

PENSAMENTO DE URGÊNCIA PARA TEMPOS DE CATÁSTROFE

NÚMERO 6 (EDIÇÃO ESPECIAL)

REVISTA CÍRCULO DE GIZ





REVISTA CÍRCULO DE GIZ

PENSAMENTO DE URGÊNCIA PARA TEMPOS DE CATÁSTROFE

Círculo de Giz
Revista Multidisciplinar de Artes e Humanidades
ISSN 2675-9020 (on-line)
ISSN 2446-757X (impressa)

www.circulodegiz.org/revista

Número 6
Edição especial: Pensamento de urgência para tempos de catástrofe
2025

1. Humanidades - Periódico. 2. Artes - Periódico. 3. Filosofia - Periódico. 4. Multidisciplinar - Periódico

Conselho editorial: Adalgiso P. de S. Junior “Coruja”, Alexandre M. T. de Carvalho, Ana Elisa Lidizia, Carlos Eduardo Dias Souza, Clara Machado Alves, Danielle Curi, Diogo Cesar Nunes, Gabriel da Silva Vidal Cid, Jaqueline Paiva Azevedo, Laura Asbeg, Leopoldo Guilherme Pio, Lina Raquel de Oliveira Marinho, Luciene Guimarães, Marcelo Fonseca, Mariana Barbosa de Souza, Pedro Cláudio Cunca Bocayuva, Rosane Barata, Vera Lúcia da Silva Miranda.

Imagens da capa e do interior da edição: Rosane Barata, Incêndio na favela (*série Eudóxia*, 2007).
Organização e projeto gráfico: Diogo C. Nunes. Preparação e revisão: Diogo C. Nunes, Jaqueline Paiva, Mariana Barbosa e Marcelo Fonseca.

CC BY-NC

Esta obra é licenciada sob Creative Commons Attribution-NonCommercial. Para saber mais, acesse <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>



Círculo de Giz Editorial
Rio de Janeiro, RJ
www.circulodegiz.org
contato@circulodegiz.org

Macumba rara!



Em memória de Luiz Antonio Peixoto.

Subitamente a guerra
de pé
ao fundo do corredor.

Hakusen Watanabe

SUMÁRIO

- 08** EDITORIAL
- 10** ESTRELAS A LUZIR NA NOITE.
PARA LUIZ ANTONIO DA SILVA PEIXOTO
Carla Appollinario, André Lucas Antunes Dias, Ygor Bittencourt de Andrade,
Pablo Gabriel Jorge Alazraqui Fernandes, Gabriel Medeiros Samoré Francisco,
Ágatha Barros Dias Pinho, Maria Aparecida Silva e Ohara Sampaio Pereira
- 19** O INVERNO DA NOSSA DESESPERANÇA
Leomir Cardoso Hilário
- 31** APOCALÍPTICOS E MAL INTEGRADOS:
GÜNTHER ANDERS, O TERCEIRO MUNDO E A DECOMPOSIÇÃO DO PRIMEIRO
Felipe Catalani
- 50** TORNAR-SE CÚMPLICE:
GÜNTHER ANDERS E AS DUAS RAÍZES DO MONSTRUOSO NA PRIMEIRA CAR-
TA DE *NÓS*, *FILHOS DE EICHMANN*
Felipe Vieira
- 66** O BRASIL E O “NOVO TEMPO DO MUNDO”:
A CONSTRUÇÃO DE UMA MEMÓRIA LIBERAL-DEMOCRÁTICA SOBRE A DITA-
DURA PÓS-1964
João Pedro Thimoteo
- 87** VOCÊ COME O QUÊ?
O NEGÓCIO DA PRODUÇÃO DE ALIMENTOS NO CAPITALISMO
Júlia Aparecida Soares de Paula e Vitória da Silva Chagas Babo
- 107** PENSAMENTO DECOLONIAL:
ENTRE A TOTALIDADE E PARTICULARIDADE
Allyson Lemos Gama da Silva
- 121** PRESOS NO ESTÔMAGO DA BALEIA:
QUAL O VALOR DO LUTO NA SOCIEDADE DAS MERCADORIAS?
Pablo Gabriel Jorge Alazraqui Fernandes
- 130** IMAGEM DISTORCIDA, BORDAS IMPRECISAS, ESPELHO QUEBRADO:
ALGUMAS HIPÓTESES SOBRE A DEVASTAÇÃO MELANCÓLICA
Alexandre Magno Teixeira de Carvalho
- 141** A PSICANÁLISE, A PSIQUIATRIA CONTEMPORÂNEA E O PROBLEMA DO
DIAGNÓSTICO
Pedro Cattapan
- 162** DA CAVERNA DE PLATÃO AO CAVERN CLUB
Leonardo Cesar do Carmo
- 170** O BICHO
João Victor Arruda dos Santos

EDITORIAL

Enquanto o mundo permanecer como é, todas as imagens de reconciliação, de paz e tranquilidade assemelham-se à imagem da morte.

(T. W. Adorno).

O pensamento tem consigo uma necessária dimensão utópica. *Pensar significa transpor*, disse Ernst Bloch. E se *a inteligência é uma categoria moral*, como nos orienta Adorno, é também porque o pensamento é essencialmente político. A transposição do pensamento em relação ao objeto é sua negação e, com isso, abertura a possíveis, condição para emergência tanto do sujeito quanto daquilo que, na *latência do existente*, pode fraturar, na realidade sensível, o que está posto como dado. Em última análise, epistemologia é teoria social e a tarefa do pensamento não é outra que a de produzir perspectivas em que as *fissuras e fendas* da realidade se mostrem.

No mundo administrado, reificado, o pensamento se constrange às operações instrumentais. O esvaziamento do humano, prefigurado no teatro de Beckett, num mundo *em que nada floresce*, inscreve-se no que Adorno chamou de *catástrofe permanente*. Não é *um* evento catastrófico o que institui ou caracteriza este mundo, mas a ausência do evento. *A bala entrará por um ouvido da humanidade e sairá pelo outro*, já havia dito Karl Kraus, de forma algo profética, em meio à primeira Guerra. As cicatrizes não dizem nenhuma experiência. O tempo da catástrofe é sem tempo. Daí a urgência do pensamento.

Não um pensamento apressado, não um pensamento *da* urgência. Mas que *urge*, que exorta, que insiste e impele; e que também *exige*, ou melhor, convoca e manifesta a *exigência* do que é efetivo, qual seja, sua condição de *ser* potência. Essa convocação é a política não como conduta ou ação, mas, antes, como *desidentificação*. Pois, quando reconciliação é a morte, *somente pode ser verdadeiro o pensamento em crise consigo mesmo*.

Diogo C. Nunes.



ESTRELAS A LUZIR NA NOITE

Para Luiz Antonio da Silva Peixoto

Carla Appollinario, André Lucas Antunes Dias, Ygor Bittencourt de Andrade, Pablo Gabriel Jorge Alazraqui Fernandes, Gabriel Medeiros Samoré Francisco, Ágatha Barros Dias Pinho, Maria Aparecida e Ohara Sampaio Pereira

LUIZ ANTONIO DA SILVA PEIXOTO, docente da Universidade Federal de Juiz de Fora, fez sua passagem deste mundo em maio deste ano. Professor querido, deixou marcas profundas nas vidas que tocou com sua generosidade, com seu afeto. Com ele e nele, o pensamento crítico não se dissociava de uma prática sensível - atenta, cuidadosa e acolhedora -, exatamente como tem que ser. Suas interlocuções com Marcuse, Adorno, Horkheimer e Benjamin geraram inquietações e reflexões radicais sobre o mundo em que vivemos que se frutificaram em uma nova geração que, levando adiante seu legado, não paralisa o pensamento ante a catástrofe e a barbárie, pois aprendeu que a esperança não é afeto compassivo, mas motor das transformações necessárias.

Aqui, uma breve, porém potente e vívida, homenagem à sua vida e ao seu trabalho, escrita por sua esposa e ex alunxs da UFJF, em quem a presença de Luiz insistirá como um farol, ou como brilho fulgurante de uma estrela, a *luzir* na noite do mundo.

Como já dizia o Luiz Antonio, inspirado por sua plataforma teórica, uma teoria dura o mesmo tempo que os seus pressupostos. Nesse sentido, a teoria crítica da Escola de Frankfurt permanece atual por sua capacidade de desvendar as formas sutis e de escancarar as formas violentas de dominação nas sociedades contemporâneas, mesmo em contextos marcados por aparente liberdade e democracia. Em tempos de hiperconsumo, manipulação algorítmica, precarização do trabalho e esvaziamento do espaço público, as análises de Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, Habermas e as do próprio Luiz Antonio, como herdeiro dos primeiros, continuam oferecendo ferramentas poderosas para compreendermos como a razão instrumental, a indústria cultural e a colonização do mundo da vida moldam subjetividades conformistas e obscurecem as possibilidades de emancipação. A crítica frankfurtiana, longe de obsoleta, revela-se essencial para pensarmos a conjuntura atual marcada pela crise das democracias liberais, o avanço do autoritarismo e os desafios éticos colocados pelas novas tecnologias, mantendo vivo o projeto de uma racionalidade verdadeiramente crítica e transformadora.

Carla Appollinario

* * *

Que coisa é o tempo! Às vezes me imagino tal qual Baudelaire, procurando a interrupção de seu curso inexorável. Já faz tempo que me pego pensando, engasgo, fecho os olhos e acordo novamente na terrível tempestade que nos carrega. Lembro de suas últimas aulas, Luiz. Ah, como eu queria ter perguntado mais! Você nos alertava, com a elegância que lhe era própria, sobre o cinismo dos falsos líderes que hoje seguem dando marcha à barbárie. Em um mundo totalmente integrado, em que parecemos encarnar tristes Quixotes, você mantinha afiada a navalha da crítica. Para onde vai o mundo? Em qual círculo infernal adentramos? São perguntas que me vêm à mente quando me dirijo a uma escola e não sei o que dizer aos alunos. Futuro? Adorno, Benjamin, Marcuse, e tantos outros que você nos transmitiu as reflexões, já desconfiavam da

crença no futuro. É pelo passado, afinal, que lutamos. Redimir os mortos: tal foi a lição que você nos trouxe, como uma constelação crítica entre tudo aquilo com que, do contrário, jamais teríamos contato. Quando abro um livro, pesa sobre mim uma tradição da qual não tenho o direito de esquecer. Como poderia eu, depois de aprender tudo que aprendi com você, ignorar esse peso? Às vezes, em meus devaneios, formulando fracas ideias, me lembro de suas aulas. O que o Luiz diria sobre essas fracas concepções? Participar de suas aulas era como jogar minhas convicções ao mar. Ao fazer uma pergunta, escolher as palavras certas, o encadeamento correto, uma força estranha me atraía, um desejo de obliterar todas as minhas convicções. Você, com seu olhar provocador e seriedade analítica, sempre estava pronto para despedaçá-las. Acordar pela manhã e ir para o ICH nunca foi tão fácil. Quando a aula acabava, a conversa continuava, com você sempre disposto a ensinar. É por respeito e gratidão que, quando olho pela janela e vejo mais um dia passar, lembro: é tempo de repensar o tempo, de repensar ilusões, de não me render à pseudourgência. Pensar, você já dizia, é um pouco de inspiração; o resto é transpiração. É por você e por aqueles que não se renderam que mantenho a firmeza, mesmo que tudo nos arraste para o desespero.

André Lucas Antunes Dias

* * *

Caro Luiz Antonio, jamais vou conseguir expressar tudo o que você representa para mim. Quando cheguei à universidade, ainda com 19 anos, as pessoas sempre me diziam “você tem que fazer aula com o Luiz Antonio Peixoto” e eu ainda não entendia quem era esse professor que era tratado com grande carinho e admiração. No segundo semestre, durante a pandemia, me matriculei em Estética e aí eu pude entender.

A partir dali a admiração foi exponencial. Me apaixonei pela Teoria Crítica e minha vida e tudo aquilo que eu sentia na pele e não sabia dar nome passou a ter um lugar. Minhas angústias e sofrimentos foram canalizados. Sobretudo graças à sua forma de passar o conteúdo. Por conseguir tratar coisas

determinantes em nossas vidas com uma insustentável leveza do ser - que ao mesmo tempo que vinha de uma forma tão didática e simples - era também tão cruel por se tratar da realidade em seu aspecto mais concreto.

Você foi muito mais que um professor pelo qual eu passei. Você me deu um sentido para a vida. Um sentido pelo qual lutar, pelo qual acordar e conseguir seguir adiante. Foram muitos momentos de aprendizado, felicidades, ideias trocadas e clarificações. Esse ano não tem sido nada fácil para mim e um dos momentos em que tive mais êxtase foi quando você me chamou para fazer uma dobradinha em um colóquio na Universidade de Vigo. Apresentamos o trabalho e conseguimos levar o impacto que você sempre causou. Me vi pela primeira vez sendo capaz de causar essa sensação nas pessoas e espero continuar seu legado.

Enquanto eu estiver falando sobre Teoria Crítica, estarei falando de Luiz Antonio da Silva Peixoto.

Como você sempre falava, "*Grande abraço!*"

Ygor Bittencourt de Andrade

* * *

Nesse momento, enquanto penso "o que eu diria ao Luiz?" é impossível não fazer a seguinte reflexão: "o que eu estaria fazendo agora se o Luiz não tivesse passado pela minha vida?" E é terrível apenas de imaginar: estaria pedindo meu lugar (para ser inscrito) numa reunião de DCE; certamente filiado oficialmente ao PT; provavelmente iniciando relações com as áreas mais sórdidas dos sindicatos de professores. Estaria sendo apenas mais um burocrata, usando o boné do partido e vendo a política como aquilo que ela de fato se apresenta numa democracia liberal apodrecida: uma carreira, onde você pode ganhar dinheiro. Existe algo que importa mais que isso nesse mundo?

Eu aprendi com você, através daqueles com os quais você aprendeu - Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin - que sim. É necessário continuar se opondo à essa forma de

vida abstrata, adoecida, violenta, decadente... em síntese: moderna.

Seguiremos levando adiante a Teoria Crítica da maneira que você nos ensinou: contra tudo e contra todos.

Obrigado por tudo, Luiz.

Pablo Gabriel Jorge Alazraqui Fernandes

* * *

Conheci o Luiz no segundo semestre de 2019. Naquela época, meio relutante e a passos lentos, eu tentava balancear o fascínio pela disciplina de política enquanto ficava meio cabreiro com essa coisa de “politização”, também pensava em trocar de curso, não troquei, pois, em filosofia política me sentia em casa, no terceiro período não troquei de curso pois queria ver a disciplina de Estética. Durante a pandemia, fui atrás do que me interessava na política, já tendo alguma base mais sólida construída pelas aulas do Luiz, topei com um livro da Silvia Federici e ali me decidi de vez quanto aquela coisa de politização. Com o retorno das aulas presenciais, acho que não fiquei nenhum semestre sem participar de algum seminário do Luiz. Hoje pesquiso Adorno na pós-graduação em filosofia, meu trabalho e a minha vida, a vida que me interessa viver, seriam impossíveis sem todas as aulas de teoria crítica do Luiz.

Venho de uma cidade vizinha à Juiz de Fora e fui descobrir há pouco tempo que durante o ensino fundamental e médio um dos professores que me inspiraram a seguir pelo caminho da filosofia e sociologia também havia sido aluno do Luiz na UFJF. É impressionante pensar no impacto do trabalho do Luiz, ainda mais nesse caráter geracional que também fica conosco. Ele nos trouxe até aqui e agora nós levamos o Luiz em toda parte. Às vezes sinto que é muito difícil escrever este tipo de texto, é preciso dizer as palavras enquanto as houver, mas diante de tanta importância, por vezes parece que simplesmente não há palavras. Gostaria de concluir com um trecho que talvez faça justiça:

“Por algum tempo, a Crítica acompanha a Obra, depois a Crítica se desvanece e são os leitores que a acompanham. A viagem pode ser comprida ou curta. Depois os leitores morrem um a um, e a Obra segue sozinha, muito embora outra Crítica e outros Leitores pouco a pouco se ajustem à sua singradura. Depois a Crítica morre outra vez, os Leitores morrem outra vez, e sobre esse rastro de ossos a Obra segue sua viagem rumo à solidão. Aproximar-se dela, navegar em sua esteira é um sinal inequívoco de morte segura, mas outra Crítica e outros Leitores dela se aproximam, incansáveis e implacáveis, e o tempo e a velocidade os devoram. Finalmente a Obra viaja irremediavelmente sozinha na Imensidão. E um dia a Obra morre, como morrem todas as coisas, como se extinguirão o Sol e a Terra, o Sistema Solar e a Galáxia e a mais recôndita memória dos homens” (Roberto Bolaño).

Gabriel Medeiros Samoré Francisco

* * *

Entrei na graduação em filosofia muito empolgada. Eu amava a filosofia na escola, finalmente me sentia boa em algo. Mas na faculdade foi diferente, eu gostava um pouco de tudo, mas não gostava muito de nada. Esse pouco foi diminuindo a cada aula. Os dias eram exaustivos, maçantes. Eu não me encaixava ali. Até iniciar as aulas de Estética e Filosofia Política. Luiz foi a pessoa que fez a minha graduação valer a pena, e inúmeras vezes repeti: “a semana está ruim, mas pelo menos tem aula do Luiz”. Em suas aulas descobri o que eu gostava, o que me enchia o peito, qual caminho eu gostaria de seguir, o motivo para estar e continuar ali. A chama da Filosofia se reascendia em mim, nascia a da Teoria Crítica.

Luiz me trouxe amigos. Ficávamos após as aulas para conversar com ele e debater os temas dos textos. Nos unimos pela admiração por ele, pelo sentimento de finalmente achar nosso lugar. E só por isso eu já seria grata, pois sabemos o quanto faz diferença achar conforto longe de casa, principalmente quando o cenário de fundo é o concreto frio e cinza do Instituto de Ciências Humanas. Passamos muitas horas lá.

Sempre que falo do Luiz conto que ele me chamava de Jade; dizia que confundia as pedras preciosas. Eu adorava! Adorava seu senso de humor e o quanto ele ficava feliz com nosso interesse e participação. Era nítida a reciprocidade, as aulas eram dele, mas também aconteciam por causa da gente. Ele nos dava esse espaço, essa voz.

Eu faço o que faço por causa do Luiz. Não seria quem sou se não fossem suas aulas. Simples assim, sem exageros. Luiz abriu meus olhos pra nunca mais fechar, me fez enxergar o que hoje eu acredito, pesquiso, defendo. Resta agradecer, mesmo sabendo que todo agradecimento do mundo ainda não seria suficiente. Te amamos, Luiz. Você faz falta, será pra sempre gigante. Por aqui seguimos, um pouco mais perdidos, mas ainda na luta.

Ágatha Barros Dias Pinho

* * *

Nosso saudoso professor se fazia presente todos os dias, nas videoaulas, produzidas naquele tormentoso tempo de pandemia, vencendo o isolamento imposto pelo Coronavírus.. E hoje, vencendo até mesmo a separação definitiva imposta com sua morte recente, precoce, bruta, abrupta, deixando-nos atônitos, órfãos, sedentos pelas suas valiosas lições sobre a teoria crítica da Escola de Frankfurt e a Filosofia Política.

Naqueles tempos, tínhamos a garantia de que apenas uma tela de computador ou celular nos separava, a consoladora esperança de que aquele momento terrível passaria; e nos encontraríamos novamente nas salas de aulas, nos corredores, nos auditórios do ICH, nos muitos ambientes acadêmicos em que o Professor Luiz Peixoto brilhava..

E, de fato, a vida retomou seu curso, na dinamicidade e imprevisibilidade que lhe é peculiar, nos permitindo o feliz reencontro e continuidade das atividades acadêmicas, com a intensidade que Luiz Peixoto imprimia na sua rotina de professor comprometido, dedicado, amante da sua função e consciente do seu valor para o Departamento de Filosofia, para a vida de seus alunos.

Ele se foi, mas deixou-nos um legado imensurável, composto por um precioso material, generosamente ofertado por sua companheira de vida - uma fonte a qual, ávidos, acorremos, para saciar nossa sede de conhecimento, e aliviar nossa saudade do professor amado e respeitado por todos.

Hoje, já não temos mais a outrora esperança de nos encontrarmos no futuro; porém o professor nos deixou com sua obra, suas videoaulas, seus cadernos de anotações, seus textos com trechos marcados por sua mão, por seu olhar e atenção, a nos indicar o caminho das pedras. Legado que honraremos e, dentro de nossas capacidades, daremos continuidade.

Olá, caro Professor. Sigamos em frente.

Maria Aparecida

* * *

Carrego comigo a memória de Luiz Antônio aonde quer que eu vá. Para mim, como para tantos outros, falar da trajetória acadêmica é falar deste professor tão querido que, ao denunciar a barbárie, destruía qualquer certeza existente sob um rigor teórico e uma tranquilidade ímpares. Saía de suas aulas com a angústia de quem vê o trem se aproximar. E justamente por apontar essa verdade, foi ele quem nunca permitiu perder as esperanças, sem jamais precisar dizer.

Já havia lido Theodor Adorno anteriormente, mas foi através das aulas do Luiz que eu realmente comecei a compreender com gradual profundidade o que aquele autor de longos parágrafos queria dizer. Nas suas aulas, cada filósofo era abordado de forma a ser verdadeiramente compreendido, de Kant a Zizek. A chama da Teoria Crítica acendia-se em mim a cada texto trabalhado. Lembro do prazer que era perder-me na leitura de um texto e permanecer perdida até a aula, na qual as coisas faziam mais sentido e as palavras de autores indigestos se preenchiam de significado. Depois das aulas, pacientemente ele respondia toda dúvida e angústia possível de qualquer aluno que sentia-se inspirado por sua exposição. E eram muitos. Notável como ele se importava com seus alunos. Nunca conheci professor com o olhar tão atento.

Apesar do desassossego, do desamparo e da lástima da vida acadêmica, tranquilizo-me quando recordo que nada se perdeu, só permanece vivo de outras formas. Lembro quando entreguei um trabalho de conclusão de curso sob sua orientação, e em meio a meus agradecimentos ele apenas reiterou seu estimo da permanência no caminho das leituras críticas. Espero levar adiante o que tive a sorte de aprender por meio de seu exímio trabalho. Sou grata por tudo. Encaro esse cruzamento na vida acadêmica como uma dádiva. Mais do que nunca, tenho a ciência de sua singularidade. A chama da crítica permanece acesa, sobretudo porque *“somente em nome dos desesperançados nos é dada esperança”*.

Ohara Sampaio Pereira

O INVERNO DA NOSSA DESESPERANÇA

www.circulodegiz.org/revista

ISSN 2696-9020

NÚMERO 6 (EDIÇÃO ESPECIAL)

REVISTA CÍRCULO DE GIZ

Leomir Cardoso Hilário

Psicólogo, doutor em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe.

RESUMO

Neste ensaio, o autor discute a subjetividade em tempos de crise do capitalismo, dividindo sua análise em duas partes: "o verão da nossa desesperança" e "o inverno da nossa desesperança". O "verão" representa o período pós-Muro de Berlim, quando a ausência de alternativas ao capitalismo era aceita com uma "desesperança alegre". Utopia e crítica foram abandonadas e o futuro era visto como uma extensão do presente. Já o "inverno", descreve o esgotamento desse cenário, onde o neoliberalismo se torna autoritário e cria uma força niilista. A cultura se esgota e o conservadorismo assume o papel de agente de mudança, buscando restaurar um passado perdido.

PALAVRAS-CHAVE: CAPITALISMO; SUBJETIVIDADE; NEOLIBERALISMO; ESPERANÇA; DESESPERANÇA; CRÍTICA.

ABSTRACT

In this essay, the author discusses subjectivity in times of capitalist crisis, dividing his analysis into two parts: "the summer of our despair" and "the winter of our despair". The "summer" represents the period after the fall of the Berlin Wall, when the absence of alternatives to capitalism was accepted with "cheerful despair". Utopia and criticism were abandoned, and the future was seen as an extension of the present. The "winter," on the other hand, describes the exhaustion of this scenario, where neoliberalism becomes authoritarian and creates a nihilistic force. Culture becomes depleted, and conservatism takes on the role of an agent of change, seeking to restore a lost past..

KEYWORDS: CAPITALISM; SUBJECTIVITY; NEOLIBERALISM; HOPE; HOPELESSNESS; CRITICISM.

INTRODUÇÃO

Depois de 35 anos da queda do muro de Berlim e de hegemonia neoliberal, caduca nossa desesperança consolidada de que o capitalismo venceu e de que não há alternativas. Nas ruínas do neoliberalismo, a guerra e a catástrofe (econômica, climática e moral) modificam a paisagem do mundo e nos obrigam a perguntar: o que resta de nós depois dessas longas décadas de crise estrutural do capitalismo?

A minha ideia é fazer uma espécie de exercício de ensaio reflexivo, ou seja, de colocar algumas pistas que me parecem importantes para pensarmos o que somos nós hoje. Certa feita, Foucault (2005) chamou isso de “ontologia histórica de nós mesmos”. Antes dele, os frankfurtianos se empenharam em fazer uma “história do sujeito moderno” ou “história da subjetividade”, cujo objetivo era compreender como nos tornamos isso que somos e quais potencialidades ainda nos resta.

Esse empreendimento começa pelo gesto de tomar a subjetividade como um artefato histórico, como algo que se constrói, que se modifica, que não é, portanto, trans-histórica. Trata-se de uma “teoria objetiva da subjetividade”. Uma afirmação metodológica de que toda a investigação sobre a subjetividade deve necessariamente passar por aquelas dimensões sociais, históricas e políticas.

Eu gostaria de levar essa tradição a um ponto ainda mais radical. Ou seja, partir desse pressuposto de que a subjetividade necessariamente passa por dimensões históricas, mas também afirmar que a própria subjetividade é um fenômeno histórico. A subjetividade não é um invariante antropológico que existe desde sempre e sempre existirá.

Isso que nós chamamos de subjetividade a meu ver tem duas grandes características: a primeira é que a subjetividade aparece como uma dimensão interior, individual, inalienável. Na expressão de Luís Cláudio Figueiredo (2010), uma “subjetividade privatizada” que se traduz numa experiência de si onde todos nós sentimos que nossas experiências são íntimas, são nossas e ninguém mais tem acesso a elas. De modo que aquilo que estamos vivendo nunca foi vivido por mais ninguém, de que a nossa vida é única, de que aquilo que sentimos e pensamos é totalmente original e quase incomunicável.

A segunda é que a subjetividade aparece também como uma dimensão que não se reduz à objetividade. Nesse sentido, enquanto a objetividade teria leis inalteráveis, enquanto a objetividade é movida por abalos, imprevistos etc., a subjetividade seria o reino da Razão, da estabilidade, do controle, da previsão. A subjetividade seria aquilo que nos permitiria viver com e apesar do mundo objetivo. A subjetividade nos daria a escolha, a experiência, a liberdade etc.

Eu penso que essas duas determinações da subjetividade colapsaram junto com a forma social que vivemos. Talvez um outro título possível para essa fala seria “Um inventário de ruínas”, porque eu vou tentar fazer isso: um inventário das ruínas da subjetividade, de noções como esperança, desejo, autonomia e assim por diante.

A expressão “inverno da nossa desesperança” vem da peça *Ricardo III*, de William Shakespeare, de 1593. Logo na primeira cena do Primeiro Ato, Ricardo diz:

Temos agora o inverno de nossa desesperança transformado em verão glorioso por esse astro rei de York; e todas as nuvens que pesaram sobre nossa Casa estão enterradas no fundo do coração do oceano (Shakespeare, 2007).

Há aqui um jogo entre o inverno da nossa desesperança e o verão glorioso de nosso presente promissor que eu gostaria de manter. No entanto, em vez de um verão glorioso, eu o chamo de “o verão da nossa desesperança”, para caracterizar o momento em que acreditamos que abrir mão da esperança nos faria construir um mundo melhor.

Alguns séculos depois, em 1961, o escritor americano John Steinbeck, ganhador do prêmio Nobel de Literatura, publicou um livro com esse título, o último de sua carreira. No caso de Steinbeck, o inverno de nossa desesperança alude a um período histórico turbulento na vida dos Estados Unidos. A melhor maneira de apresentar esse livro de Steinbeck é relembrando do poeta americano Robert Frost. Há um verso que ele diz: “A pergunta que traz, sem nada perguntar, é o que fazer de uma coisa diminuída”¹.

Assim, os americanos herdaram uma época em que triunfam a pobreza de espírito, os truques sujos, um mundo em que só o mercado importa. Esse livro de Steinbeck narra a corrosão do caráter de um homem que se vê compelido a ven-

1
Trata-se do poema *The oven bird*: "There is a singer everyone has heard, / Loud, a mid-summer and a mid-wood bird, / Who makes the solid tree trunks sound again. / He says that leaves are old and that for flowers / Mid-summer is to spring as one to ten. / He says the early petal-fall is past / When pear and cherry bloom went down in showers / On sunny days a moment overcast; / And comes that other fall we name the fall. / He says the highway dust is over all. / The bird would cease and be as other birds / But that he knows in singing not to sing. / The question that he frames in all but word / Is what to make of diminished thing" (Frost, 1931, p. 27). [N. do E.].

cer a qualquer custo. E de como, nessa luta pela vitória, partes de si vão se desfazendo.

Em ambos os casos, a expressão denota um certo diagnóstico do presente: no caso de Shakespeare, de tempos turbulentos do passado que teriam ficado para trás, mas se reatualizam num reinado promissor; no caso de Steinbeck, de tempos de decadência moral dos Estados Unidos, de uma família em processo de desclassificação, ou seja, perdendo seu status diante de um mundo da mercadoria, e de como isso leva os seus membros a assumir a concorrência enquanto régua de conduta individual e moral.

Portanto, além de a expressão ser muito bonita e intrigante, ela remeteu, nessas vezes em que foram utilizadas, a um processo de confecção de um diagnóstico do presente. Um anúncio de que já não somos mais nem aquilo que éramos antes e nem aquilo que esperássemos que fôssemos ser.

* * *

Este texto tem duas partes. Na primeira eu vou tentar estabelecer a paisagem crítica do contemporâneo, de como montamos uma crítica do presente que emergiu ao mesmo tempo que o neoliberalismo. Essa parte eu vou chamar de “o verão da nossa desesperança”, para denotar como o mundo havia mudado, tendo como marco fundamental a dissolução da União Soviética e a dissolução das ditaduras latino-americanas. E, diante da mudança do mundo, a desesperança (ou seja, a ideia de que o mundo poderia ser radicalmente diferente havia sumido do mapa) passou a ser de certo modo assumida com alguma alegria: “não temos como superar o capitalismo, mas, pelo menos, esse capitalismo não é nem o fascismo nem o stalinismo”. Então, havia uma certa crença fundamental de que, por pior que fosse o mundo do capital, encontraríamos no interior dele algum sentido para conduzir as nossas vidas públicas e privadas.

Na segunda parte, vou argumentar como estamos hoje passando por uma nova inflexão histórica, de modo que não somente o nosso aparato crítico está defasado mas também, e talvez principalmente, essa atmosfera psicopolítica de uma desesperança alegre. Como argumentarei, o “inverno da nos-

sa desesperança” diz respeito fundamentalmente ao modo pelo qual a condução neoliberal de nossas vidas individuais dá sinais claros de esgotamento.

Antes de começar propriamente a nossa caminhada no final do século XX, gostaria de repassar o lugar fundamental da esperança na teoria crítica da sociedade, através de três intelectuais críticos: Ernst Bloch, Antonio Candido e Herbert Marcuse. Os três posicionaram a esperança no interior da dinâmica vital, como se a esperança fosse uma necessidade, uma tendência inscrita no interior da subjetividade. Para eles, esperar é o mesmo que viver. Não há vida sem o esperar, essa é a lição dos três.

O primeiro deles, Ernst Bloch (2005), lançou um livro em três volumes para argumentar como, por um lado, temos constantemente sonhos noturnos que se voltam ao passado e aos desejos reprimidos, e, por outro lado, temos cotidianamente sonhos diurnos, voltados ao futuro e à livre fruição do desejo. Quem sonha dormindo, vivencia o passado sofrido. Quem sonha acordado, vivencia o futuro do porvir. A vida, seja adormecida ou acordada, tem um princípio, a que Bloch chama de “princípio-esperança”. Aqui, a esperança já não é mais um ato voluntário, que depende da nossa vontade, mas uma tendência que nos atravessa, de modo que não seria exagero dizer que estaríamos sujeitos à esperança.

O segundo deles, Antonio Candido, defendia que a literatura expressava um direito básico do ser humano, o direito da fabulação, da criação de mundos ficcionais. Direito aqui tem o sentido daquilo que é indispensável para nós. E Literatura, para Antonio Candido, é uma noção bastante ampla, envolve cultura, folclore, lendas etc. Assim, o “Direito à Literatura” defendido por Antonio Candido (2004) tem a ver com uma necessidade básica, humana e universal a um mundo outro, a experimentar esse mundo de outra maneira, ver as coisas de outra forma, não se deixar reduzir ao que existe.

Por fim, o terceiro deles, Herbert Marcuse, defendeu por diversas vezes que a esperança estava inscrita na constituição subjetiva. Certa feita ele refletiu acerca de uma “base biológica para o socialismo”, entendendo por “biologia” a dimensão composta por inclinações vitais que devem ser satisfeitas. Num de seus mais conhecidos livros, *Eros e Civilização*, de 1955 (Marcuse, 1975), ele defendeu que, se por um lado, é a repressão que constitui a civilização, por outro, é a liberação

que constitui as pulsões individuais. Haveria um conflito entre vida e morte, a civilização representando a morte e as pulsões representando a vida.

Todos esses intelectuais, assim como talvez toda a teoria crítica do século XX, entendia que era possível produzir uma “nova antropologia”, entendida como uma nova subjetividade, uma outra sensibilidade, um outro “ser humano” construído a partir dessa base primordial constitutiva a que nós podemos chamar de “subjetividade” ou “individualidade”, a qual seria portadora de atributos promissores como esperança, sonhos e assim por diante. Eles, a partir dessa base constitutiva da esperança vital, projetavam uma transformação do ser humano em paralelo com a transformação radical da sociedade capitalista.

Todos eles estavam inseridos em sociedades futuristas, ou seja, sociedades orientadas para o futuro. Essas sociedades, apesar das adversidades que enfrentaram – como o apartheid social, as crises econômicas, as duas guerras mundiais, a ascensão do nazismo e do fascismo etc. – olhavam para o futuro como algo melhor porvir. Isso fazia com que eles vissem positivamente inscritas nas subjetividades constituídas, apesar de todos os constrangimentos

Nesse sentido, a intervenção deles era crítico-otimista, eles entendiam que havia algo no interior dos sujeitos que era promissor. Essa aposta ético-política talvez tenha naufragado, pois já não vivemos mais exatamente o tempo que eles viveram.

E talvez seja o momento de ampliar e aprofundar esse argumento. O neoliberalismo já não é mais uma grande promessa social. Ele já é uma realidade em vários países do mundo há pelo menos 40 anos. O neoliberalismo não só emergiu, não somente se consolidou como uma força mundial, tendo alcançado sua hegemonia, mas também dá fortes sinais de esgotamento.

O VERÃO DA NOSSA DESESPERANÇA: A PAISAGEM DA CRÍTICA DO CONTEMPORÂNEO

Quando o “fim da história” foi anunciado, logo após a Queda do Muro de Berlim, ele não foi interpretado como o fim dos tempos, mas, pelo contrário, como uma reabertura gloriosa para a humanidade, uma segunda chance para sermos

maiores e melhores do que havíamos sido no século XX: o século das guerras mundiais, do totalitarismo, da continuidade dos colonialismo, do apartheid e assim por diante. Na década de 1990, o totalitarismo parecia um evento pertencente a um passado a ser esquecido e superado. Entrávamos na era da globalização, do mundo sem fronteiras, do multiculturalismo, da convivência entre culturas diferentes.

Mas o bilhete exigido para a entrada nessa nova era promissora do final do século XX era a recusa de qualquer tipo de afirmação de alguma alternativa. A própria política então parecia uma “pós-política”, pois as cisões entre esquerda e direita não faziam mais sentido, o importante era realizar uma boa gestão social que aliava Estado e mercado. Por isso, os anos 1980 e 1990 marcaram o verão da nossa desesperança, ou seja, o momento no qual, embora desprovidos de uma alternativa e condenados a viver sob o capitalismo, sorriamos e projetávamos o melhor para frente.

No entanto, já sabíamos que esse “melhor para frente” seria uma sociedade desigual, violenta, onde não haveria espaço para todos, não haveria emprego para todos. O que fazia o contrapeso era que se afirmava a soberania individual para construção do próprio futuro, ou seja, seria cada um por si.

Era uma posição subjetiva esquisita. Pela primeira vez na história da modernidade, víamos o futuro pelo retrovisor e não mais a nossa frente. Ou seja, era a partir daquilo que já não mais éramos e não mais queríamos ser que avaliávamos o presente que vivemos. E esse presente deveria se constituir não na passagem para um futuro melhor, mas, sim, deveria se estender indefinidamente. O capitalismo, então, não era mais uma etapa que seria seguida pelo socialismo e depois pelo comunismo. Muito diferente disso, o capitalismo era o ponto de chegada que deveria ser mantido a todo custo.

Decidimos, então, deixar para trás o caráter vital da utopia, como se isso não fosse produzir nenhum tipo de efeito colateral indesejado. Como se largar a utopia não fosse algo grave. Como se a utopia fosse um luxo, um mero detalhe na constituição de nós mesmos. Junto com a utopia, a crítica também foi relegada a segundo plano. Passamos a exigir de nossos jovens não mais uma crítica articulada com a cidadania, mas uma desconsideração de disciplinas como sociologia e filosofia, para elogiarmos em demasia disciplinas mais técnicas.

A nível histórico, podemos chamar isso de “presentismo”, ou seja, um certo regime de historicidade contemporâneo, onde o passado é aquilo que ficou para trás, junto com as possibilidades de futuro distintos, e o presente é permanente. O futuro é somente o pior que vem inevitavelmente, e devemos evitá-lo paulatinamente.

Dentro do presentismo, a crença fundamental é a de que ele abre um espaço de liberdade. Se abandonamos a tarefa de mudar o mundo, pelo menos ganhamos em troca a liberdade irrestrita de transformarmos a nós mesmos. Assim, a própria vida se tornou uma obra de arte, uma matéria-prima de confecção estética supostamente desvencilhada dos constrangimentos sociais ampliados.

No entanto, muito rapidamente esse verão da nossa desesperança se foi, anunciado por acontecimentos como a Guerra do Golfo e os movimentos antiglobalização, que reinscreveram a História (com H maiúsculo) nas nossas vidas cotidianas. Principalmente o Levante Zapatista em janeiro de 1994, pela sua espetacularidade e singularidade.

No caso do Brasil, a redemocratização andou lado a lado com a instauração do capitalismo e com a continuidade de uma política desastrosa, representada muito bem por Fernando Collor. Depois disso pactuamos com Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso, que certa feita afirmou a existência dos “inempregáveis”, de uma massa populacional que não seria mais possível empregar.

Nesse momento de rescaldo do nosso “verão desesperançado” emergiu aquilo que podemos chamar de “realismo capitalista”, ou seja, uma certa atmosfera cultural e subjetiva que consiste na demarcação de que nada virá além do capitalismo (Cf. Fisher, 2020). No realismo capitalista, o fim do mundo se tornou mais factível, e em muitos casos mais desejado pelas pessoas, do que o fim do capitalismo.

O fim desse verão desesperançado pode ser resumido numa perspectiva depressiva de que qualquer possibilidade de advento de algo positivo é uma perigosa ilusão. A transformação do mundo abre uma possibilidade negativa de que as coisas piorem, de modo que é melhor deixar tudo como está, por pior que sejam as coisas. A esquerda, outrora revolucionária, tornou-se comedida, parcimoniosa.

A lição que tiramos desse verão desesperançado foi: a vida é essa aí que temos, ruim, cheia de problemas, onde to-

dos adoecem, mas é isso mesmo: corre e faz o seu que dá certo. Todo mundo tem problema, todo mundo está doente, mas vai e segue.

O INVERNO DA NOSSA DESESPERANÇA

No entanto, esse mundo que não muda, que não tem alternativas, começou a apresentar sinais de esgotamento. Um bom exemplo disso é a dimensão da cultura, de como os produtos culturais não se renovam e o novo aparece como o velho requentado. No cinema hollywoodiano, por exemplo, vemos cada vez mais que os sucessos atuais remontam ao século passado, recupera-se Robocop, Matrix, Mad Max, Planeta dos Macacos, histórias em quadrinhos e assim por diante. São sintomas de como a cultura sem o novo rapidamente se esgota.

Após quatro décadas de domínio neoliberal, deveríamos falar em “neoliberalismo realmente existente” (Brown, 2019, p. 102). Embora o programa neoliberal tenha sido adotado com muita força em vários países, os efeitos desse programa foram muito diferentes dos esperados.

Precisamos encarar o neoliberalismo, quatro décadas após sua ascensão, da mesma forma que encaramos o socialismo real. Ou seja, também o neoliberalismo tem a sua face “realmente existente”. Enquanto o neoliberalismo em sua dimensão ideal defende uma democracia de mercado, na sua dimensão “realmente existente” ele defende um liberalismo autoritário.

Por exemplo, em abril de 1981, numa entrevista, Hayek foi perguntado sobre a opinião dele sobre as ditaduras, ao que ele responde:

Bem, eu diria que, como instituição de longo prazo, sou totalmente contra as ditaduras. Mas uma ditadura pode ser um sistema necessário durante um período de transição. Às vezes é necessário para um país ter, durante certo tempo, uma forma de poder ditatorial. Com você deve compreender, é possível para um ditador governar de maneira liberal. E é igualmente possível que uma democracia governe com total falta de liberalismo. Pessoalmente, eu prefiro um ditador liberal a um governo democrático sem liberalismo (Hayek, 2016).

A história tem demonstrado que o totalitarismo não é uma espécie de facilitador da implementação do neoliberalismo, mas o seu horizonte histórico, o seu ponto de chegada. O objetivo histórico de longo prazo do neoliberalismo foi reorientar as sociedades capitalistas para o totalitarismo.

Em 1944, o filósofo e historiador húngaro Karl Polanyi já tinha diagnosticado, no livro chamado *A Grande Transformação* (Polanyi, 2000), como o liberalismo (a afirmação do mercado sobre a sociedade) tinha conduzido a humanidade a duas guerras mundiais e imposto a tarefa de proteger a sociedade contra o mercado. O que ficou conhecido como “Estado de Bem-Estar Social” foi essa tentativa de proteger a sociedade do mercado. Ele assumiu a forma de “Estado Autoritário” (Horkheimer, 1982). Por esse ponto de vista, o neoliberalismo é a tentativa de retirar essa proteção criada no pós-guerra, desfazer o “protecionismo”, na gramática neoliberal. E, assim, reconduzir a sociedade moderna à barbárie e à guerra total.

Voltando à distinção necessária entre “neoliberalismo” e “neoliberalismo realmente existente”. O objetivo era desmantelar a sociedade, sufocando a democracia, domar o Estado neutralizando as forças corruptoras. Assim como no projeto socialista, também no neoliberalismo realmente existente podemos ver efeitos indesejados em curso. Ou seja, em vez de ter ocorrido uma pacificação dos cidadãos e uma autonomia deles, o que aconteceu foi que eles se tornaram mais vulneráveis à mobilização nacionalista demagógica. O desmantelamento do Estado pelo mercado gerou indivíduos inclinados à autoridade estatal autoritária.

A afirmação do econômico feita pelo neoliberalismo – que consistiu em impor a régua do mercado para todos os fenômenos humanos (empreendedorismo e financeirização) – gerou uma gigantesca força niilista em nossa época. A identificação da subjetividade ao mercado não gerou fenômenos positivos de realização pessoal ou social, mas desencadeou exatamente aquilo que o neoliberalismo buscava expurgar, a saber, o mal caratismo, a corrupção, a enganação e assim por diante.

Essa experiência do esgotamento, como sabemos, não aparece apenas no terreno da cultura. No nível subjetivo e cotidiano, todos nós a experimentamos de alguma maneira. A vida desprovida do horizonte do diferente, da alternativa, nos joga num circuito infernal de tarefas cotidianas que não levam a lugar algum, senão a uma repetição do mesmo.

No entanto, enquanto nós – se entendermos por “nós” esse campo progressista desesperançado – abandonamos a ideia de que o mundo poderia ser diferente, outras forças conservadoras retomaram o projeto de transformação social.

O atual conservadorismo liberal assumiu, então, as rédeas da transformação social, afirmando uma transformação paradoxal do mundo. Partindo do pressuposto de que não se deve mexer no mundo tal qual ele é porque toda tentativa de mudança apenas produz o seu contrário indesejado, o conservadorismo compreende que o mundo foi nas últimas décadas profundamente lesado pelas lutas sociais de esquerda bem como pelas lutas identitárias. De tal modo que a mudança, então, vem da restauração da ordem perdida.

Agora é o conservadorismo que se põe na agência da mudança social por um viés de alternativa, desta feita em direção a um passado. Curiosamente, então, a direita instaura seu próprio “banco da ira” capaz de mobilizar afetos destrutivos na direção da modificação do que existe.

Esse é o “inverno da nossa desesperança”, porque ele produzirá uma longa tempestade sob a qual estaremos nas próximas décadas. Esse “inverno da nossa desesperança” pode ser resumido na máxima de que vivemos uma vida que não podemos mais viver, cuja mudança necessária não será operada por nós. Seja como for, estamos hoje ejetados do bonde da história, o que vier não virá por nós.

REFERÊNCIAS

Bloch, Ernst. *O princípio esperança*. 3 Vols. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

Brown, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo. Editora Politéia, 2019.

Candido, Antonio. Direito à literatura. In: *Vários escritos*. 4. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Duas cidades; Ouro sobre Azul, 2004. p. 169-191.

Figueiredo, Luís Claudio M.; Santi, Luiz Ribeiro. *Psicologia, uma (nova) introdução: uma visão histórica da psicologia como ciência*. 3. ed. São Paulo: EDUC, 2010.

Fisher, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

Foucault, M. O que são as Luzes? In: *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed., v. 2, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

Frost, Robert. The oven bird. In: *Mountain Interval*. New York: Henry Holt and Company, 1931.

Hayek, Friedrich August von. Capitalismo y socialismo. Entrevista de Carlos Rangel a Friedrich August von Hayek. (Publicado no *El Universal*, Caracas, jun. 1981). *Punto de Vista Economico*, dez. 2016.

Horkheimer, Max. The authoritarian state. In: *The Essential Frankfurt school reader*. Nova York: Urizen Books, 1982.

Marcuse, Hebert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

Polanyi, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

Shakespeare, William. *Ricardo III*. LP&M Editores: Porto Alegre, 2007.

APOCALÍPTICOS E MAL INTEGRADOS:

Günther Anders, o Terceiro Mundo e a decomposição do Primeiro

Felipe Catalani

Professor substituto de filosofia na Universidade Federal Fluminense e pesquisador de pós-doutorado em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Doutor em filosofia na Universidade de São Paulo, com período sanduíche na Universität Wien.

RESUMO

Neste artigo, o autor explora a obra de Günther Anders e a discrepância na recepção de suas ideias sobre a civilização tecnológica e o apocalipse. Para Anders, a preocupação com a ameaça nuclear seria um "luxo" nos países subdesenvolvidos, que lutavam pela subsistência diária. O artigo ressalta a "não-simultaneidade histórica" dessas diferentes realidades, em que a crítica à técnica, válida para o centro industrializado, parecia "insana" na periferia do capitalismo, que via na tecnologia a chance de superação da pobreza. O autor argumenta que a visão de Anders tem uma validade mais abrangente do que ele mesmo acreditava, especialmente na atual "simultaneidade apocalíptica" de crises globais.

PALAVRAS-CHAVE: GÜNTHER ANDERS; NÃO-SIMULTANEIDADE; APOCALIPSE; OBSOLECÊNCIA DO HOMEM.

ABSTRACT

In this article, the author explores the work of Günther Anders and the discrepancy in the reception of his ideas on technological civilization and the apocalypse. For Anders, the concern with the nuclear threat would be a "luxury" in underdeveloped countries, which struggled for daily subsistence. The article highlights the "historical non-simultaneity" of these different realities, in which the critique of technology, valid for the industrialized center, seemed "insane" in the periphery of capitalism, which saw in technology the chance to overcome poverty. The author argues that Anders's vision has a broader validity than he himself believed, especially in the current "apocalyptic simultaneity" of global crises.

KEYWORDS: GÜNTHER ANDERS; NON-SIMULTANEITY; APOCALYPSE; OBSOLESCENCE OF THE HUMAN.

INTRODUÇÃO

1

Anders chega a falar, curiosamente, sobre o “luxo” de pensar sobre o fim do mundo, de tal modo que haveria uma disparidade histórica que diz respeito aos assuntos tratados por ele: “Naturalmente, as razões tratadas aqui valem exclusivamente para nossos contemporâneos que habitam os países altamente industrializados. Quem tiver visto alguma vez a miséria de países subdesenvolvidos sabe por que a preocupação com a ameaça nuclear contra a humanidade não pode concorrer lá com a preocupação com o mínimo da subsistência diária: porque, para quem passa fome, pensar no fim do mundo seria um luxo” (Anders, 2003, p. 108). Exigir engajamento político (contra a ameaça nuclear) em uma situação de extrema penúria material seria então impossível, criando aí uma defasagem de horizontes políticos: “Há milhões de pessoas das quais não se pode exigir isso, não é permitido que se exija isso delas. Quem já esteve na Índia sabe do que estou falando. Quem alguma vez viu as centenas de milhares de pessoas nuas nas ruas de Calcutá, quem lá se desviou de crianças famintas ou mortas, sabe que não se pode exigir deles medo da ameaça atômica. Para pertencer ao movimento anti-atômico, é preciso que seja garantido um certo mínimo de não-miséria” (Id., 1987, p. 60).

Günther Anders nunca conheceu o Brasil. Na América Latina, esteve no México, para conhecer pessoalmente Claude Eatherly, o célebre “piloto da bomba de Hiroshima”, que na verdade “só” fez a verificação meteorológica (para dar o *Go ahead!*). Há registros de que viajou também para a Ásia: no Japão, sempre em atividades relacionadas ao movimento anti-nuclear, e esteve ainda na Índia, onde ficou impressionado com a miséria extrema vista nas ruas da capital. Diante da aguda pobreza material dos países assim chamados “subdesenvolvidos”, com sua precariedade tecnológica e com uma indústria inexistente ou tecnologicamente atrasada, Anders ficou tentado a relativizar sua crítica da sociedade industrial, criando um estranho buraco em sua teoria. Seria esse o motivo da praticamente nula recepção de sua obra entre nós? Uma explicação tão direta seria falha, mas podemos especular. Haveria então uma discrepância entre, de um lado, as mangas arregaçadas da disposição para o progresso e para a “construção nacional” na periferia do capitalismo, onde o desenvolvimento tecnológico e a modernização ainda não teriam superado as mazelas de um país com “pouca saúde e muita saúva”, e a “perfumaria” da crítica da técnica e da alienação (e suas formas derivadas de crítica da cultura) nas sociedades industriais? Isto é, qual o sentido da descrição crítica das patologias da sociedade industrial em países pouco industrializados? Há uma diferença em termos de “filosofia da história” no centro e na periferia do capitalismo em uma era em que, como defende Anders, *a técnica se tornou sujeito da história* (Anders, 2013, p. 9)? Existe uma não-simultaneidade histórica do “tempo do fim”? Ou, tomando de empréstimo o termo de Evan Calder Williams (2010), haveria um apocalipse desigual e combinado? Seria completamente desprovido de sentido afirmar que a ameaça de extinção da humanidade pelo apocalipse nuclear diz respeito somente a certa parte do globo ou certas camadas sociais. Porém, algo do tipo parece ressoar até mesmo na política contemporânea quando, por exemplo, na “França periférica” (Guilluy) chacoalhada pelos *gilets jaunes*, jogava-se com a discrepância entre os preocupados com “o fim do mundo” e os com “o fim do mês”.¹ O próprio Anders parece incerto ao lidar com essas questões, que aparecem (um tanto lateralmente, mas aparecem) em alguns momentos de suas principais obras. No segundo volume d’*A obsolescência do homem*, ele escreve:

Claro que nada está mais longe das minhas intenções (e evidentemente nada poderia estar menos ao meu alcance), com minha crítica da técnica, desaconselhar os povos tecnicamente subdesenvolvidos e chantageados pela superioridade tecnológica das grandes potências a embarcarem na “Aventura Tecnologia”. A atitude frente à técnica nos países subdesenvolvidos deve ser completamente diversa daquela que temos de adotar nos países altamente desenvolvidos tecnicamente. Nos países subdesenvolvidos, a ausência da técnica é um perigo incomparavelmente maior que sua existência. Nesses países, o alerta contra a técnica, que já é válido para nós, deve parecer insano (Anders, 2013, p. 127).

DESENCONTRO HISTÓRICO

Com esse pequeno trecho, Anders traz um enorme pedregulho para dentro de seu argumento, pois ele parece, inconscientemente, encampar “a teoria do subdesenvolvimento [que] sentou as bases do ‘desenvolvimentismo’” (Oliveira, 2003, p. 74), como alertava Francisco de Oliveira praticamente no mesmo período em que Anders escrevia aquelas linhas. Seria, então, a crítica da técnica válida somente no centro desenvolvido do capitalismo, enquanto a periferia estaria condenada a introjetar o desenvolvimento tecnológico como norma histórica a ser seguida? Haveriam “etapas” históricas a serem percorridas antes que a crítica à técnica se tornasse possível, isto é, “madura”, de modo que no Terceiro Mundo as forças produtivas manteriam sua “inocência”? É bem provável que essa afirmação de Anders, embora aparentemente sensata, recaia naquilo que, na tradição crítica do pensamento social brasileiro, foi justamente criticado como dualismo², característica fundamental das teorias do atraso que serviam (e servem...) de base ideológica do desenvolvimentismo e que ignoravam o caráter dialeticamente intrincado (“combinado”, logo, simultâneo) entre estruturas sociais, tecnológicas, econômicas e políticas díspares, que por sua vez apareciam como pertencentes a “etapas” distintas de um mesmo processo histórico, homogeneamente percorrível. Mas deixemos essa questão, por enquanto, de lado. Pois, em termos de experiência social, histórica e política, talvez as questões com as quais Anders estava lidando parecessem na periferia, de fato, “insanas”. Tomemos, por exemplo, a data da publicação do primei-

2

Refiro-me sobretudo, evidentemente, ao clássico *Crítica da Razão Dualista*, de Francisco de Oliveira (2003), cujo argumento é comentado e desdobrado por Roberto Schwarz e Paulo Arantes.

ro volume d'*A obsolescência...*: 1956. Imaginemos: Brasil do fim dos anos 1950, início dos anos 1960, período em que apesar (ou talvez, justamente, por causa) da tragédia do subdesenvolvimento, vivia-se um horizonte histórico ascensional – como diz Roberto Schwarz no prefácio à *Crítica da Razão Dualista* de Chico de Oliveira, “a pobreza e a sua superação eram a nossa chance histórica!” (Schwarz, 2003, p. 19). 1959: Sudene criada, Celso Furtado à sua frente, com a tarefa de encarar a indústria da seca no nordeste – ligas camponesas pressionando por reforma agrária “na lei ou na marra”. Caso Furtado lesse Günther Anders, que consequência ele extrairia da crítica da “vergonha prometeica”? De sua análise da televisão e do “mundo como fantasma e matriz”? Da interpretação da temporalidade morta em *Esperando Godot*, de Samuel Beckett? Da denúncia da “cegueira do apocalipse” na era atômica? Face à discrepância de experiência histórica, de um lado e outro do mundo, que caracterizava aquelas décadas pós-1945 e diante do horizonte inelutavelmente progressista que animava a política no terceiro mundo, possivelmente seria um livro que cairia no vazio. Para além do “desenvolvimentismo”, que era pura política de Estado (portanto, horizonte de classe dominante), as lutas anti-imperialistas e os processos de liberação nacional insuflavam um espírito utópico popular no eixo *tricont*, e não deixavam de alimentar a mística e a imaginação estético-política de um Glauber Rocha.³

Curiosamente, um dos principais teóricos das lutas anticoloniais – Frantz Fanon – se refere a Günther Anders em alguns de seus escritos; mas não ao crítico “apocalíptico” da civilização tecnológica, e sim àquele jovem Günther, que ainda assinava com seu nome de nascimento, Stern, e que havia publicado em francês, na *Recherches Philosophiques** (revista dirigida, entre outros, por Alexandre Koyré, e que recebia e traduzia as “atualidades” da nova filosofia alemã), seu esboço de antropologia filosófica (definida por ele mesmo, posteriormente, como *negativa*). Por sua vez, em suas descrições das “patologias da liberdade” derivadas da não identificação entre homem e mundo, ele antecipava todo o “existencialismo” de Sartre. Em uma carta de 1947 a Koyré, Anders conta o seguinte:

Ontem [...] li pela primeira vez – estou assim na caruagem do tempo – Sartre. A saber, seu pequeno livrinho “E[xistencialismo] como Humanismo” [sic]. Às vezes não consigo acreditar em meus olhos. De tanto que minhas teses, que escrevi em 1928, que apresentei em 1929 na Sociedade Kant de Frank-

3
É claro que nem todos partilhavam do mesmo otimismo. Se a teoria sociológica, em geral, era mobilizada já com um “projeto de país” em vista e tinha sempre certo aspecto construtivo, em momentos decisivos da literatura brasileira algo dessa fé no processo histórico aparecia em seu fundo falso, como é o caso de Drummond pós-1945, que passa da “rosa do povo” à “rosa das trevas”. Sobre essa passagem na obra drummondiana, ver o livro de Wagner Camilo (2001).

* Dois artigos aqui citados, publicados na *Recherches Philosophiques*, foram assinados como “Günther Stern”, e assim estão referenciados. [N. do E.].

furt, e que foram publicadas por você em 1936 nas “Recherches Ph[ilosophiques]”, se assemelham às de Sartre. A coincidência das formulações (com as quais hoje eu não posso mais me identificar totalmente) é realmente divertida. É claro que, na época, as coisas estavam em parte no ar, em parte em “*Ser e tempo*”. Mas eu me faço pesadas censuras por na época não ter feito *quotations* proféticas, quando falei do “choque de contingência”, ou do fato de que “o homem não tem natureza”, ou que ele não pode ser definido, uma vez que a única definição é a que ele faz de si mesmo. Fico um pouco perplexo com como meu trabalho de então foi completamente encoberto pelo enorme volume daquilo que veio depois. Isso não me parece totalmente justificável. Mas o que se pode fazer? (Anders, 1947).

O jovem Anders estava interessado em uma interpretação fenomenológica das aventuras da consciência “espancada” diante da própria contingência, sem lugar no mundo pois fracassa em se identificar com ele (ela é, portanto, *sem mundo*); sendo assim constrangida à “vergonha”, conduzida ao “espírito de fuga”, à “sede de potência”, à “busca por glória”, mas que se desdobra da figura fundamental do “niilista” em direção ao “homem histórico”, ele mesmo educado pelo próprio choque de contingência. Um jovem filósofo da liberdade e da possibilidade de história, em suma, fazendo uma metafísica da modernidade weimareense, da época conturbada, mas historicamente aberta do entre guerras. Uma filosofia que, aos olhos de seu próprio autor, se torna obsoleta no contexto pós-1945, mas que, devido à mesma discrepância histórica mencionada anteriormente, parece reviver em outro contexto. Tal análise das patologias da liberdade (por excelência, *superáveis*) reaparece em Fanon, quando, em seu *Pele negra, máscaras brancas*, afirma: “Certos homens querem inflar o mundo com seu ser. Um filósofo alemão havia descrito esse processo sob o nome de patologia da liberdade” (Fanon, 1971, p. 182). Fanon emprega com alguma frequência a expressão de nosso “filósofo alemão”, uma recepção mediada pela interpretação do psiquiatra Henri Ey, que por sua vez havia definido a *loucura* como uma “patologia da liberdade” (o que é um salto extra em relação ao argumento de Anders, visto que naquele texto dos anos 1930 não se fala exatamente de “loucura”)⁴. Fanon retoma algumas vezes a expressão andersiana em seus escritos psiquiátricos:

4

Como explica Jean Khalifa, “A doença mental nunca é vista como uma forma extrema de liberdade, mas antes como uma ‘patologia da liberdade’, expressão que Fanon utiliza em vários textos, referindo-se a Ey, que, por sua vez, o havia tomado de empréstimo de um artigo epônimo de Günther Anders (1902-1992). Ele opõe essa concepção da loucura como patologia da liberdade à de Lacan, que via na possibilidade da loucura uma dimensão essencial da existência humana [...]” (Khalifa, 2020, p. 38).

A doença mental, numa fenomenologia que deixaria de lado as grandes alterações da consciência, apresenta-se como uma *verdadeira patologia da liberdade*. A doença situa o doente num mundo em que sua liberdade, sua vontade e seus desejos são constantemente violados por obsessões, inibições, contraordens e angústias” (Fanon, 2020; grifos meus).

No limite, a antropologia filosófica do jovem Anders (tal como a filosofia sartreana) possui algo de uma teoria do revolucionário, latente na figura do “homem histórico”, que tem memória, é capaz de fazer experiências, “se descobre enquanto situação” (Stern, 1937) e que tomou as rédeas de seu próprio processo. Nem é preciso dizer que tais aspectos “existenciais” de luta e sentido histórico ressoam na experiência intelectual de Fanon na década de 1950, enquanto no mesmo período Anders já lidava com outro “clima da história”.⁵ Antes, o jovem autor da *Patologia da liberdade* considerava a possibilidade de uma *unidade biográfica* vinculada à ideia de “*tarefa*”:

[...] a permanência da vontade resulta, sem o mínimo intento secreto, em uma vida una, e poucas biografias, mesmo poucas autobiografias, ofereciam uma unidade tão clara quanto aquelas da vida de grandes homens de Estado ou de revolucionários, cuja vontade visava tudo menos a identidade (Stern, 1937).

Posteriormente, refletindo sobre sua própria experiência de refugiado em um mundo pós-catastrófico, ele vê essa possibilidade anulada para si mesmo: “Eu não tive nenhuma *vita*. Não consigo me lembrar. Emigrantes não conseguem. Nós, os caçados pela história mundial, tivemos o singular ‘vida’ fraudado” (Anders, 2021, p. 9) Perdido o “pressuposto da unidade de vida” e o nexos que assegura sua continuidade, Anders falará de “*vitae*, não *vita*”.

“NÃO-SIMULTANEIDADE” E EXPECTATIVAS DO TERCEIRO MUNDO

Tais desencontros e discrepâncias ocorriam também em nosso continente. Enquanto n’*A obsolescência do homem* e em outros textos Anders acusava a “obsolescência de Ernst Bloch”

5

De forma análoga, Paulo Arantes conta sobre a recepção inexistente de um autor “catastrofista” como Adorno no Brasil dos anos 1960 - sendo Sartre, justamente, o autor predileto da geração, que era lido como o filósofo da Revolução Cubana.

por ser um esperançoso inercial, alguém incapaz de perceber que tinha ocorrido algo na história do mundo (a saber, Auschwitz e Hiroshima) que talvez afetasse a doutrina blochiana da utopia (formulada desde os anos 1920), na América Latina os sinais pareciam trocados: não por acaso, por aqui Anders permaneceu um autor desconhecido, enquanto Bloch foi traduzido e lido, não por germanistas ou filósofos acadêmicos, mas justamente por gente envolvida com a Teologia da Libertação. Nas comunidades de base, padres comunistas iam para o interior profundo do país, tão longe que se tornavam independentes do aparato eclesiástico institucional, para ler a bíblia com os “condenados da terra”, tomados pela fome – categoria fundamental do *Princípio Esperança* de Bloch. Nessa situação, a metafísica do ainda-não tinha forte lastro material. Anders estava consciente desse desencontro: no “norte global” grassava o sentimento da absoluta ausência de futuro, em uma Europa reconstruída sob as ruínas do fascismo, cujos pressupostos objetivos perduravam por trás da fachada civilizatória de uma nova paz social; do outro lado da cortina de ferro, a revolução abortada no bloco soviético em seu acelerado processo de modernização retardatária sob o stalinismo com o Arquipélago Gulag e a mobilização total para o trabalho e para a preparação militar; do outro lado do Atlântico, Mickey Mouse com o maior arsenal nuclear do mundo e um proletariado amplamente integrado sob o “terror suave” da sociedade de consumo. O Terceiro Mundo, entretanto, mesmo que sob o guarda-chuva nuclear da Guerra Fria e devastado por séculos de extrativismo colonial, esquentava com revoluções que se embaralhavam com processos de descolonização tardia e de combate à dependência política e econômica. Anders reconhece essa discrepância e vê até mesmo o surgimento de um horizonte histórico “quiliástico” (isto é, messiânico) na periferia, no instante em que ele desaparece no centro (sem com isso cair na tentação ideológica do terceiro-mundismo, como foi o caso da filosofia francesa):

É claro que, nos países subdesenvolvidos, a orientação quiliástica para o futuro desempenha um papel decisivo também ainda hoje. Ou até mesmo só agora. Enquanto “por aqui”: na Europa, Estados Unidos e também na União Soviética (se desconsiderarmos o realejo otimista oficial e os discursos de assembleia do partido), viver em direção a um futuro ideal parece já pertencer ao passado. “O futuro”, se não estivermos enganados, “já terminou” (Anders, 2013, p. 278).

Curiosamente, Anders fala, primeiro, desse horizonte quiliástico no mundo subdesenvolvido como um “ainda” (como se fosse um estágio que reinasse no mundo antes das catástrofes, mas que “já” fora ultrapassado no centro) e depois se corrige: “só agora”. Um detalhe importante, pois ressalta justamente aquilo que Ernst Bloch, em seu *Erbschaft dieser Zeit* [*Herança dessa época*], livro resenhado pelo próprio Anders na década de 1930, havia chamado de *simultaneidade do não-simultâneo*. De fato, um apocalipse desigual e combinado. Como diz Calder, “the world is already apocalyptic. Just not all at the same time” (Calder, 2010). Levando o argumento um pouco adiante, esse “*already*” deve significar tanto o processo consumado quanto a verdade revelada de uma tendência posta já no início desse processo (que só pode ser compreendida, evidentemente, de forma retrospectiva, e não como profecia teleológica – assim ensina a coruja hegeliana). Podemos dizer que desde a acumulação primitiva, que, segundo Marx, “desempenha na Economia Política um papel análogo ao pecado original na Teologia” (Marx, 1996, p. 339), a história da modernização capitalista, do holocausto colonial à Shoah e a Hiroshima, é a história desse “apocalipse desigual e combinado”, desses múltiplos apocalipses que ocorrem de maneira não-simultânea, porém articulada. No limite, tal processo “desigual e combinado”, na acepção que estamos abordando aqui, não se distingue muito do que Walter Benjamin e depois Adorno chamaram de “catástrofe permanente”, que não deve ser entendida como uma queda spengleriana ou como a metafísica do progresso virada de cabeça para baixo, mas como a unidade contraditória entre continuidade e descontinuidade, entre progresso e catástrofe, entre normalidade e exceção.

O “apocalipse”, um conceito temporal por excelência, possui um aspecto espacial, sem o qual não é possível pensar essa simultaneidade de processos não simultâneos, isto é, essa discrepância no interior do tempo histórico, para a qual Anders estava atento já nos anos 1930. Em uma resenha para a *Recherches Philosophiques*, o então jovem fenomenólogo criticava na Herança dessa época de Bloch uma “estranha mistura de atualidade e abstração”, embora seja exatamente isso que o próprio Anders passará a fazer depois de sua “Kehre” pós-1945, a saber, um misto de “jornalismo e metafísica” (Anders, 2010, p. 8). Mas foi ali onde encontrou um interessante capítulo de “filosofia concreta da história”, “infelizmente enterrado no meio dos outros”, a saber, o capítulo sobre a *Ungleichzeitigkeit* – a “não-simultaneidade”:

6

De forma precisa, Anna Pollmann vê na ideia de “não-simultaneidade” o próprio antecedente do conceito fundamental de “obsolescência” [*Antiquiertheit*]: “A ideia da não-simultaneidade, embora em uma forma transformada, foi agora elevada a programa no impactante título do livro - *Die Antiquiertheit*. Diferentemente de Bloch, que colocou no centro a existência de diversos tempos no interior da história, Anders detectou uma discrepância abstrata entre humanidade e história” (Pollmann, 2020, p. 18-19). Para um comentário sobre a leitura andersiana da não simultaneidade de Bloch, ver também Wilhelm (2022).

7

Argumento clássico (continuamente ignorado pelos europeus) de Caio Prado Jr. na *Formação do Brasil contemporâneo*, retomado pela tradição brasileira de crítica ao dualismo.

Há no entanto nesse livro um capítulo de interesse incontestável. Ele concerne o caráter dialético do ‘agora histórico’ que, segundo Sr. Bloch, é algo objetivamente ambíguo, pois contém nele, simultaneamente, camadas históricas que não são sincronizadas. “Não é no mesmo ‘agora’ que todos os contemporâneos se encontram.” Essa observação minuciosa e quase academicamente elaborada pelo Sr. Bloch nos parece tão mais importante visto que a teoria marxista (a única que formulou uma teoria do anacronismo) conhece uma única falta de sincronização: a que existe entre a realidade e sua teoria “ideológica”. O fato de que essa discrepância [décalage] exista igualmente no seio da própria realidade aumenta, é verdade, as complicações da filosofia da história. Mas, por outro lado, torna compreensível uma série de eventos de ordem política, por exemplo a situação alemã atual, situação que oferece o espetáculo de uma batalha inextricável de pretensões pré-capitalistas, anti-capitalistas, pseudo-capitalistas etc. Essas pretensões anacrônicas são de camadas sociais que são, elas mesmas, camadas que “datam” e que encarnam períodos diversos e presentes diversos da história alemã (Stern, 1935/36, p. 411-412).

PRODUÇÃO DA ANTIQUIERTHEIT

Anders, que mais tarde irá considerar a própria obra como uma “filosofia da discrepância” (sobretudo no que concerne sua descrição psicológica e fenomenológica do mundo técnico), está atento desde antes da Segunda Guerra aos mais diversos décalages, que não deixará de ter, também, seu aspecto temporal.⁶ De fato, toda a teoria de Anders se tornará uma teoria sobre aquilo que “ficou para trás”. No centro dessa teoria, o próprio homem – que ficou para trás de sua própria história, ou melhor, ficou para trás de uma história que não é mais dele, da qual ele é somente “co-histórico” (Anders, 2013, p. 273ff). Ora, o Terceiro Mundo não é, por definição, o mundo que ao mesmo tempo nasce como um posto avançado para a produção de mercadorias para participar da história mundial⁷, integrado em um mercado internacional altamente complexo,

integrado em um mercado internacional altamente complexo, e que entretanto *ficou para trás*? Trata-se do mundo que é, ao mesmo tempo, a vanguarda ultramoderna de uma sociedade dessocializada regida pelo estrito interesse econômico e que prescinde de fachadas civilizatórias e outros restos anacrônicos, mas que é também a terra do “atraso” atávico. “*Antiquado*”, pois *fruto do progresso*: a periferia do capitalismo é, assim, a terra das discrepâncias extremas, que não deixa de antecipar uma situação na qual a humanidade como um todo “fica para trás”.

Se estamos sempre atrasados, nada mais natural que, naquele período de 1950-1970, estivéssemos para trás em relação à própria *Antiquiertheit* e fôssemos “ainda” progressistas – embora a palavra “ainda” possa ser enganosa. Assim como o progresso não é para todos, ele tampouco acaba de uma vez só e em todos os lugares ao mesmo tempo. No primeiro volume da *Obsolescência*, ao analisar a cegueira diante do apocalipse em seu ensaio sobre a bomba, Anders comenta, em nota, a persistência da crença no progresso:

A afirmação de que a crença no progresso “acabou” é genérica demais. Nos Estados Unidos e na Rússia, ela ainda floresce; e nas populações subdesenvolvidas só agora está começando a triunfar. – No entanto, não se pode negar que ela está se transformando fundamentalmente, a saber, o conceito de “progresso” lentamente passa para o de “projeto”; ou seja, ele está perdendo seu elemento de “necessidade férrea”. – O prognóstico do “fim do conceito de progresso” foi característico para a Europa do colapso em 1946. – Visto globalmente, o prognóstico é falso (Anders, 2010, p. 348).

Embora Anders mencione a terceira revolução industrial no subtítulo do segundo tomo da *Obsolescência*, publicada somente no início dos anos 1980, ele permanece um filósofo do capitalismo fordista. As consequências sociais e econômicas da segunda e da terceira revolução industrial são bastante distintas (embora etapas de um mesmo *continuum* cego e imparável), de modo que elas se inserem em momentos históricos que apontam tendências até mesmo opostas – o que é só mais uma demonstração de que o desenvolvimento das forças produtivas não é uma via de mão única rumo a um *happy end* civilizatório. Se a segunda revolução industrial (movida em grande parte por duas guerras mundiais) permitiu o *boom*

8

O fenômeno começa a ser farejado por diversos autores, mas estou me referindo, como está claro, às elaborações teóricas de Robert Kurz (e cia). Para evitar mal-entendidos primários, não se trata de afirmar que a crise do trabalho significa o fim do trabalho *tout court*, ou que o trabalho deixa de ter uma importância na sociedade capitalista – antes o contrário. Tal crise significa que a partir dessas últimas décadas do século XX começa a crescer uma massa de desempregados não mais reintegráveis no circuito da produção de mercadorias (de “sujeitos monetários sem dinheiro”, nos termos de Kurz), que não é o clássico “exército industrial de reserva”, ao mesmo tempo em que, atrofiada a base real de valorização (trabalho vivo) e com um aumento do capital fixo (trabalho morto) na composição orgânica do capital, passam a predominar mecanismos fictícios de valorização, que por sua vez tende a produzir crises mais frequentes e mais agudas, sem que seja possível restaurar um horizonte de acumulação tal como existia no pós-guerra europeu.

9

Moishe Postone, que com seu *Tempo, Trabalho e Dominação Social* escreveu uma contribuição decisiva para recolocar o conceito

fordista e uma acumulação de mais-valor em níveis até então jamais vistos (gerando, no centro orgânico do capitalismo, sociedades de pleno emprego e condições de barganha para a consolidação do *Welfare State*), a terceira revolução industrial acelerou a “contradição em processo” do capital ao reduzir de forma drástica, em seu movimento “autofágico” (Jappe, 2019), o quantum de trabalho vivo empregado no processo produtivo. Anders chega a falar de “obsolescência do trabalho” em 1977 (Anders, 2013, p. 91), mas não nos termos precisos do que conhecemos como crise da sociedade do trabalho, tal como começa a ser elaborado por certa crítica marxista nos anos 1980.⁸ Isso se deve sobretudo ao fato de Anders, ao considerar o trabalho, não pensá-lo em seu “caráter duplo” no sentido da crítica da economia política de Marx, isto é, como trabalho concreto e como trabalho abstrato.⁹ Enquanto crítico da cultura que não abandona suas origens de fenomenólogo, lhe será estranho certo leitmotiv da crítica marxista da economia política (fortemente presente nos frankfurtianos, por exemplo), que vê a força da “abstração real” determinando o curso das coisas.

O mundo após 1945, o “ano zero” da era nuclear, é a época que perde seu caráter “epocal”, a época na qual a história se torna prazo. De lá para cá, isso não mudou – nem poderia ser diferente. O tempo do fim, na definição de Anders, perdura indefinidamente, pelo menos enquanto ele não se converte em fim dos tempos – mesmo que essa conversão jamais ocorra (a tarefa política do “apocalíptico profilático” é, portanto, permanentemente impedir essa passagem, isto é, o apocalipse). Entretanto, enquanto essa conversão (ou inversão) não se dá, coisas ocorrem – o que pode nos colocar mais próximos ou mais distantes da “hora final” (hoje já é bem conhecido o “relogio do fim do mundo”, anualmente ajustado pelo *Bulletin of Atomic Scientists*, que levam em conta não só a iminência de uma guerra nuclear, mas também outros “fatores apocalípticos”, como a aceleração das mudanças climáticas, a ascensão de regimes niilistas de ultradireita, a proliferação de milícias terroristas, a eclosão de pandemias etc.). No interior desse “tempo do fim” no qual vivemos desde 1945, ocorrem mudanças não tão irrelevantes, embora persista de forma ininterrupta o caráter escatológico fundamental dessa época. A era nuclear conheceu, pelo menos, uma grande virada – e ela diz respeito, justamente, à terceira revolução industrial, que aparece em Anders como, no limite, uma mera intensificação do que estava dado anteriormente. Mas à terceira revolução in-

marxiano de “trabalho abstrato” no debate crítico, conhecia a obra de Anders e chegou a se corresponder com ele, que por sua vez leu também com entusiasmo o célebre ensaio de Postone sobre o antissemitismo. Isso foi dito em conversa por Jason Dawsey, que escreveu uma tese sobre Anders sob orientação de Postone na Universidade de Chicago. Segundo conta Dawsey, umas das objeções de Postone a Anders era o fato de ele ter negligenciado “o lado abstrato” do trabalho. Mesmo se observarmos as vezes em que aparece a palavra “capital” (ou “capitalismo”) na obra de Anders, vemos que ela aparece não tanto como um conceito forte, mas em sua acepção trivial. No primeiro volume da *Obsolescência*, a palavra sequer aparece. O que de modo algum é demérito da obra – pode muito bem ser que sua virtude e sua força residam nessa sua abordagem original e pouco ortodoxa.

10

No limite, também o colapso da União Soviética deve ser compreendido como atrelado à terceira revolução industrial, visto que, nesse momento, os russos ficaram para trás na corrida tecnológica.

industrial está atrelado o colapso da sociedade do trabalho, incluindo “os trinta gloriosos” europeus, ou a *Golden Age*, cujo “dourado fulgiu com mais brilho contra o pano de fundo baço e escuro das posteriores Décadas de Crise” (Hobsbawm, 1995, p. 253).¹⁰

CRISE E MUTAÇÕES DA MÁQUINA DO MUNDO

Efetivamente, é grande o contraste entre as primeiras três décadas do pós-1945 e todas as outras que se seguiram (incluindo nosso século XXI, que com muita dificuldade parece ter a perspectiva de conseguir chegar ao fim). Arriscaria dizer que mudou algo até mesmo da *relação entre técnica e sociedade*, que é por excelência um dos objetos principais da obra de Anders. Isto é, se naquele período do pós-guerra se observava uma tendência de *integração* social cada vez mais forte, de um enrijecimento da ordem capitalista sustentada por um monstruoso aparato industrial-militar, por sua vez ancorado em um horizonte de acumulação infinita e de intensificado consumo de mercadorias, o que se viveu (e se vive ainda) nas décadas seguintes, experimentadas como um estado de crise permanente, foi a contínua tendência à *desintegração*. Adorno, que estava mergulhado no debate sociológico da integração e do conflito social, estava atento já no fim dos anos 1960 para a latência das contradições sociais neutralizadas, alertando que “a decomposição em partículas centrífugas é o reverso da integração social” (Adorno, 1980, p. 188). Esse “reverso” aparece como a verdade da integração, tal como (na fórmula schwarziana) a periferia é a verdade do centro. Afinal, já se observava “na sociedade da colônia [...] um estado, ou antes *um processo de desagregação mais ou menos adiantado*” (Prado Júnior, 1961, p. 343; grifo meu).

Uma conclusão apressada seria: tanto a experiência terceiro-mundista quanto a do colapso posterior à década de 1970 desmentiria o diagnóstico andersiano sobre a civilização tecnológica, visto que a periferia do capitalismo não era um mundo meramente “subdesenvolvido”, que em algum momento alcançaria os padrões civilizatórios (com todas suas patologias, inclusive) das nações metropolitanas. Tal veredito seria, de fato, precipitado. O que não significa que sua teoria deve permanecer intocada. Pois o que se observou na ver-

dade é que, como diz Schwarz no prefácio à Crítica da razão dualista, “o desenvolvimento das forças produtivas desgraça uma parte da humanidade, em lugar de salvá-la; o subdesenvolvimento deixa de existir, não assim as suas calamidades” (Schwarz, 2003, p. 16). Isso significa que Anders tinha algo de um anti-imperialismo ingênuo quando diz não querer “desaconselhar os povos tecnicamente subdesenvolvidos e chantageados pela superioridade tecnológica das grandes potências a embarcarem na ‘Aventura Tecnologia’”. Não só a desgraça do subdesenvolvimento não foi superada na medida em que “embarcamos na Aventura Tecnologia”, como também as sociedades altamente industrializadas do centro se “brasilianizaram” e passaram a experimentar uma desgraça social análoga. *O vínculo entre desenvolvimento tecnológico elevado e abundância material (satisfação das necessidades elementares)*, que aparecia naquelas sociedades afluentes do pós-guerra, *se mostrou como absolutamente não necessário*. Naquele momento, velhas necessidades como a fome (e outras brutalidades) existiriam “ainda” só na periferia, mas “não mais” no centro – Anders, de forma semelhante a Marcuse, chega a dizer que havia então uma “*falta de falta*” [*Mangel an Mangel*]. O que ocorria nos EUA e na Europa era não só a plena satisfação das necessidades materiais elementares, mas a contínua criação de novas necessidades introjetadas pela própria produção de mercadorias. Quem tinha necessidade não eram mais os seres humanos, mas as coisas: “*As mercadorias têm sede, e nós com elas*” (Anders, 2010, p. 194). Àquela altura, ninguém imaginaria que a fome, a doença e a miséria – que teriam se tornado exclusividade das margens do mundo – voltariam a assombrar o centro, à revelia da industrialização e do alto nível de desenvolvimento tecnológico.

O mundo é de fato uma “máquina”, com o adendo de que ela também pifa. Em *Nós, filhos de Eichmann*, Anders emprega, sem ter lido Drummond e quase na mesma época, a expressão “máquina do mundo”: o mundo se torna máquina na medida em que *a máquina se torna mundo*. Para além de mera metáfora, Anders está pensando na relação entre técnica e totalidade social: a “máquina do mundo” funciona como princípio unificador e totalizador. O “*caráter maquinal* (ou de aparato) *do nosso mundo atual*” se vincula ao “caráter mediado dos processos de trabalho e ação” (Anders, 2023, p. 49) – é essa gigantesca mediação que, no mundo, *faz sistema*. A integração social é determinada, também, pela técnica (e sua práxis, isto é, o trabalho), que determina a relação entre o indiví-

duo e o todo – Anders com frequência enfatiza o fenômeno da “sincronização” (*Gleichschaltung*). O novo tipo de conformismo será chamado de “congruismo” (Id., 2013, p. 148).

Anders, entretanto, está lidando com uma sociedade do trabalho ainda “funcional”¹¹, com engrenagens lubrificadas: “Sociedades conformistas, que realmente trabalham ‘como que azeitadas’, funcionam como ‘sistemas harmônicos-pré-estabelecidos’” (Ibid., p. 140). Mas é essa “harmonia” (demoníaca, como demonstrada por ele) que tende a desaparecer – ou ao menos a mudar de caráter, na medida em que as máquinas começam a ranger. *Anders percebeu algo dessa passagem para a época dos grandes acidentes a partir da catástrofe de Tchernobyl*. “Sempre e em toda parte há inúmeros defeitos possíveis” (Id., 1987, p. 147). Revendo o próprio slogan “*Hiroshima está em toda parte*”, ele diz: “Na época, eu queria dizer que todo ponto de nossa Terra poderia ser atingido e aniquilado exatamente como Hiroshima. A situação atual é bem pior.” (Anders, 2006, p. 176) À ameaça de um extermínio *intencional* soma-se o risco da aniquilação *acidental*. A consideração sobre esses dois tipos de eventos apocalípticos (sendo o segundo tipo próprio já de sociedades em processo de desintegração) foi objeto de uma troca de cartas entre Anders e Hans Jonas, seu antigo colega de estudos e com quem ele manteve uma duradoura amizade, partilhando inclusive diversas preocupações intelectuais em comum, apesar das diferenças políticas.¹² Em janeiro de 1974, após ter lido o livro *Endzeit und Zeitenende*, que o impressionou bastante, Jonas escreve o seguinte para Anders:

Para você, a dimensão apocalíptica [*das Apokalyptische*] está concentrada na bomba atômica. Tenho certeza de que você não exagera o perigo. Mas ele tem *um* consolo: ele está no âmbito do arbítrio. Certos atos de certos atores podem produzir a catástrofe, mas eles podem também não acontecer. Armas atômicas podem até mesmo ser abolidas, sem que se precise mudar toda a existência moderna (a perspectiva disso é certamente mínima). Em todo caso, as decisões ainda têm um papel – e nelas, a angústia [*Angst*]. Não que se possa confiar nisso: mas, em princípio, *nós podemos ter sorte*, pois o emprego [das armas] não é, em princípio, necessário, isto é, já inerente à essência da produção. *Minha* angústia principal se refere ao apocalipse que ameaça com a natureza da dinâmica não voluntária da civilização

11

Essa mesma funcionalidade (reificadora e com tendências regressivas) se tornará norma e objetivo a ser alcançado depois de seu colapso, seja ali onde ela nunca se realizou plenamente (o desenvolvimentismo na periferia), seja onde ela entra em progressiva derrocada, engendrando uma situação de nostalgia perene.

12

“Mais uma vez preciso te dizer que nós estamos muito próximos nas duas áreas: técnica e moral, e antropologia filosófica, em grande medida assino embaixo suas teses e conclusões sem reservas.” (Carta de Günther Anders a Hans Jonas, 11/08/1974).

Já no que concerne à política, Jonas assumia posições notoriamente conservadoras. No limite, é possível ver essa diferença também nas formulações filosóficas de ambos autores: em *O Princípio Responsabilidade*, Jonas constrói de maneira muito mais “fundacionista” a ética que ele pretende elaborar.

técnica, que é inerente à sua estrutura e ao qual ela se dirige *volens-nolens* e com uma aceleração exponencial: o apocalipse do excesso, com esgotamento, contaminação e desertificação do planeta. [...] O apocalipse “*with a whimper*” será uma anarquia com muitos pequenos “*bangs*”, mesmo que o *big bang* não ocorra. *Ambos* devem ser prevenidos.

Günther Anders responde dando toda razão a Jonas, e se justifica dizendo que os textos aos quais ele se refere foram escritos ainda na década de 1950. A situação social e planetária, na qual Jonas formulará seu “Princípio Responsabilidade”, já não é tanto a do “mundo totalmente administrado” (para usar um termo dos frankfurtianos). O potencial catastrófico de uma “anarquia com muitos pequenos *bangs*” é já o de um mundo que ultrapassou uma segunda barreira no interior do “tempo do fim” – no restante da carta, ele se refere não só à destruição da biosfera, mas à pauperização de grandes contingentes populacionais e à possibilidade de pequenos bandos terroristas terem acesso a armas de destruição em massa. Já ali o *horizonte de sociedades colapsadas se assemelha a uma “terceiro-mundização”* – o que de modo algum é um desvio ou “Grande Regressão” em relação ao curso das coisas até então vigente. Há, inclusive, uma continuidade entre o apocalipse “voluntário” (diretamente causado) e o “involuntário” (desencadeado de forma inconsciente): ambos fazem parte do mesmo processo cego. Aliás, é importante ressaltar que, no colapso, o “princípio das máquinas”, isto é, a busca por “desempenho máximo” [*a insaciável “fome de acumulação das máquinas”* (Anders, 2023, p. 52)], continua a ser tão determinante quanto antes, ou passa até mesmo, devido à disfuncionalidade latente da era da desintegração, a operar com mais violência.

SIMULTANEIDADE APOCALÍPTICA

Como podemos observar hoje, as crises econômicas não desaceleram o desenvolvimento técnico, de modo que de forma alguma está anulada a hipótese de Anders, lançada há pelo menos meio século atrás, de que “o mundo como máquina é realmente a situação *técnico-totalitária* à qual nos conduzimos” (Ibid., p. 54) Por mais que o capitalismo se desintegre, sua ordem não se torna mais fraca, pois sua “força de ordem” está na desordem (isto é, na anomia) que ele mesmo produz – como já havia intuído Carl Schmitt, a força da norma reside

13

Uma realidade tecnológica, tanto periférica quanto já da era do colapso, nos é mostrada pelo filme *A máquina infernal* (2021), de Francis Vogner dos Reis, que narra eventos sinistros em uma pequena fabriquetinha, com ares de obsolescência, na região industrial do ABC paulista. Reproduzo aqui um trecho do comentário que fiz sobre o filme “O sentido da máquina aqui é, no entanto, algo bastante diverso da maior parte das distopias tecnológicas que conhecemos a partir tanto da literatura quanto do cinema feitos ao longo do século passado — distopias que se baseiam, ao mesmo tempo, nas utopias tecnológicas que acompanharam a modernidade industrial desde seu primórdio. No que consistiam essas utopias? Elas eram fundamentadas, para lembrar o título de um livro de 1944 de Friedrich Jünger, na ‘perfeição da técnica’. E essa perfeição seria, para o bem e para o mal, uma ordem inabalável, na qual desapareceriam tanto qualquer espontaneidade (aquilo que caracteriza a vida humana por excelência), como qualquer tipo de acidente. O horror da contingência estaria diluído em uma hiper-funcionalização, onde toda falibilidade é neutralizada por normas fortes o suficiente para evitar qualquer desastre. Nesse sentido,

na exceção. Tal desordem que pode muito bem ser conciliada com uma “situação técnico-totalitária”, afinal nossa situação de desagregação não é incompatível com o cego apetite tecnológico, que nunca cessou de avançar a fim de realizar “o sonho das máquinas”. A civilização tecnológica, na “simultaneidade do não-simultâneo” que lhe é própria, é na verdade um misto entre o *high tech* e a velharia, entre o funcionamento “azeitado” e o ranger de máquinas à beira de uma grande falha.¹³ Nela convivem estruturas altamente normatizadoras (e normalizadoras) e tendências anômicas, de exceção e de desintegração. A modernização faz tudo parecer novo, mas continuamente produz o velho e arruinado. Como observou Roberto Schwarz sobre a industrialização brasileira, vivia-se um “regime de *obsolescência acelerada*” (Schwarz, 2003, p. 12, grifo meu). Ora, não era o cerne do diagnóstico de Anders a compreensão da modernização como uma contínua produção de anacronismos, isto é, como uma *máquina de tornar obsoleto*?

Talvez seja necessário assumir que há discrepâncias no interior do “tempo do fim”, mas elas não são nenhuma plataforma para o progresso, como imaginava Trotski em sua teoria do “desenvolvimento desigual e combinado”. É verdade que o exemplo utilizado para explicar sua teoria era militar, e poucos parecem ter prestado atenção a isso: o “privilegio do atraso histórico”, dizia ele, significava poder pular etapas históricas, passando direto “*do arco e flecha ao rifle*” (Trotsky, 2008, p. 4) – ou até mesmo, adicionaria Adorno (2006, p. 266), “*da atiradeira à bomba atômica*”. De algum modo, se retirarmos o afã progressista, isso permaneceu válido. Índia e Paquistão possuem hoje, juntos, algumas centenas de ogivas nucleares. A África do Sul construiu algumas bombas, mas ela foi o único país do mundo a se desfazer de seu arsenal nuclear. O Brasil chegou quase lá durante a ditadura militar, e nossos regimes democráticos e progressistas continuaram flertando com a ideia atômica.¹⁴ Como observou Robert Kurz, o espaço específico da não-simultaneidade histórica sempre foi a nação:

O universo das nações era um universo de não-simultaneidade histórica. [...] O que ainda era futuro para uns era para outros o presente ou já mesmo o passado. Esse desnível do tempo histórico produziu como por si só o paradigma do “desenvolvimento”, que nas categorias capitalistas se apresentava como corrida de recuperação dos retardatários históricos. [...] A nação se converteu aqui no espaço específico

há uma continuidade entre as utopias estatais e as utopias técnicas: em ambas, o ‘mal’ do acaso é vencido pela racionalização e pelo planejamento. A versão distópica dessa situação operava nos mesmos termos, mas com o sinal invertido: o mal era a própria perfeição, que garantia uma harmonia demoníaca da qual não se poderia escapar. O que ocorre em *A máquina infernal* é algo diverso, pois a máquina é tudo, menos perfeita. O filme gira em torno de seus defeitos e da necessidade de manutenção, que entretanto nunca é suficiente. As máquinas param, quebram, ocorrem acidentes, pessoas se machucam constantemente. Sobretudo, as máquinas fazem barulhos os mais estranhos possíveis, gerando suspeita e desconfiança. A falha técnica é o cotidiano, e ao mesmo tempo paira no horizonte ‘a grande falha’, em que tudo vem abaixo” (Catalani, 2022).

14

Em 2013, Dilma Rousseff anunciou a construção de um submarino nuclear, de forma a entrarmos “no seletivo grupo que é aquele dos integrantes do Conselho de Segurança das Nações Unidas, únicas nações que têm acesso ao submarino nuclear, Estados Unidos, China, França, Inglaterra e Rússia” (apud Boadle, 2013).

da não-simultaneidade histórica (Kurz, 2004).

Façamos uma conclusão direta: o “tempo do fim” aboliu essa não-simultaneidade e criou uma nova *simultaneidade histórica*, que, acentuada após as décadas do colapso, faz “combinar” os diversos apocalipses (a isso se refere atualmente o termo fraco e eufemístico “poli-crise”). Não há como fugir da catástrofe apelando a qualquer particularidade nacional, cultural ou qualquer outra que seja. O que foi apontado aqui como certos limites da teoria de Anders, nesse exercício de evocar contrapontos temporais a seu diagnóstico, não contradiz, na verdade, a força de sua atualidade – pelo contrário. O limite de sua teoria talvez tenha sido sua própria crença no caráter “limitado” de sua teoria, isto é, na crença de que sua teoria seria válida somente, ou sobretudo, no centro do capitalismo. A validade de seu diagnóstico sobre o potencial apocalíptico engendrado pela civilização técnica é possivelmente mais abrangente do que ele mesmo acreditou.

REFERÊNCIAS

- Adorno, Theodor W. *Anmerkungen zum sozialen Konflikt*. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Adorno, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- Adorno, Theodor W. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65)*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2006.
- Anders, Günther. Correspondência com Alexandre Koyré – *Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek 237/B208*.
- Anders, Günther. Correspondência com Hans Jonas – *Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek 237/B1494*.
- Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen I*. München: Beck, 2010.
- Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen II*. München: Beck, 2013.
- Anders, Günther. *Die atomare Drohung*. München: Beck, 2003.
- Anders, Günther. *Der Emigrant*. München: Beck, 2021.
- Anders, Günther. Dix thèses pour Tchernobyl. Adresse amicale au 6e congrès international des médecins pour l’empêchement d’une guerre nucléaire. *Écologie & politique*, vol. 32, n. 1, 2006.

Anders, Günther. *Günther Anders antwortet*. Interviews und Erklärungen (org. Elke Schubert). Berlin: Edition Tiamat, 1987.

Anders, Günther. *Nós, filhos de Eichmann*. São Paulo: Elefante, 2023.

Boadle, Anthony. Dilma diz que agora Brasil entra no seletor grupo do submarino nuclear. *Portal G1*, 01/03/2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/03/dilma-diz-que-agora-brasil-entra-no-seletor-grupo-do-submarino-nuclear.html>

Calder Williams, Evan. *Combined and Uneven Apocalypse: Luciferian Marxism*. Winchester: Zero Books, 2010.

Catalani, Felipe. A reaparição do demônio na fábrica. *Passa Palavra*, 22 de junho de 2022. Disponível em: <https://passa-palavra.info/2022/06/144699/>

Fanon, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu, 2020

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1971,

Hobsbawm, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Khalfa, Jean. Fanon, psiquiatra revolucionário. In: Frantz Fanon. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu, 2020.

Kurz, Robert. A nova simultaneidade histórica: O fim da modernização e o começo de uma outra história mundial, *Folha de São Paulo*, 25 de janeiro de 2004. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz154.htm>

Kurz, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

Marx, Karl. *O Capital*. I.2. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Oliveira, Francisco de. *Crítica da razão dualista*. São Paulo: Boitempo, 2003.

Pollmann, Anna. *Fragmente aus der Endzeit*. Negative Geschichtsdenken bei Günther Anders. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

Postone, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1961

Schwarz, Roberto. Prefácio com perguntas; In: Oliveira, Francisco de. *Crítica da razão dualista*. São Paulo: Boitempo, 2003.

Stern, Günther. E. Bloch, Erbschaft dieser Zeit (Rezension). *Recherches philosophiques*, 5, 1935/36.

Stern, Günther. Pathologie de la liberté: Essai sur la non-identification. *Recherches philosophiques*, 6, 1937.

Trotsky, Leon. *History of the Russian Revolution*. Chicago: Haymarket Books, 2008.

TORNAR-SE CÚMPLICE:

Günther Anders e as duas raízes do monstruoso na primeira carta de *Nós, filhos de Eichmann*

Felipe Vieira

Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), atualmente é doutorando em Filosofia pela mesma instituição.

RESUMO

Propomos, ao longo do presente artigo, cumprir com três tarefas: demonstrar como a escrita de Anders se coadunava com seu ativismo político; num segundo momento vamos nos debruçar sobre o livro “Nós, filhos de Eichmann” propondo um esquema de leitura da primeira carta nele contida; por fim, investigaremos as noções de “discrepância prometeica” e “caráter maquinal do mundo” e, com que isso seja possível, faremos recurso de demais ensaios e livros de Anders de forma a desenvolver mais ricamente os conceitos expostos.

PALAVRAS-CHAVE: GÜNTHER ANDERS; DISCREPÂNCIA PROMETEICA; CARÁTER MAQUINAL; ALIENAÇÃO; MONSTRUOSO.

ABSTRACT

In this article, we propose to accomplish three tasks: first, to demonstrate how Anders's writing aligns with his political activism; second, to examine the book “We, Sons of Eichmann”, offering a reading framework for the first letter contained within; and finally, to investigate the notions of “Promethean discrepancy” and the “mechanical character of the world.” To enrich our exploration of these concepts, we will also reference other essays and works by Anders.

KEYWORDS: GÜNTHER ANDERS; PROMETHEAN DISCREPANCY; MECHANICAL CHARACTER; ALIENATION; MONSTROUS.

É possível fazer imagens na Alemanha? É possível ter a imagem, quero dizer, a imaginação? Um alemão é capaz de fazer uma imagem?

(Jean-Luc Godard)

INTRODUÇÃO

Günther Anders era um filósofo ativista. Mas o que significa isso? Ao longo do século XX, para colocarmos nosso autor em pé de igualdade com seus contemporâneos, não é difícil elencarmos pensadores da sociedade (dentro ou fora das universidades) que se envolveram em questões sociais para além de demonstrarem apoio por meio de seus escritos. Sartre talvez seja o maior expoente deste filão. Tanto como membro, quanto quando rompe com o Partido Comunista Francês, Sartre estava *agindo* politicamente. Quando dá entrevistas, quando participa de debates públicos, quando visita Cuba, quando se interessa pelo que ocorria nas ruas em 68, o exemplo de intelectual ativista se reforçava. Diferente de Sartre, Günther Anders não tem um décimo do reconhecimento do francês, seja em termos de teoria, seja em termos de prática. Anders nunca ocupou uma cátedra universitária, sua atuação era distanciada das questões acadêmicas. Notabilizou-se, no entanto, pelo ativismo antinuclear, numa época em que a tensão proporcionada pela Guerra Fria prometia acabar com o mundo a qualquer momento. Ao teorizar sobre a bomba nuclear despejada sobre Hiroshima e Nagasaki, não pôde desvincular esse evento catastrófico da guerra que o precedeu ou, mais precisamente, dos acontecimentos nos campos de concentração nazistas. A bomba e Auschwitz formam sistema. Questão posta em mãos, entra em cena o filósofo ativista.

Já é bem conhecido, no meio de pesquisas universitárias, como há toda uma seção de publicações epistolares e, muitas das vezes, se recorrem a essas publicações com o fim de explorar pormenores que os escritores disseram apenas de forma confidencial para outrem. Para continuarmos sentados na mesma mesa, peguemos, por exemplo, a correspondência entre Theodor Adorno e Walter Benjamin entre 1928 e 1940 – as “Cartas na meia-noite do século”, na boa definição de Enzo Traverso (2018). Entre as trocas sobre informações pessoais

tratando de datas de viagens, locais de estadia, pedidos de dinheiro (por parte de Benjamin), cobrança de escrita de textos (por parte de Adorno), passando por trocas intelectuais envolvendo a recepção de autores como Proust e a avaliação da produção cultural para as massas, chegando a gritos desesperados frente ao avanço do nazismo; a correspondência entre ambos é um dos maiores documentos históricos sobre o período. Mas a carta da qual trataremos aqui, embora sirva como documento semelhante, é de outra ordem. Ela fez parte do ativismo de Anders. Torna-se mais *sui generis* ainda ao vermos sua correspondência com outro personagem histórico monstruoso, a saber, Claude Eatherly – um dos pilotos que fizeram parte da missão responsável por bombardear Hiroshima e Nagasaki. Diferente de Klaus Eichmann, Eatherly era um herói nacional nos Estados Unidos e, além disso, ele respondia as cartas de Anders. O silêncio de Klaus, sem contar seu papel chave na captura de seu pai, contribuíram com o deslocamento prático ao encaminhamento da carta como modo de intervenção política ativa.

PAIS E FILHOS

Quando se tratam de livros sobre o nazismo, existem materiais para encher bibliotecas inteiras, no entanto, *Nós, filhos de Eichmann* consegue se destacar em meio aos demais. A proposta de Anders é, para dizer o mínimo, inusitada: escrever uma carta-aberta a Klaus Eichmann, filho de Adolf, um ano após o julgamento e morte por enforcamento de seu pai em Israel. Enquanto Hannah Arendt, que foi esposa de Anders, cobriu o julgamento para a revista *New Yorker* e depois estendeu suas reflexões em livro, Anders se deu a tarefa de intervir diretamente com um membro da família de um dos nazistas mais comentados da história e com papel decisivo para a solução final.

Com efeito, ser filho de Adolf Eichmann não faz de Klaus, automaticamente, um membro do Partido, muito menos um simpatizante de suas ideias. Anders tem essa conclusão em mente quando diz que “Como qualquer outro, você tampouco pode ser vítima do princípio de ‘responsabilidade hereditária’ [*Sippenhaft*] [...] Não há culpa na ascendência, ninguém é o forjador da própria origem, tampouco você”. A questão sobre responsabilização nem sempre é tão facilmente resolvida.

No documentário da BBC *Hitler's children* [Os filhos de Hitler], que, apesar do título provocativo, consegue evocar conceitualmente algo próximo ao título do livro de Anders, o diretor Chanoch Ze'evi acompanha alguns descendentes de membros do Partido Nazista. Himmler, Goering, Hoess, são alguns dos sobrenomes que chamam atenção. Como é conviver com esse passado sendo que não se tem responsabilidade por ele? Rainer Hoess, neto de Rudolf, visita Auschwitz e diz sentir culpa pelos milhares de judeus assassinados. Katrin Himmler, sobrinha-neta de Heinrich, decidiu escrever um livro, *Die Brüder Himmler* [Os irmãos Himmler], no qual lida com o passado da família. Para finalizar os exemplos, o último, e talvez o mais impactante, diz respeito à decisão que Bettina Goering, sobrinha-neta de Hermann, e seu irmão tomaram: esterilização. O documentário registra como a vida desses descendentes ficou marcada com dilemas éticos perenes. Não é o caso de comparar seu sofrimento com o de judeus familiares de sobreviventes da Shoah, mas, justamente, o de despertar na história mais uma forma de violência que o nazismo perpetrou. Rainer Hoess conclui: “Por que estou vivo? Para carregar essa culpa, esse fardo, para tentar acertar as contas com isso? Eu acho que essa é a única razão para que eu exista”.

Adolf Eichmann teve quatro filhos, Dieter Helmut, Horst Adolf, Ricardo e, o mais velho, Klaus. O fato de ser o primogênito talvez tenha sido o motivo da escolha de Anders. Três anos após a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha, nascia Klaus Eichmann. Nesse mesmo ano, 1936, a Europa assistia o início da ditadura franquista na Espanha. Três anos depois, a Alemanha sob o comando de Hitler invadiria a Polônia, e a Segunda Guerra Mundial começaria. Klaus viveu sua infância no palco do fim do mundo que se tornara a Europa. Bem, certamente não para ele e sua família, mas para os condenados que pegavam os trens coordenados por Eichmann-pai em direção aos campos de concentração. Exilada na Argentina após o fim da Segunda Guerra, a família Eichmann viveu escondida até que, em 1957, Klaus foi o pivô para o descobrimento do paradeiro de seu pai. Muito bem documentado no filme de Lars Kraumme, *Der Staat gegen Fritz Bauer* [O Estado contra Fritz Bauer] de 2015, vemos como Klaus começa a namorar com Sylvia Hermann, judia e filha de um sobrevivente de Dachau. A denúncia é feita pela família Hermann, e a partir de então começam as investigações que culminaram com a captura de Eichmann pelo Mossad.

Foi dito anteriormente que o fato de ser filho de alguém não significa ser automaticamente simpatizante das mesmas ideias. Não que o exemplo de Klaus desminta essa tese, mas não foi esse o seu caso. O filho mais velho de Eichmann chegou a fazer uma coletiva de imprensa em Buenos Aires para defender a honra do pai, chegando até mesmo a dizer que ele e seus familiares não eram antissemitas (Simons, 2018). Com exceção do filho mais novo (Cf. Filho..., 1995), Ricardo, todos os outros saíram em favor do pai e carregaram valores nazistas durante a vida. Esses fatos não desmentem nem enfraquecem a proposta argumentativa de Anders. Como veremos a seguir, Klaus será apenas um personagem para os deslocamentos que Anders desenvolve. A história dos filhos de Adolf Eichmann, bem como dos demais oficiais nazistas, é extensa e não cabe reconta-las inteiramente, mas o breve panorama apresentado se justifica na medida em que a paisagem que compõe o livro de Anders é, em larga medida, obnubilada quando se aprecia somente seus escritos.

A PRIMEIRA CARTA: UM ESQUEMA

Adolf Eichmann foi condenado e executado em 1962. Um ano depois, Günther Anders escreveu sua carta-aberta a Klaus Eichmann. Dividida em 17 partes mais um P.S., ele começa dizendo como “Nunca é fácil encontrar o tom e a palavra corretos para filhos que perderam o pai” (Anders, 2023, p. 7), e, de fato, vemos como no decurso da leitura, Anders acaba variando seu tom e sopesando as palavras – o que se mantém é o uso do imperativo –, mas o que não acarreta em contradições argumentativas, ou mesmo estilísticas. O autor da carta tem uma série de terrenos para cobrir em poucas páginas: um primeiro, e também mais breve de todos, que inclui a “Carta aberta a Klaus Eichmann” até “Somente quem respeita pode ser respeitado”, em que há uma preocupação em estabelecer uma relação pessoal. Anders chega a dizer que tentou se colocar no lugar de Klaus, embora diga que tenha falhado na missão:

Imagino o desespero desse instante. Ou mais corretamente: tento imaginar esse desespero. Tentei com frequência. Se consegui, não sei. [...] Eu tentei então imaginar o instante no qual você soube. Mas certamente você o sabe melhor do que eu. Talvez

1

Alguns exemplos de Günther Anders enquanto intervenção prática em sua vida: foi um dos fundadores do Movimento internacional anti-atômico; em 1958 visita Hiroshima; em 59 troca cartas com Claude Eatherly, um dos pilotos responsáveis pela missão que bombardeou Hiroshima ao final da Segunda-Guerra; em 67 foi jurado do Tribunal de Crimes de Copenhagen, no qual foram julgados os crimes cometidos na Guerra do Vietnã; em 70-71 se envolve no apoio internacional contra a perseguição que Angela Davis vinha sendo vítima nos Estados Unidos. Boa parte desses registros pode ser encontrada na correspondência sua com Lukács, recentemente traduzida na *Revista Verinotio*. A fim de concluir a listagem de exemplos, mas sem intenção de esgotá-los, está a polêmica que Anders se envolveu no final de sua vida sobre o uso da violência (*Gewalt*). Sua resposta é favorável ao uso da violência na medida em que seja uma condição para atingir a não-violência. Reagir violentamente, argumenta, é moralmente mais válido do que se fiar a esperança inócua blochiana, ou ao pacifismo em que a incapacidade de renunciar produzida pelos meios de comunicação de massa é a regra. A querela desfraldada por

seja falsa essa pista que eu segui. [...] Como disse, diversas vezes tentei me colocar no seu lugar. E examinei como teria sido para mim se eu tivesse o azar de estar na sua pele. A resposta que tive de me dar, depois desses testes, sempre foi: não (Anders, 2023, p. 10-11; 14).

O “instante” referido por Anders diz respeito ao momento em que Klaus teria se dado conta de quem era seu pai, daquilo que seria herdeiro. Que aquele homem em sua casa durante sua infância, esposo de sua mãe, era um dos responsáveis pela morte de seis milhões de judeus.

Outro termo que chama atenção na citação acima é o da “imaginação”. Anders não fala em incapacidade de se conscientizar, de se colocar, ou de racionalizar a posição em que Klaus se encontra, mas de imaginar essa situação que, no caso, é uma impossibilidade. Imiscuído em meio à primeira parte, mais afetiva da carta, veremos como na verdade a *imaginação* ganha contornos de conceito filosófico, o qual será mais evidente na segunda parte (em meio ao esquema proposto na presente resenha) em que a carga conceitual é posta em primeiro plano. É nesse miolo que podemos colocar desde “O Monstruoso” até “O Sonho das Máquinas”, em que Anders fará um apanhado de vários conceitos de sua obra maior, *Die Antiquierheit des Menschen [A obsolescência do homem]*, em vista de situar Klaus depois da morte de seu pai e o mundo no qual ele sobrevive depois do fim da Segunda Guerra Mundial. “Monstruosidade”, “discrepância prometeica”, “imagem”, “imaginação”, “alienação”, “obscurecimento”, “caráter maquinal do mundo”, entre outros conceitos figurarão ao longo dessas páginas.

A partir de “Nós somos filhos de Eichmann”, seguindo até o fecho da primeira carta, excluído o “P.S.”, acompanhamos uma verdadeira proposta de intervenção prática feita por Anders. A carta passa a ser um chamado à ação. Já foi mencionado o ativismo antinuclear do qual Anders fazia parte, sua participação enquanto ativista não era de espectador distanciado, mas o era de um modo em que demais atividades¹ de sua vida pediam para esperar frente a essa tarefa, a qual ele considerava a mais importante de seu tempo. São mais de vinte anos que separam a publicação do primeiro volume d’*A Obsolescência do Homem* para o segundo e, nas palavras do autor, ao se referir ao segundo volume, “na verdade deveria ter sido concluído há muito tempo, mas só está progredindo len-

Anders envolveu figuras públicas dos mais diversos espectros políticos da época e está bem documentada no artigo do escritor e jornalista argentino, exilado na Alemanha, Osvaldo Bayer: “O fim do pacifismo?”, traduzido pela *Revista Flauta de Luz*, No 10, onde se encontra um belo resumo da posição de Anders, em suas próprias palavras diz “Sou apenas, em princípio, um conservador ontológico, que tenta fazer com que o mundo se conserve para poder modificá-lo”.

tamente devido à minha atividade não teórica no movimento antinuclear” (Lukács; Anders, 2022, p. 318).

Ao final de suas *Teses para a Era Atômica*, Anders deixa o seguinte aviso:

Publiquei estas palavras a fim de evitar que elas se tornem reais. Se não mantivermos em mente, de maneira obstinada, a grande probabilidade do desastre, e se não agirmos em conformidade com isso, seremos incapazes de achar uma saída. Não há nada mais assustador do que estar certo. – E se alguns, paralisados pela sombria probabilidade da catástrofe, já perderam a coragem, eles ainda têm a chance de provar seu amor ao homem atendendo à máxima cínica: “Continuemos trabalhando como se tivéssemos o direito de ter esperança. Nosso desespero não nos diz respeito” (Anders, 2013, p. 11).

As teses que precedem esse aviso final fazem a radiografia do que se tornou o indivíduo e o tempo do mundo depois das explosões das bombas em Hiroshima e Nagasaki. Uma das passagens mais citadas de Anders está inclusa na primeira tese, onde se lê que a Era Atômica é a última das eras, já que o ser humano atingiu um estágio da técnica em que é possível sua autoaniquilação². Este fato faz com que o ser humano esteja, do ponto de vista da técnica, morto desde então. É uma argumentação fatalista, como observou Lukács (Lukács; Anders, 2022, p. 328), mas no aviso final Anders ainda reserva uma chance. É essa mesma chance com que Klaus Eichmann deve se confrontar. Sendo ele um legítimo herdeiro de um dos propulsores da barbárie incontornável na qual o mundo se encontrou depois de Auschwitz e da bomba atômica, sua contribuição seria especialmente notável enquanto um efeito que quebraria essa corrente de barbárie – algo semelhante ao que os descendentes de Goering fizeram, mas em sentido político público.

DISCREPÂNCIA PROMETEICA E CARÁTER MAQUINAL DO MUNDO

Como foi indicado acima, Anders menciona uma série de conceitos em sua carta, tornando-se, quase, um modelo de exposição que se distancia da carta e surge como ensaio filosófico. Mas há um esforço de didatismo no qual essa exposição ensaística filosófica se faz necessária, afinal, Anders

2
O problema está em que o andar da técnica deu um salto incomensurável com a bomba atômica – ela é o exemplo máximo de uma magnitude inimaginável para nós, portanto, impossível de se posicionar moralmente. A bomba atômica não é boa ou ruim a depender de quem lhe lance mão (Catalani, 2022, p. 116) – “Você não pode vencer uma guerra nuclear” brada uma manifestante da Campanha pelo Desarmamento Nuclear no filme *Threads*, de 1984, que trata exatamente sobre quais seriam as mobilizações e consequências da explosão de uma bomba atômica em Sheffield, quarta maior cidade da Inglaterra.

percorre um longo caminho para demonstrar para Klaus seu ponto. Mesmo que, como tentarei argumentar, a mensagem da carta não se dirija para o filho de Eichmann, mas sim para a sociedade alemã e, conseqüentemente, austríaca da época; podendo se estender ao mundo todo, tendo em vista o diagnóstico totalizante proposto pelo autor.

Retomando outra carta, datada de 5 de outubro de 1964, daquela referida correspondência com Lukács, o filósofo húngaro expõe brevemente seu desacordo em relação ao que Anders havia escrito. Cito-o:

Devo dizer-lhe, nas poucas palavras que uma carta prescreve, que discordo de algumas de suas brochuras sobre Eichmann. É correto entender a manipulabilidade [*Manipulierheit*] como um recurso econômico fundamental de nossa época, mas o regime de Hitler era algo muito especial dentro desta unidade, e esse aspecto especial não aparece com precisão suficiente em suas polêmicas (Lukács; Anders, 2022, p. 327).

A advertência de seu amigo Lukács³ – escrita em 1964, ou seja, se refere apenas à primeira carta de Anders para Klaus – faz com que Anders conceda a chave para o entendimento de sua carta-aberta:

Você está absolutamente certo, não formulei as especificidades do nacional-socialismo neste texto. Na verdade, eu queria destacar a repetibilidade do que aconteceu. E martelar esse pensamento na geração mais jovem – porque a carta não é endereçada a uma única pessoa, mas a uma geração (Ibid.).

O destino da carta não é Klaus Eichmann. Em todos os momentos em que lemos Anders se remetendo, mesmo que de maneira bastante direta, a Klaus, podemos trocar por Alemanha, ou Áustria. A título de exemplo podemos colocar em paralelo uma ideia contida na carta: Klaus perdeu o pai duas vezes, nos diz Anders, uma delas quando ocorreu sua morte, de fato, e a outra quando ele se deu conta de que era filho de um SS; a sociedade alemã perdeu sua imagem duas vezes, nos diz Anders, a primeira quando promoveu um massacre técnico de seis milhões de judeus, a outra quando se deu conta de que, pelo fato desse massacre técnico ter promovido a perda de uma imagem, sua memória, portanto seu futuro, estavam

3

No posfácio escrito por Felipe Catalani, incluso na edição da Elefante, ele cita outra correspondência, mas agora com Herbert Marcuse, em que Marcuse também o adverte pela sua argumentação. Desta vez não por ela ser deficitária em relação ao regime de Hitler, mas porque ela estaria abrindo uma vereda de conciliação com o nazi-fascismo. No melhor estilo da teoria crítica formulada em Frankfurt, Marcuse ressoa Adorno para quem nem mesmo o julgamento de nazistas seria algo moral, oferecendo-lhes, como resposta adequada pelos seus atos, o fuzilamento sumário. Tudo bem, a parte do fuzilamento fica mais na conta de Adorno do que na de Marcuse, mas resta o ponto em comum de que para ambos não se abrem discussões com nazistas, já que lhes concederia a possibilidade de defesa perante a sociedade.

comprometidos com a repetição da barbárie. Para que Klaus, ou a sociedade alemã-austríaca, entenda como será possível os crimes cometidos por Adolf Eichmann serem repetidos, o entendimento da impossibilidade de constituir um imaginário se torna necessário na filosofia de Anders. A perda da imagem é o que o filósofo expressou como sendo o “monstruoso”.

Inicialmente, o monstruoso se refere a série de acontecimentos nas quais resultaram na possibilidade de Auschwitz ter acontecido. Anders enumera as qualidades antropológicas que, juntas, formam o que ele chamará na segunda carta de “*eichmanniano*”: a servidão, a infâmia, a obstinação, a ganância, a covardia e a passividade; arregimentadas em meio a um regime de trabalho e numa situação de “eliminação institucional e industrial de seres humanos; a saber; de milhões de pessoas” (Anders, 2023, p. 20). Ao passo em que o monstruoso aconteceu e é necessário lidar com ele, Anders não parece ser um daqueles, como Theodor Adorno, que apostavam numa “elaboração do passado” no sentido de evitar sua repetição. Notavelmente se afastando do vocabulário psicanalítico freudiano, no qual o termo “elaboração” (*Durcharbeitung*, no caso de Freud; *Aufarbeitung*, no caso de Adorno) é mobilizado, o tratamento de Anders, de corte fenomenológico, vai ao ideal do seu objeto, embora carregando nas tintas da fenomenologia, podemos dizer até mesmo que ele quer intuir sua essência. Mas o termo utilizado em *Nós, filhos de Eichmann* é o de investigar as raízes do problema. Em se tratando de raízes do monstruoso – não para o que já ocorreu, mas o que permite sua repetição –, Anders elenca duas.

Antes de expor a primeira raiz, “A Discrepância Prometeica”, Anders procede de modo a estabelecer o solo na qual essa raiz conseguiu brotar. Este solo chama-se “O Mundo Obscurecido”. Apesar de o conceito poder provocar *frisson* numa certa prática etimológica *woke* que aparece no debate público atual, o obscurecimento ao qual remete Anders é consequência de termos nos tornado “criaturas de um mundo técnico” no sentido de que a nossa capacidade de produção de objetos consumíveis está descompassada com a nossa capacidade de produção de imagens sobre esses mesmos objetos. *O progresso iluminista eclipsou seu próprio projeto*. Decorrente de uma crítica à divisão social do trabalho, esse diagnóstico de Anders não faria novidade nenhuma a um leitor de Marx. O que o difere é não apostar numa estratégia de *Aufklärung*, já que esse mesmo esclarecimento que produz a salvação produz tam-

bém a barbárie; bem como, ele argumenta, seu conceito de obscurecimento é um modo de alienação. Mas, sem estar calcado nas relações de propriedade, ela está, isto sim, calcado na técnica:

[...] a nossa descrição se aplica tanto ao trabalho nos países socialistas como ao trabalho nos países capitalistas; ou seja, que as consequências da técnica não se transformaram nem com a transformação das relações de propriedade; que o discurso da “humanização do trabalho” e “superação da alienação” é e será definitivamente mera conversa fiada enquanto vivamos em um mundo tecnificado, que cada vez o está mais (Anders, 2019, p. 10).

A passagem acima se encontra no segundo volume d’*A Obsolescência do Homem*, no capítulo sobre trabalho, em que fica evidente que aquela forma de pensar a alienação desde Marx, notoriamente iniciada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em que o trabalho aliena o homem da natureza, de si mesmo, de seu ser genérico e dos outros homens, já não é mais suficiente. O mundo tecnificado é chamado de obscurecido porque torna opacas as consequências morais da produção de mercadorias. Tendo como consequência essa impossibilidade é que Anders expôs o conceito de discrepância prometeica.

Não confundir com *Prometheische Scham* [Vergonha prometeica] que constitui o primeiro capítulo d’*A Obsolescência do Homem*. Embora ambos os conceitos estejam relacionados⁴, a *Prometheische Gefälle* [Discrepância prometeica] está mais bem desenvolvida na seção intitulada *Über die Bombe und die Wurzeln Unserer Apokalypse-Blindheit* [Sobre a bomba e as causas da nossa cegueira frente ao apocalipse], especialmente no capítulo 12, que é quando Anders expõe como as faculdades do fazer, sentir, pensar, imaginar e assumir responsabilidades reservam para si uma independência quando encaradas em suas magnitudes e escalas. Em outras palavras, nossa capacidade, enquanto indivíduos e enquanto humanidade, de fazermos algo no sentido de produzir, por exemplo, uma mercadoria, não significa que consigamos, na mesma medida, imaginar seus efeitos, ou nos responsabilizarmos por eles, tal é o obscurecimento do mundo técnico. Esse nosso déficit acarreta como consequência a impossibilidade de nos posicionarmos moralmente frente a nossa própria produção técnica.

4

A relação entre ambos está bem exposta na dissertação de Claudia Rodrigues Vieira de Alencar (2016), *Vivendo na prorrogação: o tempo do fim de Günther Anders*, especialmente no capítulo 4 “A filosofia da discrepância: da vergonha prometeica à cegueira apocalíptica”.

É importante notar que tal discrepância não é vista como um defeito para Anders, seu objetivo não é colocá-las em pé de igualdade; sua discrepância é até mesmo sinal de que cada uma dessas faculdades têm uma historicidade que lhe é própria e podem, portanto, serem distinguidas entre si. No fosso que se abre entre nossas faculdades, o que Anders chamará de fracasso na tentativa de gerar uma imagem a partir de nosso fazer, soará um alarme – de emergência? – que colocará em marcha um processo que resultará em medo, mas um “medo salutar”, em que reexaminar o fazer chega a ser uma conclusão lógica, Anders até mesmo expõe de maneira silogística:

“Não consigo imaginar o efeito dessa ação”, diz ele.

“Logo, trata-se de um efeito monstruoso.

“Logo, não posso me responsabilizar por ele.

“Logo, devo revisar, recusar ou combater a ação planejada” (Anders, 2013, p. 11).

Procuramos salientar essa reserva que Anders faz sobre seu conceito de discrepância prometeica para destacar dois pontos: 1) O modo como se aproxima do conceito de monstruoso que, além de martelar uma série de vezes o número de mortos, “seis milhões de judeus”, uma série de afetos são elencados ao longo da carta (medo, vergonha, compaixão, coragem, covardia etc.); 2) Que a sua argumentação, apesar de admitir a necessidade de totalização (já que seu objeto sobrevive desta forma) procura no negativo do que está posto para evidenciar suas brechas.

Voltemos, então, ao caso de como a discrepância é mobilizada para o caso Klaus Eichmann-Alemanha-Áustria. Sua mobilização ocorre no momento em que Anders tenta mostrar como a culpa de Adolf Eichmann não pode ser considerada, deduzindo-a da discrepância prometeica, um salvo-conduto. Seu papel no *planejamento* das mortes em escala institucional e industrial o privou da sua *chance* para reexaminar sua imaginação fracassada. Não poder imaginar seus próprios feitos foi a condição para executá-los; ele serviu-se da discrepância prometeica em chave trocada ao sentido da *chance*, anteriormente aludida, a qual Klaus, e toda sua geração, teriam desde então. Isto para dizer que “Quando o monstruoso ocorre, fracassam tanto os carrascos quanto as vítimas” (Anders, 2023, p. 43) e uma de suas raízes, a discrepância, representa uma abertura, o caminho que se segue a partir dela é que definirá quem são os carrascos e quem são as vítimas.

Com a noção de discrepância em mente, podemos passar à segunda raiz do monstruoso, qual seja: o de que o mundo da Era de ouro do capitalismo, para usar a datação consagrada por Eric Hobsbawm, tem um *caráter maquinal*. No seguimento “O sonho das máquinas”, incluso em *Nós, filhos de Eichmann*, Anders começará sua exposição pela crítica clássica à divisão do trabalho. Apesar de se distanciar de Marx, a categoria de trabalho é essencial ao desenvolvimento de seus argumentos. Se em Marx a divisão do trabalho é utilizada para entender como a alienação provém de uma dinâmica na qual o trabalho assalariado não permite ao sujeito se reconhecer enquanto objeto de circulação social, em Anders é a imagem do mundo de caráter maquinal, isto é, a totalidade que a divisão do trabalho esconde, que nos é subtraída.

Essa é a conclusão de um processo do qual Anders melhor expõe no segundo volume de *A Obsolescência do Homem*, especialmente no capítulo sobre a obsolescência do trabalho, em que a atividade da massa trabalhadora se tornou mera pantomima “chaplíniana”, uma ginástica, em que não se *faz* nada, apenas se repetem gestos sem sentido⁵. Essa é uma consequência da automatização, diz Anders, que reduz a atividade do trabalhador frente à máquina. No entanto, a consequência última dessa automatização é a exclusão até mesmo da ginástica, ela negará até mesmo o suor aos trabalhadores (Anders, 2019, p. 12). Nessa esteira, está fadada a desaparecer a sociabilidade entre os trabalhadores e a possibilidade de ter a noção de “avançar” no tempo⁶, o mundo de caráter maquinal, abusando da expressão que Anders usa em seu ensaio sobre Kafka, aparece como uma *eterna sala de espera*. Com efeito, o caráter maquinal redundará numa nova forma de encarar a divisão do trabalho, já que uma máquina pode conglomerar em si uma série de atividades miúdas que antes eram feitas separadamente por trabalhadores.

Retornando à carta-aberta, vemos como essa máquina que tudo incorpora ressignifica a divisão do trabalho, e o faz porque tudo aquilo que a circunda é mero apêndice. Seu princípio fundamental é o “desempenho máximo”, já que tudo que lhe é exterior, *comaquinal*, tem seu desempenho subordinado. Essa “*máquina do mundo*” é a “situação *técnico-totalitária* à qual nos conduzimos” (Ibid., p. 54). No pensamento de Anders, não é que o imaginário desapareceu porque nós, enquanto humanidade, não conseguimos mais gerar imagens a partir de nosso fazer, mas é que essa representação foi des-

5

O melhor exemplo, para Anders, dessa pasmação que se tornou o trabalho está na peça *Esperando Godot* (1953), de Samuel Beckett, em que Vladimir e Estragon ficam encenando atividades sem sentido – como os *hobbies* praticados no *tempo livre* – para conseguir, com muita sofreguidão, empurrar o tempo até que, finalmente, Godot chegue.

6

Paulo Arantes, em seu *Novo Tempo do Mundo* (2014), descreve bem essa problemática no capítulo intitulado “Zonas de Espera”, onde, inclusive, conduz Anders à baila.

locada para as máquinas – são elas que sonham e imaginam o futuro. Esse reino (*Reich*) quiliasta de domínio total e de pilhagem, já que o deslocamento empregado é um eufemismo para roubo, é o aviso mais aterrador da carta. A leitura de Anders serve como aviso aos que achavam que a barbárie do Terceiro *Reich* não poderia se repetir, que era apenas um interregno na história. Seu esforço consiste em deixar bem claro ao seu(s) destinatário(s) que não é possível relativizar os males do nazismo, para que essa relativização não aconteça devemos afirmar: nós somos filhos de Eichmann.

P.S. SOBRE O P.S.

Elencando as três obras mais referenciadas ao longo do artigo, os dois volumes d'*A Obsolescência do Homem e Nós, filhos de Eichmann*, vemos um arco de tempo que compreende 24 anos (1956-1980)⁷, no qual o fascismo foi aos poucos despontando novamente no horizonte da Alemanha e da Áustria. De 49 até 63 o que se verificou foi a confirmação de uma Alemanha em *reconstrução* com as “políticas para o passado” de Konrad Adenauer que apenas acirraram o processo de desnazificação (Cf. Frei, 2002) pretendido logo após a queda do Eixo. De 72 até 81 o político austríaco, ex-membro do Partido Nazista (Cf. The Waldheim..., 2018), foi Secretário-geral da ONU, tornando-se Presidente da Áustria entre 86 e 92. Ambos os países continuaram aceitando bem a repetição do monstruoso.

Ao escrever o *post-scriptum* de sua carta, um ano após a escrita da carta em si, as notícias de que Klaus Eichmann continuava sem peias a defender seu pai já eram notórias. A decepção de Anders fica clara e seu tom muda, afinal, eram também os acontecimentos geopolíticos que iam de encontro a Klaus, não ao seu profetizar desesperado. Se antes era uma dúvida, agora tornara-se certeza de que “jamais poderei encontrar o tom correto para você”, confessa Anders. Todos os seus apelos parecem inúteis frente ao desenrolar dos acontecimentos. Por fim, seu clamor é pela infidelidade (ao passado) como condição à “fidelidade aos que estão por vir”. Esta fidelidade, muito mais que uma questão de responsabilidade – como alguém como Hans Jonas poderia propor –, se tratava para Anders de apelar ao presente num mundo em que se tornou impossível imaginar o futuro.

7 Embora não seja tratada aqui, a segunda carta de Anders para Klaus é de 1989, pouco antes do falecimento do autor, o que aumentaria mais ainda esse arco para 33 anos.

REFERÊNCIAS

Alencar, Claudia Rodrigues Vieira. Vivendo na prorrogação. Orientadora: Débora Danowski. 2016. 104 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica, Departamento de Filosofia, Rio de Janeiro, 2016.

Anders, Günther. *Nós, filhos de Eichmann*: carta aberta a Klaus Eichmann; tradução Felipe Catalani. São Paulo: Elefante, 2023.

Anders, Günther. Teses para Era Atômica. Trad. Alexandre Nodari e Débora Danowski. *Sopro*, Florianópolis, v. 87, p. 1-10, abril, 2013.

Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen I*. München: Beck, 2010.

Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen II*. München: Beck, 2013.

Arantes, Paulo. *O Novo Tempo do Mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

Catalani, Felipe. A inocência perdida das forças produtivas. *Limiar*, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 102-127, 2022.

Filho de nazista vive com passado do pai. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 2 de julho de 1995. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/7/02/mundo/20.html>. Acesso em: 25 de julho de 2023.

Frei, Norbert. *Adenauer's Germany and the Nazi Past: the politics of amnesty and integration*. New York, Columbia University Press, 2002.

Hitler's Children. Direção: Chanoch Ze'evi. Produção: Chanoch Ze'evi. Reino Unido; Itália; Estados Unidos: Maya Productions; Saxonia Entertainment, 2011. 1 DVD.

Lukács, György; Anders, Günther. Lukács-Anders: uma correspondência. Trad. Carolina Peters e Murilo Leite. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 2, p. 317-342, mar. 2022.

Mendes, João Ribeiro; Sylla, Bernhard Josef (Orgs.). *Tecnofilosofia Líquida*. Braga: Centro de Ética, Política e Sociedade, 2019.

The Waldheim Waltz. Direção: Ruth Beckermann. Produção: Ruth Beckermann. Áustria: Ruth Beckermann Filmproduktion, 2018. 1 DVD.

Threads. Direção: Mick Jackson. Produção: Mick Jackson; Peter Wolfes. Reino Unido; Austrália: British Broadcasting Corporation; Nine Network, 1984. 1 DVD.

Traverso, Enzo. *Melancolia de Esquerda: Marxismo, História e Memória*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

Truth behind Netflix drama of Adolf Eichmann's capture and the fate of his four sons. *Dailymail*, UK, 2 de novembro de 2018. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-6321785/Fate-Adolf-Eichmanns-sons-revealed-Netflix-blockbuster-Operation-Finale.html>. Acesso em: 25 de julho de 2023.



O BRASIL E "NOVO TEMPO DO MUNDO":

A construção de uma memória liberal-democrática sobre a ditadura pós-1964

João Pedro Thimoteo

Historiador formado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestrando do Programa de Pós-Graduação em História social (PPGHIS) da mesma instituição, e pesquisador do Grupo de Estudo Rene Dreifuss (GERD).

RESUMO

Este ensaio busca apresentar uma crítica à maneira como o regime ditatorial pós-1964 normalmente é apresentado pela perspectiva liberal-democrática. Argumento que essa figuração do mundo é incapaz de organizar uma crítica sistemática à ditadura, posto que é dependente de uma aceitação acrítica das categorias sociopolíticas dominantes do capitalismo contemporâneo. Estabeleço uma relação entre a crítica liberal-democrática e o regime de historicidade presentista, assim como a noção de novo tempo do mundo, indicando que, pelo rebaixado horizonte de expectativas que expressa, é incapaz de compreender a historicidade do último regime ditatorial brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: PRESENTISMO; LIBERAL-DEMOCRACIA; CRÍTICA DO DIREITO.

ABSTRACT

This essay seeks to present a critique of the way in which the post-1964 dictatorial regime is normally presented from the liberal-democratic perspective. I argue that this figuration of the world is incapable of organizing a systematic critique of the dictatorship, since it is dependent on an uncritical acceptance of the dominant sociopolitical categories of contemporary capitalism. I establish a relationship between the liberal-democratic critique and the presentist regime of historicity, as well as the notion of a new time in the world, indicating that, due to the lowered horizon of expectations that it expresses, it is incapable of understanding the historicity of the last Brazilian dictatorial regime.

Keywords: Presentism; liberal democracy; critique of law.

KEYWORDS: PRESENTISM; LIBERAL DEMOCRACY; CRITIQUE OF LAW.

INTRODUÇÃO

No dia 1º de abril de 2023, data do aniversário de 59 anos do golpe de Estado que destituiu João Goulart da presidência da República, um fato inusitado ocorreu no famoso Estádio do Maracanã, palco de gigantes partidas de futebol, no Rio de Janeiro. Dois torcedores do Flamengo foram detidos por estender uma faixa onde lia-se, em letras garrafais e em cor vermelha: “MORTE AOS TORTURADORES DE 64”¹. O caso, aparentemente isolado, foi organizado pelo coletivo “Flamengo Antifascista”, e os torcedores foram enquadrados por promoção de tumulto e incitação de violência no estádio.

¹ Punidos por faixa contra torturadores, torcedores do Flamengo recebem apoio da OAB e de rivais. Disponível em: <https://encurtador.com.br/V70CK> Acesso em 20/09/24.

Apesar das muitas significações que a manifestação pode conter, salta aos olhos, especialmente, a diferença entre a linguagem utilizada pelo coletivo e aquela que é tradicionalmente mobilizada pela esquerda política — seja nos movimentos sociais, nos coletivos ou nos partidos. Estes, optando pela adoção de uma gramática liberal-democrática, costumam denunciar as violências cometidas por agentes da ditadura a partir do paradigma dos direitos humanos, cuja marca mais conhecida é a insígnia por “memória, verdade, justiça e reparação”.

Hegemônica entre a maioria dos críticos à ditadura, esta figuração de mundo acabou por se tornar naturalizada, como se fosse a única estratégia passível de ser mobilizada para fazer frente ao legado deixado pela violência do regime. Este ensaio buscará, no entanto, localizar alguns dos pressupostos políticos, epistemológicos e teóricos sobre o qual sustenta-se o paradigma liberal-democrático, indicando aqueles que, considero, são seus principais limites.

A exposição se fará em quatro momentos: em primeiro lugar, buscarei localizar historicamente a emergência de um discurso político que, estando localizado à esquerda do espectro ideológico, pouco mais faz do que reproduzir, em suas análises, as categorias sócio-políticas dominantes da contemporaneidade. Minha hipótese principal é a de que a hegemonia do discurso político liberal-democrático é devedora do que alguns historiadores chamam de um regime de historicidade presentista, marcado, sobretudo, pelo declínio das utopias emancipatórias que marcaram boa parte do século XX.

Em segundo lugar, buscarei compreender, a partir do rebaixamento do horizonte de expectativas que marca a “consciência” presentista, como emerge um verdadeiro “dever de memória”, vinculado a um genuíno sentimento de que é possível, no presente, reparar simbolicamente as violências do passado. O regime de historicidade presentista acaba por transformar a memória na religião laica da contemporaneidade. Em consequência, muitos dos conflitos do passado acabam por ser despolitizados. Argumento que esse é o caso da violência do regime ditatorial brasileiro, que tem sua natureza de classes esvaziada, e termina por aparecer como a violência de um “Estado autoritário” contra “vítimas civis”.

Em terceiro lugar, a partir da contribuição de um amplo leque de pensadores marxistas, tentarei compreender qual a raiz sócio-política mais profunda do paradigma liberal-democrático e, principalmente, qual a base de sustentação de sua verdadeira fixação com o tema dos direitos humanos. Partindo da hipótese – iniciada por Marx, mas seguida de perto por vários intelectuais posteriores – de que o capitalismo funda o mundo como totalidade, buscarei compreender qual a relação entre o movimento incessante de autovalorização do valor e a afirmação de um sujeito de direitos individuais – base de toda política liberal-democrática.

Por fim, argumento que a hegemonia do paradigma liberal-democrático no campo que ficou conhecido como “justiça de transição” não é uma mera aleatoriedade, e é amplamente devedora da conjuntura política em que foi realizada a transição do regime político ditatorial para o democrático no Brasil, e, mais especificamente, da estratégia adotada pela própria ditadura para realizar a sua autorreforma.

Não tenho o menor intuito de, em poucas páginas, encerrar definitivamente a discussão. Lidando com temáticas de enorme complexidade, busco, simplesmente, submeter à crítica a principal estratégia discursiva mobilizada para criticar a violência do último regime político ditatorial brasileiro. Esvaziada de sua natureza classista, aquela violência burguesa passou a ser compreendida a partir da chave interpretativa das “graves violações dos direitos humanos”, circunscrevendo o *slogan* da “verdade, memória, justiça e reparação” à afirmação do regime político democrático-burguês.

A crítica a ser realizada não é moral, mas política e teórica, e reconhece que vários dos sujeitos que defendem a estratégia

liberal-democrática são intelectuais e militantes comprometidos, muitos dos quais viveram nas suas peles a violência da ditadura. O intuito não é, portanto, meramente “denunciar” a adoção do paradigma dos direitos humanos, mas explicar os motivos que o tornaram hegemônicos e apontar aqueles que, considero, são seus limites teórico-políticos e de enraizamento entre setores das classes trabalhadoras e populares. Parto do princípio de que, ao adotarmos outra figuração de mundo, crítica à liberal-democracia, chegaremos a outras conclusões, que não a centralidade absoluta da afirmação dos direitos humanos ou das pautas vinculadas à construção de uma memória democrática ou à reparação jurídica e simbólica.

UM REGIME DE HISTORICIDADE PRESENTISTA

Muito presente na historiografia contemporânea, a noção de um regime de historicidade presentista foi lançada, pela primeira vez, por François Hartog. Na perspectiva do intelectual francês, a década de 1970 foi palco de uma imensa transformação na maneira como os sujeitos experimentavam suas relações com o futuro e com o passado. *Grosso modo*, percebe-se que a categoria de presente começou a se expandir, até a constituição de um “presente invasivo”, que se pretende autossuficiente, um presente que tem como corolário ser o único horizonte possível para a humanidade (Hartog, 2022, p. 133).

O presentismo, na caracterização de Hartog, ao mesmo tempo que é imediatista, valoriza a flexibilidade, é o período do *just in time*, que substituiu antigas noções — na economia, afasta-se da ideia de planejamento, e na política abandona-se a de *estratégia*. Neste regime de historicidade, é a Urgência que está no comando: é preciso desenvolver, aceleradamente, mecanismos que permitam a sobrevivência em um presente que é onipresente e onipotente (Ibid., p. 136), que impõem-se como o único horizonte possível para a vida em sociedade.

A esse presente, contrastam-se novas imagens sobre o futuro e sobre o passado. Como o presente é onipotente, o futuro só pode ser algo muito previsível — mas ao mesmo tempo, dada a urgência sentida no presente, ele deixa de ser o portador de utopias emancipatórias, e passa a ser o portador de ameaças. Ao mesmo tempo, o passado deixa de ser visto como algo que efetivamente já passou, e passa a projetar-se

no presente. A urgência de cultuar memórias é um dos mais importantes indícios dessa nova relação com um passado que se faz constantemente presente.

Segundo o historiador Henry Rousso, essa singular historicidade abole a distância entre passado-presente-futuro, nos tornando, no nosso cotidiano “artificialmente contemporâneos” dos sofrimentos infligidos no passado. Neste presente que nunca cessa, proliferam-se os “acontecimentos insuperáveis”, assim como noções similares, como a de “imprescritível” (Rousso, 2016, p. 221).

Assim como Hartog, Rousso identifica na década de 1970 uma transformação na experiência temporal que radicaliza o sentimento de viver em um presente desprovido de sentido. O historiador identifica esse sentimento de “aceleração” da história ao crescimento da velocidade de circulação de comunicação e informação, ao afrouxamento dos limites espaciais e às múltiplas formas de globalização que se proliferaram pelo mundo. Como contraponto, identifica uma tendência dos sujeitos a *qualificar juridicamente* e reparar os *crimes* do passado, constituindo um universo em que a fronteira entre passado e presente é borrada por uma vontade coletiva de conservar, na experiência cotidiana, os crimes do passado. Carro chefe desse movimento, segundo Rousso, é a “ilusão segundo a qual se pode reparar a história” (Ibid., p. 239).

A historiadora brasileira Marieta de Moraes Ferreira, por sua vez, identifica no *tempo presente* a valorização da contingência, do evento – outrora tão desprezado pelas modas intelectuais do século XX. Nas mesmas trilhas de Hartog e Rousso, afirma que a humanidade mergulhou no “reino da memória generalizada” (Ferreira, 2012, p. 107). A aceleração do tempo, que tem como consequência direta a perda da memória transmitida “naturalmente”, de geração a geração, espontaneamente, pela tradição oral, funda a necessidade de construção de uma *política* de memória. É a perda de laços orgânicos com o passado, portanto, que cria o “dever de memória”. Essa memória, por sua vez, costuma ser a memória de uma coletividade que é vista como *vítima* do passado, e deve, no presente, reivindicar frente ao Estado uma reparação pelo sofrimento pregresso. O “dever de memória” não deixa de ser, também, uma consequência da prisão do presente, uma tentativa de fugir dele que, simultaneamente, projeta-o sobre o passado.

Nas palavras do filósofo Paulo Arantes — que realiza uma releitura das teses fundamentais do historiador alemão Reinhart Koselleck — o nosso “novo tempo do mundo” é marcado pela reversão de todos os horizontes modernos de expectativa, com a redução absoluta da distância entre horizonte de expectativa e espaço de experiência, inaugurando uma “era das expectativas decrescentes” (Arantes, 2014, p. 166). Neste novo tempo, o tempo conjuntural — aquilo que Marieta de Moraes chama de “evento” — tende a se perpetuar: ainda que o tempo esteja em constante aceleração, o movimento não conduz a um futuro qualitativamente diferente, ao contrário, reforçam a necessidade do presente, empurram o presente para frente. Em suas palavras: “o capitalismo tende paradoxalmente a se tornar cada vez mais ‘presentista’” (Arantes, 2014, p. 62).

O encolhimento dos horizontes se dá até o ponto em que apenas o presente se torna perceptível. A expressão “Novo Tempo do Mundo” busca dar conta de um “estado de perpétua emergência”. Arantes recupera a reflexão de Hartog, para quem, no regime de historicidade presentista, o futuro já está contido no presente, e é experimentado como catástrofe. Nas palavras do filósofo, o futuro já chegou, e é inexperimentável, irreconhecível, está *infiltrado* no presente, que é indefinidamente prolongado. “Tempo intemporal da urgência perpétua: este o Novo Tempo do Mundo” (Arantes, 2014, p. 79).

É muito importante notar que as consequências políticas desta nova experiência de tempo são muito relevantes para o tema deste ensaio: se o futuro se desencontrou com as promessas de progresso, o próprio campo da ação política se encolhe. A política se torna, simplesmente, a “gestão do presente”, posto que é no presente que se concentram todas as expectativas, “de sorte que todo chamado à ação responde a uma injunção imediata do instante” (Arantes, 2014, p. 158). Nesse mundo das urgências, não há o que fazer se não *prevenir* o pior: a Revolução saiu de cena, e seu lugar foi ocupado pela Emergência, sinal de que vivemos em uma sociedade permanentemente traumatizada.

O PRESENTISMO: ENTRE A MEMÓRIA E A HISTÓRIA

Desde o ponto de vista que embasa este ensaio, é impossível deixar de perceber que o dever de memória é imediata-

mente informado pela experiência permanente do trauma. O sentimento traumático – político, social, cultural, *existencial* – leva à exigência urgente de cultivar uma memória. Tema também discutido exaustivamente pela historiografia contemporânea, é preciso refletir sobre o significado de um passado que *volta à vida* constantemente, como se não houvesse diferenças substantivas entre ele e o presente, como se os dois fizessem parte, sem mediações, da mesma experiência histórica. A historiadora argentina Beatriz Sarlo aponta que, se é verdade que a consciência histórica se enfraquece diante da ditadura do “instante”, as últimas décadas também foram as da museificação, da patrimonialização, da construção de um “passado-espetáculo” (Sarlo, 2007, p. 11).

Vemos, cada vez mais, um encurtamento radical da distância que separa o “agora” do “então”. Neste contexto, a historiografia – nas palavras de Dominick Lacapra – foi chamada a *representar* os traumas do passado, a acolher historiograficamente as vozes da *vítimas*, dos sobreviventes dos eventos traumáticos (Lacapra, 2005, p. 15), devolvendo-as, ainda que apenas simbolicamente, a dignidade que lhes foi arrebatada. A historiadora brasileira Caroline Bauer, por sua vez, compara a história como uma cripta, capaz de dar sepultura digna aos mortos do passado (Bauer, 2017, p. 108). Apesar de acolher muitas dessas demandas, Lacapra não pôde deixar de concluir que elas são problemáticas e inalcançáveis.

Sob um regime de historicidade presentista, em que a aceleração do tempo faz os laços que vinculam presente e passado serem constantemente esgarçados, multiplicam-se memórias coletivas que, buscando fugir de um presente catastrófico, acabam por projetá-lo no passado. As barreiras que separam história e memória ficam embaralhadas, e tende-se a crer que é possível – com os valores do tempo presente – reparar o passado. Muitos *agentes de memória* (Jelin, 2002, p. 48) defendem a judicialização do que consideram ser “crimes” passados que ficaram impunes. Sob o presentismo, há a tendência a substituir a caracterização política da violência cometida no passado por uma responsabilização jurídica, que, sob o regime dos “crimes imprescritíveis”, busca abolir a distância entre passado e presente (Rouso, 2016, p. 221).

Neste sentido, o historiador italiano Enzo Traverso indica que um dos grandes perigos da indistinção entre memória e história é a tendência ao estabelecimento de uma lógica jurídica sobre o passado. Ele alerta, no entanto, que a verdade

da Justiça é sempre “normativa, definitiva e vinculativa”. Diferente da consciência histórica propriamente dita, ela não busca compreender um acontecimento, mas estabelecer, em seu interior, quem pode ser considerado “culpado” e quem pode ser considerado “vítima” (Traverso, 2012, p. 105). Ela, *grosso modo*, está preocupada em estabelecer responsabilidades.

Em tempos presentistas, o discurso de memória tende a justapor a temporalidade histórica e a temporalidade jurídica. Nas palavras de Daniel Bensaid, filósofo marxista francês, ainda que quase sempre estas memórias reivindicativas estejam vinculadas a eventos políticos, elas raramente são politizadas, pois a lógica da política “complicaria a lógica binária da culpabilidade de da inocência” (Bensaid, 1999, p. 60). Em sua concepção, ao submeter a história à lógica das cerimônias judiciais, o conteúdo propriamente político dos conflitos é dissolvido em uma consciência moralizante.

Mais ainda, tende-se a dissipar as raízes sociais – principalmente as classistas – dos eventos estudados. O chamado “direito à verdade” – definido pela Organização das Nações Unidas (ONU) como “o direito inalienável de conhecer as circunstâncias e as razões que levaram, mediante violações maciças e sistemáticas, a perpetração de crimes” – compreende a si mesmo como um mecanismo para impedir a repetição de tais violações, como se a persistência de violência política, no presente, fosse fruto de ignorância histórica sobre as cometidas no passado.

No contexto das transições de regime político que marcaram o Cone Sul a partir da década de 1980, substituindo ditaduras por democracias, o direito à verdade – leia-se, a demanda pela responsabilização daqueles que realizaram “graves violações de Direitos Humanos” – foi mobilizado, pelos mecanismos das chamadas “justiças de transição” como instrumento para a “*reconciliação nacional*” (Bauer, 2017, p. 33).

Essa estratégia de enquadramento da violência das ditaduras, no entanto, contém, em si mesma, implicações políticas importantíssimas. Apesar da importância política inegável que ela cumpriu – tendo sido, inclusive, defendida por muitos dos que foram atingidos pelo arbítrio ditatorial, assim como por seus parentes –, há alguns elementos importantes que merecem ser problematizados. Ao adotar uma lógica de tribunal, perde-se a intensa complexidade dos eventos, restando apenas lugar para duas figuras: as vítimas e os perpetradores (Pinto, 2007, p. 409).

Na tentativa de construir um “consenso nacional novo”, capaz de marcar uma separação radical entre os que haviam cometido crimes e as vítimas, entre “culpados” e “inocentes” (Huysen, 2004, p. 34), acaba-se por despolitizar a luta daqueles que enfrentaram – muitos com armas na mão – as ditaduras burguesas. Na luta por “verdade”, elementos importantes da história ficaram de lado: revolucionários que tinham consciência da opção histórica que estavam realizando – fruto, decerto, do contexto da época, do clima de guerra fria, da euforia pelas lutas de libertação colonial, pela revolução chinesa e, sobretudo, pela cubana, mas não de ingenuidade e imaturidade política – acabaram por ser transformados em vítimas passivas das ditaduras, apagando a politicidade do conflito e as filiações ideológicas dos envolvidos (Huysen, 2004, p. 34).

A socióloga argentina Elizabeth Jelin aponta que, em seu país, era comum que os julgamentos políticos fossem marcados pela mobilização de um discurso que opunha “vítima” e “repressão estatal”, onde a vítima, sujeito passivo, sofria um dano como consequência da ação dos outros. Nessa figuração discursiva, o sujeito “vitimado” perde sua agência: ele sofre impactos da ação do Estado, mas não lhe é reconhecida a capacidade de resposta. Nas palavras da socióloga, trata-se de uma verdadeira “despolitização dos conflitos”, que “eliminava toda referência às ideologias e compromissos políticos” dos militantes (Jelin, 2002, p. 72).

Ao refletir sobre o “esquecimento” de que a maioria dos envolvidos eram revolucionários – muitos deles guerrilheiros –, Andreas Huysen aponta que o discurso dos direitos humanos sacrificou a precisão histórica em troca de uma suposta verdade reparativa (Huysen, 2004, p. 33). A figura predominante é a da vítima inocente atingida pelo terrorismo de Estado (Ibid., p. 34). “Esquece-se” que a dimensão política fundamental daquele conflito não pode ser reduzida a qualquer politicismo ou juridicismo que seja: não se tratava de uma oposição maniqueísta entre “Estado autoritário” e “indivíduo-vítima”. Ao dissociar a violência política de sua dimensão classista, tende a despolitizar as ditaduras.² Saem de cena revolucionários que dedicaram suas vidas ao combate às ditaduras burguesas, e ocupam seu lugar a “figura purificada da vítima inocente e apolítica” (Huysen, 2004, p. 35).

2

Devo ao historiador Renato Lemos essa interpretação, muitas vezes exposta oralmente em suas aulas e palestras.

POR UMA CRÍTICA À LIBERAL-DEMOCRACIA

Este ensaio é devedor de uma perspectiva teórica que compreende que, apesar de muitas das suas boas intenções, a perspectiva liberal-democrática acaba por despolitizar as ditaduras burguesas. Normalmente ignorando a dimensão classista desses regimes, essa visão opta por dar centralidade às violações de direitos humanos. Como vimos, no entanto, a ênfase dada é jurídicista, e acaba por perder de vista elementos fundamentais para a compreensão da violência política, enquadrando-a em uma oposição entre “Estado autoritário” e “indivíduo-vítima”.

É necessário compreender, portanto, qual a figuração de mundo que dá sustentação à interpretação liberal-democrática. A última parte deste ensaio é voltada à tentativa de identificação das bases sociais do discurso dos direitos humanos. A partir de uma pequena retomada dos pressupostos da crítica marxiana ao modo de produção capitalista, será desenvolvida uma argumentação que vinculará o movimento incessante de auto-valorização do capital à emergência do “moderno sujeito individual de direitos”, base de toda política liberal. A crítica ao paradigma dos direitos humanos está calcada, basicamente, no pressuposto de que ele toma como “naturais” uma série de categorias que só são dominantes sob o capitalismo.

O intuito do nosso percurso é indicar os limites da perspectiva jurídicista, que acredita ser capaz de reparar os “crimes do passado” sem, antes, eliminar as condições sociais que permitiram sua emergência – quais sejam, a sociabilidade do capital. A identificação das tarefas do futuro como simples negação dos acontecimentos do passado, com a mera luta para impedir que eles se repitam³, só faz sentido sob um regime de historicidade presentista, onde o horizonte de expectativas foi rebaixado ao menor patamar possível, e onde o capital aparece como sujeito demiurgo da história.

Por fim, tentarei levantar algumas hipóteses explicativas para a hegemonia da perspectiva liberal-democrática entre aqueles que, no Brasil contemporâneo, buscam construir narrativas críticas à ditadura inaugurada em 1964. O intuito é voltado, sobretudo, a enquadrar historicamente a emergência deste discurso, em conexão com a conjuntura de transição democrática no país.

3

Cf. Adorno, 2003. Mais adiante, defenderei que, a partir do pensamento tardio de Adorno, é possível sustentar — provavelmente contra as intenções do próprio autor — uma maneira alternativa de lidar com o chamado “passado traumático”.

* * *

O núcleo fundante da perspectiva liberal-democrática e jurídicista é a naturalização das categorias sociopolíticas dominantes sob a sociabilidade capitalista. Não por acaso, uma das grandes contribuições intelectuais dadas por Marx foi a constituição de uma teoria social *crítica*, cujo pressuposto principal pode ser expresso na seguinte assertiva:

[...] a natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro. Essa não é uma relação histórico-natural [*naturgeschichtliches*], tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social (Marx, 2013, p. 315).

Diferente da tradição vinculada à economia política clássica, Marx estava fundamentalmente interessado em resgatar a *historicidade* das categorias fundamentais da sociabilidade capitalista. O pressuposto de sua *crítica* é a desnaturalização dos pressupostos que permitem a transformação da vida social em mero instrumento de valorização do capital. Para ele, a ascensão do capitalismo, a proletarianização de uma imensa parcela da humanidade, foi um processo marcado pela violência, pela espoliação e pela expropriação.

Poderíamos estender seu pensamento até o plano da dominação política, e dizer que não é a natureza quem produz os cidadãos, as leis, a democracia e os direitos “naturais” da humanidade, e que devemos explorar as razões históricas da emergência destes fenômenos. Levando a metáfora a sério, não seria de surpreender se, ao final da empreitada, descobríssemos, como Marx, que, assim como foi a violência organizada que fez, dos escombros da “chamada acumulação primitiva” – a expropriação originária –, surgir uma classe que não tinha nada em seus bolsos além de sua própria força de trabalho, também a constituição do “sujeito de direitos” – átomo sobre o qual se ergue o Estado burguês – “está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo” (Marx, 2013, p. 962).

Neste sentido, identificamos que um dos pressupostos ideológicos fundamentais para a sustentação da figuração de mundo capitalista é o da igualdade formal. Oculto sob a bandeira da igualdade estão dois processos sociais fundamentais para o capital: a equivalência entre todos os processos de trabalho – a perda de todas as diferenças qualitativas, reduzindo-as a trabalho abstrato, “geleia de trabalho humano” (Ibid., p. 177) – e o rebaixamento de todos os seres à mesma condição: a de *possuidores* de mercadoria.

Theodor Adorno, em sua obra madura, identifica no princípio capitalista da troca de equivalente e na “redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho”, o pressuposto da filosofia da identidade moderna. Ele afirma que

[...] por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. *A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade* (Adorno, 2009, p. 128).

A dialética negativa, proposta pelo autor, seria uma contribuição para a crítica de uma totalidade falsa (Fleck *et al.* 2021, p. 568), fundada sob a troca de mercadorias, nexos social que conecta a todas coisas.

Nessa sociedade *total*, o dinheiro aparece como o grande universal fetichizado. Ele é o representante de todas as mercadorias, ainda que descaracterizado de qualquer mercadoria particular. Ele é *idêntico* a todas as outras mercadorias, ao mesmo tempo que é *indiferente* em relação a elas. Ele imbrica todos os sujeitos em uma teia sobre a qual eles não têm a menor consciência. Esse processo – que assume a forma de natural – é absolutamente social. Ele parece controlado por forças que não são humanas, completamente *independente* de seus produtores, com quem estabelece uma relação estranhada. Ele transforma a potência social em potência privada (Marx, 2013, p. 274).

Mas o dinheiro, que serve como como equivalente universal para a troca de mercadorias, não deixa de ser uma mercadoria, e, portanto, como valor que expressa o valor de uso de outras mercadorias. Na medida em que emerge historicamente, o valor se torna autorreferencial, e tenta subsumir a si tudo aquilo que apresenta-se como estranho à sua lógica (Grupo Crítica e Dialética, s/d, s/p.).

Este mundo, que apresenta-se como totalidade, está sustentado, como vimos, na redução de todos os trabalhos à categoria de trabalho abstrato, tornando qualitativamente igual – ainda que quantitativamente diferente – os processos de trabalho e, também, seus produtos. No entanto, ele também busca igualar os seres humanos, e apresentá-los, de maneira indiferenciada, como possuidores de mercadoria.

Na perspectiva do capital, somos todos proprietários de mercadorias, e nos encaminhamos – livremente! para que não haja dúvida – para o mercado para trocarmos aquilo que temos por aquilo que não temos. Nessa figuração, que apresenta o mundo como uma grande feira de compra e venda, é absolutamente necessário que emergja a categoria do *sujeito de direitos*.

É preciso, neste ponto, retomar a clássica reflexão de Evguiéni Pachukanis, jurista marxista que buscou organizar uma crítica do direito – e, portanto, da legalidade do Estado capitalista. Para o autor, a constituição do aparelho estatal burguês é concomitante à dissolução dos sujeitos em indivíduos independentes, marca maior da emergência da sociedade burguesa. É fundamental para a Teoria Política, que está a todo o tempo lidando com instituições de Estado, compreender que a “forma do direito” tem relação direta com a “forma mercadoria”, e que o “sujeito de direitos” emerge historicamente justamente quando a sociedade capitalista impõe a todos a necessidade de ir “livremente” ao mercado, seja para vender, seja para comprar, força de trabalho. O direito capitalista “converte todo e qualquer homem num sujeito individual de direito e, portanto, permite que a forma do contrato se imponha à relação de exploração do trabalho” (Saes, 2001, p. 61).

Pachukanis é um dos primeiros a perceber, portanto, que:

Uma sociedade que, devido às condições de suas forças produtivas, é forçada a conservar a relação de equivalência entre o trabalho gasto e a remuneração, que ainda remotamente lembra a troca entre valores e mercadorias, será forçada a conservar também a forma do direito (Pachukanis, 2017, p. 68).

Neste sentido, somos, inclusive, capazes de rebater uma das principais críticas realizadas contra o marxismo: se levarmos a sério o pensamento de Pachukanis, somos obrigados a afirmar que a legalidade — as leis, o Estado, as instituições,

os “direitos” – não é simples uma forma de ideologia. Ao contrário, ela é tão real quanto as próprias relações sociais de produção: a forma-jurídica burguesa desdobra-se a partir da generalização de uma sociabilidade mediada por mercadorias (Balibar, 2023, p. 79). Não há desenvolvimento econômico sem mediação jurídica, a legalidade não é “apenas” um dado da superestrutura. Organicamente vinculada ao capitalismo, tornamo-nos obrigados a compreender que legalidade e excepcionalidade não são contrárias, mas faces da mesma moeda, um “único movimento de marcha econômica, política, jurídica e cultural da mercadoria” (Mascaro, 2017, p. 111).

Deste ponto de vista, o que se chama comumente de “Estado de direito” é, essencialmente – ainda que não somente –, a forma política garantidora da forma mercadoria. Se adotarmos este ponto de vista teórico, até mesmo questões candentes da conjuntura política podem ser apreciadas: para o marxista brasileiro Alysso Mascaro, não se trata de ser “a favor” de direitos progressistas e “contra” atos de exceção, mas, ao contrário, de avançar criticamente para a “superação das formas sociais nas quais as mazelas da exploração e da opressão humanas” reproduzem-se. Para que hajam direitos, sejam eles quais forem:

[...] é preciso que socialmente se forje a categoria do sujeito de direito. A partir do momento em que cada individualidade deixa de ser considerada um dado imediato ou da natureza, ela é investida de uma condição jurídica: porta direitos e submete-se a deveres. O escravo e o servo, assim, não o são; não adquiriram, historicamente, essa condição estrutural. A forma de sujeito de direito é a diferença, em termos de relações sociais, entre o indivíduo moderno, capitalista, e as variadas condições das figuras humanas pré-capitalistas [...] Se os indivíduos têm direitos – se são considerados sujeitos de direito –, isso se deve ao fato de que a exploração capitalista se faz por meio de contratos, o que exige a investidura dos indivíduos em certa qualidade jurídica (Mascaro, 2017, p. 116).

Não se trata, portanto, de desqualificar aqueles que lutam por direitos – o que não faria sentido algum em um país como o Brasil, campeão de assassinato de militantes de Direitos Humanos, consequência de uma classe dominante com

fortes traços autocráticos –, mas, ao contrário, de afirmar que *a luta por direitos garantidores de dignidade é realizado em um ambiente de “indignidade estrutural”* (Ibid., p. 135), que baseia-se na separação dos trabalhadores dos seus meios de produção e na hegemonia da lógica da acumulação e valorização do capital. O que o pensamento marxista busca demonstrar, portanto, é que a forma jurídica é sempre constituída por alguma forma de relação de força e poder: lado a lado com a legalidade andam os conflitos, a violência e a imposição. É preciso, portanto, deixar de tentar “solucionar efeitos sem alterar as causas”, já que qualquer forma de “democracia econômica” é completamente antagônica aos preceitos fundamentais da sociedade capitalista (Ibid.).

Um modelo de interpretação teórica que desconsidera tais apontamentos críticos tende a eternizar as relações sociais tipicamente capitalistas, e, ao tratar das lutas populares – compreensivelmente constantes em uma sociedade estruturalmente desigual –, toma-as como lutas por “cidadania”, pela “inclusão na comunidade nacional”, em prejuízo evidente da “compreensão da dinâmica contrassistêmica – isto é, anticapitalista – que os movimentos da classe eventualmente possam ter” (Mattos, 2012, p. 240). Naturaliza, portanto, não só a instituição Estado e a sua legalidade, mas também a ideia politicamente conservadora de que todos os sujeitos humanos são vítimas – carentes de algo – que devem, para sua proteção, filiar-se a uma comunidade política – sabidamente, os Estado-Nação. A ideia básica do discurso dos direitos humanos é de que “estamos cercados de vítimas por todos os lados, que só serão assistidas graças ao império da lei distribuída pelos seus tribunais” (Arantes, 2014, p. 420).

Querendo ou não, esta forma de pensar torna-se mais uma maneira de

[...] reduzir o campo do político, pois se trata de levar sujeitos a transformarem suas demandas políticas em exigências de reparação subjetiva, [...] em demanda de cuidado psicológico e reconhecimento” por parte de um organismo político que lhes é visto como externo (Safatle, 2009, p. 136).

A principal diferença entre liberal-democracia e marxismo, portanto, diz respeito à maneira com que as instituições, governos, regimes políticos e Estado são interpretadas. Apesar de toda sua diversidade, o marxismo crítico irá sempre

ênfatizar a natureza classista da dominação política, apontando que, por trás de distintos regimes políticos, o que busca-se sustentar é a estabilidade do Estado burguês e de sua legalidade jurídica. O capitalismo, como vimos, precisará sempre – para reproduzir-se – sustentar a existência social e política do sujeito de direito individual, “livre” para ir ao mercado vender ou comprar força de trabalho. Toda a sociabilidade capitalista é mediada pela ideia de que há uma mercadoria que pode ser vendida e comprada mediante as leis de troca. Além disso, é uma ordem social que considera a todos, indistintamente, como proprietários de mercadorias – mesmo que a maioria seja proprietário de uma única mercadoria, a sua força de trabalho individual.

A legalidade burguesa ergue-se, portanto, sempre no sentido de preservar a existência dos sujeitos de direito, e, se é verdade que a luta dos trabalhadores sempre buscou – e em muitos casos conseguiu – expandir a profundidade desses direitos, o núcleo fundante do capitalismo continua sendo – e continuará enquanto a força de trabalho for vendida como mercadoria – uma sociabilidade que sustenta uma única verdade: o único direito realmente inalienável é o de vender a si mesmo para sustentar a reprodução e acumulação de capital. Em outras palavras: apenas a alienação é inalienável. A suposição da igualdade capitalista esconde o fato de que ela é a expressão mais radicalizada do domínio do reino da necessidade sobre o da liberdade.

A luta por direitos no interior da totalidade capitalista levaria, no máximo, a uma falsa reconciliação. Segundo Adorno, o direito é o “fenômeno primordial de uma racionalidade irracional”, pois, nele,

[...] o princípio formal da equivalência transforma-se em norma e insere todos os homens sob o mesmo molde. *Uma tal igualdade, na qual perecem as diferenças, favorece sub-repticiamente a desigualdade*” (Adorno, 2009, p. 257).

Nossa grande contradição, atualmente, é que nossa luta é sempre por mais direitos, na esperança de sua inscrição no Estado. Ao mesmo tempo, sabemos que basta o primeiro indício de crise para que esses direitos deixem de ser garantidos. Não vemos, ainda, condições de sair dessa circunscrição. A ausência de um referencial emancipatório faz com que nossas pautas sejam diluídas no universal fetichizado do capital. A juridicização das lutas populares despolitiza as relações sociais concretas.

* * *

Realizado este breve passeio teórico, gostaria de retomar o fio da meada desse texto. Tendo identificado os pressupostos da ideologia liberal-democrática, é chegado o momento de compreender o motivo dela ser absolutamente insuficiente para construir uma crítica radical ao último regime ditatorial brasileiro.

Alheio às condições sociais que sobredeterminam o campo específico da política, a perspectiva liberal-democrática naturaliza o terreno de dominação capitalista, circunscrevendo todas as possibilidades emancipatórias na inserção de certos direitos – tido abstratamente como *humanos*, e portanto, descaracterizados em termos políticos – no interior do Estado nacional.

Segundo essa concepção, a crítica à ditadura deve, prioritariamente, basear-se numa condenação da dimensão repressiva do regime, nos seus “excessos”. Recusavam a dimensão “policialesca”, mas não organizavam uma negação global à ditadura. Baseando-se na crítica ao “autoritarismo”, pouco, ou nada, tem a dizer sobre outros aspectos do regime: sua natureza contrarrevolucionária e seu vínculo com o grande capital multinacional e monopolista (Lemos, 2012, p. 516). Além disso, empenham-se, exclusivamente, na constituição de uma democracia formal, fundada sob os princípios “universalistas” do Estado de Direito, “que garantisse os direitos civis e políticos básicos, mas que não era formulado em termos substantivos” (Pedretti, 2022, p. 320).

Nas palavras de Florestan Fernandes, ignoravam que a democracia típica da sociedade capitalista é uma democracia burguesa, compatível com – e dependente de! – altos níveis de desigualdade econômica, social e cultural, assim como de uma alta monopolização do poder pelas classes dominantes. Nos marcos de uma transição conservadora, marcada por um acordo intra-elites, não era possível ir mais longe. Para fazê-lo, nossa classe dominante teria que “de abrir mão de muitas coisas, que são, afinal de contas, essenciais para a sua sobrevivência como burguesia de uma sociedade de classes dependente” (Fernandes, 2020, p. 506).

Seus defensores, ao identificarem-se com a democracia liberal, tornam-se “prisioneiro das limitações insanáveis da consciência burguesa” (Id., 1979, p. 9) e, em consequência, defensores da ordem burguesa estabelecida pós-88, ignorando que a vocação autocrática, assim como a mobilização de práticas contrarrevolucionária é “um dos traços de identificação entre ditaduras e democracias nas formações sociais de capitalismo hipertardio” (Lemos, 2014).

Não à toa, o campo liberal-democrático – representado, à época, por organizações como o Movimento Feminino pela Anistia, a CNBB, a OAB, a CJP, e de atores políticos como parte significativa do então MDB – aceitou dialogar sobre os termos da transição democrática com os dirigentes da ditadura (Pedretti, 2022), selando o acordo intra-elites que substituiu o regime por uma democracia restrita. Nas palavras de Renato Lemos (2018, p. 473):

A perspectiva liberal-democrática constitui um verdadeiro “obstáculo epistemológico” ao conhecimento da transição política no Brasil recente, porque se confunde, acriticamente, com a própria realidade que pretende explicar, e porque se alimenta fortemente do senso comum, evitando a discussão no plano das hipóteses científicas. Ela deu o tom da luta legal contra a ditadura, resultando na generalização da tese de que a meta estratégica do conjunto das oposições deveria ser o restabelecimento da democracia enquanto Estado de direito. Assim, soldou a aliança entre setores das esquerdas e da burguesia incompatibilizados com o regime ditatorial.

Seguindo esta trilha, o historiador afirma que, atualmente, está em curso um processo de despolitização do tema da violência estatal. Inscrevendo a luta por “memória, verdade, justiça e separação” no bojo das lutas dos *indivíduos* por *cidadania*, ela expande aos fenômenos coletivos as categorias elaboradas para compreender processos psíquicos individuais, como, por exemplo, “trauma” (Lemos, 2018, p. 476). Ela reduz o campo da política ao da identificação de culpados e compensação dos atingidos — sendo tudo dirigido e organizado pelo Estado. Ela silencia sobre a natureza classista do confronto, e transforma revolucionários que foram derrotados pela contrarrevolução burguesa em vítimas do poder estatal. Ela reproduz a clássica visão liberal que opõe sociedade política a sociedade civil,

e acusa um Estado autoritário de vitimar a “sociedade”, isenta de diferenciações classistas (Id., 2014, p. 85). Ela, por fim, nada tem a ver com a tradição classista, que proclama não um reclame ao Estado burguês para que ele “repare” as violências que ele próprio cometeu, mas sustenta o dever de fazermos “nós com nossas mãos tudo que a nós nos diz respeito”.

A ela, por fim, só resta escandalizar-se com o evento com o qual iniciei esse texto – o protesto de torcedores do Flamengo, que exigia a “morte aos torturadores de 64”. Circunscrita aos ditames dos direitos humanos, não há lugar, na figuração de mundo liberal-democrática, para a constatação de que a luta política expressa a disputa entre classes sociais cujo antagonismo é irreconciliável sob a sociabilidade capitalista. Da mesma forma, ela não vê sentido algum na violência revolucionária – incompatível com a “convivência democrática”.

A liberal-democracia expressa, portanto, muitas das marcas do presentismo: naturalizando as categorias dominantes da sociabilidade capitalista, ela é incapaz de formular um programa crítico que seja capaz de superá-la. Em consequência, é incapaz de ver saída para os impasses do presente, que lhe aparece como o único horizonte de expectativas possível. Ela é obrigada a projetar no passado – via “disputas de memória” –, uma falsa reconciliação, e se torna a mais feroz defensora de um regime democrático-burguês que convive tranquilamente com a violência policial, com a desigualdade social brutal, com as mais variadas formas de discriminação e que é absolutamente compatível com exploração cotidiana. Como projetou François Hartog, o presente torna-se seu único horizonte, onde ela “produz diariamente o passado e o futuro de que sempre precisa” (Hartog, 2014, p. 118).

Ela, ao final, é incapaz de se olhar no espelho, e quando confrontada com as urgências sociais, políticas e culturais que açoitam o nosso tempo, indigna-se que, ao fim e ao cabo, a massa da população não se levanta – e não poderia jamais morrer de amores – para defender uma democracia que, em suas experiências cotidianas, é sentida como *catastrófica*.

REFERÊNCIAS

- Adorno, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2009.
- Adorno, Theodor. Educação após Auschwitz. In: *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 2033.
- Arantes, Paulo Eduardo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- Balibar, Étienne. Hegel, Marx, Pashukanis and the idea of abstract right as a bourgeois form. In: Francis, Cooper; Gottlier, Daniel. *Institution: critical histories of law*. Londres: CRMEP Books, 2023.
- Bauer, Caroline Silveira. *Como será o passado? História, historiadores e a Comissão Nacional da Verdade*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.
- Bensaid, Daniel. *Quem é o juiz: para acabar com o tribunal da história*. Lisboa: Piaget, 1999.
- Ferreira, Marieta de Moraes. Demandas sociais e história do tempo presente. In: Varella, F. et al (orgs.). *Tempo presente e usos do passado*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2012.
- Fernandes, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil: Ensaio de interpretação sociológica*. Curitiba: Kotter Editorial; São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.
- Fernandes, Florestan. *Apointamentos sobre a "teoria do autoritarismo"*. São Paulo: Editora Hucitec, 1979.
- Fleck, Amaro; Pucciarelli, Daniel; Caux, Luiz Philipe de. Totalidade e contradição: uma nota sobre a recepção da dialética de Hegel por Adorno. *ETHIC@ (UFSC)*, v. 20, p. 566-583, 2021.
- Grupo Crítica e Dialética. *O conceito de totalidade em Marx, s/d*.
- Hartog, François. Os impasses do presentismo. In: Müller, Angélica; Iegelski, Francine (org.). *História do tempo presente: mutações e reflexões*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022.
- Hartog, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- Huyssen, Andreas. Resistencia a la memoria: los usos y abusos del olvido público. *XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Porto Alegre, 2004.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires/Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2002.
- LaCapra, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.
- Lemos, Renato. Contrarrevolução, ditadura e democracia no Brasil. In: Silva, Carla Luciana; Calil, Gilberto Grassi; Silva, Marco

Antônio Both da (orgs.). *Ditaduras e democracias: estudos sobre hegemonia, poder e regimes políticos no Brasil (1945-2014)*. Porto Alegre: FCM, 2014.

Lemos, Renato. Transição política e contrarrevolução: o Brasil pós-1964 em perspectiva. In: Varela, Raquel *et al.* *Strikes and Social Conflicts: Towards a global history*. Lisboa: International Association Strikes and Social Conflict, 2012.

Lemos, Renato. A contrarrevolução preventiva como eixo da política brasileira. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, v. 16, p. 666-87, 2024.

Lima, Lucas Pedretti. As fronteiras da violência política: movimentos sociais, militares e as representações sobre a ditadura militar (1970-1988). Tese (Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Marx, Karl. *O Capital - Livro I - Crítica da economia política: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

Mascaro, Alysson Leandro. *Direitos humanos: uma crítica marxista*. Lua Nova. Revista de Cultura e Política. v. 101. São Paulo, 2017.

Mattos, Marcelo Badaró. *E. P. Thompson e a tradição de crítica ativa do materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2012.

Pachukanis, Evguiéni. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo: 2017

Pinto, Simone Martins Rodrigo. Justiça transicional na África do Sul: restaurando o passado, construindo o futuro. *Contexto Internacional*, v. 29, p. 393-421, 2007.

Rouso, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente e o contemporâneo*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

Saes, Décio. *República do capital: capitalismo e processo político no Brasil*. São Paulo, Boitempo, 2001.

Sarlo, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

Traverso, Enzo. *O passado, modos de usar: história, memória e política*. Lisboa, Edições Unipop, 2012.

Safatle, Vladimir. De que filosofia do acontecimento a esquerda precisa? In: Badiou, Alain. *São Paulo, a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

VOCÊ COME O QUÊ?

O negócio da produção de alimentos no capitalismo

Júlia Aparecida Soares de Paula

Docente da Escola de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense (UFF-Niterói). Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa Trabalho e Sociabilidade na Contemporaneidade. Pós-doutora pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

Vitória da Silva Chagas Babo

Mestranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em Política Pública da Escola de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense (UFF-Niterói).

RESUMO

A fome, para além de sua dimensão individual e biológica, reflete as estruturas sociais, econômicas e históricas que moldam a produção, o consumo e as relações entre os seres humanos e a natureza. A necessidade de sustentar a vida por meio do acesso à comida contrapõe-se à mercantilização da terra e dos alimentos, promovida pela lógica capitalista, que intensifica as desigualdades e compromete o cultivo de uma alimentação saudável e sustentável. Esse fenômeno evidencia a busca pelo lucro em detrimento do bem-estar coletivo e do equilíbrio ecológico. Nesse contexto, imaginar outra realidade demanda uma crítica radical à forma de vida predominante na sociedade produtora de mercadorias.

PALAVRAS-CHAVE: NATUREZA; FOME; PRODUÇÃO DE ALIMENTOS; CAPITALISMO; DESTRUIÇÃO AMBIENTAL.

ABSTRACT

Hunger, beyond its individual and biological dimension, reflects the social, economic, and historical structures that shape production, consumption, and the relationships between human beings and nature. The need to sustain life through access to food is opposed to the commodification of land and food, promoted by capitalist logic, which intensifies inequalities and compromises the cultivation of healthy and sustainable food. This phenomenon highlights the search for profit to the detriment of collective well-being and ecological balance. In this context, imagining another reality demands a radical critique of the predominant way of life in the commodity-producing society.

KEYWORDS: NATURE; HUNGER; FOOD PRODUCTION; CAPITALISM; ENVIRONMENTAL DESTRUCTION.

A história da produção e acesso à alimentação reflete a própria luta da humanidade para garantir a sobrevivência. Desde as primeiras civilizações, a capacidade de cultivar e armazenar alimentos expressa a forma de vida de diferentes sociedades, influenciando aspectos como o povoamento, a organização política e a economia. A existência dos povos depende da habilidade em superar adversidades naturais e sociais, e, com isso, a possibilidade de se alimentar. No entanto, como aponta Carneiro (2003), essa luta nem sempre teve êxito: desastres naturais, guerras e políticas de exclusão social mantiveram a fome como uma realidade persistente, mesmo em contextos de abundância de recursos. Assim, embora a produção global de alimentos tenha aumentado significativamente ao longo dos séculos, a “fome” mencionada por Carneiro (2003) continua a afligir milhões de pessoas, agora sob novas dinâmicas econômicas e políticas.

No Brasil, a disparidade na distribuição de alimentos e os elevados índices de insegurança alimentar entre populações vulneráveis refletem essa luta contínua, em que o direito à alimentação adequada é comprometido pelas desigualdades impostas pela lógica agroexportadora. A persistência da fome, mesmo durante períodos de crescimento econômico, revela que o problema não se limita à distribuição, mas envolve também a forma como a produção é estruturada e sua finalidade. Assim, uma análise atenta da história social e econômica do país revela que a luta contra a fome exige intervenções que desafiem as estruturas do sistema, tanto no acesso imediato a alimentos quanto na forma ampliada de produção e da qualidade dos alimentos.

Nesse sentido, é essencial compreender os desafios atuais no combate à fome no Brasil e examinar o papel desempenhado pelo Estado, por especialistas e pelos movimentos sociais na construção desse debate. Trata-se de uma questão complexa, diretamente ligada às marcas coloniais que ainda influenciam as relações de acesso à terra. Consolida historicamente a marginalização de determinadas populações, especialmente negras e indígenas, da produção e acesso à alimentação. Além disso, institui um modelo agrário voltado para a exportação, que favorece o lucro de grandes proprietários e indústrias de alimentos, relegando as comunidades locais à insegurança alimentar.

A contradição é evidente: apesar das inovações tecnológicas, a fome e a pobreza permanecem. Entre 1990 e 2021, a produção agrícola mais que quadruplicou, enquanto a área utilizada para a produção de grãos aumentou 68% no mesmo período. No entanto, a desigualdade continua a crescer, mesmo diante da abundância de recursos naturais disponíveis. (Macêdo; Vieira, 2023). Como demonstrado na pesquisa realizada pela Rede Penssan (2022), 33 milhões de brasileiros passam fome atualmente; em 1993, eram 32 milhões. Assim, a fome é compreendida não como um fenômeno isolado, mas um sintoma das contradições da modernidade capitalista que se constitui fundamentalmente pela estrutura da sociedade e a relação de produção voltada para o lucro.

De acordo com Andrade e Freitas (2024, p. 11), não basta caracterizar a fome como uma inadequação da ingestão dietética individual necessária para o crescimento e saúde, pois só serve como base para entender o problema em termos clínicos e biofísicos está limitada ao foco individual e biológico, não abrangendo as dinâmicas que fazem da fome um problema coletivo e persistente no mundo. A tendência de buscar soluções técnicas para problemas socioculturais foi uma característica marcante da era da Guerra Fria, o conceito de "era dos *experts*" prevaleceu, com a crença de que a ciência e a técnica poderiam oferecer respostas definitivas para desafios sociais. Nesse contexto, as políticas de controle populacional muitas vezes ignoravam a realidade das comunidades locais e suas necessidades, impondo medidas que não consideravam as especificidades de cada região. Isso não apenas falhou em resolver o problema da fome, mas, em muitos casos, exacerbou as desigualdades e as tensões sociais.

A abordagem técnica aplicou fórmulas universais que não se adequavam às realidades diversas dos países afetados, impondo soluções externas que desconsideravam a capacidade das populações de se auto-organizarem e de buscarem alternativas sustentáveis para garantir sua segurança alimentar. Ademais, essa perspectiva perpetuou uma visão que associa o discurso do subdesenvolvimento à suposta incapacidade das populações locais de se autogerirem adequadamente, ignorando os contextos históricos e estruturais que moldam a pobreza e a escassez do acesso aos alimentos. A supervalorização da ciência e da técnica, comumente entendidas como forma de progresso, também ignora as consequências destrutivas do processo de dominação da natureza.

NATUREZA E CULTIVO DE ALIMENTOS

A visão da natureza no modelo econômico capitalista reflete uma relação de dominação e exploração, que se diferencia significativamente de outras atividades humanas ao reduzi-la a um conjunto de recursos manejáveis para atender às demandas do mercado. Segundo Raymond Williams (2011), essa perspectiva foi consolidada com o advento da Revolução Industrial e o aprimoramento das práticas agrícolas, que transformaram a natureza em um objeto manipulável para fins produtivos, desconsiderando as consequências ambientais e sociais desse processo.

Historicamente, a produção de alimentos esteve profundamente enraizada em concepções simbólicas e práticas que reconheciam a interdependência entre o ser humano e o ambiente natural. Williams aponta que, em contextos medievais, prevalecia uma visão da natureza como parte de uma ordem divina, onde a propriedade comum era considerada mais natural do que a propriedade privada. Essa perspectiva contrasta radicalmente com a modernidade capitalista, na qual a terra se institui como propriedade individual, transformando-a em mercadoria e instrumento de lucro. Nesse cenário, os alimentos deixam de ser entendidos como bens essenciais à vida, cultivados para a troca entre produtores, e se tornam mais uma mercadoria de circulação ampliada, produzida em grande escala e acessível apenas a quem pode pagar.

A dissociação entre o homem e a natureza, característica das sociedades capitalistas, reflete-se não apenas no modo como a terra é explorada, mas também nas relações humanas que emergem dessa lógica. À margem e movida para áreas remotas,

[...] inacessíveis e relativamente estéreis. A natureza estava onde a indústria não estava, e então, naquele sentido real mas limitado, tinha muito pouco a dizer sobre os procedimentos na natureza que estavam ocorrendo alhures (Williams, 1980, p. 107).

Assim, a produção de alimentos reflete as disparidades entre diferentes sociedades. Em países industrializados, a agricultura intensiva e mecanizada busca maximizar lucros, muitas vezes em detrimento da sustentabilidade ambiental e da saúde humana. Por outro lado, ainda podemos observar

realidades que tentam preservar modos de vida tradicionais. A produção de alimentos ainda é frequentemente orientada por princípios de equilíbrio ecológico e respeito à natureza, como alguns pequenos produtores, indígenas e quilombolas que ainda preservam práticas sustentáveis e comunitárias. O que está em questão, portanto, é a possibilidade de construção de um mundo a partir das formas coletivas de produção e reprodução da vida que o ser humano não se entenda como o dominador da natureza, mas parte integrante do meio.

Nesse sentido, para Williams, a separação entre homem e natureza no capitalismo não é apenas uma questão física, mas uma alienação que transforma tanto a terra quanto as relações humanas em produtos do sistema. A “terra cercada e fértil”, a exclusão ao acesso às terras para caça e cultivo dos pobres, nós próprios somos produto da realidade que criamos

a poluição da sociedade industrial pode ser encontrada não apenas na água e no ar, mas também nas favelas, nos engarrafamentos; não apenas como objetos físicos, mas como nós neles e nos relacionando com eles (Williams, 1980, p. 112).

Assim, também realiza uma crítica ao darwinismo social que permite compreender como a naturalização da desigualdade e da exploração, humanas e ambientais, é um pilar do modelo capitalista, que historicamente transformou os recursos naturais em mercadorias, desvinculando-os de seu caráter coletivo e vital. Essa lógica legitimou a apropriação privada e a concentração de riquezas, relegando a maioria à escassez e invisibilizando os danos sociais e ecológicos causados por esse sistema. Uma crítica fundamental é:

Se alienarmos os processos de vida dos quais somos parte, terminamos, mesmo que de forma desigual, alienando a nós mesmos. Necessitamos de ideias diferentes por necessitarmos de relações diferentes (Williams, 1980, p. 113).

Se o capitalismo, enquanto modelo econômico predominante, fundamenta-se na lógica da acumulação de capital e na maximização do lucro, nessa dinâmica a natureza é entendida como um recurso a ser explorado. Com foco em sua utilidade econômica e na extração de valor imediato, uma visão utilitarista que ignora as consequências ambientais e sociais a longo prazo – que se torna cada vez mais curto diante do esgotamen-

to dos recursos naturais –, priorizando o desenvolvimento de tecnologias e práticas que buscam ampliar a produtividade em detrimento da sustentabilidade. Essa abordagem contrasta significativamente com modos de produção anteriores e alternativos, que viam a natureza como parte integrante de um sistema mais amplo de interdependência e equilíbrio, segundo Marshall Sahlins (1968, p. 127):

Mas na condição tribal o trabalho não está alienado do homem ou das coisas com que trabalha. Pelo contrário, é uma ponte entre os dois. A consumação da não-alienação do trabalho é a união mística entre o homem e os objetos de seu trabalho. A terra representa, simbolicamente, os produtores, e os produtos de seus esforços representam-nos animisticamente. O trabalhador é o agenciador do intercâmbio simbólico com as coisas.

Em sociedades tribais, conforme analisado por Sahlins, a economia era organizada de maneira profundamente integrada às relações sociais e políticas. A produção, centrada no núcleo doméstico, atendia prioritariamente às necessidades da família, sendo caracterizada por uma divisão sexual do trabalho e pela simplicidade técnica. Nesses contextos, a atividade humana desenvolvida não deve ser compreendida como o trabalho alienado industrial, pois as ferramentas e processos produtivos eram acessíveis e amplamente compartilhados pela comunidade, o domínio e conhecimento para produção e uso dos instrumentos era transmitido de forma geracional.

As famílias estão equipadas para dirigir a produção através dos necessários instrumentos e habilidades: geralmente controlam os meios técnicos cotidianos. Esse controle é consistente com certa simplicidade dos meios. Os instrumentos são construídos com facilidade e amplamente disponíveis, as habilidades técnicas são comuns e de conhecimento público; ferramentas pouco complicadas podem ser manipuladas por indivíduos ou pequenos grupos e processos produtivos são geralmente unitários, de forma que podem ser realizados pelo mesmo grupo interessado através de todas as etapas, desde a extração do recurso natural até o produto pronto para consumo (Sahlins, 1968, p. 119).

A produção, tanto para o consumo direto quanto para a troca, era decidida segundo a necessidade da comunidade. Sahlins (1968) destaca que, em tempos de crise, sociedades

tribais frequentemente intensificavam a solidariedade e a cooperação econômica, estendendo a reciprocidade generalizada para além das relações sociais normais. Essa organização social permitia uma adaptação às adversidades sem a necessidade de acumulação excessiva ou exploração intensiva dos recursos naturais. Em contrapartida, no capitalismo, a resposta às crises muitas vezes se dá pela intensificação da exploração e da produção, acentuando desigualdades e impactos ambientais. Essas diferenças ilustram a relevância de considerar os modelos econômicos e culturais na análise de como diferentes sociedades percebem e se relacionam com a natureza e a produção de alimentos. Observe:

Atingidas pelo declínio das reservas de alimento, é comum que as sociedades tribais (e não apenas elas) enfrentem o perigo com uma intensificação da solidariedade comunal e cooperação econômica. As pessoas ajudam umas às outras como podem e, durante a escassez, a reciprocidade generalizada é estendida além de sua esfera social normal (Sahlins, 1968, p. 133).

O modelo capitalista, em sua busca incessante por acumulação de riqueza, submete a natureza a uma exploração intensiva, tratando-a como uma mercadoria destinada a atender às demandas do mercado. A produção industrial de alimentos é altamente dependente de uma tecnologia avançada e de cadeias produtivas centralizadas. O resultado da produção direcionada para o lucro é o desperdício, a degradação ambiental, a exclusão de populações vulneráveis do acesso a alimentos adequados entre outros fatores. Como aponta Ailton Krenak (2020, p. 54), essa lógica “construiu justificativas para incidir sobre o mundo como se fosse uma matéria plástica: podemos fazê-lo ficar quadrado, plano, podemos esticá-lo, puxá-lo”, manipulável conforme os interesses humanos, sem considerar os limites ecológicos ou a necessidade de regeneração dos recursos naturais.

A visão utilitarista se sustenta na ideia de que os seres humanos podem agir impunemente sobre o meio ambiente, reduzindo-o a um conjunto de elementos destinados à exploração. Um paradigma que reflete na industrialização da produção de alimentos, substitui a diversidade e o equilíbrio ecológico por monoculturas, uso intensivo de agrotóxicos e práticas que degradam o solo. O foco no lucro imediato e na

produtividade, sem considerar as consequências ambientais, contribui para o esgotamento dos recursos naturais e a destruição de ecossistemas. Ao contrastar essa lógica com práticas indígenas e agrícolas tradicionais, observa-se uma relação de maior respeito e integração com a natureza.

Krenak aponta que, nas florestas, a vida flui em um ciclo natural, onde o equilíbrio entre os humanos e o ambiente é mantido. Para as comunidades, a produção de alimentos respeita os ritmos da terra e a biodiversidade, garantindo a sustentabilidade das práticas agrícolas e o bem-estar coletivo. Em contraste, o modelo capitalista rompe esses ciclos, destruindo ecossistemas e deslocando populações que dependem diretamente da natureza. O desmatamento e a extinção de espécies, consequências dessa abordagem predatória, ilustram a ruptura com uma visão de mundo que considera a interdependência entre os seres vivos e o ambiente.

Os povos que vivem dentro da floresta sentem isso na pele: veem sumir a mata, a abelha, o colibri, as formigas, a flora; veem o ciclo das árvores mudar. Quando alguém sai para caçar tem que andar dias para encontrar uma espécie que antes vivia ali, ao redor da aldeia, compartilhando com os humanos aquele lugar. O mundo ao redor deles está sumindo (Krenak, 2020, p. 53).

A diferença do modo de relação com o meio ambiente mostra que a maneira como a natureza é percebida e tratada está intrinsecamente ligada à organização social e às prioridades de cada visão de mundo. Enquanto o capitalismo promove uma relação de exploração e exaustão, outras culturas demonstram que a vida pode ser uma dança cósmica, como o autor sugere, onde a natureza não é apenas um recurso, mas um elemento essencial e interligado ao existir humano. Essa perspectiva reforça a urgência de repensar nossa relação com o planeta, buscando alternativas que conciliem a produção de alimentos com a preservação ambiental e humana.

Na sociedade capitalista a alimentação é transformada em mercadoria e objeto de especulação. Essa lógica submete a produção e distribuição de comida às dinâmicas do mercado, priorizando a acumulação, o que não considera as necessidades humanas reais. Nesse contexto, o capitalismo absorve todas as esferas da vida, submetendo-as à sua lógica de valorização e expansão. Como ressalta Jappe (2013, p. 208): “nem

mesmo essa autonomia limitada pôde resistir à dinâmica do capitalismo que quer tudo absorver e nada deixar fora de sua lógica de valorização”.

Esse cenário reflete uma ruptura histórica em relação às práticas de produção e consumo presentes em sociedades tradicionais, onde o alimento era visto como parte de um bem comum, relacionado ao trabalho comunitário e ao respeito aos ciclos naturais. Com o advento do capitalismo, segundo Jappe, a mercantilização atinge inclusive aspectos simbólicos e culturais, reduzindo-os a ferramentas de acumulação de capital, a ideia de liberdade de consumo para ter a comida que quiser, na hora que quiser. O poder da imagem e da marca personificadas nas embalagens, que intensifica a poluição ambiental¹, compõem o significado do descartável modo de vida moderno. Esse movimento é sustentado por uma propaganda massiva que condiciona os consumidores a preferirem produtos processados e de baixo valor nutricional, perpetuando a infantilização do paladar. Assim, as escolhas alimentares deixam de ser livres, sendo amplamente condicionadas pela lógica da venda de mercadoria.

Assim, nela podem por vezes surgir verdades críticas, que são normalmente reprimidas ou recalçadas e que dizem respeito à vida social e sua submissão às condições cada vez mais coercitivas criadas pela concorrência econômica. No entanto, a cultura paga um preço muito elevado por tal liberdade: esse arrogo é sua marginalização, sua redução a um "jogo" que, não fazendo parte do ciclo de trabalho e de acumulação do capital, permanece sempre numa posição subordinada à esfera econômica e àqueles que a governam (Jappe, 2013, p. 207).

A lógica capitalista da produção de mercadoria é levada ao extremo, pela manipulação de preços e da comida, a transformação do alimento em objeto de especulação nos mercados financeiros e a distância do que seria a alimentação de seu propósito original, nutritivo para garantir uma vida saudável, além da forma do desperdício. Assim, o autor ressalta que o capitalismo é a única sociedade que promove a ausência de limites, aplicando essa lógica até para a produção de alimentos. A instabilidade dos preços e a especulação agrícola contribuem para crises de fome em escala global, evidenciando como o sistema prioriza os interesses do mercado sobre o

1

O relatório intitulado *The Fraud of Plastic Recycling* (2024), produzido pela Center for Climate Integrity, demonstra como a reciclagem não é uma alternativa à poluição plástica e que a falsa narrativa de empresas petroquímicas como DuPont e ExxoMobil, produtoras mundiais de plásticos de uso único, foi construída para proteger a indústria.

bem-estar das populações. Além disso, componentes químicos são usados como uma abordagem que não só degrada o meio ambiente, como também compromete a segurança alimentar.

A concentração de recursos naturais nas mãos de poucos submete populações inteiras à restrição do acesso, mas também à escolha quanto ao que comer, aos interesses do que produzir, como e para quê, segundo a oscilação do mercado global. Portanto, “A capitulação incondicional da cultura frente aos imperativos econômicos é apenas uma parte da mercantilização cada vez mais total de todos os aspectos da vida” (Jappe, 2013, p. 210).

A CIÊNCIA E A TÉCNICA NA PRODUÇÃO DA COMIDA

Como mencionado anteriormente, as sociedades tradicionais possuem formas de produção de alimentos que não dependem de técnicas sofisticadas ou da manipulação dos alimentos para assegurar a reprodução da vida. Nessas sociedades, a organização social, centrada no ser humano, garante a sobrevivência e promove a participação consciente nos processos de cultivo e decisão sobre os bens produzidos. Isso torna a relação com a natureza qualitativamente e quantitativamente diferente daquela observada na sociedade produtora de mercadorias, onde ciência e técnica são desenvolvidas com fins voltados predominantemente para interesses econômicos.

O uso da ciência e da técnica na agricultura busca reduzir o tempo e intensificar a produção, reflete a lógica de valorização em escala industrial, em que o processo produtivo é constantemente guiado por critérios de eficiência e maximização dos lucros. Tradicionalmente fundamentada em práticas rurais e conhecimentos locais, a agricultura passou a ser conduzida pela competitividade no mercado mundial tendo em vista a acumulação. Como demonstra Esteve (20217, p. 42), o “impacto da globalização alimentar a serviço dos interesses do agronegócio e dos supermercados tem uma grande responsabilidade” na necessidade de expansão da produção, pois “não importa que milhões de pessoas passem fome. O fundamental é vender. Se você não pode comprar, você não conta”.

A Revolução Verde é um marco no processo de tecnificação agrícola que teve como principal objetivo modernizar a agricultura e aumentar a produção de alimentos. Ela foi introduzida no país na época da ditadura militar, nos anos 1960 e 1970, com as mesmas características do restante do mundo. Um dos impactos marcantes dessa modernização do setor agrícola está na incidência de monoculturas com plantas híbridas e na alteração genética dos alimentos, o que é bastante questionado pelos riscos à saúde. A Revolução Verde é fortemente apoiada em energias não renováveis, dos quais dependem os maquinários pesados, pesticidas químicos e fertilizantes sintéticos, todos derivados de combustíveis fósseis e reconhecidos pela destruição ambiental. Sabe-se, portanto, que “essa necessidade de insumos é decorrente da não valorização da biodiversidade funcional nos agroecossistemas, caracterizando-se por ser um pacote tecnológico desenvolvido para a produção em larga escala, em grandes monoculturas” (Octaviano, 2010, p. 2).

A industrialização dos processos produtivos na agricultura brasileira geraram impactos negativos significativos, como a exclusão de pequenos produtores e a concentração fundiária, que se destacam como desafios cruciais para o enfrentamento à fome. De acordo com Esteve (2017), com o passar do tempo, foram emitidas patentes sobre uma vasta gama de sementes, plantas e animais, limitando o direito camponês de manter seus próprios recursos naturais e ameaçando seus meios de vida e tradições. A propagação de sementes híbridas e transgênicas foi outro mecanismo utilizado para controlar sua comercialização, contribuindo para a concentração fundiária, na qual a terra passou a ser controlada por um número reduzido de grandes proprietários, enquanto os pequenos agricultores foram marginalizados. Especificamente, esse processo aumentou o poder das empresas agroindustriais em toda a cadeia produtiva, causando a perda de diversidade agrícola, reduzindo maciçamente o lençol freático, intensificando a salinização e a erosão do solo, causando o deslocamento forçado de milhões de agricultores da zona rural, desmantelando sistemas agrícolas tradicionais e ampliando o uso de combustíveis fósseis.

Outro fator negativo é que a homogeneização dos alimentos nos torna mais vulneráveis às más colheitas, secas, enchentes, pragas e doenças, que devem aumentar com a intensificação das mudanças climáticas. Dependemos de poucas

culturas que estão nas mãos de um punhado de empresas que produzem em larga escala, sob condições de trabalho precárias, desmatando florestas, poluindo solos e águas e utilizando pesticidas sistematicamente (Esteve, 2017). A perda da biodiversidade compromete não apenas o equilíbrio ecológico, mas também a capacidade dos agricultores de manejarem sistemas agrícolas sustentáveis e resistentes. A manutenção da biodiversidade é fundamental para a resiliência dos agroecossistemas, e a perda contínua de espécies coloca em risco a diversidade alimentar e os recursos naturais essenciais para o bem-estar humano e a sustentabilidade das práticas agrícolas.

A concentração fundiária acentuou a desigualdade social e econômica no campo, limitando o acesso à terra e às oportunidades produtivas para uma ampla parcela da população rural e promovendo um modelo agroexportador que prioriza a produção em larga escala para exportação, em detrimento da segurança alimentar local. Como consequência, a exclusão de pequenos produtores e a concentração fundiária agravam os desafios de acesso a alimentos diversificados e nutritivos, intensificando o contraste entre produção e distribuição da alimentação adequada e sustentável.

Além disso, a alta dependência de insumos externos, como sementes e agroquímicos, fortaleceu um modelo produtivo que não considera a sustentabilidade e a autonomia local, aumentando os custos de produção e limitando a resiliência dos agricultores em contextos de crise ou oscilações nos preços. Assim, conforme apontado por Campagnolla e Macêdo (2022), a Revolução Verde resultou na concentração fundiária, no êxodo rural, na simplificação dos sistemas produtivos e na redução da biodiversidade, além de aumentar a dependência de insumos químicos e contribuir para a emissão de gases de efeito estufa.

O uso intensivo de agrotóxicos, por sua vez, contamina solos e águas, compromete a qualidade dos recursos naturais e afeta negativamente a saúde dos agricultores e da população local. A aplicação excessiva de fertilizantes e pesticidas, com o objetivo de aumentar a produtividade, resulta no escoamento de produtos químicos para cursos d'água, envenenando rios e lençóis freáticos, com efeitos prejudiciais tanto para a agricultura quanto para o abastecimento de água para consumo. Essa degradação ambiental impacta a diversidade de espécies nativas, elimina ecossistemas essenciais à conser-

vação da fauna e da flora, além de reduzir o acesso a alimentos nutritivos e biodiversos (Esteve, 2017, p. 46).

O desmatamento para a expansão de áreas agrícolas, impulsionado pela demanda por grandes lavouras monoculturas, acelera a perda de cobertura vegetal e a biodiversidade em importantes biomas. A substituição de vegetações nativas por extensas áreas de cultivo, como pastagens e plantações de grãos, reduz a diversidade de espécies vegetais e animais, destrói habitats naturais e fragmenta ecossistemas. Fator observado no Brasil, que em 2019 se manteve como o segundo país com a maior área de transgênicos plantada no mundo, sendo 52,8 milhões de hectares cultivados, 1,6 milhão de hectares a mais que em 2018. A soja geneticamente modificada ocupou 35,1 milhões de hectares, o milho transgênico foi plantado em 16,3 milhões de hectares, o algodão em 1,4 milhão de hectares, e a cana-de-açúcar em 18 mil hectares (Campagnolla; Macêdo, 2022, p. 6).

Segundo Mota (2021), os impactos também decorrem da exploração pecuária, abrangendo tanto a abertura de pasto quanto a criação e a produção de ração para o gado (milho e soja). Esse processo intensifica o consumo de água, com 17.100 litros necessários para a produção de 1 kg de carne bovina, e contribui significativamente para as emissões de gases de efeito estufa. Além disso, o ciclo destrutivo se agrava com a ausência de árvores, uma vez que não há reversão dos danos causados à natureza. Veja:

De acordo com a Organização das Nações Unidas - ONU para Agricultura e Alimentação (FAO), o setor pecuário é responsável por 14,5% das emissões de gases do efeito estufa global oriundas de atividades humanas. Os impactos que a exploração pecuária causam ao planeta e, principalmente, à Amazônia, são de grande monta, tendo em vista que essa atividade é responsável, segundo o relatório Estado das Florestas do Mundo, de 2016, lançado pela FAO, por mais de 80% do desmatamento brasileiro e está diretamente associado à criação de pasto (Mota, 2021, p. 1).

Nesse sentido, o Brasil se destaca como um dos principais focos de desmatamento tropical, com a expansão da fronteira agrícola e da pecuária na Amazônia, com riscos significativos de a floresta atingir um ponto de inflexão (Hanusch;

Ferreira Filho, 2023), se já não atingiu. O crescimento das exportações tornou-se cada vez mais dependente de commodities, principalmente nos setores de agricultura e mineração, mas também da pecuária. Nesse sentido, a relação destrutiva não se restringe à forma de produção, mas também de como o consumo de carne e produtos derivados de leite está instituído como hábito que precisa ser alterado.²

2

Como demonstra o relatório *Perspectivas para a Agropecuária – Safra 2024/25 (volume 12)*, o Brasil é o maior exportador, o terceiro maior consumidor mundial e o segundo maior produtor de carne bovina (o primeiro lugar é ocupado pelos Estados Unidos).

Processos como o uso intensivo de agrotóxicos, a padronização genética de cultivo e de reprodução animal e o desmatamento demonstram como o modelo capitalista subordina a biodiversidade, envenena a comida, institui hábitos alimentares prejudiciais à saúde e ameaça a vida como um imperativo econômico. O funcionamento automático do sistema – desde as relações de produção até o consumo – precisa ser rompido. A transformação, portanto, exige uma nova forma de pensar e agir.

PARA ALÉM DA SOBERANIA ALIMENTAR

A soberania alimentar apresenta-se como uma alternativa ao modelo predominante de produção e consumo de alimentos, marcado pelo domínio do agronegócio e por políticas neoliberais. Esse conceito defende o direito dos povos de decidirem suas próprias políticas agrícolas e alimentares, priorizando o acesso a alimentos saudáveis, produzidos de forma sustentável, e fortalecendo a autonomia das comunidades locais. Ao abordar as bases estruturais do sistema agroalimentar global, coloca agricultores e consumidores no centro do debate. Além disso, busca conciliar práticas tradicionais com conhecimentos modernos para democratizar e tornar o sistema alimentar mais resiliente, promovendo mudanças profundas em todas as etapas da cadeia produtiva. No entanto, até que ponto essa defesa não se baseia em uma visão idealizada de um Estado provedor e no uso virtuoso da técnica?

Ao analisar os cinco pilares da soberania alimentar, é possível dialogar com os princípios que os fundamentam. Em primeiro lugar, destaca-se a necessidade de uma reforma agrária popular que democratize o acesso à terra, combatendo a concentração fundiária e promovendo uma agricultura sustentável e diversificada, essencial para ampliar a produção de alimentos saudáveis e fortalecer as economias locais. Em

segundo lugar, a transição agroecológica se apresenta como prioridade, exigindo políticas públicas que incentivem práticas agrícolas respeitadas ao meio ambiente e à biodiversidade, oferecendo apoio técnico e financeiro aos agricultores interessados em adotar métodos agroecológicos. Isso reforça o terceiro pilar, que diz respeito à proteção dos recursos naturais, como água e solo, que devem permanecer sob o controle das comunidades locais, garantindo a preservação ambiental e a resiliência frente às mudanças climáticas. Outro ponto crucial é a implementação de estoques reguladores, que estabilizam os preços dos alimentos e asseguram a oferta em situações de crise, como desastres naturais ou conflitos. Por fim, destaca-se que “fortalecer a agricultura camponesa familiar, responsável por mais de 70% dos alimentos consumidos no Brasil, é resistir ao modelo de agronegócio destrutivo” (Movimento dos Pequenos Agricultores, 2024).

A partir dessa defesa, o modelo agrícola busca não apenas garantir a soberania alimentar, mas também contribuir para a mitigação dos efeitos das mudanças climáticas, adotando práticas sustentáveis e diversificadas que priorizam a preservação ambiental e a resiliência dos ecossistemas. Nesse sentido, a soberania alimentar se estabelece como uma prática de resistência fundamental ao modelo hegemônico capitalista, marcado pela exploração desenfreada dos recursos naturais, pela expropriação de territórios e pela imposição de epistemologias eurocentradas.

Dentro desse território-nação homogeneizado pela estrutura econômica, jurídica, epistêmica e ontológica imposta pelo colonizador, emprega-se, também, a territorialização da privatização dos recursos naturais por meio do padrão global de organização do trabalho, da monocultura, do latifúndio, do racismo, do patriarcado e da expropriação. Assim, sobre o território predomina a análise da dimensão econômica e de dimensão social numa perspectiva de território como unidade geográfica fixa, quase sempre como espaço de governança (Botelho, 2021, p. 816).

A soberania alimentar é compreendida como uma condição a ser alcançada por meio do poder político do Estado, que tem o dever de promover a valorização dos saberes tradicionais e originários. Ela busca reconstruir o vínculo intrínse-

co entre os povos e seus territórios, enfatizando o direito à autodeterminação alimentar como um aspecto central da justiça social e ambiental. Cabe também ao Estado garantir uma governança baseada na decolonialidade alimentar, que se opõe à lógica de produção voltada para o mercado global, priorizando *commodities* agrícolas em detrimento da segurança e da diversidade alimentar local (Botelho, 2021). Essa transformação se torna possível por meio da agroecologia camponesa, uma alternativa viável e sustentável que valoriza os saberes ancestrais, promove uma integração harmoniosa com o meio ambiente e adota práticas que respeitam a biodiversidade e o equilíbrio ecológico.

Além disso, representa uma resistência concreta ao agro-negócio, desafiando a homogeneização dos sistemas produtivos e a dependência de insumos químicos e transgênicos. Apresenta-se como uma proposta que transcende reivindicações locais ou regionais, assumindo uma dimensão global ao questionar as bases do sistema capitalista e propor uma alternativa contra-hegemônica ao modelo neoliberal. Ao resgatar práticas sustentáveis, descentralizar as decisões políticas e valorizar os mercados locais, a soberania alimentar apresenta uma visão de mundo fundamentada na solidariedade e na preservação da vida.

Dessa forma, a proposta constitui-se como um modelo que diverge do sistema estabelecido, ao questionar as bases da desigualdade na produção e distribuição de alimentos. No entanto, é fundamental reconhecer que, embora as políticas públicas desempenhem um papel significativo no enfrentamento das injustiças que promovem a fome e dificultam o acesso à alimentação saudável, elas enfrentam limites estruturais que não podem ser ignorados. Quando o diálogo se desenvolve a partir do debate sobre soberania, o Estado capitalista é acionado por ser considerado responsável por mobilizar respostas que garantam o acesso aos direitos, diante da necessidade de combater as injustiças identificadas. Contudo, as soluções propostas recaem frequentemente no mesmo ponto: a disputa pelo Estado, entendido como garantidor do avanço civilizatório. Ainda assim, o diagnóstico da crise emerge como um fator determinante para uma leitura crítica da realidade e para a orientação de sua transformação, dado que é essencial compreender os limites do Estado para efetivar as mudanças esperadas.

Para Kurz (1997), a troca de mercadorias se mundializa e ocupa todos os espaços, sobrevivendo quem tem as técnicas mais avançadas. Apresenta-se a autocontradição do capital, que já está nas análises de Marx (2011), do desenvolvimento permanente das forças produtivas que vai eliminando trabalho, fonte geradora de valor, levando à abolição do capital por meio de si mesmo. Nesse sentido, a técnica, que sempre foi desenvolvida de acordo com a finalidade capitalista de acumulação, torna-se altamente destrutiva. Desde o modelo de produção da indústria de alimentos que vende comida ultra-processada, mas também no sentido de uso de maquinário que elimina a substância valor e produz uma massa de sujeitos monetários sem dinheiro, aqueles que, mesmos qualificados e em condições para o trabalho, não terão mais espaço nem mesmo como exército de reserva.

A chamada Revolução Verde Pós-Segunda Guerra Mundial, prometia comida farta na mesa dos habitantes de todo o planeta, com o pretexto de modernização nos campos, a Revolução Verde impôs o monocultivo em áreas extensas, expulsando o camponês e sua família da terra que cultivavam, trocando homens por máquinas (Nunes; Machado Dias; Da Silva, 2021).

Ao Estado cabe a administração de crises, sua base é o sistema produtor de mercadorias e, num espaço econômico globalizado, de cunho empresarial, toda soberania e política expansionista tradicional não é mais possível, “Contra todas as ilusões acerca do ‘primado da política’, demonstrou-se há muito tempo, na prática, que, por obra do dinheiro, o Estado é uma instância fundamentalmente desprovida de autonomia diante do mercado” (Kurz, 1997, p. 107-108). Não sendo mais possível a expansão da dívida pública, expressa-se a crise civilizatória do modo de produção, potencializando seu poder destrutivo, apresentando-se como crise terminal, como colapso da sociedade.

Por isso, reivindicar reforma agrária e subsídios para a agricultura familiar disputar no mercado a produção de alimentos saudáveis é enfrentar uma estrutura de poder não só pelos recursos públicos, mas também a lógica da competição capitalista, marcada pela redução do tempo socialmente necessário para a produção de mercadorias destinadas ao mercado globalizado. Nesse contexto, o uso de ciência e tecnolo-

-gia para igualar os preços e garantir a compra dos alimentos pela população torna-se essencial. Assim, o papel do Estado de administrar as tensões resultantes da crise estrutural, impulsiona o gasto público para a manutenção do sistema, via produção para exportação e a especulação com bolhas de commodities, e mantém a aparência do bom funcionamento da balança comercial.

Refletir sobre a realidade de um sistema em colapso, onde a gestão da barbárie para sua manutenção é a regra, não é suficiente para buscarmos um futuro diferente. A crítica deve destacar a importância da autonomia popular na gestão e definição dos modos de produção e distribuição de alimentos em uma nova sociedade, apontando um caminho de mudança que vá além da mera disputa pelo Estado. É imprescindível a construção de alternativas fundamentadas na participação coletiva para a transformação estrutural do sistema produtivo capitalista e a criação de um novo modelo alimentar desprovido de competição. Esse modelo deve propor uma forma consciente de produção e reprodução, com a elaboração de um conhecimento renovado que respeite os ciclos da natureza e tenha como finalidade a preservação da vida.

REFERÊNCIAS

- Andrade, Rômulo de Paula; Freitas, Gabriele Carvalho. Fome, um passado inacabado: historiografia, tempo presente e desigualdade no Brasil. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 16, n. 41, abr. 2024.
- Botelho, Tiago Resende. A Soberania Alimentar como luta Decolonial e Territorial. *Revista Culturas Jurídicas*, v. 8, n. 20, mai./ago. 2021.
- Campagnolla, Clayton; Macêdo, Manoel Moacir Costa. Revolução Verde: passado e desafios atuais. *Cadernos de Ciência & Tecnologia*, v. 39, n. 1, jun. 2022.
- Carneiro, Henrique. *Comida e sociedade: uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
- Center for Climate Integrity (CCI). The Fraud of Plastic Recycling. *Center for Climate Integrity*, 2024. Disponível em: <https://climateintegrity.org/uploads/media/Fraud-of-Plastic-Recycling-2024.pdf> Acesso em: 27 fev. de 2025.

Companhia Nacional de Abastecimento (Conab). *Relatório Perspectivas para a Agropecuária – Safra 2024/25*, v. 12. Brasília - DF: Conab, 2024.

Esteve, Esther Vivas. *O negócio da comida: quem controla nossa alimentação?*. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

Hanusch, Marek; Ferreira Filho, Joaquim Bento de Souza. Dois lados da mesma moeda: economia e desmatamento. *Nexo Jornal*, 18 jun. 2023. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/ensaio/2023/06/18/dois-lados-da-mesma-moeda-e-economia-e-desmatamento>. Acesso em: 09 nov. 2024.

Jappe, Anselm. O gato, o rato, a cultura e a economia. In: *Crédito à morte: a decomposição do capitalismo e suas críticas*. São Paulo: Hedra, 2013.

Krenak, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

Kurz, Robert. *Os últimos combates*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

Macêdo, Manoel Moacir Costa; Vieira, Pedro Abel. Fome e desigualdade no Brasil. *Instituto Fome Zero*, 14 ago. 2023. Disponível em: <https://ifz.org.br/fome-e-desigualdade-no-brasil/>. Acesso em: 15 out. 2024.

Mota, Lana. Criar gado influencia na degradação do meio ambiente? 80% do desmatamento brasileiro está na Amazônia e é diretamente associado à pecuária. *UNAMA Notícias*, 10 nov. 2021. Disponível em: <https://www.unama.br/noticias/criar-gado-influencia-na-degradacao-do-meio-ambiente>. Acesso em: 27 fev. de 2025.

Movimento Dos Pequenos Agricultores. Por que o Brasil não tem soberania alimentar? *Mídia Ninja*, 16 out. 2024. Disponível em: <https://midianinja.org/opiniao/por-que-o-brasil-nao-tem-soberania-alimentar/> Acesso em: 26 jan. 2025.

Nunes, Flávia Jesus; Machado Dias, Fabiane Pereira; Da Silva, Rodrigo França. A Revolução Verde e seus impactos na saúde humana com a modernização da agricultura. *REVISE - Revista Integrativa em Inovações Tecnológicas nas Ciências da Saúde*, v. 3, 2021.

Marx, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

Octaviano, Carolina. Muito além da tecnologia: os impactos da Revolução Verde. *ComCiência*, Campinas, n. 120, 2010.

Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar (Rede PENSSAN). *II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da COVID-19 no Brasil: II VIGISAN: relatório final*. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert; Rede PENSSAN, 2022.

Sahlins, Marshall. Economia tribal. In: Sahlins, Marshall. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970, p.117-135.

Williams, Raymond. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Unesp, 2011.

PENSAMENTO DECOLONIAL:

entre a totalidade e a particularidade

Allysson Lemos Gama da Silva

Mestre e doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

RESUMO

Este trabalho visa refletir sobre como autores fundamentais da Escola de Pensamento Decolonial trabalham a dinâmica entre totalidade e particularidade em suas críticas epistêmicas à ordem global eurocêntrica. Observo analiticamente autores como Alberto Acosta, Agustín Lao-Montes e Marcelo Rosa. Também são discutidos autores fundamentais que serviram de inspiração ao pensamento decolonial, como José Carlos Mariátegui, Franz Fanon e Fausto Reinaga.

PALAVRAS-CHAVE: AMÉRICA LATINA; INTELECTUAIS; PENSAMENTO DECOLONIAL; TEORIA POLÍTICA.

ABSTRACT

This paper reflects on how fundamental writers of The Decolonial Thought School work the dynamic between totality and particularity on their epistemic critics on the Eurocentric global order. I analyze authors such as Alberto Acosta, Agustín Lao-Montes and Marcelo Rosa. Fundamental authors that were inspiration for the decolonial thought are also analyzed, such as José Carlos Mariátegui, Franz Fanon and Fausto Reinaga.

KEYWORDS: LATIN AMERICA, INTELLECTUALS, DECOLONIAL THOUGHT; POLITICAL THEORY.

INTRODUÇÃO

Ao longo do século XX, em vários âmbitos das ciências humanas, foram questionados os modelos compreendidos como totalizantes, ou seja, as análises que enfatizavam a abordagem do todo em detrimento do particular e, portanto, contribuíam para entendimentos da vida social que desconsideravam a pluralidade e a diversidade cultural. Isto podemos encontrar, por exemplo, na antropologia que se consolidou como crítica ao evolucionismo e que estava inspirada no romantismo ou pessimismo alemão (Sahlins, 1997). Também no pensamento indigenista latino-americano que bebeu de fontes parecidas, para ficar em dois exemplos.

No âmbito político, as lutas de libertação na África e os movimentos de contestação ao republicanismo eurocêntrico na América também lançaram novos significados na arena política. Alguns deles enfatizando as urgências políticas, outros colocando centralidade na dimensão cultural da ordem republicana capitalista e colonialista, iniciaram os debates sobre a necessidade de descolonizar o Estado. O quanto estas propostas buscaram a afirmação de uma particularidade como antítese da totalidade já descrita, e o quanto estas propostas de descolonização sugerem uma nova totalidade, é um interesse deste trabalho.

Faço, portanto, uma breve introdução à discussão sobre a Modernidade e o surgimento do chamado tempo histórico, para então situar o debate sobre a questão da totalidade e da particularidade na articulação de projetos políticos que visaram superar o colonialismo em múltiplas dimensões.

MODERNIDADE, TEMPO HISTÓRICO E A CRÍTICA DECOLONIAL

A ideia de totalidade como elemento central da análise política corresponde com o surgimento da Modernidade. Acompanha o desenvolvimento da ideia de “História”, que só terá o sentido que conhecemos hoje, qual seja, de um *todo* in-

tegrado, coerente e processual, nesse período. Só então ganhará o *status* de disciplina do conhecimento. Antes, no contexto europeu, “história” tinha o caráter de ensinamentos, lições e exemplos que condicionavam os atos humanos a consequências pré-determinadas.

O historiador Reinhart Koselleck (2006), autor indispensável para pensar a História como disciplina, qualifica a forma de pensar o tempo difundida pela Igreja Católica: o “fim dos tempos”, sempre postergado e reificado em diversas profecias apocalípticas – as mais conhecidas são as de Nostradamus, mas há diversas outras – era justamente a maneira de integrar fieis sobre seu domínio, já que cada adiamento do fim do mundo correspondia a uma nova oportunidade concedida por Deus para a salvação.

Portanto, para Koselleck, pensar a história como processual, linear e evolutiva, e com um futuro inimaginado, trata-se, de um lado, do desenvolvimento histórico das tradições humanistas e iluministas de pensamento e, de outro, do processo de fundação da Modernidade. Coloco nestes termos, pois o próprio autor destaca que pela primeira vez houve tal classificação do tempo, como Idade Antiga, Idade Média e Idade Moderna, de maneira que se estava conscientemente vivendo a Modernidade, construindo-a histórica e politicamente, afirmação que não se equivalia aos que viveram os períodos anteriores. Segundo o autor, a história inclusive, por vezes, assumiria qualidades divinas, substituindo a “vontade divina” na lógica vigente anteriormente (Koselleck, 2006).

Portanto, o tempo histórico moderno propõe uma nova dinâmica entre passado e futuro: o passado não voltará, não é mais uma assombração do presente; tampouco o é o futuro, como era apresentado o “fim dos tempos”. A história caminha do passado ao futuro de forma linear e evolutiva, em direção ao progresso. Ela é também total: os indivíduos, as classes, os povos, interagem nela, formando um todo coerente. Este raciocínio sobre o tempo atravessa todas as estruturas sociais modernas: o pensar a nação, o Estado, a comunidade.

Por outro lado, como já foi destacado, este é um paradigma europeu. Isto é importante enfatizar: o surgimento da Modernidade corresponde historicamente à ascensão política da burguesia, o que a condiciona às demandas da acumulação capitalista. O que projeta a Modernidade como paradigma universal, subjugando outras formas de pensar o tempo,

é precisamente o colonialismo e, as críticas inauguradas no século XX a este arcabouço de valores se configuram como a própria antítese do colonialismo: o pensamento pós-colonial e decolonial.

Assim, o que faz a escola latinoamericana decolonial, por exemplo, é propor um alargamento da Modernidade “para trás”, já que não seriam apenas os elementos endógenos europeus os únicos aspectos de seu surgimento histórico, mas fundamentalmente as trocas comerciais no Atlântico, o tráfico de escravos e o colonialismo seriam a base material para tal realização.

Desta maneira podemos compreender o continente americano não apenas como o objeto da expansão marítima europeia. Considera-se assim o significado do colonialismo na formação desta História moderna.

A TEORIA MARXISTA NA PERIFERIA DO SISTEMA CAPITALISTA

Pensando as implicações desta dinâmica de organização da vida social, no contexto latino-americano do início do século XX, - que pressupõem o eurocentrismo e o liberalismo típicos das repúblicas então fundadas -, ganharam força ideias indigenistas, que visavam acima de tudo substituir as práticas estatais de genocídio indígena pela “integração do índio à vida nacional”. Outras destas reflexões estiveram ligadas a ideias essencialistas sobre a cultura indígena, ligando o índio à natureza e à pureza espiritual e que, portanto, eram necessárias políticas estatais que preservassem o seu modo de vida.

Apesar de ser considerados por muitos como indigenista, ou às vezes como um marxista indigenista, Mariátegui apresentou perspectiva bastante diferente em suas análises sobre a política peruana. Para ele não se tratava de realizar políticas tendo o índio como objeto, mas sim entender o índio como sujeito revolucionário e socialista, capaz de substituir o falho projeto de nação eurocêntrico empreendido pela classe dominante peruana.

Em seus debates com a Internacional Comunista nos anos 1920, Mariátegui discordava da ideia de que o proletariado era a vanguarda da revolução. Menos ainda estava de

acordo com a ideia de que proletários e burgueses deveriam antes realizar uma revolução democrático-burguesa como etapa da luta pelo socialismo nos países da periferia do sistema capitalista (Galindo, 1980). Fundamentava sua posição na análise sobre a formação da república peruana, na qual não haveria divergências entre uma burguesia nacional e os latifundiários, mas sim um protagonismo do latifúndio no Estado e na acumulação capitalista, formando o que chamava de gamonalismo. Já os indígenas, organizados nos *ayllus*¹, sob administração coletiva e comunal da terra e, com seu histórico de rebeliões desde o período colonial, reuniam as condições históricas para um projeto nacional e socialista no Peru (Mariátegui, 2010).

1

Os *ayllus* são formas de organização da vida social entre as etnias quéchua e aymara na região da Cordilheira dos Andes. Estas estruturas sociais estão presentes em Peru e Bolívia até os tempos atuais e boa parte do pensamento político andino é inspirado em valores presentes nestas culturas.

Outro intelectual orgânico marcado por um nacionalismo anti-colonial e crítico ao eurocentrismo é o martinicano Franz Fanon. Psiquiatra do mundo colonizado e militante pela libertação nacional da Argélia, Fanon escreveu a obra-prima *Os Condenados da Terra* (1997) no contexto do ápice de lutas por independência no continente africano que se deram no século XX. Fanon também foi um crítico do programa cultural nacional imposto pela elite colonial. Segundo ele, não era possível que uma cultura nacional argelina se desenvolvesse no ambiente colonial, já que imperava uma mentalidade colonizada onde os negros eram concebidos como o alter nacional.

Portanto, a formação de uma cultura nacional argelina se daria na própria luta de libertação e, não na busca de um retorno ao ancestral – crítica que fazia a outros intelectuais negros contemporâneos a ele. A luta de libertação seria em si a negação da condição de colonizado, e a cultura nacional a resultante desta contradição. Vale notar aqui como o pensar a cultura em Fanon esteve inspirado no materialismo histórico, onde a contradição entre tese e antítese produz uma síntese:

Pensamos a luta organizada e consciente empreendida por um povo colonizado para restabelecer a soberania da nação constitui a manifestação mais plenamente cultural que se possa imaginar. Não é unicamente o bom êxito da luta que se dá por suas consequências validade e vigor à cultura. Não há hibernação da cultura durante o combate. A própria luta, em seu desenrolar, em seu processo interno, desenvolve as diversas direções da cultura e esboça outras novas. A luta de libertação não restitui à

cultura nacional seu valor e seus contornos antigos. Essa luta que visa uma redistribuição fundamental das relações entre os homens não pode deixar intactas as formas nem os conteúdos culturais desse povo. Após a luta não há apenas desaparecimento do colonialismo; há também desaparecimento do colonizado (Fanon, 1997, p. 205).

Isto posto, o debate sobre o sujeito da luta de libertação também estava colocado na obra de Fanon. Assim como Mariátegui, o autor criticava as teses soviéticas que diziam que era o proletariado o dirigente do processo político. Para Fanon, no mundo colonizado e em especial na Argélia, o proletariado estava demasiadamente identificado com o Ocidente e mais distante do processo de descolonização. Portanto, é interessante perceber como para o martinicano os elementos objetivos e subjetivos estavam integrados, já que assim os camponeses na Argélia seriam a classe revolucionária (Wallerstein, 2008).

O processo político não se esgotava no nacionalismo independentista. Para ele, da consciência nacional deveria se passar em seguida a consciência política e social, e por essa razão que o processo não poderia ser liderado por uma burguesia nascente, também muito identificada com o colonialismo.

Uma outra tradição de pensamento se formaria na Bolívia a partir dos anos 1960 com a virada intelectual do advogado e deputado indígena, Fausto Reinaga. Deputado pelo *Movimiento Nacionalista Revolucionario* [MNR] desde os anos 1940, Reinaga rompe com a tradição do nacionalismo revolucionário a partir do estabelecimento do governo do mesmo partido na Revolução de 1952. Reinaga viria a ser um crítico radical da maneira como os governos do MNR conduziram a reforma agrária no Trópico de Cochabamba e também das políticas de “integração do índio à vida nacional” estabelecidas desde então (Camargo, 2006).

Reinaga parte para a formulação de uma política radical de negação epistêmica do Ocidente. A obra mais bem acabada a este respeito se chama *La Revolución Índia* (2010), publicada pela primeira vez em 1970. Nela, Reinaga empreende um exercício de ressignificação da história da Bolívia, dizendo que a história oficial era branco-mestiça. Assim, o autor realiza o contar de uma outra história, a da “Nação Índia”, onde figuram como etapas da construção da nação “os tempos glo-

riosos dos incas”, a Conquista espanhola, as rebeliões indígenas lideradas por Tupaj Amaru, Tupaj Katari, Bartolina Sisa, Zárata Willka.

Este resgate histórico se dá a partir de uma outra forma de pensar o tempo que corresponderia às etnias *quechua* e *aymara*: o *Pachakuti*. Trata-se de uma visão cíclica da História, onde espaços temporais de glória ou de declínio se alternam. Desta maneira, a Revolução Índia é o retorno ao tempo glorioso dos incas, um novo “Pachakuti”, bem como o período que vai da Conquista até o governo do MNR se trataria do *Pachakuti* onde prevalece o domínio das “feras brancas do Ocidente” (Reinaga, 2010).

Assim como em Mariátegui, em Reinaga também os valores coletivistas e de questionamento ao antropocentrismo ligados à estrutura dos *ayllus*, agora entendidos como estruturas originárias do tempo dos incas, devem ser a base do Estado boliviano, que precisaria ser indianizado. Reinaga recusa também a participação nos sindicatos rurais, que segundo ele eram estruturas ocidentais. Para ele também as lutas por aumentos salariais não serviam à Revolução Índia.

Muito inspirado também em Fanon, a política do indianista visava a descolonização do Estado boliviano e também do próprio índio, que precisava se libertar da mentalidade branco-mestiça que o dominava. Por outro lado, o autor propõe uma radicalização epistêmica que não corresponde com a proposta do martinicano: Reinaga diz que para o índio se descolonizar, era preciso “tirar Marx e Cristo da cabeça”.

A despeito da originalidade e da influência de Reinaga no pensar a Bolívia pós-1952, como podemos ver sua proposta teórica é marcada por uma visão essencialista da “luta de raças”. Os horrores coloniais praticados pelas “feras brancas do Ocidente” não correspondem à uma análise materialista do colonialismo, do significado das “Grandes Navegações” etc. Também o índio, por si só, era entendido como essencialmente mais elevado que o branco-mestiço.

Isto nos leva a um debate sobre o próprio sentido da descolonização. Em Fanon, como vimos, há uma diferença sensível para Reinaga no que diz respeito ao movimento histórico. Enquanto em Reinaga se trata de um retorno ao tempo dos Incas, glorioso e igualitário, Fanon propõe a busca ao desconhecido, a uma cultura nacional que ainda está por se formar.

Podemos dizer também que a defesa do *ayllu* em Mariátegui se coloca em outros termos: não se trata do índio como bom selvagem, ao qual se deve retornar, mas a valorização das relações coletivistas que estavam colocadas naquele tempo histórico em que escreveu. Portanto, a cultura não é estanque e parada no tempo; a cultura não é, mas sim está.

A ESCOLA DECOLONIAL E O DILEMA ENTRE A TOTALIDADE E A PARTICULARIDADE

A respeito da dinâmica entre totalidade e particularidade, o debate é mais complexo. Os autores mencionados até aqui estão, de uma forma geral, fazendo uma crítica a uma perspectiva universalista e antropocêntrica da cultura, ou seja, a visão cristalizada do que seria o Homem na tradição iluminista não é reificada em nenhum dos autores, já que a crítica aos regimes colonialistas em cada um deles expõem tal perspectiva como padronizadora e eurocêntrica, e também afirmam a *particularidade* cultural de seus respectivos povos, de maneira mais ou menos essencialista.

Há também em Mariátegui e Reinaga questionamentos às estruturas de representação liberal-republicanas, já que o *ayllu* enquanto coletividade seria uma alternativa às esferas representativas que tomam o indivíduo como átomo da sociedade. Neste sentido, estão classificando estas instituições políticas como eurocêntricas, o que configura também uma crítica à ordem ocidental como única forma possível, a partir do estabelecimento do originário como particular.

Por outro lado, as propostas de descolonização apontam para a construção de um novo regime de organização social. Não se trata em nenhum dos casos de uma afirmação da diferença no interior da ordem liberal. Em Mariátegui, as comunidades originárias devem assumir um sentido revolucionário na direção do socialismo. Em Fanon, também chama a atenção a construção de uma Argélia independente e a fundação de um Estado nacional. Até mesmo em Reinaga, onde a ênfase nos aspectos culturais como particularidade é maior, e também a ruptura epistêmica com o Ocidente é colocada com centralidade, não se trata simplesmente de uma afirmação da diferença, mas sim se propõe uma nova ordem fundada no modelo incaico originário.

O que se quer dizer, portanto, é que se tratam de projetos de sociedade e, podem ser lidos no que diz Koselleck sobre a possibilidade de planejar o futuro, diante da concepção de tempo histórico moderna. Estas propostas de descolonização também estão contempladas na ideia de homens e mulheres que agem na História, em busca de um futuro que não está prescrito. Neste caso, a única exceção seria Reinaga, já que a partir da concepção de tempo prevista no *Pachakuti*, o tempo glorioso dos incas irá voltar. Ainda assim, o índio é o tempo todo convocado à “Revolução Índia”.

Já a escola latinoamericana de pensamento decolonial é, em grande parte, inspirada nestes autores e militantes, principalmente Mariátegui e Reinaga. Podemos dizer que se formou um pensamento político andino a partir da interpretação das cosmologias *aymara* e *quechua*, e a proposta de relação recíproca entre homem e natureza, que visa combater o antropocentrismo, bem como a valorização do “comunitário” e do “originário” tem essa fonte de origem.

É o caso do equatoriano Alberto Acosta, intérprete fundamental da ideia de Estado Plurinacional e, também proponente da ideia de “Bem Viver”. A partir da crítica ao desenvolvimentismo como única possibilidade de superação dos dilemas latinoamericanos, Acosta diz que o mundo deve se recriar a partir do comunitário, recusa a visão evolucionista que associa o indígena com o atraso e também chama a atenção para a superação do antropocentrismo como forma de se evitar uma ação humana predatória da natureza (Acosta, 2017).

Assim colocado, compreendemos que a proposta de Acosta se soma aos autores discutidos anteriormente como uma pauta descolonizadora. Por outro lado, o equatoriano é categórico ao dizer que não se trata de um retorno ao mundo idílico e, sim, uma proposta “civilizatória que reconfigura um horizonte de superação do capitalismo” (Acosta, 2017, p.76).

Desta maneira, provavelmente em debate com outros setores mais reinaguistas, Acosta está afirmando sua posição a respeito de um novo horizonte civilizatório e, portanto, total. Assim como em Mariátegui, o indígena não é associado a uma forma de particularismo, mas sim portador de uma filosofia de libertação.

No entanto, o mesmo não pode ser dito a respeito de todos os grupos e pensadores que trabalharam o problema da descolonização das relações sociais. A crítica ao caráter pa-

dronizador do Ocidente capitalista, muitas vezes dá lugar a uma simples afirmação da diferença cultural. A este respeito, Agustín Lao-Montes e Jorge Daniel Vazquez fazem uma crítica ao essencialismo presente nas obras de Mignolo e de Grasfoguel, que vê as culturas originárias como “não hierarquizadas, autodeterminadas, pluralistas e democráticas” (Lao-Montes; Vazquez, 2018, p. 298). Para os autores:

[...] é necessário reafirmar a possibilidade da crítica à dominação no plano epistêmico, não unicamente a partir de uma volta ao passado incólume das práticas ancestrais, mas também ao reconhecimento do caráter plenamente global da produção da razão, do político e do ético no Sul (Ibid., p. 302-303; tradução minha).

Os autores chamam a atenção ainda que, em alguns casos, se busca uma oposição entre marxismo e decolonialidade, como uma forma de negar a questão classista. Dessa maneira, vemos muitas vezes as elites econômicas assumirem a defesa do *particular* como forma de cooptar movimentos de resistência, fazendo parecer possível a inserção na ordem liberal capitalista, como podemos ver em algumas experiências de governo – por exemplo, quando o katarista Victor Hugo Cárdenas foi vice-presidente no regime neoliberal na Bolívia. Também alguns programas políticos de partidos da elite econômica mundial passaram a debater questões étnicas e culturais.

Neste sentido, chama a atenção o debate empreendido por Marcelo Rosa, por exemplo quando o autor, em sua crítica a Boaventura de Sousa Santos, se pergunta se a ideia de *ecologia dos saberes*, ao igualar diferentes cosmologias, não estaria reificando uma padronização cultural tal qual faz o Ocidente:

Como colocar em um mesmo escopo epistemologias feministas e pós-coloniais, o Movimento dos Sem Terras, quilombolas e indígenas [exemplos usados pelo autor] sem reincidir em uma réplica do que sempre fez a ciência social tradicional. Em minha crítica esta união ecumênica constitui uma espécie de Outro do Norte e não uma composição sustentada em especificidades próprias para além da vaga noção de tradicional usada ao longo das páginas (Rosa, 2014, p. 48).

Podemos notar neste trecho que Rosa, diferentemente de Acosta, está preocupado com a ênfase em uma diferença epistêmica. A ideia de equalizar diferentes repertórios de luta como um “Outro do Norte” significaria uma padronização tal qual faz o Ocidente. O autor rejeita a ideia de que para superar uma forma hegemônica seria preciso construir outra, o que nos faz concluir que se trata de uma primazia da *particularidade* em relação à *totalidade*.

Do meu ponto de vista, este tipo de saída elíptica não nos ajuda a superar o colonialismo epistemológico, pois mantém intacto o dilema entre ou a imposição de uma epistemologia geral (e que dê conta das diversidades) ou a aceitação de várias epistemologias (que não necessariamente se comunicam ou querem se comunicar) espalhadas pelo mundo colonizado em condições, durações e com consequências tão diferentes (Rosa, 2014, p. 48).

A pergunta que fica destas colocações é se estes atores políticos e sociais podem, isoladamente, superar a opressão a que estão submetidos. Se se compreende que este feito pode ser realizado a partir do estabelecimento da diferença epistêmica, a resposta pode ser afirmativa. Se, por outro lado, a luta por descolonização visa objetivos materiais de superação da ordem política vigente, seguramente é preciso estar atento à conformação da hegemonia nas respectivas sociedades e produzir uma alternativa política. É desta última maneira que Lao-Montes e Vazquez abordam a questão: “Para além de conhecer a presença dos distintos suis no norte, existe a necessidade de enfrentar as dificuldades de se construir um método que permita articulá-los” (Lao-Montes; Vazquez, 2018, p. 294; tradução minha).

Para os autores, é preciso fazer a crítica imanente e a crítica transcendente, o que chamam de *dobles crítica*. A primeira corresponde àquela inaugurada por Marx, que do interior do pensamento moderno pôde perceber os esquemas de dominação presentes na acumulação de capital, dando centralidade ao tema da exploração do trabalho e abrindo o “continente da crítica”. A segunda seria aquela que extrapola os padrões epistêmicos modernos, ao identificar que a dominação dos povos colonizados e o sufocamento de suas culturas são elementos-chave da ordem política eurocêntrica, e criticá-los é parte do processo de pensar formas de organização da vida social numa perspectiva decolonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Feitas as devidas críticas às análises que primam pelo entendimento do particular como negação da totalidade, deve-se frisar que esta última precisa ser avaliada segundo o exame concreto da realidade, e não pré-determinada em uma rigidez conceitual. Dito isto, faz-se importante notar a contribuição destas teorias ao entendimento do que é a América Latina em sua complexidade social.

REFERÊNCIAS

Acosta, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2017.

Camargo, Alfredo José Cavalcanti Jordão de. *Bolívia – A Criação de um Novo País*. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.

Fanon, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Editora Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1997.

Galindo, Alfredo Flores. *La Agonía de Mariátegui – La polémica con la Komintern*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1980.

Hurtado, Javier. *El Katarismo*. Hishbol: La Paz, 1986.

Koselleck, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.

Lao-Montes, Agustín & Vazques, Jorge Daniel. *Crítica Decolonial de la Filosofía y Doble Crítica en Clave Sur*. In: Morana, Mabel (Ed.). *Sujeto, Descolonización, Modernidad: Debates Filosóficos Latinoamericanos*. Editorial Iberoamericana Verbuert. 2018.

Mariátegui, José Carlos. *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

Reinaga, Fausto. *La Revolución India*. Movimiento Indianista Katarista: La paz, 2010.

Rosa, Marcelo. *Sociologias do Sul: ensaio bibliográfico sobre limites e perspectivas de um campo emergente*. *Civitas*, Porto Alegre, v. 14 n. 1, p. 43-65, 2014.

Sahlins, Marshal. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um "objeto" em via de extinção. *Mana* - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.

Wallerstein, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº82, p.3-12 Setembro de 2008.



PRESOS NO ESTÔMAGO DA BALEIA:

qual o valor do luto na sociedade das mercadorias?

Pablo Gabriel Jorge Alazraqui Fernandes

Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

RESUMO

A civilização contemporânea se vê diante de um colapso ecológico, social e econômico, vivendo em um duradouro e extenso velório onde vela a si própria. Mesmo nesse cenário de imersão em desamparo e barbárie – e intrínseco logicamente a ele –, o espaço para o luto, para a elaboração da perda, é barrado do campo do sensível e situado nos moldes do capital – racionalizado, útil e mercantilizado. No tempo histórico da modernidade capitalista, é o trabalho que determina, quantifica e calcula o custo do sofrimento e que padroniza o tempo economicamente viável de duração do luto. É nesse sentido que este artigo questiona qual o valor (moral e econômico) do luto na sociedade da mercadoria. A autoritária locomotiva do Progresso nos empurra, nos impele, e melancolicamente, sem nos enlutar, seguimos no estômago da baleia..

PALAVRAS-CHAVE: LUTO; SOCIEDADE DA MERCADORIA; TEORIA CRÍTICA; CAPITALISMO.

ABSTRACT

The contemporary civilization faces ecological, social, and economic collapse, living in a long and prolonged wake where it mourns itself. Even in this scenario of immersion in helplessness and barbarity – and logically intrinsic to it – the space for mourning, for processing loss, is barred from the realm of the sensible and situated within the mold of capital – rationalized, useful, and commodified. In the historical time of capitalist modernity, it is labor that determines, quantifies, and calculates the cost of suffering and standardizes the economically viable duration of grief. It is in this sense that this article questions the (moral and economic) value of mourning in a commodity society. The authoritarian locomotive of Progress pushes us, propels us, and melancholically, without mourning, we remain in the belly of the whale.

KEYWORDS: MOURNING; COMMODITY SOCIETY; CRITICAL THEORY; CAPITALISM.

E ele diz que se chama Jonas
 E que ele diz que está comprometido
 E ele diz que mora dentro da baleia por vontade
 própria
 E ele diz que está comprometido
 E ele diz que assinou um papel
 Que vai mantê-lo dentro da baleia
 Até o fim da vida
 Até subir pro céu.
 (Sá, Rodrix e Guarabyra, *Mestre Jonas*)

No peito a saudade cativa
 Faz força pro tempo parar
 Mas eis que chega a roda-viva
 E carrega a saudade para lá.
 (Chico Buarque, *Roda Viva*)

Este artigo é fruto de uma comunicação oral que foi apresentada no *I Colóquio de Cultura e Ideologia* da Universidade Federal de Juiz de Fora, evento que foi promovido pelos próprios alunos da universidade. Instituição que tem como orientação a defesa da produtividade acadêmica abstrata, a representação da sociedade do trabalho dentro do delírio iluminista que chamamos universidade – que inicia já nas seleções entre os que estudarão e entre os que vão trabalhar em aplicativos, divisão que se dá através do vestibular, dispositivo perverso da educação brasileira. As reflexões que compõem este texto são resultado do contato com os professores que fazem parte de uma pequena exceção dentro do academicismo, alguns poucos que não estão preocupados com quantidade de publicações, vencer eleições ou até mesmo discussões em reuniões de departamento: o objetivo destes professores é transmitir a Teoria Crítica. Manter acesa a chama da crítica, justamente nesse momento em que vivemos um grande velório compartilhado da humanidade, foi algo feito por estas pessoas. Certamente, sem eles, não teria sido possível escrever este artigo.

Portanto, neste momento de velório coletivo da humanidade, onde perdemos nossa sensibilidade de maneira completa e vivemos uma passividade melancólica, assistindo ao desastre social-ecológico até que sejamos ceifados finalmente

pela catástrofe climática, é difícil não lembrar de Mark Fisher (2020) e sua insistência em alertar sobre o afinco/empenho do sistema capitalista em desassociar a depressão da política. Assim como o profeta bíblico Jonas, que tenta fugir de uma missão de Deus e é punido sendo devorado por um peixe gigante, nós recebemos uma missão, que veio de uma entidade muito mais poderosa do que Deus, o Deus-dinheiro.

A grande lição bíblica da história de Jonas está ligada ao aspecto mais fundamental do cristianismo, aquilo que o transformou num dos mais fortes pilares da sociedade do trabalho, e, atualmente, se encontra nas profundezas do inconsciente do sujeito automático; aquilo que os protestantes abraçaram com toda a força: a devoção ao sofrimento. O sacrifício em vida, assim como fez Jesus: "Pois, como Jonas esteve três dias e três noites no ventre da baleia, assim estará o filho do Homem três dias e três noites no seio da Terra" (Mateus 12:40). Jonas somente foi liberado de dentro do estômago do animal após prometer a Deus, de maneira bastante objetiva, o sacrifício de sua vida, e ainda sendo grato por isso:

Mas eu, com cântico de gratidão,

Ofereci sacrifício a ti

O que eu prometi

Cumprirei totalmente.

A salvação vem do Senhor (Jonas 1:21).

O entendimento de que apenas através do sofrimento seria possível saborear a boa vida no paraíso – enquanto neste mundo nós podemos esquecer que vamos morrer – talvez seja uma das missões que o Deus-dinheiro exige de nós. Uma das mais importantes, se não a mais. A grande questão que este artigo pretende explorar é a possibilidade de eventualmente nos lembrarmos da nossa própria morte. Como apontou Deleuze (2010), o que há de extraordinário em Freud é o fato da beleza e do horror dividirem um mesmo lugar. Portanto, lembrar da morte é também lembrar da vida. Essa possibilidade de lembrança ocorre no momento em que perdemos, ainda que brevemente, a dimensão mais importante da dominação impessoal característica da totalidade autoritária da valorização do valor: o tempo. Quando perdemos aqueles que amamos e nos encontramos em absoluto desamparo, a ditadura do tempo abstrato é balançada – suas grades podem entortar por algum tempo. Safatle faz uma importante observação em relação à potencialidade revolucionária do desamparo:

O desamparo produz corpos em errância que, desprovidos de sua capacidade de estabilizar, *são obrigados a reconfigurar a partir de outras bases que não aquelas que faziam parte de seu processo de inscrição em uma totalidade* (Safatle, 2016, p. 12; grifos do autor).

Essa totalidade podemos chamar de modernidade: o momento da história em que prevalece a forma-mercadoria. Por muito tempo através de sangue, atualmente através de regressões psíquicas que nos surpreendem cada vez mais, principalmente na mentalidade da sociedade em geral.

Freud detecta esta possibilidade de ruptura com a coerção do trabalho, uma experiência tão frontal com a dor capaz de catalisar uma ruptura com o estado de coisas, quando ele afirma que “nunca nos ocorre considerar o luto como um estado patológico e encaminhá-lo ao tratamento médico, embora ele traga consigo sérios desvios quanto à conduta normal da vida” (Freud, 2019, p. 100). Ele deixa bem claro que quando estamos em um processo de luto nós podemos deixar de ser produtivos e, conseqüentemente, nos tornarmos os seres não-rentáveis e inválidos para a sociedade das mercadorias. De acordo com Lafargue (1883), vivemos em tocas subterrâneas do mundo das mercadorias e do trabalho, onde não percebemos o tempo e não enxergamos o céu, coisas que estão tão próximas mas também tão distantes: nós somos apenas as toupeiras que vivem se movimentando embaixo da terra. Talvez no momento do luto nós sejamos expelidos abruptamente de dentro desta toca, ou então, de dentro do estômago da baleia que engoliu Jonas. Mas é claro que, assim como somos jogados para fora pelo choque da morte de quem amamos, a gravidade – uma interessante analogia para o estado normal de coisas – rapidamente quer nos jogar de volta para o fundo da toca. Por esse motivo, existe um tempo limite de retorno ao trabalho quando um indivíduo se encontra em estado de luto.

Na sociedade do valor, os sentimentos e os afetos também custam dinheiro. Caso você não esteja apto para retornar ao trabalho, as possibilidades se estreitam: você pode morar na rua ou numa clínica de “saúde mental”. A verdade é que existe um tempo predeterminado para que a pessoa retorne, pois caso esse tempo fosse estabelecido pela própria pessoa, talvez ela não retornasse nunca mais ao trabalho. Por isso Freud (2019) afirma sobre o luto que “confia que terá sido su-

perado depois de certo tempo”. Afinal o que fazer com alguém que não supera um luto? Quem vai pagar o almoço desse alguém?

Kierkegaard (apud Safatle, 2016, p. 201), por motivos distintos, refletiu sobre este tema de uma maneira bastante instigante, dizendo que “um morto não retribui o amor que lhe portamos”. Safatle reinterpreta esta afirmação dizendo que “continuar a amar um morto, como em um luto que permanece em silêncio, sem nunca passar por completo, é a forma do amor que porta a esperança de relações que não se degradam pela mensurabilidade da equivalência ou na expressão dos interesses da pessoa” (Ibid.). Isto é, uma forma de sentir que faz parte da errância que o desamparo produz, que está para além de Alphaville¹, que está para além da valorização do valor.

1

Enquanto a ditadura ainda estava na sua fase inicial no Brasil, Jean-Luc Godard lançou *Alphaville*, um filme que ilustra aquilo que Marcuse denominou racionalidade tecnológica, um mundo onde os sujeitos desconhecem sentimentos, o que existe é apenas a produtividade e o trabalho. Ironicamente, mais de 50 anos depois, nasceu no Brasil o condomínio Alphaville – inspirado na obra de Godard – que possui escolas, academias, shoppings, tudo dentro do condomínio, para que não seja necessário nem mesmo atravessar os seus muros para qualquer coisa que o fetichismo da mercadoria ordenar.

Passar por um luto também pode ser uma terrível lembrança do fato de estarmos mortos. Vivemos dentro de uma certa sensação, muito bem definida por Calvino, de estar do lado de fora da história (Cf. Menegat, 2013). Essa é uma excelente ilustração do conceito de “dominação sem sujeito”, desenvolvido por Robert Kurz (1993). A estranha e amarga angústia, despertada ao nos depararmos com a morte, com a transitoriedade, pode nos recordar da morte do sujeito, anunciada já entre os linguistas que influenciaram Lacan, que afirmavam que o homem não fala, mas é falado. Kurz complementa essa provocação afirmando que o homem não atua de forma social, política e econômica, mas é “atuado”. Se também não pensa, é pensado. É automático e impessoal. Gostaria de fazer uma pergunta: quando o homem chora a falta de algum objeto de amor perdido, ele também é chorado? Talvez a transitoriedade, a falta, a morte, nos recorde do fato da impossibilidade de seguir vivendo dentro do capitalismo, de não mais ser possível apenas frear o trem a que chamamos de Progresso – ou tecnologia, ou sociedade do trabalho. É necessário explodir os trilhos do trem. Esse trem, que está mais para um trem-fantasma, já anda em tal velocidade que um simples freio não faria nem mesmo cócegas nessa máquina rumo ao colapso.

O luto talvez nos recorde do aspecto fantasmagórico da vida, dos gélidos vagões nos quais passamos nossas vidas, que compartilhamos com aqueles que amamos e que eventualmente podemos perder (ou sermos perdidos); e da verdade implacável de que não só não administramos nosso tempo como ele se desfaz em nossas mãos. Nas palavras de Kurz:

A vida fica lá fora – ou porventura em parte nenhuma, porque a cadência do trabalho rege interiormente todas as coisas. Até as crianças são domesticadas pelo relógio, para que um dia possam ser *eficientes*. As férias só servem para a recuperação da *força de trabalho*. E mesmo às refeições, nas festas e no amor, o ponteiro dos segundos faz tiquetaque na nossa cabeça (Kurz, 1999; grifos do autor).

O luto é uma lembrança da nossa morte em vida, de sermos os zumbis da sociedade das mercadorias mortas. E nada disso foi e nem aparenta uma futura elaboração.

Essa baleia que nos engole, que não nos permite enxergar o céu e as estrelas, que não nos permite contemplar o mar, uma baleia que nada nas profundezas do oceano, representa o caráter histórico da modernidade: a forma-mercadoria. Essa é a especificidade da sociedade em que vivemos. Aprendemos com Kurz que não existem dois conceitos de trabalho como argumenta certa tradição marxista: trabalho é justamente o conceito que generaliza toda e qualquer atividade humana – e é por este motivo que somos uma sociedade do trabalho, nós somos a partir do trabalho. O trabalho – ou o dinheiro ou a mercadoria – determina, quantifica e calcula até mesmo quanto custa a dor. No caso perda de um filho – que Freud via como uma das dores da alma mais intensas de se experienciar –, o luto custa 8 dias de trabalho a partir do momento do falecimento do familiar. Essa é a forma como nossas dores, por piores que sejam, são mensuradas e calculadas, como somos brutalmente dessensibilizados pela totalização da sociedade do valor.

Safatle (2019, p. 142) interpreta uma passagem muito interessante de *A Odisseia*, que propomos a reflexão à luz da crítica do valor:

Quando Ulisses chega enfim à sua casa, chega travestido, por Atenas, sob a forma de um velho mendigo. Na soleira da porta de casa estava seu cão, Argos. No momento de sua partida, Argos era um filhote. Agora, velho e pulguento, ele não tem força sequer para ficar em pé. No entanto, quando Ulisses aparece, Argos não tem dúvida. Ele o reconhece e levanta, mas não consegue correr em direção ao dono. Ulisses deixa escorrer uma lágrima ao vê-lo velho e enfraquecido. O cão, então, “passa à escu-

ridão da morte”, dirá Homero, como quem estava apenas à espera de um reencontro. O cão reconheceu Ulisses, mas sua mulher não. Mesmo depois de vê-lo recoberto em sua forma, após batalha com os pretendentes que haviam se apossado de sua casa, Penélope não está segura de ter a seu lado Ulisses, o marido pelo qual ela tanto esperou. Na verdade, Penélope precisa de uma prova, ela precisa testar a memória daquele que diz ser seu marido. É através da memória que se dará o reconhecimento, a partilha entre o certo e o incerto. Ulisses terá de mostrar que sabe do que afinal sua cama é feita. Ele precisará recitar, mais uma vez, as promessas de enraizamento que haviam constituído o leito que partilhara com a mulher. O reconhecimento aparece aqui como uma recongnição que se apoia na capacidade de síntese de memória. Mas, para o cão, Ulisses não precisou mostrar nada. Para além das aparências, o cão aparece na Odisseia como o único capaz de reconhecer algo como o “ser bruto” de Ulisses. Eis um detalhe que não deveria nos deixar indiferentes. Pois ele nos coloca uma questão: haveria algo em nós que só é reconhecido através dos olhos do que não é humano? Se nem o amor da mulher que sempre esperou tinha certeza, se apenas o cão tinha certeza, então poderíamos nos perguntar de onde vem a certeza do cão. Pois talvez ele encontrasse sua certeza no resto da animalidade que existe em nós, ou seja, naquilo que para um grego é inumano, naquilo que não porta a imagem do homem. Não deixa de ser irônico pensar que, ao voltar para casa depois de um tempo incontável de exílio, é a qualidade inumana que primeiro indica o retorno ao “meu lugar”. É isso que só é reconhecido entre os animais, ou seja, entre os que estão, de certa forma, aquém do homem, que funda um pertencimento singular. Aqui, a singularidade está vinculada à capacidade que tenho de saber deixar visível o que não é predicado de um ser humano, no sentido de não ser atributo de humanitas.

É interessante pensar o trecho de *A Odisseia* paralelamente ao conceito de sujeito automático, considerando os argumentos de Kurz acerca da busca constante de nossa validação e reconhecimento por parte dos demais sujeitos automáticos, inseridos dentro da forma-mercadoria, e cuja conse-

quência é a perda dos nossos problemas palavras, dos nossos sentimentos e da capacidade de expressá-los. É o fim da individualidade, como aponta Herbert Marcuse (2015), pois todos nós compartilhamos a mesma limitação, o mesmo desafio dado pelo Deus-dinheiro, a mesma baleia que nos engole e nos mantém reféns em seu estômago – que é a selva do valor. Os outros animais, que não possuem pretensões de se distinguirem dos demais animais, não reconhecem a selva do valor, não reconhecem a competição e a acumulação capitalistas. Portanto, eles são capazes de nos singularizarem, nós não somos sujeitos automáticos para eles; os sentimentos que eles têm por nós não são sentimentos que têm um custo, que estão na ordem do cálculo, da mensurabilidade.

Assim, os outros animais nos lembram daquilo que ficou para trás, mas possui importância fundamental caso se deseje, de fato, uma negação histórica do capitalismo – o que nunca foi visto, nem mesmo proposto, por nenhuma experiência da tragédia que se convencionou chamar “socialismo real”. Toda a tentativa de sociedade alternativa ao capitalismo que vimos até hoje não representou uma verdadeira sociedade alternativa, mas, sim, sociedades que prometeram cumprir aquilo que o capitalismo também prometeu e não pode cumprir, partindo da premissa que o marxismo tradicional considera fundamental: trabalho para todos e uma melhor distribuição do dinheiro, uma mais-valia de caráter mais brando.

Parece que os gregos nos deixaram um legado de podridão, exceto um deles. Diante da defesa unânime da racionalidade, Diógenes confrontava os fanfarrões de túnica que germinaram o que mais tarde Freud descreveu como a ditadura da razão. Se os gregos germinaram, certamente René Descartes foi a barriga de aluguel do bebê de Rosemary que representa a racionalidade tecnológica. Esse projeto pretendia representar a imagem do homem, mas Diógenes, insatisfeito, insistia: onde está o homem? Uma pergunta que, muito tempo depois, ainda continuamos a fazer, embora talvez com menos entusiasmo do que ele, pois sabemos que não encontraremos esse sujeito, esse homem, que seria o sujeito revolucionário. O proletariado luta pelos seus próprios interesses neste mundo fetichista, não apenas com uma desistência objetiva de mudar o estado das coisas, mas também se adaptando de maneira perversa e autofágica às relações sociais e subjetivas do mundo dos zumbis das mercadorias e dos restos das mercadorias mortas que nos cercam, como as ilhas de plástico.

Sobre estas, não precisamos nos lamentar, ao menos aqueles que ainda não desaprenderam a pensar.

REFERÊNCIAS

Bíblia. *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

Freud, Sigmund. Luto e melancolia. *Neurose, psicose e perversão* (Obras incompletas de Sigmund Freud, 5). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

Safatle, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

Lafargue, Paul. *O direito à Preguiça*. 1883. The Marxists Internet Archive. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lafargue/1883/preg/index.htm>

Kurz, Robert. *Dominação sem sujeito: sobre a superação de uma crítica social redutora*. 1993. The Marxists Internet Archive. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kurz/1993/mes/90.htm>

Kurz, Robert. *Manifesto contra o trabalho*. 1999. Krisis – Kritik der Warengesellschaft. Disponível em: <https://www.krisis.org/1999/manifesto-contr-o-trabalho/>

Marcuse, Herbert. *O Homem Unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. São Paulo: Edipro, 2015.

Menegat, Marildo. A crítica do valor bate à sua porta. In: Oliveira, Pedro Rocha de; Brito, Felipe. *Até o último homem: visões cariocas da administração armada da vida social*. São Paulo: Boitempo, 2013.

IMAGEM DISTORCIDA, BORDAS IMPRECISAS, ESPELHO QUEBRADO:

algumas hipóteses sobre a devastação melancólica

Alexandre Magno Teixeira de Carvalho

Psicanalista, membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP) e professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Juíz de Fora (UFJF).

RESUMO

O texto discute a melancolia como resultado da dificuldade no processo de trabalho do luto, que se transforma historicamente. A partir do final dos anos 1980, a reestruturação produtiva do capital intensificou a precarização do trabalho e a alienação. O autor destaca que as diversas formas de melancolia não são uniformes, argumentando que a "depressão" contemporânea está intrinsecamente ligada ao contexto histórico do capital, com sua lógica de obsolescência e demanda por performance.

PALAVRAS-CHAVE: MELANCOLIA; LUTO; CAPITALISMO; PSICANÁLISE.

ABSTRACT

The paper discusses melancholy as a result of the difficulty in the the mourning process, which has changed historically. Since the late 1980s, the productive restructuring of capital has intensified the precariousness of work and alienation. The author highlights that the various forms of melancholy are not uniform, arguing that contemporary "depression" is intrinsically linked to the historical context of capital, with its logic of obsolescence and demand for performance.

KEYWORDS: MELANCHOLY; MOURNING; CAPITALISM; PSYCHOANALYSIS.

[...] o sujeito do *inconsciente* não é de todo ahistórico e atemporal, mas modelado por linhas de força que são temporais e históricas [...] o mal-estar como problemática teórica deve ser necessariamente inscrito nas ordens do tempo e da história, nas quais o sujeito se inscreve (Birman, 2019, p. 323).

PRESSUPOSTO

Em *A força da não violência*, Judith Butler (2021) argumenta que as vítimas contemporâneas da violência racista e xenofóbica, de matriz colonizadora, estatal e/ou paraestatal, estão condenadas a viver em uma espécie de “*continuum* de luto”. Quer-se, neste curtíssimo ensaio, esticar um pouco mais a linha do pensamento a pressupor que a melancolia é sempre resultante da dificuldade, da impossibilidade ou da negação do trabalho de luto e que a dimensão histórico-crítica desses fenômenos e processos psíquicos é inelidível e incontornável. Com efeito, desde o advento do conceito hipocrático de melancolia, aquilo que assim chamamos não cessa de se metamorfosear, de mudar de matiz (pintada, repintada, *dégradé*) e de tom (afinada, desafinada, nota *blue*), de acordo com o tempo e o lugar, relações sociais de produção, raça e gênero. A partir do final da década de 1980, se dá uma violenta reestruturação produtiva do capital, com fragmentação/heterogeneização da classe trabalhadora e globalização da precarização do trabalho. Mészáros (2003), no finalzinho do século XX, apontou, de forma contundente e sinóptica, os perigos a se enfrentar na atual fase do “imperialismo hegemônico global”: destruição ecológica generalizada, genocídios, desemprego estrutural, abolição da solidariedade de classe e consequente perda dos sentidos e significados humanos e sociais. Na segunda década do XXI, a reificação, a alienação e a obsolescência próprias desse processo foram alçadas à máxima potência. Seria essa a base (real) que sustenta a emersão da categoria depressão na superfície do discurso psiquiátrico e a permite “desbancar”, graças à sua *neo-especificidade*, os sentidos (e o não-sentido) da categoria melancolia?

HIPÓTESE 1

A melancolia moderna é, antes, uma melancolia europeia que se instaura diante da impossibilidade de trabalho de luto do camponês forçado à transição de modo de produção e, indissociavelmente, de andar a vida. Embora servil e alienado, dispunha de um pedaço de chão para pisar e plantar e de um teto a protege-lo das chuvas. O luto pela perda da condição de fixidez e de sua aparente estabilidade talvez tenha sido imediatamente interrompido e substituído por uma euforia (em tradução psicopatológica psiquiátrica clássica, hipomaníaca) de “liberdade”¹. Todavia, descobrir-se presa de uma nova fixidez exploratória e refém de um admirável mundo novo urbano, lugar de um radical desamparo, deve ter sido desolador para o proletário nascente (lembrando que a categoria ‘força de trabalho’ é uma mercadoria que nasce, sobretudo, da mão de obra camponesa). A ambivalência está lá, posto que não reconhecida. A melancolia moderna, pois, é melancolia do sistema do capital. O sistema do capital inaugura uma nova forma de patologia narcísica. Lembrando Freud (2018, p. 107), “a perda do objeto se transformou em uma perda do Eu”.

O cogito cartesiano é, de certa forma, uma ilusão da ordem do imaginário. A imagem que se forma no espelho de Descartes é semelhante à da bruxa que se pergunta: “Espelho, espelho meu, há no mundo alguém mais bela do que eu?”. A resposta verdadeira sempre esteve lá, no fundo do espelho, negada pela velha má, a ordem que deixava de ser enquanto abria passagem à nova ordem burguesa, nascida velha no instante mesmo em que recusa o ato revolucionário potencialmente emancipador. A máxima cartesiana, seu átomo de certeza², não passa de uma imagem idealizada sem assento ou correspondência no Real; uma imagem que elide o massacre do processo colonizador das Américas, que sempre esteve lá, recalcado na imagem refletida, desde o início da modernidade estampado nas velas dos navios e, ao mesmo tempo, anuviado pela figuração do Renascimento. A melancolia europeia moderna é um fruto bilioso das navegações e da negação do trabalho de luto necessário. O proletário – ex-camponês e, com o processo de subsunção real do trabalho ao capital, ex-artesão –, tal qual o melancólico, não pode saber o que perdeu, tampouco desejar. Essa melancolia, obviamente, não era a melancolia da alta burguesia, nem a melancolia dos cafés, ainda

1

Liberdade, palavra tão maltratada e vilipendiada, mal mascada nas bocas escancaradas de seus algozes e suas ultra-neoliberais falácias.

2

Ego cogito, ergo sum. Segundo Pöpelmann (2010), Descartes inicialmente formula seu cogito em francês, “Je pense, donc je suis” no *Discurso do método*, de 1637. Em *Princípios da Filosofia*, de 1644, o escreve em latim, como acima, para logo depois suprimir justamente o “Ego”.

3

Em carta datada de 29 de fevereiro de 1940, Adorno diz a Benjamin: “Penso que não exagero se disser que esse trabalho é o mais *acabado* que publicou” (grifo meu). Parece que Adorno, universitário e mestre, quase deixou escapar que era justamente o *inacabado* sintoma, beleza e marca de Benjamin. Todavia, na mesma carta, mais adiante, se contradiz: “Estou convencido de que as nossas melhores ideias são sempre aquelas que não podemos pensar até o fim. Nesse sentido, o conceito de aura parece-me não estar ainda ‘pensado até o fim’. Pode-se discutir se deverá ou não ser pensado até o fim” (Benjamin, 2024, p. 290-291). Quase sete meses depois, nesse 1940 bissexto, Benjamin chega ao limite da fronteira (ou à fronteira do limite) e atravessa o ponto do sem retorno. “Por fim acuado numa fronteira intransponível / Você transpôs a que pareceu transponível”, escreveria Brecht (2012, p. 279), em versos, pouco depois. O que se pode pensar e ser pensado até o fim?

4

A memorável crítica de Benjamin à “tentativa de fazer parecer menos escandalosa a mais profunda miséria, ao classificá-la de forma limpa” (1937-40: 21), própria de uma estrutura discursiva perversa, remete ao “orçamento de um trapeiro”, tratado por Benjamin como um documento social.

que nestas, *apesar* da negação da bruxa, estivesse sempre lá, irremediavelmente, ainda que não percebido, o outro lado da moeda-imagem do alienado. Contudo, dessa perda simbólica não escapa, *apesar* da festa, o pequeno-burguês, e, no limite do sentido da dialética do senhor e do escravo, o próprio capitalista: o alienador também (se) estranha, *apesar* do gozo de que dispõe.

Walter Benjamin, acochado por “acabar” o seu Baudelaire³ e talvez já sentindo a aura da guerra, de uma Vichy que pairava no ar e uma angústia de fronteira ou fronteira da angústia, nos lembrava que, em meados do século XIX, quando o lixo passou a ter certo valor devido a novos processos industriais, os trapeiros começaram a aparecer em grande número nas cidades:

O trapeiro fascinou a sua época. Os olhares dos primeiros investigadores do pauperismo recaíam sobre ele com a pergunta muda: até onde irão os limites da miséria humana? (Benjamin, 2024, p. 21).⁴

Mas, para os trabalhadores, o que estava dado era a impossibilidade do trabalho de luto e de se olhar no espelho e ver o processo de subsunção formal e real do trabalho ao capital a carcomê-los. Inicialmente formal e depois real, o processo de subsunção do trabalho ao capital refletia no espelho da classe trabalhadora (ainda que não organizada em classe, ainda que somente “em si”) uma imagem distorcida, como se a superfície refletora fosse de baixa qualidade, voltada sobre si mesma, regredida, de bordas imprecisas, incapaz de refletir os raios da relação social de produção, incapaz de refletir a alienação (*Entäusserung*), incapaz de refletir a exploração e a precarização do trabalho humano, mas capaz de refletir, ao menos, estranhamento (*Entfremdung*). Marx e Engels (2010) sacodem o espelho, alisam sua face refletora, propõem aos trabalhadores um trabalho de luto como trabalho concreto, desalienado; um trabalho de luto que lhes permitisse sair de sua condição melancólica.

HIPÓTESE 2

Não podemos, no momento, fazer uma análise e uma genealogia exaustivas de todas as formas da melancolia na geografia e na história, mas podemos conceber que a melancolia

do proletariado nascente não era a mesma do burguês, tampouco a do boêmio, ou da mulher oitocentista, e, menos ainda, o banzo banto e, ainda menos, o que atualmente se chama de “depressão”. Precisa-se de tempo (mais e melhores, parafraseando Spike Lee) para se estudar e explorar essas transformações da melancolia na história sem perder de vista o fio e a agulha da perda, negação ou ausência de possibilidade do trabalho de luto que subjaz a toda formação melancólica e/ou, em linguagem contemporânea alienada e alienante, depressiva.

Será o que se chama hoje de depressão o que Freud denominou melancolia no texto de 1917? Talvez possamos pensar o “sofrer depressivo” como uma formação sócio histórica, complicada e atual, com sua diversidade de expressões e singularidades, que se relaciona a vivências traumáticas, de luto inconcluso ou impossível e/ou catastróficas. Isso inclui perdas concretas e simbólicas; separações; mortes; desemprego; aperto financeiro e dificuldades de subsistência; violência racista, de gênero, homo e transfóbica; opressões político-econômicas e guerras civis de toda ordem. O que chamamos atualmente de depressão não pode ser pensado fora da ordem e do tempo histórico do capital, com seu valor de troca socialmente onipresente, sua lógica da obsolescência programada e disseminada e sua inalcançável demanda de “performance” continuada. Se assim o fizermos, talvez possamos abrir mão do termo “depressão”, já tão contaminado pela teoria etiológica do “desequilíbrio químico”⁵ e apropriado pelas práticas da psiquiatria industrial farmacêutica contemporânea – essa “*psiquiatrização* do sofrimento pelos psicofármacos” (Birman, 2014, 88) – e repensar a atualidade do conceito de “melancolia” – sempre lembrando que o conceito cabe no objeto, mas o objeto não se encerra no conceito, assim como o simbólico cabe no real, mas o real não se encerra no simbólico (Carvalho, 2005).

Contemporaneamente, alguns quadros de depressão são tão atípicos que Julia Kristeva, com justeza, os inseriu no rol das por ela denominadas “novas doenças da alma” (Kristeva, 2002). Esses quadros tangenciam o que Green (2017) chamaria de “casos-limite” (*cas-limites*) e a literatura psiquiátrica de *borderline*. Há um certo consenso de que as relações de objeto, as pulsões do outro, têm um peso decisivo nos casos-limite. Estiquemos a corda: para além das perspectivas conflitivas pulsionais do sujeito e do outro, porém sem abandoná-las, os

5

Apesar de um estudo robusto de revisão realizado na University College London e publicado na *Molecular Psychiatry* em julho de 2022 ter constatado a ausência de evidências convincentes de que a causa da “depressão” seja a depleção serotoninérgica (Cf. Moncrieff; Horowitz, 2022). Contudo, é preciso demarcar, há um bom número de psiquiatras críticos (não hegemônicos, diga-se de passagem) que, acompanhando esse e outros estudos semelhantes, recusam a hipótese etiológica exclusivamente monoaminérgica. Muitos são clínicos e/ou pesquisadores na Fiocruz, na USP, na Unicamp etc.

condicionamentos do Outro. Cada vez mais, as subjetividades são marcadas por cisões (na concretude do corpo, alguns praticam o *cutting*, algo rigorosamente contemporâneo) e buracos traumáticos. Como nos lembra Birman, é o traumático que delinea o mal-estar na contemporaneidade: “É o *trauma* que está sempre em questão, num mundo marcado pela imprevisibilidade e pela instabilidade dos códigos simbólicos” (Birman, 2014, p. 104). No mundo (ultra) neoliberal, cada vez mais, os sujeitos se estruturam “como podem”, aos trancos e barrancos (pode-se até tomar essa expressão metafórica em sentido literal). Nesse processo, social e historicamente condicionado (e, dependendo do tempo e do lugar, determinado), onde outrora reinava a neurose, impera a pulverização do sujeito. Espelho quebrado. O sujeito se fragmenta da mesma forma que o capital (Outro) se fragmenta e provoca a heterogeneização e o estilhaçamento da classe trabalhadora. O sujeito tenta juntar os cacos. Cola-os como pode. Remenda-se, mas deixa muitas fendas e buracos por onde pode vazar a pulsão ou entrar a agressão, o abuso, a exploração. Fragilizado em si mesmo, despossuído, sem amparo comunitário ou social, o sujeito se sente despedaçado, incapaz de conter a pulsão que vaza (não é descarga) e de deter a agressão externa (até mesmo de reconhecê-la).

6

Pegando o gancho Atlântico, Joel Birman evoca uma imagem difícil e tão próxima: “*Stultifera navis* contemporânea dos refugiados”.

7

O nome próprio Dédalo virou substantivo, dédalo, sinônimo de labirinto.

8

Em língua portuguesa, as coisas “caem em” desuso e as pessoas “caem em” depressão. Por efeito de um processo de reificação ampliada que está na base de toda alienação e esquecimento, coisas e pessoas se equivalem.

A pessoa do imigrante escorraçado, do estrangeiro ultrajado, desalentado⁶, fenômeno social trágico e traumático da contemporaneidade ultra neoliberal e neofascista, representa bem o que se tenta aqui abordar. Metaforicamente, diríamos que os sujeitos (ou forças somatopsíquicas) sofrem o labirinto, *no* labirinto – e, do ponto de vista neuropsíquico, concreto, *do* labirinto. Lembremos que o labirinto foi construído por Dédalo, um arquiteto, trabalhador, a serviço do rei Minos, o recalcador que não sabe o que fazer com o tesão de Pasífae e enclausura Dédalo no interior da própria construção, dédalo⁷, com seu filho Ícaro. Se não podem ver as coisas mais do alto, se não podem voar, se lhes são negadas asas ou se as asas queimam e não podem ser usadas (no sentido do valor de uso), caem. Caem, vertiginosamente, como Ícaro, em depressão⁸.

No Brasil, quando se fala em decolonialidade, está se falando, sempre, de diáspora; uma tentativa de juntar os cacos que foram diabolicamente (*dia-bállein*) espalhados ao longo de um tempo histórico que já se estende para mais de meio milênio.

Dia-bólico provém de *dia-bállein*. Literalmente significa: lançar coisas para longe [...]. Dia-bólico [...] é tudo o que desconcerta, desune, separa e opõe [...]. O sim-bólico (*syn-bállein*) se refaz e se reestrutura continuamente na medida em que se confronta, integra e eleva a níveis mais altos o dia-bólico que carrega sempre dentro de si (Boff, 1998, p. 11-23).

Pensando-se na etimologia das palavras simbólico e diabólico e na relação dialética e histórica entre elas, conforme proposto por Boff (1998), toda repressão política é diabólica, porém não se pretende dialética: sempre separa, ou tenta separar, arremessar em direções opostas, a classe trabalhadora. No império do capital (Wood, 2014), a imagem mais clara é o movimento das tropas de choque se arremessando contra manifestantes anticapitalistas e usando de todas as armas disponíveis para, como dizem, “dispersá-los”. Percebe-se facilmente o caráter não dialético desse “diabolismo” do capital: nas ações repressivas policiais-militares, não há nenhuma intenção ou movimento de contradição pela superação (suprasunção/*Aufhebung*), mas tão somente dispersão, contenção, anulação e, nem tão no limite, aniquilamento. Dependendo da intensidade, a repressão poderá ter efeitos devastadores, em escala, do indivíduo até populações inteiras (genocídio): é o ponto da falta de ar, do sufocamento, ponto em que repressão equivale a opressão de classe. É importante deixar claro: não se fala de opressão num sentido genérico, abstrato, mas na opressão histórica, isto é, a opressão que somente obtém sentido quando pensada como fenômeno histórico (psicossocial e político) no interior da luta de classes (Marx, 2010). Nessa relação, a classe dominante também se degrada do ponto de vista humano. Toda repressão operada socialmente e todo recalçamento (dimensão do sujeito) engendram reações simbólicas que agem como força de criação em busca de um lugar possível, ainda que mínimo, de realização (uma expressão da dialética histórica da ação-reação em relações de dominação).

9

Aparelhos estatais, conglomerados empresariais, religiões monoteístas, agências de marketing e seus meios de produção da comunicação social: TV, streaming, imprensa, redes sociais etc.

No tempo, com o movimento da história, sempre há novas ações simbólicas que visam superar os efeitos da opressão. Nem sempre os movimentos têm, no início, essa clareza histórica. O que a história tem mostrado é que – para *des-graça* humana – a classe dominante sempre reage, de forma reacionária, intensa, pontual e/ou extensamente. A ação das máquinas produtoras de ideologia dominante⁹ na produção desejante é sempre, ao mesmo tempo, negativa e positiva (Foucault,

1990), repressiva e moduladora, impositiva e, a longo prazo, devastadora - apesar e sobretudo de sua face aparentemente "inofensiva", "produtora", "estimuladora" (não somente do consumo, mas de formas de pensar e sentir e de se relacionar com outros seres humanos sempre na lógica pragmática, reificante, hierarquizada e subordinadora do capital). A expressão mais irônica disso está em Deleuze (1992, p. 226): "as alegrias do marketing".

Toda repressão tem sido, na história, uma ação (de caráter não-dialético) contrária à ação simbólica, uma tentativa de impedi-la à força; uma ação contrária a toda elaboração simbólica, contrária ao trabalho de luto, esse longo processo de sepultamento simbólico. Será a classe trabalhadora, atualmente estilhaçada, capaz de, representando o polo antitético simbólico imaginado por Boff, reativar, reinserir, recolocar a dialética na história visando uma síntese real, a síntese que expressará a concretização da "emancipação humana universal" (Marx, 2010, p. 154)? O Brasil colonial e escravocrata pode, "oficialmente", ter terminado, respectivamente, em 1822 e em 1888. Entretanto, as agruras do aviltante processo colonizador escravocrata permanecem entranhadas no campo social: não somente no imaginário social, não somente reificadas no apagamento de uma memória social igualmente esfacelada, mas, sobretudo, nos corpos de homens e mulheres que, para sobreviver¹⁰, precisam vender a sua força de trabalho num mercado sórdido e que resistem, não esquecem e insistem em re(a)presentar (imaginar, simbolizar, tornar real) povos originários de América e imigrantes de África - e, metonimicamente, de Gaza.

Esticando ainda mais a corda: já que falamos em valor, pensemos: não há sujeito sem outro; não há subjetividade fora da intersubjetividade; toda subjetivação é sempre intersubjetivação. Na sociedade do capital, valores são produzidos, circulados e consumidos. Produzir, circular e consumir são igualmente valores e práticas que, aceleradas aos limites da plus-valorização paroxística do capital, barram o trabalho psíquico concreto de recordar e elaborar e impõem a repetição como norma. Valores são transmitidos socialmente. A subjetivação que predomina é a produzida pela classe dominante. Os dominados (a despeito de não perceberem a dominação) a fazem circular e a consomem avidamente, sobretudo por meio das redes sociais. A classe dominante goza e consome as subjetividades dominadas, assim como o capitalista con-

10

"Sobreviver", palavra ambivalente, opressiva e estertorante, própria de uma ordem, parafraseando Antônio Bispo dos Santos, colonialista e "eurocristã monoteísta". Bispo propõe um "modo de vida" contra-colonial (Santos, 2023, p. 41-45).

some a mercadoria força de trabalho. Para o capitalista, as subjetividades têm o mesmo valor da força de trabalho: são mercadorias que, ao serem consumidas, geram mais-valor. Numa sociedade em que os valores soberanos são o de troca, a mais-valia e o financeiro (a produção abstrata de mais-valor elevada à máxima potência), serão esses que estarão na base e no meio circulante da intersubjetivação e das subjetividades.

Já que falamos de valores, alguns dirão que precisamos de novos valores. Será? Não serão eles potencialmente tão capitalizáveis quanto os valores soberanos do capital? O próprio significante “valor” já designa/nomeia um processo histórico que subordina tudo o que é humano e vivo à condição de valor de troca: na ordem do capital, tudo o que é humano é passível de reificação, esquecimento e alienação. Os significantes que são agregados ao significante valor a título de resistência não fazem sequer cócegas simbólicas no sintagma “valor de troca”, sejam eles “humanos” ou “sociais”.

HIPÓTESE-PROPOSTA

Talvez precisemos implodir o significante valor. Nessa implosão, todos os demais valores que orbitam o sintagma valor de troca, a despeito de aparentemente bons ou explicitamente maus, decairiam. Depois, seria necessário dar destino aos escombros e talvez o melhor destino seja a exposição, para que não esqueçamos, e a ex-posição. Isso, obviamente, não resolve a problemática da opressão que subjaz a toda melancolização, mas ajuda a subjetivar e a abrir algumas veredas para o que, pensa-se, talvez se possa chamar, para além do radical “inter”, *trans-subjetivações*.

Quiçá essa crítica radical do significante valor ajudasse a abrir uma “linha de fuga”, ponto de encontro das paralelas no *in*-possível; afinal, “a arte é o que resiste: ela resiste à morte, à servidão, à infâmia, à vergonha” (Deleuze, 1992, p. 215) e a subjetivação é uma operação artística; ao menos um brecha simbólica – uma fissura linguística, musical, que seja – por onde pudesse vir a passar o trabalho de luto necessário que tanto insistimos em adiar ou negar, a fim de liberar a experiência [*Erfahrung*] (Benjamin, 2016; Id., 2019) do deslocamento metonímico do valor que a aprisiona no aqui e agora de um

presente sem passado, num tempo reduzido ao instante, sem duração, e poder vislumbrar uma perspectiva de futuro. Tempo, história, memória social, outras linguagens, outras figuras de pensamento e linguagem, outra praxis, “*macumba rara*”, como se diz na Círculo de Giz. “*Oxalá*” deveria ter sido escrito ao invés de “*quicá*”? Quem sabe?

REFERÊNCIAS

- Benjamin, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. [1937-1940]. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- Benjamin, Walter. Experiência e pobreza. [1933]. In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- Benjamin, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*. [1918]. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.
- Birman, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- Birman, Joel. *O sujeito na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- Boff, Leonardo. *O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- Brecht, Bertolt. *Poemas 1913-1956*. São Paulo: 34, 2012.
- Butler, Judith. *A força da não violência: ensaios sobre Ética e Política*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- Carvalho, Alexandre M. T de. O sujeito nas encruzilhadas da Saúde: um discurso sobre o processo de construção de sentido e de conhecimento sobre sofrimento difuso e realização do ser no âmbito das religiões afro-brasileiras e sua importância para o campo da Saúde Coletiva. *Tese de doutorado em Saúde Pública*, ENSP/Fiocruz, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- Foucault, Michel. Verdade e poder. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- Freud, Sigmund. Luto e melancolia. [1917]. In: *Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- Green, André. *A loucura privada: psicanálise dos casos-limite*. São Paulo: Escuta, 2017.

Kristeva, Julia. *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

Marx, Karl. Trabalho estranhado e propriedade privada. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. [1844]. São Paulo: Boitempo, 2010.

Marx, Karl & Engels, Frederic. *Manifesto comunista*. [1848]. São Paulo: Boitempo, 2010.

Mészáros, István. *O século XXI: socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003.

Moncrieff, Joanna; Horowitz, Mark et al. The serotonin theory of depression: a systematic umbrella review of the evidence. *Molecular Psychiatry*, 2022.

Pöpelmann, Christa. *Dicionário da língua morta: a origem de máximas e expressões em latim*. São Paulo: Escala, 2010.

Santos, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

Wood, Ellen. *O império do capital*. São Paulo: Boitempo, 2014.

A PSICANÁLISE, A PSIQUIATRIA CONTEMPORÂNEA E O PROBLEMA DO DIAGNÓSTICO

Pedro Cattapan

Psicanalista membro do EBEP, professor associado da UFF e do mestrado profissional em psicanálise e políticas públicas da UERJ.

RESUMO

Este artigo se debruça sobre a demanda e a prática cada vez mais frequentes, na contemporaneidade, do psicodiagnóstico, problematizando-o e esboçando uma distinção entre a lógica pertinente a esta prática quando exercida pelo campo da psiquiatria organicista e a terapia cognitivo-comportamental, por um lado, e quando exercida pelo campo psicanalítico, embora o mesmo não esteja a salvo das contaminações do primeiro sobre si. Intenta-se demonstrar que o psicodiagnóstico em psicanálise se alinha, de modo tenso, à experiência da escuta do sujeito, enquanto o outro uso do diagnóstico tem finalidade normalizadora e utilitarista.

PALAVRAS-CHAVE: DIAGNÓSTICO; PSICANÁLISE; PSIQUIATRIA; SUJEITO; NORMALIZAÇÃO.

ABSTRACT

This paper discusses and problematize something very frequent nowadays – the demand and the practice of psychodiagnosis. It sketches a distinction between the logic of this practice when it's made in the fields of organicist psychiatry or cognitive-behavioral therapy and When it's made in the psychoanalytical field, although the last one is not safe from contamination from the first ones. It tries to show that diagnosis in psychoanalysis aligns, in a tense way, to the experience of listening the subject, while the Other use of diagnosis aims normalization and utilitarianism.

KEYWORDS: DIAGNOSIS, PSYCHOANALYSIS, PSYCHIATRY, SUBJECT, NORMALIZATION.

Com o passar dos anos, a partir do exercício cotidiano de ensino universitário, percebemos que os alunos de graduação em psicologia têm demonstrado um crescente interesse na prática psicodiagnóstica, de tempos em tempos demandando expressamente aulas e bibliografia sobre o diagnóstico. Quando endereçam essa demanda em nossas aulas, ela recai sobre o diagnóstico em psicanálise, campo teórico-clínico em que nos situamos e do qual são retiradas as matérias do que ministramos em nossas aulas. Decidimos, com este artigo, enfrentar tal problema, aproveitando o centenário* de dois breves textos de Freud bastante relacionados ao assunto, *Neurose e psicose* (Freud, 1996/1924c [1935])** e *A perda da realidade na neurose e na psicose* (Id., 1996/1924b). Cabe esclarecer que o problema a que nos referimos acima não é propriamente ou exclusivamente o de como se diagnostica em psicanálise, mas bem mais a questão que se abre a respeito do porquê do aumento do interesse no processo psicodiagnóstico. Desse modo, comentaremos criticamente este anseio por diagnóstico que vemos não só entre estudantes de psicologia, mas também, aliás, entre pacientes, escolas, o campo judicial, empresas capitalistas, bem como em outras instituições.

* Este artigo foi escrito e encaminhado ao Conselho Editorial da revista em 2024 [N. do E.].

** Neste texto, optou-se por fazer as chamadas de referência utilizando o ano da edição da obra junto ao ano da publicação original, separadas por barra, pois todas as referências a Freud são da *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas...*, publicadas em 1996. A distinção, com letras, para obras do mesmo ano se referem, então, ao ano original e não o da edição utilizada. Na lista de referências, ao final do texto, o ano original está ao fim da referência, de modo a facilitar sua visualização. Mantem-se este padrão para referências de outros autores. [N. do E.].

DEMARCAÇÕES PRELIMINARES

Antes de tudo, é preciso dizer que os psicanalistas diagnosticam os sofrimentos psíquicos de modo muito diferente dos psiquiatras e dos psicólogos, embora os quadros ou termos nosológicos utilizados pela psicanálise, em parte, tenham derivado historicamente daqueles nascidos no campo psiquiátrico (Mijolla, 2002) e, como pretendemos comentar ao final, mesmo que o modo e o sentido do diagnóstico em psicanálise seja outro em relação ao que é hegemônico, não é seguro que o primeiro não seja utilizado para finalidades que não deveriam ser as suas, se seu método e a ética que o orienta forem seguidos com rigor. Todo psicanalista corre o risco de sair de sua posição, a de objeto para o sujeito em análise (Lacan, 1992/1969-70) e acabar bancando a figura do mestre, do senhor, de quem domina o paciente através de um saber que passa a supor em si, desmontando, com isso, a própria possibilidade de psicanálise. Para proteger uma análise disso, um analista deve, ele mesmo, fazer análise (Freud, 1996/1912).

Porém, antes de complicar a discussão, é importante demarcar as diferenças basais entre o campo da psicanálise e o psiquiátrico.

1) A psicanálise foi criada por um médico neurologista e em sua prática inicial estava bastante próxima, ainda, da prática médica orientada pela tripla operação de diagnosticar, tratar e curar doenças, mas, com o tempo, Freud foi estabelecendo um campo propriamente psicanalítico, cada vez mais distinto e distante do exercício e do olhar médicos. A própria publicação de *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1996/1900) tem essa intenção – a de demonstrar que os campos psicoterápico e psicopatológico foram apenas o ponto de partida da psicanálise como ciência, a qual pesquisa e discute o funcionamento do aparelho psíquico mais do que está exclusivamente destinada a curar doentes. E, em seus últimos textos, após o postulado de que todo avanço do erotismo sempre encontrará o contrapeso autodestrutivo da pulsão de morte, Freud já havia abandonado a ideia de que a psicanálise serve para curar o humano de suas anormalidades para se ocupar mais da modelagem das posições do sujeito ao longo de sua existência, de modo que o fim e a finalidade de uma psicanálise não mais convergem no acontecimento da cura; ao contrário, a cura passa a ser considerada sempre parcial e a finalidade da psicanálise se volta para a afirmação do sujeito e de seu desejo diante da realidade (Id., 1996/1937a; Lacan, 1988/1959-60).

2) A própria psiquiatria e as diversas psicologias modernas se desenvolveram e tomaram rumos não necessariamente concordantes, intercambiantes, nem mesmo simpáticos à psicanálise. Se no passado houve uma primazia da assim chamada psiquiatria dinâmica, bastante influenciada pela psicanálise, hoje ela é predominantemente organicista, dedicada a uma abordagem reducionista do psíquico, tratando-o como sinônimo de certos índices e quantificações estatísticas de dados de processos neuroquímicos e neurofísicos que, não por acaso, servem de base e ponto de partida para pesquisas interessadas na confecção de drogas destinadas a alterar tais índices e, assim, apagar sintomas que não seriam outra coisa, segundo essa lógica reducionista, senão a expressão empírica das alterações anormais do funcionamento do aparelho neurológico – e, em particular, do cérebro (Vidal; Ortega, 2018) –; alterações medidas, relembramos, através dos tais índices que, supostamente, seriam evidências, como quer a ideologia neopositivista e a sua suposta e questionável epistemologia (Elia, 2023). Há uma psicologia aliada desta psiquiatria – a psicologia cognitivo-comportamental; as duas funcionam a partir de

certos padrões de normalidade inferidos estatisticamente e suas intervenções visam tornar certo organismo normalizado, ou seja, adequado aos pressupostos de certo tempo e lugar do que deveria ser uma conduta aceitável para certos indivíduos, em determinadas circunstâncias, dado que vive em certa sociedade. Implicam uma distinção absoluta do campo psicanalítico, ocupado não com o indivíduo, mas com o sujeito, com o sentido da conduta para o sujeito e sua economia psíquica, e não com a normalização. Leiamos a seguinte passagem de um artigo de Donald Winnicott, basilar e iluminadora, dedicada a fazer uma diferença entre médicos – pediatras e psiquiatras – do corpo (ou, como preferimos, organicistas) e médicos – psicanalistas – da psiquê (entre os quais se encontra ele mesmo, aliás):

Enquanto pensava sobre a relação entre a pediatria e a psiquiatria infantil [dinâmica], ocorreu-me que esse relacionamento envolve não apenas a diferença entre os campos, mas também a diferença de atitude emocional entre os que adotam uma ou outra das duas abordagens do caso. O pediatra percebe no sintoma um desafio ao seu arsenal terapêutico. [...] Se a criança sente dor, quanto mais cedo a mesma dor for diagnosticada e removida a sua causa, melhor. Por contraste, o psiquiatra [dinâmico] infantil enxerga no sintoma uma organização de extrema complexidade, produzida e mantida graças a seu valor. [...] Estou convencido de que a intolerância ao sintoma surge simplesmente porque o pediatra do corpo nada sabe sobre essa ciência chamada Psicologia Dinâmica (ou Psicanálise, como a chamo eu), sendo esta ciência, e somente esta, que pode fazer com que os sintomas adquiram um sentido (Winnicott, 2000/1953, p. 169-170).

O sintoma, portanto, não só tem sentido, como, inconscientemente, tem valor para o sujeito; não se trata de uma inutilidade ou um defeito. Será mesmo que extirpá-lo terá consequências terapêuticas sempre? Pode ser que tenha efeito de piora no quadro geral do paciente. Não foi exatamente a derrocada de seus sintomas que levaram duas das mais conhecidas pacientes de Freud, Dora (Freud, 1996/1905a [1901]) e a jovem homossexual (Id., 1996/1920b), a finalmente chegar em seu consultório, acometidas por uma angústia aterradora, para iniciar uma análise que lhes ajudasse a novamente articular um sentido para si? O que a psicanálise descobriu é que um sintoma não é o resultado de uma máquina com defeitos,

uma anomalia a ser corrigida, como parece ser tomado pelas abordagens hegemônicas anteriormente mencionadas, mas sim que ele indica o estabelecimento de uma normatividade psíquica, tal como pensou o epistemólogo francês Georges Canguilhem (2011/1946). O sintoma é peça importante no modo como determinado sujeito organiza sua vida psíquica, e, em destaque, seu erotismo (Freud, 1996/1916-17 [1915-17]).

3) Esta distinção na abordagem do sintoma é crucial para a prática diagnóstica. Enquanto na medicina (e em muitas psicologias) o sintoma é sinal de anomalia ou desvio da normalidade (Foucault, 2011/1962), para o psicanalista o sintoma é sinal de que há algo do campo do sentido, há algo sendo dito, expresso ali. O sintoma é, portanto, para o psicanalista, um modo de ele e o sujeito em análise terem notícias do material inconsciente que insiste em se manifestar; dito de outro modo, o sintoma é uma formação do inconsciente como também são os sonhos, atos falhos, chistes e atuações (Lacan, 1999/1957-58); todas elas oportunizam a escuta do sujeito do inconsciente. Logo, o sintoma não deve ser silenciado nem deve ser material suficiente para se fazer um diagnóstico. Enquanto o atual diagnóstico psiquiátrico que se pode ler nos manuais diagnósticos hegemônicos é construído a partir da fenomenologia dos sintomas e sinais, o diagnóstico em psicanálise toma o sintoma como um dado insuficiente. O diagnóstico psicanalítico se produz bem mais em torno do tipo de conflito psíquico e das defesas psíquicas mobilizadas diante dele; sendo o sintoma um dentre diversos outros fenômenos de linguagem (incluindo aí os psicossomáticos) decorrentes do conflito psíquico que são recolhidos pelo psicanalista para esboçar uma aposta diagnóstica. Por isso mesmo, o diagnóstico em psicanálise não se faz com a rapidez do psiquiátrico, mas após muita escuta, ao longo de um tratamento, ou ao menos, de algumas entrevistas preliminares (Freud, 1996/1913) - mas, tendo em vista que o inconsciente é, por definição, difícil de se apreender, o psicanalista deve sempre se manter prudente e hesitante ao diagnosticar.

NORMALIZAÇÃO, DIAGNÓSTICO E PSICANÁLISE

O diagnóstico psiquiátrico atende à vontade de tipificar diferenças em relação a uma normalidade. Ora, é preciso acrescentar criticamente que essa normalidade não é, quando se passa das doenças somáticas para as psíquicas, experimen-

tada apenas como um desvio em relação à saúde, ela ganha contornos morais e políticos (Foucault, 2002/1974-75). Michel Foucault mostrou, de modo bastante convincente, em suas pesquisas da primeira metade dos anos 1970 que dizer que alguém não é normal ou que é um doente mental, ao longo dos séculos XIX-XX-XXI, traz em sua esteira uma desvalorização do indivíduo em relação ao ideal de norma e o torna presa fácil para toda uma tecnologia de retificação que o tornará aceito enquanto útil e dócil ao poder (Id., 2004/1975). O normal é uma figura moral-ideal, não uma figura apreensível empiricamente. Aliás, é exatamente porque ninguém é jamais inteiramente normal ou coincidente com o que se espera da normalidade que a psiquiatria, nas últimas décadas, abandonou sua abordagem patologista e hoje gere qualquer desvio da norma, ofertando serviços até mesmo aos quase normais, através, por exemplo, da substituição de quadros precisos pelos esfumados “espectros” presentes em seu suposto aprimoramento da tecnologia de diagnósticos e das terapias comportamentais e psicofarmacológicas; o que se pode perceber ao folhear manuais como o CID-10 (Organização Mundial da Saúde, 2012) e o DSM-V (American Psychiatric Association, 2014).

É muito comum, hoje em dia, o uso de drogas legais ou ilegais como modo de gestão da vontade de ser normal. Toda uma indústria lucra com esse funcionamento de psiquiatrização das condutas, o que levou Luciano Elia a defender que a psiquiatria organicista e a terapia cognitivo-comportamental se ajustam bem ao que se poderia chamar de ciência neoliberal. Mas o que o usuário do serviço psiquiátrico ganharia com isso?

A última pergunta se coloca porque há, como se vê na atitude de alguns alunos de psicologia, de profissionais da educação ou mesmo de empregados de muitas firmas, uma demanda crescente por ter seu próprio diagnóstico ou por obter o diagnóstico de um terceiro. Aprendemos a nos beneficiar com os diagnósticos, todavia não necessariamente para fins terapêuticos. Há quem utilize o diagnóstico como meio de arruinar a imagem de um terceiro, há quem o use como meio de se proteger da opressão institucional, há quem o utilize como alibi para suas dificuldades na vida, há quem o utilize como forma de construir ou se alienar em uma identidade, uma segurança de si a partir de um quadro previsto e racionalizável. O último tipo mostra um novo momento dialético da história da normalização: o diagnóstico pode servir perfeitamente

para um indivíduo encontrar um grupo de doentes com o qual se identifique e, ali, se ver como normal (pelo menos dentro daquele grupo). Me parece que é isso que grupos formados a partir de diagnósticos, como o A. A., bem como o alívio que muita gente, desalentada, desenraizada por conta dos efeitos de abertura da modernidade, sem referências identitárias consistentes, sente e demonstra ao receber um “crachá” de TOC ou TDAH. Eis o mais recente estágio de nossa cultura normalizadora, da qual a psiquiatria organicista e a TCC são, portanto, os braços armados.

A psicanálise caminha por outras vias. Apesar de diagnosticar, o que interessa na experiência analítica é menos que tipo de sofrimento psíquico emerge ali do que a emergência do sujeito singular, de seu desejo e de sua irreducibilidade, mas não impermeabilidade ao Outro, inclusive ao diagnóstico. Em psicanálise, o diagnóstico é apenas um mapeamento útil ao psicanalista e inútil senão nocivo ao paciente. Este mapeamento indicará ao psicanalista se uma psicanálise pode se exercer entre eles e qual o modo de o psicanalista operar na relação transferencial para que o paciente possa fazer sua análise, mais nada.

O que foi apresentado até agora pode levar o leitor à falsa impressão de que há um modo estabelecido e indiscutível de diagnóstico em psicanálise, resultante de um consenso entre psicanalistas também a respeito das categorias diagnósticas. Mas a história da psicanálise registra, na verdade, uma profusão de discussões, guerras intestinas e querelas psicodiagnósticas. Se isso pode parecer um problema para quem é de fora do campo psicanalítico (e para muitos de dentro), valoramos tal situação de outra maneira: as diferenças sobre modos e categorias diagnósticas entre psicanalistas evidenciam, em primeiro lugar, como o diagnóstico não é mesmo o mais importante, pois mesmo não havendo consenso diagnóstico, há, mesmo assim, psicanálise. Em segundo lugar, pode-se dizer que tais categorias diferentes são oriundas de experiências clínicas diferentes, evidenciando que os psicanalistas escutam as subjetividades de seu tempo (Lacan, 1996/1953), não impondo uma grade a-histórica e a-geográfica, apesar das contínuas tentações de fazê-lo, que não são tentações diferentes daquela já mencionada: a da mestria, a do domínio. Em terceiro lugar, talvez seja possível dizer que todos os diagnósticos em psicanálise são diagnósticos estruturais, mas há divergências entre os psicanalistas sobre o que quer dizer “estrutural”.

O próprio Freud se empenhou em realizar diagnósticos a partir de sua escuta psicanalítica e, talvez por isso, ao longo de seu percurso de criação e desenvolvimento da psicanálise, produziu diversas alterações no uso das categorias diagnósticas, considerando as mudanças teóricas como tendo sido propiciadas por sua clínica e suas reflexões a partir dela. O artigo *Neurose e psicose* ocupa um lugar importante em seu percurso na medida em que apresenta uma proposta de categorias diagnósticas construída a partir de sua segunda tópica estabelecida em *O eu e o isso* (Freud, 1996/1923). Este modo de diagnosticar é evidentemente estrutural, na medida em que se ocupa de capturar, na estrutura psíquica, onde se localiza o conflito que traz o sofrimento desencadeador da busca de tratamento e qual tipo de angústia está associada a ele.

Em concordância com a revolução desencadeada pela obra de 1923, em *Neurose e psicose* o psiquismo não é mais pensado única e exclusivamente a partir do conflito entre memória inconsciente e acesso ou não ao aparelho motor através do sistema Pré-Consciente/Consciente como estabelecido desde 1900. Por conta de experiências clínicas em que a constituição do eu e do narcisismo tomaram o primeiro plano, bem como por conta de experiências clínicas graves nas quais o masoquismo ou o trauma não podem ser mais desconsiderados, Freud operou diversas mudanças teóricas que resultaram numa concepção do aparelho psíquico em três instâncias – o eu, o isso e o supereu – e sua relação com a realidade externa. O foco desta perspectiva é a complexidade das relações conflituosas entre tais instâncias, sempre acentuando que o locus central dos conflitos está nas relações entre o eu e cada uma das outras instâncias, o que desencadearia tipos diferentes de angústias: angústia real diante da realidade externa, sentimento inconsciente de culpa na relação com o supereu e angústia neurótica ou sinal frente os desejos recalçados provenientes do isso.

RETORNO A *NEUROSE E PSICOSE*

É a partir da perspectiva acima demarcada que Freud sugere que poder-se-ia pensar em três grandes grupos diagnósticos. Um deles seria composto pelos quadros clínicos em que o conflito psíquico aparece sobretudo nas relações entre o eu e o isso. Tal grupo seria o das psiconeuroses, como a fo-

bia, a histeria e a neurose obsessiva. Este grupo diagnóstico era o que mais interessava a Freud; já em *Psicanálise “selvagem”* (Freud, 1996/1910) e novamente em *Sobre o início do tratamento* (Id., 1996/1913), o psicanalista já indicava porque se preocupava em diagnosticar se um caso clínico era mesmo uma psicose: porque, para ele, a psicanálise só funcionaria como tratamento desse modo de sofrimento psíquico e de não mais nenhum outro.

Para Freud, em grande parte de seu percurso, apenas psicose neuróticos poderiam fazer análise. O diagnóstico tinha função fundamentalmente diferencial, portanto, para se poder fazer uma triagem entre a quem valeria a pena oferecer um tratamento psicanalítico e a quem não. O motivo de a psicanálise só ser possível com psicose neuroses, naquele momento de seu percurso, era que este quadro clínico e somente ele supunha duas condições de análise. 1) O psicose neurótico sofre de um conflito entre o eu recalcante e fantasias inconscientes ligadas a reminiscências, a lembranças movidas para o inconsciente. Logo, desrecalcar através da técnica analítica incidiria neste conflito tratando dos sintomas causados pelo retorno do recalcado e trazendo o material inconsciente para a consciência. Toda a prática de Freud e todo seu dispositivo analítico foram construídos para tornar esse tratamento da psicose neurótico possível. 2) A técnica analítica opera sob transferência e na transferência daquelas mesmas fantasias inconscientes para a figura do psicanalista: esta é a fonte do material analítico recolhido durante a análise e é, ao mesmo tempo, o terreno sobre o qual a intervenção do analista se faz, incidindo sobre a vida afetiva do paciente em ato. Aliás, é porque o paciente psicose neurótico utiliza da transferência de sua fantasia para a relação com o outro ao invés de se deparar com o que não é capturado do mundo externo pelo seu arsenal defensivo, que Freud precisou retificar, em *A perda da realidade na neurose e na psicose* (Id., 1996/1924b), que não só os psicóticos, mas também os psicose neuróticos ou simplesmente neuróticos (trata-se, aqui da mesma coisa) se defendem de índices de percepção da realidade externa. A diferença fundamental estaria mais em que o psicose neurótico não rejeita a realidade, ele apenas sobrepõe suas fantasias a ela, tornando, alias, a relação com ela possível, mas abrindo o risco de tornar explícitas suas fantasias inconscientes contra as quais se defendem. Retomando o essencial de nosso argumento: para Freud, o recalçamento e a transferência das fantasias são condições necessárias para que se possa fazer análise.

Essas condições não impedem Freud de se interessar por outros tipos de sofrimento psíquico, pesquisá-los e mesmo estimular seus discípulos a ensaiar o tratamento psicanalítico com eles, o que, por exemplo, vemos ser feito em sua introdução a um volume escrito por seus discípulos para pensar o tratamento de neuroses de guerra, que não poderiam ser pensadas como psiconeuroses clássicas, mas como um verdadeiro desafio clínico (Freud, 1996/1919a), como também, mais tarde, veremos em *Construções em análise* (Id., 1996/1937b), o próprio Freud esboçar ideias para um tratamento psicanalítico das psicoses - o que levanta suspeitas de que passou a considerar a possibilidade de transferência em quadros clínicos não psiconeuróticos.

É nessa medida que interessa elucidar outros dois grupos diagnósticos. Um deles é o grupo das psicoses como a esquizofrenia ou a paranoia: nelas, o conflito psíquico que sobressai não é mais aquele entre um eu recalcante e o isso/inconsciente, mas sim entre o eu e a realidade externa da qual quer se defender. Nas psicoses, o eu rejeita algo da realidade externa, destrói o registro (diferentemente do recalque, que mantém o registro alocando-o no Inconsciente), retirando sua libido dela para si mesmo, aumentando seu narcisismo ao mesmo tempo em que o mundo externo se torna desinvestido, desinteressante ou mesmo hostil. Na medida em que o hiperinvestimento narcísico se opõe à descarga pulsional [e cabe aqui lembrar que o aparelho psíquico nada mais é do que um instrumental construído para viabilizar a descarga pulsional, para dar destinos à pressão pulsional (Id., 1996/1915a)], o psicótico, desesperadamente, como busca de cura, se volta novamente em direção à realidade externa com fins de propiciar tal descarga. Pois bem, o momento em que tenta restabelecer laços com o mundo externo é, enfim, problemático, porque os registros da realidade externa já foram destruídos; como tentativa de contornar esse problema, o reinvestimento na realidade externa não se dá através de uma submissão àquela, mas sim de uma imposição do modo de funcionamento e dos conteúdos do isso ao mundo externo - estou me referindo aqui tanto à alucinação como projeção do desejo e de conteúdos inconscientes quanto ao delírio como discurso construído a partir das imposições intransigentes da pressão do isso e que é compreendido por Freud como uma tentativa de ligar o desejo à realidade, como uma tentativa de restabelecer contato, como uma tentativa de cura.

Mas haveria também um terceiro grupo diagnóstico: o daqueles cujo conflito se situa bem mais nas difíceis relações entre o eu e o supereu. Ou melhor, como o supereu é pensado como uma parte do eu que se diferencia da outra, n' *A dissolução do Complexo de Édipo* (Id., 1996/1924a), a ponto de funcionar como uma instância em conflito com o eu de onde emergiu, Freud inclui neste grupo diagnóstico não só os quadros de conflito entre o eu e o supereu, mas também outros tipos de conflito do eu com partes dele mesmo que foram cindidas, como parece ser o caso dos neuróticos de guerra abordados no volume assinado por alguns discípulos de Freud – Ferenczi, Abraham, Simmel e Jones – e prefaciado por ele. Porém, como exemplo maior destes quadros, Freud toma como referência primeira a melancolia, na qual o objeto perdido é incorporado ao eu, sublinhando que ela precisa ser pensada de modo diferente das outras psicoses. Por exemplo, o melancólico não experimenta os ataques do supereu como externos (tal como as vozes escutadas pelo esquizofrênico ou as figuras persecutórias do paranoico), mas como o peso acachapante de sua consciência moral (Id., 1996/1917 [1915]). Por isso, passa a usar o termo neuroses narcísicas para se referir a este terceiro grupo. De fato, aqui está a grande novidade do artigo *Neurose e psicose*, afinal, antes Freud já fazia a distinção entre neuroses e psicoses, mas entendia as neuroses narcísicas como psicoses tais como as outras, como se pode ler em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (Id., 1996/1914). O próprio conceito de supereu, tal como apresentado em *O eu e o isso* (Id., 1996/1923b), se desenvolveu, em parte, a partir das reflexões freudianas sobre a melancolia, na qual o sadismo daquele sobre o eu é facilmente reconhecido e o qual Freud descreveu como uma verdadeira cultura da pulsão de morte.

As vantagens da designação do quadro diagnóstico “neuroses narcísicas” como diferente das psicoses parecem ser, no final das contas, as seguintes. Não só a melancolia, mas outros tipos de sofrimento nos quais o que está em pauta é a incapacidade do eu em sustentar seu narcisismo, seu amor por si, a sua imagem erótica defendida do isso e da realidade externa, podem ser pensados nessa categoria diagnóstica. Vale aqui lembrar que, em Freud, a teoria da psicose não é elaborada para dar conta de uma dificuldade de investimento libidinal no eu; muito pelo contrário, na paranoia – psicose modelo para sua teoria (Id., 1996/1911a) – o eu é, como já dissemos, superinvestido, o que daria sentido, por exemplo, tanto aos delírios megalomaniacos quanto aos de perseguição. Desse

modo, se vê a diferença para a melancolia, as depressões ou os quadros de neurose traumática apresentados em *Além do princípio do prazer* (Id., 1996/1920a): em todos eles, se o eu não está destituído, ao menos está brutalmente empobrecido em seu narcisismo. Aliás, exatamente por hoje poderem ser pensadas sob a mesma lógica descrita neste ensaio de 1920 – o da irrupção de uma quantidade indomável de energia desligada no eu, ou seja, pulsão de morte –, aquele tipo de sofrimento psíquico cedo chamadas por Freud de “neuroses atuais” talvez pudessem também ser compreendidas como “neuroses narcísicas” (Junqueira & Coelho Júnior, 2006). Freud insistia que as neuroses atuais (neurastenia, neurose de angústia e hipocondria) não seriam psíquicas (Id., 1895 [1894]); sustentamos, relendo-o a partir de sua própria teoria desenvolvida em 1920, que isso se dava desde os primeiros tempos de seu percurso por ele fazer coincidir a ideia de psíquico à de representação mental, apesar seus avanços teóricos e técnicos indicarem, ao mesmo tempo, a existência de uma pulsão de morte compreendida como energia desvinculada de representação. Talvez por isso, em seu ensaio já tardio e posterior à invenção do conceito de pulsão de morte *Um estudo autobiográfico* (Id., 1925 [1924]), escrito não muito depois de *Neurose e psicose*, Freud tenha sido mais autocrítico sobre o assunto. Enfim, a partir de 1920, é preciso incluir na definição de vida anímica também tanto os efeitos causados no aparelho psíquico pelo que é traumático e escapa à captura representacional, quanto o esforço deste aparelho em ligar tal excesso pulsional às representações, aos objetos, ao campo do sentido – todo esse cenário sendo concebido sob o signo da compulsão à repetição do que ainda não se captura pelo arsenal representacional e que marca de forma evidente a sintomatologia e o funcionamento das neuroses narcísicas.

Camila Junqueira e Nelson Coelho Júnior (2006) chegam mesmo a sugerir que os ditos casos limites, limítrofes ou borderlines podem muito bem ser pensados como também compondo o grupo das neuroses narcísicas, pelos motivos já apresentados a respeito da incidência da deserotização e da autodestrutividade do eu originalmente sublinhados nos quadros melancólicos.

Se os psicanalistas adotassem essa divisão proposta por Freud do quadro diagnóstico em três grandes grupos de sofrimentos psíquicos, se beneficiariam de uma correlação mais abrangente dos tipos de sofrimento psíquico do que o que

antes eram grupamentos fragmentários e, principalmente, se beneficiariam também da indicação útil clinicamente sobre onde está o conflito psíquico a ser manejado no tratamento. O tratamento das psiconeuroses teria como base de intervenção a outra cena, a do Inconsciente como o que se diz no sintoma, e, por isso, é nele que a interpretação do desejo inconsciente, a partir das formações do Inconsciente, ganha lugar. É por conta da psicose que Freud tentará dar relevância às construções em análise e dentre elas o próprio delírio como movimento e direção de cura, na medida em que ali reside algo da verdade histórica do sujeito. Lacan ainda trará valiosas contribuições para o tratamento das psicoses, em particular a tomada do psicanalista menos como um intérprete e mais como um secretário do alienado (Lacan, 2002/1955-56), ou seja, como alguém que está ali para auxiliar o sujeito a organizar sua produção delirante, veículo de seu desejo, de modo a que esta o enganche na realidade externa de modo suficiente para que ele possa habitá-la. Mas, nem a obra de Lacan nem a de Freud, dedicam-se muitas linhas a se pensar as particularidades da clínica das neuroses narcísicas.

Foram outros autores que se debruçaram e que ainda se debruçam sobre este terceiro grupo, cada vez mais frequente, aliás, nos consultórios e ambulatórios psicanalíticos de hoje em dia (Cattapan, 2021). Eles ensaiam modos de intervenção diferentes da interpretação e da construção/secretariado do alienado. É o que vemos, por exemplo, nos casos de traumatizados, de Sandor Ferenczi (2020/1929; Id., 2020/1933); das depressões, de Melanie Klein e seu círculo (Klein, Heimann, Isaacs; Riviere, 1982/1956); de “Falso self”, de Winnicott (1999/1964); a partir dos quais Maria Torok (1995/1968) elaborou a noção de “cripta”; de problemas no desenvolvimento pensados por Piera Aulagnier (1979); de narcisismo de morte, por André Green (1988); de revisitação da melancolia por Teresa Pinheiro (1993) e por Marie-Claude Lambotte (1997); de depressão, como abordada por Pierre Fédida (2003) e Maria Rita Kehl (2015); referentes ao informe, de Sylvie Le Poulichet (2003); ou de sofrimentos narcísicos, como abordados por Júlio Verztman, Regina Herzog, Teresa Pinheiro e Fernanda Pacheco Ferreira (2012). Este é o terreno que mais desafia os psicanalistas, pois não está mapeado e estabelecido do mesmo modo como estão os da neurose e da psicose. Por isso, as obras desses autores são importantes: marcam balizas para o pensamento e expressam esforços, tateamentos que delineiam uma práxis clínica em construção. Ora encontramos o

psicanalista ocupado com o ambiente propiciado ao paciente, ora com o silêncio, ora com o enquadre, ora com o empréstimo de fantasias etc. Mas algo parece ser quase consensual: se o psicanalista do neurótico, na transferência, é um intérprete e o do psicótico é um secretário, o do melancólico é uma testemunha. O que evidencia outro tipo de tratamento, certamente – e esse é o único motivo plausível para o psicanalista se ocupar com a prática diagnóstica: ele terá de escutar de um lugar diferente o paciente, caso este seja um psiconeurótico, um psicótico ou um neurótico narcísico, tendo em vista sempre a direção clínica de dar ao sujeito a possibilidade e a liberdade para se afirmar desejante.

E as perversões? Onde estão? Antes de terminar este texto, é preciso escrever alguma coisa sobre as perversões. O leitor poderia, a essa altura, estar se perguntando onde elas estão, nesta divisão em três grandes grupos dos tipos de sofrimento psíquico. Freud estava ativamente ocupado com o problema das perversões quando *Neurose e psicose* foi escrito. Em 1919 publicou *Bate-se numa criança* (Freud, 1996/1919b), em 1920, o já citado caso da jovem homossexual [a partir do qual Lacan pensou uma saída perversa dentro de um quadro psiconeurótico, alias (Lacan, 1956-57)], em 1924 mesmo foi a vez de *O problema econômico do masoquismo* (Freud, 1996/1924d) e um pouco depois, em 1927, *O fetichismo* (Id., 1996/1927). Portanto, não é factível crer que Freud abandonou a categoria nosológica “perversão”, nem que foi negligente quanto a ela no artigo em questão, pois numa breve frase ao final menciona as perversões, por sinal. O que parece se depreender de *Neurose e psicose* é que as perversões não se encaixam em nenhum dos três grupos e, ao mesmo tempo, se relacionam com os três. Leiamos a passagem do artigo que faz menção às perversões:

Seria desejável saber em que circunstâncias e por que meios o ego [eu] pode ter êxito em emergir de tais conflitos, que certamente estão presentes, sem cair enfermo. [...] será possível ao ego [eu] evitar uma ruptura em qualquer direção deformando-se, submetendo-se a usurpações em sua própria unidade e até mesmo, talvez, efetuando uma clivagem ou divisão de si próprio. Desse modo as incoerências, excentricidades e loucuras dos homens apareceriam sob uma luz semelhante às suas perversões sexuais, através de cuja aceitação poupam a si próprios repressões [recalcamentos] (Id., 1996/1924c [1935], p. 170).

Antes de tudo é preciso dizer que esta passagem, como não muitas na obra freudiana, é marcada por certas obscuridades. A princípio, Freud parece querer dizer que os quadros clínicos encontrados sob o novo rótulo de neuroses narcísicas seriam tentativas de proteção do eu contra seja uma ruptura sob a pressão do isso ou sob a força da realidade externa; talvez como uma estrutura que se acopla a situações graves que poderiam levar um neurótico ou um psicótico a sucumbir diante de intensidades indomáveis. Parece querer dizer também que as relações entre o eu e as partes clivadas de si não são as de um recalçamento, mas algo semelhante ao modo como lidamos com as perversões sexuais: ou seja, através da *Verleugnung*, o desmentido, ao menos se considerarmos seu texto posterior sobre o fetichismo como referência esclarecedora no assunto (Freud, 1996/1927).

Mas, ao fazer essa comparação entre as neuroses narcísicas e as perversões como utilizando mecanismo semelhante – o desmentido –, Freud dá também a entender que as perversões não são neuroses narcísicas – embora tenham um mecanismo de defesa que se assemelha. Portanto, a questão permanece: onde encaixar as perversões?

Se na tradição psiquiátrica francesa, herdada pela psicanálise francesa, especialmente a de orientação lacaniana, a divisão diagnóstica tripartite mais conhecida seria a de neurose, psicose e perversão, mas não é assim que Freud organiza seu esquema. Se levarmos em conta o que ele mesmo escreveu em *Bate-se numa criança, O problema econômico do masoquismo*, no texto sobre a jovem homossexual e naquele sobre o fetichismo, os casos que o levaram a pensar as perversões vieram de sua clínica com pacientes psiconeuróticos e não com pacientes pensados única e exclusivamente como perversos. Se a perversão foi apresentada inicialmente numa relação de negativo com a neurose (Id., 1996/1905b), com os desenvolvimentos das reflexões de Freud sobre o assunto, isso não parece querer dizer que ou alguém é neurótico ou é perverso. O mecanismo de defesa tipicamente perverso apresentado no texto de 1927 é a já citada *Verleugnung*; este mecanismo indica que ao mesmo tempo em que algo da realidade é rejeitado (tal como na psicose), é reconhecido e reparado através de um constructo fantasístico (tal como na neurose), como é o caso do fetiche que ao mesmo tempo em que parece rejeitar a castração da mulher a afirma ao mostrar que só com a prótese fetichizada a mulher pode ser vista pelo perverso como fállica.

Ora, se o mecanismo perverso indica o uso concomitante e conjugado dos mecanismos neuróticos e psicóticos, a perversão coloca um problema na nosologia freudiana, certamente. Alguns creem ser preciso abandoná-la e preferir a divisão neurose-psicose-perversão, outros preferem conceber a perversão como algo que se acopla a uma psicose ou a uma psicose ou mesmo a uma neurose narcísica. As querelas não terminam, pois tudo depende da experiência clínica de cada psicanalista e da escuta da singularidade de seus pacientes, o que necessariamente coloca dificuldades às generalizações, o que, ainda bem, por sua vez, protege a psicanálise, ao menos em parte, do uso de suas categorias diagnósticas para fins de normalização e de identitarismo. Ora, o identitarismo, a vontade de se aferrar a uma imagem de eu que aparente uma consistência obnubiladora da castração, serve ao restauro da imagem fálica de si, e, por isso mesmo, Contardo Calligaris defende que qualquer esforço por sustentar uma imagem inteira de si, o próprio amor narcísico (que alimenta o identitarismo) é da mesma lógica que a do fetiche (Calligaris, 2022). O diagnóstico pode, desse modo, perfeitamente operar como um fetiche. Ele pode, seguindo nosso raciocínio, servir para obturar os conflitos psíquicos e, assim, impedir a abertura necessária para que alguém se lance numa psicanálise. Um interlocutor poderia perguntar se não seria bom obturar os conflitos psíquicos e nossa resposta seria que o sujeito e seu desejo emergem apenas no e do conflito, de resto o que temos é seu desvanecimento e objetualização de si.

Portanto, quando um psicanalista está ocupado demais com filigranas diagnósticas, quando está sempre conseguindo encaixar pacientes em diagnósticos precisos e quando passa a escutar a histérica e o obsessivo e não sujeitos singulares, eu diria, como Freud a respeito do abuso dos símbolos na interpretação de sonhos: está se afastando demais do método psicanalítico (Freud, 1996/1911b).

Em psicanálise, há uma contínua e pulsante tensão entre fazer o diagnóstico e, assim, parar de escutar, por um lado, e, por outro, a escuta do sujeito do inconsciente – a qual Freud descreve explicitamente em um de seus artigos sobre a técnica (Id., 1996/1912). Os psicanalistas operam no conflito, sustentam o conflito e a tensão – este é seu método, também explicitado, desta vez noutro artigo sobre a técnica (Id., 1996/1915b[1914]). Ao menos existe e persiste esta tensão na prática e no campo da psicanálise: ela não existe na psiquia-

tria organicista, nem na psicologia cognitivo-comportamental: elas nunca escutam o sujeito. Quando o fazem, entram em crise. Quando o psicanalista o faz, começa uma análise.

REFERÊNCIAS

- American Psychiatric Association. *Manual diagnóstico de transtornos mentais*. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- Aulagnier, P. *A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado*. Rio de Janeiro: Imago, 1979.
- Calligaris, C. *O grupo e o mal: estudo sobre a perversão social*. São Paulo: Fósforo, 2022.
- Canguilhem, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011 (1946).
- Cattapan, P. *Psicanálise, criatividade e depressão: um estudo sobre as subjetividades na cultura neoliberal*. Curitiba: Appris, 2021.
- Elia, L. *A ciência da psicanálise: metodologia e princípios*. São Paulo: Edições 70, 2023.
- Fédida, P. *Des bienfaits de la dépression: éloge de la psychothérapie*. Paris: Odile Jacob, 2003.
- Foucault, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011 (1962).
- Foucault, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (1974-75).
- Foucault, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 2004 (1975).
- Ferenczi, S. A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. In: *Psicanálise IV*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020 (1929).
- Ferenczi, S. Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: *Psicanálise IV*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020 (1933).
- Freud, S. A dissolução do Complexo de Édipo. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1924a).
- Freud, S. A interpretação dos sonhos. *Edição standard...* Vols. VI e V. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1900).
- Freud, S. A perda da realidade na neurose e na psicose. *Edição standard...* Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1924b).
- Freud, S. Além do princípio do prazer. *Edição standard...* Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1920a).

- Freud, S. Análise terminável e interminável. *Edição standard...* Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1937a).
- Freud, S. Conferências introdutórias sobre psicanálise – conferência XXIII: os caminhos da formação dos sintomas. *Edição standard...* Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1916-17 [1915-17]).
- Freud, S. Construções em análise. *Edição standard...* Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1937b).
- Freud, S. Fragmento de análise de um caso de histeria. *Edição standard...* Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1905a [1901]).
- Freud, S. Introdução a “A psicanálise e as neuroses de guerra”. *Edição standard...* Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1919a).
- Freud, S. Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada “neurose de angústia”. *Edição standard...* Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1895 [1894]).
- Freud, S. Luto e melancolia. *Edição standard...* Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1917 [1915]).
- Freud, S. Neurose e psicose. *Edição standard...* Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1924c [1935]).
- Freud, S. Nota psicanalítica sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (Dementias paranoides). *Edição standard...* Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1911a).
- Freud, S. O ego e o id. *Edição standard...* Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1923).
- Freud, S. O fetichismo. *Edição standard...* Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1927).
- Freud, S. O manejo da interpretação dos sonhos na psicanálise. *Edição standard...* Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1911b).
- Freud, S. O problema econômico do masoquismo. *Edição standard...* Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1924d).
- Freud, S. Os instintos e suas vicissitudes. *Edição standard...* Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1915a).
- Freud, S. Observações sobre o amor transferencial (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III). *Edição standard...* Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1915b [1914]).
- Freud, S. Psicanálise “silvestre”. *Edição standard...* Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1910).
- Freud, S. Psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. *Edição standard...* Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1920b).

Freud, S. Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. *Edição standard...* Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1912).

Freud, S. Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I). *Edição standard...* Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1913).

Freud, S. Sobre o narcisismo: uma introdução. *Edição standard...* Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1914).

Freud, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Edição standard...* Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1905b).

Freud, S. Um estudo autobiográfico. *Edição standard...* Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1925 [1924]).

Freud, S. Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. *Edição standard...* Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1919b).

Green, A. *Narcisismo de vida e narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta, 1988.

Junqueira, C. & Coelho Júnior, N. E. Freud e as neuroses atuais: as primeiras observações psicanalíticas dos quadros borderline? *Psicologia Clínica*, 18 (2), 2006.

Kehl, M. R. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*, São Paulo: Boitempo, 2015.

Klein, M., Heimann, P., Isaacs, S. & Riviere, J. *Os progressos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982 (1956).

Lacan, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 (1953).

Lacan, J. *O seminário, livro 3 – as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002 (1955-56).

Lacan, J. *O seminário, livro 4 – a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995 (1956-57).

Lacan, J. *O seminário, livro 5 – as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999 (1957-58).

Lacan, J. *O seminário, livro 7 – a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988 (1959-60).

Lacan, J. *O seminário, livro 17 – o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992 (1969-70).

Lambotte, M. C. *O discurso melancólico: da fenomenologia à metapsicologia*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.

Le Poulichet, S. *Psychanalyse de l'informe: dépersonnalisations, addictions, traumatismes*. Paris: Aubier, 2003.

- Mijolla, A. *Dicionário internacional da psicanálise*, 2 volumes. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- Organização Mundial da Saúde (OMS). *Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde*. CID. 10ª edição. São Paulo: Editora da USP, 2012.
- Pinheiro, T. Trauma e melancolia. *Percurso*, Revista de psicanálise, São Paulo, 10, 1993.
- Torok, M. Doença do luto e fantasia do cadáver saboroso. In: Abraham, N.; Torok, M. *A casca e o núcleo*. São Paulo: Escuta, 1995 (1968).
- Vidal, F. & Ortega, F. *Somos nosso cérebro?* Neurociências, subjetividade, cultura. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- Verztman, J.; Herzog, R.; Pinheiro, T & Ferreira, F. P. (orgs.). *Sofrimentos narcísicos*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012.
- Winnicott, D. W. Tolerância ao sintoma em pediatria: relatório de um caso. In: *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago, 2000 (1953).
- Winnicott, D. W. O conceito de falso self. In: *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (1964).

33

DA CAVERNA DE PLATÃO AO CAVERN CLUB

Leonardo Cesar do Carmo

Graduado em História pela UCG (1990) e mestre em Educação Escolar Brasileira pela UFG (1995). Autor do livro *O Cinema do Feitiço Contra o Feiticeiro - Cinema de Massa e Crítica da Sociedade*, publicado pela Editora da PUC-GO em 2012.

RESUMO

Neste texto, esboçamos em linhas gerais o que pode ser chamado cinema de massa como um “médium-de-reflexão” (*Reflexionsmedium*), conceito-chave no livro de Walter Benjamin sobre o romantismo alemão. Esse conceito articulado ao de arte cinematográfica esboçado no ensaio da reprodução técnica da obra de arte aproxima, numa dialética de extremos, diretores como Serguei Eisenstein e Steven Spielberg. O conceito de arte cinematográfica, adotado pelo filósofo alemão, empurra a análise fílmica para novas fronteiras além do denominado filme de arte e filme comercial. A obra de arte tecnicamente reproduzida no âmbito da Academia tem se limitado ao circuito literário e presa a uma falsa ideia de um excessivo otimismo de Benjamin quanto à tecnologia e em particular às técnicas narrativas cinematográficas. Benjamin no campo do cinema dialoga tanto com Krakauer, Eisenstein, Godard, Lynch, Cronenberg, Spielberg, James Cameron ou Jacques Rancière. Esse diálogo é certamente insólito, mas não impossível no trânsito com o cinema conservador ou cinema comercial tratados nessa exposição como sinônimos. Em tempos de catástrofe a Arte e o Kitsch se acumulam no mesmo campo ou torre de ruínas.

PALAVRAS-CHAVE: CINEMA DE MASSA; WALTER BENJAMIN; ROMANTISMO ALEMÃO; CINEMA CONSERVADOR; ALTA CULTURA.

ABSTRACT

In this text, we outline in general terms what can be called mass cinema as a "medium-of-reflection" (*Reflexionsmedium*), a key concept in Walter Benjamin's book on German romanticism. The essay on the technical reproduction of the work of art draws directors like Sergei Eisenstein and Steven Spielberg together in a dialectic of extremes. The concept of cinematic art, adopted by the German philosopher, pushes film analysis to new frontiers beyond the so-called art film and in many aspects beyond trends like Cultural Studies. The technically reproduced work of art within Academia has been limited to the literary circuit and trapped in a false idea of Benjamin's excessive optimism about technology and, in particular, cinematic narrative techniques. The perception of this text allows for an inclusive reading of Siegfried Krakauer, Sergei Eisenstein, and, why not, Jean Luc-Godard, all avant-gardists in a certainly unusual dialogue, but not impossible in transit with conservative cinema.

KEYWORDS: MASS CINEMA; WALTER BENJAMIN; GERMAN ROMANTICISM; CONSERVATIVE CINEMA; HIGH CULTURE.

Neste texto, esboçamos, em linhas gerais, o que pode ser chamado de cinema de massa como um “médium de reflexão” (*Reflexionsmedium*), conceito-chave no livro de Walter Benjamin sobre o romantismo alemão. Esse conceito, articulado ao de arte cinematográfica esboçado no ensaio da reprodução técnica da obra de arte, aproxima, numa dialética de extremos, diretores como Serguei Eisenstein e Steven Spielberg. O conceito de arte cinematográfica, adotado pelo filósofo alemão, empurra a análise fílmica para novas fronteiras além do denominado filme de arte e filme comercial. A obra de arte tecnicamente reproduzida no âmbito da Academia tem se limitado ao circuito literário e presa a uma falsa ideia de um excessivo otimismo de Benjamin quanto à tecnologia e, em particular, às técnicas narrativas cinematográficas. Benjamin, no campo do cinema, dialoga tanto com Krakauer, Eisenstein, Godard, Lynch, Cronenberg, Spielberg, James Cameron quanto com Jacques Rancière. Esse diálogo é certamente insólito, mas não impossível no trânsito com o cinema conservador ou cinema comercial, tratados nessa exposição como sinônimos. Em tempos de catástrofe, a Arte e o Kitsch se acumulam no mesmo campo ou torre de ruínas. Um desvio, um caminho indireto do padrão crítico de cinema veiculado na mídia escrita, televisiva ou nos sites dedicados ao Cinema. Não se trata de um ecletismo cinematográfico, mas de testar aspectos ainda não investigados no ensaio da *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*.

Para Benjamin, o conceito de *Aktualität* entrelaça experiência histórica e experiência estética. O conceito de arte cinematográfica supera a dicotomia filmes artísticos x filmes comerciais ou cinema de arte x cinema de massa. O célebre ensaio *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica* (Benjamin, 1987) possui diversas versões e suas múltiplas interpretações raramente se deram no âmbito da teoria cinematográfica propriamente dita. A arte cinematográfica trata da experiência estética e aponta para um panorama dissonante da arte revolucionária – seja lá o que isto for – abrindo a crítica amadora para o cinema outras possibilidades de análise que não estejam conformadas aos critérios da crítica de arte no seu sentido mais específico, de hierarquizar um cinema superior/inferior. Numa perspectiva benjaminiana – no ensaio sobre a reprodução da obra de arte –, o cinema emerge como uma máquina de combate ao fascismo e uma máquina de ale-

gorias. O cinema – em sua ampla variedade de filmes e todas as técnicas de reprodução da imagem a partir de então – oscila entre a apologia ou a crítica do fascismo, numa alegoria do Conde Drácula, que amplia sua capa sombria sobre o mundo em iminente progresso de ruínas. Os filmes de vampiros, por exemplo, alegorizam essa situação de catástrofe permanente desde a recente *Saga Crepúsculo*, uma romantização pop dos herdeiros de Drácula – ser vampiro ou Harry Potter assegura o status de um astro de rock –, passando por *Deixa Ela Entrar*, cuja narrativa transcende o namoro entre Oskar e Eli em *Estocolmo*, numa alegoria da ameaça neo-stalinista de Leonid Brezhnev, um conto de terror político nos subúrbios de Moscou que se estende pela Europa. Ora, esses filmes nascem dos escombros de obras como *Nosferatu: Uma Sinfonia de Horror*, do diretor alemão F. W. Murnau, com locações no Castelo de Orava, na Eslovênia, e projetava em plena República de Weimar a asa negra nazi-comuno-fascista que paria ratos nos dois lados do Atlântico. A tese – cujo desenvolvimento deve ser levado a cabo – é que o cinema/filme comercial ou conservador funciona como mediador de educação na sociedade de massa, religando ou reorientando as massas para a alta cultura. O hobby *cosplay* exhibe a cara mais recente de um cinema que se projeta como nas personagens da Barbie ou do Superman.

No geral, as abordagens sobre a filosofia do cinema em Benjamin permanecem no âmbito da Teoria Crítica. Mesmo considerando o alto nível desses estudos, o desdobramento das ideias de Benjamin na sociedade contemporânea pode ser testado além do âmbito de Frankfurt. Neste texto, a ideia é ampliar e discutir Benjamin num contexto não juramentado de uma esquerda cultural sem menosprezar a imensa contribuição teórica, em particular no cinema, dessa esquerda. O Grupo Dziga Vertov, coletivo onde atuaram Godard e Jean-Pierre Gorlin, antes o neorealismo italiano ou cineastas controversos como Elia Kazan. Não seria a história a história das catástrofes e um vasto conjunto filmográfico dando respostas estéticas aos problemas apresentados? Em anos mais recentes, essa tensão nascida de reflexões dos anos 1960, até a cenografia ou cenário atual sobre o questionamento da alta cultura e o seu ensino nas universidades, é descrito com elegância e precisão na obra de Roger Kimball (1990), *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, dando a fotografia de uma tempestade testada nas universidades, nas ruas, nas famílias, naquilo que poderíamos chamar

cama, mesa e banho. O cinema conservador é um petardo – simbólico – no interior do pensamento progressista. Como ler o ensaio da reprodução da obra de arte no diálogo com teóricos, diretores e críticos da cultura cinematográfica? O que a análise de Walter Benjamin tem a nos dizer sobre a sombra farsesca e fascista do Fórum Econômico Mundial? O mundo atual não seria uma cascata de catástrofes com os detritos da civilização se acumulando nas principais capitais do mundo?

Os cinemas de David Lynch ou David Cronenberg avançam sobre novos territórios da arte cinematográfica desde suas origens, como é traçado em *O Cinema e a Invenção da Vida Moderna*, obra sobre a antropologia do olhar influenciado pela máquina cinematográfica, da moda à guerra, do amor à morte nas trincheiras da modernidade, de um suposto novo homem revolucionário com Eisenstein, na Rússia soviética, e Fritz Lang no fantasmagórico *Doutor Mabuse*, homenageado no recente *007 – Sem Tempo Para Morrer*, de 2021. Séries como *The Walking Dead* são algo mais além de uma produção nível B ou têm algo a nos dizer sobre a refundação da América para além da influência do Partido Democrata? Curiosamente, um personagem histórico tem sido visto em trânsito do cinema para a realidade e da realidade para o cinema: Sir Winston Churchill. A breve participação como personagem coadjuvante em obras de ficção como na série *Peaky Blinders* e no recém-lançado *Guerra Sem Regras*, de Guy Ritchie, o coloca como protagonista neste enfrentamento dos tempos imersos em catástrofe.

Ninguém ignora a hegemonia e influência do progressismo – a pipoca ideológica do chamado marxismo cultural, outro tema de farta discussão – na arte e na cultura contemporânea e como é relativamente fácil dominar mentes infanto-juvenis do público universitário. Há uma espécie de triunfalismo da mesmice. Em *A Chinesa*, de Jean-Luc Godard, 1967, há intensa discussão dos estudantes revolucionários no apartamento, dividindo a história do cinema entre o realismo de Méliès e a ficção dos irmãos Lumière. Godard intui, numa breve sequência, os desdobramentos da arte cinematográfica como uma guerra ao fascismo e à arte politizada tal como anunciada por Benjamin no seu célebre ensaio. A palavra-chave para esses encontros abertos entre cineastas e o filósofo alemão é a narrativa. Para Godard, o campo de batalha anunciado por Samuel Fuller – em *Pierrot Le Fou* – onde a narrativa não obedece necessariamente à ordem de começo, meio e fim.

Os conceitos de Benjamin – espaço imagético, iluminação profana, distração, imagem dialética – são utilizados de modo a romper com a camisa de força ideológica do feminismo, raça, classe, gênero, polemizando com obras e cineastas renomados reavaliados por uma outra ótica. Na alta cultura, são valorizadas as noções de “objetividade”, “pesquisa desinteressada”, “realidade”, “verdade”, e essa é uma proposta do cinema conservador em termos metodológicos. Nesse contexto, destacamos no menu de exibições filmes como *Sindicato de Ladrões*, Elia Kazan, 1954; *O Homem que Caiu na Terra*, Nicholas Roeg; *O Homem que Não Vendeu sua Alma*, 1972; direção de Charlton Heston, 1988; *On the Doll*, de Thomas Mignone, 2007; *O Homem da Máfia*, Andrew Dominik, 2012; *Infidelidade*, Adrian Lyne, 2002; *A Vastidão da Noite*, Andrew Patterson, 2020; *A Guerra do Amanhã*, Chris McKay, 2021; *Destruição Final – O Último Refúgio*, Ric Roman Waugh, 2021; *Kelly + Victor*, Kieran Evans, 2013; *Doce Vingança*, Steven R. Monroe, 2014; *Slovenian Girl*, Damjan Kozole, 2012; *Um Lugar Silencioso*, John Krasinski, 2021; *Era Uma Vez em... Hollywood*, Quentin Tarantino, 2019; *Don't Look Up*, Adam McKay, EUA, 2021. *Doce Vingança* recebeu críticas de um filme mediano, uma historietta a mais. O historicismo – já no título – *Era Uma Vez...* é um extraordinário resgate do faroeste, cujo final foi negligenciado, uma vez que os cowboys salvam a atriz Sharon Tate das ações macabras do psicopata Charles Manson. E, recentemente, *Imperator Furiosa*, da série *Mad Max*, foi considerado um filme menor porque não obteve êxito significativo de bilheteria. Aliás, *Doce Vingança* se constrói como poderosa narrativa cinematográfica sem efeitos mirabolantes, o que torna a película um bravo – um *Rio Bravo* – desafio de análise da metafísica no cotidiano da violência. Novamente aparece Benjamin com suas intuições vindas da teologia num mundo dessacralizado.

O cinema conservador narra a história do cinema contando com a força de *Be Natural: The Untold Story of Alice Guy-Blaché*, Pamela B. Green, EUA, 2018. No documentário, a cineasta francesa reclama que o cinema perdeu a capacidade de contar histórias. E essa é uma questão central no cinema conservador: o que é a história? Uma pista surge em *A Noite Devorou o Mundo*, França, Dominique Rocher, 2018. Curiosamente, um cenário pandêmico. Esse cenário ressurgiu na série *The Walking Dead*, talvez a mais serena homenagem aos “Founding Fathers”, uma engenhosa trama alegórica da refundação dos Estados Unidos da América *Woke*. O fascismo é o

“*walking dead*”, mas os vivos não são zumbis muito melhores. Arte, magia, técnica e política na perspectiva da arte cinematográfica na conceituação do célebre ensaio da obra de arte tecnicamente reproduzida parece ainda mais explorada nos comentários do cinema americano, em particular. A hipótese desse cinema conservador ganha consistência inequívoca, por exemplo, nas formulações de Reinhart Koselleck (2006) na obra *Futuro Passado – Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*, em particular no capítulo “Terror e Sonho – Anotações Metodológicas para a Experiência do Tempo no Terceiro Reich”.

O mito da Caverna de Platão trata das questões da passagem das trevas para a luz, da aparência para a realidade. Caverna é uma metáfora para o cinema. As idas e vindas da sala de cinema – hoje a sala ou o quarto de nossas casas – demonstram o quanto a recepção dessa mídia tornou-se indispensável na percepção ou alienação dos fenômenos da realidade. O filósofo Herbert Marcuse – o autor de *Eros e Civilização* – tem breve aparição como personagem em *Ave, César!*, dos Irmãos Coen – e Saul Alinsky – Bill Burroughs talvez o chamasse de mentor dos simpáticos Hillary Clinton e Barack Obama – de alguma maneira é o Rei do gangsterismo em uma centena ou mais de filmes. Nesse momento de emergência em que a catástrofe ganha celeridade e brevidade no TikTok, são mais orgíacas do que catastróficas. O mito da caverna abre a imaginação para a caverna cinematográfica e o Cavern Club – a *beat* Beatle, o eterno anúncio de um mundo novo – admirável – no qual a penumbra se desfaz como em *A Caverna dos Sonhos Esquecidos*, de Werner Herzog, 2009.

Nessa perspectiva, podemos abordar a filmografia de Jean-Luc Godard e suas narrativas da caverna capitalista – apaixonado pela Literatura, Godard parece ter ignorado o romance *A Grande Parada*, de Jean-François Revel, uma caverna no labirinto socialista e daí, mais um pouco, chegamos à dinossauromania, uma fantasia materialista, ainda irrelevante, parece aos olhos da crítica acadêmica. O que pode haver de alta cultura na obra de arte na época de suas técnicas de reprodução digital? Em *Jurassic Park*, a alegoria da caverna ganha forma com toda a sua força. Talvez se possa dizer que o cinema é uma sala de aula crítica do atual modelo de educação e seus modismos ao abrir mão da alta cultura e privilegiar pirotecnias pós-modernas, dando ênfase e focando na realidade, na verdade, na objetividade, na pesquisa científica desinteressada-

da. Educar nos termos benjaminianos não seria a crítica dos tempos da catástrofe? Teria havido essa intenção no Godard de *O Vento do Leste* (1970), um faroeste sobre a teoria do valor?

O conceito de arte cinematográfica nos coloca, ao mesmo tempo, diante de filmes como *Crimes do Futuro*, de David Cronenberg, e *Chuck Norris Contra o Comunismo*, documentário romeno de 2013. “Médium de reflexão” é o conceito que se propõe para a análise dessas obras. E isso vale tanto para *Oppenheimer*, de Christopher Nolan, 2022, quanto para *Barbie*, de Greta Gerwig, 2023. Em tempos de catástrofe, é preciso que a crítica do cinema se liberte das amarras do politicamente correto ou das conceituações de bom gosto na arte cinematográfica e ainda de amarras ideológicas que alimentam utopias. Talvez a imagem mais nítida da catástrofe hoje seja a do “lockdown” celebrada pelo entusiasmo cientificista. A teoria crítica não pode se tornar um monolito como em *2001*, onde a civilização nasce como crime, engendrada pelo osso como arma de guerra, uma descoberta obviamente anterior à da Revolução Agrícola – o pecado original não é o sexo, mas o crime; o estado de exceção torna-se a regra, como é dado no tratamento dos filmes de faroeste, gênero de vasta aceitação pública. Essa guinada leva Benjamin ao diálogo com outros pensadores como Lucian Boas, Eric Voegelin e até para a teologia política, e, ao arrepio de alguns, com o jurista Carl Schmitt. O cinema talvez possa concretizar aquele ansiado desejo do romantismo alemão de obras onde a prosa e a poesia sejam entrelaçadas numa perspectiva científica.

O pensamento de urgência para tempos de catástrofe possivelmente não será respondido pelo salvacionismo da *New Age* ou pelas sucessivas reedições do Monte Verità em “*raves*” pelo oeste norte-americano afora. Catástrofes brotam como cogumelos da noite para o dia ou se encaixam como “*matrioskas*” ruinosas. Para toda uma geração e uma geração subsequente, o Cavern Club, como o anúncio de uma saída da caverna, tem conduzido o progressismo numa pulsão mortífera em termos freudianos. No Coliseu do Cancelamento, a autofagia e a disforia de espécie exibem a catástrofe com o seu clareamento odontológico; a barbárie em expansão sugere aquela breve imagem de *Independence Day*, na qual os alienígenas apagam os pequenos passos do homem que, pela primeira vez, pisou na Lua. Nesse mesmo filme, o bombardeio atômico dos norte-americanos sobre a Califórnia coloca em pé de igualdade na selvageria humanos e alienígenas. A res-

posta estaria no resgate da tradição? A alta cultura precisa ser resgatada? Das catástrofes anunciadas, o vitimismo é um dos mais ameaçadores.

A relação entre o cinema comercial e a alta cultura é suficientemente complexa para ser resumida e exposta nos limites dessa comunicação. Afinal, o mito da caverna de Platão é o fim ou o começo da metafísica? Qual é a finalidade da educação? Sem cair na vala do senso comum da cultura pop, o filme de Baz Luhrmann *Romeu + Julieta*, de 1996, é exemplar. Nesta obra, o cenário pop não deixa de causar no espectador o “*Entfremdung*”, de Brecht. Em *Twister*, de Jan de Bont, 1996, carros, animais, árvores voando como folhas de papel movidos pela força do tornado nos devolvem a problemas metafísicos entrelaçados presentes na forma e no sentido de muitos filmes: o que é natureza e o que é a política, como podemos dominá-las, como podemos dobrá-las à força do nosso braço e construir a realidade e a sociedade segundo a nossa vontade? Essa pergunta ressurge em *Don't Look Up* e outros meteoros fílmicos apocalípticos. E a resposta continua clássica: não podemos, não sabemos, e qualquer experimento utópico pode piorar a natureza das coisas e da sociedade. O que não impede a constatação básica de que ao olhar para a tela, olhamos para nós mesmos de alguma forma.

REFERÊNCIAS

- Benjamin, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 165-196, 1987.
- Kimball, Roger. *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education*. New York: Ivan R. Dee, 1990.
- Murnau, F. W. *Nosferatu: eine Symphonie des Grauens*. Alemanha: Prana-Film, 1922. Filme.
- Kracauer, Siegfried. *De Caligari a Hitler: uma história psicológica do cinema alemão*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- Kirk, Russell. *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*. Chicago: Regnery Publishing, 1953.
- Platão. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2006.

O BICHO

João Victor Arruda dos Santos

Bacharel em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juíz de Fora.

Amanheci desacordado
Os dilemas, os trabalhos assalariados
As drogas, seus olhos, o estranhamento, as palavras, os livros, os vícios, e o narcotráfico
Mas o bicho, o bicho não procura esse tipo de coisa
O bicho só se preocupa em desaparecer
O bicho não sente
O bicho engole todo aquele que mora dentro da própria cabeça
A lua se movimentava, tingindo os polos e as cidades
Mas o bicho se finge de morto
Então hoje eu amanheci desacordado
Me sinto uma objetividade fantasmagórica
Sem futuro, sem história
Deve ser por isso que demoro sempre a adormecer
Deve ser por isso que sempre perco a memória
A escuridão agora me parece sinfonia
Colo o ouvido ao teu estômago e ouço
Meu Deus, algo me acontece
Pois não ouço nada
É o bicho

Ouço os automóveis e as metralhadoras
Mas não ouço minha própria voz
Eu não falo minha própria voz
Fui transformado em imagem
Em coisa, em bicho
Eu não ouço
Nada parece estar realmente lá
Eu não uivo
Eu fumo e me afogo
Engulo o meu pânico
Engulo à mim mesmo
Eu me torno meu próprio alimento
E o bicho, o bicho é fabricado em comidas e venenos
Em propagandas e em vitrines
O bicho me tranforma em ar, em vapor
É a minha duplicação, é a minha repetição, é o meu eco que
me ordena à adormecer
Acorde
A luz está muito fraca, não se pode mais distinguir a minha
face da face do bicho
A lua está muito fraca para ter certeza do que vi
O bicho, o parto
Olho para o espelho
E por um momento percebo que o meu reflexo não olha para
mim
Eu não olho para o meu reflexo
Por um momento nós dois olhamos para o bicho
Mas o bicho, desfigurado, não olha para nós.



REVISTA CÍRCULO DE GIZ

www.circulodegiz.org/revista

Macumba rara!