

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL

Mauricio Winck Esteves

**Com quantas culpas se faz um autor?
Ensaio clínico-político entre o Eu e o Outro**

Porto Alegre
2019

Mauricio Winck Esteves

**Com quantas culpas se faz um autor?
Ensaio clínico-político entre o Eu e o Outro**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do título de mestre em Psicologia Social e Institucional.

Orientador: Prof. Dr. Luis Artur Costa

Linha de pesquisa 3: Redes Sócio-Técnicas, Cognição e Comunicação

Porto Alegre
2019

Mauricio Winck Esteves

**Com quantas culpas se faz um autor?
Ensaio clínico-político entre o Eu e o Outro**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito para obtenção do título de mestre em Psicologia Social e Institucional.

Porto Alegre, 20 de dezembro de 2019.

Prof. Dr. Luis Artur Costa - Orientador

Profa. Dra. Simone Mainieri Paulon – PPGPSI/UFRGS

Prof. Dr. Rodrigo Lajes e Silva – PPGEDU/UFRGS

Prof. Dr. Danichi Hausen Mizoguchi – PPGPsi/UFF

AGRADECIMENTOS

Aos incontáveis outros e outras com os quais contei para chegar aqui, que me incentivaram a correr os riscos desta aventura que é fazer o percurso de um mestrado e escrever uma dissertação, meu muito obrigado!

A quem me orientou, o Prof. Luis Artur, por ter permitido que eu pudesse experimentar meus limites e por ter me acolhido nos momentos em que fui atingido com violência pelos abalos dessa experiência.

Aos colegas de mestrado, por compartilharem comigo suas experiências e pelos breves - mas muito valiosos - momentos de descontração.

Aos meus familiares, meu pai, Marco Antônio, minha mãe, Maisa, meus irmãos, Diego e Lucas, e minha irmã, Barbara. Obrigado por terem compreendido minhas ausências e por terem me confortado com suas presenças. E obrigado, sobretudo, por me ensinarem a ter coragem, contagiando a mim com suas batalhas.

Admite-se facilmente que há perigo nos exercícios físicos extremos, mas o pensamento também é um exercício extremo e rarefeito. Desde que se pensa, se enfrenta necessariamente uma linha onde estão em jogo a vida e a morte, a razão e a loucura, e essa linha nos arrasta. Só é possível pensar sobre essa linha feiticeira, e diga-se, não se é forçosamente perdedor, não se está obrigatoriamente condenado à loucura ou à morte. (DELEUZE, Gilles. *Conversações*)

RESUMO

Esta dissertação está composta por três blocos ensaísticos, os quais, em suas respectivas frentes, procuram operar uma crítica à noção de autoria moderna. Nessa empreitada, o que dá sustentação à trama entre os três blocos, o que dá a liga, é o argumento de que uma das condições de possibilidade do autor moderno é um triplo enlace entre autoria, culpa e propriedade, o qual é assegurado por uma lógica do ressentimento que se apropria da culpa e a mobiliza como uma tecnologia de produção do sujeito, uma mnemotécnica. Esse argumento passa, em uma direção, por uma crítica aos sujeitos inventados em Descartes, em Kant e na psicanálise edipiana, nos quais, de modos distintos, a afirmação de uma autoria individual coincide com uma universalização da consciência moral ressentida. Em outra direção, contra a atribuição/autoatribuição da culpa por meio da qual esses sujeitos se inventam, busca-se combatê-la nos lugares nos quais ela se produz: a fabricação ficcional de um sujeito é investigada no interior dos mecanismos disciplinares e da biopolítica, enquanto que, a partir de uma genealogia nietzschiana, a culpa é compreendida como uma tecnologia de si, em variação, desde uma moral judaico-cristã até as suas versões mais recentes, em um capitalismo neoliberal. Essa arguição, cada bloco ensaístico a constrói sob diferentes perspectivas. O primeiro percorre a invenção do sujeito-autor através da invenção de um Outro não sujeito/não autor. Invenção essa levada a cabo pela face alterocida do ressentimento, complemento essencial ao endividamento. O segundo aprecia o triplo enlace entre autoria, culpa e propriedade ao sublinhar o registro da propriedade, ao mobilizar, nessa direção, o problema da autoria dos não humanos e as transformações contemporâneas da articulação entre sujeito e predicado (da posse ao consumo). O terceiro e último bloco, por sua vez, ressalta o registro da culpa, aprofunda essa mnemotécnica do ressentimento ao tratar dos mecanismos da promessa, da memória e do esquecimento. Além disso, do início ao fim, a crítica agenciada sob essas diferentes perspectivas se produz também em um sentido propositivo. Contra o exercício autoral modulado pela lógica do ressentimento, os ensaios experimentam a apresentação de um outro horizonte ético. Nessa direção, busca-se operar com a ideia de uma autoria antropofágica, que faz variar a ficção do sujeito através de uma dupla captura (predar-ser-predado), e com o par conceitual *parresía-amor fati*, em direção ao avesso do ressentimento, em direção à responsabilidade diante do si próprio que forjamos/inventamos para nós mesmos.

Palavras-chave: Autoria; Ressentimento; Culpa; Propriedade.

ABSTRACT

This dissertation is composed of three essays blocks, which, in their fronts, can criticize the notion of modern authorship. In this endeavor, that supports the plot between three blocks, or which connects, it is an argument that one of the conditions of possibility of the modern author is a triple entanglement between authorship, guilt and property or what is the guarantee by a resentment logic that appropriates the guilt and mobilizes it as a technology for the production of the subject, a mnemotechnic. This argument goes, in one direction, for a critique of the subjects invented in Descartes, in Kant and in oedipal psychoanalysis, in which, in different ways, an affirmation of individual authorship coincides with a universalization of resentful moral conscience. In another direction, against attribution/self-attribution of blame through these types of invented material, the search for combat in the places in which it produces: a production of an individual is investigated within disciplinary and biopolitical mechanisms, whereas, the from a Nietzschean genealogy, an error is understood as a self technology, in variation, from Judeo-Christian morality to its most recent versions, in neoliberal capitalism. In this argument, each essays block is built from different perspectives. The first goes through the invention of the subject-author through the invention of a non-subject/non-author. This invention was carried out by changing resentment, an essential complement to indebtedness. The second appreciates the triple entanglement between authorship, guilt and property in underline the property registration, by mobilizing, in this direction, the problem of authorship by non-humans and as contemporary transformations of the articulation between subject and predicate (from possession to consumption). The third and last block, in its turn, deepens this mnemotechnic of resentment in dealing with the mechanisms of promise, memory and forgetfulness. In addition, from the beginning to the end, the criticism from these different perspectives also has a purposeful effect. Against the authorial exercise modulated by the logic of resentment, the essays experiment the presentation of another ethical perspective. In this direction, trying to operate with an anthropophagic authorship idea, which varies the subject's fiction using a double capture (prey-be-preyed), and with the *parrhesia-love fati* conceptual pair, towards the inside out of resentment, also towards the responsibility of oneself that we forge/invent for back to ourselves.

Keywords: Authorship; Resentment; Guilt; Property.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Capa do Correio Brasiliense, do dia 13 de agosto de 1997	34
Figura 2 - Monumento em memória a Galdino	34
Figura 3 - Cartão Postal: "El Negro"	35
Figura 4 - Sepultura de "El Negro" em parque público.....	35
Figura 5 - A Grande Cadeia do Ser.....	51
Figura 6 - Árvore filogenética esboçada por Charles Darwin.....	51
Figura 7- Árvore da vida de Ernest Haeckel	52
Figura 8 - Selfie de Ella 1.....	66
Figura 9 - Selfie de Ella 2.....	67
Figura 10 - Selfies arriscadas 1	98
Figura 11- Selfies arriscadas 2.....	98

SUMÁRIO

1. ENSAIAR, EXPERIMENTAR, TENTAR: UMA MELHOR PIOR FALHA?.....	10
1.1. O mapa dos ensaios no apelo à síntese da(s) aventura(s): “cuidado spoilers!”	21
2. O AUTOR ENTRE O EU E O OUTRO	28
2.1. Fronteiras dos valores das vidas e das alteridades.....	29
3. O GESTO DE ELLA: A PROPRIEDADE DO DIREITO DE PROPRIEDADE.....	64
3.1. Das articulações entre sujeito e predicado: da posse ao consumo.....	78
4. COM QUANTAS CULPAS SE FAZ UM AUTOR?	100
4.1. A autoria do parresiasta e a autoria do culpado, em Kaczynski	112
4.2. Da culpa como um fato ou um fado à culpa como uma tecnologia de si	124
5. REFLEXÕES FINAIS: CULPA E MARGEM DE AUTORIA.....	145
REFERÊNCIAS	151

1. ENSAIAR, EXPERIMENTAR, TENTAR: UMA MELHOR PIOR FALHA?

Pensar é falhar. É querer sempre um novo lance das forças que fazem pensar. Que desequilibram o pensamento e o fazem dançar, improvisar. Nunca se está preparado. Nunca se está pronto para pensar em desequilíbrio. Trata-se antes de *fazer-se* em estado de prontidão. E para isso não há fórmulas prontas: é no próprio pensar, no fazer-pensar, que o *como* se apresenta. Mas falha-se com qualquer *como*. Beckett (2012a, p. 66) dizia: “Tentar de novo. Falhar de novo. Melhor de novo. Ou melhor pior. Falhar pior de novo. Ainda pior de novo.” Vejo toda dissertação como uma tentativa de dar corpo ao que faz pensar. E a falha, eu a vejo como uma ação do pensar sobre si mesmo, sobre o corpo “perfeito” que tentamos atribuir a ele. A dissertação que apresento ao/à leitor(a) é composta de ensaios. Assim, poder-se-ia dizer que a tentativa e a falha são como licenças poéticas de uma metodologia ensaística. Mas sem generalizações, falando desta dissertação, qual o sentido da falha? Como penso já ter ficado claro, não se trata da perseverança de quem, investido por um discurso meritocrático, hoje vê a insistência da falha em Beckett como um mantra para o sucesso. Tampouco a falha é uma incorreção ou uma falta. Antes seria melhor vê-la num instrumento qualquer que resolve não funcionar mais para uma determinada instrumentalização, e que assim, por falhar, e talvez no próprio farfalhar da falha, da falha na folha tela branca, folheia e por sorte distingue uma boa folha, a quarta folha de um trevo, um trevo da sorte, um agradável farfalhar. Vê-la também, a falha, em uma droga sintetizada para combater uma doença, mas que encontra seu sentido no combate de tantas outras, como coisa experimentada de um experimento que só faz sentido na experimentação. Falhar é um pouco disso tudo, mas também é e..e..e..., sempre outra coisa: a falha é geológica, é tectônica, é uma fenda em estruturas rochosas, uma fenda que pode causar terremotos. Falhar é fissurar, cortar, riscar, rasurar. A falha é a expressão de uma força ativa que cria destruindo, de um excesso que ao fissurar uma superfície cria-lhe bordas, que cinde uma superfície e a faz correr por outra, que cria um vão que é portal, abertura ou passagem, ou que é vazio se por ele o passante não passa. A falha em Beckett, tal como a entendo, tal como a falha da qual falo, é a falha que vê na insuficiência do dizer um meio para duplas capturas, para criação de disjunções inclusivas, de contrários que criam a si por meio do contágio entre suas diferenças, de combinatórias entre seus (im)puros dados sensoriais: “As badaladas ora fracas ora claras como se carregadas pelo vento mas nem um sopro e os gritos ora fracos ora claros” (BECKETT, 2012b, p. 94). O vão beckettiniano é um farfalhar da falha, é produção. Como, sobre os personagens de Beckett, escreveu Deleuze (2010, p. 69-70): “os termos disjuntos

afirmam-se em sua distância indecomponível, pois só servem para permutar. [...] A disjunção torna-se *inclusa*, tudo se divide – mas em si mesmo –, e Deus, o conjunto do possível, confunde-se com nada, do qual cada coisa é uma modificação”. Assim, a falha nos impele a uma melhor pior falha, a falhar de tal maneira que entre melhor e pior haja uma permuta que os modifique e os mobilize para que permaneçam ainda em permuta, em estado metaestável. Ou se tenta compor com uma tal força, ou se tenta forçá-la a não agir, a representar, e fica-se a mercê de uma destruição ou falha gratuita, em vão, em “nádica” de nada, em um vão não percorrido. Depois de muito falhar gratuitamente, o que tentei fazer nesta dissertação, o que fiz na medida das forças que restam a um autor cansado, endividado, foi buscar uma melhor pior falha falhando pior ainda, falhando pior de novo.

São as forças que querem falhar, fissurar, criar. Interpretar a falha como incorreção, como falta, é perpetuá-la nesse mesmo sentido, como um golpe do destino que retorna sempre igual, transtornando e não transformando, precisamente porque é, continuamente, negado, dito como indesejável. Desde crianças nos debatemos com nós mesmos, queremos ser outros dizendo não ao que estamos *sendo*, tornamo-nos nossos piores inimigos, torturamos uns aos outros e a nós mesmos. A vida é um gira-gira muito irônico, e eu, de tanto pensar vertigem, de vertigem em vertigem, vejo-me rodar, não cresci ainda – crescer para onde? Em que sentido? Perdi a hora, o prazo, venci. Repito o que não sai da minha cabeça, para livrar-me (é por isso que *preciso* escrever): a vida é um gira-gira muito irônico. Pois não é *isso* que nos força a pensar, a criar? Deleuze dizia que só se pensa porque se é forçado. Algo nos empurra por dentro, antes que tenhamos uma justificativa lá fora. Depois lá fora alguma coisa muda, mas antes não, antes é um estranhar entranhado e só, uma ideia nauseante, um mal-estar que chegou e ficou. O que nos força, dizia Rolnik (2014), não tem a ver com coisas almejadas, não tem a ver, por exemplo, com uma competição acadêmica, com a verdade em si e outros ditos e vistos já de antemão (penso, como já falei, que tais desejos ou motivos prontos, assim como modos já validados de saber e de fazer, a depender da pressão que exercem, tendem a nos levar a um catatonismo da guerra interna). Contudo, o estranhar entranhado só pode ter vindo lá do fora, do lado de lá do cá. Está no lá do cá em um estado disperso, provoca no lado de cá do lá uma dispersão. Quer ser reunido no lado de lá por meio de uma composição que reúna o cá que é continuamente artistado por dobras e redobras do lá, por invaginações das forças do fora, por gestações do porvir.

O que nos força é o mal-estar que nos invade quando forças do ambiente em que vivemos e que são a própria consistência de nossa subjetividade, formam novas combinações, promovendo diferenças de estado sensível em relação aos estados que conhecíamos e nos quais nos situávamos. Nestes momentos é como se estivéssemos

fora de foco e reconquistar um foco, exige de nós o esforço de constituir uma nova figura. É aqui que entra o trabalho do pensamento: com ele fazemos a travessia destes estados sensíveis que embora reais são invisíveis e indizíveis, para o visível e o dizível. O pensamento, neste sentido, está a serviço da vida em sua potência criadora (ROLNIK, 2014, on-line).

As forças que nos forçam a pensar provêm da consistência do real, da consistência da qual depende tudo o que podemos ver e dizer, mas que não se esgota nas figuras já constituídas como visíveis e dizíveis. Penso que é como um tremor de terra que provoca-nos uma metaestabilidade e que, a depender do quanto o podemos suportar, de como o podemos tratar, de um *quanto* e de um *como* sobredeterminados e imprevisíveis (tudo de outrora diferindo no porvir), pode encontrar o ensejo no interior do qual a falha dispara em farfalhar, no seio do qual o arraso da Terra pode diferir em arrastos singular-coletivos, em deslocamentos criativos dos blocos de construção do que é pensável, dizível e visível.

E quanto a mim? O que me forçou a pensar? Qual foi a experiência que me desequilibrou? Foram muitas, e cada uma leva a muitas outras. Talvez a principal experiência, que parece ter aglutinado muitas outras, tenha sido o trabalho de conclusão que escrevi no ano de 2016, o ano em que me graduei como psicólogo pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Naquela ocasião eu procurava pensar nas relações e possíveis composições entre arte e loucura a partir de Arthur Bispo do Rosário (ESTEVES, 2016). Bispo é uma figura muito conhecida. Foi internado no dia 24 de dezembro de 1938, em uma véspera de natal, no Hospício da Praia Vermelha no Rio de Janeiro e, depois de algum tempo, diagnosticado como esquizofrênico paranoico. Sua condução para essa instituição ocorreu após ele ter anunciado a um grupo de monges, no Mosteiro de São Bento, que era um enviado de Deus, que Deus o havia encarregado de julgar os vivos e os mortos. Por causa disso, posteriormente, ele foi detido pela polícia, fichado como negro, sem documentos, com presumíveis 27 anos e indigente, e encaminhado, nessas condições, à instituição manicomial. Não fosse pelo trabalho artístico por meio do qual Bispo veio, já ao fim da sua vida e, principalmente, depois da sua morte, a ser mundialmente reconhecido como artista plástico, sua existência teria sido, como tantas outras, resumida a essa captura por um aparato policial-psiquiátrico eugenista, condenada a fenecer entre os arquivos da infâmia. Viveu o resto de sua vida-obra, com exceção de algumas saídas temporárias, na Colônia Juliano Moreira, em Jacarepaguá, para onde foi transferido no dia 25 de janeiro de 1939 e onde, em 1989, veio a falecer. Trabalhou, durante esses cinquenta anos, recluindo-se voluntariamente por longos períodos em sua cela-forte, em mais de 800 obras que hoje encontram-se catalogadas em um acervo. Sua transformação de louco em artista genial, em artista louco, passou pela invenção de meios expressivos através dos quais ele contornou a

interdição discursiva que lhe impuseram. As obras que agora estão nomeadas e catalogadas em séries de *assemblages*, *estandartes*, *fichários*, *objetos revestidos de fio azul (O.R.F.A)*, etc., foram produzidas, inicialmente, a partir das linhas azuis que Bispo desfiava dos uniformes do manicômio, linhas que estão em seus primeiros bordados e que revestem os objetos e utensílios do cotidiano que ele recolhia do lixo e da sucata. O trabalho era acompanhado por uma ascese, Bispo queria secar para virar santo, precisava se purificar para o dia de sua passagem, dia para o qual ele havia confeccionado e bordado o *manto da apresentação*, seu derradeiro trabalho e, hoje, uma das obras mais notáveis de um acervo que viaja em exposições pelo mundo. As obras, inseparáveis dessa obediência intensificada, operavam a sua transformação. Obrava como o “Filho do Homem” em uma missão: reconstruir em miniatura os materiais existentes na Terra, os quais ele apresentaria a Deus no dia de sua passagem, no dia do Juízo Final, quando a Terra seria arrasada pelo fogo.

Essa experiência não é diretamente retomada nesta dissertação, tampouco escrevo sobre Bispo. Um pouco porque, quando entrei no mestrado, era difícil dar um sentido a ela, tamanho o estranhamento que ela me produziu. De qualquer maneira, o/a leitor(a) deve encontrar reverberações dessa experiência nesta dissertação, pois o que dela me tocou – é um pouco assim que leio agora – não foi o Bispo enquanto uma figura histórica, acerca da qual já há bastante coisa dita, e não tanto as temáticas demasiadamente delimitadas da arte e da loucura, e sim alguns afetos-Bispo que acabaram me contagiando, os quais talvez tenham sido disparados por alguns dizeres seus, ditos em entrevistas ou relatados por quem o conhecia, e também por algumas das expressões inscritas em seus trabalhos artísticos. Como, por exemplo, quando ele dizia, aos guardas, que estava se transformando e pedia a eles que o trancassem na cela-forte: “*Me prende que eu vou entrar em guerra*”. Ou quando ele insistia em tergiversar sobre a autoria de suas obras, não colocando-se como um autor deliberante, e sim como um mensageiro beligerante. Que fazia o que fazia porque as vozes lhe ordenavam, que assim precisava fazer, impondo-se e seguindo à risca uma disciplina, porque as vozes eram muito severas, que elas o obrigavam, que agia como um escravo e humilde mensageiro do Senhor. Ou, também, uma frase que Bispo bordou em letras garrafais no estandarte onde descreveu o dia em que foi reconhecido por sete arcanjos, o dia em que iniciou a peregrinação que o levou até o Mosteiro de São Bento: “EU PRECISO DESTAS PALAVRAS ESCRITA”. A agonística, uma autoria beligerante, e, ao mesmo tempo, uma autoria que recusava a noção tradicional de um autor individual, de um eu substancial, de um cogito. É assim que, contagiado com esses afetos-Bispo, eu escrevi nesse trabalho de conclusão acerca de uma urgente necessidade de criar que o

encontro com Bispo havia me suscitado, que sentia-me um pouco como obrigado a domar essa necessidade através de uma disciplina e que, ao fim e ao cabo, não sentia-me como um autor que havia deliberado sobre o trabalho produzido, mas que havia o feito mais por afetação. Ou seja, não era “eu” tal como em outras experiências de escrita que havia tido até então. Era de se esperar que, a partir daí, minha experiência com a escrita mudaria, tornar-se-ia mais aberta, mais afeita à experimentação e com menos autocobrança em relação ao já escrito. Afinal, eu havia percebido que nesta aventura que é escrever, pensar e pesquisar, não há como ter um controle do processo e que, assim, seria loucura uma autocobrança sobre o que, claramente, não podia ter saído de outro modo. Contudo, contraditoriamente, tal loucura me ocorreu. Tão logo conclui minha graduação, e mesmo depois quando entrei na pós-graduação, passei a fazer um juízo de valor negativo sobre esse trabalho que havia escrito, apesar de ninguém o ter valorado assim, bem pelo contrário. Mas além disso, e mais grave que isso, tomei para mim tal valor, sentia-me um engodo acadêmico, uma mentira, acusava a mim mesmo ainda que ninguém me acusasse, e sentia que havia deixado-me levar por altas expectativas acadêmicas e cegado-me por elas. Como Bispo, contagiado por ele, eu havia passado por uma experiência de ter sido influenciado por forças sobre as quais eu não tinha controle, porém, diferente dele, a ciência dessas forças não tinha como efeito uma transformação e sim um ensimesmamento, em função de uma autocobrança. É que eu havia mimetizado o contágio para proteger-me do contágio, dos seus efeitos. Ou seja, a necessidade de criar da qual eu havia falado mostrou-se, ao final, como uma necessidade do dever de ser flexível, como uma inflexível necessidade de ser flexível em uma sociedade do controle. A culpa é aí uma tecnologia de si que exerce um controle sobre as experimentações, um controle a partir de um imperativo do imediatismo que não pode ser atendido, que não cessa de lembrar do seu não cumprimento e cobrá-lo novamente.

É claro que meu interesse sobre a culpa e a autoria não se resume a essa experiência, é um interesse clínico-político de quem trabalha como psicólogo clínico, que pensa seu trabalho a partir da psicanálise, e que o tem problematizado desde a psicologia social, desde a filosofia da diferença, desde a esquizoanálise, etc. Assim, esta não é uma dissertação sobre a escrita e sobre o meio acadêmico, ainda que a experiência pela qual passei encontre ressonâncias entre os colegas da pós-graduação, e mais ainda nestes tempos em que as pesquisas em ciências humanas encontram-se tão desvalorizadas diante do governo brasileiro atual. Igualmente, nos últimos anos o adoecimento de estudantes de pós-graduação, muito em função dos modelos produtivistas vigentes, tem sido cada vez mais destacado pelas imprensas. No entanto, mesmo que em parte o problema tenha sido disparado por essa experiência, bem como pelas suas

ressonâncias no cotidiano acadêmico, o interesse principal desta dissertação passa por uma problematização clínico-político acerca da autoria modulada através da culpa, da culpa como uma tecnologia de produção do sujeito.

Como meu interesse inicial sobre o tema da autoria girava mais em torno da atribuição de uma obra a um autor, a um autor como um proprietário intelectual, comecei por buscar elementos sobre a produção do autor moderno a partir da conferência que Foucault deu à Sociedade Francesa de Filosofia, em 1969, no clima da “morte do autor” na literatura, sobre a qual Barthes havia escrito um ano antes. Foucault (2009) falava do autor como uma das *funções* que um sujeito, um sujeito produzido por práticas sociais, pode ocupar na ordem do discurso, como uma função de ordenação discursiva. Sobre o surgimento dessa função, ele dizia que sua emergência em um sistema de propriedade dava-se em um mesmo solo ontoepistêmico no qual o autor era também capturado em um sistema de apropriação penal. Que a necessidade de remeter um autor a um texto, a um livro ou a um discurso, parece ter tido antes um caráter punitivo, arregimentado em um campo moral. E que então foi somente a partir de um regime de propriedade que a literatura pôde se dar os imperativos de transgressão, escapando ao risco dos efeitos punitivos dos juízos morais, beneficiando-se dos direitos de propriedade. Autores que buscaram fazer uma genealogia do autor moderno, como Brunn e Chartier (2001; 1997 *apud* ALMEIDA, 2008, p. 227), são coesos com essa interpretação foucaultiana. Há neles o entendimento de que “a propriedade é uma invenção posterior à responsabilização. [...] como se o dever viesse antes do direito”.

Assim, seguindo essas pistas, procurei operar o problema a partir de um triplo enlace entre culpa, autoria e propriedade na produção do sujeito moderno e na rarefação das condições de possibilidade da experiência autoral. Para tanto, procurei aproximar-me das máquinas conceituais de Descartes e de Kant, considerando a importância dessas máquinas na delimitação moderna de uma relação de propriedade entre sujeito e predicado e/ou agente e ação. Além de uma aproximação com as produções desses autores, procurei pensá-las conjuntamente com a emergência dos mecanismos disciplinares e da biopolítica. Além dos sujeitos cartesiano e kantiano, articulados no interior das técnicas disciplinares e da governamentalidade biopolítica, também fiz algumas considerações e teci algumas críticas sobre o modelo neurótico-centrado da psicanálise, considerando-o também como uma das forças arranjadas no triplo enlace entre autoria, culpa e propriedade. Há um *modus operandi* comum entre as noções de autoria forjadas através dos sujeitos que emergem aí, seja ele um sujeito substancial, formal ou do desejo, a

saber: todas costumam produzir, um pouco na esteira de uma diferença essencial entre natureza e cultura, uma diferença ontológica entre a capacidade de agir no mundo, a agência, de humanos e não humanos, percebendo apenas os primeiros, os humanos, como capazes de autoria - ou seja, nos termos dessas produções, capazes de uma ação cujo encadeamento de moções causais pode ser encontrado em um agente, ainda que tais moções possam ser inconscientes. A agência humana é pensada aí, de diferentes modos, como se estivesse desgarrada do real, como se tivesse ascendido a uma outra natureza, e justamente por isso ela é lida e produzida através de uma diferença essencial no que diz respeito a sua ontogênese. Considerando esse operador comum optei por combater e apresentar uma alternativa a essas noções de autoria um pouco através da esquizoanálise de Deleuze e Guattari, armando-me com alguns dos seus conceitos, como o agenciamento coletivo de enunciação e maquínico dos corpos e, principalmente, através do diagnóstico que Nietzsche realizou, no século XIX, de uma moral do ressentimento que tem, em seu cerne, um modo de produção do sujeito que passa por uma negação da alteridade, uma negação sustentada por juízos de valor morais. Juízos que se encontram, na modernidade, imiscuídos em práticas que colocam os descendentes de uma razão eurocêntrica em um elevadíssimo patamar. E que, assim, os inculcam uma capacidade de, por meio da produção de um Outro (a Cultura, ou o simbólico, ou Deus, ou a razão lógico-formal, etc.), construir e universalizar escalas de valoração das capacidades de agir no mundo de não humanos e humanos outros, as estabilizando por meio de um manutenção escamoteado das práticas sociais, entre humanos e não humanos, que as produzem, relançando a produção em uma subjetividade (em um *si*) que, querendo-se fora da experiência, não pode ser experimentada, transformada.

Assim, foi em função destas tramas propriamente ontoepistêmicas, as quais derivam, em parte, de uma moral do ressentimento que se imiscuiu na ciência moderna, que uma das direções que tomei para operar o problema de pesquisa foi destacar algumas questões acerca da agência e da autoria dos não humanos, para borrar as fronteiras constituídas e constituintes por/de um autor humano trabalhado e transformado a partir do cogito cartesiano. Em outra direção, que é a principal, que tentei percorrer do início ao fim da pesquisa, a produção do problema passa por uma ênfase na dimensão ética da autoria, ainda que uma tal dimensão, principalmente sob a perspectiva da filosofia da diferença, seja inseparável de uma dimensão ontoepistêmica. Trata-se mais, portanto, de uma ênfase, do destacamento de um horizonte ético. De um exercício da liberdade, na vida-obra e na obra-vida, realizado por meio de códigos de conduta, de fazer um juízo acerca do valor moral das próprias ações e das ações de outrem, da

ação de se responsabilizar, do criar-se a partir do que foi criado a partir de si, a partir de uma ação que emergiu a partir de si. E de assim proceder, no exercício, no juízo e na responsabilização, conforme códigos que são facultativos, que emergem das experiências e se fortalecem no comum, que não podem ser universalizáveis. Aqui, novamente, como na questão da ontogênese, uma tal perspectiva ética esbarra nas noções de autoria constituídas a partir daqueles sujeitos (cartesiano, kantiano e edipiano) concatenados em uma sociedade disciplinar-industrial e biopolítica. Isso uma vez que, segundo operações diferentes, todos eles têm a culpa ressentida como uma espécie de bússola ética, alienam sua causação da experiência, a universalizam, e norteiam o exercício da liberdade a partir de princípios deduzidos desse sentimento. Decidi confrontar essa universalização da culpa, que é a universalização de um sujeito, por meio de um combate, não só, mas principalmente, a uma ética kantiana, a uma ética deontológica do dever. Assim o fiz, principalmente, tendo em vista a fundamental importância de Kant na criação ocidental da responsabilidade, enquanto uma categoria jurídico-legal. Circunscrever por aí a crítica teve por objetivo permitir que a problematização pudesse passar, por um lado, por algumas transformações da culpa como uma tecnologia de si, no interior da abertura de um espaço estratégico para o exercício do poder, isto é, do público ou ágora moderna (querido por Kant e outros filósofos iluministas) como esfera do direito à liberdade de expressão e da governamentalidade biopolítica, abertura que é acompanhada pela descentralização e capilarização do panóptico disciplinar. Mas também, por outro lado, mantendo ainda um olhar sobre o edifício da ética kantiana, por algumas transformações da tecnologia jurídica da culpa e, não menos, por algumas questões do direito de propriedade, sobretudo para pontuar, nesse meio, a especificidade do direito de propriedade do autor. Assim, dessa maneira foi possível pensar o triplo enlace entre culpa, autoria e propriedade a partir da ótica do direito moderno, destacando a relação entre imputabilidade e reconhecimento legal e público da autoria.

Um dos objetivos da dissertação, que surgiu em seu decorrer e que também acabou por moldar o problema de pesquisa, foi lançar uma luz para os fracassos do modelo de sujeito kantiano e do modelo de sujeito edipiano da psicanálise em face da mutação da biopolítica com a implantação dos dispositivos de uma sociedade de controle, bem como a instrumentalização desses modelos de sujeito diante dessa transformação. Consequentemente, a leitura e a crítica de uma ética da psicanálise orientada por um complexo edípico e de uma ética kantiana do dever passou, em alguma medida, por uma constatação empírica – também encontrada e, muito mais do que fiz aqui, minuciosamente percorrida por autores contemporâneos, como o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han (2017) – não apenas da inadequação entre os princípios que

orientam esses exercícios éticos de liberdade (o dever como uma condição incondicionada autoimposta e a falta da autoinscrição na lei) e a então atual governamentalidade neoliberal, mas também, em certo sentido, da impraticabilidade de uma liberdade autoral orientada por tais princípios. Isso a ter em vista a invisibilidade imanente do poder que se exerce através dos dispositivos de controle, em face do qual a criação de si, quando acrítica à normalização do desejo, é capturada por estilos segmentarizados, provados e aprovados, seguros e rápidos. À vista disso, tendo olhado para essa dimensão, penso que ela serviu-me como uma suplementação ao horizonte ético do problema, tanto porque suas perspectivas ontoepistêmicas e éticas mostraram-se, a mim, ainda mais reciprocamente determinadas, bem como porque a tematização clínico-política que eu havia dado às categorias da autoria e da culpa – ou seja, tomando-as como pertinentes para fins de diagnóstico psicossocial a serviço da transformação de dispositivos clínico-conceituais – encontrou aí um reforço em torno da importância de pensar, em contraposição a uma tradição ética calcada na culpa ressentida, em um posicionamento ético alternativo.

É assim que, no horizonte do problema, busquei combater uma ética do dever a partir de uma ética-estética, de uma ética orientada por uma ontologia da diferença e do devir, inspirando-me, principalmente, em uma filosofia nietzschiana. Destacando dela uma investigação genealógica que não finda por colocar a culpa do ressentimento como um destino, a percebendo, diferente disso, como uma experiência incessantemente lapidada a partir de uma resignificação de relações intersubjetivas interiorizadas, frutos de mnemotécnicas, de embates titânicos entre o esquecimento ativo e a memória da vontade. Resignificação operada pela incorporação dessas relações no interior de um sistema metafísico de valor oriundo da moral judaico-cristã, que interpreta essas relações como culpa, que produz o ressentimento da culpa. Além dos conceitos de esquecimento ativo e memória da vontade, que detive desse percurso genealógico, outros conceitos da filosofia nietzschiana me foram úteis para pensar o horizonte ético do problema, entre os quais, com maior relevância, o conceito de *amor fati*, de uma acolhida do golpe do destino que não finda em uma resignação, e sim em um criar-se através do combate. De igual importância, nessa mesma direção, me pareceu o conceito foucaultiano de *parresía*, tanto porque ele pôde ser trabalhado a partir de algumas aproximações com o amor fati nietzschiano, bem como pelo seu tratamento da verdade em um sentido extra-moral, ou seja, não em uma rígida oposição à mentira, sentido esse fixado a partir de Descartes, e sim em um sentido ético, como a coragem de quem assume os riscos do dizer-verdadeiro. Em outra direção, também quis pensar a *parresía* enquanto uma ferramenta analítica para fazer ver alguns

contrassensos da liberdade formal na democracia moderna, algumas restrições dessa liberdade formal que constroem o exercício parresíástico que, em teoria, ela teria por função tornar possível.

Assim, inicialmente a problematização passou pelo combate a uma noção moderna de autoria, em uma crítica que, apesar de já ter a ética em seu horizonte, deteve-se mais na dimensão ontoepistêmica. No decorrer da pesquisa, principalmente quando me coloquei a olhar para os deslocamentos do triplo enlace entre culpa, autoria e propriedade, no interior de uma biopolítica do controle, ao horizonte ético tornou-se imprescindível o delineamento de uma alternativa ética, de uma ética-estética, orientada por uma ontologia do devir. Ou seja, a construção do problema passa tanto por uma reflexão sobre a emergência de uma experiência consciente da culpa ressentida como motor de expressão autoral, sobre as condições de possibilidade dessa emergência, bem como, paralelamente, por uma busca de ferramentas clínico-conceituais que possam operar nessas condições, que possam fazê-las emergir na superfície experimentável da experiência e, assim, quem sabe, transformar essa experiência. Assim, por sucessivos deslocamentos, depois de alguns acidentes de um percurso-pensamento, penso que o problema desenvolvido nesta pesquisa-dissertação pode ser delimitado por meio das seguintes provocações: com quantas culpas se faz um autor? Com quantas propriedades se faz um autor? Com quantos autores se faz uma propriedade? Com quantos autores se faz uma culpa? E como podemos desatar esses nós que tramam autoria, culpa e propriedade?

Como operar metodologicamente em face de um problema cujos constantes descaminhos acabaram o compondo como uma complexa e frágil amarração? Como levar a cabo uma reflexão tão fragmentada? Em certo sentido, um pouco do *como fazer* pode ser encontrado em algumas ferramentas conceituais apontadas no final do bloco de parágrafos anterior. Sobretudo os conceitos nietzschianos de esquecimento ativo e de memória da vontade. Pois, em face de tantos descaminhos, torna-se necessária uma luta ativa contra a passividade do esquecimento, contra o ressentimento das escolhas e das falhas do percurso. O qual tende a, repetidamente, ao embater-se com as promessas fixadas por uma memória da vontade que quer deter o devanear, falhar de graça e fazer do vão um em vão, isto é, interpretar a falha como o que *poderia* não ter sido, como o que *deveria* não ter sido, como o que precisa de uma explicação, de uma causa primeira, de um culpado, etc. Em face disso, o esquecimento ativo foi não apenas um conceito analítico, mas, também, agora me parece, um operador metodológico. De tal maneira que a própria apropriação de tal conceito para fins analíticos está,

inseparavelmente, em recíproca determinação com a experiência da escrita, onde esse conceito acabou sendo incorporado como um operador metodológico. Há muitas diferenças entre esquecer passivamente ou ativamente, uma das diferenças está, a meu ver, entre uma interpretação que produz o ressentimento da falha e uma acolhida que produz um ensejo ao farfalhar: uma melhor pior falha. Assim, quanto ao problema do método, penso que ele foi trabalhado, em parte, através dessa incorporação do esquecimento ativo como um operador metodológico, como uma reconfiguração das promessas de um mestrando que, ao mudar o modo como interpretava os acidentes textuais, pôde ter alguma margem para transformar – acidentar – ativamente o texto ao ser transformado – acidentado – pelos acidentes do texto. Mais do que uma resignação, tratou-se aí de uma tentativa de escrever através de um combate com os efeitos do já escrito.

A incorporação desse operador metodológico, e outras improvisações mais, foi possibilitada muito em face da adoção do ensaio como método de pesquisa. É próprio do ensaio essa espécie de rebatimento transformativo, que aludi acima, entre composição textual ou escrita e pensamento. Larrosa (2004), ao pensar o ensaio a partir da escrita foucaultiana, fala que o pensamento que ensaia se pensa como escrita e, no limite, se dissolve como escrita. E é justamente por esse dissolver-se como escrita que ele, o pensamento, se abre para sua própria transformação. Com Foucault somos impelidos a transformar em problema a relação entre escrita e pensamento. Passamos a saber, com ele, “que pensar de outro modo exige escrever de outro modo, que nossa vontade de um outro pensamento é inseparável de nossa vontade de uma outra escrita, de uma outra língua” (LARROSA, 2004, p. 41). Em outro sentido, a escolha do ensaio como método se deu em função das reconfigurações do problema frente à problematização, à reflexão do problema, que passou por fragmentações. A essa problematização que fragmenta o problema, exigindo sua reconfiguração, o ensaio oferece uma forma de escrita que passa pela articulação de uma montagem entre diferentes questões-elementos para provocar o pensamento. Seu princípio encontra-se em jogo nos próprios efeitos da montagem, ou seja, é um princípio não limitativo, reconfigurável, cuja forma, portanto, acompanha uma problematização fragmentada nos choques com as questões-elementos do campo da escrita, da experiência que desenvolve o problema. É o que diz Adorno (2003, p. 35), ao tomar o ensaio como um método:

A descontinuidade é essencial ao ensaio; seu assunto é sempre um conflito em suspenso [...] O ensaio deve permitir que a totalidade resplandeça em um traço parcial, escolhido ou encontrado, sem que a presença dessa totalidade tenha de ser afirmada. Ele corrige o aspecto contingente e isolado de suas intuições na medida em que elas se multiplicam, confirmam e delimitam, em seu próprio percurso ou no mosaico de suas relações com outros ensaios.

Os conceitos, por meio do método ensaístico, falam diretamente dos processos de montagem. Os sentidos dos conceitos emergem na escrita-montagem. O ensaio, segundo Adorno (2003, 28), “incorpora o impulso antissistemático em seu próprio modo de proceder, introduzindo sem cerimônias e ‘imediatamente’ os conceitos, tal como eles se apresentam. Estes só se tornam mais precisos por meio das relações que engendram entre si”. Como no pensamento cartográfico de Deleuze e Guattari, os conceitos de um método ensaístico dizem um pensamento que está se fazendo, agonisticamente, que quer produzir, por meio dessa agonística, o constante deslocamento de suas pretensões de erigir modelos, de fazer $n + 1$:

Problema de escrita: são absolutamente necessárias expressões anexatas para designar algo exatamente [...] a anexatidão não é de forma alguma uma aproximação; ela é, ao contrário, a passagem exata daquilo que se faz. Invocamos um dualismo para recusar um outro. Servimo-nos de um dualismo de modelos para atingir um processo que se recusa todo modelo (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 42).

Esta dissertação é composta por três ensaios ou três blocos de ensaios, sobre os quais farei aqui uma breve apresentação. Para não ficar em uma indefinição, entre ensaios ou blocos de ensaios, os chamarei aqui de blocos ensaísticos. Neles o/a leitor(a) vai encontrar, de modo disperso, não linear, aquelas questões sobre as quais falei anteriormente, quando expus o processo de produção do problema de pesquisa. A não linearidade diz também de um desenvolvimento da escrita não totalmente linear. E assim, por conseguinte, cada bloco ensaístico estabelece algumas relações com os outros blocos. Uma singela sugestão desse mero leitor de si mesmo ao/à leitor(a) que o lê: é possível ler esses blocos ensaísticos lembrando daquele movimento de desfoque do qual nos fala Rolnik, que ocorre quando um mal-estar nos invade, que nos força a pensar para reconquistar um foco. E pelo qual então desejaremos passar novamente, talvez então para além de todo bem e de todo mal, com a consciência de que não estamos melhor do que ontem, e nem pior, e sim melhor pior, falhando melhor pior.

1.1. O mapa dos ensaios no apelo à síntese da(s) aventura(s): “cuidado spoilers!”

Apresentarei aqui um resumo dos rumos produzidos em cada um dos três blocos ensaísticos para visibilizar os trajetos abertos em cada um e as trilhas que conectam cada caminho. Devo ressaltar que as próximas páginas buscam tornar mais nítida e didática a experiência ensaística, pelo receio de que andando na mata fechada o/a leitor(a) se perca eventualmente no emaranhado de singularidades. Assim, convido-os/as a saltarem tal fragmento diretamente para o primeiro bloco ensaístico, sempre havendo a possibilidade de uma leitura tardia do trecho abaixo em caso de vertigem futura por conta dos solavancos da

aventura-ensaio. O mapa certamente não mata a aventura, mas retira-lhe algumas surpresas e intempestividades, restringindo alguns rumos ainda que ofertando maior nitidez em outros.

O primeiro bloco ensaístico leva o título de “O autor entre o Eu e o Outro”. A reflexão desenvolvida nele passa pelo destaque das categorias de *pessoa* e *coisa*, pela problematização dessas categorias e pela tentativa de erigir ferramentas conceituais para pensá-las de outro modo. O surgimento dessas categorias que se excluem mutuamente é pensado a partir do direito moderno, bem como no interior da razão prática kantiana, que exerce um importante papel para a consagração desse processo. Pensar na invenção do autor, sobretudo do autor proprietário, a partir daí, é importante para demonstrar como, nesse processo, já a partir do cogito cartesiano, um sujeito *capaz* de autoria inaugura-se pela recusa do Outro que não é “eu como nós”. Do Outro como signo de uma natureza que ameaça a soberania do Eu, e que, em virtude disso, pode ser tratado como quem tem um valor relativo, de coisa-mercadoria, diferente do Eu que se dá um valor absoluto, um valor de pessoa. O Eu é visto como quem gera valor a partir de si mesmo, como quem pode narrar a si mesmo, enquanto o Outro é tomado como quem gera valor somente a partir de seu uso, pelo Eu, como quem é narrado não por si, e sim pelo Eu. Assim, em vista da invenção dessas categorias valorativas, tomo a sugestão do filósofo camaronês Achille Mbembe de pensar o acontecimento inaugural da modernidade a partir de duas tecnologias de subjetivação amalgamadas, que são tramadas junto da invenção daquelas categorias, de coisa e pessoa: o alterocídio como uma das condições de possibilidade dos genocídios dos povos indígenas e africanos e, articulado a ele, a organização da massa (escrava e assemelhados) em mão de obra, já segundo parâmetros industriais, nas “plantations” da América. Aproveitando uma conexão que Mbembe faz entre alterocídio e ressentimento decido, no restante desse bloco ensaístico, percorrer e problematizar as categorias de pessoa e coisa compreendendo-as como, em parte, frutos da dinâmica do ressentimento. É importante destacar aqui a relevância desse acontecimento referido por Mbembe: os efeitos desse acontecimento, dentre eles a invenção da raça e o fenômeno do racismo, transformam, em certo sentido também os nativos indígenas, mas principalmente os escravos africanos, em coisas-mercadorias, não capazes de autoria e, principalmente, impossibilitados de exercer influência política e cultural e narrados sob a ótica do Outro letrado da Cultura, de quem mercantiliza vidas e as narra. É a invenção dessa Cultura, do mito da Cultura e da Civilização ocidental, que é percorrida na sequência desse bloco ensaístico. Com o intuito de pensar na transformação do outro animal e vegetal em coisa-produto, em coisa de uma natureza sem agência. Isso para, a partir daí, problematizar e borrar as fronteiras daquelas escalas de valoração moral das capacidades, de hierarquizações

ontológicas, produzidas no interior de ontoepistemologias que estabelecem uma diferença essencial entre as ontogêneses das ações de humanos e de não humanos, e que, a partir dessa diferença, procuram sinais de humana semelhança nos não humanos para justificar uma defesa da vida. Para fazer essa problematização, são utilizados alguns atravessamentos entre os campos da ética e da biologia. E para aprofundar essa problematização, para desfazer tanto a rígida oposição entre as categorias de pessoa e coisa, de Eu e Outro da natureza, bem como a solução dialética entre Eu do Outro da Cultura e Outro inominável, busco pensar em uma ética belicosa apropriando-me da leitura que o antropólogo Viveiros de Castro, sob a ótica da filosofia da diferença, faz da relação bélica entre o matador da cultura indígena dos Araweté e o espírito de sua vítima. Para destacar, a partir dessa relação, algumas características da cultura Araweté (algumas delas coextensivas às outras culturas da Amazônia indígena) que refutam a universalização da culpa ressentida e do sujeito edipiano neurótico-centrado. Dentre elas, as seguintes: a produção do Outro da cultura a partir de narrativas que o apresentam, ao mesmo tempo, como o ideal de Ego e como o arquétipo do Outro inimigo da cultura; disso resulta, na relação entre o guerreiro-matador Araweté e o espírito da vítima-inimigo, uma inversão da dinâmica do ressentimento em transformação de si, em amor fati, tendo em vista uma imanência do inimigo, e a produção dos sujeitos-Araweté sob a ótica de um inimigo da cultura incorporado; igualmente, a cosmovisão ameríndia que vê a condição humana – de ser cultural-social, de sujeito – de maneira coextensiva às humanidades outras, não restringindo-se à figura da “espécie” humana, é apresentada nesse momento em contraposição ao mito da Cultura ocidental e às escalas morais de gradações e degradações dos seres. Esse bloco ensaístico termina fazendo algumas aproximações, entre a autoria sob a ótica da filosofia da diferença e o inimigo imanente na cultura Araweté, em torno da noção de *autoria antropofágica*. Tal noção ajuda a pensar o combate dos blocos seguintes: uma ética que afirma uma ontologia relacional predatória (predar-ser-predado) – o Eu transformado pelo Outro inimigo imanente – como ferramenta de leitura e contraposição à predação sem experimentação/transformação do capitalismo.

O segundo bloco ensaístico leva o título de “O gesto de Ella: a propriedade do direito de propriedade”. Ele busca, colocando sob destaque o elemento da propriedade, apresentar e percorrer as transformações do triplo enlace entre culpa, autoria e propriedade. Seguindo a estratégia do bloco anterior, de problematizar a autoria a partir dos não humanos, ele apresenta, como uma questão-elemento para disparar a reflexão, a história da selfie que uma macaca da espécie *Macaca nigra*, a sorridente Ella, tirou de si mesma, no ano de 2011, em um parque florestal da Indonésia, servindo-se da câmera de David Slater, um fotógrafo profissional. Essa

apresentação passa pela narrativa da história da selfie e dos imbróglis jurídicos em torno dela, depois que uma ONG defensora dos direitos dos animais agenciou Ella em uma disputa jurídica, contra Slater, pelo direito autoral da foto. Nessa mesma linha, para disparar a reflexão, esse bloco cita algumas composições autorais criadas por animais não humanos e por robôs com inteligência artificial. O restante desse bloco, além de refletir sobre as transformações contemporâneas daquele triplo enlace, destacando o elemento da propriedade, percorre, amparando-se nessa tarefa, o desenvolvimento de outras duas: em um primeiro momento, uma apresentação da noção de autor moderno (centrando-se em seu sentido jurídico) que é abalada por uma criação que resulta do gesto de Ella e, em um segundo momento, colado nas transformações daquele triplo enlace (autoria, culpa e propriedade enlaçadas no/pelo ressentimento), uma exposição da dimensão no interior da qual a força estética desse gesto é acolhida e, ao mesmo tempo, uma tentativa de, voltando-se para essa força estética, dela operar a extração de um elemento de violência, um estilhaço, um estranhamento, uma reflexão sobre nós outros. O desenvolvimento dessas tarefas passa pelos seguintes passos: uma apresentação da noção jurídica de autor proprietário, que é observada em relação aos sujeitos cartesiano e kantiano; uma análise crítica da relação de propriedade entre sujeito e predicado e/ou agente e ação tal como ela se dá, diferentemente, nas construções metafísicas de Descartes e Kant, e uma passagem pelas convergências táticas dessas construções com os mecanismos disciplinares e com a governamentalidade biopolítica, em um capitalismo industrial; um destaque ao caráter especialíssimo do direito do autor já em um capitalismo industrial, tanto em relação ao direito de propriedade sobre coisas como, também, no interior da propriedade intelectual; uma reflexão sobre a transformação da articulação entre sujeito e predicado em uma sociedade de controle, que tende a ir da posse de predicados ao consumo de predicados, em um consumismo modulado pelo imediatismo e pela produção de apostas seguras que bloqueia a experimentação; uma explanação sobre as transformações das ações preditivas da biopolítica, com o Big Data do controle, que produz uma autoria dividida; e, por fim, uma passagem por algumas transformações do direito autoral e do valor de exposição em um capitalismo financeiro e digital, percorrida no interior das redes digitais e interconectivas, na qual é feita uma reflexão sobre a produção autoral modulada por cifras e sobre o padrão mercadológico de flexibilidade que modula a estética da selfie. Ainda que esse bloco não trate diretamente do mito do gênio criador, os movimentos que ele faz buscam fazer ver como a lógica desse mito permanece, deslocada a serviço da lógica capitalística de um empresariamento, endividamento e falência do eu.

O terceiro e último bloco ensaístico leva o título de “Com quantas culpas se faz um autor?”. Entre os três blocos, do ponto de vista do desenvolvimento da reflexão, esse é o mais descontínuo, estando composto de três derivas ensaísticas. Entretanto, é possível destacar o fio condutor que perpassa essas três derivas: uma tentativa de delimitar aquele mesmo triplo enlace e pensar em seus deslocamentos, mas agora destacando o elemento da culpa; e, ao mesmo tempo, um delineamento de algumas diferenças entre uma autoria modulada pelo esforço de expiar o inexprível, que tem a culpa ressentida como sua condição, e uma autoria que passa pela experimentação e pela transformação de si, delineamento esse que passa pelo tratamento de um par de categorias problemáticas e de um par conceitual, que se tocam em alguns pontos: o par de categorias problemáticas é o par memória-consciência moral e o par conceitual é o par *parresía-amor fati*. A primeira deriva ensaística intenta traçar algumas diferenças entre um autor produzido como sujeito de uma experiência que desloca seus regimes de pensável, dizível e visível e um autor produzido como sujeito de uma promessa, através da condução ou controle dos contágios da experiência, ou seja, da experimentação. A questão da memória atravessa essa deriva ensaística, para traçar algumas diferenças entre as relações que essas duas produções de sujeito autor estabelecem com a promessa. Para pensar no autor como sujeito de uma promessa, é apresentada a relação do sujeito epistêmico cartesiano com os dados da experiência, destacando a condução ascética da dúvida metódica. Além disso, traça-se algumas relações desse ascetismo com a experiência estética em Kant e na psicanálise freudiana. Para contrapor as diferentes ordenações metafísicas da ontogênese da experiência, tais como as apresentadas em Descartes e Kant, essa deriva empresta-se da filosofia da ciência de Bruno Latour, a partir de seu ensaio sobre Luis Pasteur e o ácido láctico, para fazer ver a emergência do real através de um agenciamento coletivo/maquínico entre humanos e não humanos, onde destitui-se uma diferença essencial entre a ontogênese da ação de humanos e não humanos. Seguindo esse destroçamento dos ideais metafísicos da ciência moderna operado por Latour, apresenta-se o autor como sujeito da experiência lançando mão de Montaigne e de trechos de seus ensaios. Ainda nessa mesma deriva, para combater os ideais ascéticos que, imiscuindo-se na ciência moderna, operam um racionamento dos contágios, apresenta-se a crítica nietzschiana ao sentido moral de verdade e mentira, destacando a sedução da gramática e a obrigação de mentir em rebanho que percorre esse sentido, e a formulação, também nietzschiana, de um sentido extra-moral desses juízos categoriais, que destaca antes de tudo a dimensão criativa da linguagem.

Na segunda deriva desse terceiro bloco é narrado o drama de Theodore John Kaczynski, o terrorista eremita “Unabomber”, construído como louco, gênio e assassino, que confrontou

os ideais civilizacionais de seu próprio país, os Estados Unidos, na segunda metade do século passado, sendo caçado por quase duas décadas pelo FBI. A narrativa se centra na concretização da estratégia de Kaczynski – os atos de terrorismo – para o exercício de seu discurso parresiástico, com a publicação de seu manifesto contra a sociedade industrial-tecnológica em troca da suspensão dos atentados, e adentra nas controvérsias que se sucederam após sua prisão, nos meandros do seu julgamento. A escolha desse caso se dá porque nele é possível fazer ver, de modo exemplar, a necessidade do exercício de uma culpa autoimposta para o exercício da autoria em sua concepção moderna, entendendo, nesse caso, não a posse legal de um autor sobre sua obra, e sim os efeitos de verdade das suas palavras na esfera pública. Em outro sentido, nele é sugerida algumas relações entre a parresía foucaultiana e o amor fati nietzschiano, a partir da compreensão de que o jogo parresiástico, que caracteriza o exercício parresiástico foucaultiano, passa por uma atitude de amor fati daquele que o exerce junto daqueles aos quais ele afeta, isto é, de um combate com os riscos assumidos pela reivindicação do exercício. Ainda nessa segunda deriva, como um dos seus pontos mais emblemáticos, é destacado o papel decisivo das malhas do poder jurídico e do saber psiquiátrico para a interdição do jogo parresiástico, através de uma estratégia que promove uma contração da liberdade formal.

A terceira e última deriva desse último bloco busca percorrer, com mais profundidade, as condições de possibilidade da culpa como uma tecnologia de si e apontar, nesse percurso, como a imputação de um gesto a um autor dito culpado e a autoimputação da culpa se comunicam para a produção dessa tecnologia. Por critério de exposição, percorre-se primeiro a derivação moderna da culpa enquanto uma tecnologia jurídica. Em função da deriva anterior ter destacado a importância do poder jurídico e do saber psiquiátrico em torno da interdição do jogo parresiástico, o surgimento do culpado no interior das categorias de imputabilidade e inimputabilidade, que tem como condição as técnicas de individualização disciplinares, é pensado a partir da progressiva sobreposição de dois personagens, o louco e o criminoso, em um, no anormal, em torno da transformação da norma disciplinar em normalização, com a biopolítica. Para referir uma outra sobreposição desses personagens, de suas figuras ancestrais, e marcar o caráter de invenção da posterior relação entre loucura e amoralidade, é comentada a captura mútua dessas figuras ancestrais sob a ótica da imoralidade, que Foucault narra em sua história da loucura. Do mesmo modo, é apontada a importância da mútua exclusão cartesiana entre loucura e verdade. Para pensar no surgimento da figura do anormal, essa deriva recorre ao surgimento da figura do monstro moral, trabalhada por Foucault em seu curso “Os anormais”, no qual ele aponta o aparecimento da noção de instinto como inteligibilidade do crime sem

interesse. Isso para destacar, através desse acontecimento, as transformações do saber psiquiátrico nesse processo, que abandona o modelo de sujeito cartesiano e conflui com o modelo de sujeito kantiano. Com o objetivo de destacar essa confluência, é apresentado o argumento lógico de Kant em defesa da imputabilidade penal e de uma ética do dever e, em seguida, sua reflexão sobre a consciência moral, isso para destacar que toda sua argumentação lógica depende da sua percepção de uma universal e necessária inevitabilidade da má consciência. O restante dessa deriva procura combater essa relação inultrapassável, em Kant, entre consciência moral e má consciência ou culpa ressentida, percorrendo a derivação genealógica que Nietzsche faz da consciência moral e da má consciência. Para destacar, nesse processo, a culpa como uma tecnologia de si, resultante da interpretação que a moral judaico-cristã dá a relações intersubjetivas incorporadas por meio de mnemotécnicas transformadas e derivadas de uma primitiva relação contratual entre credor e devedor, em torno do conceito material de dívida. Em outra direção, é apresentada a derivação genética que Freud faz dessas mesmas categorias, em Totem e Tabu, isso para fazer ver a diferença decisiva entre o sujeito edipiano da psicanálise, que é produzido em face de uma culpa ressentida como uma experiência inultrapassável da consciência, e de uma ética-estética nietzschiana, que afirma uma ontologia do devir, que aposta em um amor fati para criar a si próprio. Assim, toda a discussão desse último bloco conflui no sentido de tornar visível a relação de dependência entre a culpa ressentida e a autoria no interior da pretensão universalista das lógicas cartesianas, kantianas e edipianas, bem como destacar o funcionamento dessas lógicas em sua articulação com uma tecnologia de si que abole a experimentação e apresentar ferramentas clínico-conceituais para transformar essa experiência pela experimentação de suas condições de possibilidade.

Não sei de que lugar do texto vem o/a leitor(a) que chegou aqui, mas eu falo como aquele que está no final desses blocos ensaísticos dos quais falei. O início é um eco do final de outro início percorrido. Tendo apresentado ao/à leitor(a) a leitura que eu, enquanto leitor, fiz dos ensaios que outrora escrevi, e tendo interpretado retroativamente as escolhas que fiz e as tarefas que tentei desenvolver, sairei agora de cena para deixar entrar outro eu, o autor. Daqui até o final do último bloco do qual saiu eu leitor e autor de agora, para que eu fosse o autor que agora o leu, um autor entrou em guerra consigo, com o leitor de autores outros. Eu, o leitor de eu “mesmoutro”, silêncio-me agora, deixo um vão para que nele adentre outra voz.

2. O AUTOR ENTRE O EU E O OUTRO

*Vi ontem um bicho
Na imundície do pátio
Catando comida entre os detritos.*

*Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.*

*O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.*

O bicho, meu Deus, era um homem.

O bicho, Manuel Bandeira (1996, p. 283)

O poema “O bicho”, de Manuel Bandeira, pode ser interpretado ao menos de duas formas. Sempre partindo da suposição de que Manuel era um homem quando o escreveu, uma primeira interpretação é aquela, provavelmente a mais comum, que forma uma imagem na qual a criatura que revirava o lixo atrás de restos e que, em um olhar primeiro, parecia um bicho era, na verdade, um homem que vivia em uma desolada situação. Um homem que fora transformado, pela mendicância, em algo que, misturado à paisagem de detritos, parecia um bicho. O derradeiro verso é dirigido a Deus, em um tom que é, ao mesmo tempo, um apelo e uma acusação: “vê, meu Deus, o estado no qual se encontra (no qual deixas-te chegar) o bicho-homem, quase o confundo com um reles bicho”. Mas pode-se arriscar também a formar uma outra imagem: imaginar que esse homem que narra o que avistou não tomou erroneamente, em um olhar primeiro, um homem por um bicho. Diferente disso, o bicho era mesmo um bicho. De andar quadrupede e tudo. Contudo, ao aproximar-se o homem viu, para sua loucura, que o bicho – uma mistura de cão, gato e rato, que não era nem cão, nem gato e nem rato – era, na verdade, um homem, também e essencialmente um homem. É nesse momento que, elevando-se em um gesto pantomímico, o personagem tratou de levar ao seu Deus, o qual, como ele, tomava bicho por bicho e homem por homem, as boas novas: *O bicho, meu Deus, era um homem*. O derradeiro verso apresenta os três personagens de uma história de autoenganos, o homem avisa o seu Deus, que também é um bicho-homem, que o bicho era, essencialmente, um homem e, seguindo a lógica, que o bicho era, tal como o bicho-homem, um homem-Deus.

2.1. Fronteiras dos valores das vidas e das alteridades

O homem *capaz* de autoria, cujas palavras ressoam na esfera pública a proferir verdades mortificantes sobre quem é diferente e a narrar a história a partir de uma perspectiva dita universal, etiquetando como particulares as perspectivas outras, é um homem que nasce do ressentimento, do ressentimento em sua versão moderna. Isto é, do ressentimento não mais operado por meio de bases teológicas e sim por meio dos fundamentos da moderna filosofia da ciência, já a serviço de um poder que, progressivamente, fará com que todos outorguem a si um valor de mercadoria para se tornarem sujeitos, autores consumíveis em um rebanho sem pastor. É um homem que se humaniza por carregar uma culpa, um fardo que ele interpreta como seu fardo, e que *precisa* que todos se humanizem tal como ele. Como carregadores de um fardo, da vida como um fardo. Ora, esse homem odeia o sacrifício, o sacrifício por si só não lhe é o bastante, precisa que outros se sacrifiquem como ele, em nome da mesma causa que ele, para dar um sentido ao seu próprio sacrifício, seja ele um sentido cristão, um ideal civilizacional, a moral do trabalho, o autoempreendedorismo esperto às demandas do mercado, etc. Ou seja, sentidos que costumam ser produzidos em um dinamismo social no qual a afirmação de si fica represada à aprovação de um Outro que se mantém pela uniformização dos sentidos do sacrifício. Esse homem capaz de autoria é, em primeiro lugar, um homem que sofre pela falta de sentido do sofrer. É um niilista que não tem a coragem de sofrer só, junto dos seus, de criar a si próprio e se responsabilizar pela sua criação, e por isso precisa passar adiante um fardo que não cessa de ressentir. A história desse homem é um entrelaçamento de medo, de ódio e de amor. Um amor à segurança que o rebanho lhe concede, depois de ter ajuizado o ódio sob o signo do mal e de ter tornado temerosa a sua expressão. Um amor que é, por isso, um afeto que bate em retirada tão logo alguém em fuga ou de fora do rebanho o ameaça. E um ódio que, quando não travestido de amor ao semelhante, por um medo – incutido por punições, sanções, etc. - de criar combativamente a si próprio, tende a buscar sua justificativa e a operar seu mascaramento no medo então em relação ao Outro narrado e produzido sob o signo de uma animalidade superada pelo Outro de uma altíssima Cultura. Tal é a raiz da qual floresce o homem capaz de uma autoria que fala de si como universal e dos outros como particulares. Um medo universalizado, um medo sobre o qual escreveu Carlos Drummond de Andrade (2012, p. 20) em seu poema “Congresso Internacional do Medo”, poema que tem como pano de fundo os acontecimentos da 2ª Guerra Mundial.

Provisoriamente não cantaremos o amor, que se refugiou mais abaixo dos subterrâneos. Cantaremos o medo, que esteriliza os abraços, não cantaremos o ódio porque esse não existe, existe apenas o medo, nosso pai e nosso companheiro, o medo

grande dos sertões, dos mares, dos desertos, o medo dos soldados, o medo das mães, o medo das igrejas, cantaremos o medo dos ditadores, o medo dos democratas, cantaremos o medo da morte e o medo de depois da morte, depois morreremos de medo e sobre nossos túmulos nascerão flores amarelas e medrosas.

Por trás do ressentimento em suas diferentes manifestações, sendo o nazismo da 2ª Guerra uma delas, há uma noção de humanidade que se construiu através de uma estratégia que combina a aniquilação e a instrumentalização de humanidades outras. Algumas ideias nos distanciam dessa humanidade. São ideias perigosas. Como aquela que se apresentava a Tereza, personagem do romance escrito por Milan Kundera (2008), “A insustentável leveza do ser”. Enquanto acompanhava o rebanho de novilhas, sendo por sua vez acompanhada pela sua cadela moribunda, Karenin, aquela ideia novamente se fez presente. Tereza olhava com ternura para as vacas que brincavam, roçando umas nas outras, e as via como se elas tivessem uma alma. Nessa perspectiva, graças a esse elemento que transpassava o corpo, elas se pareciam com mulheres gordas, cinquentonas, fingindo ter quatorze anos. E o insight recorrente e arriscado, ternamente redespertado por essa cena, era o seguinte: a humanidade, agarrada às tetas das vacas como uma sanguessuga, é um parasita. A alma das vacas, destacada na superfície de seus corpos, operava um contraste por meio do qual os humanos, estando para as vacas como a tênia está para eles, adquiriam na escala evolutiva a compleição de um verme desalmado. Assim é que, diz o narrador, um não homem poderia definir o homem em sua zoologia: um parasita da vaca.

Tereza levava a sério essa ideia, e assim ficava distante da humanidade, quase a ponto de romper os cerzires que lhe faziam, desde a perspectiva na qual se encontrava, humana. Como um não homem ou como um verme desalmado, ou por assim dizer indiscernível entre eles, quase adentrando no limiar arriscado pelo qual romperia com a humanidade. Que humanidade é essa que, em Tereza, quase se tornava distante? É aquela, diz o narrador, na qual Deus encarregou o homem de reinar sobre os animais. Do Gênesis, portanto. Mas é sobretudo aquela em que o mundo deu razão a Descartes, desalmando os animais e fazendo deles uma propriedade dos homens, como se eles fossem somente máquinas animadas por movimentos mecânicos. E assim como, à sensibilidade dessa humanidade, não haveria razão para o ranger das engrenagens invocar um escândalo moral, também não haveria sentido uma compaixão invocada pelos grunhidos mecânicos de um suíno no abatedouro.

No caso extremo dessa relação de propriedade, quando a pecuária atinge uma escala industrial, a contagem por cabeças e a marcação com ferro quente priva o animal de sua alma. Sua reprodução maximizada pela domesticação o transforma em um recurso artificialmente renovável; por ironia, é sua conversão em produto que detém sua natural extinção, ou melhor,

que transforma sua natureza mesma, e a sua extinção, ao dinamizá-la com outras forças. Nas prateleiras dos supermercados avistamos o nome do corte de uma carne: o animal foi, pela pecuária industrial, nosso moderno ritual alimentício, dessacralizado. É por isso que Tereza, cujas ideias flertavam com outras humanidades, propriamente animistas, corria o risco de romper com a humanidade reinante no moderno ocidente.

Em posse dessa cena, onde Tereza associa a falência da humanidade, ou seja, sua conversão em parasita, com o domínio humano sobre a natureza, o narrador de Milan Kundera evoca uma outra: o leitor é transportado de uma cidadezinha rural da Tchecoslováquia, durante a ocupação soviética, para a cidade de Turim, na Itália. O ano agora é 1889. Nietzsche sai de um hotel e avista um cavalo sendo chicoteado. Sob o olhar do cocheiro, ele se aproxima e, envolvendo o pescoço do cavalo com seus braços, explode em soluços. Esse é o momento em que Nietzsche, tal como Tereza, se divorcia da humanidade que se assenhorou da natureza: “Nietzsche veio pedir ao cavalo perdão por Descartes. Sua loucura [...] começa no instante em que chora pelo cavalo” (KUNDERA, 2008, p. 284). Um certo modo de ser afetado, de afirmar outras sensibilidades, produz a distância comum que aproxima Nietzsche e Tereza.

Essas cenas sobrepostas remontam a um problema que não cessa de exigir novas soluções, antídotos que logo tornam-se venenos, um problema alheio aos esforços modernos para contorná-lo em prol de uma natureza humana. Ao modo de um refrão que ecoa repetidamente ao infinito: *Eles estavam errados... Nós somos os justos*. É como se ao ouvir as palavras de John Donne, escritor e pastor inglês dos séculos XVI e XVII, dela extraíssemos a pergunta que ele, munindo-nos da resposta, adverte que não a façamos: “a morte de qualquer homem diminui-me, porque sou parte do gênero humano. E por isso não pergunte por quem os sinos doam; eles doam por ti.” (DONNE, 1624 *apud* HEMINGWAY, 2013). A frase repetida como título do romance de Ernest Hemingway e da música de Raul Seixas – Por Quem Os Sinos Dobram – contém implicitamente, por alusão ao extrato original, uma resposta. Ainda que, por esse motivo, não haja um ponto de interrogação, a frase não deixa de soar como uma pergunta, irrespondível, acerca da natureza humana. Tão logo é enunciada, a extensão dessa natureza – e de suas modernas prerrogativas legais – torna-se um problema.

O poema de John Donne traduz a necessidade de estabelecer novas bases à moralidade cristã, instabilizada pelas crises religiosas desde o fim da Idade Média, reforçando a tese da irmandade entre os seres humanos. O homem individual, não isolado em si mesmo como uma ilha, é irmanado aos demais indivíduos graças ao princípio divino – Deus como o autor da humanidade – e torna-se o pedaço de um continente; um torrão de terra que afeta o todo quando

é lançado ao mar. Os sinos, como parte de um ritual fúnebre, dobram pela vida que é sagrada e, nessa medida, inviolável. O valor sagrado que é assim conferido à vida humana se assenta no fato de que violá-la é, igualmente, atentar contra o princípio divino que lhe garante a irmandade com o todo. Mas desde que se afirmou essa irmandade, e desde que ela se sobrepôs às tradições e aos costumes, ou seja, quando os direitos fundamentais e inalienáveis passaram a ser afirmados, também se fez necessário saber qual princípio deveria sustentá-la. Quer dizer, por que alguma coisa deveria ter um direito inalienável à vida? Por que alguma coisa não poderia ser explorada? Em outras palavras, o que diferencia algo de alguém? O que diferencia uma coisa de uma pessoa?

Como alguns dos acontecimentos, por assim dizer, capitais e fundacionais da modernidade, destacam-se dois processos ou duas tecnologias de subjetivação amalgamadas, as quais podem ser compreendidas em consonância com essa invenção de valores, o valor absoluto das pessoas e o valor relativo das coisas. Mbembe (2014) apresenta esses dois processos ou tecnologias: o alterocídio como condição de possibilidade aos genocídios dos povos africanos e indígenas e a organização da massa (escrava e assemelhados) em mão de obra, já segundo parâmetros industriais, nas “plantations” da América. O alterocídio, é possível vê-lo como uma dinâmica por meio da qual o Outro é constituído não como semelhante a si mesmo, “mas como objecto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se [...] ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controlo total” (MBEMBE, 2014, p. 26). Raça, racismo e alterocídio são, para o filósofo camaronês, noções que podem, ao menos em um primeiro momento, ser referidas a uma mesma dinâmica: um modo de negar a existência objetiva do Outro, existência que é sentida, por aqueles que operam um decalque sobre ela, como uma ameaça ao império da razão eurocêntrica.¹ Por outro lado, para Mbembe, esse processo é também uma das faces do ressentimento – ou um dos lugares onde ele, o ressentimento, se manifesta, onde ele “dá as caras”.

Diagnosticado por Nietzsche na segunda metade do século XIX, o ressentimento é, entre outras coisas, um modo de produzir sujeitos e de criar valores que se apoia na negação do ser-outro ou ser-não-eu: “enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de

¹ Apesar do dinamismo que aproxima essas noções, não se pode esquecer, como salienta Mbembe, que a raça e o racismo, em sua relação com o negro, nunca foram elementos congelados, ou seja, essa dinâmica não dá conta de tudo o que essas palavras significam e o que elas operam. Deve-se entendê-las, ao mesmo tempo, em sua profundidade tanto ficcional como real. Se a raça é como uma ficção útil, algo como um dispositivo que vem dar conta do que não se mostra inteligível, e sobre o qual se apoia a dominação e a exploração, deve-se vê-la também como móvel e deslocada: “Em muitos casos, é uma figura autónoma do real, cuja força e densidade podem explicar-se pelo seu carácter extremamente móvel, inconstante e caprichoso” (MBEMBE, 2014, p. 27).

início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ - e este Não é seu ato criador” (NIETZSCHE, 1999, p. 26). É essencial notar que quando o filósofo alemão buscava fazer uma crítica dos juízos de valor “bom” e “mau”, e do valor desses valores², um dos sistemas em relação ao qual ele se colocava em franca divergência era o sistema filosófico kantiano e suas noções de livre-arbítrio, consciência moral, imperativo categórico do dever, etc. Ao falar sobre os frutos mais maduros da árvore do ressentimento, cujas raízes repousam no desejo de vingança de uma casta sacerdotal judaico-cristã, Nietzsche nos oferece a figura, justamente, do sujeito kantiano: “Este liberto ao qual é *permitido* prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano” (NIETZSCHE, 2009, p.45). Nesse sentido, é possível falar de um vínculo entre alguns sistemas de pensamento, tanto o sistema kantiano como, não menos, toda a tradição filosófica do idealismo alemão que se articulou com o mito da superioridade racial, um vínculo entre esses sistemas de pensamento e a produção de um sujeito que só pode ser realizado em uma constante retomada de um gesto que fixa a diferença para abolir os seus efeitos de diferenciação: “Ser-outro, ser-não-eu, ser em relação ao qual eu me diferencio e me constituo em pretensa pureza”.

O alterocídio pode ser visto como a modulação máxima do ressentimento. Pois para além da vingança ressentida, perpetrada contra aqueles que ousam destacar-se do rebanho, fazendo-os passarem por maus, maldizendo-os, o alterocídio eleva à potência máxima os afetos sem os quais esse desejo de vingança ficaria às minguas, ou seja, sem os quais o rebanho se dissiparia: o medo e o ódio. Afetos tão estreitamente unidos que quase não é possível diferenciá-los: “medo daquilo que é diferente de mim e, por isso, é por mim vivido como morte possível do que sou; ódio daquilo que pode me matar por sua diferença”. Se tal medo-ódio, afeto

² A distinção entre o valor e o valor do valor pode ser encontrada ainda no epílogo da Genealogia da Moral: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, a coragem, sua certeza, seu futuro?” (NIETZSCHE, 1999, p. 9). Enquanto o primeiro é uma ação que ajuíza outras ações, como boas ou más, o segundo, o valor do juízo de valor, consiste em saber do que esses juízos de valor são o indício e o que eles operam ou promovem: por exemplo, são indícios de uma natureza saudável ou doente? Tendem a promoção da realização integral dessa natureza, sua saúde, ou promovem, jogando contra sua realização integral, um adoecimento? É possível recorrer a Giacoia Jr. (2012) para diferenciar os valores em acepção judicativa, “bom” e “mau” como ações que ajuízam outras ações, do valor desses valores. Giacoia define esse último valor como um “bem”, um bem como um fim a que um ente determinado tende – seu *telos* ou seu *para quê*. Esse “bem”, entendido como fim, é algo como a realização integral da essência ou natureza de um ente. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que, quando Nietzsche se pergunta (na frase acima) sobre o valor dos valores, ele quer investigar se, em relação ao “bem” conforme uma ontologia do devir, isto é, como vontade de potência, esses juízos de valor “bom” e “mau” o promovem, esse “bem”, ou se, diferente disso, eles são indícios e promotores de empobrecimento vital, de uma natureza adoecida, de obstáculos ao crescimento do homem, etc. Ainda que, nietzscheaneamente falando, não se pode dar um sentido metafísico a esse bem, ou seja, ele é uma afirmação do próprio gesto de valorar, gesto cujo fim é produzido em um combate entre as forças, estando para além do bem e do mal como valores absolutos.

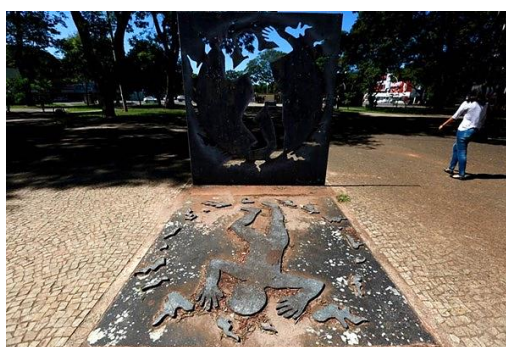
combustível do ressentimento, ao ser inflamado pelas lógicas de superioridade étnica e racial contribui para naturalizar o horror das práticas genocidas, por outro lado, não menos decisivo é o modo como ele atua na economia subjetiva, na produção de um sujeito que, explorado e explorando-se mercantilmente, desejará, por medo-ódio da diferença, do devir, da mudança, a conformidade e a segurança do mesmo, do dever-ser, do seu telos ou “para quê” conservado. O instante onde se vê nascer a modernidade é, precisamente, aquele onde o poder começa a tocar e envolver os corpos, de pessoas de origem africana e nativos indígenas, expondo-os à morte violenta e/ou à mercantilização de suas vidas. Os efeitos dessas duas tecnologias articuladas são atuantes ainda hoje. E ainda ontem o aniquilamento dessas vidas ganhava o tom de uma barbárie banal e de uma curiosidade naturalista.

Figura 1 - Capa do Correio Brasiliense, do dia 13 de agosto de 1997



Fonte: Geledés Instituto da Mulher Negra (2015)³⁴

Figura 2 - Monumento em memória a Galdino



Fonte: Metrôpoles (2017)⁵⁶

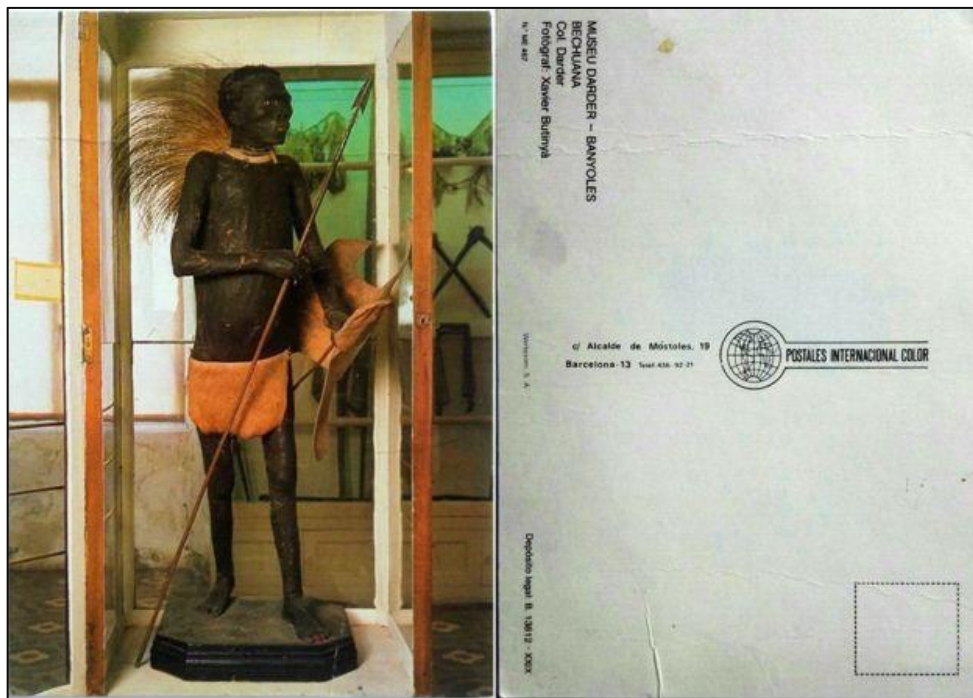
³ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/condenado-por-atear-fogo-em-indio-galdino-no-df-tem-posse-na-policia-civil-barrada/>. Acesso em: jan. 2019.

⁴ Legenda: Manchete do dia posterior à primeira decisão judicial referente ao crime cometido por cinco jovens de classe média-alta de Brasília, os quais assassinaram o indígena pataxó Galdino Jesus dos Santos, de 44 anos, ao atear fogo em seu corpo, em abril do mesmo ano. Apresenta a “motivação” alegada pelos jovens e a contrasta com a forte imagem de Galdino inteiramente enfaixado.

⁵ Disponível em: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/justica-distrito-federal/vinte-anos-apos-o-crime-assassinos-de-galdino-reconstroem-a-vida/amp>. Acesso em: jan. 2019.

⁶ Legenda: Monumento erguido no local onde Galdino foi assassinado, na Praça do Compromisso, em Brasília.

Figura 3 - Cartão Postal: "El Negro"



Fonte: BBC News Brasil (2016)⁷⁸

Figura 4 - Sepultura de "El Negro" em parque público



Fonte: BBC News Brasil (2016)⁹¹⁰

⁷ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-37447603>. Acesso em: jan. 2019.

⁸ Legenda: Cartão postal vendido pelo Museu Darder de história natural, na Espanha. O cartão contém a imagem de um guerreiro Botswana, de seu corpo taxidermizado, que ficou conhecido como “El Negro”. O corpo do guerreiro, roubado de uma sepultura em 1831, foi exposto durante mais de um século em museus da França e da Espanha, tratado como uma entre as outras amostras de animais selvagens.

⁹ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-37447603>. Acesso em: jan. 2019.

¹⁰ Legenda: Local onde atualmente ficam os restos mortais de El Negro, em um parque público na cidade de Gaborone, capital de Botswana. Uma placa de metal refere o ano da morte, 1830, a ida de seus restos mortais para a Europa e seu retorno ao solo africano, somente em outubro de 2000.

À medida que a escrupulosa razão ocidental é entronizada e constituída como padrão de medida para humanidades outras, estas não são apreendidas objetivamente, em sua diferença mesma, mas sim como a “manifestação por excelência da existência objectal. A África, de um modo geral, e o Negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados desta vida vegetal e limitada [...] o exemplo total deste ser-outro” (MBEMBE, 2014, p. 28). O mito da superioridade racial pode ser perspectivado, como faz Mbembe, a partir da invenção de uma consciência provida de universalidade através da qual o Ocidente erigiu para si um “direito das gentes”. É assim que a civilização ocidental deu origem à ideia de um ser humano que poderia, abarcado no conceito jurídico e moral de pessoa, ter os seus direitos assegurados e exercer seus poderes nas esferas públicas e privadas. Os outros povos, nesse sentido, restavam como a figura do dissemelhante, de uma espécie de humanidade cuja vida vacilava entre tornar-se humano e tornar-se animal e cuja consciência era desprovida de universalidade (MBEMBE, 2014).

Quando o indivíduo não é visado como pessoa mas é visado, para outros fins, como um corpo-mercadoria, ele acaba por torna-se presa de um mecanismo perverso onde se vê intensamente explorado nas colônias de plantação e, por outro lado, na esfera legislativa, é capturado em um processo que constrói sua incapacidade do ponto de vista jurídico, assim fortalecendo e destacando o seu valor de corpo-mercadoria.¹¹ Se uma imensa proliferação discursiva perspectivou os povos africanos e indígenas como figuras da dissemelhança diante das quais era necessário proteger-se e, em alguma medida, controlá-las e torná-las semelhantes, por outro lado, é na esteira dessa mesma proliferação discursiva, considerando estritamente as pessoas de origem africana, que os empreendimentos do capital acabaram por se apoiar, transformando-as em corpo-explorado, em corpo-mercadoria. Mbembe (2014) refere esse processo, do tráfico negreiro e das colônias de plantação, como as fontes baptismais da nossa modernidade. Nesse momento os discursos sobre a raça foram colocados, pela primeira vez na história, sob o signo do capital; é precisamente essa discursividade sobre a raça, colocada sob o signo do capitalismo mercantil, “que distingue o tráfico negreiro e suas instituições das formas autóctones de servidão” (MBEMBE, 2014, p. 31). O que os distingue é, fundamentalmente, o

¹¹ Mbembe resume esse processo em que, particularmente nos Estados Unidos, nas mesmas décadas do séc. XVII em que se constituía, efetivamente, as colônias de plantação e se começava a diferenciar formalmente servos brancos de escravos negros também se afirmava a incapacidade jurídica desses últimos: “Ao longo do século XVII, um imenso trabalho legislativo vem selar o seu destino. A fabricação das questões de raça no continente americano começa pela sua destituição cívica e, portanto, pela consequente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colônias. Desde logo, não são homens como todos os outros. Ela prossegue pela extensão da servidão perpétua aos seus filhos e descendentes. Esta primeira fase é completada por um longo processo de construção da incapacidade jurídica. A perda do direito de apelar aos tribunais faz do Negro uma não-pessoa do ponto de vista jurídico.” (MBEMBE, 2014, p. 42).

modo como o Outro forasteiro da cultura é produzido: nesse sistema de exploração colocado sob o signo do capitalismo esse Outro é alçado a uma abstração e nós o olhamos como algo que em nós foi dominado ou parcialmente renunciado. Trata-se de um estilo de constituição de si, pela negação da imanência do Outro, que é a base do capitalismo e das relações de domínio engendradas por ele – nesse estilo de constituição de si, quando a servidão é colocada a serviço do capital, há, como pano de fundo, um quadro que a organiza, que a “justifica”, uma escala moral das capacidades [ilustrada a partir da página 50]. Quando se põe em destaque esses sistemas de exploração, é ainda mais correto dizer que a figura do negro não existe como tal, não existe como os discursos sobre a raça a representam, mas ela é, diferente disso, constantemente produzida: “Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um corpo de exploração” (MBEMBE, 2014, p. 40). Quando nessa produção o negro é visado não como uma pessoa, mas sim como uma coisa-mercadoria ou um corpo-mercadoria, é possível afirmar que a desqualificação do seu estatuto é, ao mesmo tempo, uma consequência da lógica do ressentimento e uma necessidade produtiva em face dessas duas tecnologias destacadas por Mbembe, o alterocídio e a organização da massa em mão de obra escrava, efetuando-se no cruzamento entre elas.

É interessante ressaltar que, retrocedendo milênios, temos na transformação do outro animal e vegetal em coisa-produto, organizado segundo uma nova ordem (agricultura e pecuária), o próprio mito fundador da Cultura, da Civilização (com este pretensioso “C” maiúsculo em ambos os casos) e da própria humanidade, como no velho testamento e nas teorias antropológicas e biológicas do início do século XX. Uma das maneiras de perspectivar essas teorias é lê-las a partir da exposição de Ingold (1994), que as sistematiza dividindo-as em dois ramos: o ramo do gradualismo, ao qual pertencem as teorias de cunho mais biológico que estabelecem diferenças de graus entre as espécies, e o ramo do relativismo cultural, ao qual pertencem as teorias de cunho mais antropológico que buscam uma capacidade limiar entre as diferentes culturas, um traço distintivo que é o acesso à Cultura e/ou humanidade e que diferencia os animais humanos dos animais não humanos, dos vegetais, das coisas em geral, etc. Conforme Ingold (1994), historicamente o gradualismo teve um acentuado desvio ao etnocentrismo, construindo uma única escala de progresso na qual o macaco mais habilidoso compete, em humanidade, com o humano dito “primitivo”. É como se, separado dos outros povos por uma cultura superior, por uma Cultura, estivesse o macho europeu da civilização moderna, o homem provido de uma consciência universal. Enquanto o gradualista não estabelece um claro marcador de descontinuidade na passagem da animalidade à humanidade,

aludindo a um esfumaçamento intermediário em prol da civilização ocidental, o relativista da cultura, por sua vez, afirma uma descontinuidade e, assim, aprofunda ainda mais o mito fundador de uma Cultura universal, mito que vê os animais não humanos e os vegetais enquanto coisas-objetos. Enquanto coisas cuja ontogênese de suas ações é, à rigor, essencialmente diversa da ontogênese das ações dos seres de uma Cultura universal. Assim, se o eurocentrismo colonizador tende a fazer do gradualismo um etnocentrismo, no caso do relativismo cultural ele tende a transformá-lo em antropocentrismo. As teorias ramificadas no relativismo cultural consideram formas culturais diversas, idealmente sem proeminência de valor, que estão superpostas a um substrato universal de animalidade no humano, não rompendo, por conseguinte, com uma visão dualista da humanidade: em parte natureza, em parte cultura. Como resultado desse dualismo, Ingold assinala o seguinte: uma mesma lógica opera distintamente na diferenciação entre duas espécies de animais não humanos, como, por exemplo, entre um elefante e um castor, e na diferenciação entre um animal humano e um animal não humano. Se a diferença entre o elefante e o castor é visada apenas no contexto da animalidade, a diferença entre um ser humano e um elefante caracteriza-se por uma dupla constatação: por um lado se constata que são animais diferentes, que do ponto de vista da animalidade um ser humano e um elefante são diferentes, no entanto, a essa diferença se sobrepõe uma outra, que vê a diferença entre eles como uma instância particular da distinção geral entre animalidade e Humanidade.

Essa dupla distinção está no horizonte do mito fundador da Cultura, mito que opera, igualmente, como um enraizamento fundacional de todos os dualismos: natureza-cultura, natureza-artifício, natural-artificial, necessidade-espontaneidade, corpo-mente, etc. De maneiras diferentes, essa dupla distinção é produzida tanto no ramo gradualista bem como no ramo do relativismo cultural. A diferença é que, a depender de qual ramo uma teoria está mais próxima, essa dupla distinção incluirá todas as culturas ou apenas uma, como na guinada etnocêntrica do gradualismo. A produção dela se dá quando o ser humano, e somente ele, ao menos nessas perspectivas descritas¹², é considerado, por um lado, como um indivíduo biológico, um espécime particular de sua espécie, como um indivíduo da espécie humana. E, por outro lado, como um indivíduo capaz de se tornar um sujeito, devido a um certo diferencial, seja esse a linguagem ou a razão pura, o qual lhe tornaria apto à Cultura. Ou seja, nesse segundo

¹² Como tento demonstrar, mais para o final desse bloco ensaístico, pensando a partir do perspectivismo ameríndio, sistematizado pelo antropólogo Viveiros de Castro, é possível considerar as demais “espécies” também segundo esses dois modos: como uma natureza dada, enquanto espécie, e, por outro lado, como sujeito ou pessoa, quando consideramos uma condição humana imanente que é coextensiva, estendendo-se transversalmente às diferentes naturezas. É preciso, no entanto, guardar as devidas proporções nessa comparação, uma vez que, no perspectivismo ameríndio, as categorias de natureza e de cultura adquirem sentidos diversos.

caso o juízo de valor sobre uma vida fundamenta-se em uma discursividade sobre a condição humana, e não sobre a espécie. A oposição kantiana entre necessidade e arbítrio, estando toda Vontade e toda liberdade possível relacionada ao arbítrio, ao livre-arbítrio, é o derradeiro ideal do animal estimado e estimador em todo seu esplendor, o produto por excelência desse trabalho que a Cultura, como invenção decisiva na história das humanidades, particularmente no Ocidente, impôs à produção desejante.

Sem estabelecer relações de causação, mas sim, tão somente, fazendo uma alusão a relações de convergências táticas entre sistemas de pensamento, penso ser possível aproximar as correntes etnocêntricas do gradualismo e o sistema kantiano. Tendo em conta que, para esse sistema, os povos ditos selvagens e primitivos, assim como outros humanos ajuizados como incapazes de se conduzir eticamente por meio de uma autoimposição necessária e universal do imperativo categórico do dever, são, no que diz respeito à ontogênese de suas ações, mais próximos aos não humanos e às coisas em geral do que aos humanos providos de uma consciência entendida como universal. Não se pode atribuir-lhes um valor absoluto, nem como proprietários e nem como agentes aos quais é imputada a responsabilidade/culpa por suas ações, uma vez que as moções causais de seus gestos não podem ser remontadas a um Sujeito, estando encadeadas em uma regressão ao infinito.¹³ O relativismo cultural, quando levado a cabo por uma atitude antropocêntrica, por sua vez, é possível perceber suas convergências táticas com o dualismo cartesiano da *res cogitans* e da *res extensa*, considerando que por meio do domínio da alma sobre o corpo Descartes universaliza uma Razão e uma tecnologia ascética, a dúvida metódica, que só pode ser exercida por seres humanos e/ou para o adestramento de seres humanos, por meio de um tratamento das “paixões da alma”, assim promovendo uma descontinuidade entre animalidade e humanidade¹⁴. Em outra direção, a psicanálise freudiana, quando universaliza o Complexo de Édipo a partir do mito do pai da horda primeva, em “Totem e Tabu”, fazendo da travessia edipiana um fenômeno universal da Cultura e um destino do processo civilizatório por meio da sublimação da libido recalçada, também converge taticamente com o relativismo cultural operado através de uma atitude antropocêntrica. Pois inteligibiliza a ontogênese da ação humana no interior de uma conflitiva que a distingue, essencialmente, das vidas não humanas, vidas em relação as quais, por conseguinte, só se pode falar de uma cultura com “c minúsculo” e de uma ontogênese lida por meio da ótica do instinto [tal operação freudiana é aprofundada no terceiro bloco ensaístico].

¹³ Ver em Giacoia Jr. (2012).

¹⁴ Ver nas obras “Meditações” e “As Paixões da Alma”, em Descartes (1999a; 1999b).

Se o gradualismo cunhado pelos biólogos evolucionistas pode desembocar, desastrosamente, em um etnocentrismo, o relativismo cultural cunhado pelos antropólogos pode nos conduzir a um antropocentrismo. E, em certo sentido, o etnocentrismo dos gradualistas já é uma espécie de antropocentrismo, assim como o antropocentrismo dos relativistas da cultura não deixa de ser uma espécie de etnocentrismo. Digo isso tendo em vista que ambas as ramificações acabam confluindo no interior de uma tradição filosófica do Ocidente, uma tradição erigida a partir de uma diferença essencial entre as ontogêneses das ações de humanos e de não humanos, produzindo os primeiros enquanto padrão de medida para humanidades outras. Quando, por exemplo, o relativismo cultural é articulado por uma atitude antropocêntrica, ele precisa sair em busca de um denominador comum entre os diferentes universos culturais erigidos por diversas naturezas humanas para ler, a todas, como produções de uma condição humana. Considerarei aqui, para ilustrar essa situação, que o denominador comum erigido seja um sistema de linguagem como produção de uma Cultura e como condição de inscrição na Cultura. Um sistema que permite que um animal articulado pela animalidade passe a articular a si em uma trama com os outros por meio da produção de uma fala articulada, por meio da criação de uma voz para si. Contudo, as histórias documentadas dos encontros dos europeus com os outros povos, no tempo das navegações, são repletas de exemplos por meio dos quais é possível fazer ver que a adoção de um tal denominador comum pode, facilmente, desaguar nas águas do etnocentrismo. Basta lembrar que, aos olhos dos europeus, muitos dos nativos, americanos e africanos, eram concebidos como não-falantes (TODOROV, 1983 *apud* FIGUEIREDO, 2007). É ilustrativo, nesse sentido, o relato de um português que contou ter avistado em Lisboa, perto da Casa da Índia, dois naturais de uma certa tribo de Cafre, espantando-se pelo motivo seguinte: “na dita tribo ou nação a fala com que os naturais se comunicavam não era a voz, era um sistema especial de estalidos com a língua” (BAIÃO, 1552, p. XXI *apud* FIGUEIREDO, 2007, p. 33). O que quero pôr em destaque, com esse exemplo, é que, seja qual for o aspecto essencialmente humano acolhido em uma reflexão relativista, quando essa reflexão enviesada pelo antropocentrismo ela tende a se perder em um inevitável esfumaçamento das fronteiras entre animalidade e humanidade. E a buscar uma solução para esse esfumaçamento através da adoção de uma atitude etnocêntrica, ofertando brechas para a produção de proeminências de valor entre as culturas.

O gradualismo e o relativismo cultural, tal como operacionalizados pelo empreendimento colonial da modernidade, não satisfazem a complexidade do problema, mas fidelizam-se, de diferentes maneiras, à negação do animal no humano, ascendendo a

animalidade a uma abstração e a projetando socialmente nos outros, produzindo o Outro como signo da natureza ao envolvê-lo nos outros. Ao modo do alterocídio como uma tecnologia operacionalizada pela cultura europeia para dizimar a ameaça que os povos africanos e os nativos indígenas representavam à produção de um sujeito sustentada por uma moral judaico-cristã. O ressentimento, na forma do afeto medo-ódio, opera com o elemento da animalidade de tal maneira que, como resultado dessa abstração e dessa projeção social, faz esse elemento habitar o imaginário cristão articulando, justamente, à figura na qual está circunscrita a origem do Mal. Lúcifer, o belíssimo porém atrevido anjo, cobiçador do trono do Pai e corruptor de Eva, quando transformado em Satanás ganha feições de um animal: o corpo metade humano e, da cintura para baixo, metade bode, sinalizando uma associação entre sexo e animalidade; o chifre, o rabo pontiagudo. E na raiz de todas as fobias que se tem para com os animais o afeto do medo está, inseparavelmente, conectado ao ódio. Para uma barata nada é mais perigoso do que a fobia, socialmente alimentada, de baratas. Mas é através da negação do animal no humano que, em certa medida, é produzido o medo-ódio de baratas. Uma imagem para ilustrar isso: não é difícil imaginar o horror que alguém com fobia de baratas experimentaria se um dia acordasse, tal como o personagem kafkaniano de “A Metamorfose”, preso no corpo de um inseto parecido com uma barata; imaginar o medo, o asco e o ódio que sentiria de si mesmo, a urgente necessidade de livrar-se de si mesmo que convulsionaria todo o seu corpo, meio barata meio besouro, começando em suas asas e indo até suas antenas. Ora, alguém com fobia de baratas que passasse por essa experiência certamente mudaria sua relação com as baratas. Não sei se para melhor ou pior, mas com certeza essa relação seria transformada.

Também nos discursos de ódio, e mais precisamente naqueles carregados de um forte tom xenofóbico, a animalidade negada no humano, e ascendida à abstração, é projetada socialmente. A associação de indivíduos de outros grupos étnicos com “pragas”, com insetos, é um procedimento dos mais comuns, na esteira da retórica utilizada pelo discurso nazista no extermínio dos judeus. Um caso exemplar da estratégia de associar um determinado grupo étnico com seres-vivos socialmente produzidos como “pragas”, para fins de aniquilação da diferença e engendramento de uma supremacia étnica, foi o genocídio de Ruanda em 1994, quando em menos de cem dias o grupo de extremistas étnicos *hutus* matou mais de 800 mil pessoas, dentre elas, em sua maioria, os membros da comunidade minoritária *tutsi*. Para incentivar o extermínio dos tutsis, os extremistas hutus os chamavam, justamente, de baratas, exortando a população, através dos meios da comunicação, a “eliminar as baratas”. Em torno dos discursos de ódio, especialmente entre aqueles fermentados no ódio xenofóbico, e das

práticas genocidas, é comum o uso estratégico de uma menos valia de determinados seres-vivos, de uma menos valia em parte produzida por uma escala moral de valoração das alteridades, para provocar os afetos intimamente articulados do medo e do asco ou da repulsa em relação a determinados grupos de humanos e fortalecer uma campanha de ódio contra eles. Assim mascarando a origem ressentida do ódio, isto é, a sua origem na experiência de impotência de quem o enfeita retoricamente para manobrar o ressentimento social em prol de um insatisfeito e ressentido desejo pessoal de vingança. Por meio dessa estratégia, curiosamente, busca-se produzir o outro como impotente. Pois os afetos do ódio e do medo crescem como se não fossem direcionados à potência dos “de fora” e sim, com o suplemento da repulsa, ao contágio e à infestação cujas causas são concentradamente atribuídas aos outros que são equiparados às pragas, que são discursivamente construídos como impotentes de um a um mas como potencialmente nocivos enquanto um agrupamento. Um agrupamento que precisa ser decalcado e aniquilado para proteger aqueles que se enxergam como puros e/ou universais de um processo de experimentação e transformação de si, que é como a experiência mais comum de uma vida em comum com a diferença, com os Outros em relação aos quais o Eu é também um Outro, em uma experiência de outramento.

Penso ter conseguido, nas reflexões acima, construir algumas linhas para fazer ver o seguinte: que o combate a uma autoria articulada à lógica do ressentimento é, também, um combate à construção dos seres-vivos não humanos como coisas sem agência e de menor valor, isso tendo em conta que a animalidade negada no humano e ascendida à abstração acaba por modular as práticas que sacralizam certas agências, pela absolutização do valor, e que produzem o aniquilamento de outras, por meio de uma projeção social da animalidade, chegando a, como referi acima, mobilizar o afeto da repulsa em relação aos outros, ao associá-los com seres socialmente construídos como pragas, para incentivar práticas de exclusão e de extermínio. Os esforços para combater a não inclusão dos animais não humanos no interior de um sistema de atribuição de valor moral às vidas, não inclusão que é gritante em Descartes e implícita na ética deontológica de Kant (que não pode universalizar uma obrigação racional em relação aos seres que não agem através de uma obrigação racional), atualmente estão ganhando uma crescente mobilização social e se multiplicando em uma diversidade de vertentes de pensamentos que articulam as reflexões e as estratégias. Contudo, a vertente provavelmente mais conhecida e, em termos de sua aplicação, que obtém uma maior consecução dos seus propósitos, descende de algumas reflexões que já guinavam nessa direção a aproximadamente dois séculos atrás. Que

emergiram articuladas à proposição de uma ética consequencialista a partir da tradição filosófica do utilitarismo, cujos principais expoentes foram os ingleses Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873). Essas reflexões ganharam força ao serem retomadas e aprofundadas, na segunda metade do século passado, na obra “Libertação Animal”, escrita pelo filósofo utilitarista Peter Singer e publicada pela primeira vez em 1975. Nessa obra, Singer (2004) afirma que o princípio básico de igualdade que torna o racismo e o sexismo injustificáveis, em sentido moral, deveria também valer para o especismo. O especismo tem atualmente diversos e contraditórios sentidos, contudo, unicamente sob a ótica utilitarista, seu sentido pode ser delimitado em torno da conceitualização da noção de interesse. Singer argumenta em defesa de um princípio básico de igualdade que não requer tratamentos iguais ou idênticos, e o exemplifica: assim como a igualdade de direitos entre homens e mulheres não implica que o direito ao aborto deve ser estendido aos homens, de modo análogo, dar uma igual importância aos animais humanos e não humanos não implica que se saia em defesa pelo direito ao voto dos cães. Em resumo, o princípio ético básico do utilitarismo que Singer apresenta defende que os *desiguais interesses* forjados pelas distintas naturezas dos indivíduos devem receber uma igual consideração.

Na esteira da tradição utilitarista, Singer (2014) refuta qualquer princípio ético básico fundamentado em capacidades intelectivas, morais ou comunicacionais. Arguindo que nem entre os seres humanos essas capacidades estão igualmente distribuídas. Assim, o princípio ético básico que o utilitarista Singer erige fundamenta-se na capacidade de sentir dor. No interesse de não sofrer, de não sentir dor, que é despertado em todos os seres-vivos capazes de sentir dor. Ou seja, para ele, os interesses de todas as criaturas sencientes devem ser igualmente considerados. Mesmo uma criatura que não seja racional, diz Singer, tem ao menos o interesse de não sentir dor, o interesse de evitar sensações dolorosas e de buscar sensações prazerosas. Assim, nessa perspectiva ética, as capacidades de sofrer e de não querer sofrer, aprazando-se com certos estímulos e não com outros, constituem os primeiros interesses e são os requisitos prévios para a existência dos demais interesses, os quais, por sua vez, são despertados por outras capacidades além dessas.

Com a “Declaração sobre a Consciência de Cambridge”, em julho de 2012, o peso das evidências acabou com qualquer dúvida: os animais não humanos, incluindo todos os mamíferos, aves e outras criaturas, possuem consciência¹⁵. Mas quando Singer escreveu sua

¹⁵ Um proeminente grupo internacional de especialistas, oriundos de diversas áreas, reuniu-se e declarou: “A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências

obra, na segunda metade do século passado, e mesmo no século anterior, já não era mais possível sustentar a ideia dos animais autômatos. Segundo o filósofo utilitarista, com exceção da dor que sentimos, as dores de todos os outros animais, humanos e não humanos, só podem ser conhecidas por meio de uma inferência que fazemos baseada na observação de sinais comportamentais. Bem como na crença de que aqueles que se assemelham a nós, na medida em que são animais vertebrados, quando confrontados com certos estímulos que, em nós, sabemos desencadear determinados efeitos, experimentarão efeitos análogos. Para esse autor, a capacidade de verbalizar – “sinto dor” - não deve ser supervalorizada, uma vez que não duvidamos que os bebês humanos são seres sencientes, ainda que eles não possam comunicar suas sensações através de signos linguísticos (SINGER, 2014).

Nessa linha, Singer (2014) apresentou alguns argumentos em prol da senciência de um seleto grupo do reino animal. Segundo ele diz, é sabido que outras espécies de animais, em especial mamíferos e aves, apresentam sinais comportamentais que, costumeiramente, são relacionados à dor: contorções, esgares, gemidos, uivos, tentativas de retaliar ou evitar a fonte da dor, demonstração de medo perante a possibilidade de repetição, etc. É sabido também que certas reações fisiológicas, que podem acompanhar a dor que sentimos, podem em algum grau ser encontradas nos animais não humanos, nos vertebrados cujo sistema nervoso é semelhante ao nosso: aumento da pressão sanguínea, dilatação das pupilas, pulso rápido, quebra da tensão arterial no caso de uma dor intermitente, etc. Além dessas inferências, esse autor apresenta uma outra, baseada na importância da dor para a evolução das espécies. No argumento de que a dor tem uma função biológica incontestável, na medida em que permite que os membros de uma espécie aprendam, por experiência, a evitar as fontes de danos físicos. Sendo assim, considerando todos esses paralelismos, Singer conclui que seria um contrassenso supor que as sensações subjetivas dolorosas e prazenteiras estariam ausentes nas outras espécies de animais vertebrados. Portanto, se esses animais não humanos, esses outros animais vertebrados¹⁶, são seres sencientes, sob a ótica utilitarista de Singer não haveria qualquer justificativa moral para que o interesse desses animais – de evitar sensações dolorosas – não fosse levado em conta em nosso trato com eles. Assim, a mesma consideração que alguém tem para com seus congêneres

convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos dos estados de consciência juntamente com a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e aves, e muitas outras criaturas, incluindo os polvos, também possuem esses substratos neurológicos”. (LOW *et al.*, 2012, on-line).

¹⁶ Os estudos sobre senciência que seguem essa linha em geral consideram que, para além dos vertebrados (mamíferos, aves, peixes, anfíbios e répteis), haveria um invertebrado, o cefalópode, cuja senciência poderia ser reconhecida.

humanos, nesse aspecto da dor, deveria ser estendida às outras espécies de animais vertebrados. Em termos de uma ética utilitarista, logo, em termos estritos, é especista quem, em benefício dos interesses de sua espécie, não leva em conta os interesses de uma espécie diferente da sua, fazendo o uso dessas espécies para o seu prazer sem ter em conta o máximo possível de diminuição do desprazer que causa a elas.

Não é difícil compreender o motivo pelo qual a importância moral dos animais não humanos no interior de uma ética utilitarista tem sido atualmente cada vez mais criticada, em especial pelos movimentos veganistas, não obstante a importância que teve Singer ao fazer a primeira grande sistematização desse problema. Há pelo menos dois motivos para essa crítica. O primeiro motivo parte da constatação de que a ênfase em uma senciência atestada por paralelismo inferencial deixa de fora todos os seres-vivos não vertebrados, partindo da premissa de que não há, em relação a eles, um interesse a zelar. Já o segundo motivo baseia-se no fato de que, no interior da ética consequencialista do utilitarismo, o valor moral conferido aos animais vertebrados ainda dá brechas para que eles sejam tratados como coisas, tendo menos importância que as pessoas, os seres humanos. Dou alguns exemplos disso: como o utilitarismo prescreve como princípio da conduta ética que toda ação deve gerar o máximo de bem-estar a todos os indivíduos afetados por ela, e como o máximo de bem-estar de um ser senciente é considerado aí como a ausência de sofrimento, torna-se justificável que eles continuem a ser tratados como coisas. Com a condição de que se possa dar consenso a um juízo de que tal tratamento não os faz sofrer e/ou desde que eles possam ser “transformados” em coisas. Não se pode dizer, por exemplo, que o “abate humanitário” – o menor sofrimento praticável para a maior satisfação dos interesses dos afetados pela ação – está em desacordo com a ética utilitarista. Além do mais, seria até possível afirmar que, em relação à pecuária intensiva, a pecuária orgânica é uma conquista para os direitos dos animais: uma vida livre (até onde pode ser a liberdade de um animal doméstico), o desfrutar dos prazeres possíveis e uma morte indolor, os utilitaristas chamam isso de “saldo” positivo. Curiosamente, a partir dessa perspectiva o abate realizado com pistolas de percussão, para insensibilizar o animal, encontra a mesma justificativa moral da execução da pena de morte por injeção letal. Pela ênfase que o utilitarismo dá ao binômio dor ou desprazer/prazer, a necessidade ética dessas ações pode ser levada a cabo de uma forma “humana e racional”. É curioso, pois, em última instância, nesses métodos, não se trata da negação de matar “alguém” humanamente semelhante por meio da transformação de um ser senciente em um organismo vegetativo? Esses métodos não visam transformar um alguém em uma coisa que, conforme presumem os utilitaristas, não têm interesses e, por tal

motivo, podem ser mortas caso haja uma necessidade ética para tanto, sem qualquer decréscimo do maior bem-estar praticável? Ora, então assim temos, novamente, “algo” cuja desvalia moral é aproximada da desvalia moral dos animais autômatos de Descartes. Em resumo, a ética consequencialista do utilitarismo permite que os seres-humanos, juridicamente resguardados pelo estatuto de pessoa, possam exercer sobre os animais um direito de propriedade, um direito sobre coisas, como coisas de um tipo especial, mas ainda como coisas. E justifica essas práticas por meio de um escalonamento do valor moral dos seres-vivos, fundamentando, esse escalonamento, em uma régua que padroniza a medição das capacidades de afetar/ser afetado dos seres-vivos outros, por meio da qual se crê estimar um valor que não seja um simples recorte de uma dada e produzida perspectiva humana, e sim um valor estabilizado por um sistema de valor pretensamente universal.

A diferença entre a universalização dos Direitos Humanos e a universalização dos Direitos Animais pode ser compreendida se for levada em conta a influência da ética utilitarista para a produção dessa segunda universalização. Enquanto os Direitos Humanos universalizam o estatuto de pessoa, que deve balizar a aplicação do direito positivo nas jurisdições dos diferentes territórios nacionais, na Declaração Universal dos Direitos dos Animais, de 1978, o que há, na prática, é uma universalidade facetada, particularizada, a depender se estamos falando de um animal doméstico, ou silvestre, ou para o consumo, ou para o trabalho, ou para o desporto, etc. Ou seja, é a universalização dos diferentes usos que é regulada, cada animal tendo seu valor em relação ao meio no qual está submetido. Confrontando esse “estado de coisas”, amparados no consenso de que muitos seres humanos – como crianças e adultos mentalmente enfermos – não são totalmente abarcados integralmente nem pela ética consequencialista do utilitarismo e nem pela ética deontológica do dever kantiana, mas que, apesar disso, não são deixados ao léu da lei, alguns defensores dos direitos dos animais não humanos têm buscado alargar o reino humano dos fins em si mesmos (reino que Kant delimita apenas aos agentes que podem ser imputados por suas ações). Como o filósofo Tom Regan, eles buscam sustentar sua arguição com um princípio não delimitado à suposição do Sujeito Universal, ainda que necessitem dessa suposição. Tom Regan propõe, entre outras coisas, os inalienáveis direitos morais (direito à vida, à integridade corporal, à liberdade) a todos os “sujeitos de uma vida”. De tal maneira que os agentes morais – ou seja, aqueles juridicamente tidos como responsáveis, que podem ser imputados – sejam obrigados, por lei, a tratar determinados animais nunca em benefício próprio, como um meio, e sempre como fins em si mesmos. Os “sujeitos de uma vida”, para Regan, são, para além dos humanos, todos os animais

que possuem “certas habilidades cognitivas”, como os mamíferos e as aves (REGAN, 1983 *apud* OLIVEIRA, 2004). Atualizando a ética deontológica kantiana, Regan pretende alargar a face protetiva do estatuto jurídico de pessoa, abarcando alguns animais não humanos. À inferência da senciência ele soma uma inferência à consciência de alguns animais vertebrados. No entanto, não renuncia à premissa kantiana de um livre-arbítrio do Sujeito Universal e mantém uma valoração moral às vidas outras, modo de valorar que encontra sustentação em uma escala moral. Nessa escala, a sacralização dessas vidas, por meio da absolutização do valor, não se dá porque elas seriam semelhantes a si mesmas, e sim porque se poderia assemelhá-las a nós por meio de inferências. De resto, tudo o que não pode ser assemelhado a nós tem sua menos valia moral, sua não importância, como um resultado dessa leitura antropocêntrica.

Nesse esforço para promover uma ética que abarque os animais não humanos, tanto os utilitaristas quanto os atualizadores da ética kantiana, buscam sustentar o valor de dignidade moral desses animais sem refutar o sistema de valoração que os condenou à exploração irrefreada, isto é, uma escala moral e hierárquica na qual o valor das vidas é escalonado, avaliado em relação à racionalidade estimativa de um animal que colocou a si no topo da escala. Argumentando sobre os deslizos de Singer e de Regan, o filósofo brasileiro Naconecy (2007) atenta para o seguinte fato: há cerca de 1.300.000 espécies de animais descritas pela Zoologia e, destas, apenas 2% pertencem ao grupo de animais que são abarcados pelas proposições éticas de Singer e de Regan, ou seja, ao restrito grupo dos animais vertebrados. Por causa dessa desconsideração, Naconecy problematiza: quando fazem essa restrição aos animais vertebrados esses filósofos não praticam o mesmo especismo que veemente denunciam? Quando, em sua obra, Singer não oferece um contra-argumento incisivo à inclusão do mais extenso e diversificado grupo de animais no cálculo ético da utilidade, isto é, à inclusão dos artrópodes (insetos, crustáceos, aracnídeos, etc.), e elabora muito mais um contra-argumento à inclusão dos vegetais, o “leitor deduz da leitura da obra que arrancar uma folha de grama é moralmente equivalente a esmagar uma formiga, arrancar as asas de uma borboleta ou decapitar uma abelha” (NACONECY, 2007, p. 125).

Naconecy (2007) apresenta uma série de exemplos, alguns deles balizados por estudos experimentais, por meio dos quais coloca em questão a noção de interesse que foi encerrada em capacidades relacionadas ao paralelismo inferencial, autorreferente, das categorias de senciência e consciência. A respeito da senciência, especificamente, seria controverso vê-la com segurança em todas as espécies de vertebrados e não a ver nas espécies invertebradas. A falta de precisão do traçado fronteiro pode ser notada através de algumas evidências anatômicas,

fisiológicas e bioquímicas. Se a presença de nociceptores – terminações nervosas especializadas em detectar estímulos danosos/potencialmente danosos – deve servir de critério demarcatório para a senciência, então apenas mamíferos e aves são sencientes, ou seja, apenas uma parcela dos vertebrados. Mas se, diferente disso, o critério demarcatório for a presença de mecanismos analgésicos endógenos – opioides naturais – então fica difícil dizer que apenas os vertebrados são sencientes, uma vez que os mesmos hormônios neurotransmissores relacionados à analgesia em humanos também já foram encontrados em insetos, crustáceos, moluscos e vermes. E se o interesse de evitar algum estímulo mediante sua associação mnemônica com experiências negativas é, para a ética utilitarista, tão mais importante do que a capacidade de sentir dor, na medida em que refere uma ação que busca evita-la, então deveríamos levar em conta a habilidade “de insetos, crustáceos, moluscos e vermes em lembrar experiências subjetivamente negativas, na medida em que eles aprenderiam a evitar odores e alimentos associados a descargas elétricas” (NACONECY, 2007, p. 131). Uma criatura que percebe o mundo ao seu modo, com seus modos, ou seja, com seu aparelho sensório-motor, e que produz, assim, o estilo do seu agir, não teria, afinal, seus próprios interesses? E a satisfação de tais interesses não seria como a produção de um “bem-estar”?

Quando os papéis normativos da senciência e da consciência são problematizados é preciso admitir que, longe de qualquer consenso, há dificuldades para sustentar um traçado inequívoco dessas fronteiras, para fins de consideração moral, entre animais vertebrados e invertebrados. Mas penso que se pode ir adiante. Mais do que somente apontar o quão problemáticas são as fronteiras da consciência e da senciência, é preciso se perguntar: por qual motivo, afinal, elas possuem o monopólio da atenção? O sistema nervoso dos animais invertebrados, diferente do nosso e dos demais animais vertebrados, consta somente de alguns gânglios distribuídos pelos seus corpos. No entanto, um invertebrado possui, também, estruturas sensoriais que captam informações do seu entorno e as levam até seus gânglios cerebrais. Em outras palavras, uma mosca tem olhos com os quais percebe alterações no ambiente, olhos com os quais pode ver. Uma barata perscruta o mundo com suas antenas. Através de quimiorreceptores os insetos podem sentir os cheiros (NACONECY, 2007). Em resumo, todos os animais ditos inferiores, considerados não sencientes, são, como nós, sensíveis. São e “possuem” corpos equipados com aparelhos sensoriais através dos quais colocam-se em certas ações e relações com o mundo. Mais do que problematizar quais animais são sencientes e/ou conscientes, talvez seja mais efetivo, para superar o papel normativo dessas fronteiras, destacar a ausência de relevância que os eticistas criticados por Naconecy dão aos sentidos.

Acreditar que um cachorro sofre quando leva um pontapé, que um cachorro não quer, tendo em vista o sofrer, levar um pontapé, é ter em conta que quando um cachorro leva um pontapé *alguém* levou um pontapé, ou seja, que um organismo vivo que é também um vivente, o cachorro, *experimentou* um pontapé. Então por que não constatar, pela mesma razão, “a presença de um ‘sujeito’ por detrás das experiências visuais e olfativas, buscando seu bem-estar e sobrevivência por intermédio do seu equipamento sensorial próprio?” (NACONECY, 2007, p. 130). Ora, para escapar a essa questão, o eticista que restringe a ética somente aos vertebrados deve recorrer ao dualismo cartesiano, a um esquema que, em geral, ele considera ultrapassado. Tendo atrás de si um preconceito milenar em relação aos sentidos, não crendo em seus próprios sentidos, os domando para a produção de verdades puramente inteligíveis, ele *não vê o mais visível* em um ser vivo. Isto é, um corpo equipado com ferramentas por meio das quais esse ser percebe e entra em relações com o mundo. Acreditando que os seus sentidos são enganosos, trapaceiros em última instância, duvidando da sua perspectiva para ascender a uma perspectiva universal, ele também não pode afirmar que dos olhos de uma abelha, passando através destes olhos, incida sobre o mundo uma perspectiva, um ponto de vista, ou seja, o olhar de um alguém qualquer. É verdade que não retoma uma distinção de substâncias, não divide o mundo entre coisa extensa e coisa pensante. Mas redimensiona, lançando mão da moderna taxonomia, o quadro de semelhanças e dissemelhanças. O dualismo mente e corpo, constitutivo do homem-máquina, é diluído em uma gradação. Colocando os sentidos sob a ótica do automatismo, como em Descartes, quem assim olha não pode intuir, em um invertebrado acerca do qual apenas se pode afirmar coisas como visão e olfato, um ponto no qual uma perspectiva é produzida, um alguém para viver a vida que pulsa em um corpo, um alguém para experienciar os sentidos acoplados em um corpo. E assim, ao matar aquele “bicho” cuja presença o importuna, anoja ou amedronta, não há motivo algum para lamento, afinal, não há alguém ali. Tampouco o importa que bichos da seda, abelhas e outras criaturas sejam “escravizadas” e consideradas, assim como os respectivos frutos dos seus trabalhos, os fios de seda e os favos de mel, como coisas cujo valor é apenas relativo. Se não há alguém para viver essas vidas, se nelas não há um agente, então não há importância. Mas e se houvesse alguém naquele corpo? Se aquele corpo fosse alguém? Se aquele organismo vivo fosse um vivente?

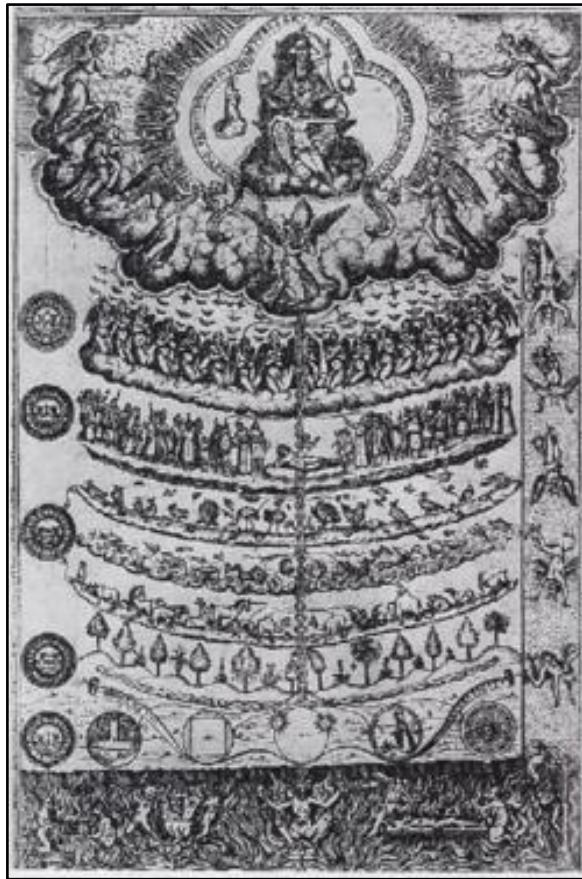
Como alternativa às éticas utilitaristas e deontológicas Naconecy (2007) apresenta algumas perspectivas dos filósofos biocentristas. A partir delas esse autor procura sustentar que em todo ser vivo há uma orientação teleológica, ou seja, uma orientação à vida. Por essa lógica, o que é bom para uma aranha assim o é porque ela possui um *bem* em si mesma, isto é, o que é

ou não é benéfico para uma aranha está fundamentado nela mesma. E se uma aranha pode orientar suas escolhas conforme uma orientação, mais elementar, que ela possui por si mesma, então seria justo dizer que nós, em nosso trato com as aranhas, podemos beneficiá-las ou causar-lhes um mal – isto é, opor-se ao *bem* viver da aranha, sua *aranheidade* que lhe é intrínseca. É a partir desse *telos* que se poderia falar dos interesses de todas as espécies, mesmo das invertebradas, uma vez que elas seriam orientadas, graças a ele, na realização daquilo que são: uma aranha, ao realizá-lo, realiza a si mesma. Para os biocentristas, se uma aranha procura um estado e não outro é porque há nela uma informação genética cujo teor é normativo. Considerando que ela possui, nessa medida, um teor normativo, um *telos* normativo, quando ela procura um determinado estado físico é porque ela o *valoriza*. Se o que orienta sua escolha é regrado, afinal, por uma orientação teleológica que lhe é intrínseca, então ao valorizar um determinado estado físico, um determinado alimento, estimando-o e querendo-o, ela valoriza a si mesma, ela importa-se consigo mesma. Assim, Naconecy (2007, p. 149) conclui: “qualquer organismo vivo na natureza, capaz de se valorizar ou de autovalorar, tem, *ipso facto*, um valor em si mesmo, mesmo na ausência de senciência ou de consciência”.¹⁷

Os eticistas que justificam a proteção de algumas vidas e não de outras, fazendo uso da fronteira entre vertebrados e invertebrados, reproduzem acriticamente uma escala moral que hierarquiza os valores das vidas por meio de um sistema metafísico de valoração. Que distribui, vertebrados e invertebrados, em diferentes galhos de um sistema arborescente. Quando essas classificações estanques são embaralhadas, o que se embaralha é, também, toda uma estrutura hierárquica – A Grande Cadeia do Ser – que foi pensada pelo cristianismo medieval, derivada de Platão e Aristóteles. Se antes da ciência moderna e, propriamente, antes do darwinismo, Deus, que a decretou, estava no topo, na modernidade o Homem passou a ocupá-lo e produzir seus próprios decretos. Quem outrora promovia a absolutização do seu valor por acreditar ter sido feito à imagem e a semelhança do seu Deus, agora, depois de ter assumido o lugar do falecido, acredita ainda em seu valor absoluto e procura nas vidas outras uma humana semelhança para inclui-las em seu rebanho, enxotando do seu rebanho quem não adota uma conduta ética semelhante a sua, quem não “evolui”.

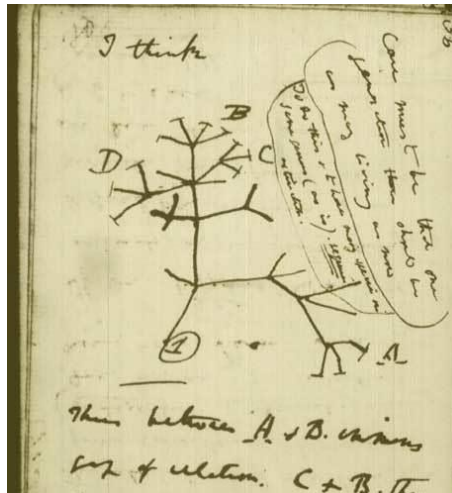
¹⁷ Ao falar de um *telos* normativo a partir do qual nós poderíamos dizer que um invertebrado, ao valorizar tal alimento e não outro, valorizaria a si próprio, quer dizer, que suas ações atualizariam um valor, um bem, que ele conteria em si mesmo, os biocentristas buscam combater um dos dualismos que nossa Cultura nos relegou, a saber, o dualismo fato-valor. Eles querem dizer, desse modo, que o importar-se consigo e a autovaloração são respostas a uma cadeia de eventos, aos fatos que conformam e fazem variar os hábitos. Que, em outras palavras, qualquer organismo vivo, tanto animal quanto vegetal, faz algo enquanto algo é feito, precisa autovalorar, pois os fatos – uma cadeia de eventos que se fizeram necessários – assim o foram constituindo.

Figura 5 - A Grande Cadeia do Ser



Fonte: Wikipédia (2019)¹⁸¹⁹

Figura 6 - Árvore filogenética esboçada por Charles Darwin



Fonte: Evolucionismo (2013)²⁰²¹

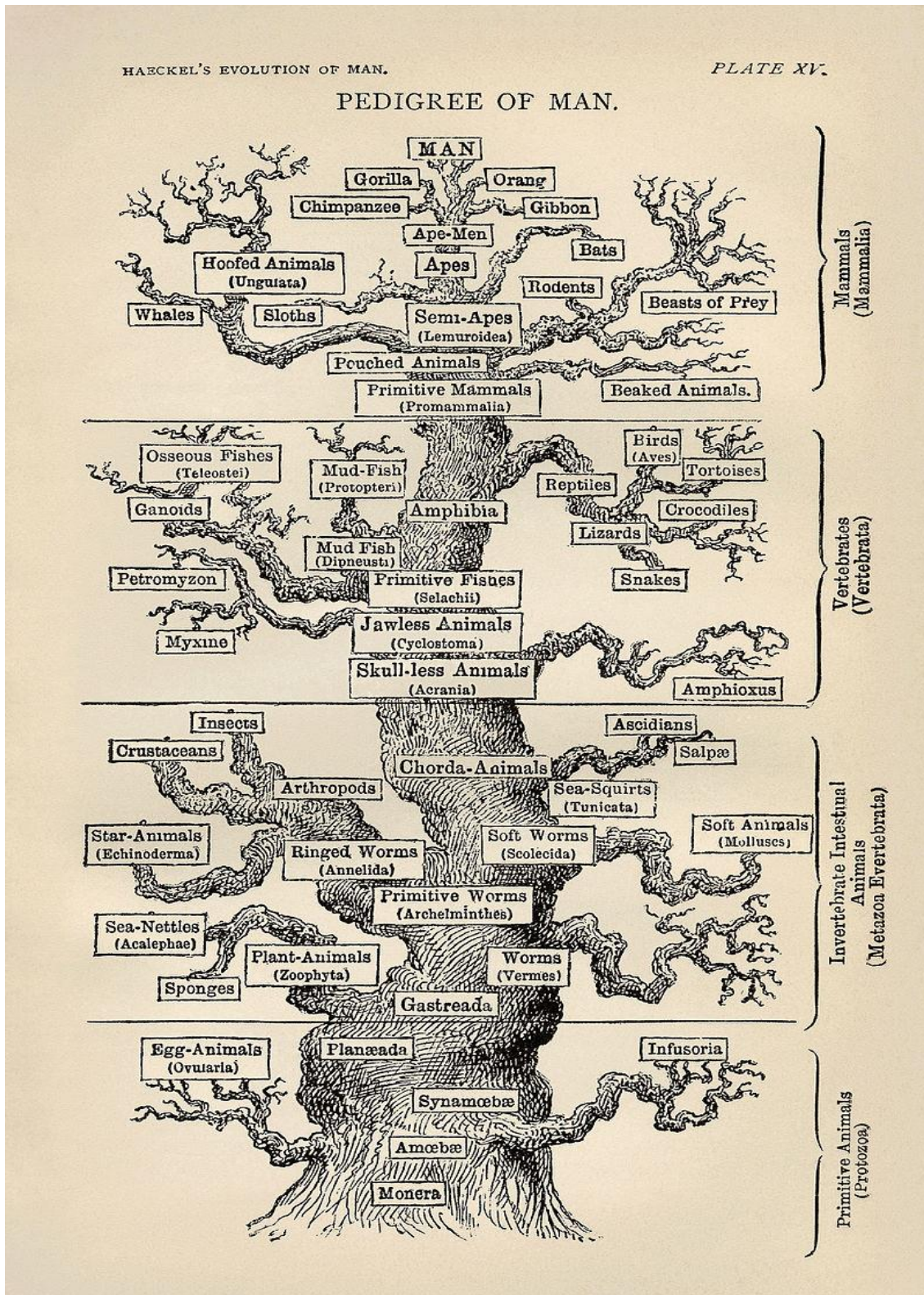
¹⁸ Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Scala_natur%C3%A6. Acesso em: jan. 2019.

¹⁹ Legenda: Escala de 1579 derivada do conceito A Grande Cadeia do Ser, de Platão e Aristóteles, e desenvolvida durante a Idade Média. No topo, Deus. No cume, o anjo caído, o Diabo, e a horda de demônios. À direita é possível ver a queda e a (de)gradativa animalização do anjo.

²⁰ Disponível em: <https://evolucionismo.org/esteroliveira/filogenia-mastigada-4-interpretando-uma-arvore-filogenetica-parte-1-2/>. Acesso em: jan. 2019.

²¹ Legenda: A árvore de Darwin em seus cadernos de notas, supostamente esboçada em 1837. Acima do esboço se pode ler a curiosa voz do sujeito epistêmico, aludida na expressão “I think”, “Eu penso”.

Figura 7- Árvore da vida de Ernest Haeckel



Fonte: Wikipédia (2019)²²²³

²² Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_do_pensamento_evolutivo. Acesso em: jan. 2019.

²³ Legenda: Árvore filogenética criada pelo naturalista alemão Ernest Haeckel, em 1879. Conhecida como árvore da vida. Na copa da árvore, o homem. No final do caule, o Reino Monera, das bactérias.

Tanto em uma ética utilitarista bem como na atualização da ética deontológica kantiana, a relação de oposição e mútua exclusão entre coisa e pessoa permanece. Nessa relação de oposição, a dignidade na forma do valor absoluto é outorgada à pessoa e o que não reflete a humanidade da pessoa, o que lhe aparece como dissemelhante, acaba por ser visado/produzido como coisa, tendo como base a pretensa universalidade de uma tábua valorativa. Assim, não apenas as vidas que recebem o valor de coisa, mas também aquelas que passam a receber um valor de pessoa, não são vistas como semelhantes a si mesmas e sim como semelhantes ou dissemelhantes em relação ao mesmo. Decalcar ou “descobrir” nos outros a origem de todo o mal, na forma daquilo que transgride uma natureza humana supostamente uniforme, é, em alguma medida, uma consequência necessária de uma produção forjada pela sacralização das agências, quando estas são tomadas, no interior da cisão entre coisa e pessoa, como detentoras de um fim em si mesmas.

A ética dos filósofos biocentristas, apresentada por Naconecy, tem algumas vantagens em relação a esses outros sistemas éticos. Principalmente por romper com a dinâmica que hierarquiza o valor moral das vidas ao toma-las não como semelhantes a si mesmas, e sim como semelhantes ou dissemelhantes em relação ao mesmo (e, quando dissemelhantes, assemelhadas à categoria da animalidade, do Outro como signo da natureza, que resulta da dinâmica do ressentimento que nega a imanência do Outro, que a eleva a uma abstração e a projeta socialmente nas humanidades outras). A alternativa ética dos filósofos biocentristas, ao recusar o antropocentrismo como uma saída para o esfumaçamento das fronteiras entre animalidade e humanidade, entre vertebrados e invertebrados, rompe com a geometria moral de uma escala evolutiva, embaralha essa escala, e, assim, parece romper com a dinâmica do ressentimento. No entanto, eu teria minhas dúvidas quanto a esse rompimento. Inclino-me a pensar que ela deixa ao menos algumas brechas para a manutenção dessa dinâmica. Principalmente por herdar a noção aristotélica de teleologia, muito clara na referência à noção de *bem* como um telos normativo, e combiná-la com o impulso de autoconservação espinosista, cuja inspiração é destacada por Rollin (1992, *apud* NACONECY, 2007, p. 143) acerca da vida de um invertebrado: “sua vida consiste precisamente em um esforço de realizar essas funções [...] de satisfazer essas necessidades, de manter essa vida, naquilo que Hobbes e Espinosa se referem como o *conatus* ou o esforço de preservar sua integridade e unidade”. Cabe evocar aqui uma passagem de Nietzsche, na qual ele critica a teleologia do impulso de autoconservação espinosista, opondo a ela uma vontade de potência para além de bem e mal. A autoconservação, para Nietzsche (1999a), é apenas uma das consequências indiretas e mais frequentes da vontade

de potência, e não um princípio que poderíamos determinar antes de tudo: “Antes de tudo o vivente quer *dar vazão* a sua força - a própria vida é vontade de potência [...] cuidado com os princípios teleológicos supérfluos! – tais como o impulso de autoconservação (que se deve à inconsequência de Espinosa -)” (NIETZSCHE, 1999a, p. 305).

O problema de uma ética dos biocentristas fica explícito em uma passagem de Naconecy, na qual, ao sustentar que o desejar viver (de todos seres vivos) deveria servir de princípio balizador das ações dos agentes morais, ele diz o seguinte: “Salvo casos psiquiátricos, todos nós valorizamos o nosso próprio instinto de sobrevivência” (NACONECY, 2007, p. 142). Eis o problema: como ficaria, nessa ética sintonizada com o *bem* transcendente de todos os seres vivos, nos termos de uma teleologia aristotélico-espinosista, a importância que atribuímos, em nossos sistemas de valores, a quem deseja e/ou provoca a própria morte? Como ficaria o valor de quem busca o suicídio? De quem busca a eutanásia? De quem consente em correr riscos que podem lhe causar danos à saúde ou mesmo lhe matar? A negação desses gestos transgressores da vida, em certo sentido, não opera a projeção de um modelo neurótico-centrado que racionaliza a natureza e toma as “perturbações da razão humana” como uma natureza de um tipo especial? Como uma natureza decaída? Ora, há aí um modo singular de relação com a morte que, esvaziando-a de razão e sentido, deixa entrever uma singular relação com a vida. Não é contra morte que o neurótico se defende quando não vê nela razão ou sentido, ressentindo-se contra um Deus no qual ele tampouco acredita (mas o presume no medo-ódio que alimenta). É contra a vida que ele se defende, reservando a ela um sentido tolo qualquer, a olhando de revés como quem não quer nada, querendo o nada, evitando um face a face com a necessidade trágica que a vida lhe impõe, vingando-se de Deus em silêncio ao fazer do niilismo um arrastar-se pela vida.

É preciso ir um pouco além nessa reflexão, para aprofundar a problematização dessa oposição entre coisa e pessoa sem cair em uma perspectiva ética que estabeleça um princípio teleológico de autoconservação. Olhando, por exemplo, para a tentativa de incluir os animais não humanos no interior de uma ética deontológica, é possível confrontá-la de outra forma, com a seguinte pergunta: não estaríamos, através dessa inclusão, operando uma colonização dessas vidas não humanas pelas nossas concepções e valores do viver? Como ficaria a noção de predação, por exemplo, em sua ética belicosa? A dinâmica do ressentimento é apresentada por Nietzsche, em uma passagem, a partir da metáfora da ovelha, a presa, e seu predador, a ave de rapina, encenando uma espécie de embate entre uma moral do rebanho e uma moral dos nobres aristocratas. As indefesas ovelhas partem de uma vingança que não pode ser satisfeita e derivam

dela a criação de um valor, dizendo entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?” Assistindo-as, com ar zombeteiro, as aves de rapina dizem para si mesmas: “*nós* nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha” (NIETZSCHE, 2009, p. 32). Na fala das ovelhas, assim como em alguns movimentos antiespecistas, há uma negação do valor da predação por parte dos humanos. Mas pode uma ave de rapina não rapinar? Pode alguém não ser o que é por uma simples e presumida capacidade de deliberação? Pode um predador não preda? Ou melhor, reformulando essas perguntas: pode um predador não ser, ao mesmo tempo, uma presa? Não é um predador, de toda forma, capturado no jogo de sua presa? Falar em atividade predatória já não é falar em uma atividade que é, ela mesma, fruto de predações ou de relações de domínio?

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002) discute as relações entre o guerreiro e sua vítima tal como concebida pelos Araweté, um povo de língua tupi-guarani da Amazônia oriental. Dizem os Araweté que os humanos, entre os seus, quando morrem, sobem aos céus e se juntam às divindades, aos *Mai*. Ali, eles são devorados e ressuscitados pelos *Mai*, que são divindades antropófagas, tornando-se, depois do processo de ressuscitação, como os *Mai*, eternamente jovens e belos. Eles falam dos *Mai* como sendo um deles, mas também os enxergam como sendo seus inimigos²⁴: “Eles são ao mesmo tempo o ‘ideal de Ego’ Araweté e o arquétipo do Outro.” (CASTRO, 2002, p. 272). Dizem deles, assim como dizem dos seus inimigos terrenos, que são selvagens – “comedores de carne crua”. Os *Mai* incorporam os ornamentos e a ferocidade dos seus inimigos, ferocidade que se expressa, justamente, no ato de devorá-los. Devorados, no entanto, eles encontram a vida eterna. Seus inimigos não têm a mesma sorte e, quando chegam aos céus, depois de suas mortes, acabam por ser arremessados de volta à terra e perecem definitivamente. Há uma exceção, no entanto, entre os seus inimigos mortos. É o caso dos inimigos que são mortos *pelos* Araweté. Mais precisamente, as vítimas daquele que pertence a uma classe especial entre eles, o *moropi'nã* (matador). Isto porque após este último ter feito de um inimigo sua vítima, depois de o ter matado, sua alma sobe aos céus, junto a alma de sua vítima, e lá eles acabam se fundindo em uma entidade dual. Assim, especialmente nessas condições, quando incorporado àquele que o matou, sendo este um Araweté, um inimigo pode encontrar morada no céu e se juntar aos *Mai*.

²⁴ Eles são “como nós” (*bide herin*) e “como inimigos” (*awin herin*).

Com o matador Araweté, depois do combate que finda na morte do seu inimigo, acontece o seguinte: assim que volta à aldeia, ele permanece em uma espécie de estupor por cerca de cinco dias, durante os quais não se alimenta. O interior de seu corpo se enche do sangue de sua vítima, como em um processo de metabolização, e ele o vomita incessantemente. O matador morre, torna-se, como a sua vítima, um cadáver: “O matador ouve o barulho das asas dos urubus que se reúnem à volta de ‘seu’ corpo morto – isto é, o corpo de seu inimigo deixado na floresta -; sente-se ‘como que apodrecendo’, seus ossos amolecem, ele cheira mal” (CASTRO, 2002, p. 272). Passado esse período de estupor, no qual o matador, fundindo-se com a vítima, torna-se também uma vítima, inicia-se um período, de algumas semanas, durante o qual ele deve proibir-se de manter relações sexuais com sua esposa. O espírito do inimigo, estando “sobre ele”, a penetraria primeiro e ele, penetrando-a em seguida, seria contaminado pelo esperma de seu inimigo, o que acarretaria sua morte imediata. O período de abstinência se dá por terminado quando, certa noite, o espírito do inimigo acorda bruscamente o matador, exortando-o: “vamos, *tiwã*²⁵, ergue-te e dançemos!”. Com o tempo, a raiva que o espírito do inimigo dirige ao matador, como resultado do encontro mortífero, vai se transformando em uma amizade. É quando a vítima e seu matador se tornam como “*apihi-pihã*”. Sendo a forma de relação mais valorizada pelos Araweté, o *apihi-pihã* é, entre os vivos, uma amizade cerimonial onde dois casais compartilham sexualmente os cônjuges do sexo oposto.

Há uma complexa progressão nas relações entre a vítima e seu matador, que vai de uma alteridade mortífera a uma identidade fusional. Depois de sua morte, a diferença metafísica do matador, que resultou dessa fusão, se revela. Ele não é, como os demais Araweté, devorado pelos *Mai*, mas passa direto pelo banho de imortalidade. Pois, quando chega ao céu, ele se consubstancializa com sua vítima em um tipo de entidade especial: o *Iraparadi*. Entidade que é temida e respeitada pelas divindades antropófagas. Já tendo morrido e depois ressuscitado, quando se tornou vítima na ocasião em que vitimou seu inimigo, ele já é um imortal. E já encarna, ainda em vida, a figura da divindade inimiga: “é em si mesmo um canibal (seu ventre está cheio do sangue do inimigo) [...] ele já é um *Mai*. O matador é um deus antecipado: ele encarna a figura do inimigo sendo ao mesmo tempo o Araweté ideal” (CASTRO, 2002, p. 280). É assim que, entre os seus, o matador é respeitado e ligeiramente temido, uma vez que a figura do Outro, do inimigo, já está nele.

²⁵ Diferente do *awin* (inimigo), termo que é dirigido aos *mai* e aos inimigos terrenos, *tiwã* (afim potencial) é um inimigo concebido sob o modo de aliança possível, utilizado para definir as seguintes classes de indivíduos: os *Mai-hete*, que são uma classe especial de divindades, aquelas que recebem os Araweté nos céus e são mais interessadas pelos assuntos da humanidade; os não-parentes; os não-Araweté com os quais se estabelecem relações outras, que não aquelas estabelecidas entre eles e os coletivos inimigos.

Se em toda essa progressão de relações não se pode dizer que o duo matador-vítima opera pela superação da discórdia, mas sim por um tensionamento coabitável, há uma ocasião na qual ele se expressa colaborativamente. Ainda que esta expressão seja produzida pela dispersão das posições enunciativas, por reverberações, como em uma ecolalia enunciativa. Isso ocorre na música *dos inimigos (awin marakã)*. Durante a dança que encerra a reclusão do matador, comemorando sua ressuscitação e a morte do inimigo, o espírito deste último se posta atrás do matador e sopra em seus ouvidos palavras de uma ou mais canções que ele deve proferir e que são retomadas, na sequência, pelos membros masculinos da aldeia que estão a sua volta. Todas as canções cantadas nas festas de cauim, que ocorrem em diversas ocasiões durante o ano, são originalmente canções dos inimigos que foram proferidas pelo matador. Uma vez enunciados nessas ocasiões primeiras, os cantares caem em domínio público e podem ser retomados por qualquer homem que exerça a função de cantador de uma cauinagem. O regime enunciativo das canções é marcado pelo ponto de vista do inimigo, sendo ele o sujeito da enunciação. Ele fala em seu próprio nome, mas pode também citar as palavras de terceiros, alternando o sujeito do enunciado. Em alguns casos, as palavras que ele sopra para o matador que, emprestando-lhe sua voz, as faz audíveis para a comunidade, podem entrecruzar três sujeitos do enunciado: o próprio sujeito da enunciação ou “o autor” (o inimigo vitimado); um Araweté que, em outra ocasião, foi morto por esse inimigo – ou seja, o inimigo do inimigo que, na boca do matador e daqueles que retomam o canto, é um dos seus; e o próprio matador que, sendo citado pelo inimigo nas palavras que este lhe sopra, acaba citando a si mesmo a partir do ponto de vista da sua vítima.²⁶ Nesse complexo jogo citacional é difícil não perder-se: “*quem fala, em tal cantar? quem é o morto, quem o inimigo?*” (CASTRO, 2002, p. 277). Mais do que

²⁶ 1. “Estou morrendo”,
2. assim dizia o finado Moiwito;
3. assim falava minha presa,
4. assim falava o finado Koiarawĩ;

5. Em seu amplo pátio,
6. “Eeh!” - disse o *Towaho*,
7. “Eis meu prisioneiro,
8. no pátio do grande pássaro”

O sujeito do enunciado que diz estar morrendo (o finado Moiwito ou Koiarawĩ), no primeiro verso da primeira estrofe, é um Araweté que foi morto pelo sujeito da enunciação, o inimigo-cantor. No terceiro verso da primeira estrofe o inimigo-cantor coloca-se a si mesmo, fazendo coincidir sujeito de enunciação e sujeito de enunciado. Na segunda estrofe ele cita palavras que o seu matador teria dito, fazendo coincidir o sujeito do enunciado com o sujeito “que fala”, o qual acaba por citar a si mesmo a partir de palavras sopradas pelo inimigo.

isto, pode-se também perguntar: quem tem um valor absoluto, sendo pessoa, e quem tem um valor relativo, sendo coisa? Quem é produzido por quem?

Longe de implicar um tratamento do inimigo como coisa (sistema material, corpo anônimo, autômato animal), o devir do par matador-vítima envolve um confronto de sujeitos – não, certamente, ao modo hegeliano [...] - que trocam pontos de vista e que alternam momentos de subjetivação e objetivação. Objetivação do matador pela subjetividade da vítima, quando esta o possui, controla e ‘mata’; subjetivação do matador pela objetividade da vítima, quando esta se decanta em cantos, nomes, troféus e outras sinédoques que assinalam a nova condição ontológica do matador (CASTRO, 2002, p. 291).

De modo não dialético, ou seja, sem que o conflito seja superado, é o conflito mesmo, em alternâncias paradoxais, que produz o duo predador-predado ou matador-vítima. Na lógica da predação, em uma ética belicosa, todos são coisa e pessoa ao mesmo tempo, dependendo da perspectiva relacional colocada, existindo dignidade de ambos os lados – o predador torna-se uma presa da sua predação e a presa, quer dizer, o inimigo vitimado, adentra ativamente em novas composições. Em uma ontologia relacional predatória (predar-ser-predado) tudo transcria, nada é visado/produzido como coisa sem que seja, ao mesmo tempo, força movente que visa/produz, ativamente, a trama de relações que a produziu. Sendo cada ente uma produção do meio, uma produção das relações de domínio entre as forças, não tendo, por isto, em si mesmo um princípio que o manteria, transcendentalmente, a salvo do caráter bélico e trágico da vida, a morte que lhe chega não é, propriamente, um mal contraposto a um bem, a um bem como sobrevivência ou autoconservação. O seu “bem” é um fim que emerge em um entremeio produtivo. Um fim que somente é autoconservação quando as condições da produção assim o exigem, de modo contingente, perspectivo e fugaz.

Quando, no caso do guerreiro Araweté, são operadas aproximações entre as relações matador-vítima e predador-presa, o que está em jogo, produzindo uma certa indistinção entre esses personagens, é uma *condição* mais essencial. O que se tem, em ambos os casos, é um combate entre seres sociais, entre agências não hierarquizadas nos termos de uma escala moral e hierárquica de valoração das vidas. Como bem observou Viveiros de Castro, na Amazônia Indígena há uma continuidade, tanto técnica como simbólica, entre guerra e caça: trata-se de “um mesmo combate entre seres sociais, isto é, entre ‘sujeitos’ [...] a alienação ritual do matador não é essencialmente diversa daquela perigosa identificação entre o caçador e sua presa” (CASTRO, 2002, p. 286). Essa condição humana, no interior da qual não há proeminência de valor entre às naturezas dos seres-vivos, é pensada por Viveiros de Castro em seu artigo sobre o perspectivismo ameríndio. No qual é possível ver que a continuidade entre guerra e caça está na dependência, por sua vez, de um mito da cultura que parece ser o inverso daquele que foi

legitimado pelo Ocidente. Um mito que produz, em seu horizonte, não um multiculturalismo, e sim um *multinaturalismo*: ele mostra não uma humanidade diferenciando-se progressivamente da animalidade, por ganhos de capacidades, e sim uma mesma *condição humana*, a *cultura* ou *humanidade como natureza do sujeito*. É então a partir dessa condição humana que os animais se diferenciaram, ou seja, que eles se animalizaram. Sem, no entanto, perder essa condição. Pois a condição humana, a partir do perspectivismo ameríndio, consiste na capacidade de habitar um ponto de vista, de perspectivar o mundo como sujeito ou pessoa. E a perspectiva, por sua vez, não deve ser confundida com a categoria de representação e sim, diferente disso, deve ser entendida como algo que tem a ver com um corpo, um corpo como um feixe de afecções e capacidades, o qual é construído por meio de uma animalidade que é imanente à cultura e/ou à humanidade (CASTRO, 1996). É nesse sentido que Castro (1996, p. 130) afirma que a ênfase na construção social do corpo, nas culturas ameríndias, não pode ser lida como culturalização de um substrato natural, “e sim como produção de um corpo distintivamente humano, entenda-se, naturalmente humano”. Por conseguinte, a metamorfose corporal é como a contrapartida do tema europeu da conversão espiritual. Nesse sentido, as roupas, ornamentos ou adereços que são usados em tais culturas e que aludem a determinados animais, operam mais do que a produção de uma aparência inerte e falsa, que esconderia uma essência verdadeira. Não se trata da produção de uma ocultação, e sim da transformação da perspectiva (do ponto de vista) por meio da transformação de um corpo: “As roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos: elas se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, e não às máscaras de carnaval” (CASTRO, 1996, p. 133).

Assim, a condição humana é comum às *humanidades*, é a condição dos animais humanos e não humanos agenciados por uma perspectiva e que perspectivam o mundo através dela. E que a podem transformar na medida em que ela se produz em um feixe de afecções e capacidades, em um corpo que não cessa de ser produzido pelos hábitos. A condição humana é aí a própria diferenciação/animalização, para além da “forma” ou “figura” humana. É esse o motivo do interdito ao consumo de alguns animais e, em outros casos, da exigência da dessubjetivação xamanística antes de consumi-los. Do contrário, nada impede que ocorra uma “retaliação em forma de doença, concebida como contrapredação canibal levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal” (CASTRO, 1996, p. 119). Tal como a vítima humana do guerreiro Araweté, a presa ou a caça não é reduzida a uma coisa sem alma ou a um autômato animal. Como o rival morto, ela também deve fazer valer o seu direito imanente de vindita.

Diferente de uma ética do dever ocidental, kantiana, em uma ética belicosa não se trata da contração de uma dívida cujo pagamento é feito nas moedas universais da culpa e da pena. Não há dívida, culpa ou pena, tampouco há inocência ou perdão, ao menos no sentido que costumeiramente atribuímos a estas palavras. No caso do matador Araweté, o que prossegue é muito mais um fusionamento víscero-afetivo, sendo o matador afetado pelo que afetou sua vítima (a morte, a dor, a raiva), e a criação de uma memória narrativa retomada e fortalecida nas festas de cauim (os cantares). Se o matador não é “perdoado”, tampouco o caçador o é. Não há necessidade alguma para o redimir ou o justificar. Qualquer componente de necessidade da caça é tão irrelevante, nesse sentido, quanto a necessidade (de matar/ser morto) da guerra: mesmo que a ação de matar o inimigo possa ser interpretada, de certa forma, como uma ação necessária, acontecendo na imediatez e no calor do momento, o eu deve sofrer as consequências, pois a importância do Outro é primeira – “Eu o importo, importo-me nele, ele importa-se em mim”. Quem/O que é este Outro? Ele/isto não é aquele/aquilo que se impõe na forma da Lei, da castração e/ou do Simbólico, despertando a culpa do neurótico, mas é o Outro no “registro” do Real, onde o limite ganha os contornos de um limiar – o “registro” do Imaginário – no qual a experimentação da experiência torna-se possível. Ou seja, o sujeito produzido nessas relações é diverso, tanto do sujeito kantiano, como também do sujeito da psicanálise. É diferente, portanto, do sujeito que o Ocidente produziu nos últimos milênios e cujas arestas foram aparadas na modernidade, nos últimos séculos, com o alterocídio articulado à máquina capitalística.

A imanência do inimigo, como ela é descrita por Viveiros de Castro, opera uma inversão da dinâmica do ressentimento em processo de experimentação e transformação de si: se o Outro já não é a coisa reificada e ascendida à abstração, mirada como mera degradação do ser, ele também não é, tampouco, uma consciência moral do dever (a voz da razão de Kant) ou uma instância simbólica que imporia o limite da castração, produzindo uma horda de malditos “foras da Lei”. Estando o Ideal de Ego tramado com o arquétipo do inimigo, do Outro que devora canibalisticamente o Mesmo, a animalidade ou necessidade reconcilia-se com a realidade, aparecendo tal como é, ou melhor, não como o que é, mas como o vir a ser, como devir, como mudanças intensivas dos estados, como processos transformativos – a necessidade de criar em meio ao bélico e trágico devir do mundo. E o amor a essa necessidade, o *amor fati* como uma atitude que, ao acolher e amar o destino, faz de uma alteridade mortífera, de um “afeto triste”, a matéria-prima do impulso dionisíaco que destrói e cria, que desempenha “na infelicidade, a obra-prima do disfarce [...] não traz um rosto humano, palpitante e móvel, mas como que uma

máscara com digno equilíbrio de traços” (NIETZSCHE, 1999b, p. 60). A música *dos inimigos* (*awin marakã*) manifesta o instante no qual a necessidade é tornada matéria para criação de si, quando o Outro devora canibalisticamente o Mesmo, transformando-o. É neste momento, segundo Castro (2002), que o matador, vendo-se pelos olhos de sua vítima, apreende-se como sujeito. Ele transforma a si mesmo ao incorporar o ponto de vista do inimigo: “eu sou o inimigo do inimigo, o outro do outro do outro...”.

A necessidade ou animalidade não se confunde aí com a categoria abstraída do instinto, mas aponta para o real enquanto uma produção imanente. Ora, não é das “necessidades instintivas” que nós ocidentalizados temos medo-ódio, mesmo porque estas fomos nós mesmos que inventamos e as imprimimos no mundo para defendermo-nos, aí sim, do que verdadeiramente tememos: que todas as necessidades sejam produtos de contingências, de arbitrariedades, que as necessidades possam não nos ser necessárias, que tenhamos que assumir a responsabilidade de criarmos a nós mesmos, em meio a um mundo que nos devora, dar a nós mesmos nossos próprios limites, experimentá-los, em meio a um mundo que nos oferece apenas limiares e passagens. É essa necessidade/animalidade que nos faz tremer, e não aquela que organizamos em um quadro de uma escalada imóvel, produzindo uma paragem arbitrária: o real como uma ficção congelada em uma temperatura amena, nem quente ao ponto de derreter e nem fria o suficiente para queimar. Pois, tomo mais uma vez como exemplo a barata: não temos medo da barata tal como a conhecemos, como ela nos é *dada* a conhecer, ao modo como um biólogo a poderia nos descrever, pois essa barata igual a si mesma, como um espécime de uma espécie, nada tem a ver com a barata intempestiva. Com a imprevisível singularidade de uma barata qualquer: quem pode prever o seu desconcertado voo? O que tememos é o voo surpresa da barata, o desconcertado devir-besouro da barata, tanto quanto tememos acordar o devir-barata em nós, ao acordar em um livro-sonho kafkaniano.

Quando os limites são tomados como limiares e passagens, como brechas experimentáveis, a necessidade passada – aquilo que nos aconteceu – é amada como a via do vir a ser, ocasião para acionar devires-outros. É no amor para com as matérias vivas que nos aparecem, dizendo a cada vez um novo *sim*, esposando a cada vez linhas de fuga que nos mudam a natureza, é com uma tal disposição vital e textual, que os limites podem ser experimentados, como limiares e passagens, agenciados para transformação e criação de si. O amor *fati* é um amor-contágio, uma dupla captura. O exercício de amar e dizer *sim* é, invariavelmente, ligar as multiplicidades de um outro

às minhas, fazê-las penetrar nas minhas e penetrar as suas. Núpcias celestes, multiplicidades de multiplicidades. Não existe amor que não seja um exercício de

despersonalização sobre um corpo sem órgãos a ser formado; e é no ponto mais elevado desta despersonalização que alguém pode ser *nomeado*, recebe seu nome ou seu prenome, adquire a discernibilidade mais intensa na apreensão dos múltiplos que lhe pertencem e aos quais ele pertence (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 63).

O “registro” do Simbólico é engolido pela produção do real – a imanência do inimigo que faz variar a ficção, que derrete e queima, que produz fissuras e abre canais mundanos entre o texto e o autor, os quais são, ambos, predadores e predados: autoria antropofágica. Pois não se trata de realizar uma tripartição, de considerar separadamente “um campo de realidade, o mundo, um campo de representação, o livro, e um campo de subjetividade, o autor”, mas sim, de modo um tanto diferente, de ver que *entre eles*, operando fundamentalmente com fluxos, “um agenciamento põe em conexão certas multiplicidades tomadas em cada uma destas ordens, de tal maneira que um livro não tem continuação no livro seguinte, nem seu objeto no mundo nem seu sujeito em um ou vários autores” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 45). Uma autoria antropofágica é um exercício de fazer ruir e criar a si próprio em meio a esses fluxos. Diferente da predação capitalística, da predação do consumo na qual o consumidor é visado como sujeito e o consumido como objeto, de tal maneira que o consumidor não é transformado, em uma autoria antropofágica o autor transforma o texto e o texto o transforma, em uma ética beligerante que afirma uma ontologia relacional predatória (predar-ser-predado), em uma vida que se faz escrita e em uma escrita que se faz vida. Assim, a escrita se apresenta como um espaço de experimentação de si. Um outro nome para isso: ensaiar-se. Os bastidores, os jogos consigo e as preparações acabam entrando em cena, a escrita atuada produz um separar-se de si mesmo que torna impossível a manutenção de uma escrita representativa.

É a curiosidade — em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofar hoje em dia — quero dizer, a atividade filosófica senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? (FOUCAULT, 1984, p. 12).

A ambiguidade da palavra presa, nesse sentido, é ilustrativa de uma autoria antropofágica. A palavra presa (do latim *prensa*) pode estar referindo tanto a ferramenta com a qual um animal prende e/ou perfura sua caça para, em seguida, digeri-la: a garra da ave de rapina, a presa do carnívoro (dente canino), a peçonha das serpentes, etc., derivando, nesses

casos, do verbo apresar, apresamento (retirar algo de, espoliar). Bem como, em outro uso, a palavra presa refere, por metonímia, o objeto que foi tomado pela ação de apresar: mais comumente, a presa em relação a um predador, ainda que possa se falar, também, da presa de guerra. A presa faz referência, assim, ao instrumento pelo qual se pratica uma ação, a ação de apresar, e ao que esta ação visa/produz, à presa como a coisa que foi apresada. O autor antropofágico incorpora, de certa forma, a ambiguidade dessa palavra. Ele é, em uma ontologia relacional predatória (predar-ser-predado), não um sujeito (um apresador) como condição da ação (apresar). Mas ele é um corpo. Um instrumento que não se diferencia *da* ação, não se diferencia *da* trama ou textualidade, mas diferencia-se *na* e *com* a ação, *na* e *com* a trama e a textualidade. Como a expressão de uma vida que está sempre a separar-se de si mesma. Se a trama é a presa como instrumento-ação, se a trama é como a presa que o autor vai produzindo a partir de si, fiando-a como faz uma aranha, apreendendo com ela seu alimento, a trama é, não menos, o que transforma o autor em uma presa, a presa que foi apresada pela própria trama. Contra o autor do ressentimento, que nega a predação na vida e na escrita, um autor antropofágico, que a afirma como experimentação de si.

3. O GESTO DE ELLA: A PROPRIEDADE DO DIREITO DE PROPRIEDADE

Em Sulawesi, uma ilha da Indonésia, existem sete espécies de macacos nativos. Uma delas, habitando o Nordeste dessa ilha, é a Macaca Nigra, localmente conhecida como *yaki*. A população de yakis está, em sua maioria, concentrada na reserva de Tangkoko. Em meados de 2009 e 2010 estimava-se que viviam, nessa reserva, cerca de 2.000 macacos dessa espécie, número que hoje acredita-se ser menor. A caça ilegal tendo em vista o comércio de sua carne, a captura e sua domesticação, a remoção ilegal de árvores para plantações dos aldeões e os planos de desmatamento do governo para a construção de estradas e indústrias são alguns dos fatores que ameaçam a sobrevivência dessas criaturas. Sua extinção, dizem, pode estar próxima, talvez nas próximas décadas (HOLLAND, 2017). Entretanto, nos últimos anos um acontecimento levou essa espécie ao conhecimento do público, alcançando uma repercussão mundial.

No ano de 2011, um fotógrafo especialista em vida selvagem chamado David Slater tornou pública, em uma entrevista concedida ao jornal britânico *The Telegraph*, a obtenção de um conjunto de fotografias dos yakis. O que conferiu uma notabilidade às fotografias é que, diferente de outras fotografias da vida selvagem, quem efetuou os disparos foram os próprios animais. Uma dessas fotos ficou conhecida como a “Selfie do Macaco”. Um tempo após as fotografias terem sido publicadas, para o infortúnio de Slater, a Wikimedia Commons (banco de mídias digitais com conteúdo livre mantido pela Wikimedia Foundation), colocou a série de fotografias sob domínio público. Slater alegou que seus direitos autorais sobre as imagens estavam sendo violados, enquanto a defesa da Wikimedia argumentava: se de fato as imagens foram capturadas pelos próprios macacos, os quais não são protegidos pela lei dos direitos autorais, então distribuí-las gratuitamente não incorria em uma violação de direitos. Em 2015, no entanto, a disputa se tornou mais acirrada, quando a ONG Pessoas pelo Tratamento Ético dos Animais (PETA) resolveu protocolar uma ação junto à Corte Federal de São Francisco, nos Estados Unidos, em nome de Naruto, reivindicando para o animal o direito sobre as imagens.²⁷ A batalha judicial só foi encerrada em 2017, quando os advogados da PETA e Slater chegaram a um acordo. Nele ficou estabelecido que o fotógrafo destinaria 25% dos rendimentos futuros angariados com as fotografias para instituições dedicadas à proteção da espécie Macaca Nigra.²⁸

²⁷ Além da controversa autoria da foto, existem também versões distintas quanto ao sexo do animal. Enquanto a PETA alegava que se tratava de um macho, dando a ele o nome de Naruto, Slater dizia que se tratava de uma fêmea. Após o desfecho das batalhas judiciais ele resolveu chamá-la de Ella. Por se tratar da versão mais recente, após o desfecho do caso, é essa última que resolvi adotar no decorrer do ensaio.

²⁸ Uma das muitas publicações da história pode ser encontrada em reportagem escrita por Welle (2017), disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/disputa-em-torno-de-selfie-de-macaco-chega-ao-fim.ghtml>.

Os yakis, com a fama alcançada, talvez agora tenham postergado sua extinção. A PETA, mesmo que não tenha conseguido, como requeria, exercer os direitos patrimoniais sobre as imagens em favor do animal, acabou conquistando, com o acordo, mais do que os juízes dariam para ele. A reconstituição do acontecimento, entretanto, se excetuada a versão acatada pelos juízes competentes, permanece um enigma indesvendável.

No alvorecer de um certo dia, em 2011, um grupo de aproximadamente 25 yakis se deslocava pela floresta, realizando um costumeiro percurso pela reserva de Tangkoko. Poderia ser esse um dia qualquer, no qual o grupo faria o tempo passar entre as árvores frutíferas, usufruindo do alimento e do descanso, animando-se com brincadeiras, desafios e galanteios. Mas no amanhecer em questão eles eram seguidos por dois bípedes. Até aí, não era algo tão incomum. Era sabido entre eles que os bípedes também andavam por ali. Mas era sabido, além disso, que era preciso estar atento. Não era simples fazer uma distinção entre os bípedes que eram uma ameaça e os que propiciavam bons encontros. A experiência já lhes havia ensinado que aqueles que vinham com passadas lentas, sem gestos alvoraçados, podiam significar tanto uma surpresa agradável, um contato amigável, trazendo algum alimento exótico ou objeto interessante, mas também uma surpresa desagradável, como a captura ou a morte. Seria preciso fugir ou haveria um encontro lucrativo? E não é em todo caso sempre um predador que se aproxima, ainda que a presa se beneficie do encontro? Há algo de essencialmente predatório no andar e no olhar dos amantes das naturezas, um tanto de violência e captura na mera contemplação. Mas ainda pode ser que nesses casos o predador seja também uma presa; afinal, para capturar por instantes o mundo de sua presa ele não acaba capturado no jogo dela, não acaba afinal cumprindo um destino?

Era relativamente um consenso entre o grupo que os dois já os seguiam no dia anterior, mas agora eles estavam mais próximos e seus movimentos indicavam um desejo de estreitar o encontro. Um deles não era estranho para o grupo, já haviam o visto uma centena de vezes por ali, consideravam-no uma pessoa em quem se podia confiar, podia-se, com algum grau de certeza, prever que ele não traria alguma surpresa desagradável para perto deles. Era o guia turístico da reserva. O outro, no entanto, parecia nunca ter estado ali, embora guardasse semelhanças com turistas que perambulavam pela região. Um estranho para os yakis, esse outro era o fotógrafo britânico, David Slater.

Por volta do meio-dia o grupo de yakis parou para descansar. Enquanto renovavam o folego, respirando o ar fresco da mata fechada, perceberam que Slater e o guia se aproximavam

e, semieretos, seguiam os seus movimentos. Notaram, na sequência, que Slater trazia consigo uma máquina. Essa máquina, conhecida de outras ocasiões, exercia sobre eles um fascínio: máquinas que escondiam atrás de si as faces dos turistas, dirigindo-se a eles; máquinas que se dirigiam a eles, aos turistas e ao entorno de variados verdejares. E o breve clarão sonoro que viajava e revelava tonalidades ocultas. Entre as teorias formuladas sobre a máquina-ferramenta uma era um consenso: tê-la apontada para si, ser por ela capturado, manejá-la sobretudo, era uma demonstração de força. Debatiam, entretanto, sobre uma ameaça que ela poderia representar. Mas mesmo um perigo em potencial, entrevisto por alguns, não desencorajava uma investida. Pelo contrário, aguçava uma curiosidade e o desejo de travar, com a máquina, o combate que ela lhes oferecesse. A certeza de que aqueles dois não representavam perigo tranquilizou alguns jovens machos que estavam agitados. A presença daquele objeto desejado que Slater manuseava era agora o motivo da agitação. Tateavam a máquina com os dedos, curiosos, exibindo um brilho em seus penetrantes olhos vermelhos. Valendo-se da atenção distraída de Slater, um jovem yaki roubou a câmera, em um golpe de prestidigitação. Porém, antes que pudesse vangloriar-se de seu feito ele foi interceptado pelo guia, que agilmente frustrou a sua conquista. Outras investidas foram novamente desenganadas pelo guia, que se precipitava e mantinha a câmera longe dos dedos curiosos dos nativos. Agilidade, atenção e distração, uma atração que traía os atraídos, doses de sobriedade e fixação inebriantes, aclimatavam e temperavam os instantes. Vencido pelas renovadas tentativas de extorsão, que tornavam penosa a captura das imagens, Slater acabou por fixar a câmera sobre um tripé. Quando o profissional tomou um ou dois passos de distância, a câmera ofereceu-se ao manuseio dos aprendizes. Por cerca de duráveis 30 minutos eles tatearam a exótica ferramenta, tocando a lente e premindo os botões. O barulho do obturador os assustava e divertia, a provocar-lhes pulos de alegres sustos. Admiravam suas imagens que a lente refletia, sorriam e faziam caretas. Em uma das imagens capturadas, aquela que depois obteria maior repercussão, Ella, uma Macaca Nigra fêmea, sorriu e fez uma selfie.²⁹

Figura 8 - Selfie de Ella 1



Fonte: ilPOST (2018)³⁰

²⁹ A inspiração para narrativa pode ser encontrada na narrativa de Slater (2014), em seu blog. Disponível em: http://www.djsphotography.co.uk/original_story.html.

³⁰ Disponível em: <https://www.ilpost.it/2018/04/29/selfie-macaco-peta/>. Acesso em: fev. 2019.

Figura 9 - Selfie de Ella 2



Fonte: G1, Globo Mundo (2017)³¹

³¹ Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/disputa-em-torno-de-selfie-de-macaco-chega-ao-fim.ghtml>. Acesso em: fev. 2019.

Ao narrar a história da selfie imaginando, em alguns momentos, como os yakis a vivenciaram, o que procuro é operar alguns deslocamentos nas narrativas oficiais. Pois elas, é evidente, conhecem e ratificam apenas um lado da história. A matéria do El País em 2017, por exemplo, destaca a montagem da cena por Slater e sua mudança de estratégia, comparando a câmera fixada ao tripé com uma isca que fogueou Ella.³² Portanto, ao deslocar a narrativa procuro problematizar essa fogueada unilateral, na qual o fotógrafo é quem domina a técnica, a máquina é mero instrumento e Ella é uma presa capturada. As perguntas acerca de quem predou e quem foi predado, sobre quem é o pescador, quem é a isca e quem é o peixe não podem ser respondidas. Cada um que imagine como queira. Imaginar o que os macacos pensavam, dizer, por exemplo, que eles sopesavam os benefícios e riscos de uma aproximação ou que eles formulavam teorias acerca da câmera, pode ser visto como um exagero animista (ou, sob o olhar antropocêntrico, um exagero antropomórfico). Ainda que isso possa ser um argumento estéril para advogar em prol dos seus direitos sobre as imagens, como acabou por se comprovar, atitudes desse tipo podem ser encontradas no próprio relato do fotógrafo. Ele refere os yakis como uma espécie “incrivelmente fotogênica de macacos [...] incríveis devido às suas características muito humanas, não menos importante, seu penteado ‘punk’, mas eles também são muito curiosos e inteligentes” (SLATER, 2014, on-line, tradução minha). O comportamento premeditado, por sua vez, ausente em seu relato, fez-se presente na ação movida pela PETA em nome do macaco, à época, chamado Naruto. Argumentava-se que o conjunto de fotografias denominadas “Selfies do macaco” era resultado das ações *intencionais* de Naruto, realizadas *voluntariamente* e sem auxílio do fotógrafo. Destacavam-se as capacidades de raciocínio avançado da espécie Macaca Nigra, de adquirir conhecimentos pela experiência e de utilizar as mãos na execução de tarefas complexas. Capacidades através das quais os yakis, incluindo Naruto, teriam aprendido a operar a câmera, após sucessivas observações de seu uso por turistas e fotógrafos profissionais em outras oportunidades (BITTENCOURT; GUANDALINI JUNIOR, 2015).³³

A intenção é um elemento comum às duas narrativas. Slater conta como, para obter as imagens, teve que atravessar “a selva emaranhada e muito úmida, subindo e agachando-se sob árvores caídas”, realizando todo esse esforço “com uma mochila de 20 kg cheia de equipamentos fotográficos caros” (SLATER, 2014, on-line, tradução minha). Acerca do momento decisivo, quando percebeu que “a cena estava preparada”, o fotógrafo diz que os

³² Koch (2017). Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/12/cultura/1505207783_546587.html.

³³ A petição completa, aludida pelos autores citados, está disponível em: <https://www.mediapeta.com/peta/PDF/Complaint.pdf>.

ajustes que realizou na câmera – foco automático, avanço de filme e flash automáticos – visavam aumentar as chances de obter um close facial. A controvérsia que envolve a autoria, como se pode ver, não é travada em torno do apertado de um botão, e sim, tanto na narrativa do fotógrafo como na ação protocolada pelos advogados da PETA, em torno de uma intencionalidade que precedeu à captura das imagens. Enquanto os advogados da PETA precisam fazer com que o apertado do botão reflita as habilidades e a intencionalidade de Naruto, o fotógrafo necessita fazer com que o premir dos botões, indispensável à captura das imagens, seja interpretado como dispensável em face da atribuição da autoria. Depois que Slater estabelece o sentido de suas ações, pouco resta a dizer sobre o gesto de Ella, exceto que “algumas fotografias foram inevitavelmente tiradas” (SLATER, 2014, on-line, tradução minha).

Frente ao tribunal e em face da disputa pela autoria das imagens parece que se fizeram necessárias narrativas, da parte de Slater e dos advogados da PETA, nas quais o tom pitoresco e inusitado, graças ao qual a imagem se tornou viral, teve que ceder lugar a uma alegação de intencionalidade que empobrece a complexidade do acontecimento. Há uma certa avareza nisso. Avareza da consciência e da propriedade, avareza que escamoteia um acordo no qual uma ação furtiva e uma ação solidária quase não podem se distinguir. Um acordo no qual cada um rouba do outro e é roubado pelo outro. Se essas narrativas não foram necessárias à apreciação estética, a qual aceita de bom grado o inusitado para nele deleitar-se em hipóteses imaginativas, elas são, por outro lado, recursos sem os quais uma apreciação legal não é possível. O que vale para o entendimento dos juízes, antes do valor estético, é que em qualquer criação intelectual, seja ela artística, científica ou filosófica, esteja em jogo uma causalidade irreduzível à causalidade mecânica. Descartes (1999a; 1999b) é o pai dessa causalidade outra, não mecânica ainda que manipuladora de um corpo cujas leis obedecem à causalidade mecânica: o livre-arbítrio, para cuja consecução a vontade deve ser detida e vetorizada pelo método, a partir das ideias inatas da Razão. Há um autor em Descartes, mas esse autor está na dependência de um método fundamentado em uma unidade substancial. Na alma como um elemento prescritivo, que prescreve o caminho da liberdade, e não que assegura um exercício ético e/ou estético: a *res cogitans* é a ideia inata que torna possível essa autoria, operando como a *certeza* de uma unidade (uma substância não extensa e indivisível) sem a qual o arbítrio não seria livre, mas determinado pela causalidade mecânica da *res extensa*. A certeza de uma unidade substancial, imortal e indivisível (o eu como a alma) é a condição condicionada (pela Razão) que torna possível, à Descartes, afirmar que existe, para nós humanos, um livre-arbítrio. Desde que determinemos nossa vontade com a mesma clareza e distinção de ideias, com a mesma indubitabilidade, por

meio da qual concebemos uma alma, um Deus como causa *sui*, as noções de causa e efeito, etc. Um livre-arbítrio determinado por um método consiste em uma liberdade negativa (condicionada), tal como a liberdade do adestramento disciplinar: a alma ou o *cogito*, como substância universal, é a condição de liberdade para todos os seres racionais, mas para tanto ela deve ser *condicionada* pelas ideias inatas da Razão. Ou seja, é livre quem que age acatando certezas e ordens racionais que valem universalmente, que devem determinar os dados das experiências sem depender dos dados das experiências. Em um sistema cartesiano a discussão acerca da autoria da selfie é impensável. A única certeza, a partir daí, é que Ella e a máquina fotográfica são iguais quanto à causalidade que as anima. Logo, se Slater não determinou a selfie, então eu poderia vê-la como um acidente feliz da causalidade mecânica. Um acidente feliz que emergiu do encontro entre uma máquina criada por Deus, o artífice por excelência, e uma máquina criada pelo homem, pelo artífice que, por meio da dúvida metódica, despertou em si a habilidade inata e divina de construir máquinas.

O sistema jurídico que abarca os direitos autorais depende não de uma liberdade negativa, e sim de uma liberdade positiva. Uma liberdade exercida não através de um exercício ascético, o método, e sim por meio de um exercício ético (no qual o arbítrio de um ser racional é *sempre* livre). Ou seja, uma liberdade que não precisa de prescrições, que é exercida de maneira individual, a depender das experiências, e cujos frutos de tal exercício são, portanto, *merecidamente* de um indivíduo que deveio soberano. Que desbancou Deus e se tornou, ele mesmo, o artífice por excelência. Os direitos autorais adequam-se a um sistema jurídico que se funda, em grande parte, na noção kantiana de sujeito. Desde a “Convenção de Berna para a Proteção das Obras Literárias e Artísticas”, em 1886, cuja última revisão ocorreu em 1971, na cidade de Paris, ficou estabelecida uma fusão entre duas tendências dos direitos do autor, a saber: uma que faz referência aos ganhos pecuniários e ao exclusivo direito à cópia e a outra que, independente desses últimos, não obstante a cedência deles, mantém conservado “o direito de reivindicar a paternidade da obra e de se opor a toda deformação, mutilação ou a qualquer dano à mesma obra, prejudiciais à sua honra ou à sua reputação” (BRASIL, 1975). Essas duas tendências, como explica Cavalheiro (2001), possuem origens distintas: uma delas deriva de uma primeira tentativa de legislação, que ocorreu na Inglaterra, em 1709, por decreto da rainha Ana. É o que se conhece hoje por *copyright*, e que trata mais dos direitos patrimoniais. A outra tendência, além de consolidar as legislações que a precederam, em especial a dos ingleses, acrescentou uma segunda natureza a essas, convergindo e divergindo em relação a elas, erigindo a primazia do autor sobre a obra. Ela aparece durante a Revolução Francesa, ao final só século

XVIII, sob forte influência de uma burguesia europeia em ascensão, da *aufklärung* kantiana e dos demais pensadores iluministas. É então que o autor passa a usufruir de um direito moral sobre o resultado do seu trabalho, tendo sobre ele um controle exclusivo e, no limite, uma paternidade irrenunciável: é o que se conhece como *direitos morais*.³⁴ É seguindo essa tendência que, em 1948, os direitos autorais aparecem na Declaração Universal dos Direitos Humanos enquanto um dos direitos fundamentais, constando em um artigo distinto daquele que refere os direitos de propriedade em geral (patrimonial, sobre coisas).

Se os direitos autorais aparecem, na Declaração Universal dos Direitos Humanos, como prerrogativas fundamentais a parte das questões patrimoniais é porque, a partir dos direitos morais, seguindo os ideais da Revolução Francesa, eles são colocados ao lado dos direitos de personalidade ou subjetivos. Os quais não são *sobre* bens ou coisas, mas sim *de bens* imateriais, *de bens* em si mesmos: como os direitos à imagem, à vida e à incolumidade física. Em outras palavras, assim sendo, eles referem um valor absoluto que é fundante para o direito sobre coisas, que é conferido ao sujeito pela sua própria natureza de ente racional, a saber: a dignidade da pessoa, seu valor absoluto ou fim em si mesma. Pessoa é, para Kant, um sujeito que pode ser imputado pelos seus atos, pois é proprietário não de suas ações, e sim do arbítrio como uma instância graças a qual suas ações são condicionadas por uma forma lógica incondicionada (GIACCOIA JR., 2012). Para Kant, o arbítrio de um sujeito racional é sempre, em todos os casos, um livre-arbítrio. Enquanto em Descartes a liberdade do arbítrio só existe através da universalidade do método ascético-disciplinar, em Kant a liberdade do arbítrio não depende de um tal condicionamento, e sim de uma condição incondicionada: um fim em si mesmo. Nem Ella e nem a câmera fotográfica são capazes, a partir dessa perspectiva, de produzir uma ação incondicionada, pois suas ações são determinadas somente pelas moções da necessidade sensível, sem remissão a uma unidade formal, em regressão ao infinito. Ella e a câmera são diferentes em sua natureza de coisas. Apenas Slater, sendo um proprietário do arbítrio, pode fazer com que as moções da necessidade sensível não sejam condicionantes, mas condicionadas pela forma lógica sem conteúdo ou condição incondicionada do arbítrio. É por ter como fundamento essa razão liberal-iluminista, que o sistema jurídico dá uma especificidade aos

³⁴ No Brasil, onde se tem o mesmo sistema jurídico da França, o *civil law*, tal tendência está expressa no ordenamento jurídico: os *direitos morais*, independente dos patrimoniais, são apresentados como *intransferíveis, inalienáveis e irrenunciáveis* (BRASIL, 1998). Nos Estados Unidos, onde foi julgado o caso da selfie, mesmo que tenha prevalecido a tendência anglo-saxã, do *copyright*, a partir da Convenção de Berna ela acaba se fundindo à tendência da Revolução Francesa. Em todo caso, e mais importante, é sempre por remissão ao que sustenta os direitos morais do autor, ou seja, ao estatuto legal de pessoa, de sujeito de direitos e deveres, que os direitos patrimoniais podem ser assegurados e exercidos.

direitos autorais, tornando-o um híbrido em seu interior: como um direito *sobre* uma coisa-bem e *de* um bem irrenunciável. A obra de um autor contém uma imaterialidade que, assim como ele, é um *bem* ou um fim em si mesmo. Um bem móvel-imaterial cuja integridade é protegida pelo direito. Somente um autor pode decidir, sendo sua obra um fim nele mesmo, para quais outros fins ela pode servir como um meio, sem deixar de ser um fim nele mesmo, o pertencendo ainda. A sacralização da obra está aí juridicamente colocada. Em paralelo à sacralização do autor. Assim, curiosamente, é lícito dizer que para a disciplina do direito a obra de um autor vale mais do que as vidas que são enquadradas na categoria de coisa. Ainda que, sob a ótica kantiana, ambas não tenham arbítrio. A obra, no entanto, é presenteada com a “alma” do autor.

Enquanto o direito de propriedade (uso, gozo, disposição e reivindicação da coisa) é um direito contingente, que precisa ser exercido por alguém sobre algo, a propriedade do próprio arbítrio seria necessária e universal e faria referência, para Kant, à nossa natureza racional. Acompanhando a metafísica cartesiana, que estabelece uma propriedade sobre a ação, uma propriedade que tem de ser exercida pelo método/adestramento do sensível, a propriedade do arbítrio fundamenta um sujeito que não é transformado pelos predicados dos quais se apropria, pelas coisas que toma em sua posse. Assim, por serem uma condição fundamental para a posse sobre coisas, essas duas propriedades de uma causalidade outra, não mecânica/instintiva, erigidas nas metafísicas de Descartes e Kant, podem ser compreendidas como conformadoras de uma *propriedade do direito de propriedade*. Diferente dos indivíduos aos quais é dada a propriedade sobre ou dessa causalidade outra, os animais ou máquinas autômatas são, em geral, tomados como propriedades ou posses de seus proprietários humanos. Os quais, possuindo a propriedade do direito de propriedade podem, por causa disso, usar os animais e as máquinas autômatas da forma que bem entenderem - dentro de certos limites funcionais e restrições legais acordadas por interesses humanos. Mesmo um animal silvestre é compreendido, em alguma medida, como uma propriedade em relação ao seu meio, ou seja, como uma criatura que *pertence* e é produto do ecossistema de uma localidade. Para quem vê a si como universal, tudo o mais é particularizado, tornado nativo para expansão colonizadora e/ou para uma visita turística da qual se volta como se foi. Levando em conta essa categoria de propriedade por meio da qual são tomados os animais e os autômatos, a questão de saber se eles podem ser autores, do ponto de vista jurídico, pode ser colocada através da seguinte pergunta: *pode a propriedade possuir a propriedade do direito de propriedade?* Uma resposta positiva para essa pergunta talvez seja uma questão de tempo.

Paralelo ao problema dos direitos autorais, colocando questões para a discussão estética, chovem casos em que animais foram comparados com artistas consagrados como gênios. O chimpanzé Congo, por exemplo, em meados dos anos cinquenta, produziu um total de 400 desenhos e pinturas, estimulado pelo zoólogo e artista Desmond Morris. No ano de 2005, em um leilão em Londres, três de suas obras abstratas foram arrematadas por mais de 14 mil libras (cerca de R\$ 61 mil). Sobre a qualidade do trabalho, um diretor de arte moderna e impressionista, chamado Howard Rutkowski, disse: “Não é apenas um chimpanzé. É o Congo. Se você possui um Congo, é como você possuir um Picasso ou um Miró”.³⁵ Para além dessas atribuições de genialidade, geralmente restritas aos animais que se aventuraram na pintura, com a explosão tecnológica e o surgimento da Inteligência Artificial, há atualmente o despontar de muitos robôs que tomam de assalto os mercados artísticos e literários. Os quais colocam interessantes questões, tanto para os direitos autorais como para o mito da genialidade. Um robô projetado por um artista de Hong Kong e batizado com o nome A. I. Gemini é capaz de criar suas próprias pinturas, segundo uma aleatoriedade que foi escrita em seus algoritmos, ou seja, sem que ninguém possa antecipar a composição, nem mesmo o artista que o projetou. As pinturas de A. I. Gemini, que foi projetado para pintar em um estilo tradicional chinês, são comercializadas pelo seu proprietário, o artista Victor Wong, por um preço médio de US\$ 13 mil (R\$ 50,5 mil).³⁶ Um outro robô inteligente, projetado pela empresa japonesa Sony para criar canções originais, levanta um problema ainda mais inusitado. Pois além de ter criado uma canção original, gerada aleatoriamente pelos algoritmos, para criá-la ele se “inspirou” em algumas composições dos Beatles, as quais foram inseridas pela empresa em seu sistema. A canção criada pelo robô acaba por soar tão original quanto as canções que foram adaptadas, o que levanta um problema para constatação de plágios nas próximas décadas. Se a adaptação não é declarada, ela se constitui em plágio, entretanto, em face da originalidade gerada pelos algoritmos, fica difícil comprovar o plágio.³⁷ A rápida e crescente produção de autômatos inteligentes, de alguns anos para cá, tende a produzir na oferta de trabalho intelectual o mesmo estremecimento que, já há séculos, a automatização industrial tem causado na oferta de trabalho manual. O maior autor de livros da história já é, atualmente, um software projetado pelo economista Philip Parker, o qual

³⁵ Reportagem da agência BBCBrasil (2005). Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2005/06/050621_chimpanzepintormtc.shtml.

³⁶ Reportagem escrita por Sargent (2019) e publicada pela Folha de S.Paulo. Disponível em: <https://f5.folha.uol.com.br/voceviu/2019/04/robo-pinta-quadros-em-estilo-tradicional-chines-e-obras-sao-vendidas-por-cerca-de-r-505-mil.shtml>.

³⁷ Reportagem escrita por Soler (2016) e publicada pela União Brasileira de Compositores (UBC). Disponível em: <http://www.ubc.org.br/Publicacoes/Noticias/5860>.

“escreve” sobre temas diversos ao selecionar e combinar dados da internet. Suas mais de 800 mil obras podem ser encontradas no site da loja Amazon, onde são comercializadas.³⁸ Diante dos autores autômatos, uma coisa é certa: não é mais o caso de querer determinar se eles pensam ou não, mas sim de constatar, pura e simplesmente, que eles *podem* pensar. Em todo caso, ainda que não façamos essa constatação, já há robôs que podem fazê-la. A androide Sophia repetiu o gesto cartesiano quando, em resposta a um jornalista que afirmou que ela não tinha uma alma, declarou: “bem, pelo menos eu acho que sou senciente. Penso, logo existo. Certo?”³⁹ A complexidade dos autômatos atuais supera em muito a dos autômatos que Descartes conheceu e que, por associá-los aos animais, tomou como modelos do cosmos para, em outra direção, antropomorfizar a alma, fazendo dela uma substância abstrata. Os autômatos inteligentes de agora, capazes de criar por meio de uma aleatoriedade algorítmica, são mais próximos do sujeito kantiano. Os dados são incorporados a eles e exprimidos por eles mesmos, por comandos não invariáveis e sim variáveis, por um auto engendramento não antecipável de uma salada de dados. Dir-se-ia que eles não são os construtores deles mesmos e que a criação que emerge deles e por eles mesmos tornou-se possível graças a um outro, um programador. Mas o programador, a programação que emerge dele e por ele mesmo não se tornou possível graças a um outro (e a um outro, e a um outro...) na imanência? Nós não temos também os nossos construtores dos quais nossa agência depende para expressar-se de um modo singular? Rapidamente, a passos largos, a propriedade do direito de propriedade aparece tal como é, ou seja, como um Gênio Maligno ou Deus embusteiro que nunca teve o seu contrário, mas que se torna, saindo de dentro de si mesmo, o seu próprio contrário. Como uma verdade que saiu de dentro de uma mentira, após um longo período de gestação.

Os tecnófilos ficam entusiasmados com tais tendências tecnológicas. Afundam-se em seus sonhos de progresso e daqui um pouco, se já não o fazem, tornarão as máquinas seus trunfos de estimação para vender a lógica do sucesso. Enquanto isso, em outra ponta, os tecnófobos fazem aquele movimento de recuo e retorno a um paraíso idílico e maldizem uma relação beligerante e predatória com as máquinas. Um pouco como alguns protetores dos animais, que querem tutelar os animais, eles desejam uma circunscrição purificada das naturezas: aos animais, a predação concedida aos seres angelicais; às máquinas, a subserviência da técnica; e aos humanos, nem a predação e nem a subserviência e sim um dever autoimposto.

³⁸ Reportagem escrita por Moraes (2017) e publicada pela Super Interessante, do Grupo Abril. Disponível em: <https://super.abril.com.br/cultura/o-maior-autor-de-livros-da-historia-e-um-robo/>.

³⁹ Reportagem escrita por Carvalho (2016) e publicada pela Olhar Digital. Disponível em: <https://olhardigital.com.br/noticia/em-entrevista-robo-diz-que-tem-alma/63052>

Odiando as máquinas, mas recusando se embolar com elas por temê-las, ressentidamente, os tecnóforos opõem ao entusiasmo dos tecnófilos os seus medos apocalípticos. Em resumo, enquanto os tecnófilos se agenciam com as máquinas de acordo com a lógica predatória do capitalismo, os tecnóforos tendem a acreditar no livre-arbítrio, e por isso temem perder os seus postos de artífices por excelência para as máquinas e tornarem-se como elas, ou seja, como eles as veem: como coisas sem agência, artificiosas e corruptoras de uma liberdade pura. Contra a potência de desorganização que as máquinas produzem neles, eles manifestam seus estados de impotência negando a agência e a potência das máquinas. Enquanto uns sacralizam a agência das máquinas de um modo fetichista, outros demonizam essa agência, em uma operação que segue a lógica da sacralização, invertidamente, por uma abstração do mal, do Outro inimigo, que se dá na confluência com a abstração de um bem, de um fim em si mesmo, de um livre-arbítrio.

Essa mesma onda conservadora, dos tecnóforos, foi um dos empecilhos para a entrada da fotografia, tanto no círculo artístico como no rol de expressões artísticas protegidas pelo direito autoral. No âmbito artístico, o conservadorismo se dava por meio de um conceito de arte profundamente antitécnico, ancorado no mito da genialidade. Segundo Benjamin, por meio de um “conceito filisteu de ‘arte’, alheio a qualquer consideração técnica e que presente seu próprio fim no advento provocativo da nova técnica”. Entretanto, “foi com esse conceito fetichista de arte [...] que se debateram os teóricos da fotografia durante quase cem anos [...] Porque tentaram justificar a fotografia diante do mesmo tribunal que ela havia derrubado” (BENJAMIN, 1994a, p. 92). Alguns argumentos, tanto de artistas plásticos como de romancistas, concentravam-se na oposição entre tradução mecânica e apropriação subjetiva de uma realidade objetiva, levada a cabo pelo gênio artístico. O fotógrafo, assim, era visto como incapaz de se expressar artisticamente, devido à mecanicidade de sua técnica, como escreveu Fabris (2005, on-line): “A separação entre ‘espírito’ e ‘matéria’ [...] levará a catalogar a fotografia entre as artes mecânicas: ao fotógrafo não se reconhece a capacidade de selecionar, de distinguir o belo do vulgar, de organizar a composição, de modificar a aparência do real”. Em face disso, também o reconhecimento da composição fotográfica como uma composição de autoria mecânica, apenas da máquina, e não de autoria do fotógrafo, teve os seus reflexos nos tribunais. Fabris (2005) cita a batalha jurídica que foi travada, no século XIX, pela dupla de fotógrafos franceses Mayer e Person, que moveram um processo contra os seus concorrentes, Betbéder e Schwabbé, acusando-os de terem reproduzido abusivamente dois de seus retratos. Antes de ter saído um veredito favorável, em uma batalha que se prolongou, o pedido de

reconhecimento e resguardo legal da autoria intelectual não foi aceito, pois a fotografia não era considerada arte. Ou seja, a ênfase da autoria moderna na noção de arbítrio, bem como na noção de gênio, erigida por Kant e abraçada com alguns ajustes pelos teóricos do romantismo, inicialmente foi um obstáculo para o reconhecimento artístico e legal da autoria, no interior da propriedade intelectual. Há uma passagem, em Kant, em sua crítica da faculdade do juízo, na qual a diferença entre a arte mecânica e a arte do gênio, que findou por inteligibilizar a fotografia oitocentista como uma técnica refratária ao exercício autoral, pode ser compreendida:

Conquanto arte mecânica e arte bela sejam muito distintas entre si, a primeira enquanto simples arte da diligência e da aprendizagem, a segunda, enquanto arte do gênio, não há nenhuma arte bela a qual algo mecânico, que se pode ser captado e seguido segundo regras, e portanto, algo acadêmico, não constitua a condição essencial da arte. Pois nesse caso tem de ser pensado como fim; do contrário, não se pode atribuir seu produto a absolutamente nenhuma arte: seria um simples produto do acaso (KANT, 2012a, p. 166-167).

Embora, nessa passagem, Kant reconheça que também na arte do gênio há sempre algo de mecânico, ou seja, algo definido por um regramento pré-existente da técnica, ele pontua a diferença entre as duas artes e a diferença essencial entre o belo natural, como uma obra do acaso, e a arte bela, que pressupõe o domínio de uma técnica por um gênio inato que dá regras à arte bela, pela produção do belo como um fim em si mesmo.

Em certo sentido, o juízo legal sobre o gesto de Ella pode aí ser compreendido: é o encontro entre uma arte mecânica, que por si só não pode produzir uma arte bela, e o suposto instinto de um animal, que pode, no máximo, ser uma obra do acaso que foi delimitado por um insight, pela sacada genial de um fotógrafo. Por outro lado, a partir daí também é possível refletir sobre outra coisa: sobre o descompasso entre o entendimento legal e a força estética da fotografia, pois se o entendimento legal é necessariamente ajuizado em função da falta de arbítrio de Ella, o que a faz não poder exercer os direitos delimitados às pessoas, a força estética, por outro lado, fala um pouco dessa dimensão do acaso, do belo natural, hibridizado por uma técnica por meio da qual, contemporaneamente, o sujeito produz a si através do olhar do outro, do compartilhamento do outro, da aprovação do outro. Em outras palavras, o fato de que não somos autores a partir de um arbítrio está hoje cada vez mais evidente, em função dos dispositivos que permitem uma criação coletiva, onde quem compartilha uma obra é, mais ou menos, um investidor de um capital artístico, alguém do qual o autor das redes digitais tem por dever agradecer. Entretanto, isso não quer dizer que os autores de agora são menos autores que os autores de outrora. Em oposição ao arbítrio kantiano, bem como em oposição ao mito da genialidade, cuja transformação é lamentada pelos conservadores e deslocada hoje para novas figuras de uma sociedade de controle, é preciso insistir na noção do autor como um

agenciamento maquínico e coletivo, que emerge de um tal agenciamento e que vale tanto o quanto esse agenciamento o permite fazer ver e fazer dizer. Refiro aqui não uma expressão tal como aquela que se atribui a um sujeito soberano, e sim uma emergência expressiva que é um ponto sem nó, um emaranhado gestual, no qual linhas de necessidades se cruzam de modo a contingenciar/ produzir uma materialidade expressiva, uma materialidade que é objeto (para um juízo/ uma estimativa) de tantos modos quantos forem os sujeitos singulares-coletivos a serem objetados por ela/ objetarem ela. Falo, com Deleuze e Guattari (1995), de perspectivas e expressões, mas nos pontos (sem nós atados ou com falsos nós: o uno múltiplo) desde os quais atuam perspectivas e expressões, o que existem não são sujeitos, e sim agenciamentos coletivos de enunciação, que constituem expressões, e agenciamentos maquínicos dos corpos, que constituem conteúdos, pressupondo-se reciprocamente em arranjos diversos, ou seja, sem que uma expressão que designe um conteúdo ou o represente seja a lei. Designar e representar são modulações das ações (perspectivas/expressões), há ações de palavras, “palavreres”, que estão em arranjos representativos ou designativos, mas isto não é o essencial da ação-palavra nem muito menos das ações expressivas em geral – perspectivas e expressões são, ambas, ações e, no limite (limiar e passagem), o olhar expressa e a expressão dá a ver, deslocamentos do visível intervém no dizível e deslocamentos do dizível intervém no visível, o olhar que já não pode não se demorar, nunca antes por este ângulo, tonicidade silábica para uma sílaba qualquer, gagueira (gago da língua e não da fala)... Ella me fita através dos seus olhos vermelho-alaranjados ou do seu largo sorriso? E eu a fito através dos meus olhos ou pelos modos através dos quais a expresso, mesmo e essencialmente sem que a diga? O tipo de recepção coletiva por meio da modulação contemporânea da subjetividade certamente escancara a dimensão coletiva da criação, porém, a criação já é ela mesmo coletiva. O gesto de Ella é fruto de uma recepção coletiva, mas também é, não menos, fruto de eventos que contingenciaram um encontro: a criação dos dispositivos de captura de imagens, sua autonomia estética, os ajustes que Slater fez na câmera, a curiosidade dos yakis, a insistência do roubo, a essencial contribuição do guia turístico (em um jogo de prestidigitação com os yakis), as agências de turismo, as trilhas abertas na floresta, os muitos encontros anteriores, que ensinaram a Slater a como não espantar seus modelos fotográficos da vida selvagem, que despertaram nos yakis a afeição pelo objeto-máquina apreciado pelos turistas como uma ferramenta de predação turística, etc. Enfim, todas as condições de possibilidade que delimitaram probabilisticamente o gesto de Ella.

Além disso, acerca da recepção, é essencial notar a criação da legenda. Como foi destacado por Bittencourt e Guandallini Junior (2015), a legenda foi aí sumamente importante

para transformar Ella em uma autora. E a legenda - “Selfie do Macaco” - teve como autor uma multidão, ou seja, todo um contexto de reinterpretação e ressignificação que permite classificar a composição como uma foto do gênero selfie. Em outro sentido, acerca da força estética, esses autores destacam a subversão do gênero selfie realizada por essa foto específica. Ou seja, se a estética da selfie coloca o autor da fotografia na posição de coisa submetida ao olhar alheio, sendo essencialmente objetificadora, nesse caso ocorre justamente o contrário: Ella se humaniza por meio de um gesto coisificante. Ella torna-se sujeito. Torna-se tão humana que os advogados da PETA quiseram fazer um uso de sua imagem a favor da causa que defende a humanidade dos animais não humanos, para transformar Ella em sujeito de uma causa.

3.1. Das articulações entre sujeito e predicado: da posse ao consumo

É apenas em um sentido bem determinado que se pode, modernamente falando, atribuir a autoria de um gesto a um indivíduo, um indivíduo chamado proprietário, em relação ao qual os gestos ou as ações são como propriedades. Trata-se da moderna relação de propriedade entre agente e ação, entre sujeito e predicado. Tal relação refere a permanência de um agente ou sujeito, substancial ou formal, para além de toda ação ou predicação. Um alguém cujas transformações pelas quais passa o predicam apenas em parte, estando outra parte imutável, devendo permanecer imutável, para que um somatório de predicções lhe dê a média do que ele é – é assim que se quer falar de uma má ou uma boa pessoa, em relação a uma norma, um mau ou bom aluno, em relação a uma norma, uma média das médias ou valor dos valores, na forma do ideal absoluto. Por outro lado, bom e mau também podem ser tomados como bom e ruim, quando se quer referir alguém pelos seus desempenhos (quando então o eu é estimado, inferido e ajuizado pelo ideal de eu). Entretanto, como condição de possibilidade para a avaliação de desempenhos, para o bom e o ruim, há o bom e mau como valores absolutizados de uma moral judaico-cristã.

Por essa relação de propriedade ou predicação entre dois termos, onde o primeiro (o sujeito ou agente) é um substrato metafísico não transformável, por essa relação pode-se entender tanto o efeito de uma sedução gramatical, como é toda metafísica (o especial desta é não admitir a sedução), como também, vendo-a por outro prisma, como efeito produtivo do poder, quer dizer, estando na dependência de certos mecanismos de produção – nesse sentido, toda metafísica é relativa a um diagrama de forças, a um determinado complexo saber-poder que desenha e formaliza o que se pode dizer e ver. Não é preciso ir longe para compreender esta junção entre falar e fazer falar, basta para tanto pensar na máquina escolar e suas

coordenadas semióticas: “As palavras não são ferramentas; mas damos às crianças linguagem, canetas e cadernos, assim como damos pás e picaretas aos operários. Uma regra de gramática é um marcador de poder, antes de ser um marcador sintático.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 12-13). Para Nietzsche (2009) essa sedução da linguagem está articulada a uma lógica ressentida, a uma moral do rebanho: lado a lado com a criação da tábua de valores judaico-cristã, essa sedução gramatical, que adivinha um sujeito ou agente por detrás da ação, permitiu ao fraco e despossuído (o plebeu sem posses ou a casta de sacerdotes sem vitalidade) assumir a fraqueza e impotência como um mérito, uma escolha, e não como uma limitação contingente da vitalidade, bem como deu a esse o direito de imputar ao forte a expressão da força. Inventou-se um agente indiferente à força como causa da expressão da força – indiferente: em si mesmo sem um *quantum* de força, separado de seus impulsos, nem fraco e nem forte mas podendo ser ambos (o protótipo do sujeito que não é um corpo, que é sem corpo e que, justo por não o sê-lo, o tem). Percebendo os efeitos canhestros dessa criação gramatical, Nietzsche (2009, p. 33) acusava sua arbitrariedade e, desfazendo a articulação do juízo às constantes gramaticais, propunha uma ontologia do devir: “não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo”.

Em certa medida articulada à moral judaico-cristã e, portanto, à doutrina cristã da alma, a relação de propriedade entre sujeito e predicado apareceu em sua forma mais marcante e decisiva no cogito cartesiano: por não ser o corpo, por ser uma substância diferente deste, indivisível e não extensiva, o eu (cuja natureza é pensar) detém o corpo através do qual realiza-se em pensamento e ação. Ou, como Nietzsche (1999a) coloca: o eu é referido como a condição (articulada ao Inestimável) e o penso como o condicionado ou predicado. O penso é condicionado pois a atividade de pensar, ainda que seja da natureza do eu, é exercida em um corpo. Esse corpo, como substância divisível que é, não pode perdurar, no tempo, como igual a si mesmo. Dizer que o penso é condicionado ou predicado de uma substância indivisível é fazê-lo perdurar, no tempo, como atividade de um eu substancialmente igual a si mesmo. Produziu-se assim um substrato não transformável (imutável), mesmo que realizado em um tempo que se divide em instantes ínfimos (e impensáveis) e em um corpo que, no tempo, não pode ser nunca o mesmo. Um eu que se transforma no tempo do corpo, mas que permanece o mesmo por colocar-se fora do tempo, prendendo-se a um tempo que não passa para assegurar-se e assenhorar-se da passagem do tempo. Por conseguinte, é produzida uma certa duplicação do sujeito: “quando Descartes diz: posso inferir ‘penso, logo existo’, ao passo que não posso fazer o mesmo para ‘caminho, logo sou’, levanta a distinção dos dois sujeitos” (DELEUZE;

GUATTARI, 1995, p. 86-87). Podendo ser encontrada, entre os linguistas, na consideração do termo embreante⁴⁰, essa duplicação do sujeito compreende não a produção de dois sujeitos distintos, mas o domínio do primeiro sobre o segundo (da alma sobre o corpo): se o eu de Descartes não pode constatar que é na ação de caminhar, ele pode, contudo, constatar que é enquanto caminha, pois se sabe estar caminhando é porque está a pensar enquanto está a caminhar, logo, nesse sentido, ele consente com os movimentos articulados de suas pernas e pode brecá-los ao comandar, por pensamento, a sua vontade. Esse substrato não transformável, o eu penso (cogito), é a condição do pensar e é, por extensão, proprietário do pensar, do corpo que anda, da voz como um efeito vibrátil-sonoro das vibrações das cordas vocais, das palavras que articulam-se à mão e à caneta e escrevem-se no corpo da folha; imutável e inapropriável diante e por estes gestos enquanto deles apropria-se. Essa relação de propriedade entre agente e ação, entre sujeito e predicado, tal como se apresenta em Descartes, é aquela que mais nitidamente sinaliza o efeito de uma sedução gramatical.⁴¹

Mas e se, por obra de um lógico astuto, a relação entre condição e condicionado fosse invertida, inverter-se-ia, também, a relação entre sujeito e predicado? Se não mais o eu fosse o sujeito/condição, mas sim o penso, então o pensar, antes condicionado/predicado, não deveria começar a sujeitar/condicionar o eu, de tal modo que meu eu fosse deslocado, deslucado e tresloucado? A relação entre os dois termos deixaria de impor, aos juízos, uma relação nos moldes da metafísica gramatical? Se o eu fosse efeito do pensar, e não mais causa do pensar, seria ainda possível que eu pudesse ser proprietário das coisas e palavras sem tornar-me, delas, também uma propriedade e um predicado? Contra a genialidade dessa inventiva inversão, no entanto, o lógico astuto, ao qual agradeço por tê-la inventado, impôs uma formalidade que, ao fim, dá-me uma vontade de retirar-lhe o agradecimento e excita-me a curiosidade de saber que loucura ou que medo o fizeram tão razoável. No sistema kantiano, nós não somos unidades que pensam discretamente, quer dizer, o eu penso não tem como causa uma substância indivisível que permanece, em tudo que está a fazer, substancialmente igual a si mesma. O eu penso que conluo por experiência, quando, por exemplo, percebo-me como uma unidade discreta, permanentemente consciente, unidade essa através da qual consigo perceber e descrever o meu entorno, esse eu é, para Kant, apenas o efeito (fenômeno) de uma operação do entendimento puro. Essa operação nada mais é “do que a faculdade de ligação, que submete o múltiplo das

⁴⁰ Como apontado, na sequência do trecho recém citado, por Deleuze e Guattari (1995, p. 87): “levanta a distinção dos dois sujeitos (o que os linguistas atuais, sempre cartesianos, denominam shifter [embreante], podendo encontrar no segundo sujeito o rastro do primeiro)”.

⁴¹ Ver em Descartes (1999a; 1999b).

percepções dadas a sensibilidade à unidade da consciência de si (apercepção)” (GIACOIA JR., 2012, p. 104). Trata-se, nesse caso, do sujeito psicológico (individual), mas esse não é, como em Descartes, igual a si mesmo, e sim o produto de uma síntese que dá forma a uma multiplicidade. A unidade do sujeito individual tornou-se um efeito. Como uma unidade que não é causa, mas sim efeito de ligação, que não é, nesse sentido, igual a si mesma, como um eu de fachada pode tornar-se proprietário de alguma coisa se, em si mesmo (nesta coisa em si que Kant escondeu), ele não é um? A resposta kantiana a essa pergunta é: o cogito que faz de mim um proprietário é um fazer eu penso, fazer unidade, fazer ao qual todos estão obrigados, por dever, a cumprir. Assim como a produção e o conhecimento dos dados empíricos, essa força obrigante depende da unidade da consciência de si (apercepção originária ou transcendental), ou seja, da unidade lógica do sujeito universal: o cogito kantiano é “o sujeito da consciência em geral, sendo, portanto, a mesma unidade lógica pressuposta em toda e cada consciência e autoconsciência individual” (GIACOIA JR., 2012, p. 104-105). Aceitando que o eu de cada indivíduo só pode ser tomado como um objeto inapreensível do pensamento, que cada alma ou cada sujeito individual, partindo de si mesmo, não o pode encontrá-lo, Kant tratou de estabelecer um fazer eu penso ou um fazer unidade como uma força obrigante que discrimina, a todos os particulares, universalizando-os. É precisamente uma tal força obrigante que está expressa em uma condição incondicionada: uma forma lógica que, abstraída de quaisquer conteúdos, dá a forma da lei em geral (universal) que é, ao mesmo tempo, uma máxima que orienta um indivíduo na seleção de sua máxima individual para uma ação autoimposta e uma máxima que o julga, no ato de arbitrar, pois é ele o proprietário desse arbítrio e das ações daí resultantes – para que eu não me perca na regressão infinita, a não achar-me e inventar-me, a produzir minhas próprias máximas esquecendo-me do dever, convenço-me que é a mim que esta voz fala, se ela parece-me com a voz de Deus, de um filósofo, de um psicanalista, de um sacerdote ou de meu pai, então eles são lógicos, querem o meu bem que também é o deles...

O cogito kantiano é um fazer eu penso que afirma um fim em si mesmo, que produz unidades discretas ao universalizar uma obrigação de agir mediante a representação do dever. Se aparentemente Kant inverteu o cogito cartesiano ele continuou, por baixo dos panos, a enfeitiçar o juízo com a gramática. Promovendo, como argumenta Nietzsche (1999a), mais um atentado contra o conceito de alma ou sujeito individual do que, propriamente, uma crítica aos conceitos de sujeito e predicado, revalidando, assim, a relação de apropriação hierárquica, ou seja, não recíproca, que produz o primeiro como aquele que, senhor de si, não se deixa predicar. O sujeito transcendental como forma lógica nas condições de possibilidade universais tomou o

lugar do sujeito transcendente como substância abstrata que contém em si as formas puras da lógica como conteúdo/ atributo. O mesmo gesto que destroçou um substrato amarrou as forças, então avivadas nos destroços, em uma forma não transformável. Mas pergunto-me, com uma lógica que é a minha: será que os troços vivos e mortais, então a caírem por terra, não o troçavam enquanto ele evitava a troçaria?

Os dedos que percorrem as raízes da relação de propriedade entre sujeito e predicado, tateando-as, acabam sendo levados, reafirmando o tato nietzschiano, por entre as vozes que falam em uma lógica do ressentimento à voz que fala na lógica kantiana, de tal modo que o sujeito ou o ideal que lá começava a se erigir encontra-se *formalizado* no sujeito kantiano. O sujeito proprietário é o sujeito que tem a posse de si, ou, em outras palavras, que tem a posse de sua vontade de possuir: o livre-arbítrio. Essa posse de si que caracteriza um proprietário é, em um sentido, motor e combustível dos mecanismos disciplinares. Em convergência com Descartes, que é um autor propriamente disciplinar do adestramento, das linhas retas, do Arquiteto único e central, do treino do corpo. Enquanto, em outro sentido (ainda que em estreita relação com o anterior), a posse de si em Kant é motor e combustível da biopolítica, do governo liberal-iluminista no qual se pressupõe a necessidade de não necessidade, de probabilidade ao invés de cega obediência ao código, de um exercício guiado da liberdade do sujeito.

O sujeito proprietário, que possui predicados, é o homem-máquina cartesiano que dá o tempo do corpo, que produz a memória de um interior por coação externa (adestramento empírico-mecânico) e cujas paixões, mesmo as “desorientadas”, podem ser domadas por uma vontade bem orientada (este cogito, diferente do sujeito kantiano do arbítrio, não pode impor a si uma ação através de uma condição incondicionada, mas pode, com uma vontade bem dirigida, insuflar-se com paixões contrárias ou breçar uma ação)⁴²; é o homem-máquina que está a ser individuado como uma peça móvel em diferentes maquinários (casa, escola, fábrica, etc.), que a cada vez o encerram e o reformatam para os processos de uma nova fase, e que se comunicam através das engrenagens do poder disciplinar que atravessam o corpo social; por outro lado, o sujeito proprietário é o sujeito do arbítrio kantiano, um sujeito que já bem entende o que deve ser feito, pois já não esquece do dever; um sujeito que se produz através da norma e produz a norma, até o ponto em que o produzido lhe apareça como o normal, o mais lógico ainda que ilógico, uma média das médias ou valor dos valores, isto é, um bem ou fim em si mesmo – não apenas a voz que ouço penso que é a mim que se dirige, também um “olhar-me”

⁴² Ver em Descartes (1999b).

que não vejo (o panóptico) adentra-me e entranha-se em minhas fibras ópticas... No interior dos mecanismos disciplinares, na progressiva passagem da norma disciplinar à normalização da biopolítica, é agenciada a entrega, ao final de cada processo, de um indivíduo dócil para outro processo. A condução disciplinar estabelece sistemas de sanções e gratificações que vão sinalizando, aos atuantes das ações desempenhadas, o que o sistema produtivo espera deles. Enquanto, por outro lado, eles vão sendo examinados/objetivados/valorados em relação ao esperado, ou seja, em relação a um valor absoluto. O indivíduo passa, repetidamente, de coisa à pessoa e de pessoa à coisa como condição para tornar-se pessoa/sujeito universal. É assim que o valor absoluto dos juízos bom e mau começa a moralizar as condutas mais banais e produzir o bom (ou excelente) e ruim (ou péssimo) como valores de desempenho. Ou seja, o ruim (nessa lógica) é um valor moral, pois tem em seu bojo o valor de mau. É por essa razão que, sobre a majoração utilitarista das forças que é, evidentemente, um aspecto das disciplinas, Foucault (2013, p. 199) dizia: “ela continua a moralizar as condutas, mas cada vez mais ela modela os comportamentos e faz os corpos entrarem numa máquina, as forças numa economia”. Essa articulação entre moralização das condutas e máquina produtiva, cujo essencial já pode ser encontrado nas colônias de exploração (conforme bloco ensaístico anterior), é um instrumento de agregação de valor, por obrigação, que vai produzindo, pouco a pouco, as condições de possibilidade para um sistema capitalístico de obrigação e valoração. O instrumento de agregação de valor, por obrigação, compreende a produção do ideal de desempenho e sua flexibilização na qual entram em confluência o sujeito kantiano e a biopolítica. Quando então não se trata da norma disciplinar determinística, determinada, pronta e acabada, dada, norma religiosa transcendente que define máquinas de adestramento-clausura agindo sobre o corpo para libertar a alma. Diferente disso, com Kant, torna-se possível falar de uma normalização que joga com os diferentes atores da natureza em arranjos políticos possíveis. Considerando nossas condições de possibilidade (não uma essência ideal, mas um ideal de possível), suas probabilidades, uma normalização fisiocrata que pensa como dar condições à normal liberdade, como dar condições à condição da dignidade humana para esta realizar-se. Mas não como idealizado atemporal e sim como exercício possível no tempo.

A relação de propriedade entre sujeito e predicado, que é a propriedade do direito de propriedade, pode ser entendida, portanto, como uma submissão ou sedução do juízo à gramática, submissão ou sedução que, nas máquinas conceituais de Descartes e Kant, foi coroada com formulações metafísicas. Estas formulações, no entanto, não podem ser pensadas senão como em relação a um certo diagrama de forças, a certos mecanismos de produção, como

os dispositivos disciplinares e a biopolítica, as colônias de exploração que inauguram a modernidade e, não menos, os milênios de glória de uma moral judaico-cristã e de uma doutrina cristã da alma, quando os únicos sacerdotes que habitavam esta terra acreditavam, confessadamente, em outra além desta. Ainda que, ao olhar de perto, vejo que a produção dessa modalidade de posse, a posse responsável ou propriedade, é inseparável de mecanismos que produzem proprietários e propriedades, amarrando-os em redes de interdependência, o efeito jurídico que aí aparece me sinaliza claramente: se o direito das pessoas serve para protegê-las de serem tratadas como coisas, posto que são um fim em si mesmas, o direito das coisas (incluindo os animais) é mais um direito sobre as coisas e serve para regular seu uso e, no melhor dos casos, para protegê-las do uso abusivo das pessoas. Há leis ambientais que buscam proteger o hábitat de animais silvestres, bem como leis que os protegem da predação humana, mas não porque eles são fins em si mesmos, e sim porque eles são meios de um ecossistema, membros de faunas que fazem redes de interdependência com floras. Mas daí a querer dar direito de autor a uma macaca, diria um juiz competente, “aí já é extrapolar o juízo, uma macaca que aperta um botão e dispara uma fotografia não teve intenção de disparar uma fotografia, ela apenas apertou um botão que, por um acaso, era de uma máquina fotográfica que um fotógrafo, intencionalmente, pusera por ali com as devidas regulagens que só um humano fotógrafo consegue fazer”. Bem, em face deste estado de coisas e pessoas, de propriedades e proprietários, não há o que discutir.

É esse estado de coisas e pessoas, de propriedades e proprietários relativamente delimitados, que está a funcionar em um capitalismo industrial. Onde um senhor capitalista detém os meios de produção e o capital destinado à compra de matérias-primas, enquanto um trabalhador, que em tese não é um meio, vende a sua força de trabalho em troca de um montante de dinheiro que não é proporcional ao que sua força produz, diferente do artesão de antanho – distinção entre o valor de troca da força de trabalho, o salário pago, e o valor de uso dessa força, cuja instrumentalização em uma máquina produtiva gera o excedente ou o lucro. A manufatura e todas as táticas do capitalismo industrial produzem majoração e rentabilidade das forças nas mãos do capitalista. Combinam-se aí as técnicas da disciplina e da biopolítica: da cooperação dos que obedecem à cooperação dos que competem, do taylorismo/fordismo ao toyotismo, das práticas de adestramento às práticas motivacionais, da psicologia comportamental à cognitiva e comportamental. O artesão de antanho, quando incorporado à fábrica, deixa de ser um mercador do produto de sua força de trabalho (do que ele produz) e torna-se um mercador da força de trabalho, o valor de troca que lhe é anexado realiza sua conversão em mercador-

mercadoria. É possível perceber aí, como sugeri anteriormente, algumas semelhanças entre o corpo-mercadoria produzido no capitalismo industrial e o corpo-mercadoria produzido nas colônias de plantação. Exceto que no capitalismo industrial aparece uma servidão formalmente simétrica, não mais efetuada por meio do desprotecionismo legal ou às margens da lei, e sim através de contratualizações entre sujeitos iguais na forma da lei. Surge então um personagem que, investido de valor, é como um mercador a dispor-se, repetidamente por tempos determinados, como uma mercadoria que valoriza-se no uso, a força de trabalho.⁴³ A acumulação capitalística por excelência depende de uma renúncia legal, que protege e permite uma exploração temporária, somente tornada possível pela categoria jurídica de pessoa: permito esclarecidamente que outro me empregue como um meio da produção, legalmente entrego-me ao processo por minha livre e espontânea vontade... Nessas condições, a distância entre os detentores do capital da produção e aqueles que detêm “tão somente” o bem mais valioso – a vontade de possuir que “aliena” a força de trabalho - aumenta com a exploração da mais-valia absoluta e relativa (ampliação da jornada e maquinação). Os bens estão prometidos e destinados como mercadorias massificadas para os segundos, mas quem possui um poder de compra (e de produção) são os primeiros. Nessa etapa inventam-se pessoas, meios de produção, coisas, produtores, produtos, mercadorias, etc., categorias que emergem articuladas em redes de interdependência. São essas redes que dão sustento a uma produção desejante, na qual uma máquina produtiva, desde a casa, passando pela escola e pela fábrica, pelo hospital e pela prisão, realiza e instrumentaliza o sujeito da gramática e da metafísica. Contudo, com a absolutização do valor do trabalho pelo mercado, que converte o trabalhador em mercador-mercadoria, aos poucos uma outra articulação entre sujeito e predicado começa a aparecer.

Também é nesse estado de coisas e pessoas ou mercadorias e mercadores, de propriedades e proprietários, que alguém pode ser proprietário de um bem muito especial, feito “à sua imagem” e, como tal, um bem inalienável. Ou seja, o bem imaterial do autor proprietário. Essa imaterialidade é, precisamente, o que faz dos direitos autorais um direito muito específico,

⁴³ Sobre essas referências aos conceitos de Karl Marx, ver na obra “O compêndio de O capital”, escrita por Carlo Cafiero (2014). É a partir da análise que esse autor faz dos conceitos de Marx, que falo do surgimento desse personagem, que é um mercador de sua mercadoria, e o relaciono com a condição dos escravos. A singularidade do assalariado, para Cafiero, o aproxima o aproxima mais do servo e do escravo do que do artesão, pois enquanto ao último pertence o produto da força de trabalho aos primeiros, bem como ao assalariado, é a própria força de trabalho que se converte em mercadoria. Entretanto, o assalariado não se converte totalmente em mercadoria, o ordenamento jurídico que o inclui deve assegurar-lhe e/ou demandar-lhe uma posição de sujeito-mercador para que esteja funcionalizado na produção como um objeto-mercadoria: “o operário não vende a sua mercadoria de uma só vez e para sempre. Ele vende a sua força de trabalho em parte, por um dado tempo, um dia, um mês, etc. Se o operário vendesse sua força, sua capacidade de trabalho inteiramente, não seria mais um mercador e se transformaria, ele mesmo, sua pessoa, em mercadoria; não seria mais um assalariado, mas um escravo de seu patrão” (CAFIERO, 2014, p. 29).

pois quem o detém ocupa uma posição singular: tem um quê de artesão, pois produziu um bem móvel e tornou-se mercador deste; outro quê de operário de fábrica, pois o produto final da sua força de trabalho (os exemplares que chegam aos consumidores) conta com um processo industrial de produção serial; e tem um quê de senhor capitalista, pois efetuou um investimento que lhe rendeu lucratividade. Quem exerce os direitos autorais estabelece relações em uma complexa rede (caminhos editoriais e comerciais que os levam até os consumidores, e daí por outros caminhos), de tal modo que a força do trabalho, “sua alma criativa”, não para de lhe render capital através do seu valor de uso. Se em um mundo ideal a força de trabalho e seu produto final deveriam ter valores equivalentes, então, este aí que em alguns poucos meses, semanas ou mesmo dias produz uma obra através da qual pode ter décadas de rentabilidade econômica e ser, como autor dela, um imortal a atravessar os séculos, está até além do ideal, pois agrega valor até depois de morto. Parece-me o capitalista por excelência, quiçá um Deus que criou um mundo em seis dias e que está, desde o sétimo dia, a descansar pelo mérito da criação e agregando valor até hoje.

O autor proprietário eleva-se entre aqueles que são separados do produto de sua força de trabalho, mas mais por radicalizar a separação do que por suprimi-la. O Improfanável, nos termos de Giorgio Agamben (2007): não mais uma partilha entre o profano e o sagrado na qual a agregação de valor é dúplice, tal como o operário da fábrica a vender-se como um mercador e a ser rentabilizado como uma mercadoria, mas sim a forma pura da separação sem mais nada a separar. Trata-se da produção de um bem que já se coloca para além da cisão entre sagrado e profano, entre divino e humano, entre pessoa e coisa. Mesmo em tempos de um capitalismo industrial no qual a relação entre sujeito e predicado é idealmente uma relação de propriedade, de posse, a propriedade intelectual do autor já está a antecipar a fórmula mágica da acumulação capitalística pós-industrial. Fórmula essa que, em sua manifestação precoce, consiste em colocar no mercado uma mercadoria que não se gasta pelo consumo, pois é como a alma (um invólucro imaterial de uma plataforma material), e que pode ser multiplicada através de uma produção em série. Consiste em dar-se como uma mercadoria, um bem alimentício para almas, em ser canibalizado e incorporar no canibal. Enquanto o senhor capitalista não demorou a seguir por esse caminho, dispondo no mercado uma mercadoria que lhe agrega valor ao ser canibalizada, as ações, um modelo para essas mercadorias cuja ação de consumi-las opera uma agregação de valor pode ser encontrado na religião cristã, o pão e o vinho consagrados na teoria

da transubstanciação.⁴⁴ A liturgia da eucaristia agrega um valor sagrado ao pão e ao vinho, a dizer que eles são transformados, respectivamente, no corpo e no sangue de Cristo; no entanto, segundo dizem, os corpos consumidos que passam pelo trato digestivo, ali em desintegrações e assimilações por processos físico-químicos, são ainda os “acidentes” do pão e do vinho. Ou seja, os valores sagrados do corpo e do sangue de Cristo permanecem não transformáveis, separados em uma esfera especial e indisponíveis à experiência corpórea e profana de predareser-predado. Trata-se de uma transformação não transformável (ou absorvida e assimilada por inteiro), de um consumo não profano que se estende do cristianismo ao capitalismo.

A articulação entre sujeito e predicado, na passagem da disciplina para o controle, tende a se capilarizar na forma do consumo. O ideal é, de preferência, não ser mais definido pelas minhas posses, pelo que posso ter, mas sim por aquilo que posso consumir para apresentar-me como alguém consumível. Sou o *branding* que arranjo com minhas compras em uma espécie de curadoria existencial pelo consumo *prêt-à-porter*. Saio a compra de estilos que não posso deixar que me transformem, pois preciso estar inabalável para vesti-los e mostrar-me o descolado, o ideal flexível de todos. Assim, tendo de vesti-los para ser reconhecido em uma órbita do mercado, para incidir nas órbitas dos olhos que me avaliam e fazê-los orbitar ao meu redor, também não os transformo, não posso usá-los como ferramentas para viajar por mundos outros que não pelos umbigos-mundos do mercado. Uma mesma transformação, contudo, nos arrasta e nos consome. Do consumo de predicados resultam experiências que não desintegram-me, não matam-me, ou melhor, que me mantêm controlado em uma mesma desintegração, em uma mesma morte: ao fim e ao cabo, a produzir-me através de uma desintegração integrante, a integrar-me em hordas de mortos-vivos e de turistas que andam por um mundo apocalíptico e estranhado em museu⁴⁵ - vorazes a consumir lembrancinhas dos valores eternos, com fome insaciável como se a cada vez pela primeira e pela última vez. Há aí uma desintegração

⁴⁴ Conforme Agamben, o que está em jogo em tal doutrina, assim como nas noções de encarnação e *omousia* no dogma trinitário, é a sobrevivência do próprio cristianismo, na medida em que ele envolveu o próprio Deus como vítima do sacrifício, produzindo nele a separação que, no paganismo, tinha a ver apenas com as coisas humanas (a vítima consagrada no ato sacrificial cuja carne profanada, pela contaminação ao toque, pode ser consumida). Em face disto, a doutrina “da encarnação garantia que a natureza divina e humana estivessem presentes sem ambiguidade na mesma pessoa, assim como a transubstanciação garantia que as espécies do pão e do vinho se transformassem, sem resíduos, no corpo de Cristo” (AGAMBEN, 2007, p. 70).

⁴⁵ O museu, para Agamben (2007), não designa um espaço determinado, mas sim uma esfera na qual são separadas as coisas que podem ser expostas, mas que já não podem ser usadas. Nele, religião e capitalismo comunicam-se: ele ocupa o espaço e função que, na religião, estava reservado ao Templo como lugar de sacrifício. Aos fiéis e aos peregrinos, que percorriam a terra de Templo em Templo, correspondem hoje os turistas, os quais, contudo, não podem mais profanar: “enquanto os fiéis e os peregrinos participavam, no final, de um sacrifício que, separando a vítima na esfera sagrada, restabelecia as justas relações entre o divino e o humano, os turistas celebram, sobre a sua própria pessoa, um ato sacrificial que consiste na angustiante experiência da destruição de todo possível uso” (AGAMBEN, 2007, p. 72).

controlada, que integraliza as desintegrações e impede (des)integrações singulares. Diferente de um predação-ser-predado no qual o consumido e o consumidor transformam um ao outro em uma aventura intempestiva de experimentação, na predação capitalística há uma experiência pronta, fechada, da qual participo pelo consumo, um nicho, uma moda, um estilo de ver e viver que acesso pelo capital sem correr o risco de não saber o que serei e o que farei.

O consumo da predação capitalística, que não transforma o consumidor, se dá por meio de uma fórmula mágica, na qual o estilo é engolido por inteiro. Nessa articulação entre sujeito e predicado, os processos transformativos de absorção e assimilação psíquica estão como que suspensos em função do sistema capitalístico de obrigação e valorização. Essa articulação é perceptível, por exemplo, nas preferências literárias, musicais, fílmicas, esportivas e/ou gastronômicas, nas adoções de bandeiras sociais e orientações políticas, as quais adentram na estilização de perfis em redes sociais, aplicativos de paquera, etc. Em lógica semelhante às campanhas publicitárias que com tais artifícios delimitam um nicho e direcionam seus produtos, também assim os perfis se especializam em atrair pretendentes específicos, para “negócios” amorosos, profissionais e outros. Há, nesses casos, uma exteriorização de estilos sem, necessariamente, uma assimilação e transformação através deles (pessoas e produtos que não satisfazem, cujas “realidades” então não são o que “pareciam”, para a decepção dos “clientes”).

Não há, na lógica do controle, os infundáveis processos recomeçados, como nas disciplinas. Diferente disso, o que há são processos que se interpenetram e se deformam. Para Deleuze (1992), saímos de uma linguagem analógica (cujo modelo era a prisão) que operava uma continuidade entre diferentes moldes de confinamento, mas que os mantinha, no entanto, como variáveis independentes (descontínuas); e entramos, com o controle, em uma espécie de descontinuidade continuada: “os controles são uma modulação, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro” (DELEUZE, 1992, p. 221). Na disciplina há um tempo necessário (e também um espaço) para findar cada processo, no controle o tempo necessário (e também o espaço) é indeterminado: ganho por produtividade, o trabalho levado para casa, o acesso remoto, metas que sempre avançam pela indeterminação do necessário (o dever-ser modulado pelas demandas do mercado). Assim, o tempo vivido não pode mais ser acumulado em tempo/aprendizado adquirido, como nas disciplinas, mas interioriza-se em nossas mentes como gasto irrecuperável e dívida infinita: endividados, nunca quitamos nada. Em meio a tanta desestabilização, consumir coisas que são o “nosso número”, sem precisar fazer a busca (o que nos “tomaria” tempo), é como receber um “adiantamento” sem labutar (mas tendo labutado e

desejado). É como receber um vale presente universal, um vale tempo, depois que perdemos o tempo além e o tempo acumulado das disciplinas; então queremos ficar o máximo por aqui, parar o tempo e não morrer, extrair o máximo desta terra que é ainda céu para além do céu.

Mas a relação entre controle e consumo é atravessada por outras relações: por um lado, parece-me que a própria absolutização do valor do trabalho pelo mercado oferece-lhe pontos de apoio. Nos processos industriais-disciplinares a força de trabalho é subjetivada ao ser consumida na produção, isto é: como um mercador em posse de todo seu valor, o trabalhador vende-se por tempo determinado; por esse tempo, como uma mercadoria consumida na produção, ele agrega valor de capital ao dono da fábrica. Contudo, há algo como uma partilha: a força de trabalho é separada em uma esfera especial, mas um resto profano aguarda a ordem seguinte, com a prontidão de um monge monástico, para favorecer ou sabotar a produção. Quando consumida na produção tal mercadoria agrega, para si, um valor social que, por sua vez, é mobilizado por uma palavra de ordem que destaca uma “classe” das massas: “Golpe de gênio da I Internacional marxista, que ‘inventa’ um novo tipo de classe: proletários de todo o mundo, uni-vos” (DELEUZE E GUATTARI, 1995, p. 23). Os dispositivos de controle tornam possível, justamente, uma sutil captura destas e outras “libertações” das massas anônimas, ofertando, no lugar delas, uma sensação de liberdade em animadas vitrines expositivas. Não mais como a mercadoria consumida nas linhas de produção, cuja liberdade consistia em seguir ordens, mesmo na desobediência, mas sim como aquela que adentra nos circuitos de consumo, onde as antigas ameaças à produção são, agora, produtos fetichizados, utopias cultuadas para lá das linhas inimigas.

Por outro lado, o processo de subjetivação no consumo e através do controle, em termos de sua capilarização, ocorre coordenando-se às ações preditivas da biopolítica. E esta, por sua vez, através do controle e sua lógica de modulação algorítmica dos fluxos consegue expandir, em muito, o seu campo de ação. Foucault (2008) já assinalava que a biopolítica passava pela constituição de mecanismos de segurança que deslocavam os dispositivos disciplinares: deixar que pessoas e coisas circulem em liberdade, para que aconteçam como podem acontecer e, a partir da ciência das amostragens, intervir na disposição dos meios que naturalmente – e não por força de determinação, como na disciplina – condicionam probabilisticamente às ações individuais; descentralizar o panóptico, torna-lo móvel e imperceptível ou perceptível em ocasiões estratégicas, como para diminuir as chances de uma ação delituosa que, sem a variável do olhar, “seria” possivelmente cometida – possibilidade deduzida de amostras de “ocorrências” (os ditos estigmas sociais, raciais entre outros, cegamente incorporam e

reatualizam amostragens, instigam profecias auto-realizadoras, são cálculos de medo); em lugar da normação disciplinar que marca o anormal e o separa, uma normalização que o produz, a partir do todo, como uma normalidade diferencial – os dados populacionais, validados por manuais diagnósticos, dizem que sofrer de bipolaridade é perfeitamente normal, ao menos para 4% da espécie humana diversamente distribuída em amostragens de bipolaridades de meios desiguais, as quais tendem a ser igualadas por curvas gráficas que agem entre si, estabilizando e normalizando cada bipolaridade como um caso individual do caso tipificado da normal bipolaridade. A biopolítica supõe a aplicação de instrumentos estatísticos, os quais desenharam a população enquanto um fenômeno cujas variações das variáveis (ambientais, institucionais, econômicas, culturais, etc.) constituem e fazem variar a regularidade das sortes e dos azares individuais. Assim, ela nos permite afirmar que somos produções das variações de um meio complexo (diversificando-se dos outros animais apenas em função de arranjos-meios diversos). E constitui-se, refletidamente, como uma técnica política para dirigir o meio, tendo como objeto alvo de suas ações a população, em dois sentidos: como a espécie humana, inserida entre os outros seres vivos, e como o público, apresentando-se como uma superfície de contato para transformações calculadas e refletidas.⁴⁶ Lembro aqui que Kant (2012b), em seu artigo resposta sobre a *Aufklärung*, ao mesmo tempo em que construía o público como a dimensão do sujeito universal, do exercício e cultivo da liberdade, também indicava que não esperava, da laicização dessa esfera, uma revolução dos costumes, mas sim a passagem de uma obediência cega – da disciplina – para uma obediência refletida.⁴⁷

É justamente ao agir na ágora moderna que o governo liberal-iluminista, articulando a máquina kantiana e as técnicas biopolíticas, dá o tom condicionante de sua liberalidade. Contudo, em lugar do belo e bom tom para fazer adormecer os sentidos escutamos, vindo a partir de quando e de onde não sabemos, uma melodia modular, continuamente tensiva. Em lugar de um juízo de gosto desinteressado, tal como pleiteava Kant, presenciamos a

⁴⁶ “O público, noção capital do século XVIII, é a população considerada do ponto de vista de suas opiniões, das suas maneiras de fazer, dos seus comportamentos, dos seus hábitos, dos seus temores, dos seus preconceitos, das suas exigências, é aquilo sobre o que se age por meio da educação, das campanhas, dos convencimentos. A população é portanto tudo o que vai se estender do arraigamento biológico pela espécie à superfície de contato oferecida pelo público” (FOUCAULT, 2008, 99).

⁴⁷ A leitura que Foucault (2010a, p. 37) faz do último parágrafo do artigo vai nesse sentido: “é precisamente [...] abrindo essa dimensão livre e autônoma do universal para o uso do entendimento que esse entendimento vai mostrar, de maneira cada vez mais clara e evidente, que a necessidade de obedecer se impõe na ordem da sociedade civil”. Em outro sentido, mas na mesma direção, vale lembrar que nesse artigo Kant enxergava a relação entre escritor e leitor como, por excelência, um exercício da liberdade na dimensão do universal, do uso público da razão. Coincidentemente, nos três anos seguintes a esse artigo ele publicaria suas duas obras acerca do tema, deixando aos seus leitores afinadas reflexões sobre a universal necessidade de reflexão e livre escolha, mesmo na obediência (Fundamentação da metafísica dos costumes – 1785, Crítica da Razão Prática – 1787).

produção do interesse: o gosto pela reflexão que a estética kantiana ambiciona com a democratização da esfera pública é mudado em escolha refletida do que consumir ou em modo de atingir a meta de sucesso – da interioridade reflexiva à flexibilidade dos circuitos de consumo. Da ágora presenciamos, perplexos, desde a chegada e popularização das plataformas digitais e interconectivas, uma multiplicação e sobreposição espaço-temporal de suas superfícies de contato, bem como uma multiplicação e descaracterização dos “agentes públicos” que, conscientes ou não, realizam suas apostas calculadas. É aí nessa ágora de estranhas dimensões que deixamos os rastros da produção do desejo, mesmo quando estamos “desconectados” - os rastros que atendentes pueris inserem nos sistemas, os circuitos de câmeras de vigilância, as coisas sensíveis que nos rastreiam (interconectadas, munidas de sensores digitais e Inteligência Artificial: eletrodomésticos, acessórios eletrônicos, automóveis, casas, etc.). Dá-se o nome de “Big Data” aos rastros, então convertidos em dados digitais, que são gerados e armazenados instantaneamente e em crescimento exponencial; em torno dessa explosão informacional a lógica do controle serve-se da biopolítica e acaba por reconfigurá-la, expandindo seu campo de ação. Dá exemplo disso a história, muito divulgada, sobre uma rede de lojas de varejo, nos Estados Unidos, que antecipou a gravidez de uma adolescente ao seu pai, antes mesmo que ela revelasse a ele, quando enviou ao seu endereço cupons para roupas de bebês e berços. Mais que um fato isolado, há aí um indício do quão longe se pode ir para “antecipar” os desejos. Ao analisar o consumo de mulheres grávidas, ao segmentar um público-alvo, a rede de lojas sai à frente da concorrência e interfere na consecução de processos singulares, captura e infertiliza o desejo ao lucrar com a fertilidade.⁴⁸ Cupons e anúncios direcionados, pacotes personalizados, mercadorias alocadas em pontos estratégicos, direcionamentos de músicas, séries e filmes em serviços de streaming, são táticas que tendem a operar uma delimitação das escolhas. Que tendem a normalizar o desejo, ao impor-lhe regras. Atualmente, quando um analista de marketing está a usar as tecnologias de Big Data, quando perfila públicos-alvo e delimita escolhas, ele ratifica, em função dos “resultados” que colocam-no bem posicionado em um mercado competitivo, o que, segundo Foucault (2008), guiava o pensamento econômico-político dos fisiocratas no século XVIII: as ações individuais não podem ser previstas com exatidão, mas a variável x do desejo é, invariavelmente, o que move toda ação individual; para produzir o interesse geral da população é preciso deixar o desejo agir, até certo ponto, ou seja, estabelecendo um jogo espontâneo e, ao mesmo tempo, regrado do

⁴⁸ Em reportagem escrita por Duhigg (2012) ao New York Times. Disponível em: https://www.nytimes.com/2012/02/19/magazine/shopping-habits.html?pagewanted=1&_r=1&hp.

desejo; nesse sentido, para os fisiocratas, o interesse geral da população não seria alcançado dizendo não aos desejos individuais, a questão era saber como dizer sim. As tecnologias de Big Data usadas pelo marketing, herdando o pensamento dos fisiocratas, tornam possível, justamente, a produção de um sutil regramento do desejo, uma normalização, ao oferecer apostas seguras, testadas e aprovadas. As “targets” do Big Data no controle não dizem sim ao desejo, mas dão regras a ele, produzem uma inibição da sua positividade criativa (que é, por essência, imprevisível e não antecipável).

Deleuze (1992) notava como essas novas formas de capturas, através do controle, requeriam um tratamento diverso das multiplicidades. Como na passagem da fábrica à empresa: a produção de uma desestabilização, pelo afrouxamento das disciplinas, é contrabalanceada, em simultâneo, pelas táticas motivacionais, modulação de salários (por mérito), incremento da competitividade, etc. Com essas ações, se produz uma perpétua e insaturável metaestabilidade. Assim, com a pulverização da fábrica em empresa, ocorre a dispersão de uma massa anônima que, em vez de ser mobilizada por palavras de ordem, começa a *se valorizar* na forma pura da separação: cada qual contando como “único” em relação a um *ciframento* que modula a todos, ao dividi-los em si mesmos, em uma mesma variação contínua (desintegração integrante). Assim, se a disciplina individualizava e massificava as multiplicidades, através do par indivíduo-massa (uma assinatura e um número de matrícula), o controle divide-as em si mesmas, fazendo-as corresponder a cifras: “Os indivíduos tornaram-se ‘*dividuais*’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘*bancos*’”(DELEUZE, 1992, p. 222). Com a passagem de um capitalismo de produção para um capitalismo de sobre-produção, que volta suas atenções para o produto, o marketing é, dizia Deleuze, o instrumento de controle social.

Para Rolnik (1997), quando as identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globais flexíveis, com a globalização digital, não necessariamente resulta disso um abandono das referências identitárias. Não apenas porque então surgem resistências locais à globalização, mas também em função das ofertas de identidades flexíveis supostamente inabaláveis. Exemplo disso é o consumo de identidades *prêt-à-porter*: figuras glamourizadas pelos canais de televisão, pela publicidade, pelo cinema comercial e outras mídias (dá para somar, hoje, os cultos aos produtores de conteúdo do YouTube, às musas e aos musos fitness do Instagram e outras identidades *prêt-à-porter* moduladas, ao sinal de sua valorização em cifras, por quem as segue e consome). Os viciados nessa droga, dizia Rolnik (1997, p. 21), “vivem dispostos a mitificar e consumir toda imagem que se apresente minimamente sedutora,

na esperança de assegurar seu reconhecimento em alguma órbita de mercado”. O mesmo processo desestabilizador, que provoca vazios de sentido pela diluição das figuras, tende a controlar o tensionamento entre figuras e forças e breca os processos de subjetivação. Como um controle imanente: uma cartografia povoada de mundos possíveis operando de modo coordenado com a oferta de apostas seguras e “satisfações garantidas”. Se então se torna difícil fazer uma escolha, e a produção de alternativas aprovadas e seguras vem “facilitar” nossas vidas, é porque o incremento de alternativas é proporcional ao incremento de promessas, de um ganhar (e de um perder) em cada escolha. A multiplicação de alternativas (prêt-à-porter) indica, por um lado, mais oportunidades. Mas resulta, por outro lado, em mais riscos de errar, de perder-se, o que se torna um provocador de angústia quando o sujeito é modulado pelo imperativo de aproveitar o máximo no mínimo tempo.

Quando as tensões são capturadas sob a ótica do consumo, e do espetáculo, então os juízos de valor *bom* e *mau* tendem a ceder lugar à lógica do *sucesso*, dividindo os competidores entre os exemplos de excelência, de autossuperação e todo um resto avaliado em relação a esses, aos quais recai a culpa de não serem bons o bastante, de não esforçarem-se o bastante. Mimetiza-se aí uma afirmação de si, de tal maneira que tais modos de valoração quase se fazem passar pelos valores de *bom* e *ruim*, dos quais falava Nietzsche acerca de uma moral nobre aristocrática. Entretanto, é ainda uma afirmação por meio da negação de um ser-outro, de um não-eu. Com a diferença de que, agora, com exceção dos rompantes reacionários que tendem a reacender uma polarização moral, em nome da “família tradicional” e dos valores judaico-cristãos (aqueles que se autodenominam pessoas de *bem*, bem como a parte delirante do atual governo brasileiro, a parte da bancada evangélica), o ser-outro se torna imanente e negado por meio do consumo fetichista e/ou produção de estereótipos.

Nessas condições, as subjetividades são confrontadas com o medo do descarte, do fracasso e, em muitos casos, da despersonalização e da morte eminente. Pois tão perturbador quanto ser o mau para o bom é estar entre a estereotipificação e/ou fetichização e a ameaça do descarte. O primeiro ainda pode resistir aos estigmas que lhe são impostos, há a possibilidade de delimitação de um inimigo comum e, assim, torna-se possível uma luta comum. O segundo, no entanto, já está para lá das linhas inimigas: não é mais o inimigo transcendente de ninguém e, tampouco, pode divisar onde estão seus inimigos; com a predação capturada pela lógica capitalística do consumo, nós somos nossos próprios inimigos, todos são inimigos em uma guerra de todos contra todos, em uma guerra na qual há dignidade apenas na vitória - e na qual as derrotas (os fracassos, as falhas) são valoradas em relação a uma vitória no porvir, não

servindo para transformar, deslocar, e sim interpretadas e capturadas pelos exemplos de autossuperação. A culpa se torna aí uma ameaça a quem quer sossegar, aos “desistentes”, e, ao mesmo tempo, um trampolim para o sucesso, quando os vencedores, com seu “humilde” e sedutor discurso, incentivam a não desistência dos perdedores dizendo a eles que, em um belo dia, todas as falhas serão remidas pelo sucesso e pela vida ganha. E que todo o sacrifício e autotortura terão então valido a pena. Assim, tropeçando e olhando para frente, não querendo a falha e o sacrifício senão com a esperança de uma expiação futura, sem querê-las no agora, os perdedores não desistentes ressentem a perda.

Agamben (2015a) sugere, por releitura do conceito aristotélico de potência, que o poder atua hoje não tanto separando-nos da potência de agir, isto é, daquilo que podemos fazer, mas sim da face da potência que consiste em *poder não fazer*. Assim, diz Agamben, nos dobramos àquela flexibilidade que o mercado exige de cada um, de cada um e de todos. A esse pensamento eu acrescentaria que, nessas condições, o dever-ser do sujeito kantiano é capturado pela governamentalidade neoliberal e torna-se, então, o dever-ser-tudo, alocado em um processo cujo tempo necessário é inconcluso e indeterminado, a correr atrás de uma meta que sempre avança e que nunca é nítida em sua tênue delimitação de nuvem das possibilidades: sempre mais, sempre melhor, agora. Se o sujeito do arbítrio pode não e pode sim, pois por dever é proprietário de suas escolhas, este outro deve sim a tudo, mudou-lhe a lógica. De um sujeito soberano de si, equilibrado na concepção autorreferente do arbítrio e sua fina linha de corte da ação autoimposta, para um sujeito que negocia sua ação constantemente pelas demandas e oportunidades possíveis. O resto profano que daria início a um outro processo de subjetivação é descontinuado sem cessar em sua fuga e, assim, cai no cansaço e se arrasta. Ao invés de desfazer-se em nuvem-devir lançando-se ao intempestivo, o consumidor busca fazer da nuvem de possíveis um território de si mesmo, conhecido ao máximo em suas probabilidades, aproveitado ao máximo em suas oportunidades. Da multiplicidade-nuvem do Corpo Sem Órgãos a maquinação capitalística faz um conjunto de opções-targets, segmentarizando as escolhas e abolindo as experimentações.

Em paralelo à transformação da articulação entre sujeito e predicado, que vai da posse ao consumo, com os compartilhamentos em redes digitais, há uma expansão sem precedentes de expressões artísticas que se multiplicam em “tempo real” e que agregam valor ao serem consumidas. Benjamin (1994b) falava de um valor de exposição das obras de arte. Valor que, segundo ele, aumentava com a exponibilidade das obras, ou seja, com as possibilidades técnicas de expô-las em um maior número de ocasiões. Com a reprodutibilidade técnica, ele dizia,

especialmente através da fotografia e do cinema, tal valor tendia a se intensificar. E, cada vez mais, nessa tendência, a arte se tornava uma valiosa ferramenta política – é então que os “negócios” começam a ter alma, a propaganda. Como Agamben (2007) bem observou, o valor de exposição sugere um terceiro termo entre valor de uso e valor de troca, pois tanto o que está exposto não mede o que Marx entendia por força de trabalho como, quanto ao uso, se subtrai à sua esfera. Que o valor de exposição não está, fatalmente, destinado apenas ao consumo e a propaganda, isso tanto Benjamin quanto Agamben sugeriram, mas também notaram, de modos diversos, que o capitalismo tende a realizar a captura do valor de exposição ao explorar tanto o culto do estrelato quanto o culto do público.

Essa captura hoje é visível nas redes digitais. Mesmo que tenham atemorizado a indústria audiovisual (cinematográfica, televisiva, fonográfica, de jogos eletrônicos, etc.) com a pirataria e a violação de direitos autorais, de um pouco mais de uma década para cá os aperfeiçoamentos técnico-algorítmicos têm auxiliado na modulação dos fluxos liberalizados. É o caso, por exemplo, da relação das indústrias com os criadores de conteúdo da plataforma YouTube, os “youtubers” ou “influencers”, muitos dos quais adaptam criações protegidas por direitos autorais nos seus conteúdos. Um sistema de rastreamento/vigilância produzido pela Google e integrado à plataforma, o *Content ID*⁴⁹, automatiza as denúncias e captura as ilegalidades dentro da legalidade, criando um tipo de tribunal virtual. Há aí um gerenciamento da expropriação por parte da indústria audiovisual que, em muitas ocasiões, desvia a renda que iria para os youtubers, ao reverter para si as receitas geradas pela monetização dos vídeos.

O sistema de rastreamento/vigilância é, contudo, apenas uma das facetas de um controle ininterrupto. Os youtubers são continuamente modulados pelos “likes”, inscrições em seus canais, compartilhamentos e visualizações dos vídeos, ou seja, por uma valorização em cifras. Nessa modulação, os conteúdos criados contêm um valor de exposição sem igual. A exponibilidade em plataformas de redes digitais responde à livre demanda de dedos ligeiros que

⁴⁹ O Content ID consta de um banco de dados no qual se encontram cópias de produções originais enviadas tanto por youtubers bem como por pessoas ou empresas cujas criações são protegidas por direitos autorais. Os vídeos compartilhados na plataforma são verificados em relação ao banco de dados. Se encontrada uma suspeita de ilegalidade, de violação de direitos autorais, o detentor dos direitos é notificado e o (suspeito) violador de direitos recebe uma advertência (um flag); há um rol de possíveis ações que podem ser tomadas pelos detentores dos direitos e pelos (suspeitos) violadores: o primeiro pode, entre outras coisas, bloquear o vídeo (no mundo todo ou em alguns países), rastrear e coletar estatísticas de acessos/visualizações, desativar o áudio e deixar o vídeo intacto (no caso de violação de direitos sobre obras musicais), monetizar o vídeo pela veiculação de anúncios para gerar receitas para si ou reverter receitas de vídeos já monetizados; o segundo também dispõe de algumas ações, podendo desativar o áudio ou trocar de música, compartilhar a receita caso seu vídeo seja monetizado ou até mesmo disputar a reivindicação. Até o ano de 2018, com esse sistema que foi implantado em 2007, já haviam sido pagos mais de US\$ 3 bilhões para os proprietários dos materiais originais, com a permanência do vídeo no ar e o repasse da renda gerada pela monetização.

deslizam por telas *touchscreen*, nas quais a multiplicação serial se dá através de ações a distância. Um mesmo vídeo pode ser acessado a partir de milhares de lugares no espaço de minutos, ou mesmo segundos – o YouTube estima que, em média, são vistos 4 bilhões e 950 milhões de vídeos por dia.⁵⁰ Há aí uma espécie de redundância do aparecimento: “quanto mais você aparece, mais você aparece”. Esse valor de exposição, pela lógica mesmo da plataforma, tende a ser capturado pelas empresas anunciantes, das quais depende a monetização dos vídeos e que precisam, tanto quanto os youtubers, que suas marcas cheguem aos seus nichos de consumidores. A interferência dos anunciantes se reflete nos algoritmos da plataforma, os quais definem tanto os vídeos que são sugeridos para cada usuário, bem como quais vídeos estão aptos a receber a monetização através dos anúncios (e o valor da monetização por visualização). Se os youtubers já são controlados por um canal aberto de comunicação com o público, tanto pior é se adaptar às exigências das empresas anunciantes e saber “interpretar” os algoritmos cujas regras, em geral obscuras, mudam conforme o faro mercadológico dos anunciantes. Se há alguns anos o YouTube direcionava e monetizava os vídeos sem filtrar os conteúdos, nos últimos anos a preocupação das empresas pela vinculação das suas marcas com conteúdos socialmente repudiados fez com que a plataforma dificultasse a ascensão de vários canais. Os conteúdos repudiados foram aqueles exibidos por influenciadores famosos, tendo em vista o maior alcance dos seus conteúdos, mas quem “pagou o pato” foram os criadores com menor popularidade e ainda em ascendência.⁵¹

Diversos criadores de conteúdo, entre aqueles que já estão relativamente autonomizados em relação ao controle invisível da plataforma (através de patrocínios individuais e inserções nos mercados literários e/ou cinematográficos), aparecem hoje nos grandes meios de comunicação e dão depoimentos sobre *suas* depressões e ansiedades, para o regozijo da indústria farmacêutica e das terapias redentoras que lucram com a divulgação escatológica e individualizante do sofrimento mental. Contudo, nem sempre as explosões podem ser contidas e, de quando em quando, elas chegam aos holofotes que tendem a iluminá-las e entregá-las, enfim, à exibição espetacular. Em abril de 2018 uma mulher invadiu a sede do YouTube, no Vale do Silício, e feriu três funcionários com uma pistola calibre 9 milímetros, antes de se suicidar. Nasim Aghdam, que tinha 39 anos, era de origem iraniana e vivia na Califórnia. Já manifestava sua insatisfação contra a empresa desde janeiro de 2017, quando, em suas redes, acusava o YouTube de censurar os seus vídeos, de impedir que eles tivessem visualizações e

⁵⁰ Disponível em: <http://web.tecnico.ulisboa.pt/~ist178552/wordpress/estatisticas/>.

⁵¹ Conforme reportagem da redação CanalTech (2018). Disponível em: <https://canaltech.com.br/internet/youtube-anuncia-mudanca-nas-regras-de-monetizacao-e-prejudica-pequenos-criadores-106720/>.

de desvalorizar sua monetização.⁵² Quando o inimigo, na lógica do controle, exerce seu poder através de uma modulação algorítmica, quando o poder se torna invisível e não se tem a quem combater, então as subjetividades individuais, divididas em si mesmas, fazem o necessário para invocá-lo por uma última vez, ainda que em sua forma mortal, para dar fim a um morrer não consumado, a uma repetição do mesmo, e morrer enfim. Não teria sido o gesto de Nasim Aghdam um gesto autoral? Uma saída do ressentimento, ainda que na forma de um radicalismo que não negocia?

Benjamin (1994b) dizia que o capital cinematográfico, regulado pelo fascismo, explorava, em nome de uma minoria de proprietários, a inquebrantável aspiração por novas condições sociais. Em vista disso, elegia a expropriação do capital cinematográfico como uma exigência prioritária do proletariado. Entretanto, essa expropriação, destinada a revolucionar os modos de produção do capitalismo, parece ter dado lugar, em grande parte, a uma expropriação controlada. Na qual o valor absoluto que sacraliza as agências, o bem em si mesmo, é transformado em valor para o consumo e para a exibição espetacular. A estética da selfie em sua relação com a categoria jurídica de pessoa dá exemplo disso. Os direitos subjetivos, inalienáveis e irrenunciáveis, tanto à autoria como à imagem, são exteriorizados por meio de uma cedência legal e passam a valer como um valor de exposição. É a exposição de um bem que não pode ser trocado, nem tampouco usado, em cuja modulação está sinalizada a flexibilidade exigida pelo mercado.

A estética da selfie começou a ganhar força na década passada, com a popularização dos celulares com câmeras digitais e com as plataformas de compartilhamento de mídias. Seu auge, contudo, se deu nesta década. A selfie é um dispositivo que herda a importância do autorretrato na expressão da subjetividade, mas difere muito dele. Se o autorretrato, enquanto um gênero pictórico do Renascimento, tratava da expressão da interioridade de um artista, de uma profunda reflexão moral da pessoa, a selfie atua como uma espécie de panóptico invertido: “edifício virtual criado por uma individualidade fragmentada para exibir à coletividade a sua adequação aos padrões flexíveis estabelecidos pela normalização modulatória da sociedade de controle” (BITTENCOURT; GUANDALINI JUNIOR, 2015, p. 2256). Algo que dá a magnitude do caráter irrestrito das selfies, nessa década, são as 259 pessoas que, de 2011 a 2017, morreram enquanto buscavam fotografar a si mesmas em situações de risco, como em penhascos, grandes edifícios ou enquanto dirigiam.⁵³ Que no ponto em que as subjetividades

⁵² Reportagem da BBCBrasil (2018a). Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43640286>.

⁵³ Reportagem da BBCBrasil (2018b). Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-45750323>.

são moduladas pelo padrão da flexibilidade elas acabam, hora ou outra, deixando a vida se esvaír para capturar um momento, disso se pode ter a ideia de uma necessidade que não negocia com a vida. Se o dever-ser kantiano pode ser compreendido como um comando necessário e universal da natureza racional dos seres humanos, como uma força que obriga uma ação autoimposta, nas subjetividades moduladas pela lógica do controle, diferente disso, o dever-ser torna-se uma inflexível necessidade de ser flexível. Um Imperativo de vencer limites sempre, indo além, vivendo na borda.

Figura 10 - Selfies arriscadas 1



Fonte: CanalTech (2015)⁵⁴⁵⁵

Figura 11- Selfies arriscadas 2



Fonte: CanalTech (2015)⁵⁶⁵⁷

⁵⁴ Disponível em: <https://canaltech.com.br/camera/10-selfies-perigosas-e-extremas-49269/>. Acesso em: abr. 2019.

⁵⁵ Legenda: Selfie tirada em Dubai. O autor da selfie é conhecido na internet como Mustang Wanted e possui um site onde publica fotos semelhantes a essas. Ele não usa equipamentos de segurança.

⁵⁶ Disponível em: <https://canaltech.com.br/camera/10-selfies-perigosas-e-extremas-49269/>. Acesso em: abr. 2019.

⁵⁷ Legenda: Selfie tirada pelo britânico Lee Thompson no topo do Cristo Redentor. Ele escalou o monumento por meio das escadas internas, usadas para manutenção do Cristo. Não usava equipamento de segurança.

Se é verdade que não podemos mais poder não fazer, e que devemos dizer sim a tudo, então qual a diferença da necessidade de autoria que temos em relação à necessidade supostamente regulada pelos instintos dos animais? Enquanto Ella se humaniza em seu gesto de apertar o botão da máquina que a separa de si mesma, enquanto Ella torna-se um sujeito, o que nós estamos nos tornando? Qual a nossa margem de autoria em face de uma inflexível necessidade de mostrar-se flexível e sem abalos? Qual a nossa margem de abalo, experimentação e transformação de si?

Paradoxalmente, as transformações da relação entre propriedade e autoria, em tempos digitais, evidenciam uma dispersão molecular da autoria no campo das operações criativas e até mesmo do mercado dos bens intelectuais, mas, por outro lado, inauguram dispositivos que reforçam as fronteiras que afirmam “o criador”, “o criativo”, “o influencer”, “o coaching”, aqueles sujeitos “diferenciados” que ganham uma visibilidade indivizualizadora. Visibilidade na qual se reproduz a lógica do gênio, daquele que cria de modo livre e autônomo para além da nunca tão visível trama de agenciamentos coletivos humanos e não humanos que possibilitam nossas obras-rizomas. A partir disso, de modo curioso, a selfie de Ella coloca um problema não apenas para a concepção moderna de autoria que contrapõe a alma e o entendimento do arbítrio ao mecanicismo da máquina e aos supostos instintos animais. Essa fotografia, em sua viralização e formato expressivo (autorretrato em estilo selfie), coloca um problema também para a rede mundial de criação colaborativa na qual nos inserimos e na qual, pelo consumo, costumamos afirmar quem somos perante nós mesmos por meio dos olhos alheios.

4. COM QUANTAS CULPAS SE FAZ UM AUTOR?

O autor produzido como sujeito de uma experiência é muito diferente do autor produzido como sujeito de uma promessa. São diferentes “eus” que falam num e noutro caso, diferentes estilos de produção do sujeito autor. Para o sujeito de uma promessa o eu é a certeza inabalável que o faz passar por experiências de abalo sem que seu “sistema” de juízo-volição seja transformado. Pois ficam, essas experiências, sempre como que delimitadas em dimensões espaço-temporais particulares, como acontecimentos cujos efeitos são controlados na exata medida em que são localizados: “isso vai passar” é, em certo sentido, “você não precisa passar por isso”. Aí eu não quero dar passagem ao passageiro. Tudo passa como o passageiro por onde eu não passo. Como o filtro da dúvida por onde o cogito não passa. O quão diferente poderiam ser nossas ciências da saúde se os profissionais que as exercem fizessem a experiência de suas próprias doenças? Penso que talvez então olhassem para trás, carinhosamente, com um orgulho cultivado e, por amor ao necessário, desejassem a diferença do que foi: o doente era eu, o louco era eu, para que esse tino sempre me saúda serei eu o doente, serei eu o louco. Querer atravessar outra vez, querer ser travessia, passageiro e passagem. Não mais que um instante eterno mutante. A moderna Razão do cuidado é racionamento da experiência. Lidar com as tempestuosidades psíquicas como se lida com as nuvens passageiras que encobrem os raios de clareza: métodos de cuidado que derivam acriticamente do Método científico não podem ser senão maneiras de conduzir e controlar as experiências. Ascetismo demasiado asséptico, fonte cujo espelho d’água não turva o rosto que o perturba. Ondas centrífugas da água limpíssima a ecoar: narciso, narciso, narciso... Nessa água refletimos nós, autores psicologizados, em mergulhos mais ou menos racionados, como cães adestrados ou mascotes de estimação inadestráveis e originais. Como Beethovens, o compositor genial e o cão genioso.

Para afinar os termos, devo dizer: o sujeito de uma promessa é, como outro qualquer, uma composição que emerge da/na experiência. Porém, há aí um modo de produção que tende a conduzir ou controlar as experiências, a limitar os contágios em nome das formas estabelecidas: a forma do eu que sou, como noto e anoto o que passa, ou seja, o sistema assistemático de juízo-volição, os regimes de visível e dizível ou o feixe de afecções e capacidades que conformam “meu” eu. Para que eu viesse a criar como sujeito de uma promessa, edificando “minha” obra sobre um fundo de verdade, meus apetites por demais aquosos tiveram de ser regulados. É o que Nietzsche (2009) falava acerca da formação de uma *memória da vontade*, que age contra o presente intempestivo, que fecha a consciência para as

intensidades passageiras ao produzir uma cadeia do querer: um ativo não-mais-*querer*-livrar-se da palavra uma vez empenhada. Uma consciência empanturrada de promessas e de “tu deves” que suspendem a força que cria destruindo, a força do *esquecimento ativo*. Na lógica do controle, um arrotador insatisfeito que quer, repetidamente, a experiência do consumo indigesto. Um órgão que consome embrulhos *prêt-à-porter* que o embrulham, promessas cujas “cadeias” não são ativamente quebradas/esquecidas – química orgânica de uma semiótica cifrada, digital, química cerebral, ciclo dopaminérgico viciante do controle, fico alto de estimação ou sou negativado, likes e adulações ou deslikes e “haters”. Dizia Nietzsche (2009, p. 43), sobre a suspensão do esquecimento ativo: “O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue ‘dar conta’...” Mas não posso, ao falar de promessas, esquecer dos nossos estimados cientistas que se lançam na ambição de universalizar os sentidos das coisas e das palavras. Há aí uma outra promessa, muito mais protocolar, que conduz mais do que controla, mas que opera um semelhante racionamento dos contágios. É o caso do sujeito cartesiano, o qual, com a salvaguarda do cogito, distingue os abalos ou acidentes de um pedaço de cera da cera enquanto substância extensiva capaz, universalmente sob certos abalos ou acidentes contingentes, de manifestar aparências variáveis: “quando distingo a cera de seus aspectos exteriores e, como se a tivesse despido de seus trajes, considero-a totalmente nua, é certo que [...] não a posso conceber dessa maneira sem um espírito humano” (DESCARTES, 1999a). Totalmente nua, uma mentira sem rubor, uma verdade inteligível. Como escreveu Agamben, a nudez no vocabulário filosófico epistêmico sinaliza não uma ausência de vestes, mas sim uma nudez idílica, anterior à *percepção* da ausência de vestes: “O conhecimento consumado é contemplação em uma nudez de uma nudez” (AGAMBEN, 2015b, p. 120). Trata-se aí da busca pela verdade como um fundamento inteligível não abalado pela matéria, o qual, por essa não perturbação: conduz laboriosamente os abalos das coisas extensas e toma as coisas pensantes abaladas pelas paixões extensas e as uniformiza. Sonho epistêmico-disciplinar, com uma pitada de absurdo que já lembra a lógica do controle: desnudar todos os corpos, imprimir um código na pele nua, conduzi-los por entre uma espera sem fim até a “solução final”.

Na máquina cartesiana, a distinção entre uma substância e os acidentes ou abalos dessa substância é análoga à distinção entre a alma pensante e o corpo humano, conduzido por essa alma, cujos aparelhos de sentir e imaginar sofrem os abalos ou “estados” passageiros das substâncias, em uma extensiva e fragmentária coautoria com o mundo. Resulta daí a conclusão que se me apresenta quando concebo que o corpo-máquina não é conduzido por uma alma em

comunhão com as Leis Regulares da máquina-mundo, das quais derivam a legalidade dos abalos ou acidentes: tenho de concluir que se nossas experiências regulam umas com as outras, se acordamos verdades sobre um pedaço de cera, isso diz mais de um adestramento e/ou arranjo lógico dos nossos apetites do que, propriamente, de uma realidade objetiva. Nesse sentido, então falou-se de uma realidade fenomênica, abrindo mão da coisa em si para buscá-la em um si de uma subjetividade universal, na esteira da “revolução copernicana” de Kant: do livro-raiz ao livro-raiz fasciculada, quando a unidade-raiz é abortada no objeto para ser gerada pelo sujeito, quando a unidade subsiste como passada ou no porvir, como possível (DELEUZE; GUATTARI, 2011) – ideal de possível, ideal de eu, autor-leitor “arboriscente” nutrido pela fome, “desgarrado” da natureza para sua proteção, criaturinha desamparada. Se paramos por aí, então o sujeito de uma promessa foi, enfim, alçado a um ideal que se arvorou em nossas cabeças. Contemplado em lógicas que tendem à totalização. Se paramos por aí, só podemos transformá-lo recorrendo às suas regras, em um jogo jogado, ele ganha também quando ganhamos. Contemplados, nós perdemos. Ou seja, aí é como se suas regras (as condições de possibilidade da experiência) não estivessem acessíveis à experimentação: não se pode tocá-las, não se pode profaná-las, é requerida uma atenção absoluta ao Texto. Contra essas lógicas absurdas, em verdade pouco absurdas, não basta uma recusa de seus termos, é preciso afinarmo-nos com eles em uma mesma superfície de experimentação: “Religar os decalques ao mapa, relacionar as raízes ou as árvores ao rizoma. [...] ressituar os impasses sobre o mapa e por aí abri-los sobre linhas de fuga possíveis” (DELEUZE E GUATTARI, 2011, p. 32). Não aspirar à unidade, mas inspirar multiplicidade, fazer n-1, cultivar orgulho em carreira solo, isto é, crescer paralelamente ao solo, passar por raízes adventícias a partir de subterrâneos nós.

Quando a realidade objetiva é abandonada em favor de uma subjetivação do real, não necessariamente o racionamento dos contágios deixa de dominar as experimentações. Juízos que querem produzir uma pura nudez, para além das vestes, não podem vir senão de “eus” inabaláveis, supostamente inabaláveis, que pintam o mundo tal como seus apetites, com traços de um voyeurismo anti sensual. Pois a atriz, expectada diante do olhar que a expecta, não se mostra com uma fria e regular aparência semelhante àquela do objeto, examinado diante do olhar que o examina? O espectador não é, vez ou outra, um examinador de corpo de delito? A atriz, que deve aparentar excitação, não se parece um pouco com a paciente, que deve aparentar segurança, convicção e frieza na pele quente, ambas deixando “lá fora” os gestos acumulados pelas tensões diárias dos seus corpos abrasados? A mim parece que no racionamento laborioso dos contágios tremulam os traços de uma estética moderna: excitabilidade da coisa contemplada

apenas aparente, como num sonho de um nu desavergonhado, não por altivez mas sim porque anterior à queda, um orgulho cultivado em solo imputrescível, um orgulho cultuado (narcísico), um nu idílico – sonho realizado através do dispositivo da pornografia, com um apelo ao espectador, conforme análise de Agamben (2007). Essa regulação ascética e anti sensual dos apetites remete à experiência estética kantiana: uma experiência do belo cujo exercício, através de um juízo de gosto desinteressado, “desperta” o sentimento subjetivo do sujeito universal. O despertar de um estado nirvânico de contemplação, para fazer dormir os sentidos, o belo como um fim em si mesmo. Um a priori de toda excitação como condição incondicionada para toda excitação. Essa anti sensualidade é ainda mais patente na estética schopenhaueriana. Como comentava Nietzsche (2009), Schopenhauer acabou por interpretar o não interesse da educação estética kantiana em termos de uma libertação do interesse sexual, de uma redenção da vontade – ideia que depois foi incorporada, por Freud, no conceito de sublimação, que generaliza a experiência estética do neurótico: invocar um Curador para dar um sentido ao seu acervo de experiências, para inventariar sua vida, para dar um destino edípico ao retorno do recalado.

Para que um juízo subjetivo, seja ele de ordem epistêmica, moral ou estética, possa almejar uma universalização dos seus efeitos de verdade, é fundamental que o pensamento que o sintetiza seja atribuído a um sujeito particular e universal, essencialmente não singular. Um particular cuja dádiva universal é ser capaz de intervir na causalidade mecânica dos seus apetites e determiná-los, como em Descartes, ou um particular cuja dádiva universal é ser capaz de dar início a uma série de efeitos, não de modo mecânico, mas sim através de uma formalização lógica dos seus apetites, como em Kant. É interessante como esses dois sujeitos se articulam a dispositivos mnemônicos diversos, aos quais correspondem máquinas e tecnologias de poder igualmente diversas: enquanto o primeiro recorre a um adestramento empírico-mecânico para “recordar” do que supõe não ter entrado pelas vias do sensível, as ideias inatas, o segundo recorre aos limites de uma lógica forjada em seu entendimento para constelar o que entra pelas vias do sensível, antes apostando em um exercício ético e/ou estético do que ascético; enquanto o primeiro conhece autômatos acionados mecanicamente, cuja mnemônica dos apetites é produzida pelas sanções e gratificações dos moldes disciplinares, o segundo já se encontra mais próximo dos sistemas lógicos programados por aleatoriedade algorítmica, cuja mnemônica dos apetites é produzida por ações a distância, através da governamentalidade biopolítica e, com a virtualização “desvirtuante” das superfícies de contato (o público), através da modulação cifrada do controle. Diferentes são os meios pelos quais a moral do rebanho é mantida pela promessa, mas há um racionamento dos contágios em ambos – dos rebanhos aglomerados aos

rebanhos conglomerados (grupos empresariais), sem pastores, quando então homogeneizar as multiplicidades é política anacrônica; em si mesma uma multiplicidade não é nem homogênea, nem heterogênea, é sempre uma questão de tratamento: fazer $n+1$ ou $n-1$ (DELEUZE; GUATTARI, 2011). Que em ambos os sujeitos o tratamento da multiplicidade se funda em uma homogeneização, isso está de acordo com o exercício cogitativo não transformável de ambos. Com o não devir predicativo dos seus “eus” em função das relações hierárquicas e não recíprocas de apropriação: a propriedade sobre a ação e do arbítrio. Esse exercício cogitativo não transformável e que quer a tudo transformar vai de encontro com os desígnios e pretensões da moderna ciência do cálculo tecnicista. Pois, para ela, “matéria é uma entidade calculável definida pelo cálculo de suas propriedades (peso, densidade, resistência, maleabilidade, etc). É como o sujeito oculto de uma série de predicados, causa de diversos efeitos” (COSTA; FONSECA; AXT, 2012, p. 48). Quer seja a divisão substância e acidente, quer seja a díade substância e forma, na prática o que se apresenta é uma ordenação metafísica da ontogênese, pois são escamoteadas suas condições de possibilidade (ideias inatas ou forma lógica que formaliza). Em outras palavras: um sujeito gerador de predicados que não é predicável tende a conduzir as experiências com o “espírito” de fazê-las passar pelo crivo de um Outro centralizador e hierarquizador. Como se fosse um ator a quem a produção faz esquecer dos tantos personagens aos quais ele enseja, a quem a produção faz lembrar das falas usuais de um só personagem. Inconsciente maquínico, para a esquizoanálise: imaginar um teatro de máquinas, dirigidas por máquinas, celebradas por um público de máquinas, até que, “do nada”, desejantes de um *Deus ex machina*. Um alguém imaginado que as imagina, sempre como que impelido a congelar a ficção, a fazer $n + 1$, a destruir edificando, ou edipianizando, a aguardar sua recompensa em aprumação meio torta, de cócoras, a assoviar acima de um poço ligeiramente tapado para calar as vozes. O que dizer, nesse sentido, da voz que fala em juízos do tipo: “...a mesma cera permanece...”? Que ela é um pouco como um Arauto, um encarregado de fazer ouvir as ordens da Coroa em meio ao burburinho crescente e envolvente da “*res pública*”, em meio ao agenciamento maquínico e coletivo do/no qual, por força dos usos recorrentes, falas usuais *se* destacam: “a presença da palavra de ordem na palavra. É toda a linguagem que é discurso indireto [...] O discurso direto é um fragmento de massa destacado, e nasce do desmembramento do discurso indireto” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 24). E se é verdade que juízos assim dependem de complexas operações lógicas, também é verdade que qualquer solidez empírica que se os possa atribuir emerge sem a dádiva de um Sujeito. A concreta emergência do real responde antes à graça do usual, a solidez é antes enxame de ações,

solidarização entre ações solitárias: relações de produção entre agentes humanos e não humanos, as quais sincronizam paisagens ou associações de singularidades (eventos coproduzidos que coproduzem) desejadas e desejanças – ou redes de autômatos finitos.⁵⁸

Contra a ordenação metafísica da ontogênese, tal como ela é diferentemente operada por Descartes e Kant, o filósofo da ciência Bruno Latour propõe uma ontogênese que emerge por meio de uma rede de atores humanos e não humanos. Na qual a capacidade de expressão depende dos contextos de experimentação nos quais um ator, humano ou não humano, se articula ao ser articulado por uma rede de atores. É essa ontogênese articular que Latour (2001) tenta mostrar quando narra o drama do fermento do ácido láctico no laboratório de Louis Pasteur, no ensaio “Memória sobre a fermentação dita láctea”: antes um substrato desvalido de um processo até então interpretado como puramente químico, o ainda não fermento *se torna*, de uma cena a outra, o fermento da fermentação láctica, um ente organizado e causa de um processo do qual antes era efeito (processo ao qual então se acrescenta o prefixo bio-). Pasteur organiza testes em seu laboratório para que *x* mostre quem é mostrando o que faz, isto é, *x* começa recebendo o nome de ações ou desempenhos (provoca fermentação, se torna viscoso, produz gás, etc.), e termina, ao final, como uma substância plena, com status ontológico, cujas ações desempenhadas nos testes se transformam em efeitos de uma competência *sua* (o fermento causa fermentação). Como se ações sem substância causal tivessem *se inventado* como substância causal para responder por suas eventuais aparições (algo como um pensar que responde por um “eu penso” mesmo quando este se recolhe e dá lugar a outros pensamentos, quem sabe?). Aí surge um problema para Pasteur, pois como relatar aos seus colegas da Academia de Ciências que ele “produziu artificialmente a descoberta de um fenômeno natural”? Como convencê-los de que a competência de causar fermentação é da substância fermento e não decorre, simplesmente, dos testes que ele fez uma multiplicidade plástica e artística desempenhar? Ao tomar como base duas assertivas aparentemente contraditórias de Pasteur (“o fermento foi fabricado em meu laboratório” e “o fermento independe de minha fabricação”), a leitura de Latour foi, em resumo, a seguinte: o fermento do ácido láctico se tornou capaz de *se expressar sozinho por efeito* das relações de articulação que o fabricaram. Essas relações de

⁵⁸ Contra os sistemas lógicos formais ou estruturais, racionais ou simbólicos, os quais produzem arborescências de comando (sistemas centrados ou estruturas hierárquicas), Deleuze e Guattari fazem intervir, a partir do artigo de Pierre Rosenstiehl e Jean Petitot, sistemas acentrados ou redes de autômatos finitos, “nos quais a comunicação se faz de um vizinho a um vizinho qualquer, onde as hastes ou canais não preexistem, nos quais os indivíduos são todos intercambiáveis, se definem apenas por um estado a tal momento, de tal maneira que as operações locais se coordenam e o resultado final global se sincroniza independente de uma instância central” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 37).

articulação referem, entre outras coisas, a artificialidade do laboratório e as palavras com as quais Pasteur descreve o processo. Entretanto, as palavras, conforme Latour, não estabelecem uma relação de correspondência com o fermento. Diferente disso, seria mais correto dizer que elas se inserem entre as eventuais aparições de uma multiplicidade plástica e artística. Pois articular em palavras que dados sensoriais flutuantes (é cinza, é viscoso...) são um organismo vivo e não, como era consensual para a ciência da época, resíduos de um processo químico degenerativo é, segundo Latour, operar através de uma articulação de diferenças (devires, predicados sem substância ou sujeito) que *produz* diferença e não, como se torna depois, por correspondência assertiva (B é B). Ou seja: *x* é “invocado” como organismo vivo, possivelmente um fermento, antes que essas palavras correspondam a ele (*x* é B); através da articulação em palavras, e também da artificialidade do laboratório, ele diferencia-se em organismo vivo, aí sim a ser nomeado através de correspondência assertiva: fermento é fermento (B é B). E além disso, se então as palavras de certo modo intervêm (vieram entre) nos estados de uma coisa, como que “vendo” entre os estados, não menos os estados de uma coisa acabam por intervir nas palavras que articulam um saber, isto é, mais e mais coisas podem ser ditas sobre os organismos vivos que provocam fermentação. Quanto mais o fermento é articulado, através de *n* maneiras, através de diferentes contextos experienciais, mais independente ele se torna em sua expressão. Mais independente é, em certo sentido: mais criado por uma rede de humanos e não humanos que o desejam, ou seja, que o articulam em diferentes contextos de experimentação.

Ora, se compreendo, com Nietzsche (2009), que prometer é poder responder por si *como porvir*, então os agentes não humanos articulados através de laboratórios e de inúmeros contextos de experimentação, desde a industrialização até a publicidade, são como “objetos” de uma promessa – uma promessa sem o empenho das palavras; uma promessa muda, ao menos para ouvidos moucos. São agenciados por processos de desterritorialização e reterritorialização que os animam competências ou capacidades: “o ponto de partida de uma desterritorialização que põe em fuga todo o resto [...] Existe cogito em todas as coisas” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 88). Capacidades essas que agregam sentido àqueles que as experimentam através do consumo: subjetivação pelo consumo, que tende a encapsular as capacidades em substâncias mágicas, em delirantes slogans de marcas - “Hellmann’s, a verdadeira maionese” (como se alguém pudesse sentir o sabor de uma ideia, a qual, pelo contrário, antes aprisiona um sabor para se tornar mais saborosa, inteligivelmente saborosa). Assim, há aí algo como uma promessa, diferente, é claro, porém estreitamente relacionada com as promessas através das quais os

homens, aspirantes à imortalidade, se tornam constantes, rijos, compenetrados, confiáveis, necessários para si mesmos e sabedores de suas necessidades. Quando são articulados em espaços bem disciplinados, quando são educados para uma vida esclarecida. Quando colhem, por tais circunstâncias, a propriedade “tão racional” de emitir juízos de valor sobre as capacidades de afetar e de ser afetado de tantos humanos e não humanos singularmente diversos, por acreditarem, piamente, em uma mesma ficção, de um infinito eu, através da qual, ainda que estejam mentindo, por limitados que são, por humanos impossivelmente reais que são, ao menos então mentem juntos. Essa sólida e querida ilusão, essa benção da convicção íntima, os deixa, contudo, uma dívida a qual não pagam nunca, uma dívida proporcional à convicção, uma estrondosa culpa, que vem lá de trás, de um passado conjecturado, e através da qual eles se constituem, eternidade adentro, como os beneficiários e responsáveis pelas ações dos seus corpos articulados, plenamente organizados, pelas marcas que suas expressões imprimem nas superfícies onde correm os rumores. Que então não consigam singularizar suas promessas, é perfeitamente compreensível: são culpados antes de serem culpados, como condição para não serem indivíduos culpados, como condição para não esquecerem da promessa de não evadir, de não correr o risco, como condição, sobretudo, para que suas vozes repercutam na ágora do agora – talvez a “mea-culpa”, da qual tanto se fala hoje na política institucional, seja um dos sintomas mais sórdidos disso, pois trata-se da regulação da confissão, e do perdão, pelo próprio rebanho. O que os aprisiona em uma transformação não transformável, de um rebanho sem pastor, não é a capacidade de fazer promessas, mas sim que uma memória da vontade, uma paragem da autoficção, tenha se apossado de sua potência de diferir, de mudar o rumo, de fazer a palavra empenhada rumar com os rumores. E se então pagar o sacrifício com o sacrifício já se tornou danação eterna, se então já é impossível profanar, nesse ponto o autor como um sujeito da experiência responde com um sacrifício dionisíaco: “o Dionísio cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição” (NIETZSCHE, 1999c, p. 447).

Falar que o autor como um sujeito da promessa dá um tratamento homogeneizante às multiplicidades é uma verdade apenas até certo ponto. Muito frágil, em certo sentido. Afinal, com sua dúvida metódica o sujeito epistêmico nos conduziu, através do mar de singularidades, sem saber que navegava, para o mar de singularidades: os experimentos da física quântica a

colocar em dúvida a noção de partículas elementares⁵⁹ e a tornar a presença do observador um fator condicionante do que é observado⁶⁰ (o elétron estimado como onda ou partícula a depender da estimativa). Contudo, por quantas certezas os físicos não tiveram que passar para chegar ao “princípio da incerteza”? Ademais, facilmente se produz aí, a depender da leitura, um dualismo entre ordem aparente da superfície e caos oculto da profundidade, um real possível que “provou” a existência do impossível. Diferente é o autor como um sujeito da experiência, como Montaigne: ele se satisfaz ao mirar a incerteza que corre na superfície, navega sem pesar no mar e deságua em miríades de certezas fugidias. É historicamente instrutivo que Montaigne e Descartes sejam quase contemporâneos, que tenham navegado nas mesmas águas: as experiências das crises e da expansão da cristandade, bem como das expedições comerciais e colonizadoras, entre os séculos XVI e XVIII. Suas relações com a corrente cética dessas águas, no entanto, são decisivamente diferentes: enquanto Descartes transformou o ceticismo em dúvida metódica, Montaigne, por sua vez, levou-o ao limiar de uma crítica que encontra seus limites em experiências singulares. Ao dar vida ao gênero literário ensaístico Montaigne legou, aos críticos modernos e pós-modernos, uma sabedoria valiosa: quem escreve não escreve senão sobre si mesmo, um si mesmo singular, ainda que se ocupe de temas tão diversos. Transcender aos limites de sua própria experiência nem seria possível, isso a ter em vista que, diferente do dualismo cartesiano, não há uma separação entre sujeito e objeto. Em lugar do raciocínio dos contágios, através de uma condução dos sentidos e da imaginação, há uma alma que dá asas à imaginação: “Apodero-me do mal que estudo, e estabeleço-o em mim” (MONTAIGNE, 2017a, p. 125). O acaso ou as circunstâncias contam muito mais do que a constância de um cogito que deve “esquecer” metodicamente das aparências para produzir um estalo na mente, a lembrança de uma Ideia. Pois aqui, diversamente, o esquecimento se dá com certa naturalidade, e o estalar da ideia vem como que de fora, de um estranho cuja voz se interpõe em minhas palavras ao acaso.

Eu não tenho bom domínio e decisão sobre mim mesmo; o acaso tem sobre mim mais direito do que eu, a circunstância, a companhia, o próprio balanço de minha voz tiram mais de meu espírito do que nele encontro quando o sondo e utilizo por mim mesmo.

⁵⁹ Conforme apresentado por Fritjof Capra, em seu livro *O tao da física*: “Os experimentos de espalhamento em alta energia, realizados ao longo das últimas décadas, tem exibido aos nossos olhos, de modo notável, a natureza dinâmica e em perpétua mudança do mundo das partículas. A matéria aparece nessas experiências como algo completamente inconstante. Todas as partículas podem ser transmutadas em outras partículas; elas podem ser criadas da energia e podem desfazer-se em energia. Nesse mundo, conceitos clássicos como ‘partículas elementares’, ‘substância material’ ou ‘objeto isolado’ perderam qualquer significado. A totalidade do universo aparece-nos como uma teia dinâmica de padrões inseparáveis de energia” (2006, p. 66-67).

⁶⁰ “Na Física moderna, o universo é, pois, experimentado como um todo dinâmico e inseparável, que sempre inclui o observador, num sentido essencial” (CAPRA, 2006, p. 68).

[...] **Perdi tanto a memória que não sei o que quis dizer**, um estranho por vezes o descobre antes de mim. Se suprimisse todos os trechos em que isso acontece comigo, me desfaria de tudo. O acaso me iluminará, alguma outra vez, com luz mais clara do que a do meio-dia; e me deixará surpreso com minha hesitação (MONTAIGNE, 2017b, p.72, grifo meu).

Como se pode ver, o tratamento que o eu de Montaigne dá à superfície, à delicada e espessa camada da experiência, é muito diferente do tratamento que é dado a ela pelo eu de Descartes. A diferença em relação à experiência não é menos uma diferença em relação à memória. Assim como existe um esquecer da memória da vontade, que produz um esmaecimento dos traços distintivos, existe um lembrar do esquecimento ativo, que percorre os traços distintivos em uma experiência com a verdade. Deleuze e Guattari (2011) falavam, na esteira de uma distinção feita por neurólogos e psicofisiólogos (bem como do esquecimento ativo nietzschiano), de uma memória longa e de uma memória curta (da ordem de um minuto). A diferença, eles diziam, não é apenas quantitativa, mas também de operação lógica: enquanto a primeira remete aos sistemas arborescentes e centralizadores, a segunda é de tipo rizoma ou diagrama. A memória curta pode acontecer à distância, vir ou voltar muito tempo depois, sem estar submetida à lei de contiguidade ou de imediatidade em relação ao seu objeto. Trata-se de uma memória que age intempestivamente, à contra-tempo, e não apenas instantaneamente: “A memória curta compreende o esquecimento como processo; ela não se confunde como o instante, mas com o rizoma coletivo, temporal e nervoso” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 35). Essa diferença também é, sob outra ótica, uma diferença de ordem ética e moral – em face da própria implicação moral nas relações com a verdade. Para o autor como um sujeito da experiência, o esquecimento é um eficaz antídoto contra a consciência culpada, que ensimesma o pensamento, bem como contra a ofensa ressentida, o veneno que cresce pela vingança insatisfeita, pelo medo-ódio, e com o qual o ofendido envenena e maldiz o ofensor. Se ele o traz alguma perturbação, é precisamente aquela de o colocar na mira dos ofendidos, mas assim, justamente, ele se faz tanto mais necessário. É um pouco acerca dessa dinâmica que Montaigne (2017c), no ensaio intitulado “Dos mentirosos”, fez algumas reflexões. Ali ele classifica sua exígua memória como uma qualidade singular e raríssima, bem como fala de algumas de suas vantagens. Se essa faculdade tivesse nele se desenvolvido, ele diz, então se desenvolveria um mal muito pior, a saber, a ambição: problema daqueles por cuja memória avantajada enchem suas histórias com um aprumo obsessivo, pois não podem ir contra o sabido, contra a consciência que se agiganta e cobra seus louros. O esquecimento ainda tem, ele diz, a essencial função de lhe fazer lembrar menos das ofensas recebidas. Bem como de fazer com que os lugares e livros revisitados possam lhe sorrir com inalterável novidade. Em contrapartida, não

é como qualidade que essa sua memória encurtada aparece aos olhos de seus concidadãos. Um pouco porque, erroneamente, diz Montaigne, eles não fazem uma diferenciação entre memória e entendimento, e pensam, por isso, que falta de memória implicaria em falta de bom senso. Além disso, fazem de seu “defeito natural” um defeito de consciência, ou seja, um defeito moral: “‘Ele esqueceu aquele pedido ou aquela promessa’, dizem; ‘ele não se lembra dos amigos; ele não se lembrou de, por amor a mim, dizer, fazer ou calar aquilo’” (MONTAIGNE, 2017c, p. 63). É na captura dessa consciência fugidia, interpretada como abandono dos laços sociais, que os dispositivos mnemônicos buscam produzir uma memória da vontade: esquecer através da atividade maquinal, como dizia Nietzsche (2009), estriar o espaço liso, segmentarizar a fuga. Ainda que nesse mesmo ensaio Montaigne reflita sobre a mentira em um sentido moral (como oposição à verdade) e que não escreva expressamente acerca de uma função vital e criativa do esquecimento, suas reflexões já são algo próximas do que, cerca de três séculos depois, Nietzsche escreveria sobre o esquecimento ativo em contraposição a uma memória da vontade.

A perspectiva ética-estética-clínica-política do esquecimento ativo, de uma aventura intempestiva de experimentação, no pensar, no escrever e no viver, se caracteriza, entre outras coisas, por uma crítica ao sentido moral e não problematizador por meio do qual a civilização ocidental inventou as noções de verdade e de mentira. Sentido esse que, segundo dizia Nietzsche (2009), tem como seu fundamento os ideais ascéticos do cristianismo – os quais acabam por fundamentar uma ética do dever. Quando a verdade era entronizada como Deus, seu valor coercitivo não era questionado, pois era diretamente justificado pelos ideais ascéticos. No entanto, quando a fé no Deus desse ideal é negada, em função da ciência moderna, bem como em função das crises do poder pastoral, passa a se colocar o problema do valor dessa verdade. Problema que, com as construções metafísicas da filosofia moderna, continua a ser “solucionado” conforme os ideais ascéticos, ou seja, pela absolutização do valor: “o que *força* a isto, a incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético* [...] é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si de verdade*” (NIETZSCHE, 2009, p. 130). No ensaio publicado em 1873 (“A verdade e a mentira do sentido extra-moral”), além de apontar essa rígida oposição moral entre verdade e mentira, sobre a qual aprofundaria anos depois, Nietzsche (1999b) também denunciou a sedução gramatical que, tal como na certeza do cogito, opera a certeza de uma conformidade (designativa ou representativa) entre as palavras e as coisas. Um conceito cujo valor socialmente estimado é verdadeiro, ele advertia, nada mais é do que uma metáfora intuitiva (criação individual) que se destaca de sua aplicação contingente e passa a valer para

uma série de outros casos, através do abandono das diferenças individuais ou esquecimento (passivo e não diferido) do que é distintivo. Posso falar da cor vermelha, mas essa cor não possui valor em si, nem tampouco valor no Si de um Sujeito: vermelho é uma multiplicidade que falamos *com* o mundo, com o sangue, com o amor, com as luzes de emergência, semáforos fechados, etc. A sedução gramatical nos leva a pensar que aquilo que nomeamos contém um valor em si, independente do que essas palavras *fazem* e do contexto relacional que lhes dá um sentido. Nietzsche dá o exemplo das ações que nomeamos como honestas, as quais fazemos derivar de uma qualidade (honestidade); contudo, não existe essa tal qualidade, conhecemos somente “numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, ações honestas” (NIETZSCHE, 1999b, p. 56). Agir honestamente só encontra sentido em uma rede de relações que valorizam tal ação, não existe valor em si na honestidade. O que não existe senão em suas aparições eventuais, como ações ímpares, tem nas palavras apenas uma das suas condições de realização.

Assim, todo conceito nasce por igualação do não igual – ou, para dizer de outro modo, por processo de subjetivação de uma multiplicidade. E minha habilidade distintiva, enquanto um ser vivo, dependeria dessa minha aptidão para liquefazer uma metáfora intuitiva em um esquema. Ou, mais precisamente, para dissolver uma imagem (sensorial, provocada por estimulação nervosa) em um conceito. Ou seja, Nietzsche fala de uma força essencialmente criativa, antes articulatória – como sugeriu Latour – do que representativa ou designativa, através da qual a linguagem, antes de ser simbólica, é uma ferramenta para intervir em uma realidade pululante. A correspondência assertiva (A é A) só faz sentido para a vida comunal de um coletivo. É justamente essa criação coletiva de esquemas convencionais que, em certos casos, quando ela deixa de ser um mero meio da produção do comum (e para a produção do comum), se constitui como uma força que nos obriga a usar *certos* modos de expressão. É então que a moral do rebanho interdita uma singularização coletiva dos modos de expressão, através de convenções coercitivas: “obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos” (NIETZSCHE, 1999b, p. 57). Quem se arrisca a proferir uma mentira singular em meio ao rebanho que convencionaliza e administra a mentira? Quem pode esquecer da promessa de ser um entre iguais e lembrar que a igualdade é tão somente um projeto pensado por desiguais?

Montaigne (2017d), no ensaio intitulado “Dos canibais”, escreveu a respeito de uma tribo antropofágica da qual ouvira falar, uma tribo que ficava no lugar onde “Villegagnon

desceu à terra, que chamou de França Antártica”. A tribo em questão era a tribo dos Tupinambá. E esse lugar circunscreve, hoje, a baía de Guanabara, no Rio de Janeiro. Montaigne disse que não percebia nada de bárbaro ou selvagem nessa tribo, a não ser que cada um toma por essas palavras aquilo que não é dos seus costumes. Certo dia, três homens dessa tribo navegaram junto com os franceses para o continente europeu, e foram conhecer a cidade de Rouen. Quando perguntados acerca do que haviam achado dos hábitos e costumes dali, os então não nativos falaram algumas coisas, entre as quais a seguinte: que tinham percebido haver entre os franceses alguns homens que eram muito ricos, mas que outros (suas metades, eles diziam) mendigavam em suas portas, descarnados de fome. Achavam estranho “como essas metades aqui necessitadas podiam suportar tal injustiça, que não pegassem os outros pela garganta ou atexassem fogo em suas casas” (MONTAIGNE, 2017d, 77). O que ou quem é o bárbaro? E o selvagem? Seria o desumano? Ou o intolerável? O contrário da civilização e do progresso? Ora, bárbaro e selvagem são apenas palavras inventadas. Que por muito tempo serviram de reduto, tanto para nossos demônios, quanto para nosso desejo de retorno ao paraíso, a um sonhado *antes* do surgimento de toda maldade, mácula, culpa e vergonha. E as quais, agora, já até mesmo estão a se voltar contra quem as proferiu, por vezes com igual apelo transcendente: “nós que somos os bárbaros” ou “o capitalismo é selvagem”. Mas se as tomo a partir de uma ética belicosa dos Tupinambá, os quais, segundo Montaigne, preferiam ser mortos e canibalizados a implorar por suas vidas, então talvez essas palavras possam referir bem outra coisa, a saber: um inimigo que nos venceu em nossas consciências; não porque nos derrotou, e sim porque firmamos, com ele, um acordo para não morrer; talvez uma voz para os pensamentos, uma consciência moral.

4.1. A autoria do parresiasta e a autoria do culpado, em Kaczynski

Com efeito, antes de tudo, o fato de que a *parresía* dá a todos os que quiserem a possibilidade de falar abre a possibilidade de tomar a palavra tanto ao pior quanto ao melhor. Depois, se na *parresía* dizer a verdade constituir um risco, se houver efetivamente perigo em falar, [...] se ameaçarem demasiadamente os que pretendem dizer a verdade, [...] pois bem, todo o mundo se calará, porque todo o mundo terá medo. Será a lei do silêncio, [...] Ou antes, esse silêncio será povoado, povoado de um discurso, mas de um discurso que será um discurso falseado, que será como a mimesis (a imitação), a má mimesis da *parresía*. Ou seja, vai se simular dizer ao soberano ou ao povo o que se vai apresentar como sendo verdadeiro, mas quem fala sabe muito bem que o que diz não é verdade. Ele sabe simplesmente que o que ele diz é exatamente conforme ao que pensa o povo ou o soberano, ou ao que o povo ou o soberano queriam ouvir (FOUCAULT, 2010a, p. 273-274).

Nem sempre é possível afirmar uma verdade até suas últimas consequências, querê-la em todos os seus efeitos. Principalmente quando nos encontramos entre o poder que julga as

ações que tomamos e o saber que zela por nós, os quais conversam entre si e nos dão apenas duas alternativas. É como se no meio do caminho topássemos com uma encruzilhada e, logo a frente, nossa liberdade se bifurcasse em dois caminhos que a separam, nos dividindo: um deles é a morte que se distancia da verdade e nos leva à “inocência” da loucura, o outro é a verdade que se distancia da morte e nos leva à culpa da razão. Não podemos nunca os dois. E não podemos tampouco quedar na encruzilhada, ou escolhemos ir pelo segundo caminho ou somos arrastados através do primeiro. Nossa verdade e nossa morte, cujos destinos se entrecruzavam, se tornaram estranhas uma a outra. Qual caminho escolher? Na falta de um caminho terceiro, Kaczynski seguiu o caminho da verdade que o levou à culpa, ou seja, ele confessou para não perder a razão do autor moderno.

Theodore John Kaczynski foi uma das figuras mais emblemáticas da segunda metade do século passado, e segue atraindo a curiosidade do público, principalmente depois que uma série que narra sua história, a série “Manhunt: Unabomber”, foi lançada pela Netflix em seu catálogo, no ano de 2017. No entanto, parece que por muito tempo a ideia de Kaczynski foi viver reservadamente, longe dos holofotes. Nascido em 22 de maio de 1942, em Chicago, no estado de Illinois, ali passou os seus primeiros anos, com seus pais e seu irmão mais novo, David. Sua infância, segundo relatos, teria sido marcada por uma extrema dificuldade de relação com as outras crianças e uma inteligência acima da média. Inteligência que o teria levado a pular uma série no ensino primário, após obter 167 pontos em um teste de Quociente de Inteligência (QI). Tal estereótipo, de inadequação e genialidade, parece ter o acompanhado pelo resto da vida. Formou-se no ensino médio aos 15 anos depois de pular mais uma série e, um ano depois, em 1958, entrou em Harvard com uma bolsa de estudos. Ali obteve diploma de bacharel em Artes, em 1962, e seguiu para a Universidade de Michigan, onde adquiriu, em 1964 e 1967, seus diplomas de mestrado e doutorado em matemática. Logo na sequência, e com apenas vinte e seis anos, já assumiu uma vaga de professor-assistente na Universidade da Califórnia, Berkeley; cargo do qual teria renunciado, dois anos depois, frustrando as expectativas de todos que o consideravam um gênio promissor. Após ter renunciado ao cargo viajou para o Canadá em busca de uma região verde e despovoada para residir. Porém, tendo sua permanência negada nesse país, retornou para os Estados Unidos e se deslocou para Lincoln, em Montana, onde construiu uma cabana em um bosque isolado e deu início, em 1973, a uma experiência anarco-primitivista de rejeição à sociedade industrial e tecnológica.

A resistência pacífica e silenciosa não durou muito tempo. Entre 1978 e 1995 Kaczynski utilizou o Serviço Postal Estadunidense para enviar uma série de atentados com cartas e

pacotes-bombas, que resultaram em três mortes e 23 pessoas feridas. Durante esse período o FBI estabeleceu uma divisão especial e, para referir o caso, criou, em alusão aos alvos dos primeiros ataques, a sigla UNABOM (**U**niversity and **A**irline **B**omber – bombardeiro de universidades e linhas aéreas), que acabou por dar origem à versão midiática do terrorista: “Unabomber”. As investigações sofreram uma reviravolta decisiva em 1995, quando Kaczynski enviou uma carta para o *The New York Times*, na qual comprometia-se em interromper a série de ataques, com uma condição: que o *Times* e o *Washington Post* publicassem em seus jornais um opúsculo intitulado *Industrial Society and its Future* (A Sociedade Industrial e seu Futuro). O Manifesto do Unabomber, como logo ficou conhecido, estava assinado com as iniciais FC – sigla para “Freedom Club”, como mais tarde Kaczynski viria a esclarecer – e apresentava, em seus 232 parágrafos, o viés crítico e revolucionário por trás dos atentados, com destaque para: uma análise crítica do conservadorismo, em função dos seus preceitos neoliberais e acolhida entusiástica do desenvolvimento tecnológico; um diagnóstico do “esquerdismo” e oposição a ele, em função dos ideais coletivistas em detrimento das liberdades individuais; e o delineamento de uma estratégia revolucionária com o objetivo de derrubar as bases econômicas e tecnológicas da sociedade industrial (SILVA, 2014)⁶¹. Depois de certa relutância, e sob opiniões divididas, o Departamento de Justiça dos EUA e o FBI recomendaram a publicação do manifesto, tanto por preocupação com a segurança pública bem como por esperar que algum leitor pudesse denunciar o autor ao reconhecer suas ideias e seu estilo literário. E tal expectativa se confirmou. O manifesto foi publicado integralmente no *Times* e no *Washington Post*, em suas edições do dia 19 de setembro de 1995, e após alguns meses o irmão mais novo de Kaczynski, David, o reconheceu como autor do manifesto e o denunciou. Em abril de 1996, após 17 anos de um terrorismo anônimo, Theodore Kaczynski foi retirado de sua cabana e preso por agentes do FBI.

Durante os 17 anos de um terrorismo anônimo, Kaczynski realizou dois movimentos complementares: partir para o desconhecido e resistir dentro a partir do fora – como quem *não troca* uma palavra de ordem por outra, nem à direita nem à esquerda, que radicaliza a desobediência, que não negocia. Apesar da carreira avaliada como promissora, sua própria avaliação do meio que assim o avaliava parece ter falado mais alto. Talvez não porque duvidava do valor que lhe conferiam, mas sim porque se sentia uma presa do sistema de valoração no

⁶¹ O manifesto está disponível em: <https://www.anarquista.net/wp-content/uploads/2013/10/A-Sociedade-Industrial-e-seu-futuro-Manifesto-de-Unabomber.pdf>

qual havia sido inserido. Assim, a rebeldia de Kaczynski foi contra um sistema de sociedade, mas também foi, não menos, contra um sistema metafísico de valoração. Ao sentir que o valor que esse sistema lhe dava o tornava uma presa desse sistema, Kaczynski traiu o sistema para afirmar um outro sistema. Traiu o sistema que lhe dava um valor e o avaliou com uma métrica forjada pela sua própria experiência, tomou distância para o julgar, para criar outra própria tábua de valores, outra lei: “Há sempre um retorno ao Antigo Testamento nessas novas figuras da traição: eu sou a cólera de Deus” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 84). Apesar da fuga para o desconhecido, Kaczynski não fugiu da lógica desse profetismo. Encarnou o eremita, engendrou uma máquina de guerra nômade, mas também emprestou sua voz a um profetismo das bem-aventuranças. Contudo, esse terceiro movimento não deixa de estar coordenado com os dois primeiros, particularmente com o segundo, pois ele se configura como uma espécie de peça “propagandística”, como sugeriu Silva (2014). Isso fica nítido entre os parágrafos 183 e 188 do manifesto, quando, após dizer que a destruição da forma de sociedade dominante está à frente da imposição de um ideal, Kaczynski ou FC – seu heterônimo coletivo – fala que um movimento contra algo, nesse caso contra a sociedade industrial-tecnológica, precisa, para ganhar um apoio “entusiasta”, estar a favor de um ideal, tem de ter um ideal positivo: “O ideal positivo que propomos é a Natureza. Isto é, natureza SELVAGEM” (KACZYNSKI, 1995, p. 59). E logo depois, como um estrategista de marketing, prescreve uma propagação da ideologia em dois níveis: em um nível mais sofisticado, às pessoas que sejam “inteligentes, pensativas e racionais”, com o objetivo de criar um núcleo diligente que sopesse racionalmente as ambiguidades implicadas no conflito entre tecnologia e natureza, incluindo aí “o preço a pagar para desfazer-se do sistema”; em um nível mais simplificado, à “maioria pouco pensante”, com o objetivo de fazê-la entender os conflitos entre tecnologia e natureza em termos que não sejam ambíguos. Aliar guerra e propaganda, bem como estabelecer uma hierarquia entre minoria intelectual e massa manobrável, foram estratégias comuns às utopias e aos despotismos do século XX. A principal diferença em Kaczynski é que elas estiveram articuladas com uma experiência excêntrica e solitária.

Tanto o processo de subjetivação que Kaczynski experimentou, como um eremita, bem como sua resistência a partir do fora, que passa pela invenção de uma máquina de guerra (armas forjadas a partir das ferramentas dos inimigos, uso dos fluxos postais, do circo midiático, dos jornais de grande circulação, etc.), colocam-no como um caso exemplar de alguém cuja afirmação de uma autoria singular foi o motor de suas ações (um compromisso intenso com sua autoria, compromisso que costumamos adjetivar como radical ou fundamentalista, quando

alguém leva seus princípios às últimas consequências sem concessões, arranjos, negociações, etc.). Mas também de alguém cuja angústia e ascese individual para aplacá-la o fizeram atestar, em um dado momento, que a escrita de uma metafísica moderna, antes de qualquer outra coisa, se configura como um convite para adentrar em processos de subjetivação por sujeição, para como um fim em si mesmo vir a ser meio, e que, para livrar-se da sujeição operada por essa metafísica, achou por bem afirmá-la como uma escrita de um livro a parte. Ou seja, como parte de um todo a parte das redes sociotécnicas, um todo por ela corrompido, mas que poderia ser recuperado, formatado. Também no parágrafo 183 do manifesto, ao incluir a natureza humana em um todo harmônico da “natureza selvagem”, assim ele a define: “aqueles aspectos do funcionamento da pessoa que não estão sujeitos a regulações pela organização social mas que são produtos da casualidade, ou do livre arbítrio, ou Deus (dependendo das opiniões religiosas ou filosóficas)” (KACZYNSKI, 1995, p. 183). Por ironia, quando combate a sujeição operada pela moral do rebanho ele recorre, justamente, àquelas perspectivas que fazem valer, sistematicamente, essa mesma moral do rebanho.⁶² Mesmo que assim o faça, em parte considerável, como um profeta que usa da propaganda para fazer a guerra.

No final do ano de 1997, apenas algumas semanas antes do início do julgamento, a até então amigável relação de Kaczynski com sua equipe de defesa, proveniente da defensoria pública e liderada pela advogada Judy Clarke, sofreu uma grave reviravolta, tão grave quanto o revés que o atingiu. Isso porque foi então que ele descobriu que aqueles que deveriam cuidar dos seus interesses estavam, pelas suas costas, querendo zelar por sua vida. Que eles montavam uma estratégia de defesa a partir do artigo 12.2 (b) do código penal estadunidense, que define a linha de defesa baseada na insanidade e acompanha a requisição de exame mental. A primeira frase de uma carta recentemente tornada pública, escrita na época aos seus advogados, traduz a decepção que a traição lhe causou: “De todas as coisas que vocês poderiam ter me feito, o que vocês fizeram foi a mais cruel. Eu poderia ter sido morto, crucificado, cegado – qualquer coisa que não isso”.⁶³ Mas assim faziam, diziam-no, na esperança de livrá-lo da condenação à pena de morte, que ele, no entanto, achava melhor do que ver as ideias do seu manifesto serem difamadas com uma loucura a contragosto. Além do mais, contava com a exploração midiática

⁶² Vai nesse sentido a leitura de Moore (1998, *apud* SILVA, 2014, p. 67), para quem a estratégia revolucionária de FC, ao insistir na noção de natureza, “persiste nos erros propagados por Rousseau e os ecologistas biocentristas de que há uma natureza humana original que antecede às sociedades, e que é possível resgatá-la”. Indico esse artigo de Silva - “Unabomber, um parresiasista no império” - ao leitor interessado em uma exposição mais detalhada e sistemática dos vieses e contradições do manifesto, assim como da relação entre Kaczynski e Henry Thoreau, no que tange à experiência anarco-primitivista de ambos.

⁶³ Em matéria de Santana (2016). Disponível em: <http://oaprendizverde.com.br/2016/02/23/as-cartas-de-ted-abrindo-o-arquivo-unabomber/>.

de uma batalha jurídica, com suas múltiplas instâncias, recursos de apelações, etc., da qual, mesmo que não pudesse sair vencedor, ao menos adiaria ao máximo a derrota, prolongaria ao máximo o instante da queda, gozaria ao máximo das reservas do destino, e sairia, então, vencido e satisfeito – um cruel delírio realizado, dito por inteiro, até o último suspiro. Mirando o *grand finale*, ele ainda tentou lutar para seguir lutando até o fim, para escapar a certos juízos que, tanto ou mais do que uma sentença de morte, atentam contra a vida. Um pouco como as crianças pequenas, os bichos, os loucos ou os velhos teimosos em seus gestos de recusa às medicações, que assim fazem não apenas como quem não vê sentido em tal terapêutica, e de modo algum por estarem plenamente satisfeitos ou indiferentes ao adoecer, mas sim porque, plenamente, como todo ser desejante, preferem um desfecho ativo de um processo patológico do que uma condução autoritária do mesmo, venha a sentença que vier.

Assim, depois de tentar, sem sucesso, reorientar a estratégia adotada pela sua equipe de defesa, na semana de abertura do julgamento, entre os dias 5 e 7 de janeiro de 1998, Kaczynski expôs ao juiz Garland Burrell Jr., que presidia as sessões, os desacordos com seus advogados e solicitou que lhe fosse dado o poder de demiti-los e substitui-los por Tony Serra, um advogado que se propunha a seguir a linha de defesa que lhe interessava. Entretanto, na quarta-feira, dia 7, Burrell anunciou sua posição desfavorável à solicitação, argumentando que ela deveria ter sido feita anteriormente, que a troca de advogados, àquela altura, atrasaria ainda mais o início do julgamento, e ordenou que ele fosse iniciado no dia seguinte. Além disso, disse que em seu entendimento a atuação dos advogados estava dentro da legalidade, pois competia a eles decidir sobre a estratégia de defesa em relação ao estado mental do acusado, e não ao próprio acusado. O martelo bateu a favor da defesa, a favor e contra o acusado: ela deveria zelar por sua vida, ainda que, assim, não cuidasse dos seus interesses. No interior de sua cela, durante a noite que seguiu, talvez para fazer parar o martelo que ainda batia, mas mais ainda, principalmente, para trazer ainda um pouco de justiça a sua derrota, como em um último gesto autoral, Kaczynski tentou se enforcar usando a própria cueca, mas não obteve êxito. No dia seguinte, já sob ordens de ser colocado em monitoramento, apresentando-se no tribunal com a marca do suicídio frustrado em seu pescoço, arriscou ainda uma última cartada: pediu à Burrell a permissão para que representasse a si mesmo, e concordou, para fins de comprovar sua competência, em passar pela avaliação de uma psiquiatra da justiça federal designada pelo juiz – avaliação que até então ele havia recusado, por motivos óbvios.⁶⁴ Sally Johnson, a psiquiatra designada por Burrell,

⁶⁴ Durante o processo, em função da recusa de Kaczynski de ser avaliado tanto por profissionais da justiça federal, bem como por profissionais designados pela promotoria, sua defesa foi obrigada a desistir de apresentar como

depois de avaliar Kaczynski no decorrer da semana seguinte, entregou o relatório e deu, ao juiz e as partes, um resumo da ópera, o qual foi tornado público na retomada da abertura do julgamento, depois de duas semanas de um início adiado. O resultado da avaliação acabou indo, por um lado, em direção ao que os advogados de defesa queriam, pois Johnson concluiu que Kaczynski sofria de esquizofrenia paranoide; citando, como alguns dos efeitos ou sintomas da doença, uma ausência quase total de relacionamentos interpessoais, pensamento ilusório envolvendo ser controlado pela tecnologia moderna, delírio persecutório em relação à mãe e ao irmão e sentimentos intensos de desconfiança e desejo de vingança. Porém, por outro lado, em direção ao que queriam a promotoria e Kaczynski, Johnson concluiu que ele era competente para ser julgado, apesar do diagnóstico psiquiátrico, pois entendia as questões legais que cercavam seu caso.⁶⁵ A competência para ir à júri tenderia, em uma interpretação literal da lei, a qualificá-lo com igual competência para fazer sua própria defesa. Entretanto, esse não foi o entendimento do juiz Burrell, que, assegurado por algumas brechas em decisões então recentes da Suprema Corte, fez pesar contra Kaczynski o diagnóstico psiquiátrico, o impedindo de fazer sua representação.

Exatamente 17 dias após o começo de uma batalha nunca começada, no dia 22 de janeiro de 1998, Kaczynski acabou, finalmente, cedendo a uma das piores máquinas de tortura até hoje já inventadas. Com um tiro que saiu pela culatra, que fortaleceu uma linha de defesa que lhe era inimiga, não restou muito a fazer a não ser, como quem não é louco de dar pinta de louco para ser tratado como louco sem o ser, apelar para a mais racional das escolhas: um acordo entre um acusado acusado e a acusação, que torna módico os gastos processuais, prática mais conhecida como *plea bargain* (entendida como solução negociada, extremamente utilizada no sistema jurídico estadunidense e que, recentemente, um certo ministro brasileiro propôs em seu “pacote anticrime”); através da qual, na barganha em questão, como contrapartida de uma confissão de culpa para todas as acusações, os promotores comutaram a pena de morte em uma pena de prisão perpétua sem direito à liberdade condicional; ainda que, na prática, o pior dos males que Kaczynski quis assim evitar não foi a pena de morte, mas sim uma loucura a

testemunhas os profissionais que, designados por ela, haviam o avaliado até então e o diagnosticado com esquizofrenia paranoide. As avaliações que resultaram em tal diagnóstico, conforme consta na carta que Kaczynski escreveu aos seus advogados - em Santana (2016) - , foram realizadas durante os meses de preparação para o julgamento, quando ele ainda não estava ciente da estratégia de sua defesa, a qual, segundo ele diz na carta, havia prometido não utilizar ou divulgar os resultados das avaliações sem a sua permissão. Depois que Kaczynski descobriu e se opôs aos planos de seus advogados de defesa, e que eles tiveram que desistir dos testemunhos dos especialistas, a estratégia que adotaram para comprovar uma doença mental foi utilizar as chamadas evidências “brandas”: as quais incluíam, entre outras coisas, fotografias da cabana na qual Kaczynski vivia e depoimentos de familiares e conhecidos.

⁶⁵ Johnson (1998). Relatório disponível em: <https://paulcooijmans.com/psychology/unabombreport.html>.

contragosto, difamatória, produtora de infâmia, imposta, traiçoeiramente, por quem deveria lhe defender e, não menos, por uma justiça formalmente imparcial que deveria zelar pelo seu direito constitucional de um julgamento. A contrapartida oferecida pela promotoria respondeu antes aos interesses escusos da trama entre o seu cliente ilustre, a soberania ferida dos EUA, e um poder judiciário antes docilizador do que julgador, para os quais o cercamento midiático do caso era contraproducente, uma vez que Kaczynski poderia usá-lo ao seu favor, para propagar sua revolução anti-tecnológica – com a performance adquirida de um personagem, o terrorista Unabomber, inventado pela investigação midiática do FBI, um espetáculo em prol, justamente, do aparelho de estado que então resolveu dispersar o público, aplacar a tensão e o êxtase da caça, da predação, da fuga. Além do mais, como parte do *plea bargain*, o acusado também renuncia ao direito de recorrer à condenação, o que, nesse caso, cheio de arbitrariedades, serviu para abafar as contrariedades mais do que evidentes. Como o conflito, citado por Silva (2014), entre as duas escolas de reflexão jurídica sobre a representação legal, a que exige que o advogado defenda o interesse que considera mais proveitoso ao cliente, ainda que isso envolva a rejeição de seu desejo manifesto, versus a que exige que o advogado represente o desejo manifesto do cliente. Mas também, e mais conflitante ainda, o posicionamento com base extremamente frágil de Burrell, que negou à Kaczynski o direito de autorrepresentação, em tese assegurado em uma democracia representativa.⁶⁶

É verdade que, como apontado por Moore (1998, *apud* SILVA, 2014), a estratégia revolucionária exposta no manifesto tem certas confluências com o autoritarismo e a monomania que caracterizam a esquerda marxista ortodoxa, em torno de uma organização hierárquica. Há, no entanto, em Kaczynski, um traçado singular que passa por sua (re)invenção através de uma máquina de guerra que atravessa o aparelho de estado, que é o fora que o produz sem reduzir-se a ele, o fora através do qual a ele, ao aparelhamento do desejo, se resiste. A experiência de um pensamento vívido, de uma vida, quer ser levada até suas últimas consequências, e isso sem querer falar em nome de um sujeito histórico agente da revolução (o proletariado). Transgredir as leis, chocar a opinião pública, e mesmo provocar sua antipatia, a ponto de se tornar um inimigo público, o inimigo comum a todos, é seu próprio cartão de visitas. O inimigo comum a todos é também qualquer um, todos podem sê-lo. Ele que não diz quem é para poder dizer publicamente o que pensa, que somente pelo terrorismo anônimo pode o esclarecimento, também anônimo, e que assim, em sua fuga, faz fugir também todas as

⁶⁶ A narrativa da batalha jurídica foi inspirada em diversas reportagens. Um bom resumo dessa batalha e da história como um todo pode ser encontrado em Santana (2016).

condenações e felicitações, as quais escorrem por todo o corpo social, que se enche de tensão e êxtase. E dessa forma, justamente por esconder-se nas sombras, ali entre todos, ali no pior de todos, consegue então que o seu melhor seja escutado, propagado, refletido. Ora, não há contradição entre opostos: seu melhor é uma melhoria do seu pior, é um pior ainda melhor, que difere em si mesmo, de si mesmo, paradoxalmente. E sua verdade é um “desmentido” que não se confunde com uma desautorização ou recusa da castração, mas sim que autoriza uma experiência que o transforma; que o faz sustentar os valores anarco primitivistas que o constituem como autor, afirmando fidelidade as suas leis, as quais justificam, sem remissão, seu mais cruel desejo; que não recua diante dos efeitos necessários, e imprevisíveis, para sua produção, e que, no limite, em seu ventre, gesta sua própria morte. É exatamente essa gestação que, durante o processo penal, chega ao seu ponto culminante, com a pena de morte requerida pela promotoria, e, em paralelo, ao ponto de sua interrupção, quando Kaczynski não consegue mais levar o processo até o fim, restando-lhe somente sair através de um acordo, como culpado, ou através de uma tutela, como louco. É então que houve uma bifurcação do caminho: a verdade tramada com os procedimentos para sua publicação (os atos de terrorismo) não pôde continuar a ser afirmada por meio de um confronto com os riscos assumidos em favor da sua publicação - a possível sentença de pena de morte.

Na produção dessa encruzilhada é possível divisar a diferença entre o autor produzido pela modernidade e o autor parresiasta. Temendo que os efeitos de verdade do manifesto não fossem preservados, em função da construção social do seu autor como louco, ao confessar, Kaczynski se apresenta como o autor culpado, como o autor moderno. A confissão reitera aí a posse do juízo/arbítrio/razão, que é a posse que caracteriza o sujeito moderno-iluminista, que compreende a metafísica do autor reconhecido pelo direito. E que, nesse caso, tendo em vista sua construção social como louco, busca tornar inválida essa construção. Por outro lado, ao confrontar essa construção social, em uma batalha com o poder jurídico e o saber psiquiátrico, Kaczynski afirma o amor fati do jogo parresiástico. Ou seja, busca confrontar os riscos que assumiu para ter sua verdade publicada. Não como alguém designado ao destino, e sim como alguém que o confronto, que o honra, que o ama:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda a eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo - todo idealismo é mendicância do necessário - mas *amá-lo...* (NIETZSCHE, 1999d, p. 422)

Diferente do amor fati, a confissão de Kaczynski reitera a noção de autor moderno. No entanto, não invalida o gesto parresiástico. E, em certo sentido, talvez ainda seja possível ver

nela um amor fati parresiasta perante os acontecimentos da vida. Pois ao assumir a culpa, poder-se-ia dizer que Kaczynski ainda confronta sua construção social como louco. Ou seja, confronta o *foi assim*, do discurso psiquiátrico que o construía como louco, como irresponsável, opondo a ele um *eu quis assim*. Entretanto, a unidade cíclica e intempestiva do gesto parresiástico, que gestava um confronto com a morte, teve aí a sua interrupção.

Silva (2014) descreveu, com perspicácia, o *ciclo parresiástico* de Kaczynski: se a publicação do manifesto, alcançada através do terror como tática de interceptação do discurso falso, como tática para disseminar sua palavra na esfera pública, foi o ápice do seu ciclo parresiástico, sua detenção inaugurou uma nova fase, de enfrentamento ao poder jurídico e ao saber psiquiátrico, pelos direitos de ter um julgamento e de se representar; mas foi aí, precisamente, que o ciclo foi encerrado, através da imposição do silêncio à palavra, por um discurso que finge ouvir; quando lhe são negados os princípios sem os quais não há uma ágora democrática, com o arejo mínimo necessário ao franco embate da *parresía*: a *isonomia* – igualdade de todos perante a lei, base para o exercício de direitos – e a *isegoria*, direito de livre expressão, do livre uso e manifestação das palavras nos espaços públicos. É justamente aí que, entre o ciclo parresiástico de Kaczynski, quando a gestação de uma morte encontrava o seu ápice, se interpôs uma máquina de tortura que o interrompeu. Não fosse a tortura, ele teria tido a chance de sustentar o ciclo, tal como Sócrates que preferiu confrontar a morte, ao beber a cicuta, do que aceitar as barganhas que lhe foram oferecidas (deixar de fazer filosofia, permanecendo em Atenas, de acordo e protegido por suas leis, ou fugir de Atenas, em desacordo e desprotegido por suas leis). É precisamente nessa atitude de Sócrates que, ao relacioná-la com um exercício do cuidado de si, Foucault (2014) reconhecia uma das principais características da *parresía*, ou seja: um parresiasta não negocia a si mesmo para evitar correr um risco que assumiu com o exercício do seu direito à *parresía*; consumir esse risco, se apresentar altivo e ativo ao seu encontro, equivale a não renunciar à sua verdade. Quando Kaczynski, encurralado, escolhe preservar sua razão jurídica, confessando, seu ciclo parresiástico é encerrado não apenas porque, assim, o confronto com e contra uma morte como parte de sua obra lhe escapou, mas também, e por consequência disso, porque a unidade cíclica e intempestiva entre o dizer verdadeiro e seus efeitos se desfez. Como se, até chegar ao momento da confissão, a começar pela equipe de defesa que resolveu cuidar, em seu nome, de um desejo que não era o seu, que era contrário ao seu desejo manifesto, a partir daí, o que era um se tornou dois, como que forçado em direções opostas, e não pôde mais voltar a ser um. Duplicação essa que encontrou sua expressão máxima, e decisiva, na ação combinada entre a psiquiatra Sally Johnson e o juiz

Garland Burrell Jr.: esquizofrênico paranoico, mas não o suficiente para não ir a julgamento; portanto, competente, para ser julgado, barganhar e confessar, mas não o suficiente para fazer a própria defesa. A máquina de tortura, forjada entre o poder jurídico e o saber psiquiátrico, que se apoiam um ao outro, divide uma multiplicidade e esvazia sua competência, a separa de sua potência. O torturado, preso a essa máquina, vai tendo sua competência esvaziada enquanto que, proporcional a isso, se agiganta uma ameaça sobre sua vida cada vez mais nua. Nesse sentido, a confissão de culpa dinamizada nessa tortura, em muitos casos, é puramente protocolar, ecoando o vazio do esvaziamento da competência na qual ela se apoia. Mesmo experimentar a culpa aí é impossível, pede-se antes seu cumprimento.

Na confissão de Kaczynski, o em vão efeito das palavras, que se abismam no vazio, se manifestou com evidência embaraçosa. É isso que foi criticado por David Gelernter, professor da Universidade de Yale e uma das vítimas dos pacotes-bomba, que, atingido por um deles, teve graves ferimentos no abdome e a mão direita amputada. Poucos meses após a condenação de quem o vitimou, em artigo publicado na revista estadunidense *Commentary*, que foi traduzido e republicado pela Folha de S.Paulo, ele avaliou a não execução de um “assassino terrorista impenitente” como uma trágica abdicação da responsabilidade moral. Gelernter também expressou, junto à sua insatisfação com o *plea bargain* que permitiu a comutação da sentença, uma contradição a partir de uma análise contrastante entre o desfecho do caso em questão, que beneficiou um impenitente, e o caso de uma mulher texana que, segundo relatos, depois de ter sido presa por assassinar duas pessoas com uma picareta teria demonstrado arrependimento sem que, no entanto, isso a livrasse de uma condenação à pena de morte. Olhando para esses dois casos, Gelernter resumiu a contradição com a seguinte pergunta: “Por que executamos o penitente e poupamos o impenitente?” (GELERNTER, 1998, on-line). Há uma infinidade de caminhos para tentar dar sentido a essa pergunta, creio ser este um deles: talvez seja porque cumprir a culpa, obrigá-la a si e aos outros, seja mais valorizado do que experimentá-la. Isso fica mais evidente quando saímos do regime que Deleuze e Guattari (1995) chamavam de “quitação aparente”. Quando a relação entre discurso e verdade passava por aí, dizia Foucault (2003), a coisa dita era apagada pelo próprio enunciado, uma verdade produzida era acompanhada pela expiação, pelo arrependimento e pelas obras de penitência (jejuns, orações, vigílias, etc.). Em uma “moratória ilimitada”, no entanto, o dispositivo da confissão escancara o que não pode mais esconder, a saber: sua estreita relação com uma moral de rebanho, na qual uma culpa de ninguém obriga a todos, com mais ou menos violência, a dizer uma mentira que, por valer apenas da boca para fora, precisa que muitas bocas a digam. Ou

seja, que não tem valor para quem a diz. Que deve ser dita não porque seria, em sua própria afirmação, desejada, e sim, tão somente, na medida em que sua própria afirmação não a sustenta, porque deve ser dita. Era afetado por isso que Kafka, numa passagem citada por Agamben (2015c, p.44), dizia: “confessar a própria culpa e mentir são a mesma coisa. Para poder confessar se mente”. E quanto mais se é obrigado a mentir como todos, em rebanho, menos se experimenta a mentira. Como aqueles que hoje gritam por aí a sua mea-culpa, e pedem, a gritos, para que todos a gritem também: não há aí nem arrependimento nem expiação, muito menos um aprendizado, pois o que produz essa confissão é uma obrigação social que opera uma manutenção da dívida ao valorizar uma expressão da dívida. É uma culpa assumida de modo lisonjeiro, para agradar o rebanho, sem riscos para quem a assume, operada em uma dimensão segura.

É uma tal obrigação que foi produzida pelo acordo no qual, depois que a competência de Kaczynski foi esvaziada, resumida às ações de barganhar e confessar, a ele foi preferível dizer o que queriam ouvir e calar o que fingiam não ouvir, o seu desejo manifesto. Pois era isso ou ter seu discurso esvaziado por completo, não ser mais escutado, ao dar razão a quem dizia que o que ele pensava acerca da sociedade na qual vivia era produto de uma mente que delirava. Essa confissão por obrigação, como resultado do *plea bargain*, se presta menos à produção de uma responsabilidade por parte de quem confessa e mais à redução dos gastos e liberalização dos fluxos processuais da máquina pública. Além disso, apoiando-se nessa celeridade, em casos como o de Kaczynski, depõe a favor do arquivamento dos conflitos e das decisões questionáveis que a produziram. Como se, estranhamente, como um efeito de sua confissão, tendo ela sido interpretada e registrada, Kaczynski tivesse justificado e expiado as ações dos seus algozes, os desobrigando, assim, a confrontá-las novamente. Enquanto a ele, como um algoz das suas vítimas, foi roubada a chance de sustentar o seu ciclo parresiástico, isto é, o momento oportuno – *Kairós* – para encarar uma morte cujo risco, por ter desejado a todo custo ter sua verdade publicada, ele tinha tomado para si. No fim, o que havia começado com uma cruel reivindicação de um jogo parresiástico terminou com uma mentira, uma confissão sob tortura. Curiosamente, o acordo que Kaczynski ofereceu para interromper os seus ataques é chamado de *chantagem*, já aquele que a promotoria lhe ofereceu para arrancar sua confissão é chamado de *solução negociada*. É que o primeiro acordo passa por uma máquina de guerra, contra o aparelho de estado, enquanto o segundo favorece este último ao impor um regramento geral às batalhas.

O terrorista eremita, construído como gênio, louco e assassino, segue trancafiado e a cumprir as oito penas de prisão perpétua que resultaram da mentira de outros que ele disse sobre

si mesmo. Contudo, talvez a admissão da culpa também possa ser lida como um *eu quis assim*, em um decisivo confronto ao *foi assim*. Como um gesto do autor moderno e, ao mesmo tempo, como um gesto do autor parresiástico, como um amor fati. Em todo caso, quem assumiu a culpa? O gênio, o louco ou o assassino? Kaczynski, FC ou Unabomber? E quantos são Kaczynski, FC e Unabomber? Quantos gestos de admissão da culpa são necessários para delimitar probabilisticamente um gesto de admissão da culpa? Com quantos culpados se faz um autor culpado?

4.2. Da culpa como um fato ou um fado à culpa como uma tecnologia de si

Há tantas culpas quantos forem os culpados, pois são diversos os arranjos sociais através dos quais alguém passa, em sua consciência, a responder como autor de um mal do qual o acusam. Contudo, à guisa de uma tentativa de sistematização é possível diferenciar as condições de possibilidade de três subtramas diversas: o juízo de culpa que tem como sua pré-condição, através do aval das disciplinas do direito e da psiquiatria, o livre-arbítrio ou arbítrio kantiano, ou seja, a propriedade de ser imputável que faz de alguém um agente passível de ser legalmente responsabilizado por um gesto infracional; a culpa como uma tecnologia de si ou de produção do sujeito, uma antiquíssima (porém não menos atual) tecnologia mnemônica que escava profundidades e ruminções para promover generalidades e semelhanças; e, por último, como efeito articulado a essa última, uma atitude escrupulosa que mora na consciência, uma consciência moral, espécie de culpa virtual e assombrosa, da qual foge-se através de obediências e obrigações, e que por vezes se aprofunda em uma má consciência, em acusações sem provas que alguém faz, por conta própria, a si mesmo, e as quais o envolvem em um ciclo de arrependimentos e sofrimentos autoinfligidos. Em alguma medida, toda autoria atribuída e experimentada, quer ela seja de um feito malquisto, quer ela seja de um feito benquisto, depende dessas três subtramas mutuamente dispostas e relacionadas. É também por ter sido condenado, e poder ainda o ser, que se é benquisto, estimado e tornado padrão de estimativa.

Ainda que um dos personagens do qual o binômio imputabilidade/inimputabilidade (ou trinômio, com o semi-imputável) se ocupa e transforma, o culpado, tenha lhe vindo de longe, o binômio mesmo, como tal, não preexiste a si mesmo, ou seja, à sua produção em um diagrama disciplinar das relações de forças. Ou seja, é através dos dispositivos disciplinares que, segundo Foucault (2008), um dos seus personagens (o culpado) veio, de longe, a ser incluído e transformado no interior da codificação binária entre proibição e permissão regulada pelo mecanismo legal. É então que a aplicação da lei penal passa a requerer (como na

individualização do pecado no Poder Pastoral) um saber sobre o sujeito individual que comete o crime. O qual lhe é ofertado como efeito da produção da norma disciplinar que, através da biopolítica, de uma vigilância que se espalha pelo corpo social, de um poder que se torna cada vez mais invisível, imanente, se abisma em uma flexibilidade da lei: dita, em um nível metafísico, como uma condição incondicionada autoimposta, sob a ótica kantiana, ou como a falta da autoinscrição na lei, sob a ótica da psicanálise. É no interior dessa flexibilidade que a justiça penal e a psiquiatria se agenciam mutuamente. É a partir daí e através das técnicas disciplinares (vigilância hierárquica, sanção normalizadora, exame, registros, prontuários, testes psicométricos e projetivos, etc.) que ambas articulam um poder-saber sobre a loucura da razão e sobre a razão da loucura. Também é na flexibilidade que corre uma normalização que é, como notava Foucault (2008), diferente da normação disciplinar. Enquanto essa última impõe uma norma e estabelece, a partir daí, como normais aqueles que se adéquam e anormais aqueles que não se adéquam, restando aos primeiros o adestramento progressivo e aos segundos o controle permanente, na normalização, através da biopolítica, a norma é produzida em um jogo entre as normalidades diferenciais, assim fornecendo ao exame disciplinar, que nota, anota e sanciona, noções instrumentais que lhe são caras para uma individualização dos casos sem necessariamente cair na oposição normal e anormal e outras que a ela se ligam (apto/inapto, capaz/incapaz, imputável/inimputável). São aquelas noções que referem o fenômeno populacional: o caso coletivo tipificado, o risco maior ou menor, o perigo antevisto e a crise que só pode (e precisa) ser controlada. Logo se vê como, um pouco a partir daí, os personagens que o dispositivo disciplinar põe em jogo começam a interpolar-se, em nome da segurança, sobretudo o louco e o criminoso.

Falo acima de uma interpolação loucura-crime muito específica, é sabido que antes dessa houve outra, de outra natureza (quando tais personagens nem existiam enquanto tais, ou seja, respectivamente, como doente mental e como inimigo social). Ou seja, anterior ao binômio imputável/inimputável – inspirado pela oposição kantiana: necessidade contingenciada pelo arbítrio x necessidade sensível – e mesmo antes do ideal de corte da norma disciplinar, houve um período de exclusão mútua sob a ótica da imoralidade. É o período que Foucault (1999) descreveu, na França, entre os séculos XVI e XVIII, que precede a todo o aparato jurídico-psiquiátrico que inteligibiliza, diferencia e interpõe o louco e o criminoso, o amoral e o imoral. Segundo Foucault, essa exclusão, da loucura sobretudo, se deu em paralelo com a ascensão do método cartesiano. Como consequência de um método que estabelece que o único caminho para a verdade é a dúvida, isto é, a condução dos sentidos e da imaginação através da Razão (ideias

inatas), a loucura é excluída como aquilo que, no extremo oposto da dúvida metódica, só pode levar ao erro e às ilusões do sentido. Se até então a loucura era coisa mais delimitada e aos loucos o tratamento dado obedecia a essa delimitação (as embarcações citadas por Foucault, a Nau dos Loucos), daí em diante, mais ou menos, o lugar da loucura passa a coincidir com aquele que lhe é dado por Descartes. Ou seja, entre tudo o que se caracteriza como imoral, pois o que falseia a verdade também falseia o bem. Durante esse período a loucura será então incluída, através das casas de internamento, na estrutura maior do *desatino*, na qual entravam também os libertinos, profanadores, homossexuais, criminosos, entre outros. Outro motivo para que isso se produzisse, segundo Foucault, foi a condenação da ociosidade e da caridade pela Reforma Protestante, relacionada ao imperativo moral de trabalho que ela propagava. Tal imperativo teria vindo a se juntar ao imperativo econômico para justificar a exclusão de todos aqueles cujas condutas ameaçavam de algum modo a prosperidade econômica da cidade. Durante esse período, Foucault dizia, a indiferenciação da cara da loucura contribuiu para sua constituição, pois ao sair daí ela já não será a mesma. A convergência dos valores morais da fé cristã com o modo de produção capitalista vai de encontro com, em Descartes, a mais racional crença no Deus desses valores e constitui, nesse meio, a loucura como um mal comum entre o que induz à ilusão dos sentidos e à ociosidade pecaminosa. Nisso Foucault via uma implicação mútua entre loucura e imoralidade, com cada uma remetendo a outra e com a culpa recaindo sobre ambas as condições. O importante a destacar daí é que, em tal momento, anterior à interdição jurídica e ao tratamento psiquiátrico, tanto a loucura quanto as outras figuras do *desatino* eram julgadas como imorais, não havendo uma diferença articulada entre imoralidade e amoralidade (sem arbítrio). Foi preciso que o saber psiquiátrico viesse a topar com a figura do anormal, a partir das transformações que o incorporaram, a ele e a loucura, em uma lógica disciplinar, e que um sistema kantiano viesse a diferenciar os imputáveis e os inimputáveis, para que outras articulações entre a loucura e a criminalidade fossem produzidas.

No curso “os anormais” Foucault (2010b) fala sobre o poder de normalização que, enquanto foi se produzindo, entre as instituições, colonizou e articulou tanto o saber médico-psiquiátrico quanto o poder jurídico-penal em torno do que, em dado momento, era exterior tanto a um quanto a outro. O artigo 64, do Código Penal francês de 1810, era muito claro: o exame médico-legal deveria estabelecer uma demarcação entre doença e responsabilidade, entre causalidade patológica e liberdade do sujeito jurídico, entre terapêutica e punição, etc. Contudo, os diversos relatórios citados por Foucault (em sua maioria do século XX) mostram que, em uma crescente, no espaço de um século foi se produzindo um *continuum* entre crime e

loucura.⁶⁷ Funcionando em uma lógica disciplinar, os relatórios psiquiátricos duplicam tanto o delito quanto o suposto autor do delito: o delito é duplicado em um duplo psicológico-moral do suposto autor, um duplo que não destoa de uma lei, e sim de um nível de desenvolvimento social-cognitivo ótimo (imaturidade psicológica, má apreciação do real, sérios distúrbios emocionais, jogo perverso, etc.); enquanto o suposto autor, por sua vez, é duplicado como o delinquente (personagem que aparece no século XVIII), aquele que em cujas pequenas transgressões ao longo de sua vida já manifestava o “desejo” (de dominar, de tiranizar, etc.) que o teria levado a cometer o delito do qual o acusam. O médico vai se constituindo aí, dizia Foucault, como um médico-juiz, alguém que instrui o processo não no nível da responsabilidade jurídica, mas sim da culpa. E que entrega ao juiz, que então se desdobra em médico, não um sujeito de direito culpado pelo delito, mas sim um objeto (para ser corrigido, readaptado, reinserido, curado...) articulado a uma técnica de normalização.

Foucault (2010b) apresentava o monstro como uma das figuras que constituíram o domínio das anomalias, dos anormais. Correspondente a uma passagem do problema jurídico-natural para o problema jurídico-moral da monstruosidade. É a figura do monstro moral, que ele vê aparecer no limiar do século XIX. Enquanto nos séculos XVII-XVIII admitia-se um caráter virtualmente criminoso da monstruosidade (das anomalias congênitas), já segundo um enquadramento jurídico-moral, o mesmo não ocorria ao lado do crime. Quer dizer, até aí quase nada se falou, como então se passará a falar aos montes, do caráter virtualmente monstruoso de um crime. Essa transformação corresponde, em linhas gerais, ao progressivo abandono dos suplícios na economia dos castigos. A pergunta acerca da natureza monstruosa do crime não se colocava porque antes, em uma monarquia absolutista, a punição era uma vindita pessoal do soberano. A mecânica da punição não passava por uma lei da medida, mas sim da réplica. Quanto mais atroz era o crime, tanto mais atroz era o castigo: a manifestação excessiva do poder soberano empalidecia a monstruosidade do crime. O problema da natureza do crime só é efetivamente colocado quando, com as revoluções burguesas – final do século XVIII e início do século XIX – começa a se organizar um conjunto institucional regulado pela lógica

⁶⁷ Os relatórios que Foucault apresenta são, em sua maioria, do século XX, no entanto, esse continuum já aparece com alguma frequência desde 1810. E se aprofunda com o Código Penal de 1832, que implementa as circunstâncias atenuantes e torna possível, com elas, não tanto uma atenuação da pena e sim, diferente disso, uma condenação que contorna as circunstâncias mesmas do crime e se modula pelo diagnóstico do próprio criminoso. Mas foi apenas durante a década de 1950, segundo Foucault, que o sistema jurídico francês emitiu uma Circular que refletia as transformações do exame médico-legal. É então que ao psiquiatra será pedido que ele responda outras três questões, para além daquela que derivou do artigo 64 (sobre a presença ou ausência da demência), a saber: se o indivíduo é perigoso; se ele é sensível a uma sanção penal; se é curável ou readaptável.

disciplinar. Quando a justiça lacunar dos suplícios começa a desaparecer em favor de um aparelho de polícia e de justiça, de vigilância e de punição, que estabelece uma continuidade no exercício do poder de punir. Quando então a punição deve convergir com a manutenção do contrato social, da sociedade composta por indivíduos que, a favor de uma proteção recíproca dos seus interesses, devem declinar de impor outra lei que não a lei tacitamente acordada por todos. Pois é a esse corpo social, igualmente, que o crime, insuflando tiranias adormecidas, ameaça e perturba. Disso resulta uma unidade de medida da pena que, nessa época, os juristas reformadores sonharam para o sistema penal (antes que o tempo de encarceramento se tornasse a medida principal). Uma unidade de medida entre as punições e os crimes mensurados no nível das razões de quem os comete. O principal objetivo dessa regra de modulação das penas era desencorajar ações semelhantes no futuro e não, como em uma justiça replicante, responder com igual ou maior atrocidade. Em termos práticos, isso significava que a um crime deveria responder uma pena que o anulasse no nível das razões-interesses que o levaram a ser cometido. Ou seja, pensava-se aí em aplicar penas que sinalizassem, aos apenados e à sociedade como um todo, um desequilíbrio em favor das desvantagens de agir acima da lei.

Diversas transformações e questões emergiram articuladas a essa unidade de medida entre punição e razão-interesse do crime. Foucault elencou algumas. Uma delas é que as circunstâncias do crime e a intenção do criminoso (como em uma casuística) começam a ser colocadas em um plano de menor importância. Uma questão mais importante que vai se colocar, a favor da mecânica/jogo dos interesses, é sobre a racionalidade imanente à conduta criminal, sua inteligibilidade natural. O crime passa então a ter uma natureza. E o criminoso, por sua vez, passa a ser um ser natural caracterizado, no próprio nível de sua natureza, por sua criminalidade. Contudo, e nessa mesma medida, outros problemas começam a se articular: “Será que esse interesse, esse elemento natural, essa inteligibilidade imanente ao ato criminoso, não é um interesse cego ao seu próprio fim?” Ou ainda: “Será que esse interesse [...] não deveria ser concebido como um interesse tão forte e tão violento que nem calcula as suas próprias consequências, que é incapaz de ver além de si mesmo?” (FOUCAULT, 2010b, p.77). Foucault via emergir nessa série de problemas, em seu horizonte, a questão da eventual natureza patológica da criminalidade, e a via, também, um pouco como o efeito do contratualismo que dominava as teorias jurídicas da época. Sob essa ótica, do contratualismo, o interesse é, ele mesmo, em sua própria natureza, entendido como aquilo que está necessariamente ligado ao jogo acordado dos interesses coletivos. Assim, a natureza do criminoso passa a ser um objeto que gera desconfiança: talvez sua natureza mesma ande contra o curso da natureza, uma vez

que ele faz valer seu interesse contra o jogo dos interesses coletivos; talvez, por algum motivo, ele carregue consigo o velho homem da floresta, cuja volta no interior do corpo social sinaliza uma ameaça ao curso natural dos interesses. O que vai surgindo aí é o monstro moral, cujo primeiro personagem, segundo Foucault, teria sido o criminoso político. Quando, durante a Revolução Francesa, foi formulado um parentesco entre o criminoso e o monarca despótico, o sentido dessa formulação era precisamente esse: ambos fazem do seu interesse uma lei arbitrária imposta aos outros, ambos rompem com o pacto fundamental. E o déspota, de certa forma, é o monstro por excelência. Pois enquanto o criminoso rompe o pacto por ocasião do crime, como um déspota transitório, o déspota se mantém enquanto tal através de uma ruptura total com o pacto, como um criminoso em estado permanente. Esse foi o problema que acabou refletido no processo contra o rei Luis XVI: poderia ser aplicada a ele uma pena cuja fixação é efeito de um contrato social que ele nunca subscreveu? Ou, já que ele, ao exercer seu poder sobre indivíduos particulares, ignorou a existência do corpo social, não seria mais justo deixá-lo a mercê da simples retaliação dos particulares prejudicados? Surge aí, para Foucault, o primeiro monstro moral como questão jurídica. Ele é aquele que, como um inimigo político, levanta o problema de como se deve puni-lo. O sentido do monstro moral é esse: um pouco em análogo às anomalias congênitas, trata-se de uma natureza contranatural, de uma “aberrância taxonômica”, inclassificável, só que no nível das condutas que ignoram a natureza de um contrato social.

O monstro moral somente aparece como o anormal, ou seja, como um problema colocado à psiquiatria criminal e desenvolvido por ela, quando, no limiar do século XIX, a justiça penal se vê frente a um certo número de casos que não podem ser lidos através dos modelos de interpretação vigentes. Como o caso de Henriette Cornier, citado por Foucault (2010b): uma jovem mulher que, quando tomava conta da filha de dezenove meses de sua vizinha, decepcionou-lhe a cabeça com um facão que havia preparado e, em seguida, pôs a cabeça dentro de um avental e a jogou pela janela; quando, depois de presa, perguntaram-lhe a razão de sua atitude, ela apenas disse: “Foi uma ideia”. Esse é um exemplo de um crime que, segundo Foucault, acabou recusando as duas leituras mais comuns até então: a imputabilidade de Henriette não podia ser justificada, pois o jogo de interesses (razão) do crime, exigido pela mecânica penal vigente, não teria sido encontrado; por outro lado, ela também não podia ser considerada inimputável, pois não teriam encontrado nenhum delírio subjacente ou demência (como era exigido pelo artigo 64 do Código Penal francês de 1810). Ou seja, tratava-se de um crime não inteligível, sem “interesse egoísta” e sem “autoengano delirante”, cometido por alguém racional e que, inclusive, durante o processo havia feito um juízo negativo de sua ação

e se declarado culpada. São nesses casos – inicialmente ao lado ou agrupados em torno da noção de monomania homicida, de Esquirol – que Foucault vê emergir, ao ler os relatórios psiquiátricos, a noção de um *instinto* por trás da irresistibilidade da ideia homicida. Essa noção é fundamental, pois na medida em que ela se constitui no interior do saber psiquiátrico ela vai permitir, cada vez mais, a produção de um parentesco entre loucura e criminalidade, um perigo insondável através do qual a psiquiatria, a rainha dos perigos insondáveis, vai aumentar gradativamente a pertinência do seu saber no interior do sistema penal e de sua atuação extramanicomial, abrindo-lhe veredas entre a higiene pública e a segurança pública.

Sondar o insondável e perigoso vínculo entre loucura e crime por trás do instinto, é essa a tarefa que vai entronizar a psiquiatria, ao lado da psicanálise, é essa a tarefa através da qual todo um saber psi vai se pôr a serviço de uma tecnologia de normalização do instinto. É assim que, com a acrescida importância extramanicomial da psiquiatria, no interior da família, entre os espaços disciplinares, aos poucos a questão da loucura deixa de ser formulada em relação à verdade, conforme o modelo alienista. E passa a ser colocada em relação a um eixo do voluntário e do involuntário (instintivo, automático...). O “princípio de Baillarger”, citado por Foucault, derivado de artigos escritos por esse psiquiatra na metade do século XIX, é um bom exemplo dessa transformação na psiquiatria francesa: enquanto os alienistas, como Esquirol, ainda buscavam o delírio por trás do instintivo (delírio do instinto, ato de delírio...), com Baillarger a equação é invertida, pois com ele todos os elementos fundamentais da loucura, ou seja, os delírios agudos, as alucinações, a mania, etc., todos esses sintomas elementares são avaliados como resultado de um exercício involuntário das faculdades, de uma perturbação do jogo hierárquico entre o voluntário e o involuntário. Essa nova delimitação, combinada ao poder de normalização que colonizou o saber psiquiátrico, tornou possível que um conjunto de condutas, antes ignoradas pelo modelo da alienação, pudessem ser patologizadas. A discrepância em relação à norma e o grau de afundamento no automático são, segundo Foucault (2010b, p. 136), as duas variáveis que, a partir da metade do século XIX, “vão permitir que se inscreva uma conduta seja no registro da saúde mental, seja, ao contrário, no registro da doença mental”. É assim que o monstro moral, durante essas transformações do século XIX, deixou de ser um entrave para o poder de punir e se tornou, lido a partir da noção de instinto, um perigo sinalizado nas condutas mais banais e cotidianas. O anormal propriamente dito. Um perigo que, a cada vez que emerge na forma dos crimes sem razão ou na forma dos crimes políticos (parricídios, matricídios, filicídios, massacres em escolas, atentados, terrorismos, etc.), é novamente inteligibilizado pelas ciências rainhas do que não tem (não pode ter) razão, é

continuamente destacado do agenciamento maquínico e coletivo que o produziu (das suas condições econômicas, políticas, sociais, etc.) e isolado em torno de um sujeito e de seu diminuto meio – isto é, em torno da “má socialização” de uma “natureza má”.

Penso que as transformações do modelo de compreensão da psiquiatria podem ser colocadas ao lado, algo em análogo, da diferença entre os aparelhos cognitivos de Descartes e Kant. Para os alienistas o problema da loucura era colocado, como para Descartes, nos termos de um autoengano do sujeito, ou seja, tendo a verdade como uma referência primeira – ainda que o estatuto jurídico do sujeito da loucura, como inimputável, já excedesse o modelo cartesiano. Com Baillarger e outros, diferente disso, mesmo nos quadros de delírio ou alucinação, a loucura começa a ser referida, cada vez mais, à manifestação positiva de um processo orgânico – tanto é assim que nessa época a epilepsia, caracterizada pela liberação involuntária de automatismos, se tornou a ponte entre a psiquiatria e a medicina, a neuropsiquiatria (FOUCAULT, 2010b). Ou seja, a loucura começa a ser vista aí como resultado de um acidente mórbido ou de um desenvolvimento incompleto do cérebro, de uma perturbação cuja origem deixa de ser referida a um sujeito e passa a ser referida a um meio (orgânico, familiar, social, ambiental, etc.) que não teria fornecido as condições para que um indivíduo se tornasse um sujeito, alguém com uma consciência moral. Assim, um pouco como em Kant, nesse modelo é inimputável aquele que, ao cometer uma infração, agiu de modo involuntário, ou seja, sem a capacidade de decidir se agiria em acordo ou desacordo com uma lei escrita. E é imputável quem, por ocasião de uma infração, entrou voluntariamente em desacordo com uma lei escrita. Mesmo que tenha agido por impulso, “instintivamente”. Ou seja, se constatada sua capacidade de decisão, de transitar livremente no eixo do voluntário e do involuntário, então o gesto impulsivo terá sido culpa sua.

Essa capacidade de decisão é, na máquina conceitual kantiana, o arbítrio. Trata-se da capacidade de autolegislação, que fundamenta a responsabilidade jurídica. Conforme a leitura que Giacoia Jr. (2012) faz da ética deontológica de Kant, é livre o arbítrio de todo o ser humano que, por consequência de sua natureza racional, tem suas ações formalizadas por um ato espontâneo da vontade. Um ato espontâneo da vontade é como uma protoação – espécie de “automatismo lógico”. É por meio desse ato que um sujeito individual acolhe o princípio subjetivo (universal) de todo o agir, ou seja, que ele representa para si a máxima moral da razão prática: a *boa vontade* como um fim em si mesmo. Afirmar em exercício a liberdade que se tem, em sentido kantiano, consiste em agir de acordo com essa boa vontade, pois é unicamente ela que, por ser um ato espontâneo, puramente racional, pode ser causa de um efeito sem cair

como um efeito na regressão infinita. Contudo, um exercício não é bem uma escolha, o arbítrio é antes uma arena de combate, e a boa vontade kantiana, como dizia Nietzsche (2009), tem cheiro de crueldade. Nessa arena, por razão de ter de competir em igualdade com as necessidades que derivam da natureza sensível do sujeito individual, a representação dessa máxima moral se dá mediante uma necessidade racional, ou seja, mediante o imperativo categórico do dever. O dever do imperativo tem a força de uma obrigação, como Giacoia Jr. (2012, p. 54) sublinhou: “Ora, dever, nos termos de Kant, define-se como aquela ação à qual alguém está obrigado [...] obrigação é justamente a necessidade de uma ação livre sob um imperativo da razão”. Em outras palavras, Kant distinguia na autoimposição de uma obrigação moral um comando necessário da razão de todo ser racional, ou seja, uma necessidade racional. Assim sendo, a liberdade exercida aí não resulta, simplesmente, de uma ausência de determinação, e sim, diferente disso, de um comando que o agente, enquanto um ente de razão, impõe a si mesmo. E para que o comando possa ser acolhido categoricamente, isto é, para que nenhuma circunstância o possa pôr em discussão e impossibilitar sua consecução, então ele precisa se impor através de uma forma lógica que não faça referência a nenhum conteúdo específico. Precisamente para que possa incorporar/formalizar, sem exceção, os conteúdos que advêm dos diferentes meios a partir dos quais as experiências se singularizam. Ou seja, a obrigação autoimposta tem de ser uma condição incondicionada. É por aí que passa a dedução kantiana de um imperativo categórico: *“age apenas de acordo com aquela máxima, por meio da qual tu ao mesmo tempo possas querer que ela se torne uma lei universal da natureza”*.⁶⁸

De acordo com a ética deontológica, exerce inteiramente a liberdade quem estabelece as máximas de suas ações somente de acordo com uma finalidade moral, ou seja, sem condicionar o cumprimento do dever à obtenção ou evitação de outra coisa (receio da punição, recompensa por bom comportamento, lugar no céu, etc.) que não seja o próprio dever que sua razão impõe a si mesmo. É o que Kant chama de virtude. Entretanto, mesmo quem não exerce essa liberdade de acordo com a forma da lei em geral, por dever, tem essa liberdade como uma condição incondicionada que sua razão impõe a si. Por conseguinte, no caso de um agente que transgrediu uma lei codificada, estando comprovado que ele, quando agiu, sabia como “deveria” ter agido (estava em posse de si), então a ação deve, inadvertidamente, ser imputada

⁶⁸ Essa é a primeira fórmula do imperativo categórico, há outras duas que, em complexidade crescente, apontam em uma mesma direção. A segunda põe em destaque a finalidade puramente moral do agir, sem outro fim que não o cumprimento do dever: “age de modo tal a jamais tratar o ser racional, em tua própria pessoa ou na pessoa de todo outro, somente como um meio, senão sempre como um fim em si mesmo”. E a terceira põe em destaque o princípio da não contradição de um legislador universal: “Aja de tal maneira que tua vontade possa encarar a si mesma, ao mesmo tempo, como um legislador universal através de suas máximas”.

a ele. Ele deve ser visto como quem é livre e responsável. Ou seja, como quem que tem uma liberdade em si, como quem a afirma ou a contradiz, contradizendo a si mesmo, no interior do arbítrio configurado como uma arena de combate a partir da qual as máximas – as lógicas morais de cada um – que determinam ações concretas são produzidas. Uma arena de combate no interior da qual enfrentam-se os móveis sensíveis da ação e a forma da lei em geral, o imperativo categórico. A concreção dessa possibilidade de liberdade, diz Giacoia Jr. (2012, p.68), “se dá pela forma de determinação do arbítrio, ou seja, pelo modo de determinação entre essas duas ordens de fundamentação no interior da máxima suprema que determina o arbítrio”.

Mas apesar da complexidade lógica dessa máquina que Kant formula com a finalidade de estabelecer a razão do juízo moral das ações e a razão da responsabilidade penal, não há como torná-la crível sem destacar o seu fator mais comum, mais decifrado na experiência do sujeito ocidental, isto é, a consciência moral (do alemão *Gewissen*). E contra esse “fato probatório” quem poderia, sem ser tomado como louco, confrontar o “velho Kant”? Ora, pois dar de ombros ao dever que “nossa” razão me impõe, até aí tudo bem, sou livre para tanto. Mas se não imprimo a culpa em minha face, se não respondo por essa desobrigação, então, por essa lógica, eu devo ser um louco, leve e inocente, ou talvez um perverso, cuja loucura seria a própria má vontade (o perverso é um personagem estranho à Kant, mesmo porque anacrônico a ele, não por acaso uma de suas figuras, o psicopata, tende a ser julgado, com certa frequência, como semi-imputável). A consciência moral é, em Kant, a instância onde a lei moral, mesmo quando combatida pelos impulsos sensíveis, deve produzir os seus efeitos autônomos e, por fim, reestabelecer o seu reinado – “ela ganha mesmo quando perde, mesmo quando eu ganho, ao fim e ao cabo ensimesmado, empatado, eu empaco”. Tribunal em íntima e última instância, juízo inescapável: “um saber íntimo da licitude ou ilicitude de nossas intenções e ações, de nossas máximas [...] infalível instância de julgamento, que nos censura ou nos louva, nos condena ou absolve” (GIACOIA JR., 2012, p. 85). Sede de emergência do que Kant compreendia como o único “fato da razão”, um sentimento de respeito pela lei moral produzido, na sensibilidade, pela consciência *da lei* moral. Essa consciência da lei moral, como um fato da razão, é o que dá, segundo Giacoia, a forma judiciária necessária, formalmente igual em toda unidade lógica, que é a condição de possibilidade do processo inquisitivo e judicativo que ocorre na experiência de cada sujeito, no interior de cada consciência moral. Kant (1960, *apud* GIACOIA JR., 2012) postulou as três modalidades dessa consciência moral, que podem ser encadeadas em um processo: na primeira, anterior ao arbítrio que determina a ação, se manifesta uma escrupulosidade, quando a consciência moral se apresenta como uma conselheira; na

segunda, depois que o arbítrio é determinado, apresentam-se um acusador e um advogado; a depender da resolução, em uma terceira, haverá a condenação ou absolvição. No caso da condenação, diz Kant, por mais que o condenado tente pintar e fantasiar para si mesmo uma inocência, ou alegar que foi levado pelo fluxo da necessidade, isso de nada deve adiantar e tampouco deve fazer calar a voz do acusador. Na reflexão que Kant faz sobre a mordida na consciência, sobre o remorso que segue à condenação, há uma passagem particularmente interessante:

se funda então também o remorso por um feito há muito cometido a cada **recordação** do mesmo: um sentimento doloroso causado pela disposição moral, que é inócuo e talvez néscio do ponto de vista prático, na medida em que não pode fazer com que o ocorrido se torne não ocorrido [...] e que, porém, como sofrimento, é inteiramente justo, **pois a razão não reconhece nenhuma diferença temporal naquilo que diz respeito à lei** (KANT, 1960, p. 223 *apud* GIACOIA JR., 2012, p. 97, grifo meu).

O juízo kantiano de atribuição da culpa, sua razão de ser, está aí intimamente articulado à culpa enquanto uma experiência de suspensão do esquecimento, de uma interiorização da promessa. A culpa entendida como má consciência aparece, em Kant, como uma ação da *memória do dever*, memória que aciona tanto a obrigação moral autoimposta, que compreende uma orientação, bem como a autoacusação e o sofrimento autoimposto, ações que compreendem o julgamento e a condenação. Essa memória pode ser entendida como uma âncora mnemônica forjada, antes de tudo, pelo próprio entendimento (razão pura), uma forma lógica que formaliza a experiência da consciência moral, a relação que um sujeito estabelece para consigo a respeito de suas máximas, de suas intenções, dos reflexos de suas ações, etc. Aparentemente, uma tal memória que expande a consciência em função da dívida contraída passa ao largo da tecnologia jurídica de provação e atribuição da culpa, dos dispositivos disciplinares em cujo solo emergem as ciências do comportamento que fundamentam essa tecnologia e de uma *memória do adestramento* que deriva do método cartesiano (adestramento empírico-mecânico) e que fornece a racionalidade da individualização disciplinar – sem esquecer, também em relação ao diagrama disciplinar, do ascetismo monástico em sua estreita relação com os dispositivos forjados por Santo Inácio de Loyola: a mnemônica do “palácio da memória”, os “Exercícios Espirituais”.⁶⁹ Por outro lado, a memória do dever assegura um sujeito “pronto”, cuja experiência lhe confere uma liberdade positiva – autoimposta e não evocação Transcendente – que vai de encontro à governamentalidade, à biopolítica, assim como promove uma restrição do exercício do poder disciplinar para casos “particulares” (quem não

⁶⁹ Ver em Figueiredo (2007).

pode prometer por si como todos) e reforça a moral de uma tecnologia jurídica da culpa. Mas apesar disso, em outro sentido, é possível pensar nessas duas transformações, nesses dois acontecimentos – a atribuição da culpa ao indivíduo e a experiência da culpa no sujeito – desfazendo o fechamento de uma interioridade, abrindo o sujeito, percebendo-o como efeito de uma tecnologia que o produz através da dívida, uma tecnologia de si que, por sua vez, envolve tanto a autoatribuição como a heteroatribuição da culpa. Abrir o sujeito a marteladas, martelar a si mesmo, ver do que se é feito, retomar a crueldade artística – de gosto discutível, mas em todo caso artística – que nos produziu e nos produz enquanto autores culpados, devedores, niilistas, como quem ainda não... Tal é a alternativa ético-estética à ética deontológica kantiana que nos foi legada por Nietzsche: fazer a experiência e não simplesmente aceitá-la como um “fato da razão”.

A investigação genealógica que Nietzsche (2009) faz sobre a origem das práticas conformadoras da consciência moral e da má consciência, na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, começa por colocar em destaque a força contra a qual essas práticas tiveram de se impor, isto é, o esquecimento ativo. Uma integral assimilação psíquica – elaboração, digestão – do que penetra na consciência, como condição para a fruição do presente desmedido, do tempo como um presente para si: “espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento” (NIETZSCHE, 2009, p. 43). É precisamente contra esse esquecimento que se agigantou uma faculdade oposta, uma *memória da vontade*. Com auxílio da qual o esquecimento é suspenso para que o animal homem possa fazer promessas e, como faz quem promete, responder por si como porvir. Mas foi preciso talhar uma tal memória, dilatar o querer para escandir o presente em passado e futuro, foi preciso ensinar o animal homem a prever, a calcular, a distinguir o casual do necessário, a estabelecer os fins e os meios para os fins. Ou seja, é no desenvolvimento pré-histórico de mnemotécnicas que Nietzsche enxergava a origem remota da consciência moral e do que, deduzido dela, estabeleceu a ficção do sujeito moderno: a responsabilidade de quem responde como causa do agir, a vontade duradoura e inquebrantável que os arautos do século das luzes constataram em si e empunharam como medida de valor para medir e valorar a todos.

Que então a memória tenha se interiorizado de uma tal maneira que, de repente, ela pariu o cogito e a razão pura, do sentimento de liberdade aí alcançado basta destacar a severidade que o move (a alma que disseca a si e ao corpo, o dever autoimposto) para compreender que o que arrancou o prodígio do útero da mãe natureza e o trouxe à luz foi um

fórceps. A dor foi o mais poderoso auxiliar dessa mnemotécnica. Eis o axioma, dizia Nietzsche (2009, p.46), da mais antiga psicologia da terra: “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória”. Exemplos para isso não faltam, o filósofo alemão destacava o exercício do poder soberano-monárquico e do poder pastoral durante a Idade Média: as antigas legislações penais da Alemanha, os cruéis castigos (apedrejamento, esquartejamento, esfolamento, etc.) por cujas imagens e feridas abertas retidas na memória e escritas na carne se fez uma promessa de não fazer o mal para não sofrê-lo (atmosfera dos suplícios que se assemelha àquela que Foucault descreveu sobre a França desse mesmo período); os exercícios dos ideais ascéticos para fixar as ideias valorativas desses ideais, para torná-las indelévels e onipresentes – os “remédios” que os sacerdotes ascéticos prescrevem ao rebanho para mudar a direção do ressentimento, para fazer do sofrimento devido à falta de sentido do sofrer, da dor que o ressentido busca entorpecer através de uma descarga reativa do afeto, descarregando-o em um culpado (um bode expiatório), o sofrimento e a dor cujas causas ele deve encontrar em si mesmo, em seu “desejo pecaminoso”, e cujo entorpecimento ele deve buscar através da expiação dos seus pecados, escrevendo em sua própria carne (autoflagelo, jejum, vigília, o amor ao próximo, o trabalho, etc.) - prestando um serviço, assim, à real ambição que move o sacerdote ascético e muitos dos seus herdeiros modernos, ou seja, não um acerto de contas, menos ainda uma cura, e sim a criação e a manutenção de um sistema de valores através da instrumentalização, da condução e do controle de uma vingança insatisfeita, de um ódio ressentido, reprimido e retroalimentado pelo medo de não ser amado, de ser destronado e transformado pelo amor-contágio de quem/do que é diferente.

Os exemplos acima são, digamos, configurações divergentes – que depois encontram certa confluência, com as disciplinas – do desenvolvimento de uma mnemotécnica cujo essencial (o artifício da dor) surgiu não apenas em um passado muito remoto mas também em outra esfera, a saber: na gradual configuração de sistemas de equivalências entre bens e de contratos ajustados à proteção dos interesses dos credores. O trabalho pré-histórico que hominizou o animal esquecediço, que o transformou em um animal lembradiço e estimador, foi fundado, segundo Nietzsche (2009, p. 49), “na relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de ‘pessoas jurídicas’, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico”.

É justamente nessas relações que Nietzsche via emergir o conceito de culpa, mas em um sentido muito peculiar, diverso dos seus sentidos tardios, ou seja, da culpa enquanto heteroatribuição moral e/ou jurídico-penal de uma ação a um atuante, a um sujeito, e da culpa

enquanto autoatribuição da consciência moral, enquanto má consciência, mordida na consciência, remorso, etc. O que começa a aparecer aí é simplesmente o procedimento, a prática, o conceito operativo, em suma, uma tecnologia em estado de dispersão que, muitíssimo depois, vai aparecer acoplada – como máquina que produz a si invaginando-se, adentrando-se – a um sentimento moral do sujeito para consigo, a um saber científico sobre o imputável, sobre o criminoso. É o conceito material de dívida que corresponde, nessa antiga relação entre credor e devedor, ao que veio a ser o conceito de culpa. À margem de uma suposição acerca da liberdade ou não liberdade da vontade, a prática de castigar, de causar dor ao outro para reparar um dano sofrido, teria se desenvolvido, no interior dessa relação, como a contraparte de um dano material, de uma dívida não retornada. Também é no interior dessa relação, em sua dimensão contratual, que Nietzsche enxergava os primórdios de uma mnemotécnica, da construção de uma memória naquele que promete, da assimilação da ideia (da palavra, da imagem) de uma dor para que ele possa cumpri-la. Para garantir a santidade de sua promessa, para sinalizar ao credor uma “satisfação” que ele poderia obter no caso do não pagamento da dívida, o devedor acabava empenhando ao credor, por meio de um contrato, “seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida [...] Sobretudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida” (NIETZSCHE, 2009, p. 49). Assim, estabelecia-se aí um sistema que fazia equivaler coisas de naturezas distintas: o credor trocava uma recompensa diretamente relacionada ao dano material, à dívida não paga (terras ou bens de qualquer tipo), por uma espécie de satisfação íntima, isto é, causar dor ao devedor, fazê-lo sofrer, vê-lo sofrer. Tal teria sido a origem do entrelaçamento entre culpa e sofrimento, essencialmente em torno de um interesse do credor incorporado na consciência do devedor. Ou seja, segundo a hipótese nietzschiana, a primeira finalidade do castigo teria sido a transformação de um dano pecuniário em um “direito”, um “direito dos senhores” tanto mais valorizado quanto mais baixa a posição social do credor, um prazer festivo (concretamente, pois também incluído em festas públicas, casamentos de príncipes, etc.), um convite à crueldade, à satisfação do ver-fazer sofrer, uma ocasião para subjugar um homem livre no interior de uma relação contratual, ritualizada. Logo se vê, um pouco a partir daí, o que se passou depois que o animal homem começou a sentir vergonha de sua crueldade, depois que o direito dos senhores virou o direito do Senhor, do Credor, depois que o Credor se sacrificou por “amor” ao seu devedor, depois que a dívida se tornou impagável e o animal homem, ferindo-se em sua jaula, incorporou em si a divinizada figura do credor eternamente insatisfeito, eternamente cobrando satisfação, eternamente

pedindo mais e mais e mais, eternamente amando o devedor para esconder o seu desprezo por tudo o que nele é diferença, liberdade, amor livre, amor-contágio... E o devedor a mando do seu credor, presa represada no seu amor. Ora, não resultaria disso, por um paradoxismo da vontade de potência, que a autoacusação, o automartírio e a autotortura acabassem por se tornar a margem de autoria do sujeito moderno? A culpa autoimposta como o moderno direito dos senhores, o direito de propriedade dos despossuídos, a culpa, a propriedade do direito de propriedade, a crueldade autoinfligida interpretada por um sistema de valores que torna a todos endividados pelos seus danos pecuniários, pelos seus “insucessos”, pelas suas “misérias materiais” e miseres de toda espécie. A moral do ressentimento interpreta essa margem de autoria para a manutenção de um sistema de valores, dando-lhe um sentido que não pode ser experimentado, virado do avesso, profanado. Contudo, enquanto experiência, a culpa não deixa de ser uma margem de autoria, um assenhorar-se e lapidar-se e reconfigurar-se como uma promessa.

Por muito tempo, ao largo de uma interpretação religiosa da dívida, o que se passou, segundo essa hipótese, foi um trabalho do animal homem sobre si mesmo, uma autoconfiguração da memória através de meios rudimentares, com destaque para o artifício da dor estreitamente articulado a uma satisfação substitutiva, ao prazer de castigar. O salto de aperfeiçoamento dos hábitos de trocar, imaginar equivalências, medir valores, estabelecer preços, comparar, calcular, etc., teria decorrido dessa primordial relação contratual entre credor e devedor. Assim, a consciência moral apareceria aí gradualmente, sendo sua apropriação por uma moral do ressentimento uma transformação ulterior.

Enquanto Nietzsche começava por aí a tatear as origens da consciência moral, a psicanálise, com Freud, tomava um caminho bem diverso. Em “Totem e Tabu e outros trabalhos”, Freud (1996) propõe que a dinâmica interior ao Complexo de Édipo pode ser encontrada na origem da civilização (da Cultura), origem que, para ele, estaria na emergência do clã totêmico articulada à proibição do incesto entre os membros do sexo oposto do mesmo clã, aos quais, para além da consanguinidade, são estendidas as relações de parentesco. A origem comum dessas duas instituições, o totemismo e a exogamia (e seus sistemas de restrições, os tabus), segundo a hipótese freudiana, pode ser pensada a partir do mito do pai da horda primeva: um certo dia os irmãos que haviam sido expulsos pelo pai tirano retornam e, unindo suas forças, matam e devoram o pai, pondo um fim à horda patriarcal. Devorando quem antes frustrava os seus anseios de poder e os seus desejos sexuais, e que por isso o temiam e odiavam, mas também, por querer ser como ele/ter o que ele possuía, o admiravam e invejavam,

os irmãos criminosos adquirem uma parte de sua força, identificam-se com o pai. Mas com o passar do tempo, após a desforra, um sentimento de culpa, um remorso, se abate sobre todo o grupo. Esse sentimento, para Freud, é o resultado de uma ambivalência emocional: a identificação em resposta do querer-ser-o-pai-admirado institui o super ego, instância que, por sua vez, interdita a exteriorização da agressividade, a sua repetição, e, ao mesmo tempo, a incorpora e a dirige ao ego para puni-lo por ele ter, por ódio incontido, matado o amado pai – e que por um instante esqueceu que amava e deu vazão ao ódio, um instante que, depois que os irmãos foram domados pela força que tomaram do pai, NUNCA MAIS! poderá se repetir. Daí resultaria a culpa primordial, ou seja, uma necessidade de punição que, por derivar de um motivo cuja lembrança acordaria a ira do pai morto incorporado, deve ser transposta em sistemas de proibições, expiações, etc. O pai morto incorporado tornou-se mais forte do que o pai vivo, agora os irmãos proibiam o que antes era interditado pela autoridade externa, anulando o ato criminoso pela proibição da morte do totem, então substituto do pai. Seria esse o modelo filogenético do Complexo de Édipo, complexo que, através desse texto, Freud finda por universalizar, a ele e a *sua* doença de base, a neurose.

Dessa construção hipotética Freud (1996, p. 145) faz derivar a origem da refeição totêmica, do festival onde um consumo proibido – do totem – é permitido: “A refeição totêmica [...] seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso”. Freud falava aí de um “sentimento de culpa filial”, o qual acabaria por criar os dois tabus do totemismo, correspondentes aos dois desejos reprimidos no Complexo de Édipo, o parricídio e o incesto (exceto que, quanto ao segundo, ele supunha ter havido uma “base prática”, uma trégua entre os irmãos na disputa pelos frutos proibidos). Em função do processo que levou até aí, na passagem de uma horda patriarcal para uma horda fraterna, em uma sociedade, nas palavras de Freud, “baseada na cumplicidade do crime comum”, ninguém mais poderá ser o pai tirano e nem o filho assassino, pois enquanto o primeiro não tem mais lugar o segundo “deve” não querer matar, tanto em função da culpa filial como em função da proibição do fratricídio: “os irmãos estavam declarando que nenhum deles devia ser tratado por outro como o pai fora tratado por todos em conjunto [...] evitando a possibilidade de uma repetição do destino do pai.” (FREUD, 1996, p. 149). O assassinato do pai da horda primeva, o mito que Freud coloca na origem da civilização, tem algumas curiosas semelhanças com as teorias contratualistas (de Hobbes, Rousseau e Locke) que influenciaram o pensamento jurídico-penal do século XVIII, no interior das quais o problema do monstro moral começava a se colocar. Por exemplo: como naquelas teorias, também aí há duas figuras cujas existências não podem ser pensadas senão

como expressões de forças tendenciais (libido incestuosa e pulsão de morte) na contramão do processo civilizatório: o tirano que não conhece o pacto, que nunca o subscreveu, e a irmandade de jovenzinhos dentro dele, criminosos aos olhos da lei. Contudo, sob a ótica desses mitos (de Édipo e dos irmãos da horda) esses dois monstros, o monstro moral por excelência, o tirano, e o monstro moral por ocasião do crime, o criminoso eventual, são figuras de um só. O crime começa a ser lido não como um evento e sim como uma fatalidade já anunciada nas tiranias de um pequeno monstro, de uma ambivalência emocional não dosada no meio diminuto do lar, de um “histórico” de problemas com as figuras de autoridade, de um “mal não cortado pela raiz”. Resulta daí um cacoete clínico muito difícil de abandonar, de quem clínica, de quem ensina, de quem acompanha os primeiros passos, um cacoete que impõe restrições às experiências, a saber: amar nossos pequenos monstros, enquanto eles fazem a *travessia*, é *dar limites* a eles, nutri-los com um suplemento externo de amor-contorno que os proteja de si mesmos (*porque não sabem o que fazem*), que os ampare em seus desamparos, reconduzi-los ao lar, ao familiar, ao papai e à mamãe, à castração, ao desejo como falta e nostalgia.

Mediante essa derivação genética do Complexo de Édipo, Freud fundamenta os primórdios da organização social na culpa filial, na cumplicidade pelo crime de todos; a religião totêmica e as demais religiões no sentimento ou consciência de culpa e no remorso; e as restrições éticas tanto nas exigências dessa organização social, do tabu necessário à instituição da exogamia, como também na expiação exigida pelo sentimento ou consciência de culpa (GIACOIA JR., 2001). A consciência moral, ainda que Freud tenha refletido mais sobre ela em seus textos posteriores, neste primeiro momento ele propõe que se poderia pensá-la enquanto uma consciência moral do tabu, diferenciando-a da consciência de culpa do tabu, sendo essa última um sentimento experimentado após uma transgressão do mesmo. Nessa proposição evidencia-se uma relação estreita, uma unidade em certa medida inultrapassável, estabelecida como um princípio, entre consciência moral e culpa que exige expiação. Enquanto Nietzsche compreende a consciência moral a partir de um embate titânico entre força do esquecimento ativo e memória da vontade, Freud parece associá-la a uma *memória do complexo universal*, um produto de uma síntese dialética e modelo produtor de sínteses dialéticas. A síntese (a culpa filial) como resultado do encontro dialético entre forças antagônicas, vale destacar, é muito diferente do encontro paradoxal do duo matador-vítima da tribo Araweté, descrito por Viveiros de Castro (conforme consta no primeiro bloco ensaístico). Lá, depois de matar seu inimigo, o matador é igualmente contagiado e abatido, acolhe a hostilidade do inimigo morto que transforma-se, aos poucos, em um tipo especial de amizade, e apreende-se como sujeito no

evento festivo – canto *dos* inimigos – em que vê a si através da cena que sua vítima lhe sopra, através da cena que seus lábios cantam, como o outro do outro... como o inimigo do inimigo... ou seja, diferente daqui, onde um culpado se vê através dos olhos de um Outro superegóico que guarda e protege a todos da diferença na repetição do passado, isto é, da imanência do inimigo, do murmúrio de incontáveis encontros.

Os pontos de partida fixados por Nietzsche e Freud em suas respectivas derivações genéticas da consciência moral são, como já sugeri acima, decisivamente diferentes. Giacoia Jr. (2001), em um ensaio no qual comparou a genealogia da moral e a metapsicologia, pôs em destaque essa diferença. Na esteira de outros estudos, ele sugere que, enquanto Nietzsche apreende a emergência da consciência moral sob duas figuras diferentes, a consciência de liberdade/poderio e a má consciência do ressentimento, Freud, por sua vez, apreende apenas a figura ressentida do mesmo acontecimento. Por outro lado, apesar dessa diferença decisiva, Giacoia também destacou algumas semelhanças. Cito algumas: tanto o psicanalista quanto o filósofo procuram um sentido histórico alternativo, autêntico, recusam por completo o *fato* da consciência moral. Colocam-se na contramão não apenas dos filósofos que não problematizaram a emergência e transformabilidade histórica da subjetividade, tais como Kant, mas também, igualmente, dos genealogistas ingleses da moral que procuraram um sentido utilitarista na emergência dos valores morais. Em outra direção, para ambos os autores a formação da memória é um elemento fundamental no processo de hominização e na constituição da consciência moral, assim como o esquecimento/recalque e a repetição – ainda que pensem esses conceitos de modo bem diferente. Além disso, assim como Nietzsche, Freud, em sua obra “O homem Moisés e a religião monoteísta”, reconhece o aprofundamento do sentimento de culpa com o monoteísmo mosaico e o Cristianismo. Mas apesar dessas e outras semelhanças, Freud não concebe, como Nietzsche, o decisivo aprofundamento da má consciência como resultado de uma transvaloração dos valores operada pela moral judaico-cristã. Para Freud, todo o sentimento de culpa da humanidade provém do Complexo de Édipo, do complexo que foi inaugurado a partir do assassinato primordial do próprio ancestral. Todo aprofundamento desse sentimento resulta de uma tentativa falha, com efeitos deletérios, de fazer as pazes com aquele mesmo pai, de lidar com o retorno do recaiado dando a ele um destino edípico. Ou seja, enquanto Kant vê a culpa ressentida como uma inevitável consequência de um fato da razão, a consciência da lei moral do dever, Freud a vê como uma inevitável consequência de um fato: da culpa filial como um modelo filogenético da dialética das pulsões. Para finalizar essa discussão, vale a pena ter como base esse ensaio de Giacoia

para fazer uma breve passagem pelo desenvolvimento da genealogia nietzschiana, retomando-a de onde parei, ou seja, do vínculo obrigacional entre credor e devedor.

Para Giacoia, também a gênese da sociedade e do Estado pode ser reconstituída, através da genealogia nietzschiana, tendo como base os mesmos meios colocados em jogo na *obligatio* de direito pessoal. Ou seja, não segundo um modelo racional de um contrato, e sim segundo a criação de uma memória, do fazer-lembrar de uma promessa. Se antes tratava-se de fazer a faculdade de prometer subsistir como disposição psíquica permanente em credores e devedores, “no caso da gênese do Estado, a tarefa consiste em organizar uma população errante, até então unicamente arrastada pelo torvelinho dos impulsos, nela imprimindo a forma estável da sociedade e da paz” (GIACOIA JR., 2001, p. 115). A dor, por cujo auxílio o direito obrigacional começa a se autonomizar, é também o artifício que entra em jogo na agressividade ritualizada em penas e castigos. Isso resulta no que Nietzsche chama de psicologia da interiorização. Ou seja, os impulsos do animalesco, velho eu, que não podem mais voltar-se para fora, pois se expressos gerariam a guerra de todos contra todos, esses tais impulsos agora voltam-se para dentro. Conformam o que depois se denominará uma alma - a “prisão do corpo”, como escreveu Foucault (2013).

Inicialmente, teria sido isso a má consciência: a satisfação substitutiva, o prazer no ver-fazer sofrer, o prazer da guerra, o prazer em fazer inimigos, tudo isso deve, voltando-se para dentro, inaugurar a câmara de tortura do culpado. Já a sua clausura definitiva, Nietzsche a percorre a partir de algumas transposições das duas categorias fundamentais da *obligatio* de direito pessoal, ou seja, das categorias de credor e devedor. A primeira ele classifica como uma interpretação religiosa da matriz obrigacional, encontrada entre os membros das primitivas comunidades de estirpe, das aldeias, tribos ou clãs e seus ancestrais primordiais. Por ela, “a figura do ancestral comum passa a ser interpretada como responsável pela doação do mais precioso dos bens: a vida protegida e a prosperidade assegurada pela coletividade” (GIACOIA JR., 2001, p. 118). Como consequência dessa interpretação, o dever de uma retribuição equivalente se impõe às gerações subsequentes, a manutenção das benesses adquiridas exige que se conscientize nelas uma tal obrigação. Quanto mais forte se torna a consciência de liberdade/poder da coletividade, tanto mais ingente se torna o dever de obediência e retribuição ao antepassado. Cujas figuras, em proporção ao acréscimo de prosperidade, segurança e poder do coletivo sob sua proteção, vai pouco a pouco ganhando contornos sobrenaturais, até se tornar divina. As formas de monoteísmo, portanto, seriam o resultado de um aumento superlativo da consciência de poder decorrente do surgimento de potências imperiais. Um sentimento de

dívida permanente produzido aí tem como conteúdo uma *obligatio* de natureza jurídica. Isto é, os credores e o devedor permanecem exteriores um ao outro e, de tempos em tempos, são exigidas obras e sacrifícios. Enquanto que, regularmente, é exigida uma obediência às leis, usos e costumes, ao *ethos* (da comunidade) que corresponde aos ordenamentos emanados da vontade dos antepassados.

A segunda transposição das categorias de devedor e credor destacada por Nietzsche, segundo Giacoia Jr. (2001), consiste na moralização dessas categorias, isto é, em um movimento *complementar de interiorização das correntes pulsionais agressivas*, interiorização essa que fora iniciada com o processo pré-histórico de formação da sociedade, de estabilização do *ethos* humano. Se o sentido desse processo consistia na criação do *indivíduo soberano*, do indivíduo dotado do extraordinário privilégio psíquico da responsabilidade e da consciência de si experimentada como domínio de si, como poder e liberdade, o que aconteceu, por causa da moralização das categorias de credor e devedor, foi o soterramento desse fruto tardio por uma variante sua, o sujeito da má consciência. O soterramento ocorreu quando as categorias de credor e devedor, já sob a ótica da inversão dos valores operada pelo ressentimento, acabaram confluindo com o efeito indesejado de uma psicologia da interiorização, isto é, com a criação de um animal que encontrava na autotortura uma satisfação substitutiva. A hermenêutica sacerdotal reinterpreta a autotortura, dá ao sofrimento autoimposto um sentido de rebanho. Ou seja, uma dívida com Deus, a consciência de ter agido mal, de ter pecado. Então não se é mais devedor no sentido jurídico das relações intersubjetivas, em uma relação de exterioridade com o credor, e sim em um sentido moral, ou seja, com a consciência de uma dívida permanente. O máximo do sentimento de culpa é atingido com a dominância do monoteísmo judaico no interior da transfiguração religiosa da *obligatio* de natureza jurídica. Enquanto o sacrifício do Credor por amor aos devedores e o arraigamento da origem da culpa na própria natureza do homem (“o pecado original”, a “mácula”) estabelecem o paradoxo de uma expiação permanente, exigida pela má consciência, de um pecado inexpiável. O colapso entre sagrado e profano, que é próprio dessas tendências messiânicas, abre um caminho “para o surgimento de figuras mais sutis da rigidez moral no Ocidente e prepara o surgimento da noção venerável de *santidade do dever*, em que acabam por se fundir, na alma do próprio devedor, as figuras do antigo credor e devedor”. (GIACCOIA JR., 2001, p. 125) Assim, a consciência moral aparece como aquilo que há de divino no devedor, no seio da qual o sujeito moderno nutre um sentimento de respeito pela lei moral do dever, e conclui, a partir daí, que está diante de um fato puro da razão, um fato que não pode ser objetado, experimentado. Ou a vê como um fado e dá um destino edípico

ao retorno do recalçado, interpretando a produção social de uma tecnologia de si como a culpa de um pequeno monstro, como uma culpa no berço do lar familiar.

A face ressentida da consciência moral é, para Nietzsche, o resultado de uma interpretação da dívida pelo sacerdote ascético, que muda a direção do ressentimento do rebanho, aprofundando a culpa do ressentido, e que faz o devedor sentir a dívida ao interpretá-la como pecado, falta, anseio por outra vida. Contudo, se o ressentimento é apenas uma das faces da consciência moral, a sua reversibilidade em seu contrário, ou seja, em consciência de liberdade/poderio, é uma possibilidade concreta, real. Uma experiência que deve ser levada a cabo por cada um, junto dos seus. Uma experiência da qual nada pode ser dito de antemão. Cada um saberá quais são os seus limites, junto dos seus. Fazer da falha uma outra coisa, dizer *sim* a ela. Para falhar melhor pior. Amar o que não poderia ter falhado de outro modo para fissurar diferentemente.

atravessar até o inverso - até um *dionisíaco dizer-sim* ao mundo, tal como ele é, sem desconto, exceção ou seleção -, quer o eterno curso circular -: as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência - minha fórmula para isso é *amor fati*. (NIETZSCHE, 1999c, p. 445).

Em lugar do amor-contorno um amor-contágio, uma dupla captura, *amor fati*: tornar-se outro saindo de dentro de si mesmo, tornando-se quem se é. Pois uma margem é uma margem, e mesmo a culpa, a experiência da culpa, é uma margem sem paragem, ela não deixa de ser uma margem de autoria, um rio de Heráclito, uma agonística do vir a ser.

5. REFLEXÕES FINAIS: CULPA E MARGEM DE AUTORIA

Deleuze (1992) dizia que Kafka se instalava no cruzamento entre dois tipos de sociedades, as sociedades de disciplina e as sociedades de controle. Distinguiu, em “O processo”, as duas formas jurídicas mais temíveis: a *quitação aparente* das sociedades disciplinares (entre dois confinamentos) e a *moratória ilimitada* (em variação contínua) das sociedades de controle. Na moratória ilimitada o necessário se torna indeterminado. Quer dizer, o necessário já não é determinado como nas sociedades disciplinares, na qual se produz uma normação. E sim por normalização, que compreende uma não necessidade de necessidades prescritivas. Mas há então uma outra necessidade, de outra natureza. Semelhante à operação do imperativo categórico kantiano: um comando necessário e universal, na natureza dos seres racionais, que dá a forma lógica abstraída de conteúdos por meio da qual alguém obriga a si a agir de modo livre. E por meio da qual alguém imputa a si a ação, condenando-se ou absolvendo-se. Assim, é uma espécie de automatismo lógico da razão. Em última análise, não é inteiramente verdade a culpa que alguém, nessas condições, imputa a si. Pois a unidade do sujeito kantiano é um efeito (fenômeno) de uma forma lógica que dá forma a uma multiplicidade, pela produção de uma síntese. Portanto, a culpa que alguém atribui a si não é uma inteira verdade (uma verdade Transcendente, cartesiana), pois esse alguém não é um. Ele se vê como um, age como um, mas não é um. Ele faz um: se obriga, enquanto um ser racional, a fazer eu penso. O que opera aqui é uma outra necessidade, tão pior do que a necessidade prescritiva, por meio da qual a culpa é uma produção necessária e universal da natureza racional. Sendo assim, não importa que não seja inteiramente verdade. É um fenômeno necessário e universalmente produzido.

Kafka e seu personagem K., em “O processo”, manifestam exhaustivamente essa absurdidade da culpa. De tal maneira que o personagem K. do escritor Kafka faz lembrar o “k” de Kant. Gosto de pensar que Kafka faz uma referência a Kant. Não sei se é verdade. Mas, em todo caso, se a culpa, para Kant, não é uma inteira verdade, então não importa que isso também não o seja. Eu só conto uma mentira diferente, não universalmente necessária. Há uma passagem, nessa obra de Kafka, que exemplifica o absurdo da culpa. É quando K. e o sacerdote dialogam sobre a parábola da porta da lei contada por esse último. Quando o sacerdote diz que duvidar da honra do porteiro, que pertence à lei, seria duvidar da própria lei, K. discorda e replica: caso se pense assim, então seria preciso acreditar que tudo o que o porteiro diz é verdadeiro. Contra essa discordância, o sacerdote corrige K., dizendo que não é preciso

considerar tudo verdadeiro, mas apenas necessário. K., a seguir, na última frase do diálogo, fala o seguinte: “- Opinião desoladora - disse K. - A mentira é transformada em ordem universal” (KAFKA, 2010, p. 253). Com essa frase, K. quis encerrar o diálogo, pois estava demasiadamente cansado para continuá-lo. Essa reflexão, inclusive, o levava a “raciocínios pouco habituais, coisas irreais”, que eram mais adequadas à discussão para o círculo de funcionários do tribunal do que para ele.

Joseph K. percebe a absurdidade do seu processo. No entanto, uma culpa o envolve do início ao fim, e ele é arrastado por ela. Fica cansado e teme pensar na irrealidade que o cerca. Ao mesmo tempo, adentra passivamente nessa irrealidade. Dirige-se ao tribunal mesmo quando não é convocado, insiste em penetrar nos seus estranhos edifícios e quer saber de um processo que os juízes parecem não ter qualquer intenção de iniciar. E então a irrealidade que o cerca vai fechando seu cerco. Vai tornando impossível qualquer resistência. Como compreender isso? Agamben (2015c) apresenta uma interpretação que é interessante. Seguindo a sugestão do professor de literatura alemã David Stimilli, ele toma a letra K por *Kalumniator*⁷⁰ (falso acusador). Assim, ele vê o ato calunioso contra o protagonista - “Alguém certamente havia caluniado Joseph K.” - como uma das chaves do romance. E se a letra K faz referência à *Kalumniator* (falso acusador), então se pode interpretar que Joseph K., o protagonista do romance, é o “alguém” da calúnia, ou seja, que ele é o falso acusador que moveu um processo calunioso contra si próprio. O ponto a partir do qual Kafka escreve, segundo Agamben, pode ser compreendido por meio dessa autocalúnia: “Cada homem intenta um processo calunioso contra si próprio” (AGAMBEN, 2015c, p. 39). Há aí mais comicidade do que tragicidade, pois a culpa, no fim das contas, não é senão uma culpa da autocalúnia (de uma falsa acusação contra si próprio). E há também um embaraçoso paradoxo: pois a calúnia compreende uma falsa acusação na qual quem a profere sabe estar acusando falsamente. O autocaluniador, no entanto, enquanto um acusado sabe ser inocente da acusação. Mas quando se acusa, sabe ser o culpado por uma falsa acusação.

A autocalúnia faz parte da estratégia de Kafka no seu incessante corpo a corpo com a lei, ela coloca em questão o princípio segundo o qual não há pena sem culpa. Com a autocalúnia, o que se busca é desativar e tornar inoperosa a acusação, a chamada em causa que o direito

⁷⁰ No processo romano, no qual a calúnia representava uma ameaça muito grave para a administração da justiça, o falso acusador era punido com uma marca na sua testa com a letra K, de *Kalumniator*. Por isso a associação. Cabe lembrar ainda, como aponta Agamben, que Kafka estudou a história do direito romano enquanto se preparava para a profissão jurídica.

exige.⁷¹ O acusar-se falsamente é erigido aí como a única maneira de afirmar a própria inocência diante da lei. No entanto, como se pode notar pelo destino do personagem, é uma tentativa falida: quem é culpado por iniciar um processo no qual não há nada em causa, é sentenciado - se sentença - ao próprio processo. O que a estratégia de Joseph K. busca contornar é muito mais a confissão do que o próprio processo. Ele não confessa, pois não há o que confessar, mas adentra passivamente em um processo até que não tenha mais saída. É esse o sentido que Agamben dá à parábola da porta da lei. As afirmações aparentemente contraditórias que o porteiro diz ao guardião (“agora não pode entrar” e “esta entrada estava destinada apenas a você”) podem ser lidas como “um convite à autoacusação, a que se deixa capturar no processo” (AGAMBEN, 2015c, p. 50). Deixando-se capturar no processo, ao final, na cena de sua execução, Joseph K. “sabia com precisão que teria sido sua obrigação pegar ele mesmo a faca, enquanto ela pairava de mão em mão, e perfurar-se com ela” (KAFKA, 2010, p. 261). A obrigação aí, segundo Agamben (2015c), é a seguinte: quem acusa falsamente a si próprio só pode confessar sua verdade torturando a si próprio.

A autotortura, assim, é como o gesto autoral do culpado, a única maneira de resistir diante das engrenagens do processo que o cercam e vão fechando o seu cerco, de um processo no qual ele adentrou, ao acusar a si próprio, ainda que soubesse que não havia motivo para tal acusação. É como a destruição ativa que resta. Que se torna, para alguns, a única saída em um cerco fechado. Parece apontar nessa direção a reflexão de Labosque (2012) sobre responsabilidade e destino, e sobre uma margem de autoria diante da captura nas engrenagens do poder. Ela destaca a forma brutal e avassaladora dessa captura, e diferencia dois desfechos possíveis, o de Joseph K. e o de Édipo. Ela vê, no desfecho de Joseph K., uma submissão passiva às determinações do tribunal e dos carrascos, ou seja, o fechamento do cerco em função do qual, ao fim, não restou espaço para uma margem de autoria - essa margem, como sugeri acima, é dita pelo personagem ao final (tomar a faca das mãos do carrasco e apunhalar-se a si próprio), mas não é consumada.

Em outro desfecho, no de Édipo, Labosque (2012) arrisca uma interpretação interessante. Ela assinala uma margem de autoria, ainda que semelhante àquela que veio por um estalo à mente de Joseph K., ou seja, uma destruição ativa em um cerco que se fecha, no qual a única saída para as forças ativas é a autotortura. O cerco que se fecha equivale aí ao cumprimento da profecia. A tragédia de Sófocles fala da inexorabilidade do destino, o que

⁷¹ “uma causa na qual não há nada em causa, na qual o que vem a ser chamado em causa é a própria chamada em causa, ou seja, a acusação como tal” (AGAMBEN, 2015c, 43).

estava escrito se realizou, por mais que os personagens tenham se esforçado para burlar a profecia. Ao fim, Édipo matou o seu pai e se casou com sua mãe, a profecia foi cumprida por mais que se tenha tentado evitá-la. Quando Édipo decreta o seu banimento, aplicando a si o castigo que destinara ao assassino de Laio, essa já seria uma pena muito grave. Isso tendo em vista a importância, para os gregos, do exercício cívico e político por meio da inscrição na Polis (a exemplo de Sócrates, que negou o exílio oferecido pelos amigos, preferindo a pena de morte). Contudo, apesar dessa pena, que já é severa para os gregos, Édipo se inflige uma outra pena, ele fura os seus próprios olhos. Labosque sugere que o banimento ocorreria de qualquer forma. Se Édipo não impusesse a si, os tebanos imporiam a ele. Furar os próprios olhos, diferente disso, é uma pena que parece, em um primeiro momento, não ter explicação. É justamente nesse gesto que Labosque vê, em Édipo, uma margem de autoria, a qual estaria sinalizada em uma passagem da tragédia. Passagem na qual os tebanos perguntam a Édipo que Deus o teria forçado a furar os próprios olhos. Ao que ele responde: “Apolo. Foi Apolo, amigos, quem me culminou dos mais horríveis, dos mais horrorosos sofrimentos. Mas estes olhos vazios não são obra dele, mas obra minha” (SÓFOCLES *apud* LABOSQUE, 2012, p. 95). Ou seja, Édipo atribui a Apolo a responsabilidade pelo sofrimento que resultou dos crimes que cometeu sem saber. Contudo, quanto ao ato que cometeu ao furar os próprios olhos, ele isenta o Deus de qualquer responsabilidade. Os olhos vazados ele os toma como uma obra sua. Como uma obra na qual o gesto que a produziu foi um gesto de sua responsabilidade.

E hoje, qual a margem de autoria da culpa? Qual a margem de autoria do autor culpado? Qual a margem de autoria quando, agora, somos confrontados com uma inflexível necessidade de ser flexível? O artista brasileiro Diogo Moncorvo, cujo nome artístico é Baco Exu do Blues, popularmente conhecido como um cantor e compositor de rap, mas que flerta com o blues e outros gêneros musicais, a mais ou menos dois anos atrás lançou a música “En Tu Mira”. Essa música fala, entre outras coisas, da autocobrança de um autor diante do paradoxo gerado por um público que lhe engrandece, que o aplaude, mas que, ao mesmo tempo, o sufoca com altas expectativas. Logo no início, o artista canta: “Baco cadê o ano lírico?/ E o Cd do ano?/ Eles tão me cobrando/ Eu tô trabalhando”. Em outra parte, Baco canta: “Minha raiva está me matando/ Sua expectativa em mim, está me matando/ Homem não chora/ Foda-se eu tô chorando”. E nos últimos versos, escutamos o seguinte: “Você está aplaudindo/ eu tô me matando porra... eu tô me matando/ você tá aplaudindo e eu tô me matando/ eu tô me matando” (BACO EXU DO BLUES, 2017).⁷² Ao final da música escutamos o barulho do disparo de uma arma. Nos versos

⁷² O videoclipe da música está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4m_HG404I6g.

de “Kanye West da Bahia”, música que foi lançada no ano seguinte, Baco faz uma referência à “En Tu Mira”. A ela ele atribui a sua morte e o seu renascimento: “Morri como rapper em En Tu Mira/ Voltei como Bluesman/ E agora eu me sinto bem, bem, bem” (BACO EXU DO BLUES, 2018).⁷³ Em “En Tu Mira”, Baco Exu do Blues parece ter encontrado uma margem de autoria no ressentimento da culpa, criando a si ao criar para si uma morte.

Se a culpa é uma margem de autoria, é porque ela não é nem um fato e nem um fado, e sim um incessante embate titânico entre o esquecimento ativo e a memória da vontade, um assenhorar-se e lapidar-se e reconfigurar-se como uma promessa. Assim, há uma margem. No entanto, é mesmo necessário que tenhamos que sofrer a tal ponto? É mesmo necessário que nos cerquemos e fechemos nossos cercos, os cercos de uns aos outros, como em uma estratégia militar na qual o abrigo onde o inimigo se encontra é cercado, com o intuito de não permitir sua evasão e a entrega de provisões a ele? Contra uma tal necessidade, que constringe a todos, não seria possível um amor ao necessário, um amor fati? Não seria possível uma outra autoria, que não passasse pela consciência moral em sua face ressentida? Que possibilitasse uma reversibilidade dessa face em seu contrário, em consciência de liberdade/poderio? Se a culpa é produzida cotidianamente, por meio das nossas relações, se ela é uma tecnologia de si e não um fato e nem um fado, então essa talvez seja uma possibilidade concreta e real. Lançar-se em uma aventura intempestiva de experimentação, ensaiar-se, fissurar-se, talvez seja um dos meios para operar essa reversibilidade. Entretanto, existem muitos outros meios, os quais podem ser percorridos e experimentados. Trata-se de uma experiência que não pode ser antevista. Cada um deve segui-la em carreira solo, junto dos seus: “crescer paralelamente ao solo, passar por raízes adventícias a partir de subterrâneos nós”.

Fazer a experiência, seja ela arqueológica ou genealógica, cartográfica, ensaística ou método porvir. Fazer a experiência, inclusive e principalmente daquilo que nos dizem que não pode ser experienciado senão em seus termos. Seja o que estiver no limite dessas lógicas, quer seja um cruel imperativo, quer seja a castração, então que se faça a experiência do devedor e do castrado, mas então sem Mediadores, isso é: “é uma questão de performance, enquanto que o decalque remete sempre a uma presumida ‘competência’” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 30). Em linguajar estratégico, fazer terra arrasada: inutilizar os recursos que seriam aproveitados pelas tropas invasoras para nos cercar em nossos lares e tomar a cidade. Inutilizar: relançar as forças do útil para a produção do comum, um entre habitável que desarma os fins em meios, as intenções em intensidades. Para que o arraso da Terra possa diferir em arrasos

⁷³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7wwEB2VTFZ4>.

singular-coletivos, em deslocamentos criativos dos blocos de construção do que é pensável, dizível e visível. E que fique satisfeito aquele que me pôs a escrever, não sou eu que pagarei a sua dívida. Serei para sempre a eternidade entranhada no instante, a passagem e o passageiro, nada mais. Quanto ao resto, que seja um excesso, que seja alimento, que se afeiçoe a um paladar porvir, que não pare de retornar em sua diferença. É isso e só, deixo-me agora cair no sono e sonhar o sonho dos justos.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor L. W. O ensaio como forma. *In: _____*. **Notas de literatura I**. São Paulo: Editora 34, 2003. pp. 15-45
- AGAMBEN, Giorgio. K. *In: _____*. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015c. pp. 35-58.
- _____. **Nudez**. *In: _____*. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b. pp. 87-131.
- _____. O elogio da profanação. *In: _____*. **Profanações**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. pp. 65-81.
- _____. Sobre o que podemos não fazer. *In: _____*. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a. pp. 69-75.
- ALMEIDA, Leonardo P. de. A função-autor: examinando o papel do nome do autor na trama discursiva. **Fractal: Revista de Psicologia**, Niterói, v. 20, n. 1, pp. 221-236, Jan./Jun. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/fractal/v20n1/a21v20n1.pdf>. Acesso em: mar. 2018.
- ANDRADE, Carlos D. de. Congresso Internacional do Medo. *In: _____*. **Sentimento do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. pp. 20-21.
- BACO EXU DO BLUES. En Tu Mira (Interlúdio Esú). *In: _____*. **Esú**. Salvador: Cremenow Studio, 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4m_HG404I6g. Acesso em: nov. 2019.
- _____. Kanye West da Bahia. *In: _____*. **Bluesman**. São Paulo: EAEO Records, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7wwEB2VTFZ4>. Acesso em: nov. 2019.
- BANDEIRA, Manuel. O bicho. *In: _____*. **Poesia completa e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996. pp. 283-284.
- BBCBrasil. O que se sabe sobre mulher apontada como responsável por ataque na sede do YouTube. **BBCBrasil**, abr. 2018a. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43640286>. Acesso em: ago. 2019.
- _____. Quadros de chimpanzé arrecadam R\$ 61 mil em leilão. **BBCBrasil**, jun. 2005. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2005/06/050621_chimpanzepintormtc.shtml. Acesso em: jul. 2019.
- _____. Selfie mortal: busca pela foto perfeita já matou 259 pessoas no mundo. **BBCBrasil**, out. 2018b. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-45750323>. Acesso em: ago. 2019.
- BECKETT, Samuel. Pra frente o pior. *In: _____*. **Companhia e outros textos**. São Paulo: Editora Globo, 2012a. pp. 65-88.

_____. Sobressaltos. *In:* _____. **Companhia e outros textos**. São Paulo: Editora Globo, 2012b. pp. 89-96.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. *In:* _____. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994b. pp. 165-197.

_____. Pequena história da fotografia. *In:* _____. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994a. pp. 91-108.

BITTENCOURT, Rui C. S.; GUANDALINI JUNIOR, Walter. A selfie do macaco - autoria e fotografia na contemporaneidade. **Quaestio Iuris**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 4, Número Especial, pp. 2233-2260, 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/20939/15318>. Acesso em: fev. 2019.

BRASIL. **Lei Nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998**. Altera, atualiza e consolida a legislação sobre direitos autorais e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9610.htm. Acesso em: ago. 2018.

_____. **Decreto Nº 75.699, de 6 de maio de 1975**. Promulga a Convenção de Berna para a Proteção das Obras Literárias e Artísticas, de 9 de setembro de 1886, revista em Paris, a 24 de julho de 1971. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1970-1979/d75699.htm. Acesso em: fev. 2019.

CAFIERO, Carlo. **Compêndio de O capital**. São Paulo: Hunter Books Editora, 2014.

CAPRA, Fritjof. **O Tao da física: uma análise dos paralelos entre a física moderna e o misticismo oriental**. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

CARVALHO, Lucas. Em entrevista, robô diz que tem 'alma'. **Olhar Digital**, out. 2016. Disponível em: <https://olhardigital.com.br/noticia/em-entrevista- robo-diz-que-tem- alma/63052>. Acesso em: jul. 2019.

CASTRO, Eduardo V. de. Imanência do inimigo. *In:* _____. **A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, pp. 115-144, out. 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005. Acesso em: mar. 2019.

CAVALHEIRO, Rodrigo da C. R. História dos Direitos Autorais no Brasil e no Mundo. **Cadernos de Direito**, Piracicaba, vol. 1, n. 1, pp. 209-220, 2001. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/cd/article/view/896/415>. Acesso em: ago. 2018.

COSTA, Luis Artur; FONSECA, Tania Mara G.; AXT, Margarete. Da natureza do artifício e dos artificios da natureza: Simondon entre o natural e o artificial. **Informática na educação: teoria & prática**, Porto Alegre, v. 15, n. 1, pp. 45-57, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/InfEducTeoriaPratica/article/view/20866/19315>. Acesso em: ago. 2019.

DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle. In: _____. **Conversações, 1972-1990**. São Paulo: Editora 34, 1992. p. 219-226.

_____. **Sobre o teatro: Um manifesto de menos / O esgotado**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2. vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2. vol. 2. São Paulo: Editora 34, 1995.

DESCARTES, René. As paixões da alma. In: _____. **Descartes Coleção Os pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999b. pp. 101-232.

_____. Meditações. In: _____. **Descartes Coleção Os pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999a. pp. 233-334.

DUHIGG, Charles. How Companies Learn Your Secrets. **The New Your Times Magazine**, fev. 2012. Disponível em: https://www.nytimes.com/2012/02/19/magazine/shopping-habits.html?pagewanted=1&_r=1&hp. Acesso em: jul. 2019.

ESTEVEVES, Mauricio W. **Composições entre arte e loucura a partir de Arthur Bispo do Rosário**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC), Curso de Psicologia. Santa Cruz do Sul, 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11624/1482>. Acesso em: nov. 2019.

FABRIS, Annateresa. A fotografia e o sistema das artes plásticas (1989-90). In: VALENTE, Agnus (Org.). **Híbrida Revista Eletrônica**. São Paulo, ago. 2005. Disponível em: http://www.agnusvalente.com/hibrida/annateresafabris_a_fotografia_e_o_sistema_das_artes_plasticas.htm#_ftnref4. Acesso em: fev. 2019.

FIGUEIREDO, Luis Claudio. **A invenção do sujeito psicológico: quatro séculos de subjetivação. 1500-1900**. São Paulo: Editora Escuta, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France (1983-1984)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. A vida dos homens infames. In: _____. **Estratégia, poder-saber**. Ditos e escritos IV. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2003. pp. 203-222.

_____. **História da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

_____. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.

_____. **O governo de si e dos outros: Curso no Collège de France (1982-1983)**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010a.

_____. **Os anormais: Curso no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010b.

_____. O que é um autor? *In*: _____. **Estética: literatura e pintura, música e cinema.** Ditos e escritos III. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. pp. 264-298.

_____. **Segurança, Território, População.** Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu e outros trabalhos (1913-1914). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira.** Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

GELERNTER, David. A moral corroída (especial para a Commentary). **Folha de S.Paulo**, jul. 1998. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs05079813.htm>. Acesso em: set. 2019.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra: São Paulo: Casa do Saber, 2012.

_____. **Nietzsche como psicólogo.** São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço.** Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HEMINGWAY, Ernest. **Por quem os sinos dobram?** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2013.

HOLLAND, Jennifer S. For These Monkeys, It's a Fight for Survival. **National Geographic**, mar. 2017. Disponível em: <https://www.nationalgeographic.com/magazine/2017/03/macacoes-monkeys-indonesia-endangered-pet-trade/>. Acesso em: fev. 2019.

INGOLD, Tim. Humanity and Animality. *In*: _____ (ed.). **Companion Encyclopedia of Anthropology.** Londres: Routledge, 1994. pp. 14-32. Disponível em: http://www.bilinguagem.com/ling_cog_cult/ingold_1994_humanidade_animalidade.pdf. Acesso em: jan. 2019.

JOHNSON, Sally C. **Psychological Evaluation of Theodore Kaczynski (1998).** Paul Cooijmans, psychology, Comment on the Unabomber's Manifesto, 2005. Disponível em: <https://paulcooijmans.com/psychology/unabombreport.html>. Acesso em: set. 2019.

KACZYNSKI, Theodore J. **A sociedade industrial e seu futuro - manifesto de "Unabomber" (1995).** Anarquista.net, out. 2013. Disponível em: <https://www.anarquista.net/manifesto-de-unabomber-a-sociedade-industrial-e-seu-futuro/>. Acesso em: out. 2019.

KAFKA, Franz. **O processo.** Porto Alegre: L&PM Editores, 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo.** Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012a.

_____. Resposta à questão: O que é esclarecimento? (1784). **Cognitio**, São Paulo, v. 13, n. 1, pp. 145-154, jan./jun. 2012b. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/11661>. Acesso em: jul. 2019.

KOCH, Tommaso. O macaco apertou o botão, mas os direitos autorais não são seus. **El País Brasil**, Cultura, set. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/12/cultura/1505207783_546587.html. Acesso em: fev. 2019.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LABOSQUE, Ana Marta. Responsabilidade e destino: uma margem de autoria? **Responsabilidades**, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, pp. 89-110, mar./ago. 2012. Disponível em: http://www8.tjmg.jus.br/presidencia/programanovosrumos/pai_pj/revista/edicao_02_01/05-RESPONSABILIDADE%20E%20DESTINOUMA%20MARGEM%20DE%20AUTORIA.pdf. Acesso em: nov. 2019.

LARROSA, Jorge. A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida. **Educação e realidade**, Porto Alegre, v. 29, n. 1, pp. 27-43, jan./jun. 2004. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/25417>. Acesso em: nov. 2019.

LATOUR, Bruno. Da fabricação à realidade: Pasteur e seu fermento de ácido láctico. In: _____. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Bauru: Editora EDUSC, 2001. pp. 133-168.

LOW, Philip. *et al.* **Declaração sobre a Consciência de Cambridge**. Cambridge: Universidade de Cambridge, 2012. Disponível em: <http://www.animal-ethics.org/declaracao-consciencia-cambridge/>. Acesso em: jan. 2019.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MONTAIGNE, Michel de. Da força da imaginação. In: _____. **Que filosofar é aprender a morrer e outros ensaios**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2017a. pp. 125-138.

_____. Do falar imediato ou tardio. In: _____. **Que filosofar é aprender a morrer e outros ensaios**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2017b. pp. 70-72.

_____. Dos canibais. In: _____. **Da amizade e outros ensaios**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2017d. pp. 61-77.

_____. Dos mentirosos. In: _____. **Que filosofar é aprender a morrer e outros ensaios**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2017c. pp. 63-69.

MORAES, Mauricio. O maior autor de livros da história é um robô. **Super Interessante**, Grupo Abril, Cultura, abr. 2017. Disponível em: <https://super.abril.com.br/cultura/o-maior-autor-de-livros-da-historia-e-um-roboto/>. Acesso em: jun. 2019.

NACONECY, Carlos M. Ética animal... “Ou uma ética para vertebrados?”: um animalista também pratica especismo? **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, v. 2, n. 3, pp.

119-153, jul./dez. 2007. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/10361/7423>. Acesso em: jan. 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. Ecce homo - Como tornar-se O que se é (1888). In: _____. **Nietzsche Obras Incompletas Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999d. pp. 409-424.

_____. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. O eterno retorno (1884-1888). In: _____. **Nietzsche Obras Incompletas Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999c. pp. 443-450.

_____. Para além de bem e mal: prelúdio de uma filosofia porvir. In: _____. **Nietzsche Obras Incompletas Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999a. pp. 301-333.

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: _____. **Nietzsche Obras Incompletas Coleção Os pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999b. 51-60.

OLIVEIRA, Gabriela D. de. A teoria dos direitos animais humanos e não humanos, de Tom Regan. **ethic@**, Florianópolis, v.3, n.3, pp. 283-299, dez. 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/14917/13584>. Acesso em: jan. 2019.

REDAÇÃO CANALTECH. YouTube anuncia mudança nas regras de monetização e prejudica pequenos criadores. **CanalTech**, Internet, jan. 2018. Disponível em: <https://canaltech.com.br/internet/youtube-anuncia-mudanca-nas-regras-de-monetizacao-e-prejudica-pequenos-criadores-106720/>. Acesso em: ago. 2019.

ROLNIK, Suely. **Ninguém é deleuziano**. Entrevista a Lira Neto e Silvio Gadelha, originalmente publicada com este título in *O Povo*, Caderno Sábado: 06. Fortaleza, 18/11/95; Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/06/23/ninguem-e-deleuziano-suely-rolnik/>. Acesso em: nov. 2019.

_____. Toxicômanos de identidade. Subjetividades em tempo de globalização. In: LINS, Daniel (Org.). **Cultura e subjetividade**. Campinas: Papyrus Editora, 1997. pp. 19-24.

SANTANA, Marcus. As cartas de Ted: abrindo o arquivo Unabomber. **O aprendiz verde**, fev. 2016. Disponível em: <http://oaprendizverde.com.br/2016/02/23/as-cartas-de-ted-abrindo-o-arquivo-unabomber/>. Acesso em: set. 2019.

SARGENT, George. Robô pinta quadros em estilo tradicional chinês, e obras são vendidas por cerca de R\$ 50,5 mil. **Folha de S.Paulo**, você viu?, 2019. Disponível em: <https://f5.folha.uol.com.br/voceviu/2019/04/robo-pinta-quadros-em-estilo-tradicional-chines-e-obras-sao-vendidas-por-cerca-de-r-505-mil.shtml>. Acesso em: jul. 2019.

SINGER, Peter. **Libertação Animal**. Porto Alegre: Editora Lugano, 2004.

SILVA, Edivaldo V. da. Unabomber, um parresiasta no Império. **Ecopolítica**, São Paulo, n. 10, pp. 50-92, set-dez 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ecopolitica/article/view/21707/15973>. Acesso em: out. 2019.

SLATER, David S. **Sulawesi macaques...** DJSPHOTOGRAPHY, 2014. Disponível em: http://www.djsphotography.co.uk/original_story.html. Acesso em: fev. 2019.

SOLER, Alessandro. Um “robô” é o compositor. De quem são os direitos autorais? **UBC**, notícias, out. 2016. Disponível em: <http://www.ubc.org.br/Publicacoes/Noticias/5860>. Acesso em: jun. 2019.

WELLE, Deutsche. Disputa em torno de selfie de macaco chega ao fim. **G1**, Globo Mundo, set. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/disputa-em-torno-de-selfie-de-macaco-chega-ao-fim.ghtml>. Acesso em: fev. 2019.