

Inimigos Mortais, Lesões Morais

Christa Davis Acampora
Hunter College and The Graduate Center
City University of New York

O presente ensaio é parte de um projeto mais amplo que estende meu trabalho anterior acerca do agonismo¹ de Nietzsche. Nesse trabalho, eu examino o ponto de vista de Nietzsche referente às formas de luta e oposição, incluindo os vários tipos de competição. Nele, eu elaboro a maneira como Nietzsche explora os caminhos nos quais diferentes estruturas de oposição cultivam diferentes formas de ação e possibilidades de relação. Meu argumento é de que Nietzsche utiliza essas ideias com o fim de desenvolver meios de avaliar as formas de oposição como *produtivas* ou *destrutivas*, visando o entendimento de como tais formas relacionais afetam, ou produzem, valores. Tendo estabelecido essa base, eu busco demonstrar como Nietzsche emprega essas ideias em suas considerações acerca do desenvolvimento da cultura (Ocidental) nos domínios contraditórios da arte, filosofia e ciência, e moralidade. Mais adiante, eu argumento que Nietzsche se utiliza de seu modelo analítico agonístico para expor as inovações monumentais nessas áreas, bem como para criticar e contestar os valores que delas irradiam.

Um domínio óbvio para se aplicar as ideias de Nietzsche acerca do agonismo é a esfera da política. A noção de que a política é uma esfera pública de disputa já é antiga, e muitos teóricos políticos e filósofos retomaram essas ideias, especificamente em termos de suas características agonísticas². De fato, meu estimado colega neste evento, Lawrence Hatab, escreveu um livro maravilhoso que explora essa literatura e nos proporciona uma orientação instrutiva de como aplicar o discernimento crítico do agonismo de Nietzsche à teoria e prática democráticas, resultando em um corpo político mais robusto³. Essa visão contrasta com algumas linhagens da filosofia de Nietzsche que parecem defender relações aristocráticas e, até mesmo, tirânicas. Hatab mostra

¹ Christa Davis Acampora, *Contesting Nietzsche* (University of Chicago Press, 2013).

² Ver Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); Arendt, "Philosophy and Politics" *Social Research* 57:1 (Spring 1990) 73-103; Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985); William Connolly, *Identity/difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (University of Minnesota Press, 2002).

³ Lawrence Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics* (Chicago: Open Court Press, 1995).

como as percepções de Nietzsche – sobre o agon, em particular – podem informar uma *defesa* da democracia, ao invés de uma celebração à sua ruína.

Outros direcionaram seu foco às disposições que conduzam a participações agonísticas em um mundo que, cada vez mais, aproxima pessoas com perspectivas, experiências, objetivos de vida e investimentos culturais diferentes. Os teóricos que trabalham nessa área atentam para a necessidade de identificar interesses comuns mais abrangentes, para então proceder à deliberação sobre os desacordos e as responsabilidades dos participantes no corpo político. Alguns desses trabalhos focam no papel legitimador das estruturas de contestação política – a idéia de que o agonismo político proporciona mecanismos de decisão para a resolução de divergências bem como para providenciar caminhos para contestações futuras. Outros, focam em como políticas agonísticas requerem, e cultivam, atitudes de respeito mútuo entre os participantes⁴.

Eu estou particularmente interessada em como diferentes formas de associação e oposição dão origem a diversos tipos de entidades e agentes políticos, o que pode ser concebido como um interesse próprio da ontologia política. Estruturas de oposição – incluindo como os participantes são definidos, como seus engajamentos são organizados e quais são os objetivos definidos – podem, ao mesmo tempo, unir e separar. Tais estruturas podem promover, e buscar justificar, atos horríveis de violência, incluindo guerras e genocídios, mas eles podem, igualmente, servir como uma via de aproximação para os participantes, formando, assim, as bases para uma possível comunidade. O projeto mais amplo, do qual este ensaio é uma pequena parte, envolve o trabalho de identificar e explorar esses dois pólos, distinguindo o conflito destrutivo e violento, daquele que possivelmente criativo.

Com isso em mente, eu exploro diferentes maneiras de se ter um oponente, de gerar formas de oposição, especificamente, de se considerar um inimigo. Eu considero uma variedade de formas às quais os inimigos – bons, ruins e maus – foram moldados na teoria política moderna e contemporânea, bem como no contexto político real⁵.

⁴ Ver Mouffe, 1999; e William Connolly, 2002, and *The Ethos of Pluralism* (University of Minnesota Press, 1995).

⁵ Por exemplo, em “Agonistic Politics and the ‘War on Terror’ (2009)”, eu analiso o processo de criação do inimigo que leva a administração de Bush a declarar guerra contra um “eixo do mal”, após os ataques terroristas de 11 de Setembro de 2001 em New York e Washington, D.C. Em: *Insights*, Institute of Advanced Study, Durham University 2:11 (2009): 1-21.

Assim procedo a fim de examinar o que isso sugere sobre o objetivo último de tais conflitos.

Considero, neste ensaio, um dos efeitos do conflito que se organiza envolvendo um *inimigo mortal*, denominado *lesão moral*. Acredito que, na filosofia de Nietzsche, existem recursos muito úteis para nos ajudar a entender esse fenômeno e, inclusive, sugerir algumas considerações importantes para remediá-lo. Na sequência, passo a considerar uma variedade de *modos de ser um inimigo*, apropriando-me, inicialmente, das reflexões de Nietzsche acerca do surgimento e conseqüências de se admitir um inimigo *nocivo*. Distinções entre diferentes tipos de inimigo foram exploradas por outros depois de Nietzsche, e eu farei uma breve revisão dessa literatura.

Posteriormente, volto minha atenção aos efeitos do envolvimento com um inimigo tido como *nocivo*, e os tipos de doenças que podem suceder naqueles que tomam parte em tais conflitos. Eu descrevo a noção de lesão moral, a qual é, atualmente, uma fonte dinâmica de discussão, principalmente entre os teóricos, terapeutas e clínicos americanos, que buscam entender a natureza das lesões que flagelam os soldados e outras pessoas que retornam de conflitos militares, particularmente da guerra entre Afeganistão e Iraque. Brevemente exploro em que sentido a lesão moral se distingue, segundo clínicos da área, do Transtorno por Estresse Pós-Traumático (PTSD) e examino alguns dos recursos filosóficos na obras de Nietzsche e outros intelectuais, que poderiam contribuir para uma análise mais profunda e sugerir caminhos alternativos a serem explorados no tratamento desse distúrbio. Com essa breve apresentação, sugiro que poderiam ser útil vincular esse tipo de lesão à forma de conflito na qual ele ocorre. Clínicos costumam descrever conjuntos de crenças e valores como “esquemas”. Minha sugestão liga o estado disfuncional da lesão moral ao esquema que dá suporte às atividades de guerra, especificamente às atuais guerras que são o objeto de investigação. Apropriando-me das análises de Nietzsche acerca do contexto mais amplo donde emergem tais conflitos e seu entendimento de que a moralidade em si mesma é prejudicial, eu argumento que “reparar” as lesões morais, como os clínicos descrevem, pode ser ainda mais complexo e desafiador do que eles imaginam. Contudo, ao definir o problema e examinar perspectivas para remediá-lo (i.e., a “superação” da moralidade), eu sugiro que há benefícios indiretos muito importantes para as comunidades que se empenham em tratar lesões como esta.

I. Maneiras de Ser um Inimigo

Diferentes formas de oposição e conflito surgem de campos de relação mais extensos, que, dentro do contexto militar, distinguem *contra quem ou o que se está lutando* e *pelo que se está lutando*. O tipo de inimigo que a pessoa irá enfrentar sugere *o que deve ser feito* para vencê-lo ou derrotá-lo. Para visualizar a situação em termos mais simples, consideremos a diferença que faz se o indivíduo considera seu inimigo inferior ou ingênuo. Em casos como esse, pode ser que o objetivo principal, na oposição entre o sujeito e tal inimigo, seja o de reabilitá-lo ou educá-lo – em último caso, pelo menos em termos de analisar o inimigo, aprimorando-o ou, ao menos, redirecionando-o⁶. Ao contrário, se o inimigo é considerado uma ameaça à própria existência do indivíduo, então, diminuir suas capacidades seria o objetivo primordial. Ademais, dependendo do que se faz tão ameaçador nesse inimigo, diminuir suas capacidades ao ponto de extinguí-las parecerá a única maneira de resolver o conflito⁷.

Nietzsche, naturalmente, tem muito a dizer a respeito do “nascimento” do “inimigo nocivo” e dos efeitos desumanizantes desse desenvolvimento⁸. (A versão completa deste projeto considera outras discussões acerca dos tipos de inimigos e das relações que eles implicam e possibilitam, incluindo a noção de Carl Schmitt sobre a relação amigo/inimigo como sendo definitiva para a política, e as reflexões de Susan Buck-Morss acerca da diferenciação entre o que ela denomina *inimigo normal* contra o *inimigo absoluto*⁹). Desejo declarar antecipadamente que o processo de desumanização age nas duas direções, embora Nietzsche não o tenha expressado de maneira tão nítida ou precisamente nesses termos. O inimigo nocivo, demonizado tem, arrancado de si, sua humanidade; sua existência é incompatível com a do próprio indivíduo ao qual ele se opõe. E, ao isolar e distinguir as características daquele inimigo, a fim de extinguí-las, o

⁶ Estou ciente do fato de que ao optar por usar um pronome indefinido aqui, pode sugerir uma construção que desumaniza. Se o inimigo do indivíduo mantém, ou não, sua humanidade, é crucial para a distinção que eu pretendo delinear aqui.

⁷ Eu discuto a extensão da concepção do agon em Nietzsche, e as formas de relação e ação que dela nascem em meu *Contesting Nietzsche*, Capítulo 1: “Agon as Analytic, Diagnostic, and Antidote,” 15-49.

⁸ Meu tratamento aqui é necessariamente simplista e exagerado, para o propósito do contraste e da aplicação.

⁹ Ver Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, traduzido [para o inglês] por George Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996); and Susan Buck-Morss. *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2002). Outra discussão importante sobre agonismo político e as formas pelas quais ele requer um compromisso com as formas de respeito podem ser encontradas nas obras de Chantal Mouffe e William Connolly. Ver Mouffe, 1999; e Connolly, 2002 e 1995.

indivíduo extingue, ou nega, importantes características (humanas) de si mesmo. Resumindo, admitir um inimigo mortal potencialmente expõe o indivíduo a grandes riscos, e não apenas porque esse inimigo pode reagir com força letal.

Na seção 11 da dissertação primeira da *Genealogia*, Nietzsche escreve:

“Ser incapaz de levar a sério os seus inimigos e as suas desgraças é sinal característico das naturezas fortes, plenas, que possuem uma superabundância da força plástica, regeneradora e curativa, que sabe esquecer. (Um bom exemplo nos tempos modernos é Mirabeau, que não conservava na memória os insultos nem as infâmias, e não podia perecer, simplesmente porque esquecia). Um homem assim atira para longe, com um simples encolher de ombros, milhares de vermes que em outros gravariam marcas profundas; nesse caso, e somente nesse, o genuíno “amor ao inimigo” é possível – supondo que tal amor seria possível neste mundo. Quanto respeito tem o homem nobre por seus inimigos! – e tal sentimento é como uma ponte para o amor. – Porque ele deseja seu inimigo para si, como sua marca de distinção; Ele não poderia suportar nenhum outro inimigo, além daquele em que nada há para se desprezar, mas que muito há para se honrar! Por outro lado, vê-se o inimigo segundo a concepção do homem de ressentimento – e este é, precisamente, criação somente sua: ele concebeu “o inimigo mal”, “o indivíduo mal”, e este é, de fato, o conceito em cima do qual ele posteriormente fundamenta sua antítese, o “bom” – ele mesmo!”

Enquanto eu atento brevemente à consideração do que significa pensar um inimigo como nocivo, mal, no contexto da guerra, eu certamente não estou sugerindo que os (as) recrutas deveriam “amar seus inimigos”. Na verdade, meu interesse é a relação entre bom e mal, esta noção de que a bondade é relativa à maldade, e minha pesquisa busca, utilizando-me da filosofia de Nietzsche, o custo filosófico de manter

essa concepção. Para Nietzsche, “rancor insatisfeito” e auto-aversão nascem da mesma raiz, do conceito do bom, que é relativo ao mal. (GM I:11)¹⁰.

Considerando o desenvolvimento evolutivo da psicologia moral, Nietzsche vincula o processo por entre o qual a consciência humana “adquire profundidade”, com a invenção do “mal” (GM I:6)¹¹. Eu presumo que parte daquilo que Nietzsche achava “interessante” e peculiarmente humano é a atividade de simbolização que acontece com essa inovação, que simultaneamente criou um mundo inteiramente novo – um mundo interno, espiritualizado, que não carecia de seguir as mesmas leis do mundo externo, o qual eventualmente enfraqueceria.

Mas a base que gerou essa distinção entre bem e mal, também produziu uma espécie de aporia, no pior sentido: uma obstrução do pensamento que impede, ao invés de instigar, nosso progresso. Uma áxis do bom e do mal não abre nenhum espaço para negociações, nenhuma possibilidade de acordo, nenhuma esperança por um progresso que incentive a reconciliação. O advento do “inimigo mal” nos direciona unicamente ao niilismo, precisamente porque enclausura aquela criatividade mesma que, segundo Nietzsche, possibilitou a criação do mal (i.e., a contestação dos valores e níveis de avaliação que possibilitaram a criação de algo que ia além das fronteiras delineadas por aquela primeira, e mais ingênua, distinção entre bom e ruim). Rotular algo como “mal” acaba por produzir barreiras impenetráveis, que bloqueiam a possibilidade dos indivíduos de se unirem em prol da negociação de novos significados e direcionamento de anseios, o que nos permitiria vislumbrar um futuro que todos gostariam para si e para o todo. (Em breve, voltarei minha atenção para as considerações de quais efeitos corremos o risco de sofrer ao considerar esse tipo de inimigo no contexto da guerra. Eu não estou sugerindo que os soldados, nos campos de guerra, deveriam se aproximar de seus oponentes buscando uma reconciliação. Meu esforço é no sentido de pensar um campo de relações utilizado nos esquemas de visão de mundo, como chamam os psicólogos, que estructurem as expectativas dos participantes no conflito, incluindo – até mesmo particularmente, quem sabe – no contexto da guerra.)

¹⁰ A tradução inglesa de *On the Genealogy of Morals* foi feita diretamente a partir de Friedrich Nietzsche, “*On the Genealogy of Morals*” e “*Ecce Homo*,” traduzidos para o inglês por Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1969).

¹¹ KSA 5, p. 266: “die beiden Grundformen der bisherigen Überlegenheit des Menschen übersonstiges Gethier!”.

Em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche oferece pelo menos uma – acredito existir várias – consideração sobre o “nascimento” da perspectiva moral. Na primeira dissertação, isso é descrito em termos da assim chamada “revolta escrava” na moral, que ele por vezes associa ao advento do Cristianismo. O problema de Nietzsche com a moral escrava não tem relação, unicamente, com o fato de ela ser ignóbil ou advir das classes mais rebaixadas, mas sim com a maneira como a espiritualização que essa moral instiga torna-se um meio para a *auto*-destruição daqueles sobre os quais a fé exerce seu poder, ao passo em que utiliza a mesma arma contra os inimigos dessa mesma fé¹². Para esse estudo em particular, faz-se mister tratar de dois aspectos: 1) a reposição da eixo do bom/ruim com a eixo do bom/mal e 2) as concepções de auto-estima e agência que a acompanham. Faz parte da representação de Nietzsche essa evolução moral que promove um ideal de internalização da dinâmica antagonista (produção do inimigo) que caracteriza as relações externas.

A linguagem do “mal” nos discursos políticos busca eliminar, ao invés de legitimar. Uma “eixo do mal” designa a impossibilidade de quaisquer limites àquelas que se auto-denominam forças do bem. Elas conhecem apenas as operações da “Justiça Infinita”, na qual a “Liberdade” é alegadamente o mais alto ideal¹³. As forças do bem afirmam que nada nem ninguém pode delas queixar-se; há uma recusa em reconhecer qualquer reivindicação que limite sua liberdade. E com isso, temos a destruição de qualquer possível base para uma comunidade ou inter-relações significativas. Um quadro moral marcado pela polaridade entre bom e mal é, em termos nietzscheanos, *em si mesma*, prejudicial. É destrutiva a todos os que nela se apóiam, não apenas àqueles que são taxados como malignos em essência. Tais apontamentos são parte da tomada de posição de Nietzsche contra a moral (Platonizada, Cristianizada) como a conhecemos. Abaixo, eu volto a essa dimensão da investigação a fim de considerar o tipo de agente que essa dinâmica de condenação produz.

¹² Eu providenciei uma explicação elaborada dessas ideias com uma ampla evidência textual em meu *Contesting Nietzsche*, 110-150.

¹³ Imediatamente após os ataques terroristas em New York City e Washington, D.C., em 11 de setembro, o Departamento Estadunidense de Defesa iniciou uma campanha nomeada “Operação Justiça Infinita.” O nome foi modificado logo em seguida, em resposta às críticas de grupos muçulmanos, os quais protestaram que somente Allah poderia proporcionar uma “justiça infinita”. Como um exemplo do interesse manifestado de Rumsfeld na definição dos termos da guerra, a concepção dos seus intentos e propósitos, ver <http://www.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=1901>; para ver o anúncio da mudança do nome da campanha, ver www.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=1929. Esse assunto é extensamente tratado pelo diretor de cinema Errol Morris e pelo próprio Rumsfeld no documentário *The Unknown Known* (2014).

II. Lesão Moral – O que é, e como acontece?

“Lesão Moral” é um termo cunhado pelo Dr. Jonathan Shay, um psiquiatra clínico, ao descrever um tipo de trauma psicológico sofrido por pelo veteranos da guerra dos Estados Unidos com o Vietnam (1955-1975)¹⁴. O termo aponta, especificamente, os danos causados à visão de mundo moral da pessoa, sua consciência e senso de valor moral. Nas palavras das pesquisas clínicas subseqüentes “lesão moral envolve um ato de transgressão que cria dissonâncias e conflitos, justamente porque viola suposições e crenças sobre o que é certo e errado e sobre bondade individual”¹⁵. O filósofo e tenente General James M. Dubik explica que no contexto militar, “é uma lesão ao senso do *self*, e à noção do indivíduo de obrigação para com os outros. É uma espécie de dissonância moral entre aquilo que os soldados ou líderes esperam deles mesmos e aquilo que eles de fato fizeram, ou poderiam ter feito, dada a realidade do combate”¹⁶. Como um Capitão do exército servindo no Iraque descreve, “soldados perdem sua identidade. Eles não entendem mais quem eles são”¹⁷.

Sofrer uma lesão moral não necessariamente implica *cometer* um ato de transgressão. Nancy Sherman explica que o termo lesão moral “se refere às experiências de sérios conflitos internos que nascem daquilo que o indivíduo crê ser uma grave transgressão moral, que pode aniquilar a noção de bondade e humanidade arraigadas no indivíduo. Esse senso de transgressão pode surgir de obrigações ou omissões (real ou aparentemente) transgressoras, perpetuadas pelo próprio indivíduo ou por outra pessoa, ou pelo testemunho do intenso sofrimento humano e da destruição, que são parte do grotesco cenário da guerra e de suas conseqüências. Em alguns casos, a lesão moral tem menos relação com transgressões (reais ou aparentes) específicas, do que com um senso de falta de cunho moral e padrões normativos condizentes com boas pessoas e bons

¹⁴ Jonathan Shay, *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York: Atheneum, 1994. Nancy Sherman, em suas pesquisas, percebeu o uso do termo nos antigos sermões do Bispo Joseph Butler (1692-1752). Como Shay, Sherman considera fontes de informações antigas, para refletir acerca das lesões morais e as perspectivas para sua cura. Veja em *Afterwar: Healing the Moral Wounds of Our Soldiers*, de Nancy Sherman (Oxford University Press, 2015), 8.

¹⁵ Litz, B.T., et. al. “Moral injury and moral Repair in war veterans: A preliminary model and intervention strategy,” *Clinical Psychology Review* 29 (2009): 695-706; 698.

¹⁶ “Foreword,” *Afterwar: Healing the Moral Wounds of Our Soldiers* xv.

¹⁷ Quoted in Sherman, *Afterwar*, 7.

soldados¹⁸. Assim, a lesão moral surge de um conflito moral que toma proporções monumentais, e isso, em si mesmo, é vivenciado como um tipo de trauma e ambigüidade moral generalizada, que pode resultar em um “dano psico-bio-social” de natureza duradoura¹⁹. Isso leva a um afastamento e a uma diminuição da afirmação da vida²⁰.

Dessa forma, a lesão moral se distingue de outros tipos de trauma que podem levar a um PTSD, porque ela não está, necessariamente, enraizada a memórias temidas. A lesão moral pode decorrer por ser a moral o *sujeito*, e não o *agente* ou a *testemunha*, da violência. Fatores de alto risco para a lesão moral estão ligados a situações envolvendo contra-insurgência, inimigos não previstos, ameaça aos cidadãos civis, o uso de dispositivos explosivos improvisados (IEDs) e o confronto em áreas urbanas²¹. Pesquisadores especulam que as razões para tal pode advir do fato de que essas condições “produzem grande incerteza, grande perigo para as tropas não combatentes e um grande risco de danos aos não combatentes”²². A imprevisibilidade leva a ações e situações que “não se adaptam aos esquemas de convicção” que os membros do serviço militar têm em relação à vida militar e às regras de conduta, e como essas experiências podem acabar se encaixando com outras convicções de mundo²³.

De uma perspectiva clínica, as lesões morais decorrentes da guerra sintomaticamente se manifestam como recordações intrusivas (memórias indesejáveis das atrocidades), fuga (dos outros, por medo da desaprovação, rejeição e desafeto), e entorpecimento emocional, os quais, posteriormente, alienam o indivíduo e, conseqüentemente, diminuem a possibilidade de ele se redimir vivenciando momentos

¹⁸ Sherman, *Afterwar*, 8.

¹⁹ Litz, et. al. 2009, 696.

²⁰ Litz, et. al. 2009, 701.

²¹ Em um artigo anterior, eu especulei acerca das possibilidades de uma desorientação moral ao enfrentar um inimigo invisível. Ver meu “Agonistic Politics and the ‘War on Terror’,” 2009.

²² Litz, et. al. 2009, 696.

²³ Litz, et. al. 2009, 696. Em um artigo posterior, Litz e a co-autora do artigo de 2009, ShiraMaguen, discutem como a lesão moral é evitada pela maioria dos militares, por causa da existência de “regras efetivas de participação, treino, liderança, empenho por um propósito e coerência, que surgem em unidades coesivas” (1) em “Moral Injury in Veterans of War,” *PTSD Research Quarterly* 23(1) 2012: 1-6. Pesquisas mais aprofundadas podem considerar a relação entre Regras de Participação e ética nos treinos. Pesquisas empíricas podem, igualmente, considerar se os membros do serviço militar são mais dispostos a interpretar situações morais de acordo com um quadro deontológico, ou baseado em regras, ao invés de ter como referência outras abordagens, como a utilitária ou modelos de virtude.

de interação e evidências que desafiem sua inclinação de ver o mundo como fundamentalmente corrupto²⁴.

Lesão moral pode ser interpretada como um tipo de desorientação ética ou moral para a pessoa que a sofre. Ela acarreta em uma crise de sentido, no que diz respeito à interpretação e integração das ações e observações que provocam a lesão. As hipóteses que surgem nas análises clínicas da lesão moral afirmam que esse quadro é um resultado da violação de uma perspectiva ética. O agente (ou paciente) torna-se inapto a classificar seu ato, ou seu papel nesse ato, dentro daquela esfera do que é aceitável. Mas isso não significa, tão somente, que a pessoa (ou pessoas observadas) agiu de má-fé. Ao contrário, a lesão moral atinge um ponto muito mais profundo, resultando em um dano à sua pessoalidade, seu próprio senso de agência. É tão tênue a linha que une a esfera moral à pessoa, que danificar um significa danificar ambos, automaticamente. Aqueles que sofrem pela lesão moral acreditam serem eles mesmos parte de algo imperdoável, irredimível. Eles passam a se enxergar como indignos de viver uma comunidade moral (ou, em casos extremos, podem até acreditar que uma comunidade moral é, em si mesma, impossível de existir).

III. Considerações Terapêuticas

Aparentemente, a lesão moral é resistente aos tratamentos terapêuticos que obtiveram eficiência no tratamento das PTSDs e outros vários transtornos. Pelo que parece, “a mudança de convicção acerca do mundo e do próprio *self*, causada pela lesão moral, são, comumente, mais profundas e abrangentes”²⁵. A assim chamada “extinção natural” das respostas emocionais intensamente negativas parece ser inibida. Se destaca, em meio a um misto de emoções negativas, um sentimento de desonra (no lugar da culpa ou do medo). A culpa nasce de um sentimento de responsabilidade por uma ação, ou cadeia de ações, em particular, inseridos no horizonte de realizações associadas ao agente. A desonra, por outro lado, é mais ampla e surge desconectada de qualquer ato em particular. É um predicado do próprio sujeito, não estando vinculado a quaisquer ações isoladas. Os tratamentos terapêuticos são pleiteados pelos clínicos estudiosos da lesão moral, a fim de que haja uma transformação nas rígidas convicções que

²⁴ Litz, et. al. 2009, 697.

²⁵ itz, et. al., 698.

caracterizam a “estrutura de pensamento maniqueísta que questiona se uma pessoa pode ser boa, moral e merecedora de uma vida satisfatória após ter seus padrões de conduta severamente violados”²⁶ – em essência, envolver-se com o *mal* – e a visão de que um ato isolado *define* a pessoa²⁷.

Variadas abordagens e panoramas terapêuticos focam na “reparação” da lesão moral através de um processamento emocional e reestruturação dos esquemas, com o objetivo de facilitar “a exposição da pessoa a experiências de vida corretivas”²⁸ e, por fim, auto-absolvição. Todavia, até o momento, as soluções terapêuticas não parecem ter atingido um amadurecimento, e o tratamento das lesões morais continua sendo uma grande dificuldade. Litz, et. al. (2009) e Drescher, et. al. (2011) buscam alternativas multi e interdisciplinares. Até o momento, poucos têm focado suas atenções na “mudança de esquema” necessária para que a auto-absolvição emerja como uma possibilidade no horizonte dessa pessoa carente de uma reforma moral²⁹. Minha sugestão é que, em Nietzsche, podemos encontrar algo que contribua para essa mudança de perspectiva para ambos pacientes e profissionais. O tipo de auto-aversão e desonra vivenciada por aqueles que sofrem com a lesão moral aparenta ser o inverso do processo desumanizador que define o inimigo em termos de absoluta *maldade*. Uma objetificação semelhante ocorre, com a exceção de que a vítima se vê, analogicamente, *além da redenção*, irremediável, por causa de sua experiência com o inimigo. Mudar esse panorama não se limitaria a reintegrar o moralmente lesionado à comunidade moral; mais do que isso, possibilitaria pensar se a própria comunidade moral não teria uma parcela de culpa nessa situação, de tal forma que ela precisasse, igualmente, mudar.

IV. A Moral Prejudicial em Si Mesma

²⁶ Litz, et. al., 701. Ainda que eu não tenha trazido essa discussão para o presente texto, a traição pode, também, precipitar a lesão moral, uma vez que ela corrói um senso fundamental de confiança, o qual é necessário para a comunidade moral. Para mais reflexões acerca da conexão entre a desconfiança e os inimigos invisíveis, ver meu artigo de 2009. Pesquisas empíricas sobre a ligação entre traição e lesão moral entre os membros do service military foram documentadas por K. D. Drescher, et. al., “An exploration of the viability and usefulness of the construct of moral injury in war veterans,” *Traumatology* 17 (2011): 8-13.

²⁷ Pode-se explorar o alcance que têm o papel dos treinos militares na manutenção desse pensamento maniqueísta, com suas convicções rígidas na forma de compromisso com as regras, e a visão de que atos singulares são exemplo e medida, se não a definição em si, da totalidade de caráter da pessoa.

²⁸ Litz, et. al., 702.

²⁹ Sherman é a exceção aqui, mas ela se baseia em recursos Estoicos, diversamente daqueles que eu busco na filosofia de Nietzsche.

Ao esboçar as considerações de Nietzsche acerca do nascimento e significado do “inimigo nocivo”, eu indiquei que Nietzsche pensa a moral como prejudicial em si mesma. Isso se deve, em parte, ao pensamento maniqueísta que ela encoraja (um dos fatores de risco identificado pelos clínicos estudiosos da lesão moral). Mas não somente o pensamento maniqueísta e a maneira como consideramos o inimigo que é tão problemático para Nietzsche. Complementar a isso, há, em anexo, uma concepção de agência e responsabilidade que ele crê ser fundamentalmente limitante, potencialmente negadora da vida e propensa ao niilismo.

Na *Genealogia* (I:13), Nietzsche sublinha uma motivação ulterior por trás da inversão dos valores causada pela moral escrava: ela não apenas quer condenar o inimigo mal; quer, também, fazê-lo culpado, responsável por agir de maneira adversa. E, a fim de “exigir que a força não se expresse abertamente como força”, sendo ela “livre para agir de outro modo”, a moral escrava precisou separar o *feitor* do *feito*. “Mas não existe tal fundamento”, Nietzsche escreve; “não existe um “ser” por traz do fazer, do efetuar, do tornar; ‘o feitor’ é meramente uma ficção adicionada ao feito – o feito é tudo”. E com essa separação entre *feitor* e *feito*, torna-se possível falar do agente como o responsável pelo que ele *pretendeu*, e não somente o que ele *fez*.

Em um outro momento, Nietzsche associa essa transformação conceitual com o que ele chama “moralidade no sentido estrito”, em *Além do Bem e do Mal*, 32, onde ele escreve:

“Durante a mais longa época da história humana – a chamada época pré-histórica -, o valor ou o desvalor de uma ação era derivado de suas conseqüências: a ação em si interessava tão pouco quanto sua origem. Era, mais ou menos, como acontece ainda hoje na China, quando a distinção ou desgraça e um filho recai sobre seus pais: assim era a força retroativa do sucesso ou do fracasso, que levava o homem a pensar bem ou mal de uma ação. Chamemos esse período da humanidade de pré-moral: o imperativo “conhece-te a ti mesmo!” ainda era desconhecido naquele tempo. Nos dez últimos milênios, entretanto, em algumas grandes regiões da Terra, chegou-

se, passo a passo, ao ponto de deixar a origem da ação, e não mais as conseqüências, decidir acerca de seu valor. [Nietzsche tem algumas sugestões positivas sobre como isso é remanescente de uma cultura aristocrática, a qual, não obstante, resultou em] uma peculiar estreiteza de interpretação [...]: a origem de uma ação foi interpretada no mais preciso sentido de origem a partir de uma intenção; chegou-se à crença unânime de que o valor de uma ação residia no valor de sua intenção. A intenção como a base de toda origem e pré-história da ação [...]. Mas e hoje - não teríamos chegado à necessidade de mais uma vez nos decidirmos acerca de uma inversão e de um deslocamento radical dos valores, graças a uma repetida autorreflexão e aprofundamento do homem? Não estaríamos no limiar de um período que, negativamente, poderia ser designado, em primeiro lugar, de extramoral? Apesar de tudo, hoje, pelo menos entre nós, imoralistas, se faz sentir a suspeita de que precisamente naquilo que não é intencional reside o valor decisivo da ação, e de que toda a sua intencionalidade, tudo que dela pode ser visto, sabido, “conhecido”, ainda pertence à sua superficialidade e epiderme – a qual, como toda epiderme, revela algo, mas oculta muito mais”.³⁰

O que se segue ao final desse período, o qual se distingue como *moral*? Nietzsche antecipa que esse desenvolvimento poderia se concretizar a partir de uma “reversão e mudança fundamental de valores”, e ainda uma nova, porém diferente, “estreiteza de perspectiva”. Depois da moralidade, Nietzsche provocativamente sugere, a *intenção* não mais será a raiz do valor na ação; de alguma maneira, esta se residirá na faceta *não intencional* da ação. Em um trabalho prévio, eu considerei algumas razões pelas quais Nietzsche pensa ser equivocado enfatizar a *intenção* nas reflexões acerca da ação humana, bem como esbocei algo sobre o significado desse caráter *não intencional*

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, translated by Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966).

a que ele se refere³¹. Em poucas palavras, se refere à inadequação da concepção de agência que está no centro dessa estrutura moral.

A separação entre o *feitor* e o *feito* pode ser considerada um “esquema” útil, de fato, pois que diminui o peso da desonra que acomete os que sofrem de lesão moral: é possível que o indivíduo perdoe a si mesmo, se ele for capaz de separar *eles mesmos* das ações que eles cometeram, ou testemunharam, nas circunstâncias extraordinárias da guerra, ações pelas quais eles se culpam, mas que não necessariamente os colocam fora do limiar de pertencimento à comunidade moral. Por outro lado, pode ser que esse modelo de agência, e sua fixação na intenção como o lócus do valor moral, seja, em si mesmo, uma parte do problema, algo que devesse ser substituído, ao invés de ser incorporado ao processo de recuperação de uma lesão moral.

V. Reflexões Analíticas Adicionais

Obviamente, eu não pretendo conceber aqui um remédio terapêutico confiável para o tratamento das lesões morais. Tudo o que fiz até aqui, foi sugerir que o próprio esquema, ou quadro moral, que faz a pessoa ficar suscetível a lesões morais no contexto extraordinário da guerra, pode corresponder (ao invés de desviar-se completamente, requerendo um ajuste para atingir) ao mais perfeito, mais fiel às suas origens, modelo de moral. Dessa forma, a lesão moral não seria patológica em si mesma, conquanto seus sintomas possam elucidar a disfuncionalidade, se não patologia, da própria moral. Em outras palavras, em pesquisas futuras, poderíamos ser capazes de considerar como esse prejuízo cristaliza um problema fundamental dentro do próprio “esquema” moral.

A maneira como descrevemos as lesões morais – como a identificamos e as entendemos – leva em conta, parcialmente, pelo menos, o que (mais) devemos àqueles que suportam essas lesões em nosso nome. Levar a sério a questão das lesões morais poderia implicar em um tipo de investigação que nos levasse a assumir, senão compartilhar, a responsabilidade por tais danos. Poderia ser assim, uma vez que, não apenas esses soldados estão completando uma missão em nosso nome e para o nosso

³¹Christa Davis Acampora, “Nietzsche, Agency, and Responsibility: ‘Das Thunist Alles’,” *Journal of Nietzsche Studies* 44:2 (verão de 2013): 140-156. Ver também *Contesting Nietzsche*, 172-184.

bem, como também os hábitos e costumes que nós mantemos e sustentamos em nome da moral, podem ser, na verdade, a principal causa desse sofrer contínuo.