

Medo, Política e Direito: da legalidade espiritual à legalidade prática das formas de vida entre Comte, Freud e Nietzsche

Fear, Politics and Law: form spiritual legality to practice legality of life forms between Comte, Freud and Nietzsche

Henrique Garbellini Carnio¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo pensar a possibilidade de se restaurar no homem sua relação com o passado e, nesse processo de resgate, verificar novos horizontes de possibilidades sobre a relação do direito e da violência em nossa *forma* de vida atual. Genealogicamente, o homem é um fruto bem elaborado da perplexidade de sua própria condição existencial; já é tempo de se avançar para uma compreensão que nos projete para fora do ambiente de uma ilusão medrosa, sendo este, talvez, o primeiro passo a se dar para repensar as formas de vida que encontram no direito, em sua relação imediata com a vida, uma estrutura

1 Doutor e Mestre em Filosofia do direito e teoria do estado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP. Pós-doutorando em Filosofia pela UNICAMP. Professor titular permanente dos cursos de mestrado e doutorado em direito da Faculdade Autônoma de Direito de São Paulo - FADISP

que orbita desde a concepção de uma legalidade espiritual do homem até uma legalidade prática das formas de vida, cujo instrumento principal é o direito e o exercício da violência.

Palavras-chave: comunidades tribais, medo, política, direito, poder.

Abstract: The present article has as objectives think the possibility of restoring man in his relation to the past, and in that process of rescue scan new horizons of possibilities about the relation between law and violence in our current *form* of life. Genealogically man is an elaborate fruit of the perplexity of his own condition existential; it is time to move towards an understanding that projects us out of the illusion of a fearful environment, being this, perhaps, the first step to rethink the ways of life that find in law - in its immediate relation to life - an undeniable point that relates the spiritual legality in your immediate relation with life, a structure that orbit since the conception of a spiritual legality until a practice legality of life forms, whose fundamental instrument is the law and the exercise of violence.

Keywords: tribal communities, fear, politics, law , power.

1. Introdução

O presente artigo tem como proposta elaborar uma reflexão de como nas comunidades tribais pode se encontrar uma genealogia do próprio direito, do poder e da civilização. Nessas comunidades o que predominava eram as relações de débito e crédito (troca, escambo) e foi sua conseqüente projeção violenta, em termos de medo e castigo dos ancestrais, que determinaram as relações humanas e propiciaram

o terreno de todo o processo civilizatório. Este é o ponto da investigação, estabelecer um ensaio sobre a relação entre o medo, o direito e a política utilizando como referencial teórico três autores cuja investigação sobre o tema, a nosso ver, é aproximada e complementar, a saber, Augusto Comte, Sigmund Freud e Friedrich W. Nietzsche.

Analisando as estruturas gentílicas da organização social pode-se afirmar que na consciência tribal não há nenhuma possibilidade de distinção entre indivíduo e comunidade, em outras palavras, a ideia de um indivíduo sem comunidade não poderia existir. Nessa medida, a característica principal que motiva e projeta, desde o início, essa postura das organizações gentílicas e que por todo o tempo na história da humanidade dá sentido às relações sociais é a noção do medo, o primeiro sentimento, ou o sentimento fundamental - juntamente com o desejo - dos homens em suas relações sociais.

Explorar a noção do medo e como a interpretação de mundo gentílica tinha nele seu norteador é fundamental. Sobre a temática do medo é que sempre se coloca a questão indagativa de nossa existência diante do mundo e é essa indagação que determina a nossa dimensão enquanto seres políticos.² Ademais, é na determinação dos homens como seres políticos que se encontra o direito com sua capacidade de promover o regramento das relações sociais. Revistar essas instâncias propicia uma reflexão original sobre o direito e a política que refuta uma concepção meramente histórico-cronológica e cria uma ambiente de condições de

2 A inclinação dessa investigação tem apoio na proposta apresenta por Oswaldo Giacoia Jr. na série "Agenda para o medo" organizada por Luiz Felipe Pondé para o programa Café Filosófico da rede Cultura de televisão. Cf. GIACOIA JUNIOR. *Aposta na coragem*, disponível em: <http://www.cpflcultura.com.br/2009/09/02/integra-aposta-na-coragem-oswaldo-giacoia/>, acesso em 1.9.2014.

possibilidade para compreendermos um poucos os tempos paradoxais que vivenciamos atualmente. Para dar cabo dessa premissa, a condução desta investigação basear-se-á em recursos encontrados na história do pensamento e o pensador que primeiro parece dar a maior pista inicial para tanto é Augusto Comte.

2. A lei dos três estados de Augusto Comte

O fundador do positivismo clássico, na tentativa de explicar a verdadeira natureza e o caráter próprio da sua filosofia positiva - em sua obra *Curso de filosofia positiva*³ -, aposta na possibilidade de ter encontrado uma grande lei fundamental que pode, inclusive, ser solidamente estabelecida, quer na base de provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, quer na base de verificações históricas resultantes de um atento exame do passado.

A referida lei consiste no fato de que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nosso conhecimento, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes, são eles: o estado teológico ou fictício; o estado metafísico ou abstrato; e o estado científico ou positivo. Tal lei fundamental foi concebido por Comte como *Lei dos três estados*.⁴

Respectivamente, estes três grandes métodos (filosofias) do pensamento, correspondem a estágios do desenvolvimento humano. A infância, enquanto estado teológico; a juventude, enquanto estado metafísico e a maturidade, enquanto estado científico.

Na realidade, tais leis representam sistemas globais de interpretação do universo que determinam uma perfeita

3 O obra utilizada foi a editada pela editora Abril Cultural e se refere a conhecida coleção "Os Pensadores", cuja tradução ficou a cargo de José Arthur Gianotti e Miguel Lemos. Para tanto, Cf. COMTE, 1978, pp. 3-20.

4 COMTE, 1978, p. 4.

isonomia entre o desenvolvimento intelectual do indivíduo (ontogênese) com o desenvolvimento intelectual do gênero humano (filogênese).

Na base da motivação que promove esta lei fundamental podemos encontrar o elemento que funda todo o processo do desenvolvimento civilizatório, a primeira forma de explicação global e sua identificação com a causalidade da própria vontade humana: o medo.

No estado teológico, o espírito humano, na investigação da natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o tocam, apresenta a ocorrência de fenômenos produzidos pela ação direta e contínua de agentes supernaturais cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo.

No estado metafísico, que representa nada mais do que a simples modificação geral do primeiro, os agentes supernaturais acabam sendo substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades inerentes aos diversos seres do mundo e são concebidas como capazes de engendrar por elas próprias todos os fenômenos observados, cuja explicação consiste na determinação para cada um de uma entidade correspondente.

Por fim, no estado positivo ou científico, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia procurar a origem e o destino do universo, passando, diferentemente do início, em fazer uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas. Nessa dimensão, a explicação dos fatos, reduzida então a seus termos reais, se resume de agora em diante na ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais.

De plano, o que nos interessa é como no estado teológico há uma explicação global fundamental. Em outras

palavras, a infância do processo de explicação do universo é religioso-teológica.

O homem, no primeiro passo de seu conhecimento sobre o mundo – e mesmo de si –, encontra-se na situação originária de que sua única forma de causalidade é a de sua própria vontade.

As diversas formas de magia e a primitiva prece representam as maneiras de explicar a existência e o seu modo de vida; no fundo, tudo se passa no ambiente de se fazer contrato com os deuses ou deus.

Este contrato, no ambiente da magia, gera as formas mais primitivas de sacralidade, sacrifício, castigo, dádivas⁵, dentre outras, e servem como ponto fulcral para esta análise, pois direcionam ao seguinte questionamento: por que se entendia como a maior vantagem existente o fato do homem – em que sua única forma de causalidade é a de sua própria vontade –, se empreender em fazer estes tipos de contratos com os deuses?

De toda sorte de especulações possíveis, a mais certa – e por isso aqui defendida – é a pista de que seja pelo sentimento mais primitivo também aparecido no homem: o medo.

O homem não é um animal naturalmente especulativo, o homem é um animal com medo, carências, indigências e angústias ancoradas tanto na sua condição fisiológica quanto psicológica. Em seu estado primitivo, à mercê de sua vontade e no ambiente de suas necessidades, sejam físicas, fisiológicas ou psicológicas, vive em estado de premente ambivalência ocasionada pelo medo.

O medo gera, originariamente, um sentimento de mal-estar provocado por um sentimento de opressão, isto é, de inquietude relativa a um futuro incerto ou à iminência de um perigo indeterminado e ameaçador. Tal inquietude também

5 Sobre o tema de forma detalhada, Cf. AMBERTÍN, 2009, pp. 25-64.

aparece em relação ao medo de morte⁶ e às incertezas de um presente ambíguo, seja sem objeto claramente definido ou determinado e que frequentemente é acompanhando de alterações fisiológicas.

Não é à toa que se pode, na modernidade, considerar a angústia como neurose caracterizada por ansiedade, agitação, fantasia, fobias e até mesmo um sentimento confuso de impotência diante de perigo eventual, real ou imaginário.⁷

Esta definição de medo é identificada no volume II da *Retórica* aristotélica. Em uma das análises mais interessantes da história Aristóteles propõe que o medo é uma dor ou uma agitação produzida pela perspectiva de um mal futuro que seja capaz de produzir morte ou dor.⁸ Isto revela a face angustiante do sentimento do medo que pode ser sensibilizado a partir de um opressivo sentimento de ansiedade não ligado a um objeto determinado, de uma fundamental e permanente inquietação do indivíduo humano, originada tanto pelo caráter absoluto e sofredor da existência quanto pela consciência de sua própria liberdade, isto é, de sua absoluta responsabilidade pela própria existência.⁹

6 Em relação ao medo da morte, Eduardo Viveiros de Castro é preciso ao relatar como os índios têm a noção da morte como quase acontecimento e como isto os atinge de forma pavorosa. O assunto foi tema de um dos programas “Café Filosófico” da rede cultura de televisão. Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros. *A morte como quase acontecimento*. Disponível em <http://www.cpfcultura.com.br/2009/10/16integra-a-morte-como-quase-esquecimento-eduardo-viveiros-de-castro>. Acesso em 26.9.2014.

7 JAPIASSU e MARCONDES, 2001, pp. 13 e 14.

8 ARISTÓTELES, 2005, pp. 41 e segs.

9 Sobre o tema da angústia, com cuidado, assevera Giacoia, que esta seria um “opressivo sentimento de ansiedade não ligado a um objeto determinado; em Heidegger, designa uma afinação fundamental (*Grundstimmung*) da existência, em que o *Dasein* experimenta a sua própria finitude enquanto ser-para-morte; no existencialismo, a fundamental e permanente inquietação do indivíduo humano, originada tanto pela consciência do caráter absurdo e sofredor da existência quanto pela consciência de sua própria liberdade, isto

No estado tribal de nossos conhecimentos não existe nenhuma divisão regular em nossos trabalhos intelectuais e esse modo de organização dos estudos humanos é entendido como inevitável e até mesmo indispensável, alterando-se pouco a pouco, na medida em que diversas ordens de concepções se desenvolvem.

A rigor, o medo é o elemento fundamental psicológico que determina a origem de uma legalidade do desenvolvimento espiritual humano.

Assim, o homem com medo, em situação de abandono e desassossego perante forças maiores que as dele, como as da natureza, dos outros homens e animais, acaba criando um esquema de explicação do mundo como uma necessidade prática de fuga do próprio medo e da dor.¹⁰

Na concepção do sistema global das ciências, Comte acabou demonstrando que o medo também está por trás da religião e da ciência. O temor do desamparo e a necessidade de exercer controle e dominação sobre as hostilidades da natureza os justificam.

Neste ponto é que entra a máxima comteana “saber para prever, prever para prover”. Na realidade, desde o primeiro sistema - o teológico - até o último - o científico - uma mesma lógica é obedecida. É possível prever, tanto na natureza, quanto na ciência; é possível antecipar os fenômenos e exercer um controle técnico sobre a natureza para que ela possa suprir as fragilidades humanas.

A temática proposta por Comte, indiferentemente de sua metodologia, revela-nos o medo como o elemento fun-

é, de sua absoluta responsabilidade pela própria existência.” Cf. GIACOIA JUNIOR, 2006, p. 20.

10 Esse esquema traz ao homem uma capacidade inventiva e cria um sistema criativo de cosmovisão. Cabe lembrar aqui o posicionamento de David Hume, que de forma emblemática evidencia como o medo está na origem da religião. HUME, 1889, pp. 2-9.

damental que nos liga até hoje ao questionamento de nossa contingência e forma de vida.

Na balada da discussão sobre o medo, nos séculos XIX e XX surge, de forma análoga, a tese de Freud, que também discute a oposição entre a situação inicial de uma humanidade frágil e a pretensão dessa mesma humanidade de dispor das forças da natureza a seu favor.

A aproximação do pensamento de Freud a partir da abordagem comteana a seguir empreendida reforça a proposta metodológica do presente trabalho e revela o fecundo campo de exploração das pulsões e instintos humanos como determinantes de todo o processo civilizatório da humanidade.

3. O medo e a alma: animismo e magia no pensamento de Sigmund Freud

Freud não se expressa nos mesmos moldes da *Lei do três estados* de Comte, mas de forma muito próxima encampa também um sistema em que há o predomínio de três leis que orientam o desenvolvimento humano do indivíduo, a saber: o animismo, a religião e a ciência.¹¹

A ordem é praticamente a mesma de Comte e, como ele, a explicação parte exatamente do mesmo medo e necessidade de domínio das forças naturais, dos homens e animais.

Na perspectiva crítica de resolver o fato de que a maioria dos trabalhos que procuravam aplicar as descobertas da psicanálise a temas do campo das ciências mentais ofereciam muito pouco aos autores de ambas as áreas, Freud propõe num ensaio a discussão sobre o imenso domínio daquilo que é conhecido como animismo.

11 A tese está construída emblematicamente, em especial, na obra *Totem e tabu*. Para tanto, cf. FREUD, 1974, pp. 91- 117.

Baseando-se em autores como Herbert Spencer, James Georges Frazer, Andrew Lang, E. B. Taylor e Wilhelm Wundt, Freud constrói uma análise interessante sobre o animismo, a magia e a onipotência de pensamento que permeavam a mentalidade do homem primitivo.

A explicação da temática do animismo e da magia nos arcabouços da psicologia tem o interesse papel, neste trabalho, de dar continuidade sobre a questão do medo como fator motivacional preponderante para as atitudes humanas em relação a sua contingência.¹²

Segundo as pistas de Freud, temos que o animismo representaria de forma estrita a doutrina das almas e, num sentido mais amplo, a doutrina dos seres espirituais em geral.

Além do conceito de animismo, com apoio em Reinach¹³, Freud indica ainda que o termo animatismo também foi usado para indicar a teoria do caráter vivo das coisas que nos parecem ser objetos inanimados, de modo que as expressões “animalismo” e “hominismo” também são empregadas em relação a isto.¹⁴

Estes termos foram introduzidos por uma compreensão da visão da natureza e do universo adotada pelos povos primitivos, indiferentemente da época, seja no passado, seja atualmente.¹⁵

Segundo Freud - se referindo à Schelling e não à Comte, apesar de que este último também se utilizava da mesma expressão -, o animismo constitui a primitiva “filosofia da

12 Em outra oportunidade, em especial na obra *Direito e antropologia*, nossas reflexões tiveram a pretensão de ser descritivas e explicativas da gênese do processo de civilização e não especificamente se dedicarem a partir do estudo da alma na proposta animista, como aqui se pretende. Cf. CARNIO, 2013.

13 Cf. REINACH, 1944, pp. 15-34.

14 FREUD, 1974, p. 91.

15 Sobre a forma como Freud trabalha a ideia de um vínculo social em Totem e Tabu, cf. ENRIQUEZ, 1999, p. 28-46.

natureza”, pois cria um povoamento do mundo com inumeráveis seres espirituais, benevolentes e malignos e tais espíritos e demônios passam a ser considerados como as causas dos fenômenos naturais, acreditando-se que não apenas os animais e os vegetais, mas todos os objetos inanimados do mundo são animados por eles.

Freud aqui inova em sua contribuição, já propondo o elemento de ligação a que estamos nos referindo, indicando-o não muito distante ou diferente de nós.

Por mais que tenhamos mantido uma crença limitada na existência de espíritos e expliquemos os fenômenos naturais pela influência de forças físicas impessoais, se reconhece que os povos primitivos acreditam que os seres humanos são habitados por espíritos semelhantes a si.

De forma originária, as almas eram representadas como muitos semelhantes às pessoas, e foi somente ao decorrer de um longo processo que perderam suas características materiais e se tornaram espiritualizadas em alto grau.¹⁶

A aposta freudiana acerca do modo como os homens primitivos chegaram até as específicas visões dualistas sobre as quais o sistema animista se baseia é a de que eles assim o fizeram observando os fenômenos do sono, inclusive os sonhos e a morte, que tanto se lhe assemelham¹⁷.

Não é à toa que o centro gravitacional da análise do medo nos levará ao problema do reconhecimento da morte na atualidade.

Em outras palavras, o principal ponto de partida desta teorização é, sem dúvida, o problema da morte. O homem primitivo encarava como coisa natural o prolongamento indefinido da vida, a imortalidade, somente depois é que a ideia de morte é aceita - e ainda com certa hesitação.

16 FREUD, 1974, p. 92.

17 FREUD, 1974, p. 92.

O animismo é um sistema de pensamento. Ele não fornece simplesmente uma explicação de um fenômeno específico, mas permite apreender todo o universo como uma unidade isolada, de um ponto de vista único. A razão humana desenvolveu, segundo Freud, no decurso das eras, três desses sistemas de pensamento – três grandes representações do universo: animista (ou mitológica), religiosa e científica. Destas, o animismo, o primeiro a ser criado, é talvez o mais coerente e completo e o que dá uma explicação verdadeiramente total da natureza do universo.¹⁸

Como no pensamento de Comte, para Freud também há três sistemas de pensamento que se configuram como três grandes representações do universo, ou seja, como explicativas do mundo, e a fundamental, mais coerente e completa, e que dá a explicação verdadeiramente total da natureza do universo é o animismo.

Freud propõe que este primeira *Weltanschauung* humana é uma teoria psicológica, persistindo em grande parte na vida moderna, seja sob a forma de superstição, seja como a base viva de nossas crenças, filosofias e fala.¹⁹

Na proposta de uma abordagem psicanalítica, portanto, feita sobre outro ângulo, Freud não supõe que os homens foram inspirados a criar seu primeiro sistema do universo por pura especulação, por pura curiosidade especulativa, mas a partir de uma necessidade prática de controlar o mundo que os rodeava.

Por essa razão é que faz sentido a construção, por parte do homem gentílico, de todo um conjunto de instruções a respeito de como obter domínio sobre os homens, animais e coisas, ou seja, sobre seus espíritos.

18 FREUD, 1974, p. 93.

19 Para uma crítica dos princípios da interpretação psicanalítica em Totem e Tabu por meio da análise de um mito jivaro, Cf. LÉVI-STRAUSS, 1986, pp. 230-253.

Tais instruções têm o nome de magia ou feitiçaria, sendo especificamente as técnicas do animismo.²⁰

De forma acurada, Freud propõe com certa indagação especulativa - ele mesmo reconhece certo desprezo arbitrário pelo uso linguístico - a possibilidade de separação entre os conceitos de feitiçaria e magia.

A feitiçaria seria a arte de influenciar espíritos, tratando-os da mesma maneira como se tratariam seres humanos em circunstâncias semelhantes, qual seja: apaziguando-os, corrigindo-os, tornando-os propícios, intimidando-os, roubando-lhes o poder e submetendo-os a nossa vontade.

Já a magia seria algo diferente. Fundamentalmente, ela despreza os espíritos e faz uso de procedimentos especiais e não dos métodos psicológicos do dia-a-dia. Ela constitui o ramo mais primitivo e mais importante de técnica animista, porque, entre outros, os métodos mágicos podem ser usa-

20 Freud indica Marcel Mauss e Henri Hubert como os indicadores da magia como técnica. Marcel Mauss no ensaio *Esboço de uma teoria geral da magia* propõe, a partir dos estudos até então existentes sobre a magia, uma noção mais clara e completa sobre o assunto, tendo em vista sua crítica de que as propostas anteriores baseavam-se em pontos específicos e em alguns casos apresentavam equívocos. Para Mauss, a magia é, por definição, objeto de crença, e as manifestações mágicas podem assim ser consideradas se forem realmente enquanto tais para toda a sociedade e não apenas para parte dela. A magia compreende agentes, atos e representações. Os ritos mágicos e as magias como um todo são sempre fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos nos quais um grupo não crê não são mágicos. A forma dos ritos, por isso, é eminentemente transmissível e sancionada pela opinião. "As práticas tradicionais com as quais os atos mágicos podem ser confundidos são: os atos jurídicos, as técnicas, os ritos religiosos. O sistema da obrigação jurídica foi associado à magia em razão de que, de parte a parte, há palavras e gestos que obrigam e vinculam, há formas solenes. Mas, se com frequência os atos jurídicos têm um caráter ritual, se o contrato, os juramentos, o ordálio são alguns aspectos sacramentais, é que eles se misturam a ritos, sem que sejam ritos por si mesmos. Na medida em que têm uma eficácia particular, em que fazem mais do que estabelecer relações contratuais entre indivíduos, eles não são jurídicos, mas mágicos ou religiosos". Cf. MAUSS, 2003, pp. 55-56.

dos para tratar com os espíritos e a magia pode ser aplicada também em casos nos quais o processo de espiritualização da natureza ainda não foi realizado. Na verdade, a magia deve submeter os fenômenos naturais à vontade do homem.²¹

No ambiente destas investigações, Freud indica o princípio da magia, que seria, basicamente, tomar equivocadamente uma conexão ideal por real.

Para tanto, indica alguns exemplos, como, por exemplo, a técnica de se fazer uma efígie de um inimigo para prejudicá-lo. O que se fizer à efígie acontecerá também ao original detestado. Tal técnica também pode ser utilizada com fins piedosos e para auxiliar os deuses contra os demônios malignos. Talvez a proibição bíblica contra a feitura de imagem de qualquer coisa viva tenha-se originado, não de alguma objeção às artes plásticas, mas do desejo de privar a magia que era abominada pela religião hebraica.

Outros exemplos que permanecem em certo grau nos mitos e cultos de fases mais elevadas da civilização são os rituais de chuva ou fertilidade, nos quais se encontra a ideia de uma magia imitativa em que há semelhança entre o ato executado e o resultado esperado.

Isto evidencia que os motivos iniciais que conduziram os homens a praticar a magia são os desejos humanos. Em outras palavras, o homem primitivo tinha uma crença imensa no poder de seus desejos, tal qual, analogamente, as crianças apresentam na primeira infância.

Todo o princípio que dirige a magia – técnica e modalidade animista, bem como o pensamento –, segundo Freud é o princípio da “onipotência de pensamentos”, expressão que o autor indica ter adotado de um dos seus pacientes, conhecido como “Homem-Rato”.²²

21 FREUD, 1974, pp. 94 e 95.

22 FREUD, 1974, p. 102. Sobre o a análise do “homem-rato” cf. FREUD, 1986,

A expressão teria sido criada como explicação para todos os estranhos e misteriosos acontecimentos pelos quais, como outras vítimas da mesma doença, parecia ser perseguido. Caso pensasse em alguém, tinha certeza de encontrar essa pessoa logo em seguida, como num processo de mágica. Se a pessoa perguntasse pela saúde de um conhecido que há muito não via, escutava que este havia acabado de morrer, de maneira que parecia existir uma linguagem telepática que permitisse ao interlocutor esse poder, dentre outros fatos.

Freud explica que, no decurso do tratamento do “homem-rato”, ele próprio contou de como uma aparência enganadora surgia na maioria dos casos e por meio de que artifícios ele mesmo ajudara a fornecer suas próprias crenças supersticiosas.

Na análise entre os neuróticos - homens modernos - e os animistas/mágicos - homens primitivos - Freud revela a força do fio condutor que estamos seguindo.

Freud nota que os atos obsessivos primários dos neuróticos são de um caráter intimamente mágico e, se não são encantamentos, são, no mínimo, contra-encantamentos, destinados a manter afastadas as expectativas da desgraça com que a neurose geralmente começa, afirmando, ainda, que todas as vezes que conseguia adentrar ao mistério dessas

pp. 159 e ss. Em 1907, no mês de outubro, Freud inicia a análise do paciente que será denominado como o “Homem-Rato”. Os principais sintomas que este paciente apresenta são relativos à obsessividade. Ele é obcecado pelo pensamento de que acontecerá alguma coisa desagradável, dolorosa a duas pessoas que ama: seu pai e uma dama. Aparentemente, um caso clássico de obsessão, há de se ressaltar que o argumento imaginário que levou o paciente a procurar análise foi o impacto causado pela narração de um tipo de tortura provocado pela penetração de ratos no reto de um indivíduo. Apesar deste argumento imaginário não desencadear a neurose em si, ele suscita o tema da angústia que está em grau máximo no paciente quando se dirige ao consultório.

ocorrências descobria que a desgraça esperada era a morte.²³

Retomando, então, a aposta da lei das três fases em seu pensamento - animista, religiosa e científica - Freud indica que nas três é plenamente possível se acompanhar as vicissitudes da “onipotência de pensamentos”.

Na fase animista, os homens atribuem a onipotência a *si mesmos*. Na fase religiosa, transferem-na para os deuses, mas eles próprios não desistem dela totalmente, porque se reservam o poder de influenciar os deuses por meio de uma variedade de maneiras, de acordo com seus desejos. Na visão científica, já não há lugar para a onipotência humana, os homens reconheceram a sua pequenez e se submeteram resignadamente à morte e às outras necessidades da natureza. Não obstante, um pouco de crença primitiva na onipotência ainda sobrevive na fé dos homens, no poder da mente humana, que entra sempre em luta com as leis da realidade.²⁴

A primeira imagem que o homem formou do mundo - o animismo - é completamente psicológica. A técnica do animismo e da magia revela a intenção de impor leis que regem a vida mental às coisas reais, podendo-se até mesmo reconhecer uma fase pré-animista²⁵ que indica uma doutrina da universalidade da vida, pois se verifica que as suposições da magia são mais fundamentais e mais antigas que a

23 FREUD, 1974, p. 104.

24 Freud leva a cabo sua ideia fazendo paralelamente uma comparação entre as fases do desenvolvimento da visão humana do universo e as fases do desenvolvimento libidinal do indivíduo. A fase animista corresponderia à fase narcisista, tanto cronologicamente quanto em seu conteúdo; a fase religiosa corresponderia à fase da escolha do objeto, cuja característica é a ligação da criança com os pais; enquanto a fase científica encontraria uma contrapartida exata na fase em que o indivíduo alcança a maturidade, renuncia aos princípios de prazer, ajusta-se à realidade e volta-se para o mundo externo em busca do objeto de seus desejos. FREUD, 1974, p. 105-107.

25 Contextualizando o tema, cf. MARRET, 1911, pp. 122-143.

doutrina dos espíritos, que constitui o centro do animismo.²⁶

Na realidade, a primeira realização teórica do homem - a criação dos espíritos - parece vir da mesma fonte que as primeiras restrições morais a que se achava sujeito, os tabus.

Se a posição dos sobreviventes em relação aos mortos foi realmente o que primeiro levou o homem primitivo a refletir e compeliu-o a abrir mão de um pouco de sua onipotência em favor dos espíritos e a sacrificar um pouco de sua liberdade de ação, então esses produtos culturais constituíram um primeiro reconhecimento da *Ανάγκη* [Necessidade], que se opõe ao narcisismo humano. O homem primitivo estaria assim submetendo-se à supremacia da morte pelo mesmo gesto com que pareceria estar negando-a.²⁷

Conclusivamente, pode-se afirmar que, também no homem primitivo, a superstição não é necessariamente a razão única ou real para um costume ou observância em particular e não nos dispensa do dever de procurar os motivos ocultos deles.

Dessa forma e diante do exposto, a tese freudiana toma sagazmente a repressão dos instintos como medida do nível de civilização que foi alcançado e deve se admitir que, mesmo sob o sistema animista, existem progressos que são injustamente desprezados em razão de sua supersticiosidade.²⁸

Inegável, portanto, que a mais remota origem das formas de espiritualidade humana e seu condicionamento social foi o medo e o domínio, o exercício de poder sobre si e o mundo.

26 FREUD, 1974, p. 109.

27 FREUD, 1974, p. 109.

28 FREUD, 1974, pp. 115-116.

4. Medo, vontade de poder e repressão em Nietzsche

Outro pensador que cabe aqui e serve de ponto final para a ligação proposta na discussão da estrutura fundamental do medo e de sua configuração motivacional e repressora do homem é Nietzsche.

Nos três autores mencionados, Comte, Freud e Nietzsche, encontram-se, de alguma forma, o medo e a necessidade de domínio - a ser alcançando sobre o mundo e sobre si - como a mais remota origem de todas as formas de espiritualidade humana.

Entendemos que há outro elemento que também se encontra nos três autores e que pode ser considerado, além do medo e da necessidade de domínio sobre si e o mundo, a saber, a repressão. Na realidade, mesmo atualmente, o domínio finalmente alcançado está sempre ligado tanto ao medo -vontade de poder - quanto à repressão.

De bicho a animal político, o domínio da natureza do mundo e de si tem como arma mais forte a repressão, ou seja, a inibição das forças originais pulsionais do homem. A reflexão sobre essa questão evidencia que a questão principal é o fato de que a conquista do espírito acontece em detrimento da animalidade do homem.

Nietzsche, em sua genealogia, busca indicar que o medo seria constituído de três coisas: o acaso, o incerto, o súbito. O autor faz isso transpondo a questão para a modernidade e percebendo, de maneira muito lúcida e antecipatória, a incorporação do estranhamento e do acaso como fenômenos controladores, que representam formas de dominação do medo, como a própria vontade de potência:

[...] Na economia interior da alma do homem primitivo prepondera o medo do mal. O que é o mal? Três coisas: o

acaso, o incerto, o súbito. A História da civilização representa uma diminuição daquele medo do acaso, do incerto, do súbito. Como o homem primitivo combate o mal? - Concebe-o como razão, como potência, como pessoa mesmo. Com isso ganha a possibilidade de entrar com ele em uma espécie de pacto e, de modo geral, atuar previamente sobre ele - preveni-lo.[...] Civilização significa justamente aprender a calcular, aprender a pensar casualmente, aprender a prevenir, aprender a acreditar em necessidade [...].²⁹

Neste texto, percebe-se que o primitivo, para fazer face à ocorrência do mal, inventa uma explicação a que atribui esta violência a um propósito e, portanto, o interpreta como merecido castigo.

Dessa forma, temos um processo em que se coloniza a brutalidade do inexplicável e, na balada do sofrimento e da pacificação, pacifica-se, em tese, o medo, mesmo que o motivo seja o mais fantasioso. Este tema em Nietzsche fica claro com a relação existente entre a opressão, o ressentimento e o tema da moral dos senhores e dos escravos.

Como bem observa Oswaldo Giacoia Junior, o tema filosófico do ressentimento em Nietzsche encontra no personagem central da obra de Dostoiévski os contornos de uma figura prototipicamente ressentida no exato sentido nietzscheano. Tal figura está intrinsecamente associada à celebre oposição proposta por Nietzsche entre os dois tipos de moral: a moral dos senhores (aristocrática) e a moral dos escravos (gregária). Ele faz, a partir delas, a impressionante avaliação de como cada uma dessas morais funda os respectivos conceitos de bem e mal, com base nos quais são feitos juízos sobre o valor moral das intenções e ações humanas.³⁰

29 NIETZSCHE, 1999, p. 443.

30 GIACOIA JUNIOR, 2006, p. 77.

A moral aristocrática surge de uma auto-afirmação e justamente na sua contraposição está o traço distintivo da moral de escravos que brota de uma negatividade originária, sendo esse elemento primeiro e ato criador.

Assim, ao passo em que a valoração aristocrática tem como ponto de partida uma espécie de sensação de plenitude e força, de auto-satisfação, que tem na negação de seu bem não um mal moral, mas um ruim, o processo de instituição dos valores pelos escravos tem por pressuposto um processo de inversão a esse sentido, pois, simetricamente contrária é a perspectiva segundo a qual a moral dos escravos constitui sua oposição entre bom e mal.³¹

Além da identificação inicial da teoria psicológica do ressentimento de Nietzsche, o autor sugere ainda que a distinção entre os dois tipos de moral tem outro fundamento, sem o qual o próprio conceito de ressentimento não pode ser compreendido, a saber, a distinção entre ação e reação que, em Nietzsche, tem por base menos um conceito mecânico do que um conceito dinâmico de força que, por sua vez, introduzirá o par de opostos: forte e fraco, complementar a ativo e reativo, nobre e plebeu.

Desse modo, observa-se que o pensamento da teoria psicológica do ressentimento de Nietzsche deve ser tomado na base fundante da distinção psicológica entre os tipos do nobre e escravo, a espécie de distinção fisiológica entre ativo e reativo e, com ela, deixar-se guiar pelo fio condutor da teoria das forças³².

31 Segundo Oswaldo Giacoia Jr. "Trata-se, aqui, de uma avaliação parasitária, reativa, que tem necessidade prévia de um elemento estranho a si para, por antítese, instituir pela via da negação sua própria identidade e seu universo de valores. É nessa inversão que radica seu parentesco originário com o ressentimento." GIACOIA JUNIOR, 2006, p. 78-79.

32 GIACOIA JUNIOR, 2006, p. 80.

Nesse sentido é que ganha campo a crítica da ideia de vingança no pensamento de Nietzsche, que nada mais é do que a necessidade de anestesiar uma experiência do sofrimento nos seres aos quais é vedada uma reação autêntica, qual seja, a descarga externa de energias psíquicas em processos mais complexos do que a mera resposta reflexa³³.

A teoria do ressentimento nietzscheana, que se funda na distinção entre o ativo e reativo, possibilita a Nietzsche dar consistência a sua reconstituição genealógica de um tipo “homem”, caracterizado pela moral dos fortes e dos fracos.

Se o ressentimento não é uma mera reação reflexa, mas envolve um complexo processo psíquico e moções efetivas, “- provido de certa finalidade -, ele pode ser diferenciado dos processos mecânicos de manutenção do equilíbrio no interior de sistemas de forças”³⁴, de modo que pode servir como fator diferencial de tipos humanos, de configuração de forças psicológicas individuais ou coletivas.

33 GIACOIA JUNIOR, 2006, p. 82. Nesse sentido, assim aduz Nietzsche no § 15 da 3ª Dissertação de *Para Genealogia da moral*: “Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causação [causalidade] fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto* – de ordinário ela é procurada, muito erroneamente, me parece, em um contragolpe defensivo, uma simples medida protetora, um ‘movimento reflexo’ em resposta a uma súbita lesão ou ameaça, do tipo que ainda executa uma rã sem cabeça, para livrar-se de um ácido corrosivo”. NIETZSCHE, 1998, p. 116. A palavra causalidade entre colchetes segue a tradução de Oswaldo Giacoia Júnior, para nós melhor identificada que a palavra causação.

34 GIACOIA JUNIOR, 2006, cit., p. 86.

A ideia de uma sociedade de rebanho no pensamento nietzschiano é o sintoma de um problema fundamental: o instinto de conservação.

Esta proposta de Nietzsche se lança contra a ideia de uma moral ascética e altruísta que, sob a máscara da igualdade e justiça, exige dos homens atitudes irretocáveis e inexequíveis com o propósito de assegurar, como numa espécie de contrato, a vida em comum.³⁵

Nesta perspectiva, Nietzsche se apresenta como um bom opositor de Kant, discutindo a moral ascética e altruísta que, sob a máscara da igualdade e justiça, acaba exigindo do homem atitudes irretocáveis, com o propósito de assegurar, tal qual numa espécie de contrato, a vida em comum.

O medo que corroeria a vida social precisa ser vencido e, para tanto, requer-se uma moral capaz de castrar e, portanto, de civilizar a besta humana. Segundo Nietzsche, nesta perspectiva, o medo é o pai da moral.³⁶ Neste ponto, é interessante a aproximação de Nietzsche com Hobbes, no que concerne à compreensão da sociedade como uma forma acontecida pelo medo.

No caso, Nietzsche não se propõe a um sistema da sociedade como fruto de um contrato, um cálculo racional, cuja equação apazigua os conflitos por meio de uma vida social, mas a creditar à sociedade o acontecimento de pessoas fracas e interessadas apenas em suas respectivas sobrevivências temerosas.

Nessa dimensão, a moral de rebanho esconde a perversão humana, a natureza individual e egoísta do homem, funcionando como uma espécie de entorpecente que tranquiliza os instintos para que todos possam viver harmonicamente,

35 OLIVEIRA, 2010, p. 174.

36 NIETZSCHE, 2005.

ainda que haja sempre um grupo que invariavelmente domine outro.

Há uma brutalidade teórica da moral dos senhores e dos escravos como denúncia antecipatória da barbárie vigente na dominação real, recusa intransigente da edulcoração da hipocrisia. Exatamente neste ponto que se encontra o vigor da crítica de Nietzsche, pois com ela se consuma a autodissolução do *Esclarecimento* entendido como ordem opressora e ofensiva.³⁷

Nestas linhas, Nietzsche serve como ponte em nossa reflexão para a transposição do tema do medo para o racionalismo e para o próprio iluminismo, escancarando o avanço do deserto na modernidade e o processo de adaptação do medo nos tempos técnico-científicos em que vivemos.

4.1 O medo, o humanismo e a época moderna

Extremamente importante invocar neste contexto a metáfora dos construtores de casas na obra *Assim falou Zaratrusta*. A inserção aqui tem um detalhe a ser considerado, pois inseriremos na narrativa a interessante perspectiva em que Peter Sloterdijk analisa o trecho referente à *virtude amesquinhadora*. Nesta passagem, o personagem se dispõe a verificar se, entretentes, o homem se tornara maior ou menor e se impressiona com o tamanho quase ínfimo das casas.

Sloterdijk trata sobre a contribuição heideggeriana que recoloca a questão do fundamento da domesticação e da formação do homem, em outras palavras, trata sobre o problema fundamental do medo.³⁸

Toca-se aqui na problemática de não só da permanência humana na clareira, em termos heideggerianos, o *ficar-dentro*

37 GIACOIA JUNIOR, 2008, pp. 243-259.

38 HEIDEGGER, 1985.

(*Hineinstehen*) ou estar-presos-dentro (*Hineingehaltensein*) do ser humano na clareira do ser.³⁹ A discussão de Sloterdijk refere-se a uma saída dos seres humanos para a clareira, algo como uma história social da tangibilidade do ser humano pela questão do ser a uma movimentação histórica no escancaramento da diferença ontológica.

A contraposição proposta é a de uma história natural da serenidade, pela qual o homem teria se tornado o animal aberto e capaz para o mundo, e, de outro, de uma história social das domesticações, por meio das quais os homens originalmente se experimentam como aqueles seres que se reúnem para corresponder ao todo.

Há uma tentativa de análise da possibilidade do homem para *além* (über) da clareira. A par das perplexidades e discordâncias possíveis com o que se propõe, resta inegável a contribuição de como o referido autor trata sobre a polêmica da virtude amesquinhadora em Nietzsche.

A pretensão é a de uma “história real da clareira” - que no pensamento de Sloterdijk corresponde à verdadeira reflexão sobre o ser humano que pretende realmente ir além do humanismo - consistente em duas narrativas maiores que convergem numa perspectiva comum, a saber, como o animal *sapiens* se tornou o homem *sapiens*.⁴⁰

A primeira se refere a uma aventura da hominização. A ideia é de uma antropogenética pela qual se narra como nos longos períodos da história pré-humana primitiva surgiu do mamífero vivíparo humano um gênero de criaturas de nascimento prematuro que saíram para seus ambientes com um excesso crescente de inacabamento animal.

Empreendendo um diálogo virtual com Heidegger, Sloterdijk se refere ao ambiente crítico no qual o referido

39 SLOTERDIJK, 2000, p. 32.

40 SLOTERDIJK, 2000, p. 33.

autor teria a ânsia de preservar o ponto de partida ontologicamente puro no ser-aí (*Dasein*) e no estar-no-mundo dos seres humanos. O ser humano poderia até mesmo ser definido como a criatura que fracassou em seu ser animal (*Tiersein*) e em seu permanecer-animal (*Tierbleiben*) e, ao fracassar como animal, acaba, enquanto ser indeterminado, jogado para fora de seu ambiente, e, com isso, ganha o mundo no sentido ontológico.⁴¹

Esse êxodo geraria apenas animais psicóticos se, com a chegada ao mundo, não se efetuasse ao mesmo tempo um movimento de entrada naquilo que Heidegger denominou “casa do ser”. As linguagens tradicionais do gênero humano tornaram capaz de ser vivido o êxtase de estar-no-mundo, ao mostrar aos homens como esse estar no mundo pode ser ao mesmo tempo experimentado como estar-consigo-mesmo. Nesse medida, a clareira é um acontecimento nas fronteiras entre as histórias da natureza e da cultura, e ao chegar-ao-mundo humano assume desde cedo os traços de chegar-à-linguagem.⁴²

A questão, então, ganha a dimensão da discussão que aqui se apresenta. A história da clareira não pode ser apenas desenvolvida na chegada dos seres humanos às casas da linguagem, pois, a rigor, os seres humanos falantes começam a viver juntos em grupos maiores e se ligam não só às casas da linguagem, mas também a casas construídas.

Eles acabam ingressando no campo de força do modo de vida sedentário, de forma que passam não simplesmente a estar resguardados e delimitados por sua linguagem, mas também domesticados por suas habitações.

Há uma intrínseca relação entre o fato da adoção de hábitos sedentários pelos humanos com os animais. A

41 SLOTERDIJK, 2000, p. 34.

42 SLOTERDIJK, 2000, p. 35.

domesticação do ser humano pela casa liga os animais e envolve também os animais que geram não apenas ideais de domesticação, mas também de adestramento e criação.

Nesse contexto, a discussão de onde há casas gera a decisão sobre o que se tornarão os homens que as habitam. Com isso, acaba-se entendendo também o tipo de construtores de casas que chegarão ao comando.

As angustiantes insinuações na metáfora dos construtores de casas em *Assim falou Zaratustra*, em especial, quando o personagem se dispõe a verificar se no curso disso tudo o homem se tornara maior ou menor, ficando impressionado diante da aparência de suas casas, é o elemento identificador da ideia:

[...] Porque queria saber o que, no meio tempo, se dera com o ser humano: se ele se tornara maior ou menor. E, certa feita, viu uma série de casas novas; admirado, disse, então: “Que significam essas casa? Na verdade, nenhuma grande alma as pôs ali como sua própria imagem! Alguma estúpida criança as haverá tirado de sua caixa de brinquedos? Oxalá outra criança volte a guardá-las na sua! E essas saletas e esses quartos: poderão, ali, entrar *varões* e dali saírem? Dão-me a impressão de que foram feitos para bonecas de seda ou para criaturinhas gulosas, que também, com prazer, se deixam apetercer. E Zaratustra parou, refletindo. Por fim, disse tristinho: “*Tudo tornou-se menor*”. Em toda parte, vejo portas mais baixas: quem for da *minha* espécie ainda poderá passar por ela, mas – terá de abaixar-se! Oh, quando poderei voltar à minha terra sem mais precisar abaixar-me – abaixar-me *diante dos pequenos!*”. E Zaratustra suspirou, olhando ao longe.⁴³

Na sequência do texto, Nietzsche aprofunda os detalhes críticos sobre o tema da resignação do homem e sua formatação, pelo conceito de virtude amesquinhadora, num

43 NIETZSCHE, 2005, p. 203.

animal político modesto e domesticado, tornando os próprios homens os melhores animais domésticos dos homens, tal como o lobo se torna cachorro.

[...] E entre eles também aprendi isto: porta-se o louvador como se retribuísse algo, mas na verdade, quer receber mais presentes. Indagai do meu pé se lhe agrada seu modo de louvar e cativar! Em verdade, nesse compasso e ritmo de tique-taque, não tem vontade nem de dançar nem de ficar parado. Desejariam, elogiando-me, atrair-me para a sua pequena virtude; para o tique-taque da pequena felicidade, desejariam persuadir meu pé. Passo no meio desta gente e guardo os olhos abertos: tornaram-se *mais pequenos*, cada vez mais pequenos; - *mas isto se deve à doutrina da felicidade e da virtude*. É que são modestos também na virtude - pois querem o bem-estar. Mas somente uma virtude modesta condiz com o bem-estar. [...] Vejo tanta bondade, quanta fraqueza; tanta justiça e compaixão, quanta fraqueza. Sinceros, leais e bondosos são uns com os outros, tal como os grãos de areia são sinceros, leais e bondosos com os grãos de areia. Abraçar modestamente uma pequena virtude - a isto chamam "resignação"! E, nesse meio tempo, já olham modestamente de soslaio para uma nova pequena felicidade. Ingenuamente, querem acima de tudo, no fundo, apenas uma coisa: que ninguém lhes faça mal. São assim, obsequiosos com todos e lhes fazem bem. Isto, porém, é covardia - muito embora se chame "virtude". [...] Virtude é para eles o que torna modesto e manso; com isto, transformaram o lobo em cão e o próprio homem no melhor animal doméstico do homem [...]⁴⁴

A marca moderna que Nietzsche relega no elemento fundamental "medo" compõe uma discussão teórica sobre o ser humano como força domesticadora e criadora. Para Zaratustra, os homens da atualidade são, acima de tudo,

44 NIETZSCHE, 2005, pp. 205 e 206.

bem-sucedidos criadores que conseguem fazer do homem selvagem o último homem.

Neste imenso horizonte da domesticação escolar dos homens, Nietzsche fareja um espaço em que lutas inevitáveis serão travadas sobre o próprio direcionamento da criação dos seres humanos.

Daí que se tem em Zarathustra, nesta vertente, tanto o dimensionamento para o futuro do sentimento do medo e a ocorrência da domesticação quanto uma crítica cabal ao humanismo, pois os próprios homens se submeteram à domesticação e puseram em prática, sobre si mesmos, uma seleção direcionada para produzir uma sociabilidade à maneira de animais domésticos. Nisto reside a crítica do humanismo como rejeição da falsa inocuidade da qual se cerca o bom ser humano moderno.

Por fim, o último ponto a se referir ao pensamento de Nietzsche como uma ponte para a discussão do tema elementar do medo diz respeito ao sentido da insuportabilidade do sofrimento pelo homem. A modernidade e suas técnicas racionais ensinam - escolarizam - o homem de que razões explicativas são um alívio.

Encontramos o eco primitivo da elementar noção do medo e da necessidade de se fazer contrato com os deuses na clássica concepção nietzschiana de que o mais insuportável não é o sofrimento, mas a falta de sentido do sofrimento, que compõe, no fundo, a dor da falta de sentido.

Segundo Nietzsche, a culpa e o sofrimento caminhavam juntos. Se o sofrimento pode ser compensação para a dívida, na medida em que fazer sofrer era gratificante, o fato de causar o sofrimento era uma grande festa. Da mesma forma isso acontece com o castigo, no qual há um viés festivo em sua utilização⁴⁵.

45 Há de se ressaltar aqui a observação de Agamben da genial intuição de Karl

A essa ideia de festividade relacionada ao sofrimento, Nietzsche demonstra o que revolta no próprio sentimento: a sua falta de sentido de um modo geral. Mesmo que houvesse, sim, sentido para ele, na interpretação pelos povos primitivos, em suas explicações em consideração a seus causadores ou espectadores ou mesmo na interpretação cristã, interpretava-se o sofrimento atribuindo-lhe todo procedimento de salvação.

Na verdade, *“para que o sofrimento oculto, não descoberto, não testemunhado, pudesse ser abolido do mundo e honestamente negado, o homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos”*⁴⁶.

Sob essa perspectiva, Nietzsche encara a justificação da vida em si mesma enquanto justifica o mal por uma divindade. Uma lógica primitiva construída durante todo o processo de humanização e que se estende atualmente no pensamento do livre-arbítrio.

Para Nietzsche, toda a humanidade antiga era de um mundo essencialmente público que não imaginava a felicidade sem espetáculos e festas, e nelas se encontra também a origem de tudo que há de mais perto dos homens enquanto humanos.

Meuli que relacionou as festas anômicas com o estado de suspensão da lei que caracteriza alguns institutos jurídicos arcaicos, como o correspondente ao ponto central de nossa tese, o *Friedlosigkeit* do germanos ou a perseguição do *vargus* no antigo direito inglês. Cf. AGAMBEN, 2004, p. 109.

46 NIETZSCHE, 1998, p. 54.

5. O avanço do deserto na modernidade e o medo numa época predominantemente técnico-científica

É indiscutível que, na atualidade, somos parte de uma sociedade hedonista incapaz de viver autenticamente o sofrimento ou o tédio. Sofremos da impossibilidade de sofrer. Passar a maior parte do tempo sobre o efeito entorpecentes de narcóticos que aliviem em nós a possibilidade de confrontar a dimensão de nosso vazio é uma das marcas características deste tempo.

Todo esse processo encontra no iluminismo e no racionalismo, também, plena justificação. Autores como Francis Bacon, Descartes e Kant reforçam toda a base da discussão aqui empreendida, confrontando-se no ambiente da dominação, tanto interna quanto externa, que compõe nosso medo.

A humanização da natureza e a humanização da sociedade são construídas pelo fato de que obedecer às leis da natureza é a melhor forma de dominá-la (Bacon) e que o conhecimento científico não é o resultado de uma explicação, mas o domínio da natureza interna e externa (Descartes), ou seja, a questão principal que entre saber e poder não existe uma diferenciação, o importa é a fuga obstinada do medo. Tudo isto ratificado pelos maduros frutos do esclarecimento que, em Kant, verifica-se como o tempo da maturidade coincide com o progresso da técnica e da ciência.

A grande questão é que nem pela ciência vamos obter uma satisfação integral para a dissipação de todo o mistério. Não é por acaso que no iluminismo encontra-se um otimismo fundamentado, a ideia composta da crença, da fé de que o racional dominaria o exterior e o interior, em outras palavras, garantiria a fuga do medo.

Neste espeque, o desenvolvimento da historia do ocidente, desde a iluminação, foi uma espécie de revelação de que este otimismo é um artigo de fé, crença. Tal realidade está visível nos diversos episódios históricos de reversão deste otimismo no seu contrário, ou seja, na incapacidade de resolver os macroproblemas, os homens geram problemas ainda maiores, proporcionando formas cada vez mais atrozes de barbárie no cometimento da vida.

Todo esse processo da pré-civilização à civilização atual nos relega a atávica percepção de que somos bem treinados a temer e o temer é uma de nossas forças motivacionais mais fortes.⁴⁷

No fundo, tudo não passa de que a raiz de nosso medo advém de nossa relação com o tempo, ou seja, com a nossa própria morte⁴⁸. Enquanto o homem é incapaz de assumir a

47 No fundo, não há que se demonizar o temor, pois se aposta aqui que é desta situação de penúria do homem que se engendra também a forma de superação deste medo contida na ideia de coragem.

48 Uma interessante referência filosófica, ambientada em Heidegger, sobre este tema pode ser encontrada no pensamento de Giorgio Agamben, começando com uma frase do filósofo alemão: “<<A relação essencial entre morte e linguagem surge como num relâmpago, mas permanece impensada>>. [...] Na tradição da filosofia ocidental, com efeito, o homem figura como mortal e, ao mesmo tempo, como o falante. Ele é o animal que possui a <<faculdade>> da linguagem [...] e o animal que possui a faculdade da <<morte>>. AGAMBEN, 2006, pp. 9 e 10. O texto de Heidegger sobre o assunto se chama *Essência da linguagem (Unterwegs zur Sprache)* e faz parte de uma coletânea denominada *A caminho da linguagem*. No original o texto de Heidegger sobre o tema indicado: “Mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz dessa experiência. O animal também não sabe falar. A relação essencial entre a morte e a linguagem lampeja, não obstante ainda de maneira impensada. Essa relação pode, contudo, nos dar um aceno para o modo em que a essência da linguagem nos intima e alcança e, com isso, nos sustenta, se é que a morte faz parte do que nos intima. Admitindo-se que o encaminhamento que sustenta os quatro campos de mundo na proximidade própria de seu encontro face a face repouse na saga do dizer, então é também a saga do dizer que confere o que designamos com a palavrinha “é”, assim correspondendo-lhe. Em sua

finitude de forma positiva acaba inventando todas as formas de consolo, religião e metafísica.

O medo que nos resta, ainda, talvez seja, sobretudo, em face dos atuais acontecimentos vivenciados em sociedade, e por uma lógica de imunização que consome paradoxalmente as relações humanas em todos os sentidos. Ademais, mesmo na não manutenção de figuras de transcendência, nos tornamos responsáveis por nós mesmos de tal forma que tudo isto identifica minimamente que a relação do homem com o tempo e com a finitude precisa ser repensada.

A aposta aqui é a do escancaramento desta realidade para que se possa refletir desde o início sobre a possibilidade de se restaurar no homem sua relação com o passado e, nesse processo de resgate, verificar novos horizontes de possibilidades, no caso, utilizando o direito como um possível participante da discussão.

Genealogicamente, o homem é um fruto bem elaborado da perplexidade de sua própria condição existencial; já é tempo de se avançar para uma compreensão que nos projete para fora do ambiente de uma ilusão medrosa, sendo este, talvez, o primeiro passo a se dar para repensar as formas de vida que encontram no direito, em sua relação imediata com a vida, uma estrutura que orbita desde a concepção de uma legalidade espiritual do homem até uma legalidade prática das formas de vida, cujo instrumento principal é o direito e o exercício da violência.

saga, o dizer concede o “é” na liberdade clara e ao mesmo tempo velada de sua possibilidade de ser pensada”. HEIDEGGER, 2003, pp. 170 e 171.

Referência Bibliográfica

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, Trad.: Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AMBERTÍN, Marta Gerez. *Entre dívidas e culpas: sacrifícios: crítica da razão sacrificial*, Rio de Janeiro: Cia Freud, 2009.

ARISTÓTELES. *Retórica*, livro II, Lisboa: imprensa nacional, 2005.

CARNIO, Henrique Garbellini. *Direito e antropologia: reflexões sobre a origem do direito a partir de Kelsen e Nietzsche*. São Paulo: Saraiva, 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros. *A morte como quase acontecimento*. Disponível em <http://www.cpflcultura.com.br/2009/10/16integra-a-morte-como-quase-esquecimento-eduardo-viveiros-de-castro>. Acesso em 15.8.2012.

COMTE, Augusto. Curso de filosofia positiva; discurso sobre o espírito positivo; discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; catecismo positivista. In *Os pensadores* (col.), São Paulo: Abril cultural, 1978, pp. 3-20.

ENRIQUEZ, Eugene. *Da horda ao estado: psicanálise do vínculo social*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos*. Trad.: Órizon Carneiro Muniz, Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud*, J. Strachey (org.), vol X, Rio de Janeiro: Imago editor, 1986, pp. 159 e sgs.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. *Pequeno dicionário de filosofia contemporânea*. São Paulo: Abril cultural, 2006.

_____, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006.

_____. Esclarecimento (per)verso: Nietzsche à sombra da ilustração. In *Revista Filosofia, Aurora*, Curitiba, jul./dez. 2008, vol. 20, n. 27, pp. 243-259.

_____. *Aposta na coragem*, disponível em: <http://www.cpflicultura.com.br/2009/09/02/integra-aposta-na-coragem-oswaldo-giaccoia/>, acesso em 30.9.2014.

HEIDEGGER, Martin. *Cartas sobre o humanismo*. 3 ed., Lisboa: Guimarães editores, 1985.

_____. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

HUME, David. *Natural History of religion*. London: A. and H. Bradlaugh Bonner, 1889.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*, Brasília: Brasiliense, 1986.

MARRET, Robert Ranulp. *Antropología*, Barcelona: Editorial Labor, 1911.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 13 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: pre-*

lúdio a uma filosofia do futuro. Trad.: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. A vontade de potência. In *Os Pensadores* (col.). São Paulo: Abril, 1999.

OLIVEIRA, Érico Andrade M. de. A crítica de Nietzsche à moral kantiana: por uma moral mínima. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 27, 2010.

REINACH, Salomón. *Orfeo: historia general de las religiones*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1944.

SLOTERDIJK, Peter. *As regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.

Recebido em 30/09/2014.

Aprovado em 22/02/2016.

Henrique Garbellini Carnio

Rua Cayowaá, n. 1.027, Apto. 91

CEP 05018-001 São Paulo – SP

E-mail: henriquegarbellini@hotmail.com.br

