é justamente quando o ser-humano se percebe mais do que mero organismo, mais do que apenas vida para a vida – ou seja, é quando o indivíduo se percebe dotado de consciência –, que emerge de sua condição animalésca e bestial o desejo de uma cultura (ou proto-cultura), segundo a qual a sua presença no mundo decorre de sua própria vontade.

Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando, para não sucumbir: tal o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair por terra. O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos, e nada mais – que, entre todos os sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres de cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do

2 Vale a pena notar que o pensamento de Nietzsche está, também nesse aspecto, vinculado ao Romantismo, absorvendo uma de suas grandes tensões. A ideia de que o indivíduo é mais livre quando mais próximo a esse suposto “estado natural” perpassa as especulações filosóficas e poéticas do período. O retorno ao elemento mais natural promovido pelo Romantismo buscava dissipar a névoa de afetações e comedimentos que se infiltrava pelas relações sociais aristocráticas, resquícios do período feudal. Assim, o indivíduo, livre do decoro exigido pela cultura neoclássica, podia colocar-se como fonte de onde emanariam os direitos, o gênio, a poesia – a vida plena, enfim. Logo, o indivíduo do Romantismo, no seu estado natural – ou seja, mais diretamente ligado ao sofrimento, à carência, às dificuldades típicas de uma vida solitária –, embora subjugado pela natureza e pela necessidade, ainda assim seria mais livre, mais dono de sua própria individualidade, de modo que os vínculos sociais se originariam de acordo com os interesses mútuos dos indivíduos diante das tarefas coletivas de um aumento das potências criativas (e nisso se apoia, por exemplo, o contrato social de Rousseau). Por isso mesmo, o valor supremo passa a ser aquilo que o homem realiza para além da sua contingência (ou as obras do espírito, de acordo com Hegel). A economia, então, gira agora em torno de uma nova “moeda corrente”, que passa a valorar as ações e as palavras em função de sua capacidade de incitar à ação, de comover a partir da “conaturalidade” do espírito, rompendo com as hierarquias da ordem social e das formas retóricas e lógicas consolidadas no regime aristocrático. Nietzsche não vê isso com bom olhos, como fica claro no percurso de sua obra, que demonstra uma constante preocupação com a homogeneização dos homens, e muitas vezes uma valorização da própria escravidão como algo útil para uma “elevação do homem [sic]” (cf. GIACOLA JR, 2013, capítulo 2). Nesse sentido, a obra de Nietzsche volta-se contra o ideal romântico de uma cultura burguesa, sem, contudo, deixar de conservar a tensão entre a aceitação de uma potência livre primitiva e a formação de uma economia que envolve a participação dos indivíduos em relações de sacrifício. Veremos mais sobre isso adiante.



sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, a *duração do sonho*. (NIETZSCHE, 2012b, p. 88, itálicos do autor).

Há, portanto, na suspensão da vida para a racionalidade, a produção de um sentido de liberdade que, para Nietzsche, mascara a verdadeira liberdade. Trata-se muito antes de um sonho – um pesadelo coletivo, talvez –, que nada tem a ver com os valores verdadeiramente humanos. É uma aparência, uma representação, ou um teatro. Logo, não tarda para que, após a emergência da consciência, surja, em seguida, uma moral como finalidade última do humano. No espaço dessa moralidade, a humanidade supostamente encontra o seu destino metafísico, que coincide, em grande parte, com a supressão da própria natureza humana, com a eliminação do elemento “animalesco” e “bestial”, para fazer com que, na ilusão de liberdade própria ao ser-humano, o indivíduo possa enfim se aprisionar. Ora, a doença e a crise de que nos fala Nietzsche podem configurar aquilo que, supostamente, parece ser o mais caro e o mais digno do ser-humano: sua moral. Se há uma crise, declara Nietzsche, ela consiste exatamente nessa apreensão da vida nua no quadro de uma cultura e de uma sociedade que elevam princípios arbitrários, construtos simbólicos, à superioridade da vida mesma, reprimindo a liberdade natural do ser-humano em prol do imperativo categórico da liberdade simbólica.

Desse modo, fica claro que o ser-humano, entre todos os animais que sofrem o e no mundo, é o único capaz de sair da condição de ser cuja sensibilidade é meramente orgânica e criar uma cultura, na qual ele pode ser entendido de modo dúplice: como *memória* e como *promessa*.³

Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem [sic]? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento*. (NIETZSCHE, 2012b, p. 43, itálicos do autor).

São muitos os passos que levam a essa conclusão, e não precisamos recapitulá-los todos, aqui. Interessa-nos muito antes considerar o ser-humano naquele momento em que ele aparece como um além do animal, em que ele já está constituído como o ser da liberdade. Primeiro passo: a *memória*. Para Nietzsche, em *A Genealogia da*

3 É inegável que esta conclusão se refere às ideias de Nietzsche, que, nesse particular, não se distancia muito dos parâmetros da metafísica ocidental. A suposição de que o ser-humano é o único animal metafísico obviamente decorre de uma metafísica preliminar que já instaura, em algum nível, uma diferença crucial entre o humano e o animal. É possível, contudo, nos despirmos desse tipo de metafísica ao conhecermos, por exemplo, o perspectivismo ameríndio, que estipula um multinaturalismo: na medida em que o perspectivismo não pode ser reduzido ao relativismo (os diversos pontos de vista que constroem o mundo e suas “versões”), ele trabalha com o postulado segundo o qual todas as espécies compartilham uma mesma forma de compreender e conceber o mundo (cf. AVELAR, 2013; e VIVEIROS DE CASTRO, 1996).



Moral, o animal é um ser voltado para o esquecimento. Tão logo sejam satisfeitas suas necessidades, tão logo ele encontra prazer ou logo após ser acometido por uma experiência de dor ou desprazer, o animal de certo modo esquece o acontecimento, abrindo-se ao próximo. Se há algum sentido em dizer que o ser-humano é o mais racional dos animais, é justamente na medida em que ele pode, através do aprendizado, eliminar ou postergar o desprazer. Supostamente, ainda que os animais domésticos alcancem certo nível de adestramento, aparentemente a sua memória não privilegiada não os capacita para evitar a dor antes de seu aparecimento. Aliás, a incapacidade de acúmulo de bens, de coisas, e mesmo de experiências análogas, a incapacidade de viver para além do momento da mera satisfação da necessidade, faz com que os animais, nessa visão de Nietzsche, estejam sempre à mercê das contingências.⁴ O animal não “poupa”: o animal apenas extrai da natureza aquilo que lhe é possível e apropriado. Esse é, por assim dizer, o “imperativo categórico” da existência orgânica, produto inegável do desejo e da necessidade do organismo vivo. Consequentemente, o animal não pode formar, para si, uma representação do mundo para além da sua própria necessidade, da realização de seu próprio desejo. O animal não imagina para si um desejo, ele não cogita um objeto de desejo que não seja concretamente algo para sua satisfação imediata. Não há bom e mau, não há melhor e pior; há apenas o apropriado, o correto no sentido de legítimo, de verdadeiro, de final (não de meio-para-um-fim). A virtude consiste em se obter o que se quer, seguindo o instinto mais genuíno. Assim, ao lado dessa virtude e dessa necessidade, está a insatisfação gerada pela escassez ou pelo malogro: não saciar a vontade, não calar o instinto com aquilo que se deseja porque se necessita, é sofrer. Na natureza, portanto, o sofrimento não surge como um contraponto do prazer; ele ocorre exatamente quando há a vontade e o instinto, mas também quando há carência, quando o impulso não encontra o seu fim no objeto almejado. Como tal, o sofrimento é inerente ao desejo, tão logo esse desejo se mostre insaciado.

Eu disse: “o animal não poupa”. É dizer: o animal não conhece a *economia*. Ele não tem condições de representar para si um mundo em que não haja essa ambivalência típica do querer e do necessitar. Ele sofre, portanto, porque não pode antecipar a supressão da necessidade e do instinto, ou porque não pode representar para si os meios prováveis de se encurtar o caminho entre a dor do querer e do necessitar e o prazer da saciedade. Talvez por isso – é o que arrisco afirmar, já extrapolando muito –, o animal não vive além de sua vontade e, portanto, não vive além da sua exata medida.

Com o ser-humano, porém, se dá algo diferente: a memória da dor é recorrente. Diante do primeiro sofrimento, esse ser destinado à cultura já transforma a dor

4 Trata-se evidentemente de uma visão que se escora nitidamente no estudo da morfologia animal do século XIX. Eventualmente, estudos atuais vieram a desmentir essa falácia, inclusive com grande aproveitamento para outras disciplinas, notadamente a Filosofia e o Direito. Um exemplo notável do desenvolvimento das relações entre ambos os campos pode ser visto no livro de Sunstein e Nussbaum (2004), cuja leitura é fortemente recomendável.



contingente em metáfora da dor. Acrescida, posteriormente, de mais e mais dor e sofrimento, a metáfora se adensa, e a sensação de dor ocorre antes da própria necessidade. Essa inversão metafísica dos princípios naturais é o que abre espaço para a economia dos afetos humanos, poder-se-ia dizer (com ou sem o respaldo de Nietzsche). Nessa economia dos afetos, os meios de se evitar o desprazer e o sofrimento se impõem sobre os próprios fins. Conseqüentemente, a memória da dor mobiliza todo um investimento de energia no sentido de prolongar o prazer ou minorar a dor, sempre que ela surgir. O homem, então, se expande de tal forma, que sua existência já é duas, pelo menos: aquela existência no campo abstrato de uma dor não vigente, mas transformada em sentido, em metáfora, em análogo da dor real; e a existência orgânica que produz a necessidade e interpela o homem naquela sua vontade de potência.

Gera-se, portanto, outra economia: a economia da posse, da produção, do consumo e, ultimamente, da compra e da venda, uma economia na qual o valor humano, o valor de rebanho, gregário, que fundamenta a sociabilidade no critério religioso da compaixão, acaba se tornando o lastro de uma troca sem sentido. O valor humano como transcendência: é para isto que Nietzsche aponta na cultura. Primeiro, a transcendência do conceito, do conhecimento, do saber como algo que se arranca da própria vida, desse devir descontrolado que é a verdade da potência; em seguida, a transcendência do humano enquanto valor moral, finalidade última do orgulho narcísico de transcendência do devir natural para a afirmação canhestra de um sonho acordado de dignidade para além da existência orgânica. Em meio a isso, o acúmulo de capital simbólico, o acúmulo de bens, a fim de que se criem as condições mínimas de existência fora da animalidade. No limite, uma economia material, que, na vigência da memória da privação, lança o homem na promessa.

Comprar e vender são agora comuns, tal como a arte de ler e escrever; cada qual se exercitou nisso, mesmo não sendo comerciante, e pratica diariamente essa técnica: assim como outrora, quando os seres humanos eram mais selvagens, cada um era o caçador e exercitava dia após dia a técnica da caça. Naquele tempo a caça era comum: mas, assim como ela tornou-se enfim um privilégio dos poderosos e nobres, perdendo com isso a natureza de algo cotidiano e comum – ao deixar de ser necessária e tornar-se questão de luxo e capricho: – o mesmo poderia suceder algum dia com a atividade de comprar e vender. Podemos imaginar condições sociais em que não se compra e vende, em que é gradualmente perdida a necessidade dessa técnica: talvez, então, as pessoas menos sujeitas à lei das condições gerais permitam-se comprar e vender como um *luxo de sensibilidade*. Só então o comércio adquiriria nobreza, e os nobres talvez se dedicassem a ele de tão bom grado como à guerra e à política até o momento: enquanto a apreciação da política poderia ter mudado completamente. Já agora ela está deixando de ser ofício do homem nobre: e é possível que ela venha a ser considerada tão comum, que



seja posta sob a rubrica de “prostituição do espírito”, como tudo o que se escreve para os partidos e os jornais. [NIETZSCHE, 2012a, p. 77, itálicos do autor.]

Para meus propósitos, é melhor pôr de lado a especulação sobre o comentário político de Nietzsche – comentário já completamente permeado pelo receio ou mesmo ódio à democracia que se verifica também na *Genealogia da moral*. Pretendo me focar na economia da caça e na sua transformação em luxo e capricho. Se aconteceu de a caça se tornar algo apenas para a nobreza é porque, antes de uma afirmação do poder da aristocracia sobre o povo, nota-se que a condição humana prescinde da caça, porque uma nova economia do sofrimento e da dor se estabeleceu. Apenas quando se torna um supérfluo é que algo pode se tornar luxo.⁵ A mera possibilidade de produzir mais do que o necessário promove o conforto do homem em relação a sua própria existência para a dor. Lembremos: isso é, antes de tudo, fruto do pensamento que estabelece a metafísica do ser e do ente. Quando a dor e o sofrimento são comutados em metáforas, e quando o mundo se torna algo a ser explorado dentro dessas proto-categorias que recortam os elementos propícios para a saciedade do organismo, então o intelecto, ele próprio, pode se afirmar como um valor em si. Como bem afirma Germán Meléndez,

O intelecto é o orgulho *do* homem [de acordo com Nietzsche, obviamente – ABBJr]. Assim o é, claro está, no sentido de que o valor superlativo que o homem [sic] outorga a seu intelecto se faz imediatamente extensivo a seu possuidor e procriador. O intelecto é a mais valorada de suas posses e nele funda, pois, o homem seu próprio valor. Mas o intelecto é orgulho do homem também por ser aquilo mesmo que valora e não simplesmente o valorado. É o intelecto aquilo que faz do homem um animal que mede. [...] É, em outras palavras, o valorar mesmo, e não propriamente um determinado objeto de valoração, o que aqui está sendo concebido como sede do orgulho do homem. (MELÉNDEZ, 2011, p. 173, itálico do autor).

5 Aqui, é inevitável invocar Georges Bataille e toda a sua especulação em torno do *potlatch* no âmbito da economia do dispêndio. O *potlatch* é uma dádiva solene que é oferecida por um chefe tribal a outro chefe de uma tribo rival. Consiste, em princípio, em um “esbanjamento”: o excedente produzido é dignamente desperdiçado sem regateio, como forma de humilhar o rival, evidenciando um poder sobre o outro. Ao desperdiçar o excedente, ostenta-se uma riqueza que não é necessária para a manutenção do coletivo. Logo, o desperdício é acompanhado de um ganho de *status*, na medida em que eleva o chefe tribal a uma dada condição de poder sobre o outro, que, desse modo, precisa retribuir o dom com algo igual ou superiormente impressionante (e desnecessário). Ora, em algum sentido, o *potlatch* se associa ao luxo: “Além das fronteiras arcaicas, o luxo guardou de fato o valor funcional do *potlatch*, criador da *posição*. O luxo determina ainda a *posição* daquele que o ostenta, e não há *posição* elevada que não exija aparato” (BATAILLE, 2013, p. 84, itálicos do autor). Portanto, o luxo de que nos fala Nietzsche nesse excerto não se diferencia de uma economia do desperdício que, em última análise, só tem razão de ser numa economia que produziu o excedente para eliminar o sofrimento futuro, transvalorando essa riqueza em diferentes formas de ostentação que, no final das contas, desencadeiam uma economia libidinal do desejo (presente no capitalismo e no desejo pela mercadoria) em que o objeto luxuoso (logo, o supérfluo) é imprescindível. Com isso, a estrutura social se transforma de tal maneira, que passa a ser sofrível não ter o excedente; tal é a configuração da economia moderna.



E um dos elementos mais eficientes na manutenção dessa economia do valor humanístico, bem como na própria produção de mais comércio, é a *compaixão*. Trata-se antes de um “sentimento para com a dignidade da vida”, que, no Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, não passa de mais um dos sentimentos enganadores da consciência humana. Para ele, toda crença no valor da vida está baseada num pensar inexato. O indivíduo, na sua condição natural, imerso no regime da vontade da potência, tem pouca ou nenhuma empatia com o sofrimento alheio. Tudo o que transcende o indivíduo, tudo o que é extrapessoal, parece não ter nenhuma importância, na medida em que não entra na contabilidade mais elementar da memória do sofrimento. Contudo, com a inclusão do pensamento moral e do senso de compaixão, o ser-humano aprendeu a considerar o sofrimento como uma universalidade, um tipo de “azar da espécie”. Disseminando a consciência (logo, a “metáfora”) por onde passa, o ser-humano produziu um análogo de si próprio no outro ser-humano, universalizando a memória do sofrimento e da dor, e colocando como missão civilizatória a possibilidade de eliminar o sofrimento através de uma comunidade imaginada e pensada para esse fim: a comunidade política – e, logo, o Estado. Mas não é somente em função de universalizar a dor e projetá-la no outro que o homem chegou a essa “consciência de rebanho”; Nietzsche afirma que, se essa cultura da compaixão – que, ainda que não tenha necessariamente nascido com a religião judaico-cristã, certamente vicejou com o esse pensamento –, afirma a fraqueza como valor, impondo ao mais forte a repressão de sua força destrutiva em prol de uma compaixão com o mais fraco que, assim, se torna verdadeiramente mais forte na sua simetria forjada com o verdadeiramente mais forte. Afora todo o antissemitismo preocupante da passagem da *Genealogia da moral*, nessa ficção das origens nietzschiana entende-se que o mais fraco instilou no mais forte um sentimento de camaradagem que de certo modo deixa mais homogênea as relações comunitárias entre os indivíduos, compensando “distorções” da natureza em prol de um Estado. Isso, aliás, só se consegue, na opinião de Nietzsche, porque, na demonstração de dor do mais fraco, existe um gozo de si mesmo, que faz com que o indivíduo seja notado em seus aspectos e em sua carência. Ora, a necessidade que produz a dor e o sofrimento, e que, por conseguinte, produz a economia da satisfação pessoal, também produz, com a compaixão, uma economia social, na qual o bem-estar de todos para com todos deve ser o intuito geral do Estado.

Novamente, aqui impera a memória: há um *sacrifício* pelo bem da comunidade, um sacrifício que funda o social sobre o devir da vida pessoal. O social (o extrapessoal) surge, então, como um episódio que remonta ao sacrifício da vítima expiatória, como sugere Giacoia Jr. (2013), num interessante paralelo entre a memória e o sacrifício como protomoralidade humana. O sacrifício animal, do modo como é estabelecido numa de suas formas antropológicas, compreende a imolação da vítima – o *sacrum*, que liga toda uma comunidade que se beneficia da carne do animal sacrificado, colocado à margem da comunidade, à margem, portanto, do vínculo social, excluído



do pacto para ser, exatamente, o laço de sangue que vai selar o pacto – em prol daqueles que exercerão sobre a vítima o seu poder de morte. Assim, aqueles que realizam o sacrifício se alimentam da carne da vítima para saciar a necessidade orgânica do corpo e, ao fazê-lo, instauram um pacto de gratidão com a vítima. Para Giacoia Jr.,

[a] vítima sacrificial seria a retribuição compensatória daquela morte que garante a vida e a sobrevivência de um coletivo humano. Nesse horizonte, o sacrifício teantrópico ou animal constitui tanto o cimento da sociabilidade “primitiva” quanto a forma mais elementar de sentimento de valor, de busca de equivalência e retribuição. Esse sentimento é um poderoso fator determinante da evolução humana e conserva ainda traços mais remotos de seu enraizamento biológico. (GIACOIA JR., 2013, p. 44-45).

Novamente, uma *economia*... Estabelecida a comunidade, o vínculo formado pelo sacrifício não pode encontrar paralelo senão apenas como uma analogia qualquer do sacrifício vitimatório elementar. Com isso, há um fechamento da comunidade em torno de outra memória, a memória do próprio sacrifício, que, promotora da continuidade da vida orgânica, se enraíza na consciência, de modo a lembrar, agora e sempre, a realização do sacrifício. Este não poderá mais ser celebrado senão como memória do primeiro sacrifício. Mas não se trata de uma memória qualquer, senão da memória da própria comunidade, expressada, agora, como gratidão para com a vida mantida pelo consumo da carne. A conservação da vida dos membros da comunidade se dá à custa desse pacto original de compaixão. A conservação da sociedade, por sua vez, se dá na representação metafísica desse pacto na continuidade do sacrifício vitimatório, o que, por um lado, neutraliza o sentido mais imediato da conservação da vida, e, por outro, cria a própria economia social da gratidão e da satisfação do desejo. Agora, a memória do sacrifício se impõe de geração em geração: a economia da gratidão se dá entre a geração que cometeu o sacrifício e criou a sociedade, que traçou o perímetro da própria humanidade, com os membros futuros – ou seja, os descendentes dessa humanidade.⁶

6 Diga-se de passagem, essa noção de que há uma economia fundada no sacrifício transcende a aurora da civilização. Na visão de Peter Sedgwick, o humano é, para Nietzsche, o animal que *mede*. Desse modo, toda a sociedade moderna depende de uma lógica econômica que consiste em uma troca contínua de valores, que impõem à comunidade uma nova medida, a saber: um sacrifício que faz com que as necessidades individuais cedam lugar às necessidades da sociedade. Ora, no seio de uma comunidade que sopesa suas relações, naturalmente o indivíduo deixa de lado suas ambições para abraçar o projeto de realizar a comunidade. A necessidade social moderna de uma produção em larga escala exige dos sujeitos que se coloquem à disposição da comunidade, sacrificando-se, assim, à produção. Com isso, ressalta Sedgwick, os verdadeiros valores que remontam à aurora da humanidade, naquele momento de puro encontro do ser com a potência, dão lugar a uma sociedade estratificada, medida por valores e ideais comuns e embotados. Sedgwick afirma: “Modern society, it follows, can be no less a sacrificial structure than the most primitive of social orders. Society makes its demands and it does so on the basis of considerations that, at bottom, come down to matters of economic expediency. The fate of the individual within this contexto is not an overriding concern” (SEDGWICK, 2007, p. 41). Logo, o sacrifício está não só na origem da sociedade como é, também, um ingrediente importante e imprescindível da economia moderna. Para ver este e outros aspectos das relações entre a filosofia de Nietzsche e a economia, recomendo fortemente a leitura de Sedgwick.



Nessa economia, além da memória existe a *promessa*, como uma espécie de capital em fundo de rendimento futuro a ser cobrado pelo ser-humano em relação a seu próximo. “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem [sic]?” (NIETZSCHE, 2012b, p. 43, itálicos do autor). Empenhar a palavra é, antes de tudo, um compromisso que não se faz fora da existência social do humano. A interpelação à promessa enquanto ação a ser cumprida, como ação futura, é, em última análise, uma interpelação de si para com o outro, o próximo. E com a promessa vem a responsabilidade: a dignidade da ação justa já não é a obediência cega à necessidade, ao lastro indiscutível da sensação de prazer ou dor, mas, antes, a obediência à palavra vazia, à metáfora da ação como deslocamento do presente para o futuro, do *ato para a potência*. “Esta é – afirma Nietzsche – a longa história da *responsabilidade*. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável” (NIETZSCHE, 2012b, p. 44, itálico do autor). Novamente, o orgulho de se afirmar além do devir da potência, para suspender a potência em promessa, em palavra vazia, na *economia da potência*, que envolve a relação de si para com o próximo. Aqui, a contabilidade é exercida no cálculo do valor do indivíduo para com a própria humanidade e sua manutenção. Aquele que promete se empenha em manter a promessa; e, para que a palavra seja capitalizada (para que o “cheque” emitido tenha fundos), é forçoso que o indivíduo se mantenha fiel ao sentido de sua própria promessa. Em escala macroscópica, portanto, não é difícil conceber uma comunidade da promessa, que deforma a potência do existir e a transforma em um destino, um desígnio, que, no horizonte de uma cultura imbricada com a religiosidade e a moral, redundante, naturalmente, na conservação do espírito na transcendência da alma e do valor consuetudinário.

Diante disso, o próprio sentido da vida em comunidade ganha novos contornos. No comércio que se estabelece entre os seres-humanos, a vida não se reduz à mera potência do existir ou o devir da potência. Agora, ela é parte de um plano maior: ela é definitivamente lançada no âmbito de uma metafísica dos costumes, que traça um plano para o indivíduo que, assim, não é mais inteiramente livre. De todo modo, a vida mesma está completamente afastada daquele regime da necessidade. A economia da vida já lida com um cálculo de “felicidade”, “realização” e “satisfação”, que cunha sua própria moeda corrente na metafísica do valor moral de ser o humano para além da potência. No cálculo dos valores, vale mais a vida que é “capturada” no comércio do bem e do mal, da responsabilidade compartilhada com o outro, com as obrigações do ser com o outro. Mas, para Nietzsche, isso não é, legitimamente falando, *viver*:

Viver – é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho. Viver – é também não ter piedade com os moribundos, miseráveis e idosos? Ser continuamente assassino?



– No entanto, o velho Moisés declarou: “Não matarás!” (NIETZSCHE, 2012a, p. 75).

Essa vida que se quer vida, mas que não é nada além de uma metáfora desgastada da vida, essa deve dar lugar ao *progresso do espírito*. A humanidade em crise, a humanidade metafísica, deve dar lugar então a uma humanidade genuína, calcada na vontade de potência, que aproxima o ser-humano de sua verdade, de sua natureza. A cultura do rebanho, portanto, mata a cultura primeira, impondo uma lógica perversa.

Talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente. – Em todo caso, para que a humanidade não se destrua como um tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para objetivos ecumênicos, *um conhecimento das condições de cultura* que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século. (NIETZSCHE, 2006, p. 32-33, itálicos do autor).

Abre-se, finalmente, o caminho para romper com o “ideal ascético” – ou seja, o conjunto burguês de valores morais criticado por Nietzsche na terceira parte de sua *Genealogia da moral*. Aqui, importa ao homem da nova cultura romper com a apatia da vida em rebanho, e retomar para si as condições de uma vida menos “econômica” porque menos baseada no cálculo final das perdas e ganhos. Toda a sensibilidade, antes posta a serviço dos ideais coletivos (ascéticos) do bem e do mal, da memória e da promessa – esvaziada, então, de seu verdadeiro valor para assumir o valor de uma cifra –, é agora reivindicada com toda a força. A doença da metafísica e do orgulho do ser-humano dá lugar a um humano-além-do-humano, na medida em que afirma a saúde do corpo: o que era degeneração e desvio na cultura eurocêntrica vale como o fermento de uma outra comunidade em puro devir, que não aprisiona mais o ser-humano em categorias irrisórias. Não pretendo ser exaustivo na minha glosa de Nietzsche; por isso, vale mais a pena lê-lo, ainda que o trecho seja extenso:

[...] o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida. Que ele tenha podido dispor e apoderar-se dos homens [sic] da maneira como a história ensina, em especial onde se



impôs a civilização e domesticação do homem [sic], nisto se expressa uma grande realidade: a *condição doentia* do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente: com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do “fim”). O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente com este *poder* ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofrendores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor. Já me entendem: este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida... Qual a origem dessa condição doentia? Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos? (NIETZSCHE, 2012b, p. 101-102, itálicos do autor).

A ruptura com o ideal ascético é, nesse sentido, claramente um antídoto contra a metafísica da moral e um caminho para o além-do-humano. Contudo, além desse aspecto de grande importância na filosofia de Nietzsche, vale a pena ressaltar que há, sim, um ideal coletivo de realização da humanidade que, ao operar com uma economia do sofrimento, baseada na valoração da memória (do sacrifício) e da palavra empenhada (a promessa), fundamenta a cultura do humanismo como valor além da vida. Por isso, as energias primitivas que animam o ser em sua origem dão lugar a cifras, a abstrações, que matam a potência em favor de uma manutenção da vida como suspensão do orgânico. Ora, nesse quadro, a necessidade deixa de ser o lastro principal da economia da vida para dar lugar à representação da necessidade, da abstração da necessidade, como *desejo*. Em consequência, o sacrifício literal transforma-se em sacrifício virtual: o sacrifício de uma coletividade que se afirma como “humana” na transcendência do sofrimento próprio e alheio, num constante cálculo de sentimentos e valores abstratos. Isso tudo, em alguma medida, depende de uma economia subjetiva igualmente importante: a economia libidinal.



* * *

“O que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado, de acordo com sua predileção individual” (FREUD, 1920, p. 37). Assim se expressa Freud na quarta parte de seu *Além do princípio do prazer*. Foi dito, com Nietzsche, que o ser ascético é aquele que, ambigualmente, afirma a vida do espírito e da cultura, numa verdadeira negação da vida em seus estágios mais orgânicos. Afirmando a vida no espírito, o ser-humano recusa a vida natural, cindindo-se, então, em pelo menos dois modos de ser que, no triunfo da cultura como memória e promessa, instauram a sociabilidade, o Estado, a lei. Em outras palavras, agora mais “freudianas”: o ascético é aquele que desenvolve uma suposta consciência hipertrofiada, que, na suspensão da energia vital, afirma o princípio de morte como o traço constitutivo da espécie humana. Pulsão de vida e pulsão de morte, dois instintos diferentes, que atuam na formação do sujeito e, conseqüentemente, respondem pela própria evolução do ser-humano como sujeito da cultura e do recalque – e que, visto desse modo, são por si só a colocação em crise de todo o sistema psíquico humano.

Freud, no referido texto, faz uma correção importante nos seus escritos metapsicanalíticos, que pode ser enunciada da seguinte maneira: para além do princípio do prazer, que consiste na supressão do sentimento desagradável a partir da aproximação com o objeto do prazer, existem um princípio de vida e um princípio de morte, como resultantes da própria evolução dos organismos vivos. Se, antes, Freud investia pesadamente na noção da libido como forma de compreensão dos afetos e desvios resultantes das catexias, agora ele busca num sentido mais metafísico a destinação dos impulsos psíquicos que animam o sujeito. Antes, Freud acreditava que o princípio de prazer, que conduz do desejo inconsciente à projeção da imagem do desejo em um objeto, com seu afeto correspondente, era limitado por um princípio de realidade que, na autossatisfação do ego, cuidava da preservação do mesmo. Dito de outro modo, o sujeito que deseja busca incessantemente os objetos de sua própria satisfação – ou, melhor, a angústia ou o sofrimento decorrentes do desejo obrigam o sujeito a buscar a satisfação a qualquer preço, expondo seu próprio aparelho sensório a descargas intensas de energia libidinal que, em última análise, poderiam culminar na morte do sujeito e, portanto, na supressão do próprio organismo. O instinto sexual, então, cego a qualquer tipo de admoestação racional, tende sempre à satisfação, mesmo quando ela parece colocar em risco a preservação da vida. O primeiro e mais paradigmático exemplo de algo desse tipo é o triângulo edípico, formador do inconsciente: o Filho deseja a Mãe porque ela é fundamentalmente o objeto de satisfação de seus instintos e de sua libido nas mais variadas fases do desenvolvimento das pulsões; contudo, quando a figura do Pai se interpõe entre o Filho e a Mãe, e o vulto da castração se torna maior, e o Filho reprime seus instintos edípicos, a fim de preservar a existência da sua fonte de prazer (o falo).



Já aí se afirma, paulatinamente, o *princípio de realidade* que necessariamente frustra o sujeito, sem, no entanto, deixar de recompensá-lo de alguma forma: ao frustrar a pulsão sexual, o desejo se aloja no inconsciente, provocando, nesse retorno, uma série de desvios que corresponde a todo o rol de patologias clínicas do catálogo de neuroses freudiano; mas, também, uma parte da libido se desloca para o próprio ego, que se felicita e é felicitado pelo consciente, gerando um reforço do próprio caráter do indivíduo.

Na verdade, Freud tira algumas conclusões de uma aposta cega em uma “arqueologia” do ser vivente. É o momento em que ele pede as desculpas para cogitar o seguinte:

[i]maginemos um organismo vivo em sua forma mais simplificada possível, como uma vesícula indiferenciada de uma substância que é suscetível de estimulação. Então, a superfície voltada para o mundo externo, pela sua própria situação, se diferenciará e servirá de órgão para o recebimento de estímulos. [...] Seria fácil supor que, como resultado do impacto incessante de estímulos externos sobre a superfície da vesícula, sua substância, até uma certa profundidade, pode ter sido permanentemente modificada, de maneira que os processos excitatórios nela seguem um curso diferente do seguido nas camadas profundas. (FREUD, 1920, p. 39).

Um “calo” – é isso que Freud pede que imaginemos. A excitação contínua da camada mais externa do aparelho sensório do organismo compromete o modo como o este recebe os estímulos. Trata-se, com efeito, de um tipo de “mecanismo de defesa” natural: a camada exterior “necrosada” perde sua capacidade de transmissão de estímulos; com isso, apenas uma fração dos estímulos externos são passados para o interior do aparelho sensório, o que ajuda o organismo a evitar a superexcitação e, portanto, o perecimento. Para Freud, inclusive, essa evolução é gradual nos micro-organismos, de modo que estes estão mais afeitos a uma morte rápida pela superexposição ao estímulo, chegando aos organismos mais desenvolvidos, que, no aperfeiçoamento do seu aparato sensório, conseguem prolongar a existência à custa de uma perda gradativa do estímulo. Consequentemente, o centro mais “mole” do aparelho sensório fica mais propício a ser excitado de dentro para fora, num movimento reverso de descarga sensório-motora.

Ora, no caso do ser-humano, estamos falando de uma complexidade ainda maior do aparelho sensório-motor, o que ocasiona um acréscimo importante no tipo de excitação provocado no interior do aparelho sensório. No ser-humano, portanto, a superproteção acarreta no superdimensionamento do centro inconsciente. Forma-se, então, uma fonte inesgotável de instintos internos que lançam o sujeito numa constante aventura pela satisfação do desejo. Freud se dá conta, em seguida, que a propensão à repetição acaba sendo um instinto natural do organismo vivo. Em vez de buscar rotas alternativas para a satisfação dos impulsos, os organismos buscam na



repetição das mesmas a sua *conservação*. O famoso exemplo da criança que brinca com o carretel (o *fort-da*) não deixa de ser ilustrativo, nesse caso: a criança, ao lançar o carretel, pronuncia “ohhh”, evocando a palavra “fort” (“foi”, em alemão), ou seja, a ida da mãe, que, por isso, causa forte angústia na criança; ao recolher o carretel, a criança balbucia “daaa” (“aí”, em alemão), retomando a posse sobre o objeto perdido. Esse tipo de jogo infantil é, para Freud, uma maneira de lidar com uma ausência que é constitutiva da própria economia do desejo. Assim, ao brincar com o carretel, a criança se sente mais preparada para lidar objetivamente com a eventual falta da mãe. Mas não só isso: ao brincar com o carretel, a criança também assume o controle sobre a sua própria satisfação, de modo que ele consegue, quando bem entender, restaurar, ainda que metaforicamente, o estado anterior das coisas, em que sua mãe lhe pertencia de modo quase que exclusivo (o estado intra-uterino, no limite).

Aliás, Freud não está considerando a repetição no âmbito do mecanismo libidinal humano apenas.

Certos peixes, por exemplo, empreendem laboriosas migrações na época da desova, a fim de depositar sua progênie em águas específicas, muito afastadas de suas regiões costumeiras. Na opinião de muitos biólogos, o que fazem é simplesmente procurar as localidades que suas espécies antigamente habitavam, mas que, no decorrer do tempo, trocaram por outras. Acredita-se que a mesma explicação se aplique a voos migratórios das aves de arribação, mas somos rapidamente liberados da necessidade de buscar outros exemplos pela reflexão de que as mais impressionantes provas de que há uma compulsão orgânica a repetir estão nos fenômenos da hereditariedade e nos fatos da embriologia. Vemos como o germe de um animal vivo é obrigado, no curso de sua evolução, a recapitular (mesmo se de maneira transitória e abreviada) as estruturas de todas as formas das quais se originou, em vez de avançar rapidamente, pela via mais curta, até sua forma final. (FREUD, 1920, p. 52).

Sendo assim, Freud pede que suponhamos – coisa que podemos fazer de bom grado – que os instintos orgânicos são *conservadores*, na medida em que tendem à repetição e na medida em que regridem, em vez de avançarem (como intuitivamente se poderia pensar). Quer parecer, então, que o mecanismo instintivo dos organismos vivos segue o caminho inverso ao de um aperfeiçoamento, no sentido lamarckiano, ou mesmo de uma evolução, no sentido darwiniano. Desse modo, reduzindo todo e qualquer organismo vivo à sua origem mais primitiva, Freud descobrirá, para nosso espanto, que a tendência instintiva de todo e qualquer organismo é o estado inicial em que ele se encontrava quando sequer era vivo! O que o organismo busca, incessantemente, é o retorno a um estado pré-orgânico – “mineral”, se poderia dizer. A morte é a perspectiva final de todo organismo vivo, pois é, elementarmente, seu estado primitivo.



Jane Bennett, em *Vibrant Matter – a political ecology of things* (2010, p. 9ss), nos adverte de algo similar. A autora observa que a mineralização do corpo humano foi essencial para a sua evolução enquanto espécie adaptada à vida na Terra. Os ossos seriam a componente mineral internalizada pelo corpo, possibilitando uma existência menos sedentária e uma capacidade motora superlativa. Assim, não se pode dizer que a vida orgânica nega a vida mineral ou que o destino do orgânico seria a mineralização através da própria decomposição; muito antes pelo contrário, o que Bennett sugere é que o orgânico é o destino do mineral, o que nos obrigaria, enquanto seres vivos, a ter com a matéria formadora toda uma nova classe de obrigações e relações renovadas, numa verdadeira ecologia relacional de escala global. Freud, ao que parece, não chega a ressaltar esse aspecto. De todo modo, fica claro que, num sentido ou noutro, não é insensato pensar que a morte, enquanto retorno ao estado original de repouso da própria matéria, seja uma finalidade em si do organismo vivo. Alheio a todas as consequências existências que podem ser (e foram) tiradas dessa conclusão, Freud está interessando em afirmar que, do ponto de vista de uma economia das energias instintivas e mesmo libidinais, o organismo faz de tudo para fazer valer a pulsão de morte, que significa, entre outras coisas, o reencontro com o seu estado inicial através de uma morte natural. Se o destino do organismo vivo é a morte, então a vida predispôs-se à morte de forma absolutamente natural, o que significa dizer que tudo aquilo que desvia o organismo de sua morte natural é, por assim dizer, um atentado contra a pulsão de morte.

Contudo, a pulsão de morte conflita com a pulsão de vida. Esta consiste na preservação, através da perpetuação genética, da vida do organismo que, por conta disso, é impelido a uma vida de intensidade, de aventura, de busca incessante pelo princípio do prazer, que pode levá-lo, eventualmente, a uma morte não natural, à extinção da vida por meios não naturais. Assim, a suposta “mineralização” da vida através do princípio de morte contrasta fortemente com os princípios ativos que levam a vida ao seu estado “maquínico”, isto é, à realização do desejo. O ser-vivo, então, cumpre o seu papel biológico apenas se se deixa morrer, absorvido pela natureza circundante, perecendo. Mas, para que ele também cumpra este mesmo papel, é preciso que ele dê vazão a essa capacidade de gerar vida – em última análise, povoar o mundo, transformar a natureza, sair do seu lugar de organismo e empossar o lugar do Eros, etc. Pode-se dizer que há certa ambiguidade ecológica na economia instintual do ser-vivo, que corresponde, provavelmente, a uma ambivalência propriamente orgânica: é da natureza do organismo povoar, se apossar da Terra, em função de seu próprio instinto. Ora, a cada novo organismo, se renova a necessidade de encontrar na reprodução a sua destinação biológica. Não obstante, a própria pulsão de morte, como característica desse organismo que busca o seu fim próprio, teria que lidar, em alguma medida, com o recalque. E o recalque é, ainda que escorado na base de um instinto primitivo, algo de muito mais vigilante, menos próximo do mero maquínico, mais condizente, portanto, com a suspensão do princípio de prazer



para a conformidade com uma finalidade que é, nesse sentido, menos imediata, mais futura, mais prospectiva.⁷

Aqui, eu diria que Freud encontra Nietzsche, uma vez que o recalque, que decorre da própria economia libidinal que, no caso do ser-humano, desenvolve a sua aculturação – como manifesto no livro de Freud, *Mal-estar na cultura* (FREUD, 1930) –, é um dos princípios estruturantes da vida comunal.⁸ O controle sobre a pulsão de vida em benefício da pulsão de morte exige do ser-humano uma vigilância constante em relação ao modo como este se entrega ao desejo, à libido. O recalque, então, é o fiador dessa economia instintual que projeta, no futuro do ser-humano, e no futuro da própria civilização, as garantias de uma morte natural imperturbada. Com ela, toda a sociabilidade é possível, mas apenas mediante a incorporação de leis, de normas de conduta, enfim, da sujeição do ego a um superego (a figura do Pai assassinado pelo clã, ou o Deus do monoteísmo, por exemplo). Assim, a própria comunidade que potencialmente favorece a realização do instinto mais elementar do ser-humano (ser para a morte natural) é uma comunidade fundada na lei e, como tal, é uma sociedade que suspende, na palavra, no futuro, a sua própria conservação: o *nomos* (a Lei) surge, então, com toda a carga de racionalidade conceitual que elabora para o ser-humano toda uma fantasia – conferir o Freud de *O Futuro de uma ilusão* (FREUD, 1927) – da qual não apenas ele não pode se livrar, como também lhe é necessária para a manutenção da vida.

Trata-se de uma economia cujo equilíbrio é bastante delicado: a prevalência da pulsão de morte projeta um futuro sem a espécie, ao passo que a pulsão de vida, amparando a perpetuação da espécie na esteira de uma deflagrada “guerra” pela herança do patrimônio genético, resulta na iminência do desequilíbrio entre a vida e a morte que provoca, em última análise, o fim da própria sociabilidade (ou do gregarismo, enfim) necessária para a preservação da espécie, e que evoca o pacto sangrento do primeiro sacrifício descrito em *Totem e tabu*. O desrecalque dos instintos sexuais, transferidos ou não para os mais diversos objetos da libido, seria, então, o estopim para a eclosão de um cenário de insuficiência de qualquer vida orgânica, cenário que, embasado na disputa pelos recursos e pelos objetos de satisfação dos instintos e mesmo do desejo, provocaria a escassez e, por conseguinte, a erradicação

7 Novamente aqui há pontos de contato interessantes com o pensamento de Bataille. Se Bataille tem razão ao dizer que nossa economia está baseada na noção de dispêndio – em que inclusive o próprio crescimento do organismo, bem como o crescimento potencial do seu coletivo, decorre de um desperdício de energia que, se fosse usada apenas para a sobrevivência, fatalmente levaria à extinção da vida –, então há, na própria pulsão de vida, a influência da pulsão de morte como princípio válido para a manutenção da vida do organismo. Quer dizer: no dispêndio da energia libidinal para fins de reprodução, o organismo se desfaz daquela parcela de energia que, do contrário, permaneceria represada; ora, se o dispêndio de energia é vital para a consolidação da vida, em última análise, logo é necessário que o elemento erótico caminhe ao lado da conservação da libido (recalque), porque é apenas assim que o organismo faz gerar o círculo que torna possível a sua própria condição primordial.

8 Essa impressão de que o recalque ou a pulsão de morte estão na origem da cultura e da civilização é compartilhado com André Martins, que em seu livro *Pulsão de morte? Por uma crítica psicanalítica da potência* (2008), discorre largamente sobre a questão.



da própria vida por meio não natural – uma vida que morre antes de cumprir sua destinação biológica é, portanto, uma vida desperdiçada.

Isso acarretaria algo que Michel Serres, em *O mal limpo*, entende, de modo inteligente, como a apropriação do espaço através da poluição. Este é um procedimento típico dos animais territorialistas que, por exemplo, urinam no entorno para evitar a aproximação de rivais. Sujar o território é, nesse sentido, uma forma de inutilizá-lo para o outro, seja ou não da mesma espécie. Assim, por exemplo, os dejetos orgânicos como as fezes podem cumprir um papel de dominação e sobredeterminação das espécies a uma hierarquia do espaço. Ora, as fezes, na visão de Freud em seu célebre texto “As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal” (FREUD, 1917), têm estreita relação com o dinheiro. Dentro da economia das pulsões e seus destinos, o bastão fecal mal se distingue do bebê – por analogia a algo que se separa do corpo passando pelos “intestinos” –, do pênis – por analogia com o falo que é introduzido na mucosa vaginal, que se assemelha à mucosa anal – e, finalmente, do dinheiro – por analogia à dádiva que a criança “oferece” à mãe como presente ou recompensa pelo incentivo da mãe ao bom uso do penico. Forçando um pouco mais a analogia, quer parecer que, na visão de Serres – que endosso e manipulo aqui sem muito cuidado –, as fezes, enquanto análogo do dinheiro (logo, uma de suas possíveis metáforas), são despejadas de modo indecoroso na vizinhança:

[...] frequentemente evocada nos debates nacionais e internacionais, a equação poluidor-pagador conta, precisamente, com esse equivalente excrementício. Se você suja, você paga: dinheiro é igual a lixo. Essa mesma igualdade se repete com relação ao nível percentual de gás-carbônico. Economistas, políticos e juristas jogam no mesmo time, no estágio anal de Freud. (SERRES, 2011, p. 66).

Na verdade, o elo lógico entre as fezes como dádiva, a poluição e a tomada do espaço, e a economia do recalque que equilibra pulsão de morte e pulsão de vida é mais elementar do que aparenta à primeira vista. No recalque do instinto sexual a libido migra para outros destinos; a posse, o dinheiro, o acúmulo de capital parece ser, portanto, um dos destinos possíveis (talvez preferenciais) de uma vida ascética que, na necessidade de gastar o capital libidinal, acumula capital monetário. Consequentemente, com a produção do capital cresce a produção de dejetos e poluentes, de modo que, sobre a economia instintual do recalque estende-se uma economia predatória que, em última instância, cria as condições materiais desfavoráveis para que o equilíbrio entre a pulsão de vida e a pulsão de morte se mantenha, e o ser-humano pode, de fato, perecer devido ao excesso de recalque.

Desse modo, o que se nota é que a economia do princípio do prazer contra o princípio de realidade, ao dar lugar à economia da pulsão de morte e da pulsão de vida, introduz na concepção psicanalítica uma nova visão acerca do sofrimento, do prazer e do desprazer. Evitar o desprazer já não é, para o organismo vivo, um



imperativo categórico, tal como escrevera Freud antes de 1920. O desprazer já integra a economia das relações sociais na exata medida em que a própria vida estabelece como garantia de sua continuidade a eliminação do prazer pelo recalque do instinto de vida. “Se procurar restaurar um estado anterior de coisas constitui característica tão universal dos instintos – diz Freud –, não precisaremos surpreender-nos com que tantos processos se realizem na vida mental independentemente do princípio de prazer” (FREUD, 1920, p. 81). Contudo, os processos primários que ligam o princípio do prazer aos instintos sexuais são logo comutados, como numa “transação cambial” (ou, em outros termos – igualmente possíveis –, por deslocamento metafórico), em processos secundários que, ao sublimarem o instinto sexual e converterem em outros instintos mais gregários, fornecem a chave para a consolidação do princípio do prazer a serviço da pulsão de morte. O precário equilíbrio, novamente, busca no câmbio nem sempre pacífico entre os instintos e suas destinações no inconsciente o seu ponto de apoio.

De todo modo, Nietzsche e Freud parecem apontar, direta ou indiretamente – e com a licença que faço sobre suas obras –, para o esgotamento de uma cultura ocidental cujo humanismo fundacional projeta o ser-humano para além de sua força vital, e o submete a um *ethos* que, no limite, tem provocado crises internas no próprio sistema de valores. Na verdade, não pode fugir de vista o fato de que esse próprio sistema de valores é perpassado por ambiguidades, que impedem sua coerência. A promoção do humanismo em Freud e Nietzsche não encontra remédio na abolição do elemento humano. Muito antes pelo contrário, o remédio para o fracasso desse humanismo talvez seja mais humanismo. Mas de que forma?

* * *

Ao que parece, o humanismo tem a ver com a supressão do sofrimento e da dor que ocorrem no estado de natureza. Seja pelo viés de uma cultura como destinação metafísica do humano além do verdadeiro humano, seja mediante o recalque da pulsão de vida, a humanidade parece configurar-se apenas e tão-somente no espaço de uma economia, uma *contabilidade* do sofrimento. Aqui, como se pode notar, não estamos longe do espaço da própria política.

Nas acepções mais tradicionais, que remontam ao pensamento grego, a política consiste numa distribuição equânime dos bens e da justiça. Para isso, é necessária uma *contabilidade* dos corpos, que possa dar conta de todos os sujeitos que podem usufruir do direito político. Desse modo, a própria política já impôs, para os membros de uma dada comunidade, os limites da participação no próprio projeto humanitário. Aristóteles, por exemplo, traça o limite mais estreito possível entre o sujeito político e o seu outro, a pura animalidade. A dicotomia entre *bíos* e *zoé* nada mais é do que a primeira forma de uma *ecologia política* que determinava quem era e quem não



era sujeito de direito. O traço distintivo – o *logos* –, que separa aqueles que detêm o pensamento e a razão daqueles que têm apenas a voz, faz emergir um sentido para o político que instaura as próprias noções de contabilidade e economia dos corpos no seio do exercício da política. Trata-se, no fundo, da capacidade de se fazer uso da palavra vazia.⁹

Porém, o que está em jogo na distinção aristotélica não é somente a palavra: no limite, o escravo e a mulher têm o *logos*, mas não detêm a capacidade de produzir, no regime do visível e do dizível que estrutura a comunidade política da *polis*, argumentos racionais. Trata-se, então, de um *ethos* político que emerge de uma distinção ainda mais radical – e estética, inclusive, como bem o demonstra Rancière (1995) –, a saber: aqueles que produzem sons articulados com ou sem a mediação do signo. Quer dizer: o animal fustigado, o animal que sofre, emite sons que, na sua própria aparência, evidenciam, sem mediação lógica, o sofrimento. Ao contrário, o homem político, ao produzir um enunciado no corpo político, interpela o seu próximo através de uma razoabilidade que é decorrente da convenção (do *logos*). Assim, o que se pronuncia no regime do político é um enunciado, cujo sentido não se capta tão logo a fala termine, mas que, pelo contrário, fica reverberando, no presente, no passado e no futuro, sem contexto, possível de ser analisado e levado em consideração por todos aqueles que são capazes de não apenas entendê-lo, como também de posicionar-se em relação a ele.

Nesse sentido, o que a política de Aristóteles – modelo para as demais políticas e modelo para o humanismo –, apregoa é também uma contabilidade baseada no sofrimento. O destino da política pode ser, assim, a remediação do sofrimento, na manutenção da vida política para além da voz e para o interior do *logos*. O sofrimento do próximo, do amigo, do irmão, do familiar etc. é algo que deve ser evitado, e que depende da administração política. Na distribuição justa dos bens e dos deveres (justa aqui não quer necessariamente dizer igualitária – esse é um sentido adquirido apenas com a democracia moderna que, como vimos, perturba Nietzsche), a missão do político é produzir um *sympheron* sem nenhum *blaberon*, ou seja, produzir a partilha dos bens sem que haja qualquer dano para qualquer um dos membros da comunidade (cf. RANCIÈRE 1995). Somente assim se garante a manutenção de uma contabilidade anterior ao político e que, no sentido último de justiça, deve coincidir com o todo e suas partes.

Ora, se é assim, então parece que o humanismo decorre tradicionalmente de uma economia ou de um comércio entre as partes envolvidas no contrato social, que prevê a eliminação da dor e do desprazer como condição mínima de realização da promessa da humanidade plena. Aliás, a humanidade mesma – inclusive como

9 Comentários mais aprofundados sobre o tema, bem como derivações inteligentes da política em Aristóteles podem ser encontradas, entre outros, em Agamben (1995) e Rancière (1995), que dão extrema importância para a questão da palavra vazia, do *logos* e da linguagem como fundamento do político.



ideal socialista, não podemos nos esquecer – premedita, como uma promessa, a possibilidade de uma justiça infinita, que possa chegar a recobrir todas as partes de uma comunidade contável. A boa distribuição da felicidade se mede a partir da erradicação da infelicidade: a dor, o sofrimento e o desprazer. Inútil dizer, então, que a humanidade será mais “humana” quanto mais e mais puder, nos princípios filosóficos estruturantes do pensamento político, erradicar a animalidade do seu seio. O elemento bestial da política é, então, sacrificado em prol de uma comunidade que vem, mas que nunca se realiza completamente, por que é da natureza mesma dessa economia falhar.

A política é, então, a promessa da humanidade, promessa que, para efetivar-se como tal, precisa traduzir-se e ser captada como *logos*, como signo mediador de uma inteligência efetiva que, como tal, se abre a um sem-número de pessoas que podem, efetivamente, compreendê-la. A promessa da política e da humanidade consolida-se no signo vazio e arbitrário, e não *necessário*: a voz do animal, na medida em que está decididamente vinculada à sua própria existência concreta, carrega consigo uma verdade mais aparente: a do sofrimento; o *logos* político, por sua vez, carece sempre de um sentido que o preencha, projetando, no negativo, no vazio, a sua compreensibilidade. O problema é que o signo pelo qual se expressa a comunidade política afasta-se da verdade do sofrimento, que é conceitualizado e metaforizado em sentenças que expressam, no trânsito dos conceitos, sentimentos que não são, por força da iterabilidade do signo, particulares. A universalização do sofrimento que faz apelo no signo, no entanto, abre-se à interpretação e, logo, à incompreensão e à incomunicabilidade. Desse modo, o apelo que se faz mediante o *logos* político é, hoje e sempre, um apelo vazio, que não carrega consigo nenhuma verdade do sofrimento, nenhuma verdade qualquer, posto que, separado da autenticidade da expressão do sofrimento e da dor, é dado à ilusão e à mentira (ainda que não necessariamente). A dor e o sofrimento originários que estruturam a política, então, só são captados no *logos* através de uma memória da privação, que, por isso, já não é a presença viva da mesma. Isso afeta de modo drástico a contabilidade do político: toda a comunidade política está, portanto, baseada na possibilidade de compreensão e de resgate dessa memória; porém, aquele que não capta a mensagem, resvala no incontável, e, por isso, escapa à economia fundante da compaixão e da solidariedade essenciais ao projeto da humanidade. A questão fundamental, então, é que a promessa do político, no anseio de realização total da política do *sympheron* sem *blaberon*, não passa de um signo vazio de uma incontabilidade por princípio: é impossível saber de antemão quem será abrangido na promessa da política. A promessa da política nunca se concretiza pura e simplesmente na redução do um a um de uma contabilidade. Assim, a humanidade sempre preza por uma contagem do um a mais, do além do próximo, que está imediatamente ao lado, contagem que vai transcender o factual do corpo político presente e vai se estender a um universal no futuro, totalmente escorado, por sua vez, na metáfora do sofrimento e da dor passados – ou seja, na memória da



animalidade extorquida. O sentido universal do humano não é o do “todos mais eu”, mas sim o do “todos além de mim”, todos que eu não sei ainda sequer quem são, mas que estão aí, à espera de serem abrangidos pelo Estado, pelo corpo político.¹⁰ Esse é o único sentido de uma promessa, de uma possibilidade de realização total do humanismo. Logo, na sua origem, a aflição de um sofrimento não contabilizado sempre assombra a política. Eis o que afirma Lyotard, no livro *O Inumano*.

Desprovida da palavra, incapaz da paragem certa, hesitante quanto aos objetivos do seu interesse, inapta no cálculo dos seus benefícios, insensível à razão comum, a criança é eminentemente humana, pois sua aflição anuncia e promete os possíveis. O seu atraso inicial sobre a humanidade, que a torna refém da comunidade adulta, é igualmente o que manifesta a esta última a falta de humanidade de que sofre e o que a chama a tornar-se mais humana. (LYOTARD, 1989, p. 11).

A criança, enquanto ser ainda não completamente humano, não pode deixar de ser abrangida no cálculo de uma herança política. Sua formação é, por isso mesmo, uma formação para a humanidade no sentido de uma formação para o corpo político. Estender a compaixão para a criança é algo que se faz por analogia ao próprio homem; ela é o humano em potencial, que carregará a humanidade nos ombros, naquele elo forjado numa espécie de comércio de bens futuros que Nietzsche tão bem soube capturar. Se há um sentido em aceitar no corpo político da humanidade a criança que sofre fora do seio materno, que carece dos meios de fazer uso de todas as suas capacidades, cujo aparelho sensório-psíquico ainda não formou o “calo” necessário à sobrevivência, e que por isso precisa da mãe – eu dizia: se há algum sentido em incorporar essa criança na humanidade, é justamente porque é dela o compromisso de levar a humanidade adiante. Sua responsabilidade, herdada na promessa da humanidade, é levar adiante o humano para aquele tempo onde ele ainda não se encontra, para o ponto onde a sua contabilidade é, na melhor das hipóteses, um título de ação com rendimentos futuros. É levar a humanidade para o tempo da própria extinção biológica do humano: *a morte do Sol*. Pensar na criança do futuro empenhando a palavra que ela é coagida a tomar para si já no seu nascimento é, acima de tudo, projetar “[...] um pensamento sem corpo, que

10 É importante ressaltar que, do ponto de vista da política grega – e mesmo da política internacional moderna –, a contabilidade não precisa alcançar o infinito da comunidade. Assim, o inimigo é aquele para quem não se estendem as garantias civis abrigadas na *polis*, de modo que é possível transformá-lo em escravo – ou seja, aquele que sustenta a economia propriamente dita da cidade. No entanto, a dimensão desse coletivo político é difícil de mensurar. Derrida (1998) problematiza isso, através de uma abordagem que leva em conta a amizade, a linguagem e a ética: afinal, quem seria o amigo, o próximo, o semelhante? Em que ponto começa e se desfaz a relação ambígua que estabelece o contato entre o amigo e o seu próximo e o amigo e seu inimigo? Quão provisórias são essas relações, em vista das contingências por que passam não só a vida e a economia, mas também o próprio *logos*? A amizade que funda a comunidade política é, portanto, baseada em certezas precárias, que levam a promessa do político para muito além da mera realização factual de uma qualquer comunidade política. Isto é, há sempre um *resíduo* com o qual o Estado político tem que contar. Recomendo a leitura integral do livro de Derrida, para este e outros *insights* – inclusive porque há interessantes paralelos entre a política da amizade e a solidão preconizada por Nietzsche como antídoto ao comportamento de rebanho.



persiste após a morte do corpo humano. Só a este preço a explosão será pensável e a morte do Sol será uma morte como outras que conhecemos. Pensar sem corpo é a condição para poder pensar na morte dos corpos, solares e terrestres, e em pensamentos dissociáveis dos corpos” (LYOTARD, 1989, p. 22). Ou seja: uma falha na contabilidade, justamente porque esse cômputo é impossível de ser feito sem a presença mesma do corpo que sofre e cujo sofrimento é premeditado, justamente porque o elemento inexpugnável da humanidade é o seu Outro, ou seja, o sofrimento da pura contingência de ser corpo do ser-vivo.

A ameaça da morte do Sol é um tempo sem tempo. Se o Big Bang é, para todos os efeitos, a origem mesma do tempo e do espaço, a morte do Sol, na medida em que vai calcinar séculos antes toda a vida na Terra, seria o fim dos tempos, o verdadeiro Armageddon. Antes da morte do Sol espreita-nos uma catástrofe mais sombria: o desastre ecológico. O esgotamento dos recursos naturais, a poluição, o envenenamento por agrotóxicos, os gases do efeito estufa, os alimentos transgênicos, a extinção de espécies animais e vegetais, a extinção de formas de vida que fogem ao padrão do humanismo universalizante antropocêntrico – tudo isso nos faz lembrar da ameaça da hecatombe nuclear, que, nas palavras de Hannah Arendt (2005), seria a extinção do mundo, justamente porque é o homem que produz o mundo. Não a natureza; mas sim o mundo. O desastre ecológico iminente nos ameaça com a extinção do ser-humano pelas vias do próprio ser-humano. O ser-humano está produzindo a sua própria extinção, no quadro de seu humanismo feroz, que põe à margem uma série de possibilidades em favor de uma economia e uma política que capitalizam em cima do sofrimento, a juros gordos, e à custa de uma supressão de um humano mais humano, porque mais senciente.

O traço animalesco ou bestial, bem como a natureza, não aparece como elemento não contabilizado na promessa do político. O animal e a natureza já aparecem como traço a ser eliminado para o triunfo do próprio político e de uma visão de comunidade que propicia a pulsão de morte como finalidade de um organismo cuja pulsão de vida se afirma no estágio último de sua existência, de seu repouso, de sua mineralização. Eles são contabilizados como “custos da produção” do humano, nessa economia perversa que redundava no humano como vazio. Basta que eles sejam contabilizados numa comunidade política ciente de que o compromisso com o humano não pode mais prescindir de seu negativo, de seu outro, se quiser manter-se vivo.

Nisso, a literatura, enquanto algo de fundamentalmente humano, porque estabelecido no âmbito de uma voz sem corpo, de uma fala que é pura promessa (a ficção), não pode fugir ao seu desígnio. A literatura é e só pode ser essencialmente humana e humanística, na medida em que seu discurso opera na suspensão da contingência e no superlativo da metáfora. A experiência da literatura, os sentidos e sentimentos que ela provoca, os desejos e afetos que carrega consigo, apelam, igualmente, para a radicalidade de uma experiência estética não mediada (o arripio



na espinha, por exemplo), a partir de uma universalidade tipicamente logocêntrica – a palavra, e não a voz animal. Daí que a produção de um sensível que possa fazer parte de uma humanidade mais senciente é, desde sempre, não só uma missão da literatura, senão mesmo o seu pilar. Nesse sentido, se a literatura tem algo a contribuir nesse cenário de renovação do político é apenas na condição de falar de dentro do humanismo mais radical, do qual ela não pode abdicar se quiser contribuir para uma nova ecologia política e para uma nova economia ecológica, que possam ser mais humanitária... A literatura, nesse sentido, deve ser não apenas “demasiado humana”, mas *necessariamente* humana, recolocando-se no seu legítimo lugar aporético de suscitar o Outro recalcado da humanidade. Um passo para trás, um retorno mítico à origem, no intuito de introduzir um capital perdido na economia do humanismo: os sentimentos mais autênticos da dor e do sofrimento que estão por vir, quando a contabilidade falhar.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1995.
- ARENDT, Hannah. Introdução na política. In: ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2005.
- AVELAR, Idelber. Amerindian perspectivism and non-human rights. *Alternativas*, nº 1, p. 1-21. 2013.
- BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Precedida de “A noção de dispêndio”. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BENNETT, Jane. *Vibrant matter*. A political ecology of things. Durham: Duke University Press, 2010.
- BRITO Jr. Antonio Barros de. Signo, metáfora e verdade, a partir de ‘Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral’ de Nietzsche. *RevLet: Revista Virtual de Letras*, vol. 1, pp. 174-187. 2009.
- DERRIDA, Jacques. *Políticas de la amistad*. Tradução espanhola de Patricio Peñavaler e Francisco Vidarte. Madri: Editorial Trotta, 1998.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XIII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1913.
- _____. (1917). As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal. In: FREUD, Sigmund. *Uma neurose infantil e outros trabalhos* (1917-1918). Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XVII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- _____. (1920). *Além do princípio do prazer*. Tradução de Cristiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- _____. (1927). *O futuro de uma ilusão*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre:



LP&M, 2010.

_____. (1930). *O Mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: LP&M, 2010.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

LYOTARD, Jean-François. *O inumano*. Considerações sobre o tempo. Tradução de Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

MARTINS, André. *Pulsão de morte? Por uma crítica psicanalítica da potência*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008.

MELÉNDEZ, Germán. Natureza e cultura no jovem Nietzsche. In: LINS, Daniel; OLIVEIRA, Nilson; BARROS, Roberto (Org.). *Nietzsche/Deleuze Natureza/Cultura*. São Paulo: Lumme Editor, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.

RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento*. Política e filosofia. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1995.

SEDGWICK, Peter R. *Nietzsche's economy. Modernity, Normativity and Futurity*. Nova York: Palgrave, 2007.

SERRES, Michel. *O Mal limpo*. Poluir para se apropriar? Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

SUNSTEIN, Cass R.; NUSSBAUM, Martha C. (Org.) *Animal rights. Current debates and new directions*. Nova York: Oxford University Press, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2), p. 115-144, 1996.

