

Daniel B. Portugal

AS
BESTAS
DENTRO
DE NÓS



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



AS BESTAS DENTRO DE NÓS

Daniel B. Portugal

1ª edição

Áspide editora

Rio de Janeiro

2019

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

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

Coordenação editorial Wandyr Hagge e Daniel B. Portugal

Revisão Aline Portugal e Pedro da Costa Pereira

Projeto gráfico Daniel B. Portugal

Ilustração da capa Ricardo Cunha Lima

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P853 Portugal, Daniel B.

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

Rio de Janeiro : Áspide, 2019.

300 p. ; 23 cm.

ISBN 978-65-80344-00-0

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

I. Título.

CDD 111

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

– Zaratustra (Nietzsche)

Sumário

Introdução 9

I. LOBO 21

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

II. DRAGÃO 87

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

III. CÃO 151

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

IV. BESTIOLOGIA 209

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

Agradecimentos 267

Notas 271

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

As três grandes bestas

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

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

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

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

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

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

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

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

Inventando (partes de) pessoas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quando queremos o que não queremos

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

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

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

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

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

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

I. LOBO



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

– Sócrates (Platão)

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

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

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

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

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

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

As próximas páginas não estão
disponíveis nesta visualização

II. DRAGÃO



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

– Zaratustra (Nietzsche)

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

Nos dias de hoje, a desconfiança em relação à parte de nós que nos faz agir de acordo com as regras sociais é tão disseminada que torna fácil oferecer um delineamento preliminar do dragão. Estamos o tempo todo imaginando que as regras sociais nos impedem de sermos nós mesmos, que elas se apoderam de nós e, como o diabo de Lutero, cavalgam nossa vontade. Trata-se do dragão dentro de nós, que nos faz agir como máquinas pré-programadas (pela sociedade, pelo capitalismo, pela propaganda, pela técnica, pelo racionalismo etc.), submete nosso próprio querer aos interesses do “sistema” e nos leva para uma vida inautêntica.

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

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

As próximas páginas não estão disponíveis nesta visualização

III. CÃO



Eu tinha um cão negro, seu nome era depressão.

– Campanha publicitária da OMS

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

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

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

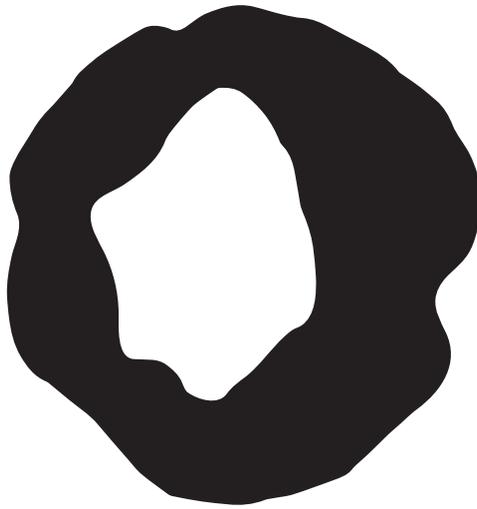
A depressão é uma das formas mais comuns do cão, e é fácil encontrar referências a ela como uma besta dentro de nós,¹ muitas vezes com o uso das já tradicionais imagens do demônio do meio-dia e do cão negro. Esta última figura inspirou a escolha do cão como animal representativo da besta a ser mapeada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

meados do século XX devido a sua apropriação por Churchill para fazer referência a seus períodos tristes e sombrios. Em 2012, uma campanha da Organização Mundial de Saúde (OMS) intitulada *Eu tinha um cão negro* ajudou a disseminá-la ainda mais.

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

As próximas páginas não estão
disponíveis nesta visualização

IV. BESTIOLOGIA



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

– Nietzsche

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

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

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

As próximas páginas não estão
disponíveis nesta visualização

Agradecimentos

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

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

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

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

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

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

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

Apoiadores

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

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

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

Notas

Introdução (p. 9-20)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. LOBO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

39. Ibidem.

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

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

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

43. *Ibidem*, p. 54.

44. *Ibidem*, p. 54.

45. *Ibidem*, p. 135.

46. I João, V, 19.

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

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

49. *Ibidem*, p. 49.

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

51. Gálatas, III, 9.

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

53. *Ibidem*, p. 156.

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

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

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

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

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

59. Sobre tal noção nietzschiana, ver parte III.

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

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

62. *Ibidem*, p. 289.

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

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

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

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

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

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

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

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

69. *Ibidem*, VI, The Will.

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

71. Hobbes, T. *Leviathan*, XIII, From Equality Proceeds Diffidence, tradução minha.

72. Hurley, P. The Many Appetites of Thomas Hobbes. *History of Philosophy Quarterly*, v. 7, n. 4, out. 1990.

73. Hobbes, T. *Leviathan*, XIV, A Law Of Nature What, tradução minha.

74. “Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado” (*Ibidem*, XIII, The Incommodities Of Such A War, tradução minha).

75. Essas duas famosas expressões hobbesianas aparecem em *De cive*, obra publicada originalmente em latim, em 1642.

76. Hobbes, T. *Leviathan*, XV, The Lawes Of Nature Oblige In Conscience Always, tradução minha. A ressalva que vem em seguida é a de que a obrigação de colocá-las em prática só ocorre quando há segurança, mas isso não é tão importante aqui.

77. *Ibidem*, VIII, Melancholy.

78. Taylor, C. *As fontes do self*, p. 357.

79. Lacan utiliza a noção de “ordem dos bens” em seu sétimo seminário, dedicado à ética da psicanálise. Lacan, J. *O seminário 7: a ética da psicanálise*. Trad. A. Quinet. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

80. Smith, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I, 2, tradução minha. Edição consultada: MetaLibri Digital Library, 2007. Data de publicação original da obra: 1776.

81. *Ibidem*, I, 1.

82. Smith, A. *The theory of moral sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 30, tradução minha.

83. Mill, J. S. *Utilitarianism*. Kitchner: Batoche Books, 2001, p. 33, tradução minha. Data de publicação original da obra: 1863.

84. *Ibidem*, p. 11.

85. *Ibidem*, p. 13.

86. Narrei o episódio no capítulo 1.

87. Mill, J. S. *Utilitarianism*, p. 13.

88. *Ibidem*, p. 12.

89. *Ibidem*, p. 13.

90. Melman, C. *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Trad. S. R. Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008, p. 31.

O lobo e o sujeito transcendental: Kant e Schopenhauer (p. 59-67)

91. Hobbes, T. *Leviathan*, XV, A Rule, By Which The Laws Of Nature May Easily Be Examined, tradução minha.

92. Mateus, VII, 12.

93. Kant, I. *Crítica da razão prática*, A 174. Edição consultada: trad. Valerio Rohden. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016. Data de publicação original da obra: 1788.

94. Ibidem, A 155.

95. Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 53. Edição consultada: trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. Data de publicação original da obra: 1819.

96. Ibidem, § 18.

97. Ibidem, § 27.

98. Ibidem, § 29.

99. Ibidem, § 36.

100. Schopenhauer insere a noção platônica de Ideia em seu arcabouço teórico para indicar uma dimensão mais “essencial” de objetivação da Vontade do que a do mundo empírico.

101. Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 36.

102. Ibidem.

103. Ibidem, § 67.

104. Ibidem.

105. Ibidem, § 68.

106. Ibidem.

107. Ibidem.

O lobo em suas formas vigentes: hibridação, descontrole e atavismo (p. 69-75)

108. Ver, sobre o tema do retorno das religiões: Berger, P. L. The Desecularization of the World: a Global Overview. In: _____ (org.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

109. Uma busca por termos relacionados ao sexo em sites como christianity-today.com ou o brasileiro familia.com.br levará facilmente a diversas entradas com essas noções. Por exemplo, o texto de Francie Winslow, publicado no primeiro desses sites, intitulado “My Journey to Seeing the Goodness of God in the Gift of Sex”.

110. Ver capítulo 2.

111. Disponível em: <<https://adage.com/creativity/work/lawyer/33770>>. Acesso em: abr. 2019.

112. A relação com o referencial psicanalítico é evidente aqui. Tal referencial será discutido na próxima parte, e será possível observar que ele opera certa incorporação dos desejos àquilo que imaginamos ser.

113. Isso não impede, é claro, que imaginemos exterioridades interiores boas, como o espírito santo agindo em nós. Elas são, contudo, a exceção para a regra geral de incorporação no eu de tudo o que em nós ganha valor ético positivo.

114. Essa revalorização do sexo muitas vezes se mescla a uma bestialização do dragão, como ficará claro na próxima parte.

115. Sloterdijk, P. *Crítica da razão cínica*. Trad. M. Casanova et al. São Paulo: Estação da Liberdade, 2012, p. 247.

116. Darwin, C. *Notebook M*. s.p., tradução minha. Disponível em: <<http://darwin-online.org.uk>>. Data das anotações no caderno: 1838.

117. Melo, A. Culpe seu cérebro: um novo estudo sugere que, nos obesos, ele está programado para tornar a comida mais atraente. *Época* [website], set. 2011. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Saude-e-bem-estar/noticia/2011/09/culpe-seu-cerebro.html>>. Acesso em: abr. 2019.

O lobo em personagens: de Mr. Hyde a Edward Cullen (p. 77-85)

118. Não quero sugerir, com tal esquematização, que antes ela nunca fosse questionada. Refiro-me aqui a um questionamento sistemático, que deslegitima culturalmente a bestialização.

119. Sloterdijk, P. *Crítica da razão cínica*, p. 485.

120. Ibidem, p. 486.

121. Ibidem, p. 489.

122. Stevenson, R. L. *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. Project Gutenberg [e-book], 2008, n.p., tradução minha. Disponível em: <www.gutenberg.org>.

123. Ibidem.

124. Ibidem.

125. Ibidem.

126. Ibidem.

127. Adiante ele explica que, talvez, se tivesse tomado a poção com o intuito não de experimentar prazeres, mas de “fazer o bem”, ele teria se libertado de seu “lado mau”. Podemos imaginar que, nesse caso, não haveria nenhum interesse em sua história.

128. Ibidem.

129. Ibidem.

130. Ibidem.

131. Ibidem.

132. Melman, C. *O homem sem gravidade*, p. 29.

133. Para ter uma ideia da dimensão do sucesso da saga, podemos recorrer a uma matéria no site do *USA Today* que, em 2009, informava que os livros da saga *Crepúsculo* estavam já havia um ano no topo da lista de livros mais vendidos, superando o fenômeno *Harry Potter*. No que diz respeito à série de filmes, o texto “Looking at ‘Twilight’ by the Numbers”, de Dorothy Pomerantz (publicado na *Forbes* em novembro de 2012) aponta para uma arrecadação global superior a 2,5 bilhões de dólares. Ainda segundo a autora, esse número poderia chegar ao dobro se levássemos em conta também as vendas de DVDs e outros produtos.

134. Meyer, S. *Twilight*. New York: Little, Brown and Company, 2005, p. 267, tradução minha.

135. *Ibidem*, p. 188.

136. Bataille, G. *O erotismo*. Trad. F. Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

137. Meyer, S. *New Moon*. New York: Little, Brown and Company [Kindle edition], 2006, n.p., tradução minha.

II. DRAGÃO

1. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, I, Das três metamorfoses. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

O dragão em gestação: de Rousseau aos românticos (p. 91-100)

2. Laërtios, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IV, 46. Edição consultada: trad. M. da Gama. 2. ed. Brasília: Editora UNB, 2008.

3. *Ibidem*, IV, 36. Diógenes testava os aspirantes a discípulo mandando-os carregar peixe ou queijo nas mãos.

4. Anotação de Voltaire em sua edição do *Discurso sobre a ciência e as artes*, de Rousseau. Retirada de: Rousseau, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de *Discurso sobre a ciência e as artes*. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

5. Rousseau, J.-J. *Emílio*: ou da educação. Trad. S. Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 24. Data de publicação original da obra: 1762.

6. Melzer, A. *The Natural Goodness of Man: on the System of Rousseau's Thought*. Chicago: University Of Chicago Press, 1990, p. 15, tradução minha.

7. Rousseau, J.-J. *Emílio*, p. 9.

8. *Ibidem*, p. 83.

9. *Idem*. *Discurso sobre a ciência e as artes*. In: _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de *Discurso sobre a ciência e as artes*. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 40.

10. *Idem*. *Emílio*, p. 83.

11. *Idem*. *Discurso sobre a ciência e as artes*, p. 38.

12. Taylor, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. A. U. Sobral; D. A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997, p. 478.

13. *Ibidem*, p. 478.

14. Herder, J. G. citado em Berlin, I. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 572.

15. Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*. London: W. W. Norton, 1973.

16. Carlyle, T. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 308, tradução minha.

17. Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 219, tradução minha.

18. Coleridge, S. T. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 268, tradução minha.
19. Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 211, tradução minha.
20. *Ibidem*, p. 379.
21. Traherne, T. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 382-383, tradução minha.
22. Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 311, tradução minha.
23. Shelley, P. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 299, tradução minha.
24. Hölderlin, F. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 241, tradução minha.
25. Shelley, P. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 434, tradução minha.
26. Carlyle, T. *Sartor Resartus*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 57, tradução minha. Data de publicação original da obra: 1833-4.
27. Nietzsche, F. A verdade e a mentira no sentido extramoral. In: _____. *Obras incompletas*. Trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 65. O texto é de 1873, mas só foi publicado postumamente.
28. *Ibidem*.
29. Marx, K. citado em Abrams, M. H. *Natural supernaturalism*, p. 315, tradução minha.

O dragão, o eu e a moral: Nietzsche e Freud (p. 101-110)

30. Sloterdijk, P. *Crítica da razão cínica*. Trad. M. Casanova et al. São Paulo: Estação da Liberdade, 2012, p. 355.
31. *Ibidem*.
32. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, § 186. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Data de publicação original da obra: 1886.
33. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, I, Das três metamorfoses. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Data de publicação original da obra: 1883-5.
34. Freud, S. O Eu e o Id. In: _____. *Obras completas*. v. 16. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 70. Data de publicação original da obra: 1923. Na tradução de Paulo César de Souza, todas as instâncias psíquicas são grafadas com iniciais maiúsculas (Id, Eu e Super-eu). Entretanto, como ao longo deste trabalho estou grafando “eu” com inicial minúscula, adaptei a tradu-

ção para evitar inconsistência, utilizando iniciais minúsculas. No alemão, todos os substantivos são grafados com inicial maiúscula, de modo que, na tradução, tanto a grafia com maiúscula quanto a grafia com minúscula são aceitáveis.

35. Ou seja, seu segundo modelo de divisão da psique em partes. A primeira tópica separa o inconsciente do consciente e pré-consciente.

36. Freud, S. O Eu e o Id, p. 65.

37. Ibidem, p. 31.

38. Ibidem, p. 44.

39. Idem. O mal-estar na civilização. In: _____. *Obras completas*. v. 18. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 92. Data de publicação original da obra: 1930.

40. Ibidem, p. 95.

41. Ibidem, p. 94.

42. Vaz, P. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. *Galáxia*, São Paulo, n. 28, dez. 2014, p. 37.

43. Freud se apropria da ideia de Darwin segundo a qual os humanos primitivos viviam em hordas dominadas por um macho, que monopolizava as fêmeas.

44. Lacan, J. *O seminário 7: a ética da psicanálise*. Trad. A. Quinet. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 211.

45. Ibidem, p. 54.

46. O termo originalmente usado por Lacan é *das Ding*, que ele retira da obra de Freud.

47. Freud, S. O mal-estar na civilização, p. 30.

48. Ibidem, p. 40.

49. Ibidem, p. 121.

50. Bloom, H. Freud: the greatest modern writer. *The New York Times* [website], 23 mar. 1986, n.p., tradução minha. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/1986/03/23/books/freud-the-greatest-modern-writer.html>>. Acesso em: abr. 2109.

51. Ibidem.

O dragão dos revolucionários: de Reich à contracultura (p. 111-117)

52. Reich, W. *Psicologia de massas do fascismo*. Trad. M. G. M. Macedo. São Paulo: Martins Fontes, 1972, p. 10. Data de publicação original da obra: 1933.

53. Ibidem, p. 11.

54. Ibidem, p. 62.

- 55 Ibidem, p. 62.
56. Ibidem, p. 44.
57. Ibidem, p. 43.
58. Rieff, P. *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*. Wilmington: ISI Books, 2006, p. 129, tradução minha.
59. Ibidem, p. 122.
60. Reich, W. *Psicologia de massas do fascismo*, p. 47.
61. Ibidem, p. 63.
62. Ibidem, p. 63.
63. Turner, C. Wilhelm Reich: the man who invented free love. *The Guardian* [website], 8 jul. 2011, n.p., tradução minha. disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2011/jul/08/wilhelm-reich-free-love-orgasmatron>>. Acesso em: abr. 2019.
64. O acumulador de orgone mais famoso era uma espécie de armário construído com materiais específicos que supostamente aumentavam a concentração de orgone em seu interior. O usuário entrava em tal armário para se energizar.
65. Reich era austríaco, mas migrou para os Estados Unidos em 1939, fugindo do nazismo.
66. Turner, C. Wilhelm Reich: the man who invented free love, n.p., tradução minha.
67. Ibidem.
68. Ibidem.

O dragão dos devotos: de Jung à Nova Era (p. 119-129)

69. Jung, C. G. *Sonhos, memórias e reflexões*. Trad. D. F. da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p. 34.
70. Idem. Alma e terra. In: _____. *Obra completa*, v. 10/3. Trad. L. M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2011, § 103. Data de publicação original da obra: 1927.
71. Não se trata, aqui, do Bem moral, pois o contato com o numênico levaria à integração dos opostos, na qual bem e mal se misturam. Não obstante, está claro que Jung enxerga a integração dos opostos como o lugar do Bem – isto é, aquilo que poderíamos acessar para encontrar nosso bem.
72. Jung, C. G. O eu e o inconsciente. In: _____. *Obra completa*, v. 7/2. Trad. D. F. da Silva. Petrópolis: Vozes, 2015, § 212. Data de publicação original da obra: 1928.
73. Ibidem, § 214.

- 74 Ibidem, § 218.
75. Discuti o modo como os românticos se apropriam da narrativa bíblica de queda no capítulo 1 desta parte.
76. Jung, C. G. O eu e o inconsciente, § 237.
77. Ibidem.
78. Jung, C. G. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: _____. *Obra completa*, v. 8/2. Trad. M. R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 2013, § 425. Data de publicação original da obra: 1946.
79. Ibidem, § 432.
80. Ibidem.
81. Isso, claro, pode se dar de diferentes maneiras. O gênio romântico e suas versões alternativas – como o herói de Carlyle – apareciam como os catalisadores da sociabilidade restaurada. O herói sabia escutar a natureza e a massa, percebendo-o pelo que era, segue-o para o caminho do bem. Com Jung, o gênio romântico se encontra em cada um de nós. Isso não significa necessariamente, contudo, uma democratização do acesso interior ao bem. Como nota Rieff, Jung oferece a possibilidade de uma distinção pela capacidade de contato com o inconsciente coletivo e pela potência criativa decorrente de tal contato.
82. Jung, C. G. Sobre o inconsciente. In: _____. *Obra completa*, v. 10/3. Trad. L. M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2011, § 32. Data de publicação original da obra: 1918.
83. Ibidem.
84. Ibidem, § 425.
85. Em “Psicologia e cosmovisão” (In: _____. *Obra completa*, v. 8/2. Trad. M. R. Rocha. Petrópolis: Vozes, 2013, § 712), Jung trata da oposição entre “misticismo” e “materialismo racionalista”. Eles seriam “dois métodos diferentes de enfrentar de algum modo as influências poderosas do inconsciente: um negando-as e outro reconhecendo-as”. A psicologia analítica, elaborada em uma época dominada pelo materialismo racionalista, exploraria o lado místico sem, entretanto, cair no misticismo – ela procura aqui, como em todo o resto, conciliar os opostos.
86. Ver I, 2.
87. Jung, C. G. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico, § 426.
88. Ibidem.
89. Jung, C. G. O bem e o mal na psicologia analítica. In: _____. *Obras completas*, v. 10/3. Trad. L. M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2011, § 882. O tema do afastamento da realidade viva como efeito da abstração da linguagem é caro ao romantismo, como notado no capítulo I. Data de publicação original da obra: 1959.

90. Jung acreditava, por exemplo, que o caminho para evitar novas tragédias depois das guerras mundiais estaria ligado ao trabalho interior, espiritual. O nazismo teria sido uma catástrofe psíquica do mesmo modo que uma explosão atômica é uma catástrofe física (Jung, C. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico, § 424).

91. Ferguson, M. *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980's*. London; Henley-on-Thames: Routledge; Kegan Paul, 1981, p. 420. O levantamento em questão foi realizado em 1977, pelo envio de questionário a 210 atores relevantes, obtendo 185 respostas.

92. Heelas, P. *The New Age Movement*. Cambridge: Blackwell, 1996, p. 2, tradução minha.

93. Este termo latino possui uma história bastante interessante, pois, no inglês, embora seu uso fosse comum no campo filosófico, sua ampla disseminação cultural se deve em grande parte à escolha de Strachey de traduzir o *Ich* freudiano por *ego* na *Standart Edition* das obras psicológicas completas de Freud – edição que teve uma importância difícil de superestimar na divulgação da psicanálise. Até pouco tempo, a única tradução acessível das obras de Freud em português tinha como base a *Standard Edition*, e mantinha o uso de “ego” no lugar de “eu”, o que ajudou a popularizar o termo também em nossa língua. Uma vez popularizado, contudo, o termo foi apropriado por correntes diversas de pensamento, como as ligadas à Nova Era.

94. Tucker, J. New Age Religion and the Cult of the Self. *Society*, v. 39, n. 2, p. 46-51, jan.-fev. 2002, p. 47.

95. Heelas, P. *The New Age Movement*, p. 20, tradução minha.

96. Rogers, C. *On becoming a Person*. Boston: Houghton Mifflin, 1961, p. 164, tradução minha.

97. Uma discussão detalhada de tal interpretação/valoração da liberdade será realizada em IV, 3.

98. Rogers prefere o termo “cliente” à noção de “paciente”. Nesse sentido, ele dá seguimento à postura de Jung, que afirma tratar seus pacientes sempre como uma pessoa normal, surpreendendo aqueles que estão acostumados com um “deus atrás do divã”.

99. Rogers, C. *On becoming a person*, p. 169, tradução minha.

100. *Ibidem*, p. 170.

101. *Ibidem*, p. 177.

102. Grof, S. A Brief History of Transpersonal Psychology. In: *Stanislaw Grof* [website]. Disponível em: <<http://www.stanislawgrof.com>>. Acesso em: abr. 2019, tradução minha.

O dragão em suas formas vigentes: inautenticidade, máquinas e... (p. 131-142)

103. Título original: *Alice in Wonderland: An X-Rated Musical Fantasy*. Estados Unidos: Cruiser Productions, 1976.

104. “*If it feels good, it must be bad*”.

105. Título original: *Demolition man*. Estados Unidos: Warner Bros., 1993.

106. A música em questão é parte do álbum da banda intitulado *Ankoku butoh*, lançado em 2009.

107. A peça está disponível em: <<https://tinyurl.com/pepsiad1>>. Acesso em: abr. 2019.

108. A presença na lista de best-sellers do *New York Times* se refere à edição original da obra: Singer, M. *The Untethered Soul: The Journey Beyond Yourself*. Oakland: New Harbinger, 2007.

O dragão em personagens: de Harry Haller à Elsa de Frozen (p. 143-149)

109. Hesse, H. *O lobo da estepe*. Trad. I. Barroso. 37. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 71.

110. *Ibidem*, p. 32. Com essa noção, Hesse ecoa Nietzsche. Na *Genealogia da moral* (I, 16. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009), o filósofo apresenta como um signo de força o fato de ainda brigarem dentro de nós duas formas de valoração: “de modo que hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma ‘natureza elevada’, de uma natureza espiritual, do que estar dividida neste sentido [entre a valoração nobre, de afirmação de si, e a escrava, da abnegação] e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos”. Nietzsche, com efeito, é uma referência importante para a obra. Ele é citado nominalmente diversas vezes em *O lobo da estepe*, como também acontece com Goethe, Novalis, Hölderlin e outros românticos.

111. *Ibidem*, p. 63.

112. *Ibidem*.

113. *Ibidem*, p. 41.

114. *Ibidem*, p. 63.

115. *Ibidem*, p. 75.

116. *Ibidem*, p. 76.

117. Desenvolverei esse tema das duas concepções de liberdade em IV, 3.

III. CÃO

1. A título de exemplo, três livros sobre depressão publicados nas últimas décadas: *The Beast: a Journey through Depression*, de Tracy Thompson; *Conquering the Beast Within: How I Fought Depression and Won*, de Cait Irwin e *The Devil Within: A Memoir of Depression*, de Stephanie Merritt.

O cão no horizonte materialista: de La Mettrie a Pinker (p. 155-167)

2. É verdade que as demais bestas também permitem explicar o sofrimento, mas este não figura tanto como parte da corrupção em si quanto como seu *efeito* – isto é, as demais bestas não seriam más por nos fazerem sofrer, mas nos fariam sofrer por serem más. Por isso mesmo, nos demais imaginários betializadores, o bem não se opõe necessariamente ao sofrimento; muitas vezes, inclusive, o caminho do bem é marcado pelo sofrimento.

3. Scruton, R. Baderneiros e mimados. Entrevista concedida a Gabriela Carelli. *Vêja*, n. 2235, p. 17-21, 21 set. 2011, p. 20.

4. Pinker, S. *The Better Angels of our Nature*. Kindle edition. New York: Penguin, 2012, n.p., tradução minha.

5. Kant, I. *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Trad. R. Novaes; R. R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

6. La Mettrie apresenta a ideia de uma boa natureza humana antes de Rousseau, e – aqui o mais importante – de um ponto de vista marcadamente materialista.

7. La Mettrie, J. O. *Machine Man and Other Writings*. Trans. Ann Thomson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, tradução minha. Data de publicação original da obra: 1747.

8. *Ibidem*, p. 5.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*, p. 8-9.

11. *Ibidem*, p. 28.

12. *Ibidem*, p. 18.

13. *Ibidem*, p. 19.

14. *Ibidem*, p. 22.

15. Tradução livre do título *Our Inner Ape*.

16. Waal, F. *Our Inner Ape*. Kindle edition. New York: Riverhead, 2005, n.p., tradução minha. Data de publicação original da obra: 2005.

17. Ibidem.
18. Pinker, S. *How the Mind Works*. London: Penguin, 1998, p. 147, tradução minha. Data de publicação original da obra: 1997.
19. Ibidem.
20. Ibidem, p. 148.
21. Ibidem.
22. Ibidem, p. 401.
23. Ibidem, p. 4.
24. Ibidem, p. 21.
25. Ibidem, p. 32.
26. Ibidem, p. 44.
27. Ibidem, p. 52.
28. Ibidem, p. 56.
29. Disponível em: <<https://tinyurl.com/ftn14051>>. Acesso em: abr. 2019.
30. Disponível em: <<https://tinyurl.com/lat14061>>. Acesso em: abr. 2019.

O cão como doença mental: de Kraepelin ao DSM (p. 169-179)

31. Greenberg, G. *Manufacturing Depression: the Secret History of a Modern Disease*. Kindle edition. London: Bloomsbury, 2011, n.p., tradução minha.

32. Ibidem.

33. Prozac é provavelmente o mais famoso antidepressivo existente. Lançado no mercado na segunda metade da década de 1980, pela empresa El Lilly, ele se enquadra na categoria dos inibidores seletivos da recaptação da serotonina.

34. No Brasil, e em outros países, a publicidade de medicamentos controlados é proibida. As campanhas que tenho em mente aqui são principalmente as estadunidenses. Sobre a representação dos medicamentos em matérias jornalísticas, ver: Vaz, P.; Portugal, D. B. A nova “boa nova”: marketing de medicamentos e jornalismo científico nas páginas da revista *Veja. Comunicação, mídia e consumo*, São Paulo, v. 9, n. 26, pp. 37-60, nov. 2012.

35. Disponível em: <<http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2014/03/em-depoimento-inedito-chico-anysio-counta-como-venceu-depressao.html>>. Acesso em: abr. 2019.

36. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais – DSM-V*. Trad. M. I. C. Nascimento et al. Porto Alegre: Artmed, 2104, p. 20. Data da publicação original da quinta edição do manual: 2013.

37. Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.
38. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, § 11. Edição consultada: trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
39. Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.
40. Ibidem.
41. Ibidem.
42. Ibidem.
43. Ibidem.
44. Ibidem.
45. Foucault, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 47.
46. Kraepelin, E. citado em Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.
47. Para mais considerações sobre este tema, ver: Vaz, P.; Portugal, D. B. A felicidade segundo a razão farmacêutica: subjetividade, tecnologia e consumo de medicamentos na cultura contemporânea. In: Ribeiro, A. P. G.; Freire Filho, J.; Herschmann, M. (Orgs.). *Entretenimento, felicidade e memória: forças moventes do contemporâneo*. Guararema: Anadarco, 2012, p. 87-114.
48. Kessler, R. C. et al. Lifetime prevalence and age-of-onset distributions of mental disorders in the World Health Organization's World Mental Health Survey Initiative. *World Psychiatry*, v. 6, n. 3, 2007.
49. Ver, sobre esse tema: Vaz, P. Do normal ao consumidor: conceito de doença e medicamento na contemporaneidade. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 51-68, jan.-jun. 2015.
50. Ehrenberg, A. *The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*. Kindle edition. Quebec: McGill-Queen's University Press, 2010. Vaz, P. Obra citada na nota anterior.
51. Disponível em: <<https://tinyurl.com/fantastico13021>>. Acesso em: abr. 2019.
52. Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.
53. Ver, sobre o caso: Freud, S. Observações psicanálticas sobre um caso de paranoia (dementia paranoides) relatado em autobiografia. In: _____. *Obras completas*. v. 10. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
54. Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.

O cão escutando notícias: Kramer e o Prozac (p. 181-191)

55. Kramer, P. *Owindo o Prozac: uma abordagem profunda e esclarecedora da “pílula da felicidade”*. Trad. G. Hirata. Rio de Janeiro: Record, 1994.

56. Idem, *Against Depression*. New York: Penguin, 2005. Na tradução brasileira da editora Melhoramentos, o título foi vertido por *Enfrente a depressão*.

57. Kramer, P. *Owindo o Prozac*, p. 277. O ensaio de Percy mencionado intitula-se *The Message in the Bottle*.

58. Percy citado em Kramer, P. *Owindo o Prozac*, p. 277.

59. *Ibidem*, p. 278.

60. Kramer, P. *Owindo o Prozac*, p. 279-280.

61. *Ibidem*, p. 32.

62. *Ibidem*, p. 156.

63. *Ibidem*, p. 157.

64. *Ibidem*, p. 38.

65. *Ibidem*, p. 286.

66. *Ibidem*, p. 174.

67. *Ibidem*, p. 248-249.

68. Greenberg, G. *Manufacturing Depression*, n.p., tradução minha.

69. Kramer, P. *Owindo o Prozac*, p. 196.

70. Leite, T. O demônio do meio-dia. *Revista da Cultura*. 6 out. 2014.

71. Kramer, P. *Against Depression*, p. 61, tradução minha.

72. *Ibidem*, p. 61-62.

73. *Ibidem*, p. 5.

74. *Ibidem*, p. 8.

75. *Ibidem*, p. 14.

76. Essa diferença é particularmente importante se nos perguntarmos em que medida essa associação entre sofrimento e capacidade criativa possui raízes românticas, mas Kramer não se detém nesse aspecto.

77. Kramer, P. *Against Depression*, p. 37, tradução minha.

78. *Ibidem*, p. 39.

79. Kramer, P. *Owindo o Prozac*, p. 34.

80. Kramer, P. *Against Depression*, p. 27, tradução minha.

81. *Ibidem*, p. 13.

82. *Ibidem*, p. 25.

O cão em suas formas vigentes: malware, trauma e sofrimento (p. 193-200)

83. *Vêja*, n. 2311, 6 mar. 2013, p. 84.

84. Beck, A. et al. *Cognitive Therapy of Depression*. New York: Guilford, 1979, p. 2, tradução minha.

85. *Ibidem*.

86. Pinker, S. *How the Mind Works*, p. 41, tradução minha. Pinker realiza tal observação no contexto evolutivo, mas parece razoável supor que o princípio continuaria valendo em outros contextos.

87. Beck, A. et al. *Cognitive Therapy of Depression*, p. 18, tradução minha.

88. *Ibidem*, p. 7.

89. Como é comum no que diz respeito aos termos que fazem referência a funções e fenômenos subjetivos, a relação entre categorias como “paixão”, “afecção”, “sentimento” e “emoção” é extremamente complexa. Sobre esse tema, ver: Dixon, T. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

90. *Vêja*, n. 2297, 28 nov. 2012, p. 159.

91. *Ibidem*.

92. Quando a insegurança vira doença. *Isto É*, n. 2078, 09 set. 2009. A matéria completa está disponível em: <<https://tinyurl.com/istoe2078>>. Acesso em: abr. 2019.

93. Vaz, P. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. *Galáxia*, São Paulo, n. 28, p. 32-44, dez. 2014.

94. *Ibidem*.

95. Em: <<http://www.health.com/health/gallery/0,,20526304,00.html>>. Acesso em: abr. 2019.

O cão em personagens: de Jeca Tatu ao cão negro da OMS (p. 201-208)

96. Pendergrast, M. *For God, country and Coca-Cola: the definitive history of the great american soft drink and the company that makes it*. New York: Basic books, 2000, p. 9, tradução minha.

97. *Ibidem*, p. 10.

98. Lears, J. *Fables of abundance: a cultural history of advertising in America*. New York: Basic books, 1995, p. 43, tradução minha.

99. *Ibidem*, p. 143.

100. *Ibidem*.

101. Lobato, M. Urupês. In: _____. *Urupês*. 5. ed. São Paulo: Editora da Revista do Brasil, 1919, p. 163. Adapteí a grafia para as normas vigentes do português, como fazem as novas edições da obra.

102. *Ibidem*, p. 164.

103. *Ibidem*, p. 166.

104. Lobato, M. *Jeca-Tatuzinho*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1930, n.p. Com o intuito de facilitar a leitura, adaptei o texto de acordo com a norma vigente da língua portuguesa.

105. *Ibidem*.

106. *Ibidem*.

107. *Ibidem*.

108. Bueno, E.; Taitelbaum, T. *Vendendo saúde: história da propaganda de medicamentos no Brasil*. Brasília: Agência Nacional de Vigilância Sanitária, 2008, p. 80-81.

109. Lobato, M. *Jeca-Tatuzinho*, n.p.

110. *Ibidem*.

111. *Ibidem*.

112. *Ibidem*.

113. *Ibidem*.

114. O vídeo aparece em uma compilação de comerciais disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oyk9IT563_M>. Acesso em: fev. 2019.

115. No original em inglês: *your life is waiting*

116. O vídeo está disponível online em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XiCrniLQGYc>>. Acesso em: abr. 2019.

117. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais – DSM-V*, p. 63.

IV. BESTIOLOGIA

O mapa das bestas: uma análise (p. 213-225)

1. Foucault não trabalha com a noção de “imaginário”, mas sim com a de “discurso”. Embora não seja possível simplesmente intercambiar os dois conceitos, eles se aproximam bastante e se pautam na mesma ideia geral: a de que existe uma camada “subterrânea” na produção de sentido, que articula todo ato interpretativo ao conectá-lo com outras interpretações mais ou menos consolidadas. Tal camada forma uma espécie de rede com linhas de orientação interpretativa e valorativa (as quais, longe de serem abstratas, enraizam-se nas relações intersubjetivas e intrasubjetivas) que pautam nossa relação com o mundo e conosco.

2. Ver, especialmente: Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, III, 15. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

3. Nietzsche, F. *A gaia ciência*, § 326. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

4. Huxley, A. *Brave New World*. London: Vintage, 2007.

5. Idem. *The Doors of Perception*. New York: Harper & Brothers, 1957.

Nada, acaso e Outro: considerações sobre os limites do eu (p. 227-240)

6. Foucault, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 13-14.

7. Ibidem, p. 13.

8. Sartre, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João B. Kreuch. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 23.

9. Ibidem, p. 24, destaques no original.

10. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, § 108. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

11. É o que observa Schopenhauer em *Sobre a visão e as cores* (trad. Erlon J. Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, p. 32): “Se alguém diante de uma bela e vasta paisagem fosse por um momento desprovido de todo intelecto [em nossos termos: de sua capacidade de interpretar], nada lhe restaria de toda paisagem a não ser a sensação de um estímulo muito variado de sua retina, semelhante a diversas manchas cromáticas numa paleta de pintor, o que seria, por assim dizer, a matéria bruta da qual seu intelecto criou há pouco tal visão”.

12. Sacks, O. *Um antropólogo em Marte: sete histórias paradoxais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 129.

13. Ibidem, p. 128.
14. Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, 4. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
15. Ibidem, destaques no original.
16. Sartre, J.-P. *O ser e o nada*, p. 143.
17. Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia*, 3. Edição consultada: trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
18. Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, III, 13.
19. Sartre, J.-P. *O ser e o nada*, p. 152.
20. Ibidem, p. 317.
21. Vale explicitar que o uso que faço do termo imaginário neste trabalho aproxima-se mais do simbólico tal como concebido por Lacan do que de sua noção de imaginário. Mas os recortes das categorias são diferentes e não creio que seja possível identificar completamente o simbólico lacaniano com o uso que estou fazendo do termo “imaginário”.

Eu, besta e liberdade: definições de uma abordagem (p. 241-250)

22. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, I, Dos trasmundanos. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. O termo “eu” está grafado com inicial maiúscula, mas realizei uma adaptação, uma vez que estou grafando eu com inicial minúscula. Ver nota 34 da parte II.
23. Ver nota 21.
24. Estou incluindo na noção de “articulação imaginária” as articulações realizadas pelo que Lacan chama de “simbólico”.
25. Sartre, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*, p. 32.
26. Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, § 39. Edição consultada: trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
27. Idem. *Além do bem e do mal*, § 21.
28. Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 1, tradução minha.
29. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, I, Das mil metas e uma só meta.
30. Idem. *Crepúsculo dos ídolos*, Os “melhoradores” da humanidade, 1.
31. Ver: Idem. *Genealogia da moral*, III, 23. Ou ainda: Idem. *Assim falou Zaratustra*, IV, Da ciência.
32. O ponto principal aqui é conceber de uma relação que não é de causa e efeito. Certa força não é a causa de certa valorização do mesmo modo que, nessa

abordagem, o sujeito não é a causa de suas ações. O modo exato de encarar essa relação é elusivo (até porque, não parece razoável buscar uma definição muito precisa para a noção de “força”), mas podemos dizer que a valoração “participa” de certas forças; ou, como estou propondo, que ela “expressa” certas forças.

33. Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, II, 12.

34. Não à toa, Nietzsche critica todo tipo de concepções da vida como uma luta por *sobrevivência*, da vida como mera subsistência. “No que toca à célebre ‘luta pela vida’, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento” (*Crepúsculo dos ídolos*, IX, 14).

35. Nietzsche, F. *A gaia ciência*, § 370.

36. Idem. *Além do bem e do mal*, § 19. Nesse aforismo, o filósofo está refletindo sobre a própria noção de vontade, e aponta que ela indica algo complicado, que não possui uma unidade: “em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações [...] e, em segundo lugar, também o pensar [...]. Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. O que é chamado livre-arbítrio é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: ‘eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer’ [...]. O “ele” aparece entre aspas, portanto, porque se trata de um “outro” em nós. Mas está claro que o mesmo tipo de afeto poderia aflorar em relação a outro indivíduo que se encontrasse na posição de ter que obedecer.

37. Idem. *Genealogia da moral*, I, 13. Destaques no original.

38. Vaz, P. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. *Galáxia*, São Paulo, n. 28, p. 32-44, dez. 2014.

39. Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, III, 20, destaques no original.

40. Idem. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, 4.

41. Ibidem, I, Do caminho do criador.

42. Idem. *Crepúsculo dos ídolos*, IX, 38.

43. Idem. *Assim falou Zaratustra*, II, Da redenção.

44. Paschoal, E. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014, p. 28.

O leão como quarta besta: considerações sobre o thymós (p. 251-258)

45. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, 10.

46. Platão. *A república*, 572b. Edição consultada: trad. M. H. R. Pereira. 12. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

47. Ver: Williams, B. *Shame and necessity*. Berkeley: University of California Press, 2008; e Sloterdijk, P. *Ira e tempo*: ensaio político-psicológico. Trad. M. Casanova. São Paulo: Estação da liberdade, 2012.

48. Sloterdijk, P. *Ira e tempo*, p. 24.

49. Na tradução para o português de Frederico Lourenço (São Paulo: Penguin, 2013), os versos que abrem a obra são apresentados na seguinte forma: “Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o Pelida / (mortífera!, que tantas dores trouxe aos aqueus / e tantas almas valentes de heróis lançou no Hades [...])”.

50. Cotterell, A. *Enciclopédia de mitologia*: nórdica, clássica, celta. Lisboa: Central livros, 1998, p. 118.

51. Vale notar que, no caso de Aquiles, o sofrimento causado ao próprio povo se centra no fato de o herói emprestar à própria glória e honra mais importância do que à lealdade aos gregos ou à Grécia. Mesmo que essa hierarquia de valores possa ser atribuída a uma espécie de loucura ou à ação dos deuses, não há uma ruptura completa com o modo racional ou controlado de ação. No caso de Cuchulainn, a questão é um completo descontrole que advém da ira, a ponto de levá-lo a não distinguir com clareza aliados e inimigos.

52. Sloterdijk, P. *Ira e tempo*, p. 14.

53. MacIntyre, A. *A short History of Ethics*. 2. ed. London: Routledge, 1996.

54. *Ibidem*, p. 17, tradução minha.

55. Platão. *Górgias*, 483e-484a.

56. Nietzsche, F. Fragmento póstumo de 1880. Retirado da coletânea: *Escritos sobre política*. v. 2. Trad. N. C. M. Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007, p. 66-67.

57. Como argumenta Christopher Janaway (*Beyond selflessness*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p.4, tradução minha), a escrita de Nietzsche “se dirige a nossos afetos, sentimentos ou emoções. Ela provoca simpatias, antipatias e ambivalências que se encontram, na psique moderna, abaixo do nível da decisão racional e do argumento impessoal”. E essa forma de escrever possui uma relação clara com o projeto nietzschiano da transvaloração: “sem as provocações retóricas, sem a revelação do que consideramos nojento, vergonhoso ou confortante, nós não poderíamos nem compreender nem ser capazes de revalorar nossos atuais valores”.

58. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, 257.

59. *Idem*. *Genealogia da moral*, II, 19.

60. *Ibidem*, II, 2.

61. O texto mais representativo, nesse sentido, é *Sobre a ira*, de Sêneca. Nele, a ira figura como a mais “terrível e violenta” das paixões, e também como “desenfreada, alheia ao decoro, esquecida de laços afetivos, [...], fechada aos conselhos, incitada por motivos vãos, inábil em discernir o justo e o verdadeiro, muito similar

a algo que desaba e se espedaça por cima daquilo que esmagou” (I, 1. Retirado de: Sêneca. *Sobre a ira, Sobre a tranquilidade da alma: diálogos*. Trad. J. E. S. Lohner. São Paulo: Penguin, 2014).

62. Lucas, XVIII, 9-14. Versão da Bíblia consultada: Almeida corrigida e revisada, fiel.

63. Penso nos usos que Rousseau, Kant e Schopenhauer, por exemplo, fazem desse termo. Para citar o primeiro: “o amor-próprio não passa de um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se fazem mutuamente, e que é a verdadeira fonte da honra” (Rousseau, J.-J., *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de Discurso sobre a ciência e as artes. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 323).

64. More, T. *Utopia*. Trad. M. Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

65. Rousseau, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 170.

O leão-criança: rumo a perspectivas desbestializadoras (p. 259-265)

66. Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*, IV, O sinal.

67. Ver, por exemplo: Idem. *Genealogia da moral*, I, 10.

68. Jaeger, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. A. M. Parreira. 6. ed. São Paulo, WMF Martins fontes, 2013, p. 23.

69. Ibidem, p. 26.

70. Sloterdijk, P. *You Must Change Your Life: On Anthropotechnics*. Trans. W. Hoban. Cambridge: Polity, 2013, p. 181, tradução minha.

70. Ibidem, p. 183.

71. Sigo aqui mais diretamente Sloterdijk, que insiste nessa metáfora da escalada. Mas, indiretamente, a figura é sem dúvida de Nietzsche. O próprio Zaratustra, afinal, se define como “um andarilho e um escalador de montanhas” (*Assim falou Zaratustra*, III, O andarilho).

72. Sloterdijk, P. *You Must Change Your Life*, p. 158.

73. Nietzsche, F. *Crepúsculo dos ídolos*, IX, 38, destaques no original.

74. Foucault, M. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Trad. M. T. Albuquerque. São Paulo: Paz e terra, 2014, p. 53.

75. Ibidem, p. 61.

76. Ibidem, p. 58.

77. Mateus, XVIII, 9.

Este livro foi composto com fonte
Baskerville e impresso em papel
pólen 80 g/m² pela gráfica J. Sholna,
no Rio de Janeiro.

É comum darmos sentido ao que somos e ao que acontece conosco concebendo instâncias problemáticas, corrompidas ou más agindo dentro de nós – o ego, a carne, a depressão etc. Evocamos tais instâncias para explicar nossos sofrimentos, fracassos e angústias; e as imaginamos como bestas que nos ameaçam em nossa própria interioridade.

Este livro traça um panorama genealógico dessas bestas, mostrando como elas transitam das produções teóricas ao senso comum, e passam a pautar nosso entendimento do que somos e do que é bom – ou mau – para nós.

ISBN 978-65-80344-00-0

