



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bárbara Buril Lins

Ressentimento e desconfiança na forma de vida neoliberal

Florianópolis
2022

Bárbara Buril Lins

Ressentimento e desconfiança na forma de vida neoliberal

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Santa
Catarina como requisito parcial para a obtenção
do título de Doutora em Filosofia
Orientador(a): Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Florianópolis
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Buril, Bárbara

Ressentimento e desconfiança na forma de vida neoliberal
/ Bárbara Buril ; orientador, Alessandro Pinzani, 2022.
243 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. neoliberalismo. 3. ressentimento. 4.
desconfiança. I. Pinzani, Alessandro. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

Bárbara Buril Lins

Ressentimento e desconfiança na forma de vida neoliberal

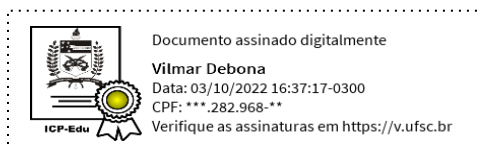
O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 09 de setembro de 2022, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Dra. Yara Frateschi
Universidade Estadual de Campinas

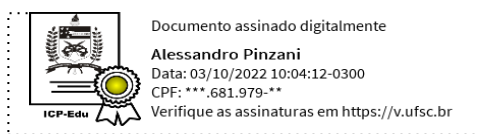
Profa. Dra. Janyne Sattler
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dra. Milene Tonetto
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Filosofia.



Prof. Dr. Vilmar Debona
Coordenador do Programa



Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Orientador

Florianópolis, 2022

AGRADECIMENTOS

Ao professor Alessandro Pinzani, pela orientação e por sua inabalável disponibilidade em ser o principal interlocutor deste trabalho.

Aos professores Denilson Luís Werle e Franciele Petry, que compuseram a banca de qualificação desta tese com comentários relevantes e importantes, logo incorporados ao trabalho.

Às professoras Yara Frateschi, Janyne Sattler e Milene Tonetto, por todas as críticas e sugestões valiosas trazidas na banca de defesa desta tese, ainda a serem inseridas de maneira completa neste trabalho.

À minha amiga Evânia Reich, com quem travei diálogos muito produtivos sobre os sofrimentos do individualismo. O acolhimento dela e de outros amigos, colegas e professora da UFSC como Edegar Fronza Júnior, Ingrid Meurer, Ivan Rodrigues, Júlio Tomé, Ilze Zirbel, Ítalo Lins Lemos, Maria de Lourdes “Dudi”, Rafael Dias, Raquel Xavier, Renato Cani e Thor Veras, foi um bálsamo para mim, que havia acabado de chegar do Recife. A Nestor Jr., amigo que me recebeu em sua casa maravilhosa. A recepção foi tão boa que a vontade era a de nunca mais sair de Florianópolis.

Mas logo parti. Agradeço ao supervisor do meu doutorado sanduíche na Universidade de Lucerna na Suíça, o professor Martin Hartmann, por me incluir em todos os eventos e formações possíveis e impossíveis, pois parte desta experiência ocorreu em contexto de pandemia. Os *master classes* com as professoras Eva Ilouz e Wendy Brown, organizados por ele, foram basilares e definiram o caminho por onde andou a minha tese.

Desta experiência suíça, também guardo com carinho os diálogos com o professor Olivier Voirol em seu grupo de teoria crítica na Universidade de Lausanne, as conversas e o apoio sensível da Diretora da Pós-Graduação em Humanidades e Ciências Sociais na Universidade de Lucerna, Christina Cavedon, que virou uma amiga, e a alegria e o acolhimento da minha colega de departamento Daniela

Herzog, com quem morei por alguns meses. Durante os períodos duros de isolamento da pandemia, escrevi esta tese em Genebra. Lá, contei com a amizade firme e forte de Heloísa Slav, Mariana Cossermelli e Silvan Kälin.

À Bettina Adank, grande amiga que a vida me deu, pelos oito meses maravilhosos em sua fazenda Frutti D'Oro, na Itália. Lá, com a sua ajuda, excluí os animais e seus derivados da minha zona de consumo, pondo em prática a minha consideração teórica de que o que consideramos “nós” deve ser ampliado. Neste espaço, também experimentei uma outra forma de vida quando a nossa forma de vida principal mostrava o seu fracasso gigantesco.

Ao meu pai Antenor Lins Neto e à minha mãe Kilma Buril, por sempre terem me oferecido as condições de possibilidade para o estudo na forma de amor e estrutura, mas também por terem me ensinado valores importantes para quem escreve e pesquisa, como coragem, persistência e resiliência. Ao meu irmão Pedro, por acreditar mais em mim do que eu mesma, e à minha avó Lenes Saraiva, por hoje significar “luta” para mim, ainda mais depois de sua partida dolorosa.

À minha companheira de aventuras, Beatriz Cossermelli, e ao meu baby dog, Louis, que me acompanharam por esta jornada por muitos países, apartamentos e paisagens com amor e alegria. À família que a Bea me trouxe, por sempre trazerem ousadia e entusiasmo para a minha vida: Mariana, já citada, e Maria Luísa André, minha sogra e também interlocutora.

Aos meus psicanalistas Eneida Medeiros e François Ansermet e à minha professora de Vedanta Lígia Bittencourt, que me acompanharam durante períodos de transição extremamente intensos. Eles me guiaram com amor e generosidade na minha busca por liberdade.

Aos servidores da UFSC, em especial às funcionárias da pós-graduação, Jacinta Gomes e Irma Iaczkinski.

À CAPES, pela concessão da bolsa. Apesar dos muitos desvios, esta tese, escrita em português, é fundamentalmente brasileira.

Só me interessa o que não é meu. (DE ANDRADE, 1928).

Being safe is scary. (CENNETOĞLU, 2017)

It matters what matters we use to think other matters with; it matters what stories we tell to tell other stories with; it matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what descriptions describe descriptions, what ties tie ties. It matters what stories make worlds, what worlds make stories. (HARAWAY, 2016, p. 12)

RESUMO

A presente tese consiste em uma tentativa de compreensão do caráter socialmente compartilhado de dois sofrimentos: o ressentimento e a desconfiança. A partir de uma crítica imanente à forma de vida neoliberal, aponta-se para as relações entre o declínio das experiências sociais no neoliberalismo e a ascensão de sofrimentos que também revelam um bloqueio experienciado pelo sujeito no campo relacional. Além de apresentar uma reconstrução conceitual do ressentimento e da desconfiança, este trabalho também lança considerações relativamente novas sobre estes sofrimentos. No que se refere ao ressentimento, propõe-se um salto de uma crítica moral para uma crítica social do ressentimento. No caso da desconfiança, evidencia-se o caráter modelado e modelador deste afeto. Este diagnóstico social também conta com uma seção dedicada a investigar as causas destes sofrimentos, através de uma reflexão sobre o projeto ideológico neoliberal e o seu desprezo pela socialidade, e com uma seção final sobre uma possível saída terapêutica para eles. Nesta seção, realiza-se uma incursão pela teoria hegeliana e pela teoria da autonomia relacional para apontar para a existência de uma outra visão do que é ser um sujeito; nela, o outro não é obstáculo para a realização individual, mas condição de possibilidade desta. O argumento final desta tese é o de que, se compusesse o senso comum, esta concepção social de subjetividade humana poderia erodir por dentro os sofrimentos do neoliberalismo.

Palavras-chave: neoliberalismo; ressentimento; desconfiança.

ABSTRACT

The present dissertation consists of an attempt to understand the socially shared character of two sufferings: *ressentiment* and mistrust. From an immanent critique of neoliberal form of life, it points to the relations between the decline of social experiences in neoliberalism and the rise of sufferings that also reveal a blockage experienced by the subject in the relational field. In addition to presenting a conceptual reconstruction of *ressentiment* and mistrust, this dissertation also launches relatively new considerations about these sufferings. As far as *ressentiment* is concerned, it is proposed a leap from a moral critique to a social critique of *ressentiment*. In the case of mistrust, the modeled and modeling character of this affect is highlighted. This social diagnosis also has a section dedicated to investigating the causes of these sufferings, through a reflection on the neoliberal ideological project and its contempt for sociality, and a final section on a possible therapeutic way out for them. In this section, an incursion is made through Hegelian theory and the theory of relational autonomy to point to the existence of another vision of what it is to be a subject; in it, the other is not an obstacle to individual fulfillment, but a condition for its possibility. The final argument of this dissertation is that, if it were common sense, this social conception of human subjectivity could erode from within the sufferings of neoliberalism.

Keywords: neoliberalism; *ressentiment*; mistrust

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	UMA CRÍTICA IMANENTE À FORMA DE VIDA NEOLIBERAL	25
2.1	O CONCEITO DE FORMAS DE VIDA.....	31
2.2	EXISTE UMA FORMA DE VIDA NEOLIBERAL?.....	42
2.3	O CONCEITO DE CRÍTICA IMANENTE.....	49
2.4	ALGUMAS CLARIFICAÇÕES METODOLÓGICAS.....	62
3	OS SOFRIMENTOS DO RESSENTIMENTO E DA DESCONFIANÇA	66
3.1	RESSENTIMENTO.....	66
3.1.1	As visões de Nietzsche e Max Scheler	73
3.1.2	A interpretação política de Wendy Brown	81
3.1.3	Ressentimento como forma de sofrimento: aspectos sintomatológicos	96
3.1.4	Ressentimento como sofrimento sistêmico	107
3.2	DESCONFIANÇA.....	111
3.2.1	Os debates filosóficos sobre a confiança	114
3.2.2	Desconfiança como sofrimento duplo	118
3.2.3	O caráter sistêmico da desconfiança no Brasil: sofrendo nacionalmente	123
4	AS CAUSAS SOCIAIS	138
4.1	ROBINSON CRUSOÉ, O PRIMEIRO SUPOSTO <i>SELF-MADE MAN</i>	141
4.2	NEOLIBERALISMO: DO OBSCURANTISMO AO SENSO COMUM.....	156
4.3	INDIVIDUALISMO NEOLIBERAL E O DESPREZO PELA SOCIALIDADE.....	164
5	SOBRE O CARÁTER SOCIAL DA AGÊNCIA HUMANA	185
5.1	HEGEL E A SOCIALIDADE DA LIBERDADE	188
5.2	DE VOLTA À AUTONOMIA (RELACIONAL)	202
5.2.1	Contribuições da teoria relacional para o pensamento hegeliano	216
6	CONCLUSÃO	222
	REFERÊNCIAS	233

1 INTRODUÇÃO

Existem diversas maneiras de se viver afetivamente o tempo presente. Fatores variantes e complexos como tempo histórico, sociedade, cultura, raça, gênero e classe fazem com que um sujeito experiencie a própria vida e o mundo social de maneiras bastante específicas – singular, na medida em que, como pessoas, temos histórias de vida só nossas, mas também contextual, uma vez que nos constituímos a partir de coordenadas sociais já existentes previamente. Os nossos afetos, embora pareçam só nossos do ponto de vista fenomenológico, também se revelam como socialmente formados e sustentados, se tentarmos compreendê-los para além de sua aparência. Nós experienciamos individualmente afetos como ciúmes, compaixão e amor, por exemplo, a partir de significados compartilhados socialmente sobre a consistência destes afetos. O modo como amamos, por exemplo, é refém de significados sociais e culturais sobre como se deve amar; e isto significa que aquilo que sentimos não se reduz às dinâmicas individuais. Os nossos afetos revelam-se como não só nossos, mas também de muitos outros quando observamos que eles também são sentidos por pessoas das mesmas sociedades, época ou classe social que as nossas. A ideia comumente difundida de que nós *possuímos* os nossos afetos – e que eles são, portanto, *a nossa propriedade* – cai por terra quando, saindo do ensimesmamento, nos deparamos com pessoas que sentem da mesma maneira que a nossa. Aliás, quanto mais parecidas forem as coordenadas sociais segundo as quais formamos a nossa subjetividade, maior a probabilidade de sentirmos afetos semelhantes. Não é por acaso, portanto, que os estudos sociológicos e antropológicos sobre as emoções se concentram em grupos sociais, temporais ou geográficos específicos, e não em grupos aleatórios, sem conexões entre eles.

Este trabalho consiste em uma tentativa de compreensão do caráter socialmente compartilhado de dois afetos que também se revelam como formas de sofrer: o ressentimento e a desconfiança. Foi a partir da novidade dos discursos ressentidos de líderes autoritários que eu me deparei com o velho e conhecido afeto da desconfiança, que permeia as mais diversas camadas da vida social no Brasil. Assim, foi o primeiro, o ressentimento, que me levou ao segundo, a desconfiança, porque percebi que ambos brotavam de uma mesma fonte. Além do projeto de sociedade claramente autoritário, o que mais me impressionava e ainda me

impressiona nos discursos defendidos por líderes de extrema-direita como Jair Bolsonaro, Donald Trump e Viktor Orbán e outras figuras marginais ainda ansiosas por ocupar postos políticos importantes era o ressentimento que se infiltrava no subtexto de seus ataques às pautas progressistas. Por trás da agressividade masculinista e do ataque insequente, também se delatava a fraqueza de sujeitos que deslocavam para um outro a culpa pelo próprio declínio. O “(re)ssentimento”, como aponta o prefixo *-re*, refere-se justamente ao que a ação de um outro causou em si mesmo – e esta ação pode ser, em vez de injúria, um grito de liberdade. Assim, o ressentimento é um afeto¹ retroativo. A agressividade e o ataque expressos pela extrema-direita, direcionados a “outros” que recentemente se libertaram de determinadas situações de opressão, têm uma semelhança profunda com a desconfiança, afeto que forma o Brasil das mais variadas formas – arquitetônica, prática, institucional, simbólica e literariamente. A novidade do ressentimento, talvez nunca expresso de maneira tão livre e sem constrangimentos como hoje, me levou para o velho e conhecido afeto da desconfiança, tão normalizado no Brasil que é possível apontar para o seu caráter normativo: há muito tempo e talvez desde sempre, a desconfiança orienta práticas sociais e institucionais neste país.

Como veremos, tanto na desconfiança como no ressentimento há um bloqueio no campo relacional. Em ambos os casos, o outro vira o objeto ao qual se atribui a responsabilidade por sofrimentos que, por outro lado, *não foram* causados por ele. No entanto, enquanto, no ressentimento, o sujeito *ataca* este outro física ou verbalmente, na desconfiança o sujeito *protege-se* deste outro. Em outras palavras, tanto no ressentimento como na desconfiança rompem-se as relações sociais, o diálogo, a capacidade de entendimento e de negociação com o outro, a convivência com a alteridade – em suma, a ligação que poderia existir entre sujeitos não tão diferentes entre si, afinal compartilhamos todos a mesma humanidade e, muitas vezes, a mesma sociedade.

O ressentimento, que se revelou de maneira inédita nos Estados Unidos com a ascensão de Donald Trump ao poder, não só denunciou divisões já existentes neste país, como também aprofundou o fosso entre Norte e Sul, negros e brancos,

¹ Eu prefiro me referir ao ressentimento e à desconfiança como afetos, e não como emoções, paixões ou sentimentos, porque acredito que termos como estes últimos, além de serem bastante carregados semanticamente, já são objetos de diversos embates filosóficos. Mais flexível do que os conceitos de “emoção”, “paixão” e “sentimento”, o conceito de afeto também me parece mais aberto às tentativas de compreendê-lo segundo formas de “sofrimento” e “mal-estar”.

liberais e conservadores, mulheres e homens, estrangeiros e nacionais. Embora o ressentimento não tenha, ele mesmo, criado divisões, uma vez que sintomas não produzem eles mesmos as suas causas, é possível dizer que afetos como tais acabam fortalecendo as causas de seu surgimento. Em certo sentido, as divisões já existentes nos Estados Unidos foram as responsáveis pelo surgimento de afetos ressentidos, ao mesmo tempo em que o ressentimento aprofunda ainda mais estas diferenças, pois ele não resolve o problema central que já existia previamente – a saber, o declínio das experiências mais amplas de sociedade neste país (no quarto capítulo, apresento o diagnóstico sociológico de Robert Putnam sobre tal declínio). A divisão social existente hoje nos Estados Unidos sempre foi muito comum no Brasil. Na verdade, podemos inclusive afirmar que o Brasil *se formou* a partir de divisões e que se sustenta dessa maneira. Aqui, as classes média e alta formam um bloco de interesses comuns, enquanto os pobres, a maior parte deles formada por negros, lutam para sobreviver em meio à exploração. O afeto corrente em uma sociedade profundamente desigual é a desconfiança e qualquer pessoa que já tenha vivido no Brasil sabe que é preciso primeiro desconfiar para, só depois, confiar. Aqui, o benefício da dúvida é quase inexistente, principalmente se a pessoa a ser beneficiada for negra. Não é por acaso, então, que o malandro seja uma figura nacional, como já apontaram o crítico literário Antônio Cândido e o antropólogo Roberto DaMatta.

Assim, a partir de uma observação dos afetos em circulação no Brasil, nos Estados Unidos e na Europa, eu passei a identificar que o ressentimento e a desconfiança surgem em sociedades onde as experiências relacionais estão em declínio. Este percurso, que vai do sintoma para as suas causas, se expressa neste trabalho a partir de uma crítica imanente à forma de vida neoliberal. Desse modo, antes de entrar em uma reflexão mais profunda sobre o ressentimento e a desconfiança, passando para as suas causas no capítulo seguinte, eu preferi primeiramente justificar o meu percurso argumentativo neste trabalho através de uma seção dedicada à explicação sobre o método de crítica imanente, ao qual recorro para desenvolver o meu diagnóstico social. Este primeiro capítulo, intitulado *Uma crítica imanente à forma de vida neoliberal*, abre alas para o trabalho em si, que realmente começa no capítulo dedicado aos sofrimentos do ressentimento e da desconfiança. Isto significa que, para fins de um trabalho acadêmico, esta parte metodológica é importante porque ela justifica o modo como eu me aproximei e

abordei o meu problema. Em outras palavras, ela mostra que as minhas escolhas não são aleatórias, pois elas estão assentadas em uma certa tradição crítica. Por outro lado, eu também acredito que este trabalho também poderia prescindir desta extensa seção metodológica se o objetivo fosse o de fazê-lo circular em ambientes não acadêmicos. Não que, nestes círculos, haja menos rigor, mas, sim, que neles a justificação metodológica poderia se expressar nas entrelinhas do próprio diagnóstico. Questões de tradição filosófica (por exemplo, o modo como problemas relativamente semelhantes foram pensados de maneiras relativamente diferentes na história da filosofia) também não importam muito para não-especialistas. Como tese de doutorado, contudo, achei necessário apresentar um capítulo introdutório sobre a noção de formas de vida e o conceito de crítica imanente, a fim de que fique claro que o que se pretende realizar, neste trabalho, é uma crítica imanente à forma de vida neoliberal. Isto significa que o objeto desta crítica é a própria forma de vida neoliberal e que o que salta à vista, para esta forma específica de crítica social, são as práticas sociais e o autoentendimento dos sujeitos que estão imersos nesta forma de vida. Como veremos, no caso da crítica imanente, não se confronta a realidade com um ideal pré-fabricado, tampouco se extrai este ideal simplesmente da realidade, como se ele já estivesse ali, de maneira evidente. A crítica imanente desenvolve este ideal *a partir* dos movimentos contraditórios postos pela própria realidade. Desse modo, neste trabalho, seguindo o método de crítica imanente, eu parto de sintomas existentes nas nossas sociedades para apontar para problemas que ultrapassam a mera dimensão sintomatológica – fazendo do ressentimento e da desconfiança sofrimentos de segundo nível que só se manifestam por conta de sofrimentos anteriores já existentes. Trata-se aqui, sobretudo, de uma crítica que parte de experiências de sofrimento para ir além delas.

Após um capítulo metodológico inicial, eu me volto consecutivamente para um capítulo dedicado a uma reflexão mais extensa sobre estes dois afetos, que também se revelam como formas de sofrimento. No entanto, antes de apresentar as minhas próprias considerações teóricas sobre o ressentimento e a desconfiança, eu realizo uma reconstrução conceitual sobre como tais afetos já foram elaborados anteriormente por pensadores dos campos da filosofia, da teoria social e da psicanálise. Como veremos, enquanto a desconfiança foi muito pouco abordada em trabalhos filosóficos, estes mais dedicados a investigar o afeto no seu aspecto positivo (a confiança), o ressentimento, por outro lado, ocupa um lugar central nas

reflexões de filósofos da importância de Friedrich Nietzsche e Max Scheler. Do ponto de vista teórico, podemos refletir sobre o negativo da confiança a partir dos variados estudos que já nos foram oferecidos sobre o tema em seu aspecto positivo, como aqueles que versam sobre como a confiança é fundamental na sustentação de estruturas sociais, exercendo as funções de um “cimento social”, no funcionamento saudável do psiquismo dos indivíduos ou na criação de um valioso capital social. No entanto, existem poucos estudos filosóficos ou sociológicos dedicados a uma reflexão mais profunda sobre a desconfiança *per se*: a desconfiança não simplesmente como sinônimo de uma falta de confiança que implicaria em diferentes formas de fragmentação social, mas como um modo específico de sofrer e como afeto socialmente produzido e produtivo.

Na seção dedicada ao ressentimento, eu primeiramente apresento as visões de Nietzsche e Scheler sobre este afeto, sem deixar de problematizar as implicações e os limites de suas teorias. Em seguida, também em uma recuperação conceitual, eu exponho o diagnóstico da cientista política norte-americana Wendy Brown sobre o ressentimento, afeto que ganhou uma importância central nos Estados Unidos de Donald Trump. Os limites encontrados nas reflexões de Nietzsche também podem ser identificados na atualização proposta por Brown. Partindo destes limites, eu apresento consecutivamente as minhas considerações sobre o ressentimento. O meu argumento principal é o de que o ressentimento deve ser compreendido não apenas como um afeto experienciado por sujeitos que viram os seus privilégios serem solapados, como aponta Brown, ou por “espíritos inferiores” e “vis”, como defendem Nietzsche e Scheler, mas também por pessoas exploradas e violentadas em nossas sociedades neoliberais. Conforme defendo, precisamos compreender a extrema-direita mundial segundo duas formas de ressentimento: uma que consiste em uma reação à perda de privilégios e outra que se revela como reação a uma vasta história de explorações e violências. A minha proposta, como ficará mais claro no decorrer deste trabalho, será a de que se dê um salto *de uma crítica moral do ressentimento para uma crítica social do ressentimento*. Só este pulo conceitual nos permitirá enxergar a dimensão legítima que existe em determinadas formas de ressentimento.

Ao abordar a desconfiança, por outro lado, o que se desenvolve é mais um trabalho de elaboração teórica do que propriamente de reconstrução. Como já foi dito anteriormente, eu tive muitas dificuldades em encontrar trabalhos dedicados a

uma reflexão filosófica sobre a desconfiança, por isso precisei recorrer a diversos campos do conhecimento para construir um diagnóstico ao mesmo tempo filosófico e social sobre este afeto. É preciso deixar claro que a minha intenção principal, nesta tese de doutorado, é apontar para as dinâmicas sociais que causaram estes sofrimentos, a fim de que, a partir de uma identificação das causas, possamos encontrar saídas para estas encruzilhadas sintomáticas. Para isso, eu mostro primeiramente que, embora esses sofrimentos sejam fenomenologicamente experimentados como individuais, eles só surgem porque existe uma sociedade que os causa, os sustenta e os fortalece. Assim, na superfície privados, esses sofrimentos revelam-se como originários de um mesmo fundo social.

Após desenvolver um diagnóstico sintomatológico do ressentimento e da desconfiança, eu parto, no quarto capítulo deste trabalho, para uma tentativa de compreensão das causas sociais desses sofrimentos. Como defenderei, o ressentimento e a desconfiança só podem surgir em sociedades fortemente individualistas, nas quais estão em declínio as capacidades de lidar com a alteridade, de compreender o outro e de estabelecer diálogos com quem é diferente de si mesmo. Este desprezo pela socialidade não surgiu nas sociedades neoliberais, no entanto. A origem do indivíduo preocupado apenas com a própria realização individual já está nos primórdios do surgimento das sociedades moderno-capitalistas. Embora haja diferentes interpretações sobre quando, de fato, o individualismo começou a se tornar pervasivo, acredito que há uma visão mais consensual no que se refere à emergência de um individualismo mais particular, ligado à emergência do *homo oeconomicus*. O indivíduo preocupado apenas com o próprio sucesso profissional, com o próprio trabalho e com o próprio lucro encontra a sua justificação de existência na época em que a ética protestante passou a ultrapassar o mero domínio religioso para inspirar a vida social mais amplamente, fato para o qual já apontou Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

A vencedora narrativa do *self-made man*, que vai de Robinson Crusóé ao cinema hollywoodiano atual, conta a história de que os sujeitos não precisam uns dos outros para se realizarem individualmente, que a liberdade serve para “nos livrarmos” dos obstáculos que nos constroem, que o outro é uma ameaça quando ele não serve aos nossos interesses e que nós somos sempre os únicos responsáveis pelos nossos sucessos e fracassos. Como defendo, é este tipo de

Weltanschauung que torna possível o surgimento de sofrimentos como o ressentimento e a desconfiança, eles mesmos afetos ligados a uma tentativa de extirpação de um outro que incomoda. Nas sociedades neoliberais, vemos em ação, de modo ainda mais acentuado do que na época do capitalismo moderno, uma noção de sujeito bastante peculiar. Segundo ela, o indivíduo não só prescinde, como também é negativamente afetado pelo social. Isto não significa, no entanto, que todas as pessoas que vivam em sociedades neoliberais sejam ressentidas ou desconfiadas, mas, sim, que, nestas sociedades, encontra-se um ambiente favorável para o surgimento de tais afetos.

Para mostrar como as sociedades neoliberais produzem este ideal de sujeito altamente individualista, eu conto inicialmente uma breve história sobre como o neoliberalismo triunfou na sua disputa com projetos de sociedade mais sociais e menos individualistas. Devido à união entre os bons ventos da história e o senso de oportunidade de seus ideólogos, o neoliberalismo deixou de ser uma espécie de doutrina obscura para se transformar no senso comum; mais especificamente, na forma de vida principal ao qual a maior parte das pessoas e inclusive a maior parte das outras formas de vida se moldam. Como veremos, o sucesso do neoliberalismo está ligado ao fato de que atualmente o discurso neoliberal não se encontra apenas nos livros e nas conferências proferidas pelos seus ideólogos, mas também, e principalmente, nos mais variados espaços da vida social: nos jornais, nas redes sociais, nos livros de autoajuda, nos critérios de contratação de funcionário, nas orientações empresariais, nos conselhos de *coaches*, nas universidades. Manifesto nos contextos aparentemente os mais improváveis, o discurso neoliberal vai das relações amorosas às clínicas de inseminação artificial.

Neste subcapítulo, eu me volto, então, para uma exegese filosófica de obras sociológicas que já se dedicaram a analisar o discurso neoliberal em diferentes esferas da vida social. Os estudos de sociólogos como Luc Boltanski e Eve Chiapello, Pierre Dardot e Christian Laval, Robert Putnam, Arlie Hochschild e Eva Illouz, cada qual voltado para um objeto ou contexto sociológico específico, já revelaram como um discurso marcadamente neoliberal acaba se denunciando na própria imanência da vida social. Como estes trabalhos sociológicos apontam, uma das características principais das nossas sociedades é, ironicamente, o *desprezo social pelo social*, como se o indivíduo pudesse se constituir para além do coletivo, segundo uma autorrelação completamente desprovida de alteridade. Estes trabalhos

sociológicos mostram como as empresas (Boltanski e Chiapello), as “empresas humanas” (Dardot e Laval, Arlie Hochschild), as relações amorosas (Illouz) e as comunidades norte-americanas (Putnam) têm sido orientadas por uma espécie de “regra geral do ensimesmamento”.

No entanto, esta crença socialmente sustentada de que cada indivíduo é suficiente por si mesmo contradiz a própria maneira pela qual os sujeitos se formam e vivem – e esta é a razão principal pela qual os sujeitos sofrem nas sociedades neoliberais. Como veremos, os sofrimentos da desconfiança e do ressentimento surgem justamente por causa de uma *distorção* nas visões que temos de quem somos. Esta distorção manifesta-se como obscurecimento do que é ser um sujeito humano, i.e. alguém que só se realiza em sociedade. Isto significa que as situações de crise que experimentamos hoje através de sofrimentos como a desconfiança e o ressentimento estão profundamente ligadas a uma perspectiva socialmente compartilhada de que os sujeitos não dependem uns dos outros para se realizarem individualmente.

Assim, no quinto e último capítulo desta tese, eu busco apontar, de modo não-esquemático e normativamente fraco, para o fato de que os problemas identificados anteriormente poderiam ser superados caso os ideais contraditórios trazidos pela forma de vida neoliberal fossem reconsiderados diante do fato descritivo de que os sujeitos *são formados pela sociedade*. Por isso, eu me volto às incursões de Hegel sobre a consistência da subjetividade e às teóricas da autonomia relacional para apontar para o fato óbvio – não fossem as narrativas que compõem o senso comum de que os sujeitos são autossuficientes e de que os seres humanos são excepcionais – de que o sujeito *depende* da sociedade para ser livre e autônomo. No que se refere a este último capítulo, eu ponho em diálogo o pensamento de Hegel e a teoria da autonomia relacional com o objetivo de tornar mais complexo o pensamento hegeliano no que se refere à sua definição de subjetividade. Como veremos, o conceito de autonomia relacional busca justamente dar conta de uma crítica a uma sociedade altamente individualista, mas sem negar a existência do indivíduo como tal. Embora Hegel não negue a existência de indivíduos, ele parece, em sua crítica ao livre-arbítrio (*free will*) kantiano, concentrar a sua reflexão na dimensão social da agência humana, sem dar conta da complexidade de uma agência que nem sempre se submete às exigências postas pelo social. Assim, o que realizo, neste capítulo final, não é algo exatamente novo. A

minha tarefa aqui é muito mais de resgate do que propriamente de invenção. Considerei importante apontar novamente para esta visão social de subjetividade para que possamos enxergar novamente o caráter construído das narrativas segundo as quais orientamos as nossas autoconcepções e práticas. De volta a uma noção *social* de subjetividade humana, a proposta aqui é a de se criar ao menos um campo de batalha narrativo e, quiçá, normativo. E, nesta volta ao que deveria ser óbvio, eu gostaria que nos encontrássemos novamente com aquilo que perdemos quando padecemos de mal-estares como a desconfiança e o ressentimento: o outro.

2. Uma crítica imanente à forma de vida neoliberal

O ressentimento e a desconfiança, reações a ameaças reais ou imaginadas trazidas por um outro, são sofrimentos cujas causas remontam a uma concepção específica de sujeito, constitutiva da forma de vida neoliberal. Estes mal-estares, como veremos, são experimentados por pessoas que enxergam a si mesmas como fortemente autônomas, pois a vida delas teria sido constituída independentemente da influência de outros sujeitos, e como livres, mas apenas quando *estão livres de obstáculos* às suas próprias vidas e *livres para* resolver, da maneira como desejarem, o problema da falta de liberdade. A autonomia é compreendida aqui como o oposto da heteronomia, pois nela não há espaço para a heteronomia, e vice-versa. Segundo esta visão restrita de autonomia e de liberdade, o social deve ser evitado se se deseja ser livre, uma vez que ele surge como *obstáculo* à realização daquele que, de fato, vale: o próprio indivíduo. Como irei problematizar no terceiro capítulo desta tese, tanto a desconfiança como o ressentimento revelam um conflito com a socialidade. Para os sujeitos ressentidos e desconfiados, a sociedade e suas demandas surgem como um obstáculo à realização individual, seja ela compreendida na forma da vivência da autonomia, seja na experiência da liberdade.

A forma de vida neoliberal, através de seu discurso psicológico, situa a realização individual como uma conquista advinda das ações do próprio indivíduo, e não como consequência de um pano de fundo amplo que chega inclusive a desafiar noções infladas de autodeterminação. Esta concepção neoliberal de sujeito parece ter sido produzida como as vigas de um edifício econômico, político e social, pois é ela quem parece, de fato, estruturar mais profundamente esta forma de vida. O que busco demonstrar aqui é que a crítica ao neoliberalismo não deve ser feita apenas como uma crítica ao neoliberalismo como projeto econômico-social. Outra possível crítica ao neoliberalismo, ainda pouco explorada filosoficamente², é aquela que pode ser interpretada como uma crítica a uma ontologia neoliberal de subjetividade. Embora seja possível, além de útil e necessário, criticar a economia neoliberal ou os impactos sociais do projeto econômico neoliberal, é preciso lembrar que este edifício neoliberal é sustentado por robustas vigas afetivas. Se não apenas o Estado e o

² Alguns sociólogos já desenvolveram, no entanto, reflexões sobre como o neoliberalismo produziu novas formas de subjetivação, como podemos identificar em Dardot e Laval (2016), Boltanski e Chiapello (2009), Crary (2013), Illouz (2007, 2008) e Hochschild (1983).

setor empresarial assumem a forma de vida neoliberal como a *única* forma de vida possível, mas todos nós, quando trabalhamos e nos divertimos, amamos e dormimos, é porque o neoliberalismo soube *submeter sujeitos* à medida que os produziu³.

Para realizar este tipo de crítica, é preciso levar em consideração determinados pressupostos metateóricos, como busco desenvolver neste capítulo. O primeiro deles é o de que este projeto teórico não deve ser visto como a “cereja do bolo” de uma outra filosofia social, pretensamente mais robusta, preocupada com questões supostamente mais “básicas”, como distribuição material, reconhecimento e igualdade social. Comumente, acredita-se que só poderíamos questionar a “vida boa” quando questões ligadas à necessidade tiverem sido resolvidas. No entanto, a crítica a uma ontologia neoliberal de sujeito se forma aqui como um diagnóstico crítico-social que compreende que as instituições sociais e os significados supraindividuais dão forma às nossas vidas, logo orientam as nossas práticas, as nossas possibilidades de ação e as nossas concepções de nós mesmos. Nesse sentido, este tipo de crítica explora justamente as condições de possibilidade daquilo que é compreendido, na teoria crítica, como processos de emancipação individuais e coletivos. A busca emancipatória presente nos projetos de filosofia política e social, dedicados a questões como distribuição material, também está presente neste diagnóstico específico. Isto porque este diagnóstico identifica, de modo ainda mais contundente, aquilo que justamente impede os processos de emancipação: *o fato de que os sujeitos estão afetivamente comprometidos com o neoliberalismo*. A forma de vida neoliberal pode ser muito mais consistente e eficazmente criticada se apelarmos não para a sua capacidade racional de unir Estado e empresas em um objetivo comum, mas para a sua habilidade afetiva de formar sujeitos ativamente engajados nesta forma de vida. O edifício que sustenta o neoliberalismo pode ser mais eficazmente colapsado se descobirmos como “corroer” a sua estrutura, e não apenas como “arranhar” ou “chamuscar” o seu revestimento.

A minha preocupação aqui não é apontar se o neoliberalismo funciona ou se os sujeitos são autônomos e livres no neoliberalismo, mas se o neoliberalismo funciona *bem*, no sentido de não sofrer de contradições internas. Se os sujeitos são

³ Em *A vida psíquica do poder*, Judith Butler mostra que o termo subjetivação (*assujettissement*) refere-se tanto à formação subjetiva como a um processo de submissão. Como escreve Butler (2017, p. 89), “só se habita a figura da autonomia sujeitando-se a um poder, uma sujeição que implica uma dependência radical”.

autônomos *de modo adequado*; se eles *realmente* são livres. Negativamente, se eles não sofrem ao tentarem ser livres e autônomos de uma maneira específica, socialmente assentada. Como argumenta Rahel Jaeggi (2018, p. 16), “o sucesso de uma forma de vida e de suas práticas constitutivas tem a conotação normativa de ‘funcionar bem’, de se tornar ‘bem-sucedido’, de modo oposto do mero senso funcional de ‘funcionar’”. O que a filósofa pretende nos apontar é que este “funcionar bem” depende de que determinadas práticas sociais de uma forma de vida sejam performadas segundo os critérios que justamente fundamentam estas práticas. Isto porque a natureza específica de determinadas práticas sociais passa a ser incompreendida quando passamos a tratá-las de acordo com critérios alheios a elas. Esta incompreensão da natureza de determinadas práticas pode levar a problemas de justiça. Por exemplo, quando o sistema educacional passa a ser organizado de acordo com imperativos econômicos, é possível suspeitar que este sistema esteja comprometido com a reprodução das elites, e não apenas a partir de seu *modus operandi* mercantil, mas também segundo a sua pedagogia especificamente conservadora. Assim, a questão principal aqui é: qual é o impacto na vida social e na nossa vida psíquica, se tratarmos determinados bens que há até pouco tempo não eram mercadorias como se assim o fossem? De que modo esta reinterpretação econômica da vida social altera a nossa compreensão de nós mesmos como indivíduos e como sociedade?

Seguindo um raciocínio semelhante, *qual é o impacto na nossa vida psíquica quando tratamos nós mesmos como sujeitos fortemente dissociados de outros sujeitos*, sem levarmos em consideração o fato de que a nossa estrutura subjetiva é formada e sustentada por outros sujeitos? Este diagnóstico crítico-social também revela como uma interpretação errônea de si mesmo, carente de socialidade, não resulta simplesmente em sofrimentos como a desconfiança e o ressentimento, mas também em fenômenos sociais altamente problemáticos, como o fortalecimento dos discursos misóginos e xenófobos, a ascensão de um movimento global de extrema-direita e a construção de cidades excludentes, com um desenho urbano capaz de inclusive desafiar a noção de cidade como espaço de compartilhamento. De maneira geral, o que vemos é a ascensão de uma política que tem se centrado em um discurso sobre o que é positivo (“nós”) e o que é negativo (“eles”). Através desta visão individualista e antissocial de subjetividade, desafiam-se direitos humanos, para dizer o mínimo; mais amplamente, o que está de fato em questão é o ultraje

neoliberal à própria democracia⁴. Uma crítica às formas de vida, portanto, não se restringe a uma crítica ética às formas de vida; trata-se também de um projeto teórico de filosofia e teoria social, porque há aqui uma ocupação com questões prementes nesta área, como a justiça e a democracia.

Assim, neste capítulo, eu desenvolvo algumas reflexões sobre os conceitos básicos que serão utilizados no decorrer desta tese, como forma de vida e neoliberalismo. Através de uma conceitualização do método de crítica imanente, eu também justifico a ordem dos capítulos deste trabalho. Desse modo, nas seções 2.1 e 2.2, desenvolvo o conceito de forma de vida a partir das reflexões propostas por Rahel Jaeggi (2018) e proponho um questionamento sobre se podemos falar de uma “forma de vida neoliberal”, a despeito das imensas diferenças entre as formas de vida identificáveis em sociedades fortemente multiculturais. Como Jaeggi nos apresenta, a noção de formas de vida está profundamente impregnada pela ideia de que existem práticas formadoras socialmente compartilhadas. Formas de vida, ao contrário de hábitos de vida, possuem traços normativos. No que se refere à forma de vida neoliberal, eu parto do pressuposto de que esta forma de vida se tornou uma doutrina pervasiva (PINZANI, 2019a), no sentido de que ela não é mais meramente um certo conjunto de práticas e normas restrito a um domínio específico da sociedade, mas um conjunto de ideias, símbolos, crenças e valores que pode ser identificado nos mais diversos domínios da vida social. Isto porque, embora a definição de formas de vida proposta por Jaeggi me pareça bastante convincente, o que parece faltar em sua crítica é uma análise sobre como determinadas formas de vida se tornam predominantes e, então, capazes de “fissurar por dentro” a estrutura de outras formas de vida. Como veremos, a sua interpretação de que as formas de vida são plásticas e se influenciam reciprocamente carece de uma análise mais profunda sobre o poder que determinadas formas de vida exercem sobre outras.

Em seguida, nas seções 2.3 e 2.4, eu argumento que são frutos de uma escolha metodológica as maneiras pelos quais me aproximei dos sofrimentos do ressentimento e da desconfiança, apresentei as suas causas e apontei para algum horizonte possível de solução para eles. Não que este diagnóstico crítico-social seja refém de uma certa escolha metodológica e que, por isso, precisaria depender dela para ser considerado como digno de alguma credibilidade, como se o método fosse

⁴ Esta tese pode ser encontrada em Brown (2015), como veremos adiante.

uma régua esvaziada de sentido, mas apta a avaliar o quanto um diagnóstico é ou não adequado. O método não é uma mera orientação formal.

Este trabalho parte do pressuposto metateórico de que uma crítica às formas de vida só acerta o seu alvo quando ela se volta para uma análise sobre como estas formas de vida são afetivamente sustentadas. Para isso, esta crítica precisa *partir das experiências de crise*, que se expressam nos sofrimentos e nos mal-estares experimentados pelos sujeitos que estão imersos nesta forma de vida. Isto significa que os afetos que sustentam a forma de vida neoliberal, sejam eles entusiasmados ou deprimidos⁵, estão em circuito⁶ e também em curto-circuito. Aliás, os afetos que sustentam esta forma de vida estão tão ligados entre si que os sofrimentos da desconfiança e do ressentimento estão profundamente relacionados com o entusiástico discurso individualista do empreendedor de si mesmo, como mostrarei mais à frente. É assim que o neoliberalismo se revela como uma espécie de coringa, carregando um sorriso alegre e, ao mesmo tempo, sombrio.

Assim, uma forma de vida deve ser criticada atualmente não porque ela produz problemas, do ponto de vista econômico, político ou social, mas porque elas causam sofrimento nas pessoas que estão nela inseridas. Na verdade, até podemos criticar o neoliberalismo porque ele produz problemas em níveis econômicos, políticos e sociais, mas este tipo de crítica parece não chegar muito perto daquilo que sustenta o neoliberalismo de modo mais eficaz: a saber, o seu discurso astucioso, como diria Lacan (1978)⁷, que é capaz de submeter os mais ferrenhos críticos do neoliberalismo em suas vidas privadas. Este tipo de crítica orientada por

⁵O sentimento de “cansaço de si mesmo” é interpretado por Alain Ehrenberg (2016) como um sintoma experienciado especificamente por sujeitos imersos em sociedades neoliberais. Agora o sujeito, responsável por seus sucessos e fracassos, sente o peso da independência individual e o cansaço de sua existência. Em seu ensaio sobre a depressão, Ehrenberg (2016, p. 9) escreve: “A partir do ponto de vista da história do indivíduo, se ela designa uma verdadeira doença ou apenas uma inquietação social, a depressão é algo particular uma vez que ela marca o desamparo da existência, seja através da tristeza, fraqueza (cansaço), inibição ou a inabilidade para iniciar ação (...). O indivíduo deprimido, capturado em um momento sem amanhã, é deixado sem direção, esbarrado em um ‘nada é possível’. Cansados e vazios, inquietos e violentos – em suma, nervosos – nós sentimos o peso de nossa soberania individual”.

⁶ Em *O circuito dos afetos*, Safatle (2015) aponta para o modo como transformações políticas efetivas não são apenas modificações nos modelos de circulação de bens e de distribuição de riquezas, mas também alterações na estrutura dos sujeitos, em seus modos de determinação, nos regimes de suas economias psíquicas e nas dinâmicas de seus vínculos sociais.

⁷ Como Lacan expressa em uma conferência em Milão, proferida em 1972: “*C’est pas du tout que je vous dise que le discours capitaliste ce soit moche, c’est au contraire quelque chose de follement astucieux, hein?*” (em tradução livre para o português: “Não é que eu diga, de modo algum, que o discurso capitalista seja feio, ao contrário, ele é algo de loucamente astucioso, não é?”).

problemas não leva em consideração o poder normativo e transformador das experiências de sofrimento. Só o reconhecimento coletivo de que uma forma de vida produz sofrimentos pode fazer com que os afetos que a sustentam sejam finalmente fraturados. Ninguém ama o seu algoz por muito tempo, a não ser que vivamos em uma sociedade repleta de vítimas da Síndrome de Estocolmo. Assim, devemos criticar o neoliberalismo não porque ele é incompetente na resolução de problemas, afinal, para uma parcela da população mundial, ele tem sido extremamente eficaz, mas porque ele causa sofrimentos. Formas de vida como a neoliberal não são adequadamente criticadas se apelarmos simplesmente para uma pergunta sobre se elas têm resolvido ou não os problemas que prometem resolver. Para alguns sujeitos, certamente sim. Uma maneira mais eficaz de criticar uma forma de vida como a neoliberal é partir de uma análise sobre se ela produz ou não sofrimentos, como a depressão, a ansiedade, a invisibilização e a humilhação. A partir desta perspectiva, *não basta criticar as formas de vida pelo fato de que elas são irracionais, mas primordialmente porque elas causam sofrimento*. E, então, para além de identificar se uma forma de vida produz ou não sofrimentos, é tarefa da crítica apontar para as causas desse sofrimento.

É por isto que, na primeira parte desta tese, eu parto das experiências de sofrimento. No entanto, como o problema mais amplo não se reduz a estes sofrimentos, mas àquilo que os causam, eu desenvolverei algumas reflexões sobre o que compreendo como sofrimentos de primeiro e segundo níveis. Por último, apontarei para o fato de que é no modo como nos denunciemos como profundamente dependentes uns dos outros que encontramos uma concepção mais ampla de subjetividade; nela, o outro *faz parte* do nosso processo de ser livre e autônomo. Desse modo, a minha intenção, no último capítulo, é direcionar as nossas possibilidades imaginativas para um outro lugar, a partir daquilo que *já se manifesta* no modo como nos delatamos como sujeito. A complexa dialética entre indivíduo e sociedade se expressa, nesta seção, em um diálogo que estabelecerei entre o pensamento hegeliano e a teoria da autonomia relacional. Mesmo que esta intuição se prove errada, o que busco aqui é estabelecer um campo de batalha normativo em que os dois lados possam se enfrentar na busca pelo monopólio da resposta à questão “o quanto mesmo precisamos uns dos outros?”. A existência de um campo de batalha já é alguma coisa diante daquilo que se mostra como uma vitória

inconteste de uma forma de vida profundamente marcada por uma ideia individualista de sujeito.

2.1 O CONCEITO DE FORMAS DE VIDA

A abordagem mais recente e extensa sobre o conceito de formas de vida foi desenvolvida pela filósofa Rahel Jaeggi na obra *Critique of Forms of Life*. No trabalho em questão, Jaeggi apresenta uma fundamentação metateórica sobre as possibilidades de se desenvolver uma crítica das formas de vida a partir de uma reflexão ampla sobre questões como os tipos possíveis de críticas, os significados das práticas sociais e o motor das transformações sociais. Para a filósofa, utilizamos a expressão “formas de vida” quando nos referimos a um amplo espectro de fenômenos, como a “forma de vida medieval” e a “forma de vida moderna”, para explicitarmos um modo de viver um determinado tempo histórico, passando por noções como “forma de vida acadêmica” e “forma de vida europeia”, para dar conta de um certo *ethos* profissional ou cultural, respectivamente. A expressão “formas de vida” também está associada, de maneira corriqueira, à ideia de “modo de vida” – esta mais ligada a um conjunto de hábitos e maneiras adotadas por indivíduos. A noção de hábitos de vida guarda a conotação de regularidade e estabilidade, característica do conceito de formas de vida. No entanto, enquanto os hábitos estariam associados a práticas isoladas, as formas de vida estão ligadas, por outro lado, a um *conjunto* de práticas. A um aglomerado de práticas, por assim dizer. Como enfatiza Jaeggi, a ideia de formas de vida precisa ser compreendida não no seu aspecto meramente individual (no modo como os sujeitos decidem as suas vidas de modo mais ou menos ativo), mas precisamente em seu aspecto coletivo. A noção de formas de vida, como Jaeggi pretende nos apresentar, está profundamente impregnada pela ideia de que existem práticas formadoras socialmente compartilhadas. Além disso, formas de vida, ao contrário de hábitos de vida, possuem traços normativos. “Comportamentos no que concernem a formas de vida – conformação ou desvio de práticas coletivas relevantes – convidam a sanções positivas ou negativas” (JAEGLI, 2018, p. 61).

Com relação a este aspecto normativo, as formas de vida, assim como as instituições, são instâncias de práticas sociais que se tornaram habituais e que estão normativamente imbuídas. No entanto, enquanto essas práticas tendem a ser

firmemente estabelecidas e codificadas nas instituições, elas surgem de modo mais leve e informal nas formas de vida. Do mesmo modo, como aponta Jaeggi (2018, p. 62), diferentemente de algumas instituições, formas de vida não são fundadas ou estabelecidas. Elas também não são codificadas ou legalmente constituídas. Ou seja, as práticas sociais, nas formas de vida, não são tão formalmente estabelecidas e codificadas como é possível identificar em algumas instituições. Como Jaeggi defende, existe uma normatividade nas formas de vida, embora este caráter normativo seja encontrado em uma versão mais leve do que normalmente identificaríamos nas instituições. No entanto, as formas de vida representam o pano de fundo e as condições de possibilidade de certas instituições. “Isto se torna evidente sempre que instituições não podem ser implementadas em uma comunidade (...) sem um ponto de referência em uma forma de vida local” (JAEGGI, 2018, p. 62). Do mesmo modo, as instituições se tornam partes constituintes de uma forma de vida e inclusive a facilitam e a estabilizam.

Desse modo, a primeira definição mais ampla sobre o conceito de formas de vida é a de que as formas de vida se apresentam como conjuntos de práticas. Neste conjunto, estão inclusos “atitudes e modos de conduta habitualizados com um *caráter normativo* que concerne a *conduta coletiva da vida*, embora este conjunto não seja estritamente codificado ou institucionalmente obrigatório” (JAEGGI, 2018, p. 65). Ou seja, além de ser um conjunto de práticas, as formas de vida possuem um caráter normativo não-estrito. Assim, a partir deste pressuposto mais geral, Jaeggi define formas de vida em quatro pontos específicos: 1) as formas de vida não devem ser compreendidas como uma questão de práticas individuais ou coletivas, mas como um conjunto de práticas que são interconectadas ou interrelacionadas de um modo ou de outro; 2) as formas de vida são formações coletivas, mesmo se um sujeito participa dela e se relaciona com ela como um indivíduo. Isto significa que a forma de vida de um indivíduo se refere ao fato de que ele participa de uma prática coletiva; 3) as formas de vida possuem um elemento ativo, mas também passivo. Embora um indivíduo já viva em uma forma de vida previamente dada, ele também simultaneamente cria e transforma uma forma de vida a partir de sua própria prática; e 4) como ordens de uma cooperação social que se assentam em práticas regulares, as formas de vida também se sustentam em uma certa normatividade implícita.

O conceito de formas de vida vai se enriquecendo no decorrer de sua reflexão. Como desenvolve a filósofa, fenômenos superficiais e temporários, assim como práticas esporádicas não são formas de vida, embora, como ela aponta, “possa ser difícil, em muitos casos, realizar uma separação clara entre estes fenômenos” (JAEGGI, 2018, p. 66). Assim, uma formação precisa demonstrar uma certa estabilidade para que possa ser qualificada como uma forma de vida. No entanto, algo que nunca muda e não pode ser alterado não constitui uma forma de vida. No que concernem às capacidades de mudança de uma forma de vida, a filósofa afirma que as formas de vida se transformam por razões assentadas na realidade, como a mudança de situações problemáticas ou de percepção de problemas. Diferentemente do que acontece na moda, por exemplo, as mudanças de uma forma de vida são causadas por alterações assentadas na realidade específica de uma sociedade, e não pelo exercício criativo de agentes poderosos, como acontece na indústria da moda. Por exemplo, a transformação de uma família rural e feudal em uma família nuclear burguesa resultou de mudanças nas condições socioeconômicas e nas expectativas normativas das sociedades feudais (JAEGGI, 2018, p. 70). Assim, as formas de vida mudam porque algo mudou em uma sociedade específica. No entanto, de modo dialético, aquilo que provoca transformações em uma forma de vida também muda quando esta forma de vida se transforma.

Resumidamente, como desenvolve Jaeggi (2018, p. 76),

as formas de vida são nexos de práticas, orientações e ordens de comportamento social. Elas incluem atitudes e modos de conduta habituais com um *caráter normativo* que concernem a conduta coletiva de vida, embora ao mesmo tempo elas não sejam estritamente codificadas ou institucionalmente obrigatória.

Além disso, a esta caracterização, Jaeggi adiciona o critério de que as formas de vida se adaptam à realidade ao mesmo tempo em que precisam perdurar para que sejam consideradas formas de vida, e não fenômenos meramente transitórios. Ou seja, ao mesmo tempo em que precisam perdurar no tempo para que sejam consideradas formas de vida, elas também precisam ser plásticas e suscetíveis a mudanças, já que uma forma de vida é necessariamente apenas *uma* forma de vida dentre outras. As formas de vida também seriam modos humanos de coexistência, constituídas pela cultura. Compreendem conjuntos de práticas e orientações, assim como as suas manifestações e materializações institucionais.

A filósofa desenvolve uma larga justificação sobre a importância de nos dedicarmos a uma reflexão sobre as formas de vida. Como desenvolve, o desprezo por uma crítica às formas de vida estaria ligado, como argumentou Habermas, ao fato de que a modernidade teria produzido uma diferenciação entre um “modo correto de viver”, ao qual caberiam (ou deveriam caber) todas as formas de vida, e um “modo de viver bem”, restrito ao domínio privado. Os indivíduos seriam os responsáveis por viver de um modo que eles considerassem bom. Já a sociedade teria a competência de assegurar que diferentes formas de vida estejam sujeitas a, pelo menos, determinados modos corretos, logo universalizáveis, de viver. Na modernidade, “política” e “formas de vida” surgem como dois conceitos entre si contraditórios, como aponta Loick (2018, p. 82). Enquanto, na Antiguidade, existia uma relação próxima entre o modo como o indivíduo conduzia a própria vida e a sua prática política, na modernidade ocorreu uma separação entre público e privado, que teria resultado na afirmação de que a política é um assunto público, enquanto a forma de vida seria uma questão privada⁸. De acordo com o liberalismo político de autores como John Rawls, Ronald Dworkin e Habermas, o Estado deveria permanecer neutro com respeito às formas de vida. Apenas ao se abster o máximo possível das particularidades das formas de vida para cada cidadão, o Estado poderia garantir uma coexistência igualitária do incompatível, das concepções particulares e, conseqüentemente, da pluralidade das formas de vida.

Em contrapartida, como defende Loick (2018, p. 85), o liberalismo não é neutro com relação às formas de vida. Na verdade, ele privilegia certas formas de vida, ao mesmo tempo em que exclui outras. O liberalismo em si mesmo é uma forma de vida porque ele possui convenções de afetividade e padrões de interpretação cultural que, de modo algum, são indeterminados, mas, ao contrário, altamente determinados e também determinantes. Além disso, a ideia liberal de que o Estado deve se abster de se envolver em questões privadas também pode ser

⁸ Loick (2018, p. 82) defende que, embora seja possível falar de uma visão mais ampla, ancorada na modernidade, de que as formas de vida são questões de domínio privado, ele afirma que também é possível identificar, nesta mesma modernidade, uma série de tentativas e projetos que entendem as suas práticas em termos de “políticas de formas de vida”. Estas tentativas de formar coletivos e iniciar projetos privados, mas impregnados de questões políticas, podem ser encontradas na utopia socialista de Charles Fourier, nas comunidades anarquistas rurais, como o Monte Verità, na Suíça, na comunidade independente e autogestionada de Christiania, na Dinamarca, e na cidade autogestionada de Marinaleda, na Espanha, por exemplo. Estas iniciativas teriam buscado estabelecer uma conexão antiga entre os domínios privado (conduta da vida) e público (polis).

criticada a partir da perspectiva de formas de vida “subalternas” ou “minoritárias”. Determinadas formas de vida lidam, de maneira privada, com questões profundamente políticas, como é o caso do desejo e da sexualidade entre casais homossexuais. A politização das formas de vida, quando tomadas em seu aspecto privado pelo liberalismo, é necessária porque aquilo que comumente é tomado como privado nas sociedades liberais possui um caráter profundamente político e, por isso, público. Como aponta Pinzani (2019b, p. 1), diferenciando-se do liberalismo, [Jaeggi] compreende formas de vida não meramente como expressão de crenças ou preferências individuais, mas como algo compartilhado por grupos sociais ou por um largo número de indivíduos.

Assim, a separação entre ética e moral é apenas formal, para não dizer falsa. Como defende Jaeggi (2018, p. 38), ações moralmente questionáveis, como usar a violência para educar crianças, estão baseadas em modos de percepção e práticas que não podem ser compreendidas simplesmente a partir de critérios morais, porque a moralidade está assentada na normatividade implícita a uma forma de vida. Não foi possível, no passado, castigar adultos que violentam crianças para educá-las porque o critério moral de que não se deve bater em crianças só foi se desenvolvendo posteriormente: à época, a moralidade dizia que a educação necessitava de rigor. Foi justamente a mudança nas formas de vida que ocasionou alterações nos critérios morais, por isso que é importante questionar formas de vida, e não simplesmente a moralidade de uma sociedade.

O fato de que hoje em dia as crianças são menos sujeitas a serem espancadas do que no passado provavelmente tem menos a ver com a aplicação de princípios morais do que com uma mudança ampla nas formas de vida (JAECCI, 2018, p. 39).

Isto significa que a modernidade produziu um ideal próprio de boa vida. Muitas questões éticas são compreendidas como neutras, embora não o sejam. O liberalismo, por exemplo, defende valores como liberdade, autonomia e pluralismo, sem que haja uma reflexão sobre o seu caráter ético não-neutro (JAECCI, 2018, p. 28). De modo semelhante, o *ethos* neoliberal tem um conteúdo específico não-neutro e simbolicamente orientado. Neste *ethos*, está situada a força do neoliberalismo. Os “modos corretos de viver”, assegurados pela modernidade, também podem ser compreendidos como “modos de viver bem”, *segundo* a modernidade. Este debate sobre as formas de vida, à primeira vista privado, possui um pano de fundo público, porque as formas de vida são produzidas socialmente.

“Formas de vida são sempre politicamente instituídas desde o início e dependem de instituições públicas” (JAEGGI, 2018, p. 36). Por exemplo, como defende Rahel Jaeggi (2018, p. 36), o mercado, nas sociedades capitalistas e liberais, é o melhor exemplo de que as instituições não operam como meios neutros, mas como instâncias que possuem uma força formadora, capaz de causar impacto significativo nas formas de vida. Quando há uma abstinência teórica em abordar formas de vida, o que vemos é uma naturalização dessas formas de vida, que passam a ser vistas como a única forma de vida possível. Deixamos de ver as vidas que vivemos como constitutivas de uma forma de vida *específica*. O que ocorre, então, é um obscurecimento dos poderes que formam as nossas vidas. Desse modo, o debate sobre as formas de vida contribui para a nossa habilidade de compreender as nossas formas de vida como, antes de tudo, *uma* forma de vida *entre outras*.

No entanto, como nos explica Rahel Jaeggi (2018, p. 259), é preciso ter mais do que “bons olhos” para apontar para o caráter problemático das formas de vida. Um dos pontos de partida de uma crítica às formas de vida é sustentar a hipótese de que as formas de vida produzem assunções normativas que orientam os sujeitos que nelas estão imersos. “Formas de vida são respostas a desafios normativamente definidos que são formados pela história e cultura. O fato de que formas de vida, quando falham, falham normativamente vem disto” (JAEGGI, 2018, p. 209). Secundariamente, argumenta a filósofa, uma forma de vida pode ser avaliada (e comparada a outras formas de vida, em certos aspectos) a partir de suas estratégias de resolução de problemas. Pode-se dizer, portanto, que uma forma de vida é bem-sucedida ou fracassada se ela for capaz de solucionar os problemas que promete solucionar. As formas de vida representam as estruturas das relações práticas dos seres humanos com o mundo e, por isso, solucionam problemas que só podem ser compreendidos adequadamente quando vistos na prática. É por isso que os problemas que as formas de vida buscam solucionar não são questões abstratas ou exteriores, mas problemas que surgem *das* referências práticas das formas de vida nas quais as pessoas vivem. Desse modo, os problemas de uma forma de vida surgem exatamente das contradições específicas delas.

Por exemplo, nas sociedades capitalistas liberais contemporâneas, é possível dizer que houve uma solução para o problema das relações amorosas vividas fora da instituição matrimonial, na época em que o casamento era considerado uma união puramente econômica e contratual? Ao amalgamar, na

instituição conjugal, uniões econômicas e amorosas, foi resolvido o problema de se viver relacionamentos amorosos fora do casamento, quando este era compreendido apenas como contrato econômico? O casamento, tal como ele é compreendido atualmente, é uma solução bem-sucedida ou fracassada para o problema das uniões amorosas vividas no passado, mas também hoje em dia, fora dos circuitos institucionais de reconhecimento? O que vemos é que os problemas da família e do mundo do trabalho, por exemplo, não são causados externamente, mas são problemas que surgem *como* contradições implícitas da estrutura das práticas que constituem as formas de vida. “As ‘crises’ de uma forma de vida se tornam o que pode ser chamado, segundo Hegel, de ‘contradições” (JAEGGI, 2018, p. 213).

Trata-se de uma questão complexa, no entanto. Rahel Jaeggi concebe as formas de vida como resultado da resolução de problemas específicos experienciados anteriormente. No entanto, Robin Celikates aponta para o fato de que há um risco em se pensar as transformações sociais em termos de processo de aprendizado ou tentativa de resolução de problemas. Isto porque, para ele, e também para mim, parece ser inadequado entender alguns sistemas sociais ou formas de vida em termos de tentativa de resolução de problemas. Como desenvolve,

Discutivelmente, o sistema de apartheid – em alguma medida, certamente uma forma de vida – não foi uma tentativa de solucionar o problema da cooperação social sob as circunstâncias específicas da África do Sul, e a sua derrubada não foi o resultado de um processo coletivo de aprendizado no qual os brancos opressores gradualmente começaram a perceber que há modos mais racionais de resolver problemas sociais ou que “bloqueios de experiência” interromperam o desenvolvimento mais profundo dessa sociedade (CELIKATES, 2018, p. 143).

Esta questão está profundamente ligada ao modo como Jaeggi compreende progresso: em termos de processos de aprendizado. De fato, como reconhece Celikates, o entendimento de progresso da filósofa é formal, esvaziado, aberto, plural, não-teleológico e processualmente orientado e, desse modo, responde a noções fortes de progresso. Ao mesmo tempo, como afirma Celikates (2018, p. 94), Jaeggi insiste na ideia de que formas de vida deveriam ser compreendidas como resultado de processos de aprendizado e como facilitadores de processos de aprendizado posteriores e progressivos. Pairam as perguntas: o quão forte é a noção de progresso imbuída na ideia de processo social de aprendizado? Como evitar uma interpretação pacificadora e certamente unilateral de que processos

“violentos e complexos de transformação social”, como expressa Celikates (2018, p. 95), seriam processos de aprendizado? Embora Jaeggi tenha uma noção de progresso que está longe da inocência e do triunfalismo das noções de progresso encontradas nos trabalhos de Peter Singer e Steven Pinker, como exemplifica Celikates, esta noção de progresso corre o risco de funcionar como um obstáculo epistemológico, capaz de bloquear as nossas impressões sobre os modos complexos pelos quais as transformações sociais realmente ocorrem. Esta noção de progresso pode, por assim dizer, “nos cegar” para o fato de que a escravidão e outras práticas e instituições continuam a formar o nosso presente, ainda que não tenham o nome ou a forma exata que possuíam no passado.

Celikates também traz o exemplo do trabalho filosófico de Elizabeth Anderson, cuja ideia de progresso moral sofreria o mesmo problema enfrentado por Jaeggi: o de nos impedir de enxergar a complexidade das transformações sociais. Anderson (2016) defende que pessoas em posições de poder sofrem de uma forma específica de limitação epistêmica, porque os seus privilégios as impediriam de ver os tipos de experiências que pessoas menos afortunadas enfrentam. Para subverter esta limitação cognitiva e consequente estagnação moral, argumenta Anderson, é preciso que haja práticas críticas e políticas, como protestos, petições e campanha. Só assim seria possível interromper rotinas e hábitos estabelecidos a fim de suscitar uma séria reflexão moral da parte dos mais poderosos e de, desse modo, abrir caminho para um processo de aprendizado e de progresso moral (CELIKATES, 2018, p. 96).

A questão posta por Celikates, então, é que, embora seja possível falar de progresso moral neste caso, é possível afirmar que, em exemplos como o da escravidão, houve progresso moral? Parece que, com esta interpretação unilateral de que as formas de vida mudam devido a um progresso moral inevitável ou a processos anteriores de aprendizado, alguns contextos e estruturas políticas e sociais são ignorados ou, pelo menos, não apropriadamente compreendidos. Com esta interpretação, também se deixa de levar em consideração as continuidades e descontinuidades, assim como a heterogeneidade das formas de luta. Sobre a afirmação quase consensual de que a escravidão foi superada através de um progresso moral, como lidar com o fato de que ainda existe uma indústria marcada

pela escravidão em países como Índia, China e Tailândia, por exemplo?⁹ “E o que dizer de um encarceramento de massa e do trabalho penal nos Estados Unidos, que, embora eles mesmos não sejam casos de escravidão, chegam a sustentar certas semelhanças estruturais com isso?” (CELIKATES, 2018, p. 148). O ponto aqui é que afirmar que o progresso moral transformou a escravidão em uma instituição “impensável” não nos ajuda a lidar com o fato de que ainda existe uma proliferação de casos nos quais é possível identificar situações análogas à escravidão¹⁰. Além disso, como aponta Celikates, é preciso compreender o abolicionismo de maneira apropriada, com informações históricas. No Reino Unido, o abolicionismo esteve longe de ser um projeto político e social radical, uma vez que foram os proprietários de escravos aqueles que foram recompensados pela perda de suas propriedades (CELIKATES, 2018). Do mesmo modo, segundo o argumento de Anderson, conclui-se que o abolicionismo se deu a partir dos esforços dos abolicionistas, como se não houvesse acontecido uma pressão da parte dos próprios escravos em prol de sua libertação.

A realidade do abolicionismo e da luta contra a escravidão é, então, decididamente mais complexa do que sugere a reconstrução filosófica de Anderson em termos de progresso moral ou processo de aprendizado social (CELIKATES, 2018, p. 97).

Assim, a escravidão não foi superada em determinados lugares do mundo porque teria acontecido um “aperfeiçoamento moral” da parte dos abolicionistas, mas porque eles enfrentaram uma pressão social ao mesmo tempo em que viam condições vantajosas para mudarem esta estrutura específica de reprodução material. É evidente que melhorias epistêmicas e processos de aprendizado podem acontecer, mas apenas raramente isso acontece. “Mudanças radicais nas relações de poder sociais e políticas podem envolver, mas não se reduzem à busca por iniciar processos de aprendizado” (CELIKATES, 2018, p. 98). Assim, em Anderson, mas

⁹ Segundo pesquisa da Know The Chain, cerca de 24.9 milhões de pessoas são vítimas de trabalho forçado atualmente. Cf.: <<https://knowthechain.org/about-us/>>. A escravidão assume diferentes facetas atualmente, como é possível identificarmos em uma série de reportagens do The Guardian sobre a questão. As experiências de trabalho análogas à escravidão são tão proliferadas que elas podem muito bem compreendidas atualmente a partir da nada metafórica expressão “escravidão moderna”. Cf.: <<https://www.theguardian.com/global-development/series/modern-day-slavery-in-focus.>>.

¹⁰ Sobre as diversas formas da escravidão contemporânea, cf. Sakamoto (2020). O podcast A Mulher da Casa Abandonada, recentemente lançado pela Folha de São Paulo, também aborda a persistência da escravidão no Brasil c o n t e m p o r â n e o . C f . : < <https://open.spotify.com/show/0xyzsMcSzudBlen2Ki2dqV>>.

também em Jaeggi, é possível identificar uma abordagem *naïve* sobre as transformações sociais, uma vez que estas tendem a ser interpretadas meramente como resultado de um progresso moral. É preciso levar em consideração o fato de que as formas de vida não são sistemas bem-intencionados que levam os sujeitos a um estágio mais elevado de resolução de problemas e de progresso moral. Elas também são sistemas de opressão e de exploração que só são superados a partir de rupturas radicais.

De maneira semelhante ao conceito de formas de vida elaborado por Jaeggi, Pinzani (2019a) evidencia a dimensão *sistêmica* da dominação, mas, ao contrário de Jaeggi, sem deixar de realizar uma crítica do poder. Como desenvolve, a dominação não é efetuada por uma pessoa específica, nem por um grupo de atores, tampouco pela assimetria de poder nas nossas sociedades, mas por um sistema social que *produz* e simultaneamente sustenta a dominação. Esta forma sistêmica de dominação é mais profunda, porque ela permanece intocada mesmo que haja mudanças nas relações de poder que estão neste sistema. Não se trata aqui, no entanto, de um conceito de “dominação estrutural”, que se refere a uma dimensão estática (uma estrutura) capaz de causar, a partir de um lugar determinado, a dominação. “A ideia de ‘dominação sistêmica’ se refere (a) à interação de dominação relacional e estrutural e (b) ao momento dinâmico de manutenção ou reconstrução da estrutura juntamente com novas relações de poder internas” (PINZANI, 2019a, p. 11). A partir de tal perspectiva, a dominação não está exatamente em uma estrutura localizada, tampouco consiste simplesmente em um conjunto de relações sociais, mas se trata especificamente de um sistema formado por estruturas e relações sociais que se alimentam mutuamente. Isto significa que as relações entre sujeitos e as autorrelações subjetivas acabam fortalecendo a dominação estrutural. Reciprocamente, a dominação estrutural às vezes, mas nem sempre, como defende Pinzani (2019a, p. 11), acaba reforçando as relações de dominação que caracterizam a sociedade em um momento específico.

De certa maneira, o que Jaeggi e Pinzani buscam ressaltar em suas abordagens é o fato de que a dominação se dá de modo pervasivo, nas ideias, símbolos, normas e concepções de si (Pinzani), mas também nas práticas sociais, nos modos como os sujeitos agem e se relacionam, de maneira prática, com o mundo e consigo mesmos (Jaeggi). A principal diferença entre ambos – mais do que o fato de que, enquanto Jaeggi enfatiza as práticas, Pinzani focaliza as crenças e

valores, juntamente com as práticas – é que, enquanto Jaeggi aponta para o fato de que as formas de vida devem ser criticadas por sua irracionalidade ou por seu fracasso na resolução de problemas, Pinzani argumenta que as formas de vida devem ser criticadas pelo sofrimento evitável que causam. Este aspecto está profundamente relacionado com a crítica desenvolvida por Celikates à escolha de Jaeggi de interpretar transformações sociais a partir da chave conceitual de “aprendizado” e “resolução de problemas”.

Por exemplo, devemos criticar o neoliberalismo não porque ele é incompetente na resolução de problemas (afinal, para uma parcela específica da população mundial, ele tem sido extremamente eficaz), mas porque ele causa sofrimentos, inclusive nos seus mais ferrenhos defensores¹¹. Formas de vida como a neoliberal não são adequadamente criticadas se apelarmos simplesmente para uma pergunta sobre se elas têm resolvido ou não os problemas que prometem resolver. Para alguns sujeitos, certamente sim. Para quem experienciou o totalitarismo de regimes soviéticos, a forma de vida neoliberal pode resolver o problema da tutela individual pelo Estado. Para outras pessoas, ela não conduz à liberdade porque produz novas formas de servidão. Desse modo, uma maneira mais eficaz de criticar uma forma de vida como a neoliberal é partir de uma análise sobre se ela produz ou não sofrimentos. E, então, após mostrar que uma forma de vida produz sofrimentos, é tarefa da crítica apontar para as causas desse sofrimento.

Por exemplo, podemos questionar se a forma de vida neoliberal causa sofrimento porque produz um discurso paradoxal, no sentido de que as suas promessas não encontram realidade prática ou porque, na tentativa de realizá-las, encontramos, na prática, o inverso dessas expectativas, como parece ser o caso da promessa de liberdade. Também podemos nos perguntar sobre se a causa desses sofrimentos estaria ligada ao fato de que os princípios organizadores dessa forma de vida impedem a realização de suas promessas mais centrais, como é o caso da meritocracia – norma social implícita impossível de ser realizada em uma estrutura social que justamente impede a criação de condições semelhantes de partida para uma competição. A partir desta perspectiva, não basta criticar as formas de vida pelo

¹¹ Como mostra uma reportagem da Vice, a produção e consumo de gadgets de meditação, como monitores de respiração e de atividade cerebral, só revelam que pessoas em situações sociais privilegiadas também se veem afetadas psicologicamente pela lógica de funcionamento das sociedades neoliberais. Talvez os únicos que não se sentem mais ansiosos e cansados sejam os super-ricos ou os ricos que não precisam trabalhar. Cf.: <https://www.vice.com/en_us/article/bj9xn3/my-journey-through-the-world-of-rich-people-meditation-products>.

fato de que elas são irracionais, mas também, e principalmente, porque causam sofrimento.

Assim, um diagnóstico crítico-social só consegue se aproximar desses sofrimentos de modo convincente do ponto de vista teórico se ele se aliar a saberes desenvolvidos pelas ciências, como a psicologia, a sociologia e epidemiologia, a fim de construir elementos para este diagnóstico. O risco de não o fazer, então, é o de recair em noções normativamente orientadas, mas criticamente despotencializadas, como “progresso moral” e “processo de aprendizado”. Ideias interessantes do ponto de vista normativo, embora pouco realistas, se levamos em consideração a resistência criativa da dominação.

2.2 EXISTE UMA FORMA DE VIDA NEOLIBERAL?

Contudo, antes de continuarmos, é possível falar da existência de uma “forma de vida neoliberal”? Como podemos afirmar, em sociedades tão multiculturais como a nossa, que há *uma forma de vida específica* capaz de estruturar outras formas de vida, existentes de modo concomitante? Não seria o caso de compreendermos as nossas sociedades ocidentais segundo a ideia de que a sua forma de vida principal consiste na coexistência de formas de vida entre si diferentes? Nas sociedades ocidentais contemporâneas, podemos identificar diferentes formas de vida: a forma de vida acadêmica, a islâmica, a periférica e a campesina, por exemplo. No entanto, aquilo que era apenas “mais uma forma de vida”, a forma de vida neoliberal, inicialmente restrita ao domínio político-econômico, se tornou uma doutrina perversiva, para usar os termos de Pinzani (2019a), no sentido de que ela não é mais meramente um certo conjunto de práticas e normas restrito a um domínio específico da sociedade, mas um arranjo de ideias, símbolos, crenças e valores que pode ser identificado nos mais diversos domínios da vida social. A forma de vida neoliberal, embora seja um conjunto de práticas, valores e crenças, também tem o aspecto de ser perversiva. Isto significa que as crenças, as práticas e os valores neoliberais acabam se fazendo presentes em formas de vida que, à primeira vista, parecem completamente alienígenas à cartilha neoliberal, como é o caso das universidades, consideradas por muitos um espaço de reflexão capaz de subverter a rigidez de

certas normas sociais, mas que acabaram também sucumbindo a uma lógica neoliberal de avaliação e premiação¹².

Isto porque a forma de vida acadêmica, assim como tantas outras formas de vida, não é um espaço social impenetrável, opaco a outras formas de vida. O que é interessante no conceito de formas de vida de Rahel Jaeggi é que ele parece dar conta de maneira muito apropriada do caráter modelador e modelado das formas de vida. Isto significa que o conceito de formas de vida também pressupõe a ideia de que as formas de vida podem se influenciar entre si, se constituir e se reconstituir a partir de práticas e crenças centrais a outras formas de vida.

As formas de vida coexistem em uma sociedade e também se influenciam reciprocamente, embora Pinzani (2019b) defenda que o seu conceito de doutrinas pervasivas poderia dar conta de modo mais adequado de uma influência recíproca e de uma plasticidade que a noção de formas de vida não faria. Nesse aspecto, considero que podemos manter o termo “forma de vida neoliberal”, em vez de “doutrina pervasiva”, porque acredito que a noção de “formas de vida” não corre o risco de cair em um engessamento que a teoria das doutrinas pervasivas poderia sanar. Ao contrário do que defende Pinzani, acredito que o conceito de formas de vida não é rígido, porque ele pressupõe a pluralidade das formas de vida, a possibilidade de coexistência e de influência recíproca entre elas. As formas de vida estão sujeitas a mudanças e elas precisam estar abertas a isso, sob o risco de deixarem de ser consideradas formas de vida. Se engessadas, deixariam de ser formas de vida. A definição de Pinzani sobre o neoliberalismo como “doutrina pervasiva” poderia muito bem ser desenvolvida segundo o conceito de forma de vida, conforme descrito por Jaeggi. Como ele apresenta,

Como uma doutrina pervasiva, o neoliberalismo está assentado em crenças sobre a natureza humana, sobre a racionalidade e o comportamento do homo oeconomicus, sobre o funcionamento da economia e do mercado, sobre o papel do governo, sobre a falta de uma alternativa para os mercados desregulados e o crescente dismantelo do bem-estar e acima de tudo sobre o modo pelos q u a i s i n d i v í d u o s d e v e r i a m a s s u m i r a responsabilidade por suas próprias vidas sem esperar nada do Estado. Está assentado em valores como liberdade como ausência de obstáculo, autonomia pessoal e capacidade individual para lutar pelo aumento da própria situação econômica. (...) [o neoliberalismo] naturalizou trabalhos

¹² Sobre o “surto avaliatório neoliberal” na educação, cf. Oliveira (2008). Sobre a mercantilização das universidades, veja Bok (2003).

precários, contratos de zero hora, fundos de pensão complementares, desconfiança direcionada a uniões de trabalhadores, mobilidade e flexibilidade. Tudo isso teria sido impossível se o neoliberalismo como uma doutrina pervasiva não tivesse conquistado a mente de uma vasta maioria de pessoas. (PINZANI, 2019b, p. 5)

Além de “doutrina pervasiva”, eu também poderia utilizar aqui a expressão “razão neoliberal”, como fez Wendy Brown (2015). Se, neste trabalho, procuro utilizar a expressão “forma de vida”, é mais porque procuro enfatizar o fato de que uma determinada “razão” ou “ethos” estrutura vidas, e não são apenas “ideias que pairam no ar”. Acredito que, em comparação com “razão”, o conceito de formas de vidas é mais interessante porque ele aponta para o próprio tecido da vida, e não para algo que não pode ser percebido tão claramente, como é o caso de “razão”. Além disso, acredito que a expressão formas de vida também enfatiza o aspecto material, i.e., as práticas sociais, algo que o conceito de razão não realiza de modo tão explícito. No que refere ao conceito de “doutrinas pervasivas”, acredito que a contribuição principal de Pinzani está na sua análise do modo pelo qual algumas formas de vida se *sobrepõem* a outras devido ao poder que elas põem em marcha enquanto se desenvolvem. É fato que, na obra *Critique of Forms of Life*, Jaeggi fale muito pouco sobre como algumas formas de vida acabem assumindo o poder de modular outras, inclusive aquelas com as quais concorre das maneiras as mais variadas. Por exemplo, o ativismo social anticapitalista tem sido contraditoriamente influenciado pelo consumo, e há muito tempo; este exemplo mostra como uma forma de vida acaba modelando outras de maneiras quase imperceptíveis.

Em *Capitalism: a Conversation in Critical Theory*, a própria Rahel Jaeggi dedica-se, neste diálogo com Nancy Fraser, a uma interpretação do neoliberalismo como uma forma de vida, como é possível encontrar no terceiro capítulo do livro. Na esteira de Marx, Jaeggi parece defender, no decorrer de sua argumentação, que o capitalismo não deve ser criticado simplesmente em seu aspecto moral ou quanto ao fato de ele se tratar de um sistema justo ou injusto, mas segundo uma crítica ética que aponte para o fato de que o capitalismo, em sua amplitude, é um modo distorcido de vida ética (*Sittlichkeit*), “ou, como eu chamaria, forma de vida” (JAECCI; FRASER, 2018, p. 158). Embora Marx tenha utilizado o termo

“exploração”, a sua crítica ao capitalismo não é moral. Como aponta Jaeggi (JAEGGI; FRASER, 2018, p. 157),

apenas pense sobre a sua afirmação surpreendente de que não há injustiça envolvida na exploração. Ele afirma que o fato de que o trabalho é a mercadoria que, quando comprada, produz lucro é apenas ‘sorte’ do capitalista.

Assim, como ela nos mostra a partir de Marx, o problema não é que o modo de produção, *per se*, gera exploração. Isto é parte e parcela da racionalidade do sistema. O problema é que o sistema funciona deste modo, porque o modo de produção é, ele mesmo, um problema. “E esta é a razão mais profunda pela qual uma crítica moral ou orientada teoricamente por princípios de justiça é insuficiente para uma crítica do capitalismo” (JAEGGI; FRASER, 2018, p. 158). Isto significa que, para ela, o capitalismo deve ser criticado de modo mais amplo, eticamente, como forma de vida.

Em resposta a esta colocação, Fraser (JAEGGI; FRASER, 2018, p. 163) aponta que uma crítica ética ao capitalismo deveria conectar os “males” que o capitalismo produz com as suas divisões institucionais – a separação entre produção e reprodução social, entre política e economia, entre sociedade e natureza. Como expressa Fraser (JAEGGI; FRASER, 2018, p. 163),

É definitivamente importante perguntar se este tipo de forma de vida dividida nos permite viver bem – e se nós poderíamos viver melhor de outros modos menos divididos. No entanto, o que quer que digamos sobre isso, há um outro problema: a estrutura institucional do capitalismo predefine alguns contornos fundamentais de nossa forma de vida, e ela faz isso de um modo que nos priva de nossa capacidade coletiva de desenhar os modos de vida que queremos.

No entanto, Fraser expressa sua incerteza com relação a se este tipo de crítica deveria ser chamado realmente de uma crítica “ética”. Se sim, ela preferiria chamá-la de uma crítica “ético-estrutural” do capitalismo. Como se observa no decorrer do diálogo entre ambas as filósofas, aquilo que se compreende como “neoliberalismo” se trata simplesmente do capitalismo em sua fase atual. No entanto, quando me refiro ao neoliberalismo, eu procuro dar conta do *ineditismo de certos aspectos* do capitalismo em seu estágio atual, porque aquilo que compreendo como subjetividade neoliberal, marcada por um desprezo pelo potencial formador da sociedade, nem sempre se manifestou em sociedades capitalistas anteriores de modo tão intenso e sistemático. Isto significa que o capitalismo entrou em uma fase marcante, nunca antes experimentada, de desprezo pela socialidade. A pauta

público-estatal de proteção social deixou de ser este escudo diante de uma lógica econômica que já estava pronta para ser utilizada com o fim de desmontar as estruturas públicas de amparo social. Além de ser caracterizada por divisões estruturais, a forma de vida neoliberal também pode ser caracterizada por valores como liberdade negativa, autonomia pessoal, busca individual pela melhoria da própria condição econômica, mas também pela insegurança dos contratos, pela flexibilidade e precariedade. Esta lógica se encontra em diferentes espaços da vida social, mas também são ideais norteadores do mundo do trabalho, quase que independentemente da profissão a que nos referimos.

Nesse sentido, eu gostaria de discutir formas de vida, mais especificamente a forma de vida neoliberal, a partir da ideia de que esta forma de vida causa diversos sofrimentos, entre eles a desconfiança e o ressentimento. Muitas pesquisas sociológicas têm se dedicado a uma reflexão sobre como e se determinadas patologias e mal-estares são provocados pelo neoliberalismo, como é o caso da depressão, do sentimento de injustiça e da precariedade, por exemplo¹³, mas existem raros estudos sociológicos sobre os sofrimentos da desconfiança e do ressentimento. A minha hipótese aqui é a de que esses sofrimentos são provocados por um ideal neoliberal de sujeito que pressupõe a ideia de que o indivíduo é fortemente autônomo e livre apenas quando não estiver sob a exigência de estabelecer negociações com a socialidade. As ideias neoliberais de autonomia e liberdade podem ser identificadas não apenas nos trabalhos de teóricos do neoliberalismo, como Milton Friedman e Friedrich Hayek, mas também, e principalmente, nos discursos que se disseminam em programas televisivos, publicidades de revista, livros de autoajuda e cultos evangélicos. São nestes espaços que a forma de vida neoliberal revela o seu conteúdo e conquista mentes, sem que este processo de adesão seja coercitivo, por parte de ideólogos do neoliberalismo, nem voluntarioso, por parte dos sujeitos. O que ocorre, neste processo, é que o *ethos* neoliberal, ao se espalhar por vários ambientes de nossa vida social, passa a *formar* as nossas emoções, faculdades de percepção, ações e práticas, sem que, de fato, haja uma consciência por parte dos sujeitos de que este pano de fundo tem significados. Na verdade, sem que os sujeitos sequer percebam que suas emoções e práticas são formadas a partir de um pano de fundo.

¹³ Cf. Ehrenberg (2016), Dubet (2006) e Braga (2012).

Segundo esta perspectiva, a dominação não está exatamente em uma estrutura localizada, tampouco se restringe a um conjunto de relações sociais, mas se trata especificamente de um sistema formado por estruturas e relações sociais que se alimentam mutuamente. Isto significa que as relações entre sujeitos e as autorrelações subjetivas acabam fortalecendo uma dominação estrutural. Reciprocamente, a dominação estrutural às vezes, mas nem sempre, como defende Pinzani (2019a, p. 11), acaba reforçando as relações de dominação que caracterizam a sociedade em um momento específico. No entanto, como enfatiza o filósofo, a dominação sistêmica, formada por relações de dominação e estruturas de dominação, não aconteceria se não existisse uma dimensão fortemente ideológica por trás desta dominação sistêmica. Este parece ser o caso específico do neoliberalismo: caracterizado por uma forte dimensão ideológica, ele constitui sistemas de dominação constituídos por estruturas e relações sociais.

Estas relações de dominação, no entanto, nem sempre são facilmente percebidas pelos sujeitos. Isto porque, como aponta Jaeggi (2018), é um fato bastante conhecido que a maior parte de nossas ações rotineiras são performadas sem que estejamos conscientes de como a performamos, a não ser quando encontramos dificuldades ao performá-las. O que entra em questão, desse modo, é que passamos a ser mais conscientes das práticas que performamos, ou tentamos performar, ao experienciarmos sofrimento no momento em que a performamos. Volto-me, portanto, para aquilo que Rahel Jaeggi compreende como “problemas de segunda ordem”¹⁴, que são problemas conceituais.

Problemas conceituais são problemas de ordem superior. Eles não surgem do próprio mundo, mas das teorias sobre o mundo – teorias para solucionar problemas empíricos – que podem ser tanto autocontraditórios como podem entrar em conflito com outras teorias (JAEGGI, 2018, p. 214).

Desse modo, problemas conceituais são questões de ordem superior sobre as estruturas conceituais que foram criadas para responder questões de primeira ordem. Estes problemas de segunda ordem referem-se às nossas interpretações do mundo. Em uma crítica da forma de vida, como defende Jaeggi (2018), não existem problemas empíricos, mas apenas problemas conceituais, de segunda ordem.

¹⁴ Esta chave conceitual de que determinados problemas devem ser compreendidos como de primeira ordem e outros, como de segunda ordem, já foi utilizada anteriormente por Zurn (2015). Harry Frankfurt (1999) também já recorreu a este tipo de interpretação no seu ensaio sobre o conceito de pessoa e as diferenças entre os desejos de primeira e segunda ordem.

Nesse sentido, sofrimentos como o ressentimento e a desconfiança, quando são experienciados como sofrimentos sistêmicos (PINZANI, 2019a), resultam de problemas de ordem superior, problemas de segunda ordem. Estes problemas conceituais, que ocasionam problemas práticos, são o centro de um diagnóstico crítico-social de uma forma de vida. Isto significa que, ao pensar o neoliberalismo como uma forma de vida, eu busco problematizar as crenças e ideais que fundamentam esta forma de vida (problema de segunda ordem) e que causam sofrimentos (problema de primeira ordem). Ao apresentar o ressentimento e a desconfiança na primeira parte dessa pesquisa, eu parto de um problema de primeira ordem para encontrar as causas destes sintomas, pois não seria possível solucionar o problema de primeira ordem sem resolver o de segunda. Isto porque são as nossas interpretações de mundo e também de nós mesmos que moldam os modos como sentimos. É importante ressaltar que aquilo de que busco dar conta – os sofrimentos e as causas dos sofrimentos – pode muito bem se encaixar na linguagem de “problemas” e “resolução de problemas”, como sugere Jaeggi. No entanto, como este tipo de solução teórica pode acabar levando a uma noção robusta de progresso e a uma inocência com relação à complexidade de processos sociais problemáticos que nunca foram totalmente resolvidos, eu utilizarei simplesmente a linguagem de “sofrimento” e “causa do sofrimento”, sendo este o motor que causa a eclosão daquele.

A preocupação com a causa dos sofrimentos é, portanto, central aqui. Isto porque, como nos mostra Rahel Jaeggi (2018), uma crítica das formas de vida lida não apenas com as nossas ações – assim, com o que nós deveríamos fazer ou já fazemos – mas também com a *moldura* de referência segundo a qual nós agimos e nos orientamos. O conjunto de práticas sobre as quais Jaeggi se refere não está tão dissociado assim de sua “moldura normativa”, como Pinzani (2019b) defende. Nesta crítica aos ideais neoliberais, encontra-se simultaneamente uma crítica às normas e às práticas sociais, uma vez que estas estão profundamente impregnadas daquelas. Nesse sentido, nesta tese, volto-me para as orientações normativas, as ideias e os conceitos através dos quais nos compreendemos e segundo os quais orientamos as nossas práticas. Assim, não me dedico simplesmente a ações e práticas específicas, mas aos ideais e normas que orientam essas práticas.

O que desenvolvo, então, é uma espécie de “desnaturalização” daquilo que entendemos como natural: este é o efeito transformador de uma crítica das formas

de vida. Como bem afirmou Jaeggi (2018, p. 26), “uma crítica das formas de vida tira desta forma de vida aquilo que aparece como autoevidente: a sua legitimidade”. Parto aqui do pressuposto de que é só através da tematização pública daquilo que é tomado como óbvio ou natural que podemos começar a identificar e produzir processos emancipatórios. Isto porque, além de clarificar e demonstrar argumentos e contra-argumentos, a filosofia também tem a competência de, ao interpretar a realidade, revelá-la. É assim que se torna possível reconhecer e compreender o caráter alienado de uma forma de vida.

2.3 O CONCEITO DE CRÍTICA IMANENTE

O diagnóstico social de sofrimentos como o ressentimento e a desconfiança se desenvolve metodologicamente, nesta tese, como uma crítica imanente à forma de vida neoliberal. Isto significa que, embora o ponto de partida deste trabalho sejam experiências de sofrimento, o que se busca aqui é, mais além, apontar para o caráter construído de ideais que são causas de sofrimento. O que se busca, portanto, não é realizar uma *reconstrução normativa* dos ideais encontrados na sociedade, no sentido de fazer com que promessas não-realizadas encontrem efetivação prática, mas evidenciar a normatividade interna de uma forma de vida, vista pela maior parte das pessoas como “naturalmente dada”. Neste percurso, ao tornar evidente uma certa constelação normativa, busco apontar para o fato de que a forma de vida neoliberal é apenas *uma* forma de vida *entre outras*. O pulo como que “para fora” de uma forma de vida se dá, então, quando se aponta para o caráter irracional, obsoleto, disfuncional ou contraditório de uma forma de vida, e não quando se busca ajustar a efetividade às normas a todo custo, como se precisássemos colocar a realidade dentro uma “camisa de força normativa”. Isto porque o desajuste da efetividade à norma parece integrar, na maior parte das vezes, a própria lógica normativa. Desse modo, o ponto aqui não é fazer com que os indivíduos sejam livres e autônomos à maneira neoliberal, tentando corrigir os erros que os impedem de assim sê-lo, mas justamente questionar o modo neoliberal de ser livre e autônomo.

Além disso, não busco realizar um questionamento gratuito à noção neoliberal de sujeito, como se o problema em questão fosse mais da crítica do que propriamente do ideal ou da forma de vida neoliberal. A crítica à concepção

neoliberal de sujeito está vinculada à intuição de que os sujeitos, ao tentarem ser sujeitos segundo estas normas, têm encontrado dificuldades e sofrimentos, como veremos nas descrições dos sofrimentos de desconfiança e ressentimento no próximo capítulo. No entanto, esta crítica também não se desenvolve a partir de uma mera intuição. Ela parte de uma análise filosoficamente assentada sobre como os ideais neoliberais de autonomia e liberdade não solucionam os problemas que deveriam solucionar: o da realização da autonomia e da liberdade. A solução neoliberal para o desejo de autonomia e liberdade não é eficaz, porque ela negligencia aspectos fundamentais da realização da autonomia e da liberdade, como o papel da heteronomia na formação de si, a existência de outros sujeitos em uma sociedade e as negociações com a socialidade que o sujeito deve estabelecer para ser si mesmo. O que pretendo defender aqui é que não é possível realizar a liberdade e a autonomia *nos termos neoliberais*. Há uma contradição interna no ideal neoliberal de sujeito, mais especificamente nas noções de liberdade e autonomia, porque, na tentativa de serem livres e autônomos deste modo, os sujeitos logo encontram a não-liberdade e a não-autonomia de forma sintomática, na experiência de sofrimento. Neste sentido, as normas em questão não correspondem ao que elas se propõem a ser: normas sobre a autonomia e a liberdade, capazes de possibilitar efetivamente a autonomia e a liberdade. Uma forma de vida é fracassada quando ela não só não consegue satisfazer uma demanda de solução de um problema, como também quando a sua normatividade interna provoca sofrimento nos sujeitos inseridos nesta forma de vida.

Como o meu propósito aqui é analisar a realidade tal e qual ela se apresenta, e não como ela deveria se apresentar, torna-se inevitável desenvolver *uma crítica imanente da forma de vida neoliberal*. Rahel Jaeggi (2018) atribui sete características à crítica imanente. São elas: 1) o efetivo, as práticas sociais possuem uma normatividade constitutiva; 2) as normas devem ser constitutivas do funcionamento das sociedades e também da autocompreensão dos participantes dela; 3) há uma “eficácia invertida das normas”, que se tornam contraditórias devido a sua efetividade, porque se opõe aos próprios conteúdos; 4) a orientação da crítica imanente pela crise, instabilidade, deficiência e disfuncionalidade, que põe sob ameaça a identidade de uma formação social; 5) há uma contrariedade de efetividade e normas. Ao contrário da crítica interna, a crítica imanente não deixa

intocadas as normas como padrão de medida fixo¹⁵; 6) a crítica imanente seria caracterizada pela transformação, enquanto que a crítica interna, pela reconstrução – e nisto reside a diferença mais marcante entre ambas; e, por último, 7) a crítica imanente surge como um processo de experiência e aprendizado, uma vez que a contradição e o fracasso não só revelariam o caráter falso de uma normatividade específica, como também revelaria uma nova posição normativa. Titus Stahl (2013, p. 7) define crítica imanente de modo conciso:

Crítica imanente é uma forma de crítica social que avalia tanto o comportamento empírico constitutivo de práticas sociais como o autoentendimento explícito de seus membros de acordo com padrões que, em algum sentido, são internos às próprias práticas. Desse modo, a crítica imanente busca transformar estas práticas que englobam tanto ações como autoentendimentos.

No caso da crítica imanente, não se confronta a realidade com um ideal pré-fabricado, tampouco se extrai este ideal simplesmente da realidade, como se ele já estivesse ali, de maneira evidente. A crítica imanente desenvolve este ideal a partir dos movimentos contraditórios postos pela própria realidade. Como aponta Robert Antonio (1981, p. 332), a crítica imanente é um modo de detectar as contradições sociais que oferecem as possibilidades mais determinadas de uma mudança social emancipatória. A crítica de Marx ao capitalismo, como nos apresenta Rahel Jaeggi (2018, p. 240), pode ser entendida como uma crítica imanente, uma vez que Marx mostra que as normas de liberdade e igualdade, ancoradas no autoentendimento da sociedade burguesa e implícitas na sua estrutura social, são anuladas pelas práticas sociais que também existem nesta sociedade. Ou seja, a ideia de liberdade é anulada pelas próprias práticas do capitalismo, de modo que se apontam aqui para questões não facilmente resolvidas. Assim,

A liberdade e a igualdade são sistematicamente desprezadas pelas instituições da sociedade burguesa-capitalista, então elas não são, ou são apenas de modo incompleto, realizadas nesta sociedade. Como um participante do mercado de trabalho, o trabalhador é “apenas formalmente” livre e igual, embora na realidade ele seja não-livre e não-igual (JAEGLI, 2018, p. 248).

Existe uma raiz hegeliana e marxiana nesta “tradição metodológica”, por assim dizer. Antes mesmo de Marx, Hegel já rejeitava tanto a metafísica como o empiricismo, porque ambos pressupunham a existência de uma realidade para além

¹⁵ Como aponta Repa (2016, p. 20), “não se trata, assim, de atentar apenas para a efetividade da norma, mas também para a ‘norma na efetividade’”.

do sujeito. As formas platônicas, por exemplo, e as coisas-em-si-mesmas, a que já se referia Kant, extrapolariam a dimensão do “Espírito”. Nesse sentido, Hegel já defendia que as forças da contradição, da negação e da mudança já estariam contidas no Espírito. “Movido pelo ‘Desejo’, o sujeito hegeliano se engaja em um trabalho autoformativo e autotransformativo, causando ‘o desenvolvimento do Espírito no Tempo... e no Espaço’” (ANTONIO, 1981, p. 332). Ou seja, o trabalho do Espírito se constitui de modo imanente à sua própria história. A orientação da crítica pela crise – pelas experiências de sofrimento – já se identifica na filosofia hegeliana. Hegel concebe a história como um processo transformativo que se desenvolve a partir da crise e em direção à sua superação. Na *Filosofia da História* e na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel argumenta que a natureza contraditória de uma posição existente leva a história para além de si mesma. Para Hegel, em uma dada situação social e histórica, as contradições não aparecem como perturbações contingentes ou externas, mas como a manifestação de tensões e crises que já estão implicitamente presentes em uma situação (JAEGGI, 2017, p. 214). Os problemas aqui são interpretados como encontrados sistematicamente *dentro* de uma dada formação social e *criados* por essas formações. Isto significa que a razão do fracasso de determinada formação histórica se encontra nela mesma. No entanto, é importante ressaltar que este “fracasso” é o que leva uma determinada formação social para além de si mesma.

Marx também parte de uma base hegeliana, embora em uma versão relevantemente reformulada. Ele retém de Hegel a noção de que “ser” e “dever ser” não são instâncias antagônicas, como comumente se identificava no idealismo alemão, mas que as ideias estão imiscuídas na própria realidade. Também preserva de Hegel a perspectiva de que a humanidade se cria através do trabalho, se perde em um trabalho estranhado (“alienado”) e supera a alienação através da reapropriação do processo de trabalho. Apesar dessas semelhanças no que concerne às reflexões sobre o trabalho, Marx supera a ideia de Espírito Absoluto ou abstrato, como se a história dos homens fosse uma história de um espírito abstrato, e substitui esta ideia por outra na qual o que está em questão é um sujeito real e corporal. “Este humano ‘verdadeiro, sensual, real, finito, particular’ ocupa um mundo de ‘objetos reais e naturais’ mediado pelos ‘poderes humanos’ essenciais” (ANTONIO, 1981, p. 333). Assim, Marx abandona o conceito de “Espírito” a fim de evitar determinados caracteres idealistas hegelianos e supera aquilo que ele

identifica, na filosofia hegeliana, como uma espécie de combinação de ideologia e estrutura social. Para Antonio (1981), e aqui aponto para o fato de que esta interpretação encontra divergências, Hegel torna equivalente o movimento do espírito aos desenvolvimentos institucionais do Estado Prussiano e suas instituições monárquicas, burocráticas e antidemocráticas, tornando correspondentes o movimento do espírito e a ideologia presente em uma sociedade. Como aponta Antonio (1981, p. 334), assim como Hegel, Marx defende que as contradições imanentes levam a um fim emancipatório. A base da crítica imanente desenvolvida por Marx está, portanto, na contradição, e não na correspondência. A grande virada marxiana está, então, no fato de que ele substitui a fenomenologia histórica hegeliana por uma história de dominação e de luta de classes.

Para Marx, o movimento em direção à liberdade e à razão não é um desdobramento do trabalho na consciência, mas, na verdade, uma transformação histórica advinda de uma luta social e finalmente realizada a partir dos esforços de um agente histórico da emancipação – o proletariado. Esta é a base de uma crítica imanente que transforma os valores sagrados da ideologia burguesa na não-liberdade, desigualdade, e miséria do capitalismo em desenvolvimento (ANTONIO, 1981, p. 334).

Desse modo, a crítica imanente mostra que as contradições para que aponta são constitutivas de práticas correspondentes. “Os momentos de disfunção, instabilidade e erosão social são, eles mesmos, os efeitos de expectativas normativas e do autoentendimento de uma dada formação social” (JAEGGI, 2017, p. 213). Isto significa que os sofrimentos enfrentados em determinadas esferas de uma forma de vida não devem ser interpretados simplesmente como problemas externos. Os sofrimentos surgem, em uma forma de vida, não de maneira acidental, mas de modo sistemático. Para Jaeggi (2017), no entanto, não é que as formas de vida criem esses problemas de modo sistemático, mas que determinadas questões se *tornam* problemas em uma forma de vida porque ela pode *transformar* determinadas questões em problemas, a partir do modo como estas mesmas formas de vida são estruturadas. Isto quer dizer que, de fato, algumas contradições realmente não estão lá desde sempre. Elas se desenvolveriam, por assim dizer.

Trata-se de uma questão delicada, no entanto, porque, se levarmos em consideração “a forma de vida capitalista”, é fato que o problema da exclusão social foi criado de modo sistemático. Não é que a exclusão “se tornou” um problema no decorrer do desenvolvimento desta forma de vida. Ao contrário, ela é, por essência,

o *sustentáculo* desta forma de vida. Desse modo, embora alguns problemas, de fato, se desenvolvam a partir de contradições que não estão lá desde sempre, é fato que as formas de vida – e aqui me remeto especificamente à forma de vida capitalista – podem se construir sobre a estrutura de problemas nunca solucionáveis dentro desta forma de vida. É por isso que pensar as formas de vida como resultado de tentativas de resolução de problemas não parece ser a melhor estratégia teórica: ela negligencia o fato de que alguns problemas não podem ser resolvidos dentro de uma forma de vida porque ela pode depender deles para existir, *e isto desde o seu início*.

No entanto, do ponto de vista da crítica, a identificação de uma contradição nem sempre nos leva ao encontro de uma solução. Por exemplo, o diagnóstico apresentado por Nancy Fraser (2016) de que existe um conflito, no capitalismo, entre a requisição de produção material e a concomitante necessidade de reprodução social não a leva diretamente para a solução do problema em questão, nem mesmo do ponto de vista teórico. Do mesmo modo, esta questão está longe de ser resolvida na prática. E aqui não se trata simplesmente de um “conflito”, mas de uma contradição, porque, para que haja produção material, é preciso que se realize o trabalho de reprodução social cuja condição de execução é impedida pela própria exigência de produção material. O mesmo acontece quando observamos dois imperativos contraditórios em uma mesma sociedade, quiçá em um mesmo ambiente de trabalho: aquele que diz “seja você mesmo!” e o outro que diz “adapte-se!”, ao mesmo tempo. Nas relações atuais de trabalho, é possível identificar ambos os imperativos, entre si contraditórios. Eles denunciam metonimicamente uma contradição inerente a um sistema que, ao mesmo tempo em que exige autenticidade, inovação e criatividade, também impõe a necessidade de conformação. Contudo, para mostrar que existe uma contradição em uma situação específica, é preciso evidenciar que, embora separadas, duas condições pertencem uma a outra, ainda que elas sejam entre si contraditórias. É necessário revelar que estas duas exigências – por exemplo, ser inovador, mas também se conformar – se tratam de dois lados de uma mesma condição.

Além disso, a contradição nem sempre é experienciada pelos sujeitos como tal. O que ocorre, com frequência, é que, a despeito da contradição, o que os

sujeitos experimentam é uma espécie de pacificação¹⁶. Como argumenta Rahel Jaeggi, atualmente nós temos não apenas nos confrontado com uma multiplicação de lutas sociais que nem sempre convergem, mas também com uma variedade de situações nas quais, “embora marcadas por uma miséria social, injustiça, sofrimento, não desembocam em movimentos sociais correspondentes, ou resultam em movimentos, mas nenhum dos quais podem ser vistos como emancipatórios” (JAECCI, 2017, p. 212). Como bem já observamos, as disfuncionalidades do capitalismo contemporâneo para os quais Fraser aponta (as crises nas esferas de reprodução, da ecologia, da política e das instituições financeiras) revelam uma catástrofe, mas, de maneira alguma, elas significam o fim do capitalismo. Do mesmo modo, nesta tese, embora eu aponte para experiências de sofrimento surgidas no seio de sociedades neoliberais altamente individualistas, este trabalho está longe de apresentar uma solução final para os problemas enfrentados. O que há aqui apenas é a *tentativa* de criação de um campo de batalha teórico sobre o que é, de fato, um sujeito. Assim, aquilo que poderia ser interpretada como uma proposição terapêutica só pode ser vista, no máximo, como uma “pretensão de terapia” – na verdade, trata-se simplesmente de uma volta teórica para o papel do social na formação da subjetividade.

Neste sentido, uma crítica imanente tal como Nancy Fraser a desenvolve, por exemplo (e que, de certa maneira, inspira este trabalho), se caracteriza por uma atividade de revelar a falsa aparência de unidade de uma realidade específica. Fraser parte de uma crise sutil, experienciada mais fortemente naqueles espaços onde o trabalho de reprodução social precisa ser realizado. Ao identificar esta contradição entre trabalho e cuidado típica do capitalismo, o que Nancy Fraser faz não é criticar o capitalismo a partir de um ideal externo, como faria um leninismo ou um socialismo renovado, mas justamente apontar para o fato de que as próprias exigências do capitalismo (a produção material) dependem de uma outra exigência (a reprodução social) que não encontra facilmente condição de possibilidade de existência. A saída emancipatória para as contradições do capitalismo não é tão fácil, mas o palpite da crítica imanente é que ela se encontra na própria sociedade.

¹⁶ Mukherjee e Banet-Weiser, em *Commodity Activism*, problematizam o modo como o ativismo político é profundamente marcado pelo consumo de bens nas sociedades neoliberais. Esta pacificação pode ser identificada, por exemplo, em um tipo de ativismo político marcado pelo consumo, mas também em formas de crítica social que se estruturam segundo a lógica daquilo que critica. Cf. Mukherjee e Banet-Weiser (2012).

O que a teoria crítica pode fazer, então, é identificar as possibilidades de emancipação, mas esta identificação é apenas uma base, e não um substituto da práxis. Embora a teoria não necessariamente garanta uma transformação prática, o que ela pode fazer é *mexer* nas estruturas que ainda conseguem manter a pacificação. Ela pode *identificar* as possibilidades de emancipação, embora esta identificação não possa garantir uma transformação das práticas sociais.

Em *Alienação*, por exemplo, Jaeggi desenvolve uma crítica imanente da alienação. Ao contrário de teorias essencialistas ou metafísicas, a crítica da alienação de Rahel Jaeggi, como ela mesma a concebe, não busca estruturar os modos “corretos” de uma forma de vida não-alienada, como se existisse uma essência ou uma ontologia do ser humano completo e feliz. Para Jaeggi (2014, p. 83), o potencial do conceito residiria muito mais na possibilidade de criticar o conteúdo das formas de vida do que na de apelar para uma teoria ética robusta e substancial. De maneira negativista, a sua crítica da alienação deveria residir no que já se mostra como problemático nas formas de vida atuais. Como crítica imanente, a crítica da alienação deveria apontar para as contradições internas de uma forma de vida com o objetivo de ir além da forma de vida em questão. Evidenciaria as discrepâncias entre os ideais modernos de liberdade e a sua verdadeira possibilidade de realização. Para Jaeggi, uma crítica da alienação também seria uma forma de criticar e avaliar a autointerpretação da cultura moderna que fez da liberdade e da autodeterminação valores centrais.

O posicionamento negativo da tradição da crítica imanente também é evidente nas obras filosóficas de Theodor Adorno. Em *Minima Moralia*, não se afirma qual seria a forma de vida “mais certa” ou “mais adequada”, qual seria o modo ideal de existência humana, como a humanidade deveria ser ou agir, mas sim o que não deveria acontecer com as formas de vida que já se mostram como problemáticas. O caráter negativo do método utilizado por Adorno se faz evidente logo no aforismo do escritor Ferdinand Kurnberger, que introduz a primeira parte de *Minima Moralia*. “A vida não vive”, escreve Kurnberger. Em vez de trazer pressupostos de como a vida deveria ser, Adorno apenas mostra o que a vida não é. Em suma, Adorno apresenta a sua teoria como uma crítica imanente de uma sociedade que falha em viver segundo as próprias normas. O caráter pessimista das reflexões adornianas sobre a sociedade tem a sua base no que ele mesmo acredita ser o único modo de fazer filosofia. Para Adorno,

[N]ós não podemos saber ou sequer imaginar o que seria o bom, reconciliação, utopia ou uma sociedade livre. (...) Na sua visão, nós só podemos saber o que é o mau (ou parte dele), mas não o bom, e este conhecimento do mau é suficiente para sustentar sua teoria crítica (FREYENHAGEN, 2011, p. 5).

A sua crítica imanente se constituía, assim, a partir de uma ética negativista que nos aponta o que temos que evitar e como não deveríamos viver.

A maior atração desse método para os sucessos de Hegel e Marx à teoria crítica contemporânea foi que nós parecemos capazes de escapar do problema do “dever vazio” e do moralismo sem resultado, uma vez que o que é demandado já está na realidade e não a uma distância utópica dela (JAEGGI, 2005, p. 77).

A questão aqui não é simplesmente reabilitar cada proposição da primeira geração de Escola de Frankfurt, no entanto, mas realizar um tipo de crítica que, tal como Adorno e Horkheimer já defenderam, se situa em uma posição desconfortável, por não partir de um lugar normativamente seguro. O primeiro passo de uma teoria crítica deste tipo é – como já apontou Max Horkheimer no ensaio *Teoria tradicional e Teoria crítica*, publicado em 1937 – partir das crises, sofrimentos e misérias do presente. “A ênfase primária é nas experiências negativas dos seres humanos em suas múltiplas dimensões (não apenas injustiça)” (FREYENHAGEN, 2017, p. 3). Em certo sentido, o que se busca realizar aqui é uma teoria crítica no seu sentido mais ortodoxo¹⁷: não simplesmente como reflexão teórica sobre si mesma, como se vê neste subcapítulo, mas como diagnóstico crítico-social de uma forma de vida. Além disso, ortodoxo no sentido de que este trabalho também segue um certo programa delineado anteriormente por Horkheimer, cuja intenção era inserir os teóricos críticos em uma luta contra a injustiça social e as mais variadas formas de sofrimentos. Como já defendia Horkheimer, a teórica crítica não é (ou pelo menos não deveria ser) uma acadêmica neutra interessada apenas em sistematizar fatos, a partir de teorias normativas que não se aplicam às condições sociais de que estas mesmas teorias normativas buscam dar conta. Ortodoxo no sentido de que este trabalho também parte de um outro pressuposto anteriormente já delineado por Horkheimer: o de que não existem teorias da sociedade neutras e nenhuma reflexão filosófica que já não envolva algum tipo de interesse político. Como a atividade reflexiva é, *per*

¹⁷ No artigo *What is Orthodox Critical Theory?*, Fabian Freyenhagen responde à questão. Resumidamente, uma teoria crítica ortodoxa se traduziria no “esforço, guiado pelo interesse, de contribuir na luta contra o sofrimento, a injustiça e a falta de liberdade, a partir de um trabalho conceitual, da autorreflexão e de uma apropriação crítica das humanidades e das ciências sociais”.

se, uma atividade histórica concreta impregnada de questões políticas, a reflexão que se desenvolve aqui também se revela como profundamente impregnada por um interesse político de transformar o modo como hoje vivemos. Isto significa que não só a neutralidade é impossível, como também um certo interesse é requerido para que determinadas experiências e possibilidades históricas saiam da zona de invisibilidade e passem a ser vistas. Em outras palavras, como já apontou Horkheimer (2002, p. 242), nós só podemos acessar a verdade se estivermos guiados por um certo interesse – “o interesse de limitar a injustiça social”¹⁸. Sem este interesse, determinadas formas de sofrimento passam simplesmente despercebidas.

Não se busca, portanto, apresentar argumentações variadas para justificar esta intenção. O próprio fato de que uma forma de vida produz sofrimentos já é, por si só, razão suficiente para que possamos questionar as normas que orientam estas maneiras de viver. Isto significa que, como também já previu Horkheimer, certos julgamentos não exigem nenhum esforço mental da parte dos intelectuais. Ou seja, certas questões simplesmente não exigem uma teoria que justifique a abordagem destas questões. Como muito bem colocou Freyenhagen (2017, p. 4), “as orientações dos acadêmicos sobre determinados males não são necessárias e inclusive não têm importância”. No entanto, quando se tratam de sofrimentos não tão facilmente identificados como formas de padecer, como é o caso da alienação, da reificação e também da desconfiança e do ressentimento, parece ser necessário resgatar os aspectos fenomenológicos e sociais destas formas de sofrer, nem sempre nomeadas e identificadas como tais. Em outros casos cuja malevolência é evidente, como é o caso de Auschwitz, lidar com estes sofrimentos discursivamente já seria por si só um ultraje aos sujeitos que sobreviveram ao Holocausto e aos que morreram por conta dele – fato para o qual já apontou Adorno em *Educação após Auschwitz*. Justificar filosoficamente a necessidade de que Auschwitz não se repita é simplesmente um ultraje, porque alguns males são tão óbvios que eles, por si só, justificam a própria crítica. Outros casos, não tão claros, necessitam de uma teoria que possa torná-los visíveis; que possa “revelá-los”, em certo sentido. Isto pode ser feito através de uma descrição fenomenológica de um mal-estar com frequência

¹⁸ Para Horkheimer (2002, p. 215), a teoria crítica é justamente o “lado intelectual do processo histórico de emancipação do proletariado”.

experimentado, da inclusão da voz daqueles que não podem falar, de relatos encontrados apenas de maneira fragmentada em consultórios de psicologia, de uma volta à literatura, por exemplo, a fim de encontrar uma certa base comum para desconfortos nem sempre articuláveis.

Assim, trata-se de um tipo de crítica de inspiração adorniana. A crítica imanente foi retomada recentemente por Jaeggi como reação ao caráter restaurador da reconstrução normativa empreendida por Habermas e Honneth, que ela considera como uma forma de crítica interna. Jaeggi recusa a adequação da reconstrução normativa à tradição da teoria crítica, com o argumento de que a reconstrução se confundiria com a restauração de uma ordem existente e o restabelecimento de normas e ideais vigentes. A reconstrução normativa, assim, validaria a ordem existente e não seria capaz de perceber uma constelação de normas imanente ao que já se mostra. Enquanto a reconstrução normativa e outras formas de crítica interna apontariam para o descompasso entre norma e efetividade, a crítica imanente questiona as normas que orientam esta forma de vida. A questão aqui também é até que ponto a crítica interna é crítica, uma vez que ela deriva os seus padrões normativos justamente da ordem existente. Além disso, também pode-se questionar a crítica interna em outro aspecto: é realmente tão óbvio que a efetividade precisa se adaptar à norma ou, ao contrário, que a norma se adapte às práticas existentes? As normas e concepções morais também não podem ser abandonadas? Assim, a crítica imanente não é reconstrutiva, como a crítica interna, mas transformativa. Ela não busca restaurar uma ordem existente ou reinserir normas válidas de modo a transformar a ordem existente. Tampouco restaura uma harmonia prévia entre norma e realidade, que foi perdida, mas busca transformar uma contradição e uma situação de crise em algo novo. Ou seja, há um caráter prático-transformativo neste tipo de crítica.

Para Jaeggi, a reconstrução normativa é uma forma de crítica interna que precisa ser diferenciada da crítica imanente, pois, enquanto esta traria consigo uma possibilidade de transformação social, aquela teria a intenção de restaurar o que parece ter tomado um caminho inadequado. Em outras palavras, a reconstrução normativa, como crítica interna, teria colocado os seus critérios normativos *no* objeto criticado. Enquanto, como crítica interna, a reconstrução normativa é a constatação de um descompasso entre a autocompreensão daqueles que constituem o âmbito investigado e a realização do conteúdo dessa autocompreensão, ela também

guardaria em si o aspecto conservador de reafirmar uma normatividade defendida por aqueles que não as efetivam. “O empreendimento da crítica interna tende a ser conservador: ele busca reafirmar os componentes normativos defendidos por quem não os realiza de uma maneira ou de outra” (REPA, 2016, p. 17). Para Jaeggi, assim, a crítica interna tenderia a recusar os potenciais de conflitos presentes em situações complexas, pressupondo uma certa homogeneidade social e negligenciando o papel transformador das experiências negativas na reprodução da sociedade. Em trabalhos como *O direito da liberdade*, por exemplo, Honneth realiza uma reconstrução normativa das práticas que replicam a ordem social existente. “O que se perde aqui é, então, uma reconstrução normativa de práticas subversivas que podem desestabilizar valores e instituições existentes e, assim, ser de grande importância para a nossa autorreflexão e emancipação” (FREYENHAGEN, 2017, p. 7).

O caminho de crítica imanente é seguido pela filósofa, então, como reação a uma teoria crítica fortemente restauradora¹⁹, representada por Honneth e Habermas. Ela diferencia:

Vê-se agora em que medida a crítica imanente justamente não segue o modelo de argumentação típico para a crítica interna (hermenêutico-reconstrutiva), de que uma comunidade tenha perdido a ligação com seus ideais. Pois ela não considera a relação entre normas e realidade na situação por ela criticada como dissolvida ou enfraquecida, mas como invertida ou equívoca em si. Isto é (...), as normas são eficazes, mas, como eficazes, elas tornaram-se contraditórias e deficitárias (JAEGLI, 2008, p. 156).

É importante salientar que, embora haja uma divisão formal neste trabalho entre um “modelo de crítica imanente” e a própria atividade crítica, escolhi realizar esta divisão não para que o modelo dê autoridade diretiva para a prática crítica. O que está em questão aqui não é uma divisão entre uma “atividade modelada” – a prática crítica – e a “atividade modeladora” – a prática metacrítica. A divisão deste trabalho em duas partes, mas não em dois níveis, está vinculada à intenção de deixar claro que o diagnóstico crítico que apresento neste trabalho inspira-se em uma certa tradição teórica (ou metateórica) que enfrenta seus problemas, mas que

¹⁹ A retomada por Rahel Jaeggi (2008) do papel da crítica da ideologia também é uma reação ao sentido de restauração que a crítica da sociedade tomou nos trabalhos de Axel Honneth e Habermas. Outra reação importante ao excesso de comprometimento das teorias críticas de Habermas, Honneth e Forst com as noções de progresso, desenvolvimento e modernidade pode ser encontrada em Allen (2016).

tem suas razões. No entanto, não busco restringir este diagnóstico a uma “camisa de força” metodológica a fim de que ele tenha algum tipo de credibilidade. O diagnóstico que desenvolverei em seguida não consiste em uma atividade “modelada” pelos requisitos metodológicos da crítica imanente.

Arvi Särkelä (2017) aponta para o fato de que Dewey e Hegel teriam problemas com um tipo de crítica que separaria o “modelo” da crítica da própria prática crítica, de modo dualístico. Isto porque uma prática que requer um modelo antecedente como padrão não seria nem “crítica”, nem “imanente”. Não seria crítica porque, se o modelo não resulta, ele mesmo, de uma prática crítica, mas se trataria apenas de uma orientação que a crítica deveria seguir, não estaria claro porque a prática precisaria seguir a orientação metateórica. Esta separação também revelaria, para Dewey e Hegel, um dualismo entre prática e teoria, sendo esta, mais uma vez, considerada superior àquela. A divisão estrita entre modelo e prática crítica parece impedir tanto o modelo, como a prática de passarem por processos realmente críticos. Särkelä traz Dewey para defender que, em vez de “modelos”, deveríamos recorrer a “mapas” ou “compassos”. Isto porque a ideia de que precisamos de modelos revelaria uma desconfiança da prática crítica – uma desconfiança do poder crítico da experiência. Para Särkelä, Dewey e Hegel defendem justamente que deveríamos dar à experiência a chance de resolver os problemas que se manifestam no próprio processo do movimento. A crítica imanente só se tornaria possível, segundo Särkelä, a partir da *negação* de um modelo ou norma e se seguir uma prática autotransformativa profundamente aberta a possibilidades de mudança.

Trata-se de uma questão interessante, mas que traz novos (na verdade, muito antigos) e variados problemas. O principal deles é que esta perspectiva acaba igualmente separando teoria e práxis, porque concebe a experiência como um campo dissociado de interesses. As lições de Horkheimer anteriormente desenvolvidas já apontam para o fato de que nenhuma teoria consegue se aproximar da experiência de maneira neutra. Como já foi dito, antes mesmo de Marx, a filosofia hegeliana já rejeitava tanto a metafísica como o empiricismo, porque ambos pressupunham a existência de uma realidade para além do sujeito. Neste sentido, a crítica de Särkelä à “metafísica” de uma metateoria sobrevalorizada acaba recaindo em uma supervalorização da experiência – em outras palavras, em um “empiricismo” há muito já criticado na tradição hegeliana. Logo, a experiência, o diagnóstico, a crítica dependem de uma certa orientação anterior que não pode

simplesmente ser ignorada. Como é impossível “deixar que a experiência fale por si mesma”, uma vez que acabamos falando pela experiência ao nos referirmos a ela, é preciso deixar claro quais são as regras dessa fala. Em outros termos, como se pretende dar conta de uma experiência que não surge por um acaso, mas que se torna o centro das nossas preocupações justamente porque nos concerne? Já que a experiência nunca fala por si mesma, porque, ao abordarmos a experiência em um diagnóstico crítico já atribuímos a ela um certo sentido, é preciso deixar claro por que, como e de que modo ela é concebida em um diagnóstico que se pretende crítico.

Como já desenvolvi, o que se busca aqui não é evidenciar o potencial de normas já existentes com o intuito de fazer com que elas se realizem praticamente, como faria uma crítica interna, tampouco propor novas normas, como realizaria uma crítica externa. O que se busca, ao contrário, é evidenciar o caráter *contraditório* de uma certa constelação normativa já existente, a fim de mostrar que esta contradição causa sofrimentos. Uma vez que a aproximação teórica de sofrimentos e normas nunca brota de um movimento desinteressado, pois se sabe que todo movimento tem uma direção, considere necessário deixar claras quais são as regras deste ato.

2.4 ALGUMAS CLARIFICAÇÕES METODOLÓGICAS

Após este resgate teórico de conceitos importantes para este trabalho, eu gostaria de resumir e sistematizar aspectos centrais que concernem às escolhas metodológicas do diagnóstico crítico-social que desenvolverei. A saber:

- 1) Na primeira seção desta tese, eu parto simplesmente de duas experiências de sofrimento: o ressentimento e a desconfiança. Isto porque acredito que uma forma de vida deve ser criticada não apenas porque ela produz problemas, mas também e principalmente pelos sofrimentos que provoca. Embora seja possível interpretar a desconfiança e o ressentimento como problemas, vimos que um projeto teórico que se compromete com a ideia de que formas de vida se transformam a partir de “tentativas de resolução de problemas” acaba se vendo envolvida em noções robustas de progresso, com as quais eu não quero me comprometer. Em contrapartida, assim como uma

crítica orientada pela resolução de problemas, esta crítica orientada pelo sofrimento também parte de experiências de crise;

- 2) Quando me refiro a sofrimentos como “problemas”, é porque acredito que toda forma de sofrimento social é problemática, porque se tratam de sofrimentos evitáveis. No entanto, nem todo problema deve ser compreendido simplesmente como sofrimento. Muitos problemas da forma de vida neoliberal, como é o caso do modelo meritocrático de competição, não são exatamente sinônimo de sofrimento, sendo mais próximo de uma “ideia” ou “doutrina perversiva”;
- 3) Na segunda seção deste trabalho, eu argumento que esses sofrimentos são sintomas de um pano de fundo anterior. Se fôssemos utilizar a chave-conceitual do problema, poderíamos dizer que o sofrimento é um problema de primeiro nível, porque existem problemas de segundo nível (problemas de ordem superior). Estes são, na verdade, as causas dos sofrimentos em questão. Os problemas de segundo nível não são, desse modo, sofrimentos, mas ideais contraditórios – isto porque, na tentativa de realizarmos esses ideais, encontramos o contrário daquilo que prometem. Desse modo, aponto para o fato de que as normas de liberdade e autonomia são anuladas pelas práticas sociais que também existem nesta sociedade. Como já apontou Jaeggi (2018), a modernidade é marcada por uma “eficácia invertida das normas”;
- 4) Na última seção desta tese, eu argumento, de modo não-esquemático e normativamente fraco, que os sofrimentos do ressentimento e da desconfiança poderiam ser superados caso estes ideais contraditórios fossem reformulados; para isso, seria preciso levar em consideração o fato básico de que os sujeitos são formados pela sociedade. O principal aspecto desses ideais é que eles são irrealizáveis porque desprezam o papel da sociedade na sua realização. Por isso, ao trazer Hegel e as teóricas relacionais, aponto para o fato óbvio (não fossem as narrativas que compõem o senso comum de que os sujeitos são autossuficientes e de que os seres humanos são excepcionais) de que o sujeito depende da sociedade para ser livre e autônomo. Esta proposta não é nova, mas considerarei importante trazê-la novamente, para que vejamos que as narrativas segundo as quais orientamos

as nossas práticas são construídas e, por isso, precisamos criar um campo de batalha entre elas;

- 5) Como vimos no decorrer da história, de modo algum podemos afirmar que o “fracasso” de uma forma de vida a leva necessariamente para além de si mesma. Algumas formas de vida fracassadas continuam a existir no mundo, e apesar de seu fracasso moral. No entanto, isto não deveria nos impedir de pensarmos maneiras de superarmos determinadas concepções e normas fracassadas, sem cairmos em um “dever-ser” vazio. Certamente, a criação de um campo de batalha narrativo já é alguma coisa;
- 6) Se a parte metateórica deste trabalho como que “abre-alas” para uma outra seção diagnóstica, é porque este diagnóstico crítico-social precisa justificar as suas escolhas. Eu poderia ter começado diretamente pela abordagem dos sofrimentos da desconfiança e do ressentimento, mas então eu poderia ser questionada se a minha crítica não se despotencializaria desta maneira, já que eu não teria apresentado a base teórica sobre a qual assentaria a minha crítica (a ideia de que a socialidade é central na formação dos sujeitos). Ou, então, eu também poderia ser questionada sobre se faria sentido trazer experiências de sofrimento, já que o que parece ser o problema central deste trabalho são os “problemas de segundo nível”, ou seja, os ideais que sustentam uma forma de vida. Se eu não tivesse feito uma separação entre modelo teórico e diagnóstico crítico, eu não teria deixado claro que a forma de vida neoliberal deve ser criticada não porque existe um ideal de subjetivação mais correto que deve ser seguido, mas porque ela tem causado sofrimento ao funcionar de modo normal. Eu também não teria deixado claro que eu não parti dos ideais normativos da forma de vida neoliberal porque, embora estes ideais sejam problemáticos, eles não devem ser compreendidos sob a chave-conceitual de sofrimento. Eles *causam* sofrimento, mas não são eles mesmos sofrimentos. Assim (pelo menos, assim me parece), as normas só inspiram um diagnóstico crítico *porque* elas causam sofrimento, e não porque são simplesmente contraditórias. Do ponto de vista de uma teoria crítica, me parece mais forte e radical apontar para experiências incontestáveis de sofrimento do que para o caráter contraditório de uma forma de vida. O que é uma contradição nas sociedades neoliberais é muitas vezes comemorada com entusiasmo pelas parcelas mais privilegiadas da sociedade

(meritocracia), o que não é o caso quando apontamos para o fato de que até eles, os ricos, sofrem no neoliberalismo. Daí a importância de partirmos primeiramente do sofrimento, e não simplesmente das causas dos sofrimentos ou das “possíveis soluções” para eles.

- 7) Esta divisão em duas partes também está vinculada a um certo posicionamento teórico segundo o qual a experiência só pode “falar por si mesma” se a nossa aproximação da experiência se revelar como um movimento interessado. Isto significa que só podemos ver aquilo que queremos ver, e o mesmo pode ser dito ao contrário. Foi por isso que se tornou necessário dizer como cheguei – na verdade, chegarei – a experiências de crise.

3. OS SOFRIMENTOS DO RESENTIMENTO E DA DESCONFIANÇA

3.1 RESENTIMENTO

Altogether he was a piece of machinery so finely made and so curiously put together (...) that it confounded him to think that he had only sold five hundred copies of his poem, but that of course was largely due to the conspiracy against him. All he could say, he concluded, banging his fist upon the table, was that the art of poetry was dead in England. (WOOLF, 1928)

O poeta Sir Nicholas Greene povoa de ressentimento trechos do romance *Orlando*, da escritora Virginia Woolf. Por não ter obtido o reconhecimento social desejado, mas também por estar às margens do círculo de escritores de seu tempo, ataca todos aqueles dedicados à escrita com o veredito dos ressentidos: “a arte da poesia está morta na Inglaterra”. Para Greene, Shakespeare teria escrito algumas boas cenas, mas teria tomado-as emprestadas de Marlowe. Marlowe teria sido um “bom rapaz”, mas faleceu precocemente, e Browne escrevia uma poesia em prosa que teria cansado os leitores de sua época. A verdadeira poesia era a grega, acreditava Greene. No entanto, mesmo crente na inferioridade da poesia elisabetana, Greene não deixava de escrever. Ele acreditava (ou pelo menos tentava fazer os outros acreditarem) que não vendia as suas criações não porque a sua poesia era inferior, em consonância com a suposta inferioridade literária de seus contemporâneos e de seus antepassados ingleses, mas porque sofria de uma conspiração armada entre os editores e escritores de sua época. Greene encarna, em *Orlando*, o exemplo do escritor frustrado e ressentido. Ele padece não só de falta de reconhecimento social, através de experiências emocionais como a frustração e a injustiça, mas também de ressentimento por saber que não é reconhecido. Para lidar com isto, Greene vilipendia aqueles que lhe negam o reconhecimento que ele tanto deseja. O que vemos, no exemplo de Greene, é que o ressentimento, no fundo, é uma forma de amor. Isto porque a face agressiva do ressentimento nutrido por Greene guarda uma contraface marcada por uma profunda admiração por quem ele vilipendia.

Quando me refiro ao ressentimento, sigo uma interpretação específica sobre este afeto, na esteira daquilo que os filósofos alemães Friedrich Nietzsche e Max Scheler conceberam como as dimensões patológicas do ressentimento. Ambos os filósofos se referiram a este afeto como *ressentiment*, termo importado do francês

para obras que foram escritas em alemão (na língua alemã, não existe um termo capaz de traduzir a ideia contida no vocábulo *ressentiment*). No século XIX, o termo *ressentiment* proliferou na literatura de diferentes países europeus, não só na filosofia alemã, porque a palavra em francês introduziu um sentido de ressentimento mais relacionado a uma memória repetitiva de ódio que o termo em inglês, *resentment*, não possuía.

Uma outra interpretação possível sobre o ressentimento pode ser encontrada na *Teoria dos Sentimentos Morais*, de Adam Smith. De acordo com esta leitura, seguida ainda hoje por autores contemporâneos como Strawson (2008), o ressentimento, nomeado como *resentment* (em inglês), trata-se tanto da capacidade de uma pessoa de sentir indignação pelo sofrimento de outra, como também de a própria pessoa afetada sentir um profundo sentimento de injúria contra o autor de uma injustiça. O ressentimento pode ser compreendido, neste sentido, como uma espécie de simpatia que a testemunha sente não simplesmente pela vítima, mas, mais especificamente, pelo ódio que a vítima professa diante de seus inimigos. O ressentimento de Smith está ligado, portanto, a uma “paixão social” capaz de levar a sociedade a reparar os danos por uma injustiça. Semelhanças etimológicas à parte, ambas as formas de ressentimento – *resentment* e *ressentiment* – consistem em duas emoções diferentes entre si, nenhuma das duas redutível à outra.

No entanto, como pretendo mostrar no decorrer deste capítulo, o *ressentiment*, tal como ele é compreendido contemporaneamente, também pode ser interpretado, mais profundamente, como uma forma de *resentment*. Isto quer dizer que alguns tipos de ressentimentos que seriam interpretados como injustificáveis por Nietzsche e Scheler se tratam justamente de sofrimentos causados por uma injúria socialmente provocada, sendo, portanto, justificáveis. Não que não devamos punir os sujeitos ressentidos pelos tipos de comportamentos destrutivos que eles possam adotar em decorrência deste afeto. A questão aqui é que o ressentimento²⁰ também pode ser compreendido em chave social. É dessa maneira, assim, que ele deixa de ser visto como um mero sintoma da “pequenez” humana de um só sujeito, como

²⁰A partir daqui, refiro-me ao ressentimento segundo a semântica do termo em francês, i.e. *ressentiment*. Como, no português, a palavra “ressentimento” está mais próxima semanticamente de *ressentiment* que de *resentment*, resolvi utilizar o termo em português, em vez de importar o termo do francês, como normalmente se faz nos trabalhos em línguas inglesa e alemã dedicados ao tema do *ressentiment*.

diriam Nietzsche e Scheler, e passa a ser incluído nas amplas redes de afetos socialmente produzidas.

Antes de destrinchar estes problemas, no entanto, eu gostaria de fazer algumas distinções. A primeira concepção (*resentment*), de inspiração smithiana, compreende o ressentimento como reação emocional profunda contra um ato de injúria provocado por um outro sujeito. Já a segunda, nietzscheana, percebe-o como uma atividade emocional agressivamente carregada contra um ato, objeto ou pessoa que são percebidos pelo sujeito ressentido como uma injúria, mas que não o são necessariamente (ou não com a saturação percebida pelo sujeito ressentido). É o sofrimento de Greene e também o da raposa da fábula *A raposa e as uvas* (primeiramente narrada por Esopo e posteriormente reescrita por Jean de La Fontaine), que, ao se dar conta de que não conseguiria comer um cacho de uvas pendurado em uma vinha alta, se afasta dizendo que as uvas estariam verdes. Por não poder acessar as qualidades da uva, a raposa decide difamá-la, portanto²¹. Virginia Woolf, no ensaio *A Room of One's Own*, refere-se a outra forma de ressentimento, não mais como o *ressentiment* de Greene, mas como *resentment*, através da descrição do universo emocional da poeta Anne Finch, condessa de Winchilsea. Para Woolf, mulheres como Finch só puderam se emancipar como escritoras quando passaram a se dar conta da opressão masculinista sofrida por elas, internalizando sentimentos negativos como ódio e medo contra a civilização patriarcal. A poeta Anne Finch incorporaria, portanto, o ressentimento feminino contra homens. Certamente, *resentment* e *ressentiment* possuem causas distintas e também parecem se expressar fenomenologicamente de maneira diferente.

O que é interessante perceber, como desenvolve a historiadora Dolores Moruno (2013, p. 7), é que a noção de *ressentiment* parece não apenas ter introduzido uma conotação peculiar de malícia que o significado em inglês da palavra não possuía, como também dado um novo significado para a concepção smithiana sobre esta paixão social na política do século XVIII. Em certo sentido, para Moruno, o sentido do ressentimento como *ressentiment* teria substituído o do *resentment* devido a uma certa suspeita sobre a moralidade da piedade, que

²¹ Em *Ressentiment*, Max Scheler (2007) desenvolve a ideia de que o ressentimento se manifesta através da calúnia de capacidades, posses, características, etc., que, devido a seus altos valores, normalmente deveriam atrair as pessoas. Concomitantemente, qualidades não diretamente relacionadas à inabilidade do ressentido são exaltadas e fortalecidas.

começou a ser compreendida como mera expressão de ressentimento (ressentiment).

A partir de uma perspectiva do século [XIX], o ressentimento perdeu o seu significado como uma paixão social central ligada com a justiça, que está implantada na natureza humana para “fins salutareos” para se desenvolver em uma expressão de má consciência de certos indivíduos e grupos que transformaram seus sofrimentos internos em uma estratégia de vingança (MORUNO, 2013, p. 7).

A despeito das diferenças entre ambas as formas de *ressentir*, podemos afirmar que o ressentimento, em sua dupla assunção, é um afeto sujeito a um tempo e a uma cultura. A depender do tempo histórico e das sociedades sobre as quais nos debruçamos, é possível identificar a presença e a ausência de determinadas emoções, de modo imanente, nas maneiras como os sujeitos se relacionam consigo mesmos, com outros sujeitos e com o mundo. Os afetos, assim como os diversos tipos de sofrimentos, não são meros fenômenos individuais. As ciências sociais, por exemplo, estão predominantemente orientadas, nos tempos atuais, por um construcionismo social que concebe as emoções não como estados subjetivos internos, mas como aspectos de relações sociais (CLARKE; HOGGETT; THOMPSON, 2006). Em vez de estarem localizadas “no cérebro”, as emoções atualmente são concebidas como produtos da cultura. “Isto significa que as emoções não são constantes universais da natureza humana, mas, na verdade, variam de lugar para lugar, e de tempo a tempo” (CLARKE; HOGGETT; THOMPSON, 2006, p. 7). Desse modo, podemos observar que algumas emoções ganham maior ou menor relevância em uma sociedade específica, em determinado tempo histórico (BARBALET, 2006). As diferenças entre cultura levam, portanto, a um modo distinto de lidar com as emoções. Por exemplo, se, em muitas sociedades tradicionais ou mediterrâneas, as pessoas têm orgulho de sentir ciúmes, observa-se, nas sociedades “modernas” e “ocidentais”, por outro lado, uma vergonha por sentir ciúmes. Isto pode se tornar particularmente evidente nas formações culturais relativas à masculinidade e à feminilidade, nas quais os jovens rapazes podem se sentir orgulhosos de ter raiva ou podem ter medo de experienciar ou expressar o medo (BARBALET, 2006, p. 36).

O fato de que o pensamento social contemporâneo tenha se dedicado recentemente a uma análise mais profunda sobre o ressentimento parece apontar

para o fortalecimento deste afeto na nossa vida social e nos nossos processos políticos. É interessante perceber como as emoções acabam pautando, em uma época específica, o tema de determinados trabalhos filosóficos. A piedade, por exemplo, que outrora inspirou intensamente as relações dos sujeitos em sociedade e que, justamente por causa disso, foi uma emoção sobre a qual diversas obras filosóficas já foram escritas²², parece atualmente não só não possuir mais um teor normativo nas interações sociais, como também não ocupa mais com tanta centralidade o vórtice temático de trabalhos filosóficos sobre as emoções. Em contrapartida, podemos afirmar que outras constelações afetivas passaram a inspirar os sujeitos individual e coletivamente e, por consequência, a ganhar destaque em trabalhos teóricos sobre os afetos, o caráter político deles, a moralidade ou a imoralidade de suas manifestações. Este parece ser o caso do ressentimento, que pode ser visto como um afeto, mas também como um *conjunto* de afetos ao qual podem se agrupar afetos paralelos, como a raiva, o ódio e o desejo de vingança.

O fortalecimento do ressentimento como afeto coletivamente experimentado e, logo, como sofrimento filosoficamente pensado estaria vinculado, a meu ver, a uma série de acontecimentos históricos recentes. Como aponta Brown (2019), um movimento global emocionalmente reativo se formou, muito recentemente, devido ao avanço das pautas progressistas nas sociedades democráticas liberais e à consequente redução de privilégios de grupos sociais que ainda desejam a manutenção de normas excludentes²³. Ao mesmo tempo, este movimento também se fortaleceu devido a crises econômicas globais que afetaram a maioria política não apenas em seu status cultural, mas também econômico. Esta reação emotiva global se manifesta, assim, na forma de ressentimento. Não quero defender aqui que o ressentimento é um fenômeno novo ou que este tipo de ressentimento tem uma qualidade fenomenológica diferente daquele ressentimento experimentado por

²² Leibniz, por exemplo, concedeu à piedade um alto valor na escala da justiça. Para ele, a piedade significava “viver honradamente”. O seu contemporâneo Spinoza também desenvolve reflexões sobre a piedade em seu *Tractatus Theologico-Politicus*, publicado em 1670. Para ele, a piedade consistia na prática da justiça, caridade e obediência. Aproximadamente um século antes deles, o filósofo Erasmo de Rotterdam já desenvolvia diversas considerações sobre a piedade, mas a partir de uma perspectiva mais fortemente religiosa, como se vê na sua obra *Enchiridion Militis Christiani*, publicada em 1503.

²³ Há uma série de outras explicações para a ascensão do ressentimento na sua forma populista, como é possível identificar em Lazar (2019), Algan et al (2019) e Jones (2019), como veremos mais adiante.

Greene, como narrou Virginia Wolf no final do século XIX. Fenomenologicamente, trata-se do mesmo afeto. A minha hipótese aqui é a de que o ressentimento adquiriu, muito recentemente, um caráter ainda mais coletivo devido a diferentes causas sociais, como a perda de status cultural e econômico de grupos sociais específicos. No entanto, é preciso enfatizar que as causas para a ascensão do ressentimento não se encontram apenas no tempo presente. Como apontou Max Scheler, a própria estrutura da sociedade capitalista, que cria uma discrepância entre uma pretensa igualdade formal e uma real desigualdade social, econômica e cultural, é um terreno fértil para a proliferação deste afeto social baseado na comparação. Se o ressentimento ganhou força coletiva atualmente, talvez seja porque este aspecto falacioso das sociedades capitalistas se acentuou enormemente.

Do ponto de vista fenomenológico, compreendo o ressentimento como um conjunto de afetos, formado por emoções como mágoa, raiva, inveja e desejo de vingança. Ele também é uma espécie de sentimento social, baseado na comparação com outras pessoas, e se caracteriza pela repetição: o ressentimento é uma espécie de mágoa que não se supera porque se trata de um afeto que insiste em se fazer presente. O caráter insistente do ressentimento revela-o, a meu ver, como um modo específico de sofrer. Por não se manifestar de maneira ocasional, mas sistemática e insistentemente, o ressentimento perdura na forma de sofrimento. Além de ser um modo de sofrer, acredito que o ressentimento também pode ser compreendido como um sofrimento social, porque ele não surge como que “do nada” na vida psíquica dos sujeitos (como uma espécie de mal interno criado simplesmente pelos indivíduos que experimentam este sofrimento, como interpreta Nietzsche), mas porque ele tem sustentação social. De certa maneira, ele tem causas sociais. Mais recentemente, autores de diferentes campos do saber²⁴ retomaram o tema do ressentimento, de modo que podemos compreender este afeto como uma forma de viver um tempo histórico específico, sem que este afeto esteja restrito, no entanto, a este tempo histórico, como já mencionei anteriormente.

Dessa maneira, na primeira parte deste capítulo, desenvolvo mais extensamente as visões de Nietzsche e Scheler sobre o ressentimento. Segundo ambos os filósofos, o ressentimento é experimentado por sujeitos que simplesmente

²⁴ Para citar alguns nomes Wendy Brown (2019) na ciência política, Rahel Jaeggi (2020) na filosofia, Maria Rita Kehl (2004) na psicanálise e Éric Fassin (2017) na sociologia.

não possuem a grandeza de espírito de seus semelhantes não-ressentidos. Em seguida, apresento a interpretação política de Wendy Brown sobre o ressentimento, a fim de já identificar algumas causas para ele, embora estas causas só sejam elaboradas de modo mais extenso na terceira parte desta tese (capítulo 4). Em seguida, para além destes autores, desenvolvo a tese de que o ressentimento se trata de uma *forma de sofrimento*, e não de mera reação agressiva. Diferentemente de Nietzsche e Scheler, eu defendo que o ressentimento não deveria ser compreendido como um sentimento experimentado apenas por “espíritos inferiores”, mas, ao contrário, um sofrimento que é experienciado por pessoas que também foram injustiçadas. Neste sentido, eu adiciono ao conceito de *ressentiment* o aspecto político que o sentimento de *resentment* já possui, como nos mostra Strawson (2008) seguindo a tradição smithiana. A diferença entre a minha abordagem e a de Nietzsche e Scheler é a de que eu busco desenvolver uma crítica do ressentimento que não é apolítica ou moralizante, como são as destes filósofos.

O meu diagnóstico também se diferencia da abordagem de Brown no sentido de que, para ela, o ressentimento é experienciado apenas por homens brancos que perderam a sua supremacia cultural e econômica (neste sentido, o ressentimento surge como eminentemente injustificável). Para mim, o ressentimento surge como um sofrimento sistêmico, causado por uma sociedade que dificulta o acesso a bens e serviços básicos, ao mesmo tempo em que difunde ideais contraditórios de liberdade e autonomia. Isto significa que, a meu ver, o ressentimento também pode ser justificável, *uma vez que o compreendo em chave social, e não individual*. Além disso, eu também acredito que abordar o ressentimento em chave ética, e não moral, é fundamental se queremos levar a sério as queixas de uma parcela significativa da população a fim de solucionarmos as suas causas. Nesse sentido, concordo com Fraser (2018, p. 265) de que a resposta da esquerda ao ressentimento não deve ser condenação moral, mas validação política, ao mesmo tempo em que devemos redirecionar esta insatisfação às causas reais, que são, na visão de Fraser, as predações sistêmicas do capital financeiro.

Neste subcapítulo, então, apresentarei o ressentimento como um sofrimento causado pela negação do acesso a bens e serviços básicos. Esta obstacularização, socialmente provocada, é obscurecida por uma forma de vida que afirma que a falta de sucesso material e de reconhecimento social está ligada à incompetência dos sujeitos em utilizarem apropriadamente as suas capacidades individuais, a sua

liberdade e a sua autonomia. E isto como se a sociedade não tivesse relação alguma com a formação de competências individuais e com as condições de realização da liberdade e da autonomia.

3.1.1 As visões de Nietzsche e Max Scheler

Nas suas reflexões sobre o niilismo, Nietzsche se refere a uma “energia ressentida” que surge em momentos nos quais a vida em sociedade e suas exigências de negociações não fazem sentido. Quando o social deixa de ter significado para o sujeito, o que parece surgir como saturado de sentido é apenas o próprio sujeito. É justamente quando a proteção da própria individualidade se torna a tarefa mais significativa para o sujeito que a socialidade surge, para ele, como uma ameaça à única coisa que tem sentido para ele: ele mesmo. Nietzsche parece apontar aqui para uma relação direta entre ressentimento e individualismo ou, pelo menos, entre ressentimento e desprezo pela vida social²⁵. Para o filósofo, em uma era niilista na qual “os valores supremos se desvalorizaram”, as pessoas sentiriam o desamparo da falta de crenças e da ausência de respostas a perguntas fundamentais, como o porquê de existirem. “O niilismo radical é a convicção de uma absoluta inconsistência da existência quando se tratam daqueles valores que se reconhecem como os mais altos” (NIETZSCHE, 2008, p. 29). Assim, quando os sujeitos se deparam com a falta de sentido de suas vidas, o mal apareceria para eles como pleno de sentido. Desse modo, quando o único fundamento da própria existência é apenas si mesmo, estes sujeitos passariam a assumir energias ressentidas contra tudo aquilo que ameaça os seus próprios contornos individuais, que lhes surgem como plenos de significados.

Para Nietzsche, “a ordenação moral do mundo”, a inserção do “amor e da harmonia na interação entre os seres” e a “aproximação a um estado de felicidade universal” poderiam dar sentido a um mundo desprovido de significado. No entanto,

²⁵ Como defende Patrick Lang (2013, p. 58), a principal contribuição de Scheler no que se refere à análise do ressentimento está no fato de que o filósofo alemão o interpreta não apenas como consequência de uma combinação de um desejo de vingança com um sentimento de impotência, como pensou Nietzsche, mas também como resultado de uma sociedade capitalista que estimula a inveja e a competição. A estrutura da sociedade capitalista, que produz uma discrepância entre igualdade política e material, levaria as pessoas a se verem com o direito de se compararem entre si, pois elas compartilham da mesma igualdade política, mas sem que tenham, de fato, as mesmas condições materiais. Esta contradição própria da sociedade capitalista – igualdade política e desigualdade econômica – levaria, então, a uma cultura do ressentimento.

uma vez que, sobre os sujeitos, não agiria mais um todo monista infinitamente valioso e superior, como o amor, a felicidade universal e a harmonia completa, perde-se a crença humana em si mesmo, como aponta Nietzsche. Como resultado, manifesta-se a força agressiva de quem nada tem: “o ‘Niilismo’ como ideal do supremo poderio do espírito, da vida mais transbordante: em parte destrutivo, em parte irônico” (NIETZSCHE, 2008, p. 34). O niilismo seria, portanto, uma espécie de resposta à queda de valores supremos, religiosos ou morais, e o ressentimento seria esta “energia de compensação”, capaz de, pela via da destruição e da ironia, fazer com que os sujeitos transcendam a limitação de uma individualidade ensimesmada.

É justamente quando aquilo que Nietzsche chama de “vontade” poderia ser dirigida para organizar um coletivo em conflito consigo mesmo, porque não mais unido em torno de apenas um ideal, que surge um deslocamento desta vontade para a destruição. Em uma sociedade pluralista, por exemplo, os esforços sociais poderiam se dirigir para lidar com as exigências desta sociedade plural, e não para destruí-la simplesmente porque ela não se unifica em um só ideal. Nietzsche (2008) nos mostra que, para lidar com a falta de sentido do mundo social, as pessoas acabam movendo energias individualistas para si mesmas, através de atividades e posicionamentos internos como a “mística”, o “puro conhecer”, o “culto a si mesmo”, o “individualismo”, o “extremo orgulho” e a “humilhação de pequenas fraquezas sentidas em contraste” – o que Freud já chamou de “narcisismo das pequenas diferenças”²⁶. O predomínio do “sofrimento sobre o prazer”, assim como o “hedonismo” também parecem fazer parte do niilismo, como defende Nietzsche (2008), porque o único sentido dessas emoções seria a pura manifestação de dor e prazer. Outro traço niilista é que faltaria a “crença no direito, na inocência”, pois haveria uma dominação da “mentirada” e do “servilismo”. “Nossa incapacidade de reconhecer a verdade é a consequência de nossa perversão, de nossa decadência moral: assim diz Pascal” (NIETZSCHE, 2008, p. 66). No niilismo, como há um desprezo por tudo o que vai além de si mesmo, perdem-se os critérios de avaliação

²⁶ Como escreve Freud (2011, p. 57) em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, “nas antipatias e aversões não disfarçadas para com estranhos que se acham próximos, podemos reconhecer a expressão de um amor a si próprio, um narcisismo que se empenha na afirmação de si, e se comporta como se a ocorrência de um desvio em relação a seus desenvolvimentos individuais acarretasse uma crítica deles e uma exortação a modificá-los”.

para aquilo que pode ser considerado verdadeiro ou falso. Isto significa que a mentira pode ser tomada como verdade, e vice-versa²⁷.

Assim, o resultado do ressentimento é a formulação de que a liberdade serve para fazermos o que quisermos, sem nos preocuparmos com os efeitos dos nossos atos. A liberdade é tomada aqui em seu aspecto meramente negativo, como experiência individual alcançada através da superação dos obstáculos que poderiam impedir a realização da liberdade. *Perde-se, nesta forma de liberdade, a inclusão do outro no próprio processo de ser livre.* Trata-se da liberdade de fazer o que se deseja, a nosso bel-prazer, pelo simples prazer de assim fazê-lo, em uma profunda desconsideração pelas exigências da vida social. “Às vezes, essa liberdade é até festiva, manifesta nos prazeres da provocação (...), de humilhar as pessoas, de fazê-las sofrer, de dançar sobre a fogueira onde as pessoas estão sofrendo” (BROWN, 2017). É a liberdade de sermos o que quisermos, sem nos preocuparmos com o impacto dos nossos atos, com as exigências do social, com uma ética. É dessa maneira que os seres ressentidos se sentem livres: livres para enfiar o alfinete nos olhos das normas aceitas, livres para desrespeitarem o luto²⁸, livres para serem felizes e animados nas suas reações vingativas contra quem eles consideram culpados por sua completa irrelevância, pela falta de sentido de suas vidas, pelo nada a que se reduziram as suas vidas. Livres para destruir e para festejar sobre o fogo que queima o corpo de um outro. “É a liberdade do ‘eu quero porque eu posso, e eu posso porque eu não sou nada, eu não acredito em nada e os mundos se transformaram em nada’” (BROWN, 2017). No niilismo, tudo pode ser feito porque nada, no fundo, faz sentido. Assim, os seres ressentidos não são apenas seres reativos: eles agem e as suas ações agressivas, livres de coerções sociais, são formas de lidar com um mundo que, para eles, não tem sentido. Podemos perceber

²⁷ Aliás, seria a proliferação de *fake news* e de teorias da conspiração um sintoma de que o nosso tempo também vive uma forma de niilismo, capaz de fazer com que mentiras passem a ser tomadas como verdade?

²⁸ Foi o que vimos, por exemplo, quando dois candidatos pelo Partido Social Liberal (PSL), Rodrigo Amorim e Daniel Silveira, apoiadores do então candidato à presidência do Brasil, Jair Bolsonaro (hoje sem partido), quebraram uma placa em homenagem à vereadora assassinada Marielle Franco, em um ato de liberdade destruidora. Este exemplo paradigmático apenas anunciava os anos de desrespeito à morte que caracterizam o governo de Jair Bolsonaro. Desde que a pandemia do coronavírus se proliferou pelo Brasil, o significado daquilo que pode ser compreendido como “a liberdade para desrespeitar o luto” tem se enriquecido a cada dia mais com pronunciamentos, frases, protestos e atos. Os apoiadores de Bolsonaro ocupam-se com “buzinaços” na frente de hospital lotados e com performances nas quais abraçam caixões, o presidente Jair Bolsonaro expressa o seu desrespeito às mortes com frases como “e daí?” e “eu não sou coveiro” e a ex-Secretária de Cultura Regina Duarte apenas diz que não quer “carregar um cemitério nas costas”, quando questionada sobre o fato de a sua secretaria não conceder homenagens aos artistas falecidos por Covid.

que, para Brown, a tese do niilismo não deve ser estendida para toda a sociedade contemporânea. Para ela, parece que o niilismo é mais um “estado de alma” experienciado por determinados sujeitos. Para outros sujeitos, como, por exemplo, aqueles ativamente engajados na construção de uma sociedade solidária, nós ainda vivemos em uma época plena de sentido.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche desenvolve suas reflexões sobre como uma “rebelião escrava” na moral começou a fazer com que o ressentimento fosse criador e gerador de valores. Ele se refere, então, ao ressentimento dos seres aos quais é negada uma “verdadeira reação”, uma reação ativa, e que apenas obtêm reparação a partir de uma “vingança imaginária”. Nietzsche separa os sujeitos no niilismo em dois grupos. Os primeiros são os mais plenos: por experimentarem a plenitude, eles doariam involuntariamente. Estes veriam o lado “mais cheio e completo” das coisas, os aspectos “mais poderosos e mais promissores”. Os segundos seriam os esgotados, porque “apequenariam e estragariam” tudo o que viam. Eles “empobreceriam” o valor das coisas. No entanto, seriam justamente os esgotados aqueles que sempre foram confundidos com os mais plenos, e os mais plenos com os mais nocivos – este é o fato terrível da história para que aponta Nietzsche (2008). O filósofo afirma que, durante muitos descaminhos e confusões, teve a felicidade de ter reencontrado o caminho que conduz a um sim e a um não. “Ensino o não a tudo o que debilita – que esgota. Ensino o sim a tudo o que fortalece, que acumula, que [justifica o sentimento de força]” (NIETZSCHE, 2008, p. 51). Não ser um sujeito ressentido surge, para Nietzsche, como uma espécie de *escolha* tomada apenas pelas “almas nobres”. Neste sentido, a moral nobre teria a capacidade de dizer um triunfante “sim” a si mesma, enquanto a moral escrava só seria capaz de dizer “não” a um fora, um outro, um “não-eu”. A nobreza moral a que Nietzsche atribui a capacidade de subverter a “agressividade irônica e destruidora do niilismo” tem justamente o aspecto de reconhecer a riqueza da diferença. A moral nobre teria, portanto, a capacidade generosa de reconhecer o valor daquilo que não é si mesmo.

Por outro lado, “a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto” (NIETZSCHE, 1998, p. 29). Este mundo exterior é criado pela moral escrava não para ser incluído ou reconhecido, mas para ser negado. A ação da moral escrava seria, no fundo, *reação à diferença*. Já a moral nobre agiria e cresceria espontaneamente e buscaria o seu oposto para

dizer “sim” a si mesma. Pela via da moral nobre, portanto, o sujeito só é capaz de dizer “sim” a si mesmo (em termos hegelianos, só seria capaz de se reconhecer como digno de valor) através do reconhecimento do outro. Entre os mais plenos e realizados, o que existe é a inclusão da diferença em si mesmo. No entanto, não é que o sujeito nobre não se ressinta. Para Nietzsche (1998, p. 31), o ressentimento do homem nobre, quando aparece, se consome imediatamente, por isso não envenena, ou seja, não o faz sofrer. Como o filósofo aponta metaforicamente, o homem da moral nobre “sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam” (NIETZSCHE, 1998, p. 31).

O modo como Nietzsche interpreta o ressentimento o revela como uma atividade emocional agressivamente carregada, experienciada apenas por “espíritos inferiores”. Trata-se aqui de uma crítica apolítica e moralizante do ressentimento, que também encontra eco nas reflexões de Max Scheler sobre a questão. Na obra *Ressentimento*, publicada em 1914, Scheler concebe este afeto segundo a ideia de raiva e desprezo persistente. Mais especificamente, como um “autoenvenenamento da mente que tem causas e consequências definidas” (SCHELER, 2007, p. 29). O ressentimento também é compreendido por Scheler como uma “atitude mental duradoura”, causada por uma repressão sistemática de certas emoções e afetos que, por si mesmos, se tratam de componentes normais da natureza humana. Esta “atitude mental envenenada e duradoura” se manifestaria em determinados indivíduos e grupos que sofrem de uma condição persistente de impotência e fraqueza. Assim, o ressentimento, para Scheler, se expressa como um sentimento de segundo nível, causado por um sofrimento de primeiro nível, ligado à fraqueza e à impotência de naturezas psíquica, mental, social ou física. As fraquezas de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos sempre levam, como defende Scheler, a atitudes emocionais negativas como o ressentimento.

Partindo de Scheler, Rahel Jaeggi (2020) também argumenta que o ressentimento não é uma mera reação emocional a um ambiente, experiência ou ao que quer que tenha de fato acontecido. Como explica,

o ressentimento é reativo em um sentido específico. Ele não é uma reação direta a uma certa situação social ou a uma falta sentida pelo sujeito. Na verdade, o ressentimento é *uma reação a uma reação*, uma reação a uma raiva ou indignação – e, como veremos, um afeto baseado na repressão de um afeto (JAEGGI, 2020, p. 5).

Em outras palavras, o ressentimento não seria um simples afeto imediato, mas um afeto mediado; e esta é a razão pela qual Jaeggi chama o ressentimento de um “afeto de segunda ordem”. Neste sentido, a reação do ressentimento não se baseia em uma situação objetiva que funcionaria como gatilho para o surgimento deste afeto, mas na *percepção* de que uma determinada privação é injusta ou ofensiva. Como escreve Jaeggi (2020, p. 6), “o material de que é formado o ressentimento não é um sofrimento imediato ou uma falta imediata, mas a *indignação* diante deles”. Além disso, e ainda seguindo Scheler, Jaeggi também enfatiza a natureza de segunda ordem da impotência que faz surgir o ressentimento. A impotência que é gatilho do ressentimento não é uma mera impotência diante das causas que levaram a experiências de privação, por exemplo, mas é também uma impotência diante dos próprios sentimentos e inclinações: impotência de fazer algo com esses sentimentos de injustiça e indignação. O ressentimento surge, assim, da *impossibilidade* de expressar e articular afetos negativos. O sujeito *não pode* expressar os afetos de indignação, raiva, sentimento de ofensa ou injustiça, que se constelam na forma do ressentimento *a posteriori*. É por isso que esta impotência pode também ser compreendida como uma impotência de segunda ordem.

Além disso, a força do ressentimento, advinda de impotências e fraquezas de naturezas as mais variadas, levaria o sujeito ressentido a experienciar uma espécie de “desordem na ordem de valores”, como nos mostra Scheler. Esta desordem se traduz, então, em um desprezo por objetos, afetos ou coisas consideradas de muito valor pelo sujeito ressentido, mas que, por conta da sua incapacidade de conquistar tais coisas e afetos, ele passa a desvalorizar aquilo por que, no fundo, preza profundamente. “A nossa inabilidade prática para adquirir um bem é interpretada erroneamente como uma ação positiva contra nosso desejo – uma delusão que diminui a tensão original” (SCHELER, 2007, p. 35). Em outras palavras, a questão aqui é que, como o sujeito não pode conquistar aquilo que deseja através do trabalho, da violência ou do roubo, por exemplo, ele resolve o problema de seu desejo a partir do enfraquecimento do valor daquilo que deseja. Para Scheler, o ressentimento se instalaria, então, entre as pessoas fracas e incapazes de assumirem os valores que elas mesmas consideram superiores. Assim, na impossibilidade de terem aquilo que valorizam, elas passam a desvalorizar as coisas e afetos que não podem ter. Trata-se de uma “desvalorização ilusória” da qualidade daquilo que se deseja ou de uma cegueira específica para estas qualidades. É o

caso da raposa da fábula de Esopo, que, devido à sua incapacidade de colher as uvas que ambiciona, passa a dizer que as uvas são verdes, a fim de solucionar o problema de um desejo que não pode ser realizado. Uma argumentação racional sobre a ordem de valores não impediria que esta “desordem emocional”, como Scheler chama o ressentimento, continue a se desenvolver. Através de uma lógica racional, não é possível curar a desordem emocional do ressentimento. No entanto, a “verdadeira ordem de valores” permaneceria clara por trás de todo o processo de “inversão emocional” de valores. Para Scheler, assim como para Nietzsche, “grandes homens”²⁹ também experienciam momentos nos quais eles sentem inveja por algo que outras pessoas têm e que eles não podem possuir. No entanto, diferentemente daqueles “seres fracos e impotentes”, os “grandes homens” sabem como estimar os méritos de que outras pessoas dispõem e que eles não podem ter. “Aqui está o significado da reflexão de Goethe de que ‘diante dos grandes méritos de outros sujeitos, não há remédio, mas o amor” (SCHELER, 2007, p. 34).

No caso dos sujeitos ressentidos, com a realização material da vingança, o sentimento de injúria em si é “compensado” através da punição do outro. Através do perdão, também é possível superar o sentimento de injúria. No entanto, se a vingança e o perdão não ocorrem, o que surge, para o sujeito injuriado, é um afeto difuso e não-direcionado a uma coisa ou objeto, a saber, o ressentimento. Quando a “descarga” da vingança é bloqueada, a consequência é um processo que pode ser designado como “repressão”, que resulta em ressentimento. Se este impulso de vingança é bloqueado, ele se desliga de uma razão e até de um indivíduo particular. Assim, o impulso fica difuso e se estende para todas as direções, direcionando-se, por exemplo, para todos os indivíduos que compartilham certas qualidades e traços com a pessoa que provocou imaginariamente o dano (SCHELER, 2007, p. 50).

Além disso, Scheler nos mostra que este ser “fraco e impotente” sente a constante necessidade de se comparar com os seus próximos, algo de que os seres

²⁹ A expressão “grandes homens”, utilizada por Scheler, não deve ser compreendida simplesmente como modo de universalizar um grupo humano através de uma expressão no gênero masculino. Uma vez que Scheler (2007, p. 43-44) chega a citar as mulheres, principalmente as mais velhas, como mais sujeitas ao ressentimento do que os homens, quando escreve “grandes homens”, Scheler de fato se refere aos homens, e não aos seres humanos. Para Scheler, as mulheres, principalmente as mais velhas, por não desfrutarem da juventude e da beleza requisitadas em uma sociedade, estariam mais suscetíveis ao ressentimento, e não seriam “grandes” no sentido por ele mencionado. Segundo Scheler (2007, p. 44), os soldados aposentados também seriam figuras típicas do ressentimento, assim como as sogras.

de “personalidade forte” não precisam. Como explica Manfred Frings (2007, p. 5), “a pessoa forte está sempre pronta e disposta a aceitar valores superiores àqueles que representa. Assim, nenhum ressentimento pode vir”. No entanto, esta capacidade de assimilar os valores superiores de outros sujeitos pelas “pessoas fortes” é algo de que as “pessoas fracas” não dispõem. A necessidade de comparação se trata de um dos componentes centrais da estrutura afetiva do ressentimento. Scheler nos mostra que a comparação faz parte de toda relação intersubjetiva, mas ele ressalta que algumas sociedades acabam estimulando mais a comparação do que outras. Segundo Frings (2007, p. 15), “uma sociedade atormentada por discrepâncias sociais e competição se torna um terreno fértil para o veneno psíquico do ressentimento”. Já nas sociedades nas quais os indivíduos aceitam livremente o lugar social em que nasceram, por exemplo, há menos ou nenhuma comparação e competição. Logo, pouco ou nenhum ressentimento. Isto significa que o ressentimento só se instala quando a pessoa injuriada se sente na mesma altura daquela que cometeu a injúria. Por exemplo, um escravo que aceita o seu status de escravo não deseja a vingança quando ele é injuriado pelo seu senhor, porque ele não se consideraria igual a ele (SCHELER, 2007, p. 32).

Em sociedades capitalistas nas quais se vê um discurso de igualdade de direitos e de igualdade social, mas cujas condições materiais contradizem esse mesmo discurso, o que ocorre é que as pessoas se veem legitimadas a se compararem com qualquer outra, quando, na prática, elas não deveriam fazê-lo, uma vez que, contraditoriamente, há relevantes desigualdades sociais entre os indivíduos nestas sociedades. A tendência, então, é que o sujeito atribua a si mesmo ou ao destino, mas nunca à sociedade, a responsabilidade pelo próprio fracasso.³⁰

Dessa maneira, Scheler (2007, p. 53) concebe o ressentimento como uma espécie de “lei psicológica” segundo a qual nós superamos qualquer relação forte entre desejo e impotência pela depreciação e negação do valor positivo de um

³⁰ Como veremos com mais detalhes na próxima seção, no livro *Retour à Reims*, o sociólogo Didier Eribon conta como a fonte do ressentimento de sua mãe com relação ao saber formal estaria ligada a uma injúria social sistemática que a impossibilitou de acessar a educação formal. No entanto, em vez de ver a sua exclusão como resultado de uma estrutura social que, de maneira sistemática, a impediu de acessar os conhecimentos escolares, ela atribui esta falta de conhecimento formal ao destino. O mesmo acontece com a sua avó, que também parece atribuir ao destino o seu analfabetismo. “‘Eu sou iletrada’, ela repetia, então, com um tom que não exprimia nem a cólera, nem a revolta, apenas esta submissão à realidade tal como ela é, esta resignação que caracterizava cada um de seus gestos, cada uma de suas falas e que, talvez, lhe permitia suportar a sua condição como se aceita um destino inelutável” (ERIBON, 2009, p. 47).

objeto desejado. A vingança do sujeito ressentido se dá, como mostram Scheler e Nietzsche, de modo sutil. Para Scheler, o sujeito ressentido não sente mais raiva, ódio ou necessidade de vingança daqueles de quem sofreu imaginariamente uma injúria; ao contrário, ele passa a sentir piedade ou comiseração de quem supostamente o injuriou. As pessoas ricas, bonitas ou saudáveis passam a ser consideradas como dignas de pena, porque elas veriam o propósito da vida onde ele não está. Aliás, a moralidade do cristianismo seria *per se* ressentida, como aponta Nietzsche em sua crítica anticristã, de que Scheler tenta fugir, mas a que acaba chegando do mesmo modo.

Dessa maneira, o que se vê, em ambas as abordagens, é uma interpretação do ressentimento como “mal da mente” (Scheler) ou como “energia” que acomete pessoas esgotadas, pequenas, fracas ou impotentes em uma época niilista (Nietzsche) ou em sociedades marcadas pela competição (Scheler). A crítica do ressentimento desenvolvida por ambos os pensadores é, portanto, moralizante e apolítica. No caso de Scheler, ainda é possível perceber, em determinados trechos, alguma explicação social para o ressentimento. Para ele, este mal teria maiores probabilidades de surgir em épocas nas quais há um descompasso entre norma e efetividade. Em Nietzsche, o niilismo parece surgir não como resultado de um certo pano de fundo sócio-político, mas como um “estado de alma” experimentado por alguns sujeitos como que “do nada”. Para ele, o niilismo seria uma espécie de “*Zeitgeist*” que simplesmente se implantou. Em Scheler e Nietzsche, os sujeitos se dividem entre nobres e fracos. Nestes, o ressentimento simplesmente brota e os sujeitos nobres não teriam nada a ver com isto, portanto.

3.1.2 A interpretação política de Wendy Brown

O ressentimento não é mencionado por Brown como uma forma de sofrimento, embora seja apresentado como resultado de um fenômeno global de desprezo por uma cultura política democrática. Em *Undoing the Demos*, publicado em 2015, a cientista política apresenta uma explicação política para a ascensão de forças autoritárias nos Estados Unidos. Já em *In the Ruins of Neoliberalism*, publicado em 2019, ela desenvolve uma reflexão político-filosófica sobre a ascensão do ressentimento em países nos quais o autoritarismo já possuía representação política formalizada. O ressentimento e o autoritarismo surgem aqui como duas

faces de uma mesma moeda, pois o autoritarismo trumpista, fenômeno ao qual Brown se dedica, configura-se justamente como *a manifestação institucional* do ressentimento. Ainda que esta análise política se dedique expressamente a uma tentativa de compreensão da realidade norte-americana, acredito que ela pode dar conta de outros contextos políticos, como é o caso do Brasil, onde a ascensão de Jair Bolsonaro ao mais importante cargo político do país também resulta de tipos semelhantes de autoritarismo e de ressentimento identificados nos Estados Unidos.

Em *Undoing the Demos*, Wendy Brown desenvolve inicialmente uma explicação *lógica* para o surgimento e o sucesso do autoritarismo trumpista nos Estados Unidos. Para ela, foi a *razão* neoliberal que abriu caminho para o surgimento de formas políticas antidemocráticas, porque o neoliberalismo teria enfraquecido as linguagens e as práticas de uma cultura democrática, como o acesso a determinados bens sociais básicos³¹. Aqui precisamos compreender o neoliberalismo *à la* Michel Foucault, como razão que tudo governa e cuja lógica orienta o funcionamento do Estado, dos ambientes de trabalho, da jurisprudência, da educação, da cultura e de um vasto escopo de atividades cotidianas. Ou seja, segundo Brown, o neoliberalismo, como razão que tudo governa, teria levado as pessoas e os estados a se construírem segundo o modelo de uma firma e a se comportarem como se devessem maximizar os seus capitais. “Tanto as pessoas como os estados fazem isso a partir de práticas de empreendedorismo, autoinvestimento e/ou atração de investidores” (BROWN, 2015, p. 22). Mais além, a razão neoliberal também teria possibilitado o surgimento do autoritarismo justamente porque a política passou a ser vista de modo negativo segundo esta lógica, ora como forma de concentração de poder, ora como instrumento de coerção. Isto significa que a lógica neoliberal nega a política, pois, no neoliberalismo, só o mercado poderia desconcentrar o poder e possibilitar a escolha. Como defende Brown (2017, p. 5),

³¹ Ironicamente, diversos líderes populistas, como o primeiro ministro húngaro Viktor Orbán, também situam *no* neoliberalismo a causa dos problemas enfrentados nos seus países. Em 2004, na celebração da Jornada da Europa, quando era um membro da oposição, ele afirma (apud Krakovsky, 2019): “Desde 2002, é um governo de banqueiros que governa este país. O trabalho de agricultores, de professores, de empregados nunca é reconhecido, o trabalho de pessoas honestas nunca é recompensado. Neste país de banqueiros, são os especuladores, os influenciadores, os esquemas e as finanças que enriquecem”. Brown diria que a *razão* neoliberal também fez surgir figuras políticas como Orbán: isto significa que o alvo atacado por este é justamente o que o fez ter força política na Hungria.

para Friedman [Milton Friedman, um dos mais importantes ideólogos do neoliberalismo], a ameaça dupla da política para a liberdade reside em sua inerente concentração de poder (que o mercado dispersa) e em seu instrumento fundamental de coerção, pela regra ou pela ordem (enquanto os mercados apresentam a escolha).

A questão aqui não é que o neoliberalismo, mesmo enquanto razão, passou a defender abertamente o autoritarismo. O ponto é que, com a expansão da razão neoliberal para diversos domínios da atividade humana, ocorreu uma série de inversões dos significados tradicionais de democracia. Em outras palavras, o neoliberalismo inflaciona noções específicas de liberdade, por exemplo, que não só redefinem o sentido de democracia, como também abrem caminho para formas autoritárias.

Para Brown (2019), o que estava em questão na antiga Atenas não era a liberdade de expressão (*free speech*), mas a igualdade de expressão (*isegoria*), ou seja, o direito de cada cidadão ser ouvido em assembleias dedicadas a políticas públicas. A liberdade também não significava ser livre da interferência estatal, como prevê o ideal neoliberal de liberdade negativa, mas ser igual diante de leis do Estado (*isonomia*). A democracia ateniense também se nutria de outro pilar da igualdade política: a necessidade de que os votos tivessem pesos iguais (*isopoliteia*), pelo menos entre os que votavam. Sob o peso do anacronismo, não devemos tomar a democracia ateniense como modelo normativo para as nossas democracias contemporâneas, mas o que Brown nos mostra é que alguns princípios democráticos básicos precisam ser trazidos novamente à baila para que a política volte a ser vista como modo de combater o autoritarismo, construir uma democracia e assegurar a *isegoria*, a *isonomia* e a *isopoliteia* possíveis. A partir desta perspectiva, pode-se questionar a necessidade de um ideal de liberdade mais socialmente inspirado, através do qual se tornaria possível uma negociação mais equilibrada entre demandas individuais e sociais. Também poder-se-ia pleitear por uma noção mais forte de igualdade humana, a fim de que demandas sociais básicas, como a saúde e a educação, deixem de operar segundo a lógica de mercado e voltem a funcionar segundo as suas razões de existir. Isto porque, como aponta Brown (2015, p. 18), “a democracia pode ser desfeita, esvaziada de dentro, não apenas derrubada ou obstaculizada pelos antidemocratas. E o desejo pela democracia não é nem dado nem incorruptível”.

No entanto, o autoritarismo também pode ser explicado segundo aspectos *afetivos*, e não apenas racionais. Como defende Brown, a questão aqui é que não exatamente a razão neoliberal, mas as políticas neoliberais, com o seu desmantelamento da segurança de trabalho, das provisões de aposentadoria e da garantia pública de educação e outros bens sociais, levaram muitos trabalhadores a estabelecerem uma conexão entre o declínio do papel do estado-nação, os seus próprios declínios econômicos e o declínio da supremacia branca masculina. Ou seja, nos Estados Unidos, as políticas neoliberais realmente causaram um declínio econômico entre os homens brancos provedores (*white male providers*), que também já sofriam com o fim de uma era na qual ser um *male provider* significava ter uma certa garantia de *status*.

Como desenvolve a socióloga Arlie Hochschild em sua investigação sociológica sobre os afetos que movem a extrema-direita norte-americana nos Estados Unidos, um dos sentimentos correntes entre os apoiadores do Tea Party é o de injustiça: brancos de origem pobre no sul dos Estados Unidos (a fatia social que mais representa a extrema-direita norte-americana) sentem que, na fila para conquistar o “American Dream”, eles têm sido constantemente deixados para trás, pois esta fila teria sido sempre “furada” por negros, mulheres e imigrantes. Trata-se de uma questão complexa do ponto de vista histórico e social, porque as dificuldades sociais vividas pelos brancos no Sul dos Estados Unidos, mais especificamente na Louisiana, estão ligadas justamente à *ausência* de um Estado protetor, capaz de regular atividades industriais extremamente danosas para a região. Por uma série de acontecimentos históricos, que remontam ao final do século XIX, como narra Hochschild, o Sul dos Estados Unidos considera o Governo Federal, localizado no Norte, como muito distante e desinteressado pelo que acontece no Sul. Como mostra a socióloga, no Sul dos Estados Unidos, há menos bibliotecas públicas, menos universidades públicas, menos atividades culturais e sociais sustentadas com verba pública. As atividades industriais na Louisiana, reguladas pelo Estado apenas na medida em que a regulação favorece as próprias indústrias, também causam impactos humanos e ambientais imensos nestas regiões. De certa maneira, o “American Dream”, que é um sonho de progresso, de prosperidade e de segurança, surge como mais distante para estas pessoas porque, para elas, negros, mulheres e imigrantes têm se beneficiado das ações afirmativas conduzidas pelo distante Governo Federal, representado, ele mesmo, por alguém

que “furou a fila” (a saber, o até então presidente dos Estados Unidos, Barack Obama).

No entanto, a causa real da dificuldade em realizar o “American Dream” não está no fato de que estas minorias políticas têm sido beneficiadas por políticas de discriminação positiva, mas, sim, no de que o Estado só está nesta região para representar grandes complexos de exploração ambiental que, ao contrário de trazer progresso para a região, só têm causado desastres ecológicos. Diante de uma existência material extremamente afetada, estas pessoas também não encontram mais orgulho em valores que deixaram de ser importantes na sociedade norte-americana contemporânea, como a moralidade cristã e o casamento monogâmico e heterossexual, mantidos por elas a duras penas. De fato, há um declínio material em suas vidas, causado pela ausência de um estado protetor nestes lugares, mas também há um declínio simbólico. No entanto, para as pessoas da extrema-direita norte-americana, a vida parece mais difícil não porque elas são reféns de um Estado que não representa os seus interesses e que torna as suas vidas miseráveis, mas, sim, porque os negros, as mulheres e os imigrantes estão roubando os empregos delas. O problema é que a extrema-direita não vê que a sua miséria está relacionada a uma causa que é diferente da que ela vê.

“Quem *roubou* o meu status?”, surge a pergunta que move afetos. O fato para que Wendy Brown aponta é que a misoginia, o racismo, a islamofobia e o vigilantismo nos Estados Unidos são formados e alimentados pelo sentimento de que se teve um poder lesado. É o momento da vingança contra a “correção política”³², a justiça social, a democracia social e até contra a inclusão formal e a igualdade. Quando alguns sujeitos percebem que seus status perderam o valor social que possuíam no passado, surge a vontade de retaliação. Contudo, aquilo que é percebido como uma injúria é justamente a busca pela democracia, inclusão, igualdade e justiça social. Nesse sentido, trata-se de uma reação a um ato que é *percebido* como injurioso, quando, na verdade, este ato consiste – justamente ele – em uma *reação contra a própria injúria*. Isto acontece, por exemplo, quando um beijo

³² O discurso politicamente incorreto é, em oposição ao chamado politicamente correto, uma forma de expressão que procura banalizar os preconceitos sociais. A extrema-direita utiliza-se atualmente da expressão “politicamente correto” para criticar a pauta e as preocupações sociais defendidas pela esquerda. Ela também se refere à esquerda “politicamente correta” como “geração mimimi”, como se as preocupações da esquerda fossem meras “reclamações de pessoas mimadas”. Em sua posse, no dia 1º de janeiro de 2019, Bolsonaro também afirmou que uma de suas metas é livrar o país do “politicamente correto”. Cf.: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/01/01/Os-discursos-de-Bolsonaro-no-dia-da-posse-contextualizados>.

gay é percebido como uma violência por um sujeito homofóbico, embora este beijo represente a luta contra a própria injúria, que é não poder se beijar em público. Ou seja, há aqui uma inversão: perceber como injurioso um beijo entre pessoas do mesmo sexo é a injúria contra a qual este beijo se volta, intencionalmente ou não. O que é interessante perceber é que o ressentimento, tal como ele se revela aqui, não se mostra meramente como uma reação negativa a um ato de injúria, mas como ação sistemática contra a ameaça do fim dos próprios privilégios, o caráter insubmisso dos processos históricos e tudo aquilo que vai além dos contornos identitários do próprio indivíduo ferido.

Em *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, a jornalista Susan Faludi desenvolve uma reflexão muito refinada sobre esta inversão específica na qual a luta contra a própria injúria é interpretada socialmente como a própria injúria. Tendo, como pano de fundo, o cenário político-partidário dos Estados Unidos das últimas três décadas do século passado (1970, 1980 e 1990), Faludi nos mostra como a luta das mulheres por mais liberdade e igualdade passou a ser interpretada pelos representantes do Partido Conservador, mas também pela mídia norte-americana (não só de direita, mas também de centro e esquerda), como a causa da opressão sofrida pelas mulheres, em uma inversão quase absurda se ela não tivesse sido possível. O fenômeno *backlash*, como Faludi apresenta, consiste em uma distorção dos reais propósitos das lutas sociais. No caso das lutas feministas nos Estados Unidos, o movimento das mulheres contra a opressão é interpretado como a própria opressão. Em outras palavras, a luta feminista pela inserção das mulheres no mundo do trabalho é vista como a responsável pelo fato de as mulheres estarem sofrendo de *burnout* ou de uma “epidemia de infertilidade”, por exemplo. Como escreve Faludi (2006, p. 1):

O *New York Times* noticia: mulheres sem filhos estão ‘deprimidas e confusas’ e suas fileiras estão aumentando. (...) Manuais de conselho de saúde informam: mulheres com carreiras poderosas são acometidas por surtos sem precedentes de ‘desordens causadas por estresse’, perda de cabelos, nervos ruins, alcoolismo, e até ataques do coração.

Em outras palavras, os avanços em igualdade de gênero nos Estados Unidos apenas teriam dado às mulheres “problemas de pele, cólicas estomacais, distúrbios nos olhos, e até comas” (FALUDI, 2006, p. 4). Ou seja, o movimento das mulheres passa a ser interpretado como o pior inimigo das mulheres, e não como o meio pelo

qual os inimigos das mulheres poderiam, enfim, ser combatidos. O que é interessante perceber é que, apesar da culpabilização coletiva do feminismo pelos discursos de políticos conservadores e pela grande mídia, Faludi (2006, p. 7) afirma que, em pesquisas de escopo nacional, as próprias mulheres não veem o movimento das mulheres como a causa de sua miséria. A depender das pesquisas, de 75 a 95% das mulheres acreditam que as lutas feministas teriam *melhorado* as suas vidas. Apenas menos de 8% afirmaram que as lutas pelas mulheres pioraram as suas vidas. Logo, as aflições atribuídas ao feminismo – "falta de homens", como se mulheres feministas tivessem mais dificuldade em encontrar parceiros do sexo masculino, infertilidade epidêmica, *burnout* feminino, etc. – são mentiras socialmente construídas e reforçadas na mídia, na cultura de massa e nas propagandas. Segundo diversas pesquisas trazidas por Faludi, a principal aflição das mulheres é a desigualdade enfrentada por elas no trabalho e em casa. "Na pesquisa de 1990 da Virginia Slims, as mulheres declaravam estar frustradas pela falta de dinheiro, depois de afirmarem, primeiramente, estarem frustradas pelo fato de seus maridos não darem apoio no cuidado dos filhos e nos deveres domésticos" (FALUDI, 2006, p. 7).

Trata-se de uma questão grave, porque, no *backlash*, não só se cria uma mentira socialmente sustentada, como também se obscurecem as causas fundamentais de uma opressão. Como explica Faludi (2006, p. 14), o *backlash* antifeminista culpa as mulheres pelos danos que foram infligidos a elas – e isto quando se tratam de danos realmente existentes, e não criados, maximizados ou generalizados por uma sociedade altamente machista. No caso das situações sociais que realmente existem, como a feminização da pobreza, o *backlash* culpa o feminismo por isso, e não os baixos salários ou as restrições de formação educacional que contribuíram para o empobrecimento das mulheres. O *backlash* acusa o movimento das mulheres de criar uma geração de "tristes mulheres solteiras e sem filhos", mas os seus defensores na mídia seriam os principais responsáveis por fazer com que essas mulheres solteiras e sem filhos se sintam como verdadeiras "anomalias circenses", como argumenta Faludi. A realidade para que Faludi aponta, então, é a de que, desde os anos 1970, o que tem se visto é um contra-ataque aos direitos das mulheres, um *backlash*, uma tentativa de enfraquecer as pequenas e duramente conquistadas vitórias do movimento feminista.

Ao contrário do que podemos observar em *Backlash*, em *In the Ruins of Neoliberalism*, as causas do autoritarismo parecem perder o seu tom político, passando a assumir um certo caráter existencial-psicológico. Nesta obra, Brown como que “compra” a tese de Nietzsche de que o ressentimento se desenvolve em uma era niilista, com o objetivo de defender que, na nossa época, o niilismo não só desvaloriza valores – fato para o qual já apontou Nietzsche –, como também alivia a força de uma consciência formada e canalizada por estes valores. Ou seja, ela se alia a Nietzsche para ampliar a tese dele: “mais do que simplesmente fazer com que os sujeitos estejam menos ligados em suas consciências, [no niilismo] há uma série de efeitos em cascata, o mais importante sendo a dessublimação da vontade de poder” (BROWN, 2019, p. 164). Isto significa que, com a desvalorização niilista dos valores, a força da consciência não só é aliviada, como ela também se libera da contenção, da posição contida e julgadora que impõe a si mesma. Assim, esta dessublimação da consciência direciona a vontade de poder para fora, uma vez que ela libera o sujeito da restrição da consciência.

Em outras palavras, Brown amplia a tese de Nietzsche com Marcuse, que já havia se referido anteriormente à “dessublimação repressiva”, que ocorreria, segundo ele, em uma ordem de dominação capitalista na qual o desejo é *incorporado* em uma cultura da mercadoria não-libertadora. Para Brown (2019, p. 165), o niilismo se ampliaria, então, e enfraqueceria a “força da consciência” em uma época na qual “o prazer se torna parte da máquina”, por assim dizer. Desse modo, como desenvolve, a consciência “relaxa” não apenas em relação à própria conduta do sujeito, mas também em relação a problemas e doenças sociais, que não mais são percebidas pelo sujeito como tal.

Em outras palavras, menos repressão, neste contexto, leva a um superego menos exigente, o que significa menos consciência, o que, em uma sociedade individualista e não-emancipada, significa menos preocupação ético-política (BROWN, 2019, p. 166).

Assim, seguindo a sua argumentação, este tipo de niilismo levado às últimas consequências e sintetizado no surgimento do sujeito de uma dessublimação repressiva levaria, nas nossas sociedades, a um indivíduo “liberto”, puramente absorvido na busca pelo próprio prazer trivial e pela própria gratificação. Um indivíduo sem barreiras libidinais, existente apenas para desfrutar de mais prazer, mas livre de expectativas gerais de consciência e compreensão sociais. “Esta

liberação é amplificada pela agressão neoliberal ao social e pelo ataque contra o saber intelectual, assim como pela depressão da consciência proporcionada pelo niilismo” (BROWN, 2019, p. 167). Neste contexto, surge um indivíduo sem barreiras para buscar o próprio prazer, mesmo que isto signifique destruir aqueles que são diferentes de si mesmo, e isto de modos os mais desinibidos e violentos possíveis. A tese de Brown, então, é a de que o niilismo transforma a consciência “em ruínas”, como indica o título do livro dela. Assim, é a partir dos destroços desta consciência que muitos sujeitos são levados a realizar agressões de maneiras sem precedentes na história da democracia ocidental. Os ataques feitos por homens brancos³³ contra feministas, pessoas de esquerda e antirracistas estariam relacionados, assim, à lógica neoliberal de violação do social e do político; esta lógica legitima a indiferença e o desprezo ao destino de outros seres humanos, de outras espécies animais e do planeta e seus recursos naturais, por exemplo. “Isto é a humanidade sem um projeto além de vingança, sem repressão da consciência, fé, ou valor e sem a crença tanto em fins humanos ou divinos” (BROWN, 2019, p. 171-172).

Assim como Nietzsche, Brown também pensa o ressentimento como sintoma de uma era niilista, mas também como um sentimento que nasce como a vingança daquele que é fraco. Como já vimos anteriormente, para Nietzsche, o ser ressentido se ressent não de sua própria fraqueza, mas de quem é mais forte do que ele, a quem ele erroneamente culpa por seu sofrimento. Como resultado, o ser ressentido inventaria um novo sistema de valores no qual quem é forte seria reprovado e considerado mau e quem é fraco passaria a ser considerado bom. Brown retoma esta tese e a aplica à realidade norte-americana.

Esta política do ressentimento surge dos dominantes historicamente quando eles sentem que este caráter dominante decaído – como a branquitude, especialmente, mas também a masculinidade oferece proteção limitada contra os deslocamentos e perdas que quarenta anos de neoliberalismo produziram para as classes trabalhadoras e médias (BROWN, 2019, p. 175).

³³ Os “celibatários involuntários” (*incel*) integram parte de um grupo amplo de homens brancos que se rebelam contra a emancipação das mulheres. O termo abreviado *incel* foi introduzido pela primeira vez no estudo Donnelly, de 2001, que definia como *incels* os homens adultos que não conseguiam ter relações afetivas por seis meses ou mais, e sem que isto fosse fruto de suas próprias decisões. Este tipo de definição apenas mostra como parece existir um certo pressuposto masculinista de que, se os homens desejam se relacionar afetivamente, eles podem assim fazê-lo (como se fosse implícita uma certa disponibilidade das mulheres para atender esse desejo sempre que ele se manifestar). A progressiva emancipação das mulheres talvez tenha realmente transformado este tipo implícito de disponibilidade. Mais sobre como os *incels* se autodefinem, cf.: <https://incels.wiki>.

Por exemplo, a privatização e a legitimidade da desigualdade nas sociedades neoliberais tornam ainda mais intensa a estratificação determinada pela riqueza, levando à ascensão do ressentimento entre aqueles homens brancos que não podem mais acessar aos “lounges”, pagar por serviços “upgrade” e exclusivos, a que tinham acesso pelo simples fato de serem homens brancos. Como explica Brown, como agora a branquitude e a masculinidade não significam mais prestígio e importância social como no passado, uma vez que o que está em questão agora é a riqueza material, e não a cor da pele e o sexo (há ressalvas aqui, pois raça e gênero ainda são coordenadas sociais que definem classe em países como o Brasil), estas pessoas que viram os seus privilégios desafiados acabam experienciando este tipo de ressentimento. Assim, formas não-sublimadas de ressentimento se tornam uma permanente política de vingança e ataque contra aqueles que são considerados como culpados pela decaída da masculinidade branca: feministas, multiculturalistas, globalistas, etc. O ressentimento levaria estes sujeitos a defenderem a destruição de políticas criadas para proteger e preservar o planeta e as suas espécies e populações vulneráveis, como os LGBTQI+, as mulheres e outras minorias políticas. No contexto dos Estados Unidos, os apoiadores de Donald Trump representam justamente esta visão ressentida.

A sua base sabe disso, precisa disso, elegendo-o não por sua retitude moral, muito menos por sua competência política, mas por sua vingança contra a ferida da insignificância através da destruição do agente imaginário desta ferida (BROWN, 2019, p. 179).

Isto significa que o apoio a figuras como Donald Trump e Bolsonaro sustenta - se não na admiração popular por um líder moralmente correto – o discurso de ambos sempre foi de ataque ao “politicamente correto” –, tampouco pela competência política deles. Como defende Fieschi (apud Jones, 2019, p. 20), a credibilidade está menos vinculada com a “verdade” do que com a “autenticidade”. Isto significa que apoiadores não têm que acreditar em tudo o que o líder diz; eles apenas devem acreditar que o líder permanecerá verdadeiro consigo mesmo (JONES, 2019, p. 20). No caso de Bolsonaro, diversos de seus posicionamentos ideológicos foram até extremamente danosos para a imagem externa do Brasil e sua economia³⁴. O que os seus defensores argumentam, dessa maneira, é que pelo

³⁴ Devido à série de queimadas na Floresta Amazônica e ao posicionamento pró-desmatamento defendido pelo presidente brasileiro Jair Bolsonaro, a Finlândia, que atualmente preside a União Europeia, condenou a destruição da Amazônia e convocou outros integrantes do bloco a estudarem a

menos ele não trai a si mesmo, mostrando como a credibilidade está mais vinculada à autenticidade do que propriamente à verdade, à destreza ou à competência política. Em certo sentido, Bolsonaro foi eleito porque ele encarna a figura de alguém que vai se vingar contra aqueles que “roubaram” um pouco de nosso prazer pelo simples fato de existirem. No Brasil, a esquerda está entre os principais focos desta vingança.

Embora a visão de Brown dê conta de um tipo específico de ressentimento, expresso por pessoas que viram os seus privilégios subvertidos em uma forma de vida na qual a branquitude e a masculinidade deixaram de ser critérios de atribuição de valor por si mesmos (embora eles ainda sejam considerados relevantes em diversas esferas da vida social), esta abordagem também carece de uma análise mais profunda sobre esta e outras formas de ressentimento. Primeiramente, no que concerne a esta forma de ressentimento específica, resultante de uma alteração na hierarquia de valores em uma sociedade, acredito que Wendy Brown compreende-a através de uma crítica psicológico-existencial que acaba obscurecendo aspectos sociais importantes desta emoção política. Por mais que ela acabe afirmando que o ressentimento surge em um contexto político específico, com a leitura da “dessublimação repressiva” Brown parece tecer uma leitura psicologizante e individual do ressentimento, deslocando para o sujeito ressentido a responsabilidade por seu ressentimento. Não que precisemos ser condescendentes com os preconceitos, os crimes e as violências provocadas pelos sujeitos ressentidos. A questão aqui é que a sociedade precisa assumir a responsabilidade pelos monstros por ela criados a fim de que determinadas emoções altamente perigosas não se desenvolvam. Para isto, é preciso que compreendamos determinadas emoções, sentimentos e sofrimentos em chave social. Brown parece chegar mais perto disso em *Undoing the Demos*, na sua investigação sobre a ascensão de novas formas de autoritarismo. Na sua reflexão sobre o ressentimento, por outro lado, o que parece surgir é uma crítica moral àqueles sujeitos que se viram vítimas do ressentimento, sem uma análise mais profunda sobre como estes sujeitos foram produzidos por nós.

possibilidade de banir a importação de carne brasileira. Este caso mostra como o posicionamento ideológico de Bolsonaro tem impacto negativo na economia brasileira. Cf.: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/08/23/europa-ameaca-retaliacoes-comerciais-por-conta-de-queimadas-na-amazonia.ghtml>.

Além disso, por mais que este tipo de ressentimento não seja legítimo³⁵, uma vez que aquilo que é percebido como injurioso pelo sujeito ressentido é justamente a luta contra a própria injúria, acredito que ele deve ser percebido sintomatologicamente como uma forma de sofrimento. Este comportamento agressivo perante a pluralidade da vida social deve ser compreendido como uma forma de sofrimento porque o desejo do ressentido é irrealizável. Ele sofre e vai sofrer por isso, mesmo que os seus líderes sejam eleitos. Como não é possível homogeneizar a vida em sociedade, apagar a diferença ou simplesmente fazer parar os processos históricos, o que vemos é que o ressentimento não se trata de uma mera reação pontual a uma injúria específica, mas se manifesta na forma de um sofrimento que estrutura profundamente a vida do ressentido. O ressentimento assume, desse modo, o aspecto repetitivo e persecutório das formas de sofrer. O caráter ilegítimo deste sofrimento nos leva a afirmar que ele não deveria despertar a nossa compaixão. Em contrapartida, ele deve despertar (isto sim) a nossa tentativa de compreensão a fim de que as suas causas sociais sejam elucidadas. Isto significa que o ressentimento não deve ser meramente entendido, a meu ver, como um sentimento experimentado por um indivíduo moralmente inferior, mas como um sofrimento socialmente provocado.

Secundariamente, acredito que, em sua reflexão, Brown dedica-se apenas a *uma parte* dos apoiadores de Trump e Le Pen. A saber, aqueles que os apoiam por verem as suas supremacias invertidas, por desejarem se ver novamente como dignos de valor, por atribuírem à democracia a responsabilidade pelos danos em seus sentidos de autoestima. A cientista política parece contar apenas uma parte da história: aquela na qual a direita radical é formada apenas por aqueles que viram os seus privilégios invertidos e que devem ser compreendidos, em certo sentido, como “espíritos inferiores”. No entanto, a extrema direita não se reduz a este grupo social. Seguindo a noção de David Goodhart de “*somewheres*” e “*nowheres*”, Brown encara o problema daqueles que estão abertos a mudanças democráticas e aqueles que não estão a partir de uma chave conceitual na qual uma parte da população estaria ligada a um lugar ou comunidade específica (*somewheres*) e a outra parte não estaria ligada a um espaço determinado, sendo desenraizada, urbana e que tenderia a ser mais educada, progressista e aberta para o futuro (*nowheres*). A direita estaria

³⁵ Quando menciono “legitimidade” aqui, refiro-me ao caráter moralmente aceitável ou inaceitável dos fenômenos.

ligada às ideias de nação, família, propriedade, enquanto a esquerda estaria vinculada às noções de cosmopolitismo, “*families we choose*” e uso, em vez de propriedade. A questão do apoio a uma direita radical é muito mais complexa do que aponta Brown, no entanto.

Como explica Fraser (2018, p. 243), não é porque a maior parte desses movimentos focam o seu alvo nos imigrantes que a maior parte dos apoiadores desses movimentos sejam racistas incorrigíveis (embora muitos, de fato, o sejam).

Antes de jogá-los todos na cesta dos “deploráveis”, como fez notoriamente Hillary Clinton, eu gostaria de considerar o que mais eles querem expressar e quais são os outros veículos políticos disponíveis para que possam se expressar” (FRASER, 2018, p. 243).

Em outras palavras, a meu ver, é mais importante entender o que se expressa no subtexto deste ódio a imigrantes, mulheres e populações LGBTQI+ do que tomar o texto como a única mensagem trazida por esta fatia relevante da população. Por exemplo, se os trabalhadores votam em políticos de extrema-direita que destroem as suas proteções sociais, isto não significa que estas pessoas não estejam em busca de proteção social. Isto porque, como justifica Fraser (2018, p. 244), muitos destes trabalhadores interpretam erroneamente aquilo de que precisam ser protegidos, colocando, por exemplo, a culpa nos imigrantes, em vez de atribuir a responsabilidade ao capitalismo financeiro. A interpretação deles sobre o que ou quem, de fato, vai lhes proteger do declínio também é errônea, tanto é que eles votam em líderes cujas políticas vão de encontro aos seus próprios interesses. A questão principal aqui é que os apoiadores da extrema-direita têm queixas que precisam ser validadas e reconhecidas, porque elas estão respondendo a uma crise real subjacente.

Assim, embora Brown (2019, p. 77) defenda que o ressentimento deve ser compreendido como resultado de uma exclusão de classe e de uma queda da importância do masculinismo branco, ela não explica o ressentimento que resulta de uma exclusão de classe e que, por isso, é legítimo (no sentido de aceitável), não se tratando de algo que apenas “espíritos inferiores” sentem. Se existe um ressentimento que resulta de uma exclusão de classe, este ressentimento é justificável, é uma forma de sofrimento e deve despertar a nossa atenção cuidadosa, no mínimo. Isto não significa que ele não seja problemático, devido ao modo como expressa as suas queixas, como identifica erroneamente as suas causas e como

recorre a bodes expiatórios e pseudo-soluções. Este tipo de ressentimento também colaborou com a ascensão ao poder de líderes como Trump e Bolsonaro. Nesse sentido, a tarefa da esquerda intelectual não é “engrossar a massa” daqueles que já excluem estes seres ressentidos, ao apontar para eles como “espíritos inferiores”, como fez Nietzsche com a licença poética de seu conservadorismo e de seu tempo, ou como fez Hillary Clinton, chamando-os de “deploráveis”. A nossa tarefa é trabalhar a partir de uma emoção política que é disruptiva por si mesma e que, por isso, deve ser direcionada para o lugar correto. Isto significa que o ressentimento tem muitas faces. Uma delas resulta de uma inversão na ordem de poder e que, por isso, provoca reações. A outra advém do fato de que, apesar desta inversão, a exclusão permanece a mesma, porque o que mudou foram apenas as figuras de poder. Esta reação específica parece ter, como consequência, o desprezo por todos os valores representados pela esquerda, que se colocava como representante do povo, mas que, no final das contas, se revelou como uma mera continuidade de tudo o que já veio antes. Ou, como interpreta Fraser (2018, p. 249), a questão é que esta insatisfação, expressa por grandes parcelas da população, é uma reação à hegemonia de um projeto neoliberal progressista, que aliou uma profundamente desigual política de distribuição a uma aparentemente emancipatória política de reconhecimento³⁶.

Em ambos os casos de ressentimento, no entanto, o que parece ocorrer é uma espécie de cegueira para aquilo que ultrapassa as dinâmicas individuais. No primeiro caso, a sociedade surge como ameaça a si mesmo; no segundo, o sujeito não se vê como pertencente a uma certa estrutura social, logo não se dá conta do fatídico lugar que habita: o do oprimido. No último caso, em vez de se revoltar contra a condição de opressão, o sujeito ora se culpabiliza³⁷, ora se ressentente por não ter chegado naquele lugar onde o outro chegou por uma série ampla e socialmente favorável de causas e condições. Neste sentido, é preciso reconhecer que, embora nem todas as pessoas que vivam em uma sociedade neoliberal sejam necessariamente vítimas do ressentimento, é fato que o *ethos* neoliberal, *per se*

³⁶ Como exemplifica Fraser (2018, p. 249), “Bill Clinton venceu a presidência falando de diversidade, multiculturalismo e direitos das mulheres. Ao assumir, se aliou a Goldman Sachs, desregulando o sistema bancário e negociando acordos de livre comércio”.

³⁷ Érico Andrade explora, em *Sobre Losers*, a ideia de que o afeto da culpa está na base da criação da figura do *loser*, considerado o sujeito que fracassou porque não se empenhou o suficiente. Para Andrade (2019), a culpa se origina da falsa promessa, trazida pelo capitalismo, de que o sujeito tem controle sobre o destino de sua vida, mesmo diante das várias desigualdades sociais e econômicas e da acidentalidade de sua existência.

individualista, abre alas para afetos que encontram a causa da própria miséria no lugar errado: no próprio fracasso, no vizinho negro, no estrangeiro oportunista. Como tudo é compreendido em chave individualista, comumente as próprias vitórias e os próprios fracassos também são vistos dessa maneira; e é assim que o ressentimento se faz presente, ocupando o lugar do que poderia ser o sentimento de injustiça, por exemplo. Em outras palavras, o que defendo aqui é que há uma *tendência*, em sociedades individualistas, de que as pessoas justifiquem o estado de suas vidas a partir de uma dimensão socialmente restrita.

Como os teóricos críticos Leo Löwenthal e Norbert Guterman (2019) já identificaram em um estudo sobre a agitação fascista, publicado em 1949 com o título *Prophets of Deceit*, quando se interroga o agitador sobre as causas do sofrimento social, o que se encontra é uma *personalização* desta resposta. Em vez de identificar estas causas no mundo social e nas problemáticas que o atravessam, os agitadores atribuem a *indivíduos* a responsabilidade destes mal-estares.

Ao identificar não as causas sociais e políticas (o capitalismo, por exemplo), mas os indivíduos que as encarnam, passa a ser 'lógico' pensar que o desaparecimento dos agentes problemáticos se conjugará com a desaparecimento dos males de que eles são a causa (VOIROL; GIMENEZ, 2017, p. 25).

Por exemplo, é comum que uma mulher brasileira diga que não conseguiu continuar os seus estudos universitários porque ela teve um filho, e não porque ela vive em uma sociedade na qual homens e mulheres não compartilham de maneira igualitária as mesmas atividades sociais; este fato sendo, portanto, a razão pela qual ela abandonou os estudos, e não o nascimento de seu filho. É assim que o sujeito tende a se culpar por fracassos que não são seus ou a se ressentir de conquistas que não são suas por motivos de injustiça social, como veremos na próxima seção. Como apontou Jaeggi (2020, p. 12), o problema do ressentimento, assim, é que ele é um mecanismo que *impede* as causas do ressentimento de serem vistas. Ele provoca uma inabilidade estrutural de agir e uma destruição sistemática da habilidade de viver experiências sociais. Nas sociedades neoliberais, como tudo é interpretado em chave individualista, o ressentimento aflora como afeto direcionado a quem tem uma face específica, geralmente diferente da norma, mas, ainda assim, presente e onipresente. O *outro*, afinal, é o nosso vizinho.

3.1.3 Ressentimento como forma de sofrimento: aspectos sintomatológicos

Didier Eribon, em *Retour à Reims*, traz uma narrativa sobre o ressentimento que não é, de modo algum, central em sua obra, mas que suscita reflexões muito interessantes sobre aquilo que interpreto não meramente como um sentimento experienciado por seres moralmente inferiores, como faria Nietzsche e outros intelectuais por ele inspirados, mas como uma forma de sofrer. No seu relato autobiográfico, mas também sociológico, Eribon narra como a impossibilidade experienciada por sua mãe de acessar a educação formal levou-a a expressar um forte ressentimento com relação à inserção de seu filho neste universo ainda hoje considerado privilegiado na França. O escritor narra diversos episódios reveladores. Em um deles, Eribon nos conta que, quando tinha apenas onze anos, chegou em casa depois da escola e disse a sua mãe que tinha aprendido um poema. Então, começou a recitá-lo em inglês: *“I wish you a merry Christmas, a horse and a gig, and a good fat pig, to kill next year.”*. Assim que terminou, o que ele recebeu da mãe não foi uma manifestação de amor e de agradecimento pelo afeto expresso em forma de poema recitado, mas uma cólera repentina, um furor. Assim que ele terminou, ela começou a gritar: “você sabe que eu não entendo inglês... Você vai me traduzir imediatamente!” (ERIBON, 2009, p. 104). E também: “você quer me rebaixar? Por um acaso, você quer me ridicularizar?”. Eribon conta, então, que começou a traduzir o poema para a sua mãe, a fim de não ser penalizado. A crise histérica de sua mãe durou apenas alguns instantes. Este episódio, e muitos outros, deixavam patente a frustração de sua mãe de não poder continuar a sua formação educacional. Ao contrário de seu pai, sua mãe e seu irmão, que não estudaram e seguiram profissões práticas, pesadas e estafantes, Eribon acabou conseguindo seguir o estudo formal, por um esforço familiar, mas também por sorte, por ser gay e por tantas outras razões fortuitas que o levaram a “fugir” do que ele mesmo interpreta como o seu destino social: ser operário, assim como seu pai e seu irmão.

Apesar de que, como ele mesmo conta, os membros de sua classe social acabassem incorporando pessoalmente este veredito social, dizendo que “os estudos não são para nós, que gostamos de trabalhar”, a sua mãe expressava com frequência a frustração de não ter podido seguir os estudos. Esta frustração, que também se expressa na forma de ressentimento, se expressava em réplicas como “não é porque você vai ao liceu que você é superior a nós” ou “você acha que é

quem? Você acha que vale mais do que a gente?”. “Mas a frase que vinha mais frequentemente de sua boca consistia simplesmente em me lembrar de que ela tinha sido privada daquilo a que eu tinha acesso: ‘Eu, eu nunca pude...’ ou ‘Eu, eu nunca tive...’” (ERIBON, 2009, p. 105). Diferentemente de seu pai, que dizia que “não tinha tido o direito” de acessar determinados bens, em um tipo de percurso argumentativo que coloca na sociedade a responsabilidade por sua privação, a sua mãe deixava falar o seu ressentimento para mostrar que as perspectivas que, para seu filho, eram sempre abertas, para ela sempre se fecharam. “Ela fazia com que eu tivesse plenamente consciência da minha sorte” (ERIBON, 2009, p. 106). No entanto, a mãe de Eribon não expressava raiva pelo destino social que lhe foi atribuído. Ao contrário, encarava a impossibilidade de acessar os estudos como uma certa forma de infortúnio pessoal a que o seu filho não estava destinado.

Em diferentes momentos de sua vida, a mãe de Didier Eribon experienciou obstáculos para acessar aquilo que tanto desejava. Já mais velha, por exemplo, leu um anúncio em um jornal regional sobre uma escola privada que tinha acabado de ser criada para oferecer cursos de informática para adultos que queriam se inserir nas novas carreiras e profissões. Como viu, neste anúncio, uma oportunidade para se qualificar, ela se inscreveu, gastou muito dinheiro e ia diversas noites por semana depois das horas de trabalho às aulas de cujo conteúdo ela percebeu muito rapidamente que não compreendia nada ou não muitas coisas. “Ela repetiu durante semanas que não iria parar, que iria conseguir subir de nível. Então ela se rendeu à evidência e se confessou derrotada. Ela desistiu. Amarga, decepcionada. Sua última chance se foi” (ERIBON, 2009, p. 108). A sua última chance foi novamente roubada por seu destino social.

A dinâmica familiar que se constituiu, então, era que a sua mãe trabalhava oito horas por dia em uma usina para que o seu filho, Didier, pudesse assistir às aulas sobre Montaigne e Balzac no liceu ou, quando estava na universidade, para ficar trancado por horas no seu quarto para tentar decodificar Aristóteles e Kant. Como narra,

[q]uando ela dormia à noite para se acordar às quatro horas da manhã, eu lia até a aurora Marx e Trotsky, depois Beauvoir e Genet. Aqui eu só posso me remeter à simplicidade com a qual Annie Ernaux exprime, sobre a sua mãe que tinha uma pequena mercearia de bairro, a brutalidade desta verdade: ‘Eu tinha certeza de seu amor e desta injustiça: ela servia batata inglesa e leite da manhã até a

noite para que eu pudesse me sentar dentro de um anfiteatro para ouvir sobre Platão' (ERIBON, 2009, p. 107).

Quando ele observa hoje as dores que a sua mãe carrega no corpo, causadas por um trabalho fisicamente desgastante, o que vem à sua mente é que definir esta situação como resultado de uma desigualdade social é apenas um eufemismo para o que se trata realmente: a violência nua da exploração. Uma injúria inegável e em vários níveis.

Trago aqui o exemplo da mãe de Didier Eribon para que possamos compreender o ressentimento não apenas como um sentimento experienciado por sujeitos que viram solapados os seus privilégios, como nos mostra Wendy Brown, ou pelos “espíritos inferiores” e “vis”, como defendem Nietzsche e Scheler, mas por pessoas realmente exploradas e violentadas em nossas sociedades capitalistas. O ressentimento também se expressa na fatia social que se viu abandonada por uma esquerda (ou por neoliberais progressistas, para usar os termos de Nancy Fraser) que concentrou a sua atenção nas pautas identitárias e que se distanciou de uma crítica ao capitalismo e à exploração de classe. Por mais que possamos compreender os trumpistas, os supremacistas brancos, os fervorosos apoiadores da extrema-direita na França e também os bolsonaristas segundo este tipo de ressentimento sobre os quais refletem Brown, Nietzsche e Scheler, é evidente que este movimento global reativo não se reduz a um grupo de seres ressentidos moralmente vis. Este grupo também é formado por sujeitos que experienciaram, durante as suas vidas, toda a sorte de negações sociais, como é o caso da mãe de Eribon e de tantas outras pessoas que desejaram estudar e ter uma profissão socialmente valorizada, mas que não conseguiram fazê-lo devido aos seus “destinos sociais”, criados por um sistema econômico que precisa criar um fosso social entre exploradores e explorados para se manter. Isto significa que, quando pretendemos dar conta da nova direita radical no mundo, precisamos compreendê-la segundo duas formas de ressentimento: uma que consiste em uma reação à perda de privilégios e outra que se revela como reação a uma vasta história de explorações e violências³⁸. Respectivamente, um ressentimento ilegítimo e um ressentimento

³⁸ Nesse sentido, eu discordo frontalmente do sociólogo francês Éric Fassin (2017), que interpreta o ressentimento como um afeto sentido não pelos “perdedores” da globalização, mas por aqueles que, não importando as suas vitórias ou fracassos, remoem o fato de que os outros, que não valem de nada, se deram melhor. Esta é, aliás, mais uma leitura moralizante do ressentimento. Fassin também

legítimo, portanto. Um inaceitável, outro aceitável do ponto de vista político e moral. Este ressentimento legítimo é importante politicamente porque ele expressa a exclusão social sentida pelas classes oprimidas. Do ponto de vista político, ele tem maiores capacidades de transformação do que, por exemplo, a autculpabilização³⁹ pelo próprio fracasso. Isto porque o sujeito ressentido não atribui a si mesmo a responsabilidade por sua falta de sucesso, mas “ao destino”, “aos políticos corruptos, todos iguais”, ao “imigrante do apartamento de baixo”. Ao menos há aqui uma elaboração social, mesmo que socialmente restrita e distorcida, para explicar as causas da própria opressão.

O problema das pessoas que padecem de um ressentimento legítimo, realmente causado por uma injúria social, é que elas encontraram, em figuras autoritárias, a representação de uma insatisfação difusa e dirigida contra as pessoas erradas. Mas este apoio não é aleatório. Não é por acaso que a mãe de Erion passou a apoiar Marine Le Pen, apesar de ter apoiado anteriormente a esquerda trabalhadora. “A minha mãe acabou admitindo, depois de me ter sempre afirmado o contrário, que acabou votando pela Front National (‘uma vez só’, ela enfatiza, mas eu não estou certo de que dá para acreditar nela quanto a isso)” (ERIBON, 2009, p. 168). As razões dadas por ela: o voto no primeiro turno por Le Pen era apenas para dar uma “advertência”, apenas para avisar que as coisas estavam muito ruins. “As pessoas que votam por ela não a querem. No segundo turno, votamos normalmente”, justificava a sua mãe. O que é interessante, como analisa Erion, é que o apoio de sua mãe à extrema-direita na França se traduz como um modo de defender (em silêncio, porque esse voto em Le Pen é quase secreto e não-assumido, pelo menos no caso dela) aquilo que restava de uma identidade ignorada e desprezada pela esquerda institucional (pelos neoliberais progressistas, para usar novamente os termos de Fraser).

Por mais paradoxal que possa parecer, eu estou persuadido de que o voto pela Front National deve ser interpretado, ao menos em parte, como o último recurso das classes populares para defender a sua identidade coletiva e, em todo caso, uma dignidade que elas sentiam

escreve que o ressentimento não é uma propriedade de classe e que ele se encontra também entre os ricos, sendo, então, um afeto interclassista. A meu ver, existem fortes aspectos de classe no ressentimento e eles precisam ser levados em consideração, como argumentam Jaeggi e Fraser (2018).

³⁹ A culpabilização liberal dos pobres pelo seu fracasso em adquirir os bens produzidos socialmente é transformada, de maneira perversa, em autculpabilização, como se vê na obra *Vozes do Bolsa Família*. Cf. Rego e Pinzani (2013).

como sempre pisada, e agora por aqueles que antigamente os haviam representado e defendido (ERIBON, 2009, p. 168).

O apoio a partidos de extrema-direita ancora-se, segundo Algan et al. (2019, p. 21), em uma crise política nos sistemas democráticos, mas também em uma crise econômica, sendo ambas não tão desvinculadas assim uma da outra. Como eles defendem, esta crise política, expressa na ascensão de movimentos populistas de extrema-esquerda, encontra uma grande parte de sua origem tanto em um forte ressentimento das classes populares contra as transformações econômicas de que elas foram as suas principais vítimas, como na incapacidade de seus governantes de protegê-las desta situação. Em outras palavras, há uma forte correlação entre insegurança econômica e desconfiança de instituições políticas. Como mostram as pesquisas trazidas por Algan et al. (2019), quanto maior a insegurança econômica, maior é a desconfiança política. “O economista Branko Milanovic mostrou que os trabalhadores menos qualificados das democracias ocidentais viram as suas partes na distribuição de recursos se erodir dramaticamente no curso das três últimas décadas” (ALGAN ET AL., 2019, p. 22). Na contramão deste movimento de empobrecimento, podemos encontrar os happy few: uma concentração maior de riqueza nas mãos dos 1% mais ricos do mundo, como revelou Thomas Piketty (2013). Nos Estados Unidos, os estados cujas indústrias foram afetadas pela abertura ao comércio internacional com a China também votaram massivamente por candidatos antissistema, que proferiam um discurso fortemente protecionista durante os anos 2000. Além disso, vários estudos mostram que os assalariados em países europeus cujos empregos têm o risco de ser automatizado também votaram mais pela direita populista nas últimas décadas (ALGAN ET AL., 2019, p. 23). Quando se aumenta a taxa de desemprego, aumenta a tentação populista, portanto. Isto não acontece nos lugares onde a taxa de desemprego mantém-se estável, mesmo que inclusive mais alta do que nas regiões onde houve um aumento relativo nesta taxa. O que isto significa? Este dado revela que o que leva os sujeitos a apoiarem populistas não é o alto índice de desemprego em si, em números absolutos, mas a sensação de que algo foi perdido, de que houve um dano notável. A percepção sutil de que os ricos ficaram ainda mais ricos – ou, pelo menos, continuam ricos – fortalece estas formações políticas antiestablishment, nutridas pela ideia de que a política só favorece quem já está no alto da pirâmide social. Como defende Jones (2019, p. 19), “apoiadores de partidos populistas se identificam como o ‘povo de

verdade' e caracterizam os seus oponentes tanto como elites corruptas, como perigosos *outsiders*"

Assim, a partir de diversas análises políticas, acredito que o ressentimento deve ser entendido contemporaneamente em sua dupla assunção: não só como reação imaginária a um ato que é percebido como injurioso sem o ser de fato, mas também como reação causada por uma sociedade que, de maneira sistemática, negou o acesso a bens considerados de valor a uma determinada parcela da população. Dessa maneira, os apoiadores de Donald Trump e Jair Bolsonaro podem ser os homens brancos heterossexuais que se incomodam com a presença crescente de casais homossexuais nas ruas e de pessoas negras nas universidades, como aponta Brown, mas também podem ser pessoas de classes sociais mais baixas cujas condições materiais de vida foram melhoradas apenas sutilmente nos governos de Barack Obama e Lula, por exemplo⁴⁰. Afinal, a exploração capitalista não deixou de existir nesses governos, mesmo sendo eles de esquerda.

Em ambos os casos de ressentimento, no entanto, vê-se uma relação problemática com a sociedade, no sentido de que, entre os ressentidos, observa-se a visão de que devemos nos aproximar de quem é parecido e se afastar de quem é diferente de si mesmo. No primeiro caso de ressentimento (ilegítimo), o outro surge como uma ameaça a si mesmo, aos próprios privilégios, a uma imagem de si mesmo crescentemente solapada. No segundo (legítimo), produz-se um outro que possa dar um sentido de unidade e de coerência a uma identidade esfacelada, quase invisível, que é a identidade das classes trabalhadoras. Em ambas as formas de ressentimento, o que parece ocorrer é uma tentativa de reforçar identidades violentadas.

Além disso, do ponto de vista sintomatológico, acredito que ambas as formas de ressentimento se assemelham. O ressentimento, segundo a psicanalista Maria Rita Kehl, é uma constelação afetiva composta por sentimentos como mágoa, raiva,

⁴⁰ Em *Da esperança ao ódio: pobreza e política do lulismo ao bolsonarismo*, a antropóloga e cientista política Rosana Pinheiro-Machado desenvolve uma análise bastante elucidativa sobre como as pessoas mais pobres no Brasil passaram a apoiar Jair Bolsonaro, apesar de suas declarações racistas, classistas e xenófobas. Um dos motivos é que a opressão e a violência cotidianas experienciadas por esses sujeitos não deixaram de existir durante os governos de esquerda no Brasil. A retórica bolsonarista do armamentismo e do "bandido bom é bandido preso" é bastante atraente entre as pessoas mais pobres no Brasil, que trabalham intensamente para conquistarem bens mínimos, mas que frequentemente são roubados por vizinhos que não internalizaram a lógica do esforço e da resiliência, tão cara a Bolsonaro, por exemplo. Cf. Pinheiro-Machado (2018).

inveja e desejo de vingança. Para Kehl, o ressentimento pode ser interpretado como uma mágoa que não se supera; a mágoa se manifesta uma vez e ela é superada quando uma pessoa perdoa a outra pela injúria cometida, quando ela se vinga ou simplesmente se esquece da agressão que sofreu. Ou seja, a mágoa tem o seu tempo, que é o tempo de cura, seja pela via do perdão ou pelo caminho da vingança. Já o ressentimento se trata de uma mágoa de que não se esquece, porque ela não pode ser superada. “Ressentir” significa sentir novamente ou profundamente, mas também significa atribuir ao outro a responsabilidade pelos próprios sofrimentos. O ressentimento, como nos mostra Maria Rita Kehl (2004), tem uma função primordial, que é preservar o narcisismo ao atribuir a culpa das dores, frustrações e ausências a um outro sujeito, e não a si mesmo. O ressentimento pode ser interpretado em chave narcísica, então, porque a operação desta constelação afetiva revelaria uma versão do Édipo infantil que permanece na vida adulta, porque o sujeito passa a deslocar para outros indivíduos o papel de pais que devem atender os desejos do seu objeto perfeito (o bebê), que é, no fundo, o sujeito ressentido.

Na esteira de Nietzsche, Scheler e Brown, Kehl também parece pensar o ressentimento como um modo em si mesmo problemático de lidar com as próprias dores e frustrações, porque o sujeito atribui a um outro a responsabilidade por mal-estares cuja causa seria, para ela, individual. Como escreve Kehl (2009, p. 95), “já se observou a prevalência do ressentimento nas sociedades cujos membros se colocam, antes de mais nada, como demandantes de reconhecimento por parte do Outro”. Nesses casos, para Kehl, o sujeito ressentido deveria voltar-se a si mesmo para compreender a origem de tamanho mal-estar, e não a atribuir a um outro. É preciso analisar esta proposição de maneiras diferentes, a depender do ressentimento em questão.

No caso do ressentimento ilegítimo, como o dos supremacistas brancos norte-americanos, o sofrimento que eles experienciam se revelam não como meramente individual, mas, sim, como coletivamente experimentado e socialmente causado. Existem diversas explicações sociais para a ascensão de um forte ressentimento entre os homens brancos norte-americanos, como a perda de status vinculada a raça e gênero e a erosão dos sistemas de bem-estar social em sociedades fortemente neoliberais, para citar alguns exemplos. A crítica interessada em transformar essa condição não deveria, portanto, simplesmente atribuir a este sujeito ressentido a responsabilidade pelo próprio ressentimento. Esta seria a saída mais

fácil. A saída mais difícil, mas politicamente mais produtiva, seria justamente a de construir sentidos sobre as feridas abertas destes homens a fim de que as causas desse ressentimento se revelem de modos mais concretos. Apenas através de uma elucidação sobre as causas de sofrimentos é que poderemos, de fato, encontrar maneiras de superá-los. É preciso deixar claro que eu não defendo aqui que tenhamos compaixão por estes sujeitos, mas, sim, que se realize um diagnóstico crítico-social do ressentimento, a fim de que possamos identificar as causas sociais que o tornaram possível. De todo modo, o que é claro é que este ressentimento é ilegítimo porque é inaceitável moralmente e, por isso, deve ser transformado – não em nível individual, mas também social.

No caso do ressentimento legítimo, fica ainda mais evidente que a prescrição da psicanalista Kehl não faz sentido. É fato que este ressentimento não tem como ser solucionado individualmente. Além disso, atribuir a este sujeito oprimido e ressentido a responsabilidade pelo próprio ressentimento tem algo de perverso. Dizer que esta forma de ressentimento é ilegítima ou que o sujeito ressentido é apenas um espírito inferior que deve reconhecer o próprio fracasso é um percurso argumentativo que só faz reforçar o problema de que estes sujeitos são vítimas. Este tipo de ressentimento revela muitas coisas e muito mais do que parece. No caso da mãe de Didier Eribon, por exemplo, este ressentimento revela que as classes exploradas foram privadas, de modo sistemático, de educação formal; e isto para que se incorporassem até o fim de suas vidas à massa de trabalhadores a serem explorados. Este tipo de ressentimento fala menos do ressentido do que (isto sim!) da planejada inacessibilidade de determinados bens. O único problema desta forma de ressentimento é que ele parece ver inimigos onde eles não estão de fato. Os inimigos podem ser o próprio filho ou o imigrante que agora é vizinho, mas poucas vezes o inimigo é o capitalismo, que está lá, perverso, a atravessar governos dos mais variados espectros políticos. Como vimos, há aqui uma *personalização* de um problema que é social. Este tipo de ressentimento me parece legítimo, porém ele precisa identificar os seus inimigos corretamente para que possa ser libertador.

Do ponto de vista sintomatológico, no entanto, o ressentimento que as classes trabalhadoras na França sentem com relação aos imigrantes⁴¹ que acabam

⁴¹ Este afeto não se restringe às classes trabalhadoras, no entanto. A estratégia adotada pelo ex-Vice Primeiro Ministro da Itália Matteo Salvini com relação aos imigrantes, especialmente os clandestinos

vivendo nos mesmos conjuntos habitacionais que os seus se assemelha ao ressentimento de um homem branco heterossexual que descobre que o seu chefe é homossexual. Trata-se de um sofrimento repetitivo, emocionalmente saturado e dirigido a um outro ao qual é atribuída a responsabilidade por este mal-estar. Como os sujeitos ressentidos passam a compreender a existência de uma ampla variedade de sujeitos como ameaças concretas contra si mesmos, é inevitável que eles experienciem o ressentimento constantemente, uma vez que vivem em uma sociedade plural. Em uma sociedade na qual não é possível identificar “valores supremos”, capazes de serem aplicados a todos (para usarmos termos nietzscheanos), a experiência da diferença se torna uma constante desta vida social. Isto significa que há um sofrimento constante entre aqueles seres que vivem sob a fantasia de que a diferença é uma ameaça contra si mesmo. No entanto, não se trata aqui de uma reação eventual a atos de injúrias cometidos por outros sujeitos, mas de um comportamento reativo constante, pois a injúria não pode ser extirpada, já que não é possível, a priori, destruir a existência dos sujeitos que carregam a suposta injúria em seus próprios corpos (a não ser através de genocídios). Neste sentido, os persistentes sintomas do ressentimento revelam-no como uma forma específica de sofrer.

Afinal, como dizer que não sofrem os operários franceses que proferem discursos racistas e xenófobos contra os imigrantes que moram em seus conjuntos habitacionais? De volta ao exemplo da mãe de Didier Eribon, ela, que sempre fez parte da classe dos excluídos na França, residente em edifícios financiados pelo governo francês, passa a ter de conviver com imigrantes nesses mesmos espaços. Como narra Eribon, a presença de imigrantes no edifício de sua mãe é o gatilho que a leva a endossar uma mudança política (e epistemológica) mais ampla, na qual a dicotomia “exploradores” e “explorados”, muito presente no discurso socialista até então, passa a ser substituída pela separação “eles, estrangeiros” e “nós, Franceses”. Quando ligava para a sua mãe, Eribon escutava toda uma sorte de lamúrias: os filhos dos recém-chegados defecavam nas escadas e, quando

que tentavam chegar aos portos italianos pelo Mar Mediterrâneo, colocou a questão dos imigrantes no topo da agenda política italiana e europeia, como enfatizam Lazar e Diamanti (2019). Se o ressentimento talvez possa ser experienciado de modo mais claro entre os trabalhadores, o ódio e a xenofobia são notáveis nos discursos de novos representantes políticos populistas, como vemos em países da Europa Central, como Hungria, Polônia e República Tcheca, mas também na Itália e na Bélgica, onde os partidos populistas acessaram o poder. Ao priorizar a cultura e os interesses da nação, estes populistas prometem dar vozes às classes trabalhadoras, que se sentem negligenciadas e até desprezadas por uma elite distante e frequentemente corrupta.

adolescentes, espalhavam um clima de insegurança e medo através de pequenos atos de delinquência. Eles degradavam os imóveis, as caves individuais no subsolo, a caixa de correios, quebravam os retrovisores e arranhavam a pintura dos carros.

As suas descrições se relacionavam com a realidade ou a fantasia? Ambas de uma vez, sem dúvidas. Como eu não morava mais com eles e nunca vinha visitá-los, não estou em posição de julgar. Quando eu lhe dizia, ao telefone – ela não conseguia falar de outra coisa –, que ela exagerava, ela me respondia ‘vê-se que não é onde você mora. Você não vê isso nos bairros onde mora’. O que eu poderia responder? (ERIBON, 2009, p. 187).

Não é por acaso que circule, entre os apoiadores da extrema-direita, um sentimento de rejeição com relação aos imigrantes. Estamos falando aqui de sujeitos com identidades esfaceladas e, como interpretaram Voirol e Gimenez (2017, p. 22), “a homogeneização dos ‘outros’ está acompanhada de um retorno a uma homogeneização ‘positiva’ do grupo de referência”. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que “os outros” são vistos sob um rótulo único, que é o de “imigrantes”, o grupo de referência também é homogeneizado sob o nominativo “nós”. O que acontece é que as tensões e desigualdades existentes neste “nós”, que são principalmente de classe em países como a França, são mascaradas em benefício de uma construção mitificada do referente – seja ela o Povo, a Nação, a raça, a cultura, etc. Assim, ao homogeneizar o outro, também se faz uma bricolagem malfeita de uma identidade esfacelada, que é a da classe trabalhadora na França⁴². Este tipo de recurso que desloca para o outro a responsabilidade pelo próprio sofrimento tem o efeito simples de, como apontaram Voirol e Gimenez (2017), alimentar um mal-estar social sem, no entanto, oferecer uma possibilidade de discutir ou questionar as causas reais dele. Ou, como questionou Jaeggi (2020, p. 5), “o que aconteceu que o sofrimento social, a indignação, a crise atual [...] não levaram a movimentos emancipatórios, mas, em vez disso, a tendências reacionárias, autoritárias e até protofascistas?”. Esta é uma pergunta difícil de responder.

No entanto, o que é interessante perceber no relato de Eribon é que este ressentimento – este tipo de incômodo profundo contra um outro que é considerado responsável pela própria identidade esfacelada, sem que ele, de fato, o seja – se revela como uma forma de sofrer. Isto porque não é possível expulsar este outro do

⁴² Caterina Froio (2017) desenvolveu um estudo bastante interessante sobre como a extrema-direita francesa constrói, na internet, este discurso sobre o “outro”.

edifício, porque a convivência é obrigatória e porque o problema da vizinhança se transforma em um modo de viver. Como dizer que este sujeito não sofre? Do mesmo modo, como afirmar que não sofre o supremacista branco que simplesmente não consegue apagar a diferença em um dos países mais globalizados e multiculturais do mundo, os Estados Unidos? Como um espírito enviado pelo passado, ele quer voltar no tempo, desligar os computadores, fechar os aeroportos, localizar a economia e fechar as fronteiras, a fim de ver os seus privilégios mantidos – e como se isso fosse possível. Ele sofre porque acredita em um projeto de sociedade impossível e inimaginável, pelo menos se estivermos falando da nossa sociedade atual. De todo modo, o que ocorre entre os sujeitos que apoiam a extrema direita é uma forma de crise suscitada por promessas não-cumpridas. A prosperidade e a segurança econômica são postas em questão pela crise econômica, que se transforma em crise política na forma de uma desconfiança do regime democrático, e em crise cultural, no ataque a populações culturalmente diferentes. É justamente a partir desta desilusão que as classes populares passam a apoiar a direita populista. Como escrevem Algan et al. (2019, p. 33):

A sociedade pós-industrial prometia a emancipação das antigas hierarquias, mas ela sobretudo aprofundou a solidão social e o sentimento de insegurança. Longe de preparar uma sociedade de autonomia e de liberdade, ela reforçou a necessidade de proteção.

O ressentimento consiste, porém, em uma forma de sofrer que pode ou não nos provocar a compaixão. No caso do ressentimento ilegítimo, não. No do ressentimento legítimo, sim. O problema de ambas as formas de ressentimento é que elas comumente não veem os inimigos no lugar correto. Afinal, como caracterizou Scheler (2007), o ressentimento é uma espécie de *Kausaltäuschung* – uma ilusão ou obscurecimento a respeito dos mecanismos causais responsáveis pelo próprio sofrimento, falta de reconhecimento ou senso de deslocamento. A natureza irreal do ressentimento não é acidental, portanto, mas um aspecto sistemático dele. Assim, ambas as formas de ressentimento são sintomas de um problema que não consegue ser visto apropriadamente. Ou seja, eles distorcem as suas causas, pois elas deixam de ser vistas como sociais e passam a ser vistas como individuais. É esta distorção, aliás, que alimenta o mal-estar. No momento atual, talvez o trabalho teórico seja justamente o de apontá-las e distingui-las. Quanto ao ressentimento, certamente ele não é só de um tipo. Ele é muito mais

variado, ambíguo e inclusive muito mais justificável (o que é diferente de aceitável) do que gostaríamos.

3.1.4 Ressentimento como sofrimento sistêmico

Para finalizar, eu também gostaria de apontar para o fato de que o ressentimento se trata de um sofrimento sistêmico porque ele *não é acidental* em uma sociedade neoliberal. Ele não é um mero sofrimento social que se manifesta de maneira aleatória em uma sociedade, mas faz parte dela, a integra e não pode ser solucionado se esta mesma sociedade não se transformar previamente. Como aponta Pinzani (2019a, 2019b), o sofrimento sistêmico é aquele cujas causas estão assentadas no próprio modo como funciona uma sociedade específica e suas relações de poder. Isto quer dizer que ele não ocorre acidentalmente e não pode ser solucionado facilmente através de uma espécie de “antídoto”, produzido pela mesma sociedade em que este sofrimento se manifesta. Ao contrário, ele ocorre sistematicamente, devido ao modo como a sociedade funciona de maneira normal.

Como argumentarei de maneira mais explícita no terceiro capítulo desta tese, o ressentimento resulta de uma concepção, sustentada por diversos discursos e práticas sociais, de que o social está *fora* do sujeito. Isto significa que a causa do ressentimento parece estar ligada, portanto, a um *bloqueio* experienciado pelo sujeito com relação aos seus laços sociais, fundamentais para a sua realização individual. Trata-se de uma questão complexa, a ser desenvolvida posteriormente. Contudo, de maneira breve, podemos afirmar que o ressentimento tem ligação profunda com sociedades altamente individualistas. Nestas sociedades, crises estruturais são interpretadas pelos sujeitos como crises individuais (e narcísicas, como apontou Kehl). Para resolver esta crise, os sujeitos recorrem a um fortalecimento da própria identidade através da criação da diferença e da aproximação de pessoas semelhantes. O ressentimento (sintoma) surge para “resolver” problemas (a exclusão, a exploração, a opressão) que seriam resolvidos se os sujeitos vissem que os seus sofrimentos não são individuais, mas estruturais. O sintoma que surgiria, então, não seria o ressentimento, mas afetos politicamente mais disruptivos, como a revolta, a raiva e o sentimento de injustiça, por exemplo. Nestes casos, a culpa não seria do vizinho, por exemplo, mas de instituições, sistemas e estruturas opressivas. Este obscurecimento das causas do sofrimento

também se revela naquilo que Hochschild (2016) chama de “o grande paradoxo”, que tem, como exemplo nos Estados Unidos, o apoio ao Tea Party por pessoas diretamente afetadas pelas atividades econômicas de empresas de extração de gás na Louisiana – estas, por sua vez, apoiadas pelo Tea Party.

Muitos defensores do Tea Party trabalham ou conduzem pequenos negócios. No entanto, os políticos que eles apoiam sustentam leis que consolidam o monopólio de poder das mesmas grandes companhias que estão prestes a engolir as menores (HOCHSCHILD, 2016, p. 10).

Paradoxalmente, na Louisiana, o estado com um dos piores níveis de desenvolvimento humano dos Estados Unidos, a ajuda federal é extremamente mal-recebida, enquanto o livre-mercado – exatamente o seu algoz – é exaltado. É preciso ressaltar, contudo, que este obscurecimento das causas verdadeiras do declínio não é um mecanismo que se dá meramente na esfera individual. Esta distorção também é fortalecida socialmente através de meios de comunicação corrompidos, como a Fox News, que explora uma sensação concreta e parcialmente legítima de perda e de declínio a partir da veiculação de conteúdos falsos. Em outras palavras, o ressentimento é sustentado socialmente de diversas maneiras e há um interesse econômico em mantê-lo, pois, ao se criar divisões, todos são mantidos sob domínio (tal afirmação pode parecer uma espécie de conspiracionismo, mas é fato que a maior parte da população, independentemente de seu posicionamento político, está sob o julgo de um sistema econômico explorador).

Desse modo, para levarmos a reflexão para uma esfera mais filosófica, podemos pensar com Nietzsche que a vida se apresenta como carente de sentido e de consistência para os seres ressentidos justamente *porque* eles negam a complexidade social de suas existências. O social surge como *obstáculo* para a realização individual dos seres ressentidos, e não como *condição de possibilidade* desta realização. Por isso, a questão de fundo não é que, para contornar a falta de sentido de suas vidas, os sujeitos ressentidos passam a cultuar apenas a si mesmos, mas, sim, que é justamente porque os sujeitos ressentidos só se voltam para si mesmos, de maneira individualista, que as suas vidas surgem como carentes de sentido. Desse modo, é justamente porque eles mesmos começam a se ver individualmente como cheios de significado que o social, as coisas, os animais, o meio ambiente e as pessoas surgem, para eles, como vazias de valor. Como nada tem significado a não ser eles mesmos, tudo pode ser destruído. Isto significa que o

ressentimento tem uma ligação profunda com a modernidade, que produziu sociedades fortemente individualistas cujo ideal central é o de que a realização individual prescinde do social.

O problema do ressentimento, então, é que ele se assenta na falácia de que somos independentes uns dos outros e unificados em nós mesmos, quando, na verdade, a constituição humana revela a dependência que temos uns dos outros, a divisão interna e o conflito. Na modernidade, em vez de compreenderem os seus sucessos e fracassos como resultados de uma relação complexa e não-livre de conflitos entre indivíduo e sociedade, os sujeitos veem a sociedade e a si mesmos como instâncias atomizadas. É assim que ora as suas vidas parecem resultar simplesmente das ações e decisões tomadas individualmente, como observamos nos discursos meritocráticos de autorresponsabilização, ora as suas existências se manifestam como simplesmente à mercê da vontade alheia, como vemos nos discursos ressentidos que compreendem as próprias frustrações como resultados da ação de outros sujeitos. Em outras palavras, as noções atomizadas de indivíduo e de sociedade criam uma concepção de si mesmo que é ora fortemente autônoma, ora relevantemente heterônoma, como se indivíduo e sociedade fossem esferas impenetráveis. Como veremos no último capítulo deste trabalho, vida psíquica e sociedade se interrelacionam de maneiras muito mais profundas do que normalmente se pensa, inclusive filosoficamente.

Desse modo, o ressentimento surge como sintoma de um bloqueio das vivências no campo da alteridade. Para os ressentidos, apenas uma parte da sociedade (mais especificamente, um grupo específico da sociedade) deve assumir a responsabilidade por seus sofrimentos. Para aqueles que assumem o discurso de autorresponsabilização, por outro lado, são eles mesmos os responsáveis por suas misérias. No primeiro caso, a opressão social é percebida de modo distorcido. O culpado não é a sociedade de maneira global, seu discurso que não encontra realidade prática ou o seu veredito da exclusão e da inclusão, mas o vizinho que cozinha com curry⁴³ ou o casal gay que mora no andar de baixo. Como a sociedade

⁴³ Em 2017, no Reino Unido, Fergus Wilson, um proprietário de mais de 1 mil apartamentos no sul da Inglaterra, foi processado pela Comissão de Igualdade e Direitos Humanos (EHRC) por recusar alugar suas casas a pessoas “de cor”, mais precisamente a indianos e paquistaneses. O argumento de Wilson foi o de que ele deixava de alugar para essas pessoas não por causa da “etnia” delas, mas porque elas deixavam os apartamentos com um cheiro impregnado de curry. O cheiro afetava o valor da propriedade após a saída do inquilino – desse modo, as suas razões seriam econômicas, e não raciais. Wilson disse que teve que gastar 12 mil libras para remover o cheiro de curry de uma

tem sido interpretada, a cada dia mais, como um *conjunto de indivíduos*, até quando se quer responsabilizar a sociedade por algum mal-estar, quem é responsabilizado é, não surpreendentemente, um *grupo específico de indivíduos*. Também porque talvez pareça mais consolador encontrar um bode expiatório com nome e forma do que culpar a sociedade de maneira geral, o modo como funciona, como distribui riquezas e como massacra os corpos de alguns sujeitos para continuar a funcionar.

Como veremos no decorrer deste trabalho, o ressentimento se manifesta, então, como exemplo paradigmático de uma sociedade cujos ideais não são experienciados praticamente, porque são irrealizáveis. O conteúdo normativo do que é ser livre nas nossas sociedades ocidentais capitalistas, por exemplo, não é experienciado praticamente porque, na tentativa de viverem de acordo com esse ideal, os sujeitos se deparam com uma impossibilidade prática, já que não é possível ser livre sozinho. O problema do ressentimento é que, quando o sujeito se depara com a impossibilidade de ser livre ou realizado *do modo como a sociedade exige*, ele passa a responsabilizar pessoas que não são, de fato, responsáveis pela dificuldade que enfrentam para se realizarem como sujeitos. Assim, em vez de atribuírem ao espelho a responsabilidade pelo reflexo de suas imagens, eles atribuem às suas próprias imagens refletidas no espelho a causa de se verem nele representados. Em outras palavras, os seres ressentidos simplesmente veem as causas de seus sofrimentos no lugar errado.

3.2 DESCONFIANÇA

'You don't need to hit it off with her. You have only to help her. But don't expect to be paid. You will have to do it out of the goodness of your heart.' *'I'm dubious, Lucy. It sounds suspiciously like community service. It sounds like someone trying to make reparation for past misdeeds.'* (Coetzee, 1999)

Embora haja uma vasta literatura acadêmica dedicada à reflexão sobre o papel da confiança no amadurecimento das instituições políticas, no crescimento econômico e na melhoria da saúde das pessoas em uma sociedade, não se pode dizer o mesmo com relação ao seu par conceitual negativo: a desconfiança. Isto não nos impede, contudo, de refletir sobre o negativo da confiança a partir dos já existentes estudos sobre o tema em seu aspecto positivo, como aqueles que versam sobre como a confiança é fundamental para a manutenção de estruturas sociais, exercendo a função de um “cimento social”, para o funcionamento saudável do psiquismo dos indivíduos ou para a criação de um valioso capital social. Além dos estudos desenvolvidos no campo das ciências sociais, também é possível encontrar trabalhos filosóficos sobre a confiança; nestes casos, as linhas de pesquisa dedicadas ao tema vão da epistemologia à ética, passando pela filosofia da mente e pela moral.

No entanto, são raros os estudos filosóficos e sociológicos dedicados diretamente a uma reflexão mais profunda sobre a desconfiança *per se*: não simplesmente como sinônimo de uma *falta* de confiança, que implicaria em diferentes formas de fragmentação social, mas como um modo específico de sofrer e como afeto independente, socialmente produzido e produtivo. Este subcapítulo se refere à desconfiança nestes dois últimos aspectos e, para isso, considero que ela possui a mesma autossuficiência conceitual que o seu par positivo. Como eu já argumentei anteriormente, eu parto da experiência negativa do sofrimento porque é pela análise da reação individual a relações sociais que, como defende Renault (2010, p.225), “é possível aprender algo geral sobre nossas sociedades, sobre a natureza e o valor dela”. Ou, como já apontou Theodor Adorno (1990), todo sofrimento pode ser entendido como um comentário crítico sobre o que está errado com o nosso mundo.

Desse modo, neste subcapítulo, após apresentar um breve panorama sobre as reflexões filosóficas dedicadas à confiança (1), eu interpreto a desconfiança como modo de sofrer duplamente (2) e como forma normatizada, e normalizada, de sentir no Brasil (3). Por último, mostrarei como a desconfiança também pode ser interpretada como um sofrimento sistêmico resultante de problemas anteriores, de fundo conceitual, como um ideal de sujeito marcado por um forte individualismo e por uma carência de socialidade. Wilkinson (2005, 2017) e Kleinman (2017) nos levam a pensar sobre os significados do sofrimento e as maneiras pelas quais o ser humano, a fim de dar sentido à brutalidade dele, inventam modos únicos para tentar superá-los. Como defende Wilkinson (2005, p. 82), “em termos ‘objetivos’ de medida, nós estamos vivendo o período da história mais mortífero e socialmente dividido que temos registro”. É claro que, em países onde a tortura e a execução são práticas cotidianas ou onde a pobreza, a fome e a doença são mais regras do que exceção, a desconfiança se prolifera apenas como consequência de um quadro maior de sofrimentos. Nessas situações extremas, mas não por isso menos corriqueiras, é possível desconfiar inclusive da humanidade. Como defenderei, a desconfiança pode ser interpretada como um *sofrimento de segundo nível* ou como *double suffering*, para usar os termos de Liz Frost e Paul Hoggett (2008), por resultar de um sofrimento anterior. Parto aqui da intuição de Frost e Hoggett de que sofrimento pode gerar mais sofrimento e esse, a meu ver, é o caso específico da desconfiança. Ela não apenas é um sofrimento que resulta de um sofrimento anterior, como ela também provoca novas formas de sofrimento. Na desconfiança, existe uma imbricação com formas passadas e futuras de sofrer.

Através das reflexões de Christian Dunker (2015) sobre as formas de vida condominiais, argumento, na segunda seção deste subcapítulo, que a desconfiança se prolifera no Brasil como afeto normatizado e normalizado a partir de um sofrimento anterior específico: a situação deteriorada do público em sociedades altamente desiguais. Acredito que não é possível abordar o binômio confiança/desconfiança em seus aspectos políticos sem levar em consideração recortes de gênero, idade, classe social, etnia ou nacionalidade, pois, como argumentam Ward e Meyer (2009, p. 351):

Fatores sociais também estão incluídos como uma parte de nossa rede de relacionamentos interativos. (...) A confiança de um indivíduo se origina tanto em relacionamentos interpessoais e institucionais,

como também brota da experiência pessoal e de uma variedade de fatores sociais.

No caso do Brasil, esta forma específica de sofrer possui uma outra característica bastante peculiar: aqui a desconfiança também parece resultar de uma narrativa fortemente repetida de que “cada um está por si, enquanto Deus está por todos” no Brasil. Se já existe uma tendência para que a desconfiança seja uma forma de sofrer corrente neste país devido aos altos níveis de desigualdade social, é possível dizer que, com a impressão de que o golpe e a enganação brotam por todos os poros no Brasil, como argumentam Sérgio Buarque de Holanda (2012) e Roberto DaMatta (1997), a desconfiança se transforma aqui em afeto também socialmente normatizado. Na prática, o que acontece é que esta percepção pervasiva de que um golpe poderá ser recebido a qualquer momento leva o sujeito a se antecipar – sendo ele, então, a própria pessoa a dar o golpe. Portanto, precisamos desconfiar uns dos outros para não sermos destruídos. Mais radicalmente, precisamos enganar o outro antes de sermos enganados por ele – o que faz com que, no Brasil, a enganação esteja por todos os lados, inclusive materialmente, e não só como percepção difusa.

Nesse sentido, a desconfiança também pode ser vista como socialmente *produtiva*, e não só como socialmente *produzida*, no sentido de que, quando se naturaliza a desconfiança, o que ocorre é a produção específica de algumas incapacidades: por exemplo, a de confiar em instituições políticas e a de acreditar em critérios democráticos mínimos, como o de que as instituições devem passar por aperfeiçoamentos, funcionar segundo o consentimento do povo e se sustentar enquanto possuírem credibilidade. *A desconfiança possuiria, portanto, uma produtividade não democrática*, no sentido de que, como pano de fundo afetivo, ela também serve como base sobre a qual se produzem formas não democráticas de experiências coletivas. Além disso, a própria desconfiança é capaz de produzir novas formas de sofrimento, interpretadas por Dunker (2015) como *patologias do social*.

O problema de fundo da desconfiança é ainda mais complicado, como veremos na última parte deste subcapítulo. Seguindo as interpretações de Rahel Jaeggi (2018) e de Pinzani (2019a), alguns sofrimentos são sistêmicos justamente porque eles resultam de problemas conceituais anteriores, ligados a uma

interpretação errônea sobre a sociedade e sobre si mesmo. Este parece ser o caso não só do ressentimento, como já argumentei, mas também da desconfiança. Nesse sentido, a desconfiança, a meu ver, pode ser interpretada segundo três diferentes vieses que, no fundo, não se excluem entre si: como *double suffering*, como afeto normatizado e como sofrimento sistêmico.

3.2.1 Os debates filosóficos sobre a confiança

A desconfiança é pensada filosoficamente a partir do vasto debate sobre o seu conceito oposto, a confiança, presente em linhas de pesquisa bastante diversas entre si, indo da epistemologia à moral, passando pela filosofia da mente e pela ética. Apesar das diferenças de abordagens, algumas visões são relativamente consensuais sobre este “estado psicológico” (é assim que a confiança é comumente interpretada). O principal consenso é o de que a confiança, em si, carrega um aspecto de vulnerabilidade. Isto porque, ao confiarmos em alguém, assumimos o risco de que esta pessoa poderá nos enganar. Este risco não é meramente material, no entanto, porque o que nós arriscamos quando confiamos em alguém muitas vezes não é dinheiro ou bens materiais, mas o próprio bem-estar psíquico. Um outro ponto consensual é o de que, apesar do risco que precisamos assumir no momento em que confiamos, este risco é necessário, porque, através da confiança, podemos estabelecer relacionamentos significativos com as pessoas com quem interagimos em sociedade. Aliás, se há algo em comum no vasto debate contemporâneo sobre a confiança, é a noção de que ela só pode ser pensada em chave interpessoal. Isto significa que é impossível refletir sobre a confiança de maneira relevante sem nos referirmos à relação de um sujeito com outro. Assim, até as reflexões sobre a confiança institucional ou sobre a autoconfiança só ganham complexidade teórica quando elas são desenvolvidas segundo um certo aspecto relacional. Embora estes tipos de falta de confiança pareçam restritos a um domínio específico (a instituição que não é confiável suficientemente ou o indivíduo que não confia em si mesmo), eles não são tão restritos assim, pois envolvem fortes questões relacionais. Por exemplo, a falta de autoconfiança, que, à primeira vista, parece puramente individual, resulta de uma série de relações sociais prévias.

Não entrarei aqui nas especificidades destes debates, mas apenas nas questões mais não-controversas deles a fim de que eu possa apresentar a ideia de confiança que mais me interessa. Há alguns pressupostos aceitos pela maior parte dos filósofos envolvidos nos debates sobre a confiança. Por exemplo, existe um certo consenso no que se refere às afirmações de que a confiança requer que nós 1) sejamos vulneráveis a outras pessoas, inclusive vulnerável à traição; 2) pensemos coisas boas sobre outras pessoas; e 3) sejamos otimistas de que elas serão competentes em certos aspectos. Isto significa que a pessoa que confia deveria aceitar algum nível de risco ou vulnerabilidade no momento em que decide confiar em outra pessoa, porque, caso não haja algum risco, não precisaria existir, então, confiança (o que haveria, logo, seria a certeza). A confiança é relevante, então, “antes que uma pessoa monitore as ações de outras” (DASGUPTA, 2000, p. 51). Se há monitoramento, não há confiança. Esta se estabelece quando não há possibilidade de monitoramento ou quando, mesmo diante desta possibilidade, as pessoas envolvidas resolvem não recorrer a ela, por ser desrespeitoso com um dos seres envolvidos na relação, por exemplo. Para que haja confiança, precisamos aceitar esta posição de vulnerabilidade, mas também considerar que a pessoa em quem confiamos é competente para realizar aquilo em que confiamos que ela fará. Em outras palavras, não é possível que confiemos em pessoas que julgamos incompetentes na realização da tarefa que desejamos que elas façam. “A confiança envolve ser otimista (...) que a pessoa em quem confiamos irá fazer algo para nós (ou para outras pessoas, talvez)” (McLeod, 2015, p. 2).

Para alguns filósofos, a confiança pode ser coagida pela força de normas ou, mais amplamente, pela força de constrangimentos sociais. McLeod chama esta perspectiva de “visão do contrato social”, porque a confiança se estabeleceria a partir de um consentimento implícito partilhado reciprocamente pelos sujeitos envolvidos em uma relação de confiança. Também há a visão dos “interesses encapsulados” (HARDIN, 2002), alternativa à do “contrato social”, que defende a ideia de que a pessoa que realiza o ato a que foi confiada o faz porque está interessada em manter uma relação com quem nela confiou. Segundo esta perspectiva, a pessoa que deposita a própria confiança em outra como que “encapsula” os interesses da outra a favor dos próprios interesses. Karen Jones (apud McLeod, 2015, p.2) chama ambas as visões de “avaliações de risco” da confiança, porque, nelas, as pessoas confiam em outras sempre que percebem que

o risco da confiança é baixo. “Teorias de avaliações de risco em geral são populares entre teóricos da decisão racional e do contrato social, que presumem que as pessoas são naturalmente autointeressadas” (McLeod, 2015, p. 4). Um diferente tipo de visão é baseado na vontade: segundo esta perspectiva, as pessoas fazem aquilo para que foram confiadas simplesmente pela boa vontade que possuem.

Há uma série de questões sobre todas estas visões, desenvolvidas em críticas e apontamentos que formam um amplo debate. No terreno da epistemologia, por exemplo, também há uma série de questionamentos que giram ao redor de uma pergunta central: “eu devo ou não confiar em alguém, dados os modos como as coisas aparecem para mim?”. Isto porque a confiança e a reflexão racional parecem estar em tensão uma com a outra, uma vez que a confiança envolve riscos e também nos torna resistentes às evidências que poderiam contrariar o nosso otimismo a respeito da pessoa em quem confiamos. A questão, então, é até que ponto devemos aplicar a visão da racionalidade para a confiança. Há quem a resolva criando uma lista de “justificadores” comuns para a confiança. Em cada epistemologia da confiança, vê-se uma abordagem diferente sobre a tensão que existe entre confiar em alguém e refletir racionalmente sobre as bases desta confiança.

Para além das especificidades deste vasto debate, interesse-me pela confiança como forma de capital social, que nos oferece a possibilidade de praticarmos atividades cooperativas, de estabelecermos relacionamentos significativos com outras pessoas, mas também de termos autonomia, autorrespeito e autoconfiança. Isto porque os bens oferecidos pela confiança são não apenas sociais, mas também individuais. O cientista político Francis Fukuyama (1995) e os sociólogos Robert Putnam (2000) e James Coleman (1990) pensam a confiança como uma forma de capital social que permite as pessoas a trabalharem conjuntamente para fins comuns de grupos e organizações, a cooperarem em projetos coletivos, a se ajudarem mutuamente e a exercerem a solidariedade. Dessa maneira, nas sociedades com maior índice de confiança, há economias e redes sociais mais fortes do que naquelas com nível mais baixo de confiança. Como capital social, a confiança revela-se como um poderoso fluido social, capaz de facilitar as relações, as trocas e os fluxos. A confiança torna a cooperação menos complicada, porque ela nos tira a tarefa de checar se as outras pessoas estão

fazendo aquilo que se comprometeram a fazer, e também torna a vida em sociedade mais agradável de ser vivida⁴⁴.

A definição de confiança proposta por James Coleman, um dos fundadores da literatura sobre o capital social, é a seguinte: “Um indivíduo é confiante se ele coloca recursos à disposição de uma outra parte, na ausência de um contrato formal, esperando retirar os benefícios deste ato” (COLEMAN, 1990, p. 91). Esta definição é interessante porque ela nos ajuda a pensar a desconfiança como o contrário disto: como uma incapacidade individual e coletiva de colocar recursos à disposição de outros sem receber os benefícios deste ato imediatamente. Indo mais além, esta definição é interessante porque ela concebe a confiança não como um mero “estado psicológico”, mas como um bem social. Ao colocar recursos à disposição de uma outra parte sem retirar os benefícios deste ato de maneira imediata, o sujeito se revela como detentor de um capital socialmente sustentado: o capital social. Já a incapacidade de colocar bens à disposição de outros sem ser premiado por isso de modo imediato revela uma certa pobreza coletiva. Falta, nestas sociedades, este “banco de confiança” invisível, existente apenas de maneira sutil, nas entrelinhas das relações sociais. Falta um “lastro” capaz de regular estas “moedas”, portanto.

Além disso, o capital social refere-se não apenas ao círculo restrito das relações familiares e de amizades, mas também (e principalmente) ao amplo conjunto da sociedade. Como demonstra Algan (2019), o declínio da confiança na França se vê especialmente nas relações entre aqueles que não são próximos⁴⁵ afetivamente: ou seja, o elevado nível de desconfiança dirige-se à sociedade mais amplamente, e não ao restrito vínculo das relações íntimas. Estas mesmas pesquisas que revelam o descrédito pelos franceses de sua sociedade também mostram um elevado nível de confiança destes mesmos compatriotas com respeito

⁴⁴ Como apontam Algan e Cahuc (2007), o déficit de confiança reduz não apenas a durabilidade do emprego, mas também a felicidade das pessoas. Não é por acaso que, nos países onde há um alto nível de desconfiança, as pessoas também expressam um elevado grau de infelicidade.

⁴⁵ Em *La société de la défiance* (2007), os economistas Yann Algan e Pierre Cahuc mostram, através de pesquisas realizadas em todos os países europeus, que os franceses, mais frequentemente do que os habitantes de outros países europeus, desconfiam de seus concidadãos, dos poderes públicos e do mercado. Contudo, para os economistas, esta desconfiança não constitui um traço cultural imutável, mas resulta de uma “mistura de corporativismo e estatismo do modelo francês”, como mencionam. Embora as causas apontadas por eles não sejam exatamente consensuais, nem justificadas adequadamente, os dados levantados revelam que os franceses são mais desconfiados e menos cívicos do que os cidadãos de outros países europeus. Diante da pergunta “é possível confiar em outras pessoas?”, surgiu uma ampla diferença de respostas entre estes países. Em uma das extremidades do espectro, representada pelos países nórdicos (Noruega, Suécia, Dinamarca e Finlândia), as pessoas mostram um alto nível de confiança mútua. No outro extremo, estão os franceses, com um nível de confiança apenas mais alto do que os portugueses e os turcos.

às suas relações familiares e de amizade. Assim, é possível afirmar que um alto nível de desconfiança social evidencia tanto uma diminuição de capital social, como a desilusão de um povo com relação ao regime político democrático. Isto significa que o declínio da confiança parece ter uma relação direta com a ascensão dos populismos de extrema-direita no mundo, por princípios antidemocráticos.

3.2.2 Desconfiança como sofrimento duplo

O sentimento de desconfiança de um sujeito com relação a outro, de um sujeito diante de instituições sociais ou entre instituições sociais possui diferentes aspectos e pode ser abordado a partir de diversas perspectivas. Existem, por exemplo, formas de desconfiança que não se manifestam como resultado de experiências de sofrimentos vividas anteriormente pela pessoa que desconfia. É o caso da desconfiança que uma pessoa pode ter de um homem alcoólatra que espanca a sua esposa quando chega em casa, de um vizinho que costuma comprar brigas com outros vizinhos ou de um colega de universidade com diagnóstico de psicopatia. Em certo sentido, são desconfianças que surgem a partir dos sofrimentos vividos por outras pessoas. Nesses casos, a desconfiança resulta de um sofrimento de primeiro nível vivido por outro sujeito. No entanto, a desconfiança também pode se manifestar, ela mesma, como um sofrimento de segundo nível resultante de um sofrimento anterior, de primeiro nível, vivido por quem desconfia. Aqui, a desconfiança surge exatamente como resultado de um sofrimento anteriormente vivido e como *defesa* a uma violência experimentada “no corpo, na mente ou no espírito”, como se refere Wilkinson (2005, p. 1). A desconfiança também consiste, então, em uma forma de proteção.

Existem diferentes modos de lidar com experiências anteriormente vividas de “violação do corpo, destruição da mente e corrupção do espírito”, para usar os termos de Wilkinson. Desde aqueles que inserem o sofrimento em uma narrativa pessoal relativamente pacificadora até os que conduzem o indivíduo a experimentar novas formas de sofrimento. Em qualquer um dos casos, o que se vê, como aponta Wilkinson (2005, p. 10-11), é que uma parte fundamental do “problema do sofrimento” reside na tentativa constante de dar um sentido positivo para si mesmo e para a sociedade, a fim de que a força bruta de eventos que reduziram a nada os

significados do valor e da dignidade humana ganhe algum tipo de sentido. Como questionam Wilkinson e Kleinman (2017, p. 7):

Quais podem ser as nossas respostas a tal ferocidade estrutural, a tal selvageria regular? E essa resposta também não precisa explicar como memórias de sofrimento social podem alimentar atos de vingança, criar ciclos viciosos de violência e arruinar a vida daqueles incapazes de lidar com histórias de trauma?

Experiências de sofrimento vividas anteriormente engendram diferentes reações, inclusive formas de sofrimento duplo (*double suffering*), como chamam Liz Frost e Paul Hoggett (2008). Embora se trate de um conceito bastante complexo, o que ele põe em questão é que o sofrimento tem o forte potencial de causar mais sofrimento. A partir desta perspectiva, o sofrimento não deve ser compreendido apenas no momento exato em que a violência é perpetrada e o sujeito sofre “física, psíquica ou espiritualmente”, mas em todo o seu processo posterior: nos modos como se responde a ele e nas formas de agir orientadas por ele. O que explica o fato de que muitos dos violadores e abusadores foram vítimas dos mesmos abusos e violações no passado? Como apontam Frost e Hoggett, existe uma vasta literatura que tenta compreender a reativação do abuso: a vítima do abuso parental com frequência se torna o perpetrador do abuso na geração seguinte, em um movimento multiplicador que tornaria a expressão *double suffering* até bastante modesta.

O que está em questão aqui é que a nossa agência não pode ser compreendida simplesmente como reação imediata a acontecimentos imediatos, tampouco como resultado representado e justificado destes acontecimentos. Como algumas experiências impedem a nossa capacidade de “digestão” porque nós carecemos dos meios para dar significado a elas, elas ficam no nosso sistema como “toxinas psíquicas”, como aponta o psicanalista Wilfred Bion (apud FROST; HOGGETT, 2008). “Parte da negatividade do sofrimento parece consistir em sua capacidade de opor e destruir o significado da linguagem” (WILKINSON, 2005, p. 17). O sofrimento vivido, portanto, que não ganha expressão linguística imediatamente, se manifestará posteriormente através de uma “agência melancólica”, como nomeia Butler (2003). A fonte da agência melancólica, uma agência orientada por uma experiência passada que não foi representada, é um pensamento que não pode ser pensado, ainda que ele nos lembre persistentemente de sua existência. A noção de agência melancólica diz que a agência humana não deve ser pensada a partir de ideias como imediaticidade, coerência, clareza e

racionalidade, no sentido de que as nossas ações nem sempre podem ser clara e racionalmente justificadas como resultado de uma ação anterior específica.

Estas reações a um sofrimento que não pode ser pensado e cujas fontes permanecem desconhecidas têm o caráter tanto de uma defesa disfuncional como de uma forma adaptativa de lidar com ele. Se o primeiro caso domina, como no alcoolismo ou no abuso no uso de drogas, a resposta do indivíduo ao sofrimento causa ainda mais sofrimento a si mesmo e aos outros. É por isso que o chamamos de "sofrimento duplo". (FROST; HOGGETT, 2008, p. 449).

Os dois exemplos trazidos por Frost e Hogget são bastante elucidativos. Não é possível compreender o abuso no uso de drogas como uma forma de sofrimento de primeiro nível, mas, sim, como um "sofrimento de segundo nível" ou como "sofrimento duplo", como eles nomeiam. Embora o senso comum na sociedade afirme o contrário, o abuso no uso de drogas não é resultado de uma escolha pessoal autônoma que levaria o sujeito a causar sofrimento a si mesmo pela primeira vez, como se a gênese do sofrimento estivesse na droga. Existe uma complexidade na questão que consiste no fato de que certas atitudes de autoviolência são formas de lidar com sofrimentos vividos no passado. Em outras palavras, o abuso no uso de drogas é uma forma de terapia, ainda que torta. Como explicam Frost e Hoggett (2008, p. 442),

o dano secundário é experienciado quando as defesas que um indivíduo mobiliza para lidar com a dor e a perda têm consequências destrutivas para o *self* e para os outros e, portanto, separa a pessoa do seu senso de conexão/pertencimento ao grupo.

A agência melancólica pode ser identificada nos exemplos citados por Frost e Hoggett porque são formas de agir e de lidar com experiências que aconteceram no passado. Nos exemplos trazidos por eles, as ações se tratam exatamente de danos secundários, e não de sofrimentos primários, por isso que o problema não está exatamente na droga, mas em tudo aquilo que leva um sujeito a vê-la como um modo menos doloroso de lidar consigo mesmo. Os antidepressivos também são um exemplo bastante interessante de formas químicas legalizadas, criadas para ajudar na luta contra determinados sofrimentos. Talvez eles não causem mais sofrimento, como é o caso de outras drogas legalizadas como o álcool, mas certamente os antidepressivos não resolvem os sofrimentos de primeiro nível que levaram os sujeitos a recorrer a eles.

A partir das intuições de Frost e Hoggett de que o sofrimento pode ser compreendido de maneira mais ampla através do pensamento, do sentimento, da resposta e da ação, compreendo a experiência da desconfiança como uma forma de sofrimento responsivo. O “não quero viver isso novamente”, experimentado na desconfiança, não deve ser compreendido simplesmente no seu aspecto de proteção, como se, ao desconfiar de alguém, o sujeito já houvesse encontrado um modo bem-sucedido de não sofrer novamente. Quando negamos a um outro a confiança porque nele vemos a representação do violador no passado, já vivemos novamente a violação, não exatamente em suas cores saturadas do passado, mas como reminiscência ou memória. Para trazer exemplos mais óbvios: uma mulher que sofreu abuso sexual por um homem pode deixar de confiar em outros homens que assumem as características físicas ou psicológicas do violador. Um homossexual que foi espancado nas ruas pode perder a confiança de caminhar sozinho pela cidade. Mas também podemos desconfiar de pessoas ou de contextos porque eles simplesmente *aludem* a um sofrimento passado, sem que haja uma relação direta e justificada entre ambos. Quando afirmamos de maneira vulgar e irônica que uma pessoa é “traumatizada”, queremos dizer justamente que ela está estabelecendo conexão entre contextos que não possuem ligação, a não ser para ela. Nos exemplos citados, a desconfiança se trata de um sofrimento de segundo nível: é um sofrimento que resulta de um sofrimento anterior. Embora se trate de uma maneira legítima de lidar com um sofrimento anterior, o problema da desconfiança é que ela não só não resolve o sofrimento anterior, como nela o sofrimento se faz presente de maneira fantasmagórica, porque, ao desconfiar, o sujeito reencontra-se com o sofrimento que causou a desconfiança.

Além disso, a desconfiança também pode ser interpretada como um dano secundário porque este tipo de defesa que o indivíduo mobiliza para lidar com a dor e a perda o separa do seu senso de conexão/ pertencimento ao grupo e, portanto, tem consequências destrutivas para si mesmo. Desse modo, a desconfiança *produz* novas formas de sofrimento, como desconexão, perda, isolamento social, falta de pertencimento e estranhamento de si mesmo. Em outras palavras, a desconfiança não só deixa intacta a estrutura do sofrimento primário, como também é capaz de dissolver as conexões e o senso de pertencimento social, necessários para que a estrutura do sofrimento primário possa se refazer em outra direção. No caso de uma mulher que sofreu abuso sexual, por exemplo, é possível dizer que a estrutura deste

sofrimento primário só pode se refazer se ela justamente confiar em laços sociais capazes de ajudá-la a superar o acontecimento, por isso a importância de que as relações entre mulheres sejam baseadas na confiança, na empatia e no companheirismo (sororidade). Só assim, elas poderão lidar individualmente, enquanto amparadas socialmente, com experiências dolorosas vividas no passado.

Se é possível ir mais longe na reflexão sobre como a desconfiança pode causar novas formas de sofrimento, é importante notar que a falta de confiança também impacta negativamente a saúde dos indivíduos. Quando a desconfiança subjaz relações sociais mais amplas, como ocorre quando os sujeitos desconfiam das instituições sociais, nutrem medo e suspeita uns dos outros ou quando as instituições sociais em si não se veem como cooperando em um processo social, diminui-se a coesão social necessária para a saúde social. Como argumenta Wilkinson (apud FROST; HOGGETT, 2008, p. 453), altos níveis de desigualdade social afetam a coesão social. Além disso, os sentidos relativos de privação, insegurança e impotência vividos pelas pessoas impactam negativamente a saúde delas. Nesse sentido, a desconfiança não só é resultado de um mal-estar anterior, como também pode ela mesma ser a causa de sofrimento posterior. Como aponta Robert Putnam, a confiança reduz os “custos de transação” quando cada um de nós podemos relaxar ao saber que seremos recompensados pelos nossos esforços ou que, ao menos, não seremos enganados.

O quase imperceptível pano de fundo de estresse dos cotidianos ‘custos de transação’ – de se preocupar se você vai ter o troco exato do balconista a checar duas vezes se você fechou a porta do carro – também ajuda a explicar por que os estudantes de saúde pública acham que a expectativa de vida é maior em comunidades onde há mais confiança (PUTNAM, 2000, p. 143).

Assim, inclusive do ponto de vista econômico, é possível dizer que sociedades que se assentam em uma regra geral de reciprocidade são mais eficientes do que as sociedades que não o são (PUTNAM, 2000). Isto significa que a desconfiança impacta negativamente a construção de um capital social, a manutenção do bem-estar físico e psíquico dos sujeitos e o fluxo eficiente de uma economia. É assim que a desconfiança se revela, então, como *produzida* e *produtiva*. A produção da desconfiança, contudo, não é nem um pouco positiva.

3.2.3 O caráter sistêmico da desconfiança no Brasil: sofrendo nacionalmente

Além da desconfiança que resulta necessariamente de um sofrimento anterior, como nos casos acima elucidados, também é possível concebê-la como afeto socialmente produzido e produtivo, mas sem que ele, de fato, resulte de um sofrimento anterior. É o caso da desconfiança como afeto político em seu sentido lato: como pano de fundo afetivo normatizado, capaz de orientar as relações entre indivíduos, do indivíduo com as instituições e entre instituições. Esta forma de desconfiança pode ser encontrada em sociedades cujos desenhos urbanísticos e arquitetônicos denunciam uma deterioração do público, como é o caso da sociedade brasileira, onde têm proliferado moradias em condomínios entre as classes média e alta nos últimos trinta anos. Aqui é importante enfatizar que, seguindo o psicanalista Christian Dunker (2015), quando me refiro a condomínio, não me remeto apenas a uma moradia específica, na qual as casas encontram-se relativamente próximas umas às outras, embora mais amplamente separadas da sociedade; eu também entendo “condomínio” como uma figura de linguagem, metonímica, capaz de traduzir uma forma específica de viver. As formas de vida condominiais são pensadas aqui como existências nas quais as relações sociais são relativamente homogêneas, a vivência comunitária é mínima, a preocupação com a própria vida é a maior das prioridades e o espaço de encontro com pessoas de classes sociais diferentes é bastante restrito. Portanto, não é preciso viver em um condomínio para viver uma vida condominial.

Em Alphaville, o exemplo utilizado por Dunker como paradigma de uma vida em condomínio, as construções são *fakes* e neoclássicas e os jardins não têm grades, como se quisessem passar a impressão de que a vida ali não sofre perturbações. Alphaville foi criado em 1973 nos arredores da cidade de São Paulo como um bairro artificial, constituído por vários condomínios interligados, com um centro empresarial e comercial. Em Alphaville, assim como em vários outros condomínios encontrados no Brasil, prima-se pela diferenciação entre elevadores, entradas e saídas “sociais” e de “serviço” – distinção esta que separa os moradores do condomínio da equipe de trabalhadores, sejam eles domésticos ou contratados para atuar na manutenção do condomínio. Em última instância, esta separação arquitetônica, tão naturalizada na sociedade brasileira, reserva um espaço mais agradável para as classes superiores, compostas por pessoas majoritariamente

brancas, e outro, menos limpo e belo, para as classes baixas, formadas majoritariamente por pessoas negras. Classe e raça se entrecruzam como marcadores sociais que distinguem quem merece estar em um lugar agradável, com espelhos limpos, de quem deve circular por ambientes descuidados, desprovidos de objetos decorativos, pouco iluminados e, quase sempre, sujos. Assim, o condomínio surge, no Brasil, não para integrar as pessoas de várias classes sociais, no aspecto de uma comunidade, mas para que as classes média e alta possam se defender dos “perigos” da vida na cidade⁴⁶. A área em comum se reduz, na maior parte das vezes, ao playground e à piscina, geralmente espaços pouco frequentados.

Os condomínios foram construídos, no Brasil, com uma finalidade específica: a de proteger os sujeitos que estão dentro dele de um outro social ameaçador, que não merece confiança porque simplesmente sintetiza a imagem daquilo que é diferente. O muro separa “nós, que somos iguais, de vocês, que são diferentes de nós”. Assim, a desconfiança parece ser tanto socialmente *produzida* a fim de que o problema da deterioração social seja (mesmo que falsa e metonimicamente) resolvido, como também socialmente *produtiva*, no sentido de que ela também pode gerar modos específicos de funcionamento institucional, de relações sociais e de autorrelações. A produção da desconfiança é que ela desloca a nossa confiança do público para o privado, do outro para si mesmo, do social para o indivíduo e das relações sociais mais amplas para a própria família – processo que revela a desconfiança não como um descrédito total de tudo, mas apenas de formas específicas de morar, estabelecer relações, utilizar o tempo livre, se comunicar; em suma, de viver.

No entanto, ao contrário da promessa de idílio oferecida pela sedução da vida em condomínio, o que se vê dentro dos muros do condomínio é um mal-estar real, diagnóstico para o qual aponta Dunker (2015). A promessa de que, dentro dos condomínios, é possível viver uma vida comunitária livre do crime e do sofrimento, onde a cooperação, a solidariedade e a empatia funcionariam como um “cimento social” fresco, não encontra realização. Como mostra Dunker (2015, p. 50), “o crime

⁴⁶ Com o *boom* do *home office* devido à pandemia do coronavírus, houve um aumento da procura dos consumidores da alta renda da cidade de São Paulo por imóveis em condomínios de luxo no interior do estado. O que se procura agora, além de proteção, é conforto e integração social, pois os condomínios passam a emular cidades do interior, com igrejinhas e praças. Cf.: <<https://veja.abril.com.br/economia/por-que-e-cada-vez-maior-a-procura-por-condominios-de-luxo-no-interior/>>.

ressurgiu dentro dos condomínios: primeiro, pequenas desobediências de trânsito, depois, consumo de drogas e, finalmente, desavenças entre vizinhos”. O espaço social onde deveriam circular sentimentos como confiança, empatia e cooperação, que já era reduzido antes do condomínio, permanece o mesmo quando se está dentro dele. Não se experienciam, no condomínio, os sentimentos positivos de uma vivência comunitária, porque, quando se vai morar em um condomínio no Brasil, não se busca viver uma vida comunitária em toda a sua complexidade social, mas apenas desfrutar da imperturbabilidade de uma existência individualista. A promessa da vida em condomínio é ter a segurança de uma vida comunitária, mas sem o “pacote completo” dessa vida comunitária.

Dessa maneira, como resultado de uma erosão social anterior, causada no Brasil por motivos variados, como um alto nível de desigualdade social, uma herança escravocrata não-superada, o racismo e uma aversão das elites às camadas mais pobres, surge uma forma de vida que promete oferecer a coesão social que já não se encontra na sociedade⁴⁷ (e se é que ela já se encontrou por aqui). No entanto, ironicamente, o que se vê dentro dos muros do condomínio é um deslocamento do problema, pois o mal-estar ganha aqui novas expressões. Antes disso, porém, há uma presença atrativa no objeto “viver em condomínio”, porque, à primeira vista, se trata de uma maneira de solucionar os problemas de uma erosão social anterior. Nesse sentido, é possível perceber que o que leva as pessoas a viverem em condomínio já é um sintoma (ou um sofrimento de segundo nível) de um sofrimento de primeiro nível, que pode ser interpretado como o sentimento específico de que já não se pode confiar nas pessoas. Mas não só isso: já não se pode muitas coisas, como andar tranquilamente nas ruas, porque o risco de roubo é real, desfrutar do silêncio ou de um pouco de paz, ou sentir a segurança mínima de poder ir à padaria e voltar vivo para casa. Para os super-ricos, o cotidiano fora dos muros pode se mostrar kafkiano. Para viver, eles precisam sacrificar a liberdade da

⁴⁷ Embora eu me dedique aqui a uma reflexão sobre a sociedade brasileira, é preciso lembrar que esta deterioração do social também pode ser identificada em outros países. O discurso populista de extrema-direita, em ascensão na Europa, é revelador neste sentido. Como vemos no programa do partido polonês Direito e Justiça, veiculado em 2014, “o conceito da comunidade faz referência aos diversos grupos sociais, os quais os mais importantes são a família e a nação” (KRAKOVSKY, 2019, p. 255). O tipo de pertencimento do indivíduo com a sociedade é restrito aqui, porque ele se manifesta simplesmente na relação do sujeito com a família ou com a nação. Em última instância, trata-se de um pertencimento restrito à etnia e à pátria. A sociedade polonesa vai muito além de si mesma, porém, basta levar em consideração o fato de que ela participa da União Europeia e é signatária do Acordo Schengen de livre circulação de pessoas.

privacidade, porque só andam na companhia de guarda-costas, e a liberdade de andar na cidade, porque só os seus carros blindados podem oferecer a proteção de que necessitam.

Assim, o condomínio realmente guarda uma promessa sedutora de uma boa vida ou, pelo menos de uma vida minimamente livre, ainda que essa liberdade deva ser vivida dentro dos muros. Dentro dos condomínios, é possível, finalmente, respirar. A desconfiança, expressa arquitetonicamente nos condomínios, está por todos os lugares no Brasil: desde os muros altos dos edifícios de classe média até o canto dos nossos olhos, virados para o lado quando checamos se a ordem das pessoas na fila está sendo bem respeitada. Ela também se denuncia nos modos como concedemos serviços (é preciso receber uma porcentagem de adiantamento) e na maneira como fechamos contratos (é necessário checar se as partes são de confiança). Ao vender carros e dividir as contas, ao compartilhar os riscos e dividir as fortunas, a desconfiança se denuncia como um afeto pervasivo, por isso podemos chamá-la, de fato, de um afeto político. Tudo é feito de modo que todas as partes envolvidas em uma relação possam se sentir protegidas de um golpe pronto para ser dado, caso não houvesse tal proteção. O preço da proteção pode ser justamente o golpe antecipado: “para não sermos enganados, é melhor enganar previamente”, o que faz com que a enganação não seja, no Brasil, uma mera sensação de enganação, mas uma prática que não tarda em mostrar os seus efeitos.

Ainda que possa existir uma rede de solidariedade dentro do condomínio, é preciso traçar diferenças entre a confiança baseada nas experiências pessoais e aquela assentada em uma norma geral da sociedade. Em outras palavras, há uma diferença entre a confiança que temos pelo nosso colega de trabalho e a confiança por alguém que vimos pela primeira vez na semana passada em um café. Ou, como já escreveu Ferdinand Tönnies em *Gemeinschaft und Gesellschaft*, publicado originalmente em 1887, “um indivíduo que nós conhecemos vai nos inspirar uma certa confiança, embora pequena; um estranho, por outro lado, provavelmente produzirá em nós um certo sentimento, com frequência bastante forte, de desconfiança” (TÖNNIES, 1957, p. 240). Embora este trecho de Tönnies pareça bastante óbvio atualmente, é preciso lembrar que o que o filósofo está realizando nesta obra é uma espécie de fisionomia de uma vida que se revela, à época, como não mais comunitária, mas social. Como ele desenvolve, as interações deixam de ser baseadas em “lastros afetivos” de confiança, como aconteciam nas

comunidades, e passam a ser regidas por outros critérios mais gerais, como a reputação, a personalidade e as riquezas materiais dos sujeitos envolvidos. De lá para cá, se houve alguma mudança, talvez seja a de que certas sociedades mantêm níveis de confiança mais altos do que outras e a de que as relações pessoais continuam a ser o lastro principal da confiança quando os fundamentos de uma sociedade estão em declínio.

De maneira similar a Tönnies, Putnam (2000, p. 155) também define dois tipos de confiança: a “confiança grossa” (*thick trust*), que está assentada em relações pessoais que são fortes e frequentes, e a “confiança fina” (*thin trust*), que manifestamos por um outro mais geral e anônimo, com quem cruzamos eventualmente na rua. Esta confiança específica se situa em expectativas de reciprocidade e em normas gerais de relações sociais. “A confiança fina [*thin trust*] é inclusive mais útil do que a confiança grossa, porque ela estende o raio da confiança para além do grupo de pessoas que conhecemos pessoalmente” (PUTNAM, 2000, p. 144). Em uma pesquisa do Centro de Pesquisas Políticas da Sciences Po, publicada em janeiro de 2019, é possível identificar as diferenças entre a confiança no círculo privado e a confiança no círculo social mais amplo. Enquanto que 93% dos franceses declararam ter confiança na sua família, apenas 30% deles acham que podem confiar na maior parte das pessoas no geral (ALGAN ET AL., 2019, p. 35), fato que aponta para o declínio da *thin trust*. No condomínio, é evidente o dano à *thin trust* e, com frequência, também vemos o declínio da *thick trust*, uma vez que, no condomínio, também se desconfia do vizinho mais próximo.

Assim, ao fugir de formas específicas de mal-estar, o morador do condomínio se depara com outros modos de sofrer. Dunker analisa os sofrimentos causados pelas formas de vida condominiais segundo a ideia de patologias do social. A expressão “patologias do social” conta com a preposição “do” para enfatizar que toda forma de “patológico” deve ser entendida a partir exatamente *do* social; ou seja, como bloqueio, interrupção ou contradição não reconhecida nos laços sociais. Como escreve Dunker (2015, p. 33) a respeito das vidas em condomínio,

no fundo, estamos apenas recuperando as duas figuras básicas do conceito de alienação, ou seja, como incapacidade de reconhecer a alteridade no interior do sujeito (*Entfremdung*) e como exteriorização do que não pode ser reconhecido como próprio (*Entäußerung*).

Ou seja, aquilo que eu sou aparece apenas como um eu desvinculado dos laços sociais e aquilo que é o outro aparece como desvinculado de mim, como se eu

não tivesse qualquer relação com esse outro. O problema do social no mal-estar subjacente às formas de vida condominiais é evidente, porque a lógica do condomínio tem por premissa a exclusão daquilo que está fora dos muros. De volta à desconfiança, parece que ela também se trata de uma forma de alienação em seu duplo sentido. Como *Entfremdung*, a desconfiança revela a falta de reconhecimento de si mesmo como alguém que se constitui como outro. Quando desconfia de um outro, o sujeito não percebe que a ele próprio não podem ser atribuídos os aspectos de uma impermeabilidade ou de um alto grau de autonomia. Como *Entäußerung*, a desconfiança é uma maneira de exteriorizar uma suspeita contra um outro que também é si mesmo. Nesse sentido, trata-se de uma suspeita sobre si mesmo. O sujeito, ao desconfiar de um outro que guarda a sua própria humanidade, acaba desconfiando de si mesmo, porque este si mesmo também é constituído pelo outro.

Na desconfiança que se manifesta dentro dos muros do condomínio, o outro se revela de maneira radical como um outro: os sujeitos que estão fora dos muros são vistos quase como seres de uma outra espécie. O que acontece aqui é que o ser humano que trata outro ser humano como uma espécie de “animal selvagem”, e não como um ser humano, acaba se revelando como desconfiado de si mesmo. Em outras palavras, a concepção de que o outro é radicalmente outro (e não “um-outro-de-si-mesmo”, para usar um termo hegeliano) revela ao sujeito desconfiado uma visão distorcida de si mesmo e do outro: ele surge para si mesmo como fortemente autônomo e impermeável, dono de uma humanidade só sua, e o outro surge para ele como radicalmente outro, possuidor também de uma humanidade outra. Eu quero dizer aqui que o outro parece tão alienígena para o sujeito desconfiado que aquilo que compartilhamos em comum, que é a nossa humanidade, não nos provoca afetos de comunhão, como compaixão, cuidado ou solidariedade. É como se o outro fosse dono de uma humanidade de outra qualidade; e ela não nos provoca nenhum sentimento além de rechaço.

De maneira mais concreta, como se referiram Voirol e Gimenez (2017, p. 21), esta fabricação do “outro” ganha em intensidade com o fortalecimento das ideologias de extrema-direita. “[a ideologia de extrema direita] reflete uma lógica de exclusão, mais especificamente de desumanização do ‘outro’ e, fazendo assim, ela define o cenário de uma ‘linha de combate’ em um contexto sócio-político e histórico” (VOIROL; GIMENEZ, 2017, p. 21). No entanto, desconfiar da humanidade de um outro sujeito, evidentemente humano, revela uma desconfiança de si mesmo como

também um sujeito humano, integrante de uma comunidade. Ao suspeitar do caráter humano do outro, acaba-se suspeitando de si mesmo (“será que eu possuo humanidade?”, esta parece ser a questão subjacente não posta). A desconfiança é experienciada através de uma tensão entre eu e outro que é vivida praticamente, embora, de um ponto de vista mais profundo, se trate de uma tensão entre eu e eu-mesmo. Os danos desta desconfiança são, desse modo, também psíquicos.

Quando se refere às patologias do social, Dunker explica que não quer aplicar a ideia de doença ao funcionamento social e que tampouco deseja se remeter à gênese social de estruturas patológicas, como neurose, perversão ou psicose. O que ele busca é justamente compreender sofrimentos experienciados individualmente a partir dos movimentos sociais que lhes deram origem. Como ele próprio exemplifica, o sofrimento individual, identificado em sentimentos como piedade e culpa, vergonha e desamparo, indiferença e ressentimento, possuem um pano de fundo social. “O ponto chave aqui é o fato de o sofrimento ser uma experiência compartilhada e coletiva” (DUNKER, 2015, p. 33). Ou, como defendem Frost e Hoggett (2008, p. 440), “tanto os mundos internos do sofrimento psíquico como os mundos externos da estrutural social são constitutivos desses sujeitos, a sua capacidade para a agência e as formas de agência que são possíveis”. O sofrimento é social porque a agência humana também é permeada pelo social. Em outras palavras, não podemos compreender os mundos internos dos sujeitos sem conhecer as suas experiências no mundo, e vice-versa.

Assim, Dunker vê, na vida em condomínio, os três tempos de montagem da fantasia da experiência neurótica. No primeiro tempo, não há oposição entre ideal e real. Não há mais divisão entre falta e excesso, sacrifício e redenção, castração e desejo, crime e castigo. Aqui o objeto surge como presença atrativa. A primeira fase da fantasia tem um papel importante na delimitação do mal-estar. É em nome da segurança que se formam muros e aqui o conflito deixa de ser percebido como sistêmico para se apresentar mimeticamente, na forma do condomínio, como um problema administrável. É o momento do “eu quero isso, não importa o que isso gere”. No segundo tempo da fantasia, “o sujeito é percebido em estranho sentimento de servidão e esvaziamento, que o acorrenta à repetição de uma mesma rotina, na qual a realização da fantasia é parasitada pelo supereu e sua voz imperativa” (DUNKER, 2015, p. 52). Neste momento, o objeto surge como inquietude e

estranhamento em relação ao caráter repetitivo da rotina. Surge o momento da insatisfação. Sente-se que “há algo fora do lugar”.

No terceiro tempo, há um reposicionamento da falta e o objeto aparece como ausência perturbadora.

Proliferam atos dispersos que tentam corrigir o paradoxo da fantasia, quer pela purificação do excesso, quer pela proliferação da lei, agora reconhecidamente insensata, insuficiente e, não obstante, instrumentalizada em procedimentos normativos (DUNKER, 2015, p. 52).

É o momento da correção, quando surgem determinadas montagens compensatórias que denunciam formas específicas de sofrimento, eventualmente baseadas na erotização da perda, no cultivo da fragmentação e do estranhamento corporal. Um traço típico desse terceiro tempo de fantasia é aquilo que Dunker chama de “compulsão legislativa”. Ele dá o seguinte exemplo: uma bicicleta largada na rua leva uma senhora idosa a tropeçar e o seu cachorro ataca as begônias da vizinha. A solução encontrada nos condomínios: proibam-se as bicicletas fora de lugar, depois as begônias e, em seguida, os passeios de idosos. Estes três momentos da fantasia formam uma estrutura estável, que é o sintoma.

Estes são, então, os quatro tempos da formação de um condomínio. No primeiro tempo, temos um mal-estar real; no segundo, o recalamento simbólico desse mal-estar (sua nomeação); no terceiro, temos a construção imaginária; e, no quarto tempo, a formação de sintomas.

A partir desta estrutura, Dunker identifica as patologias do social identificáveis na forma de vida do condomínio. Por exemplo, como espaço apartado do espaço público, o condomínio engendra patologias de perda de experiência, que se mostram como anestesia e violência, sentimento de inautenticidade e irrelevância. Como comunidade que se autossegrega, o condomínio também precisa lidar com os efeitos da culpa ou daquilo que Freud chamou de “narcisismo das pequenas diferenças” (em suas pequenas diferenças, não obstante sua semelhança em todo o resto, se fundamentam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles). No momento de formação dos sintomas, as patologias se apresentam como anomalias do gozo, como a fobia (temor a um objeto intrusivo na realidade), a neurose obsessiva (angústia a respeito de um objeto intrusivo na consciência) e a histeria (defesa contra um objeto intrusivo no corpo). Dunker traz os tipos sintomáticos

destas patologias sociais: o adolescente sem limites, a dona de casa desesperada, o pai de família casado com seu trabalho e o funcionário impessoal.

Segundo as reflexões anteriores sobre como a desconfiança resulta de uma erosão social anterior e sobre como esta forma de sofrer ganha encarnação nas formas de vida condominiais, é possível dizer que a desconfiança, como foi tipificada anteriormente, é um sofrimento tipicamente brasileiro? Mais amplamente: até que ponto os sofrimentos aqui apontados possuem os traços de uma particularidade cultural? Como argumenta Wilkinson (2005, p. 29),

enquanto há uma vasta evidência documental que enfatiza a contingência cultural dos modos pelos quais nós nos relacionamentos com o sofrimento, é algo diferente sugerir que o que nós conhecemos como sofrimento é inteiramente uma questão de cultura.

Assim, embora seja possível afirmar que existe uma contingência cultural no sofrimento, há formas de sofrimento que podem extrapolar a nossa capacidade cultural de dar significado a ele. No Brasil, no entanto, existe uma complexidade histórica que parece normatizar a desconfiança como afeto subjacente a todas as relações sociais. Mitologicamente, criou-se a narrativa de que vivemos em uma sociedade de indivíduos. Mais além: não apenas precisamos desconfiar uns dos outros para que não sejamos trapaceados, como também é melhor sermos aquele que trapaceia, porque é preciso “aprender a jogar”⁴⁸, como cantava Elis Regina.

Não é por acaso, aliás, que o malandro é um dos nossos personagens sociais mais importantes, juntamente com o caxias e o renunciador, como aponta DaMatta (1997). O paradigma do malandro é encarnado, por exemplo, no personagem folclórico Pedro Malasartes, representado com uma camisa listrada, anel com efígie de São Jorge e sapatos de duas cores. Malasartes circula nos interstícios do domínio social, entre o lícito e o ilícito. Além de ser um herói sem caráter, Malasartes é um subversivo, perseguidor dos poderosos, para quem sempre leva a dose de vingança. Como interpreta DaMatta, o malandro exerce atividades das mais simples às mais complexas, performando desde simples gestos de sagacidade até golpes profissionais. “O campo do malandro vai, numa gradação, da malandragem socialmente aprovada e vista entre nós como esperteza e vivacidade, ao ponto mais

⁴⁸ Gerson, o jogador de futebol brasileiro que queria sempre levar vantagem em tudo, se immortalizou na lei que leva seu nome. A “Lei de Gérson”, adágio que pretende traduzir a complexa “ética brasileira da malandragem”, refere-se à ideia de que os brasileiros não podem manter relações de confiança entre eles, porque, se assim o fizessem, seriam sempre enganados.

pesado do gesto francamente desonesto” (DAMATTA, 1997, p. 269). O malandro corre o risco de virar o marginal pleno, mas, ao se transformar nele, deixa de ser malandro, porque o que é próprio do malandro é o hábito de circular por entre os interstícios do sistema, onde vive comprometido no ponto certo do equilíbrio entre a ordem e a desordem.

Este universo malandro, tão tipicamente brasileiro, é muito bem elaborado por Antônio Cândido no célebre ensaio *Dialética da Malandragem*. Na sua análise da obra *Memória de um Sargento de Milícias*, de autoria de Manuel Antônio de Almeida e publicada em 1852, Cândido aponta para o fato de que o herói do romance não deve ser visto como uma figura pícara, muito típica da experiência literária espanhola, mas como um malandro. Este herói ascende em um pano de fundo social sem rigidez moral, em um universo sem culpa, onde não se trabalha, mas também onde não se passa necessidade. O malandro surge em uma sociedade parasitária e indolente – a sociedades dos homens livres do Brasil de então –, que só é assim porque é sustentada pela brutalidade do trabalho escravo. O espaço ficcional de Manuel de Antônio, como detalha Cândido (1970, p. 82), é marcado por uma liberdade “quase feérica”, “livre da culpabilidade e remorso, de repressão e sanção interiores”. Esta liberdade social só se constrói no romance porque nele foram suprimidos os escravos (na narrativa, não se encontram os trabalhadores) e a classe dirigente (nela, também não estão aqueles que mandam).

Ficou o ar de jogo dessa organização bruxuleante fissurada pela anomia, que se traduz na dança dos personagens entre lícito e ilícito, sem que possamos, afinal, dizer o que é um e o que é outro, porque todos acabam circulando de um para outro com a naturalidade que lembra o modo de formação das famílias, dos prestígios, das fortunas, das reputações, no Brasil urbano da primeira metade do século XIX (CÂNDIDO, 1970, p. 81).

Esta dialética entre ordem e desordem de que Antônio Cândido procura dar conta (estes meandros por onde desfilam os malandros) não é estranha aos brasileiros, que experimentam a desconfiança justamente porque percebem o caráter poroso das fronteiras entre lícito e ilícito. A este aspecto, acrescenta-se a tão típica mistura à brasileira do que é público e privado, a ponto de Joaquim Nabuco (apud HOLANDA, 1995, p. 299) dizer que “em nossa política e em nossa sociedade [...], são os órfãos, os abandonados, que vencem a luta, sobem e governam”, com o intuito de apontar para a incapacidade de governar de todos aqueles sujeitos que se veem viciados em “velhos laços caseiros”, apegados a “vincos domésticos” e

formados segundo uma mentalidade habituada ao meio patriarcal – este oposto às exigências de uma sociedade de homens livres e de inclinação cada vez mais igualitária (HOLANDA, 1995, p. 299). Como aponta o sociólogo, “não era fácil aos detentores das posições públicas de responsabilidade, formados por tal ambiente, compreenderem a distinção fundamental entre os domínios do privado e do público” (HOLANDA, 1995, p. 302). Tudo, para eles, se apresenta como de seus interesses particulares, e não como interesses objetivos, como acontecia em um “verdadeiro Estado burocrático”. Apesar da frase de Nabuco, quem vence a luta, sobe e governa são justamente os “viciados” em laços caseiros. Mesmos se os governantes fossem órfãos na infância, nada poderia garantir que eles também não se vissem afetados por esta mentalidade que enxerga em tudo o que é público um bom tanto de privado. Além disso, a “cordialidade”, tão tipicamente brasileira, esta “disciplina da simpatia e da concórdia”, como menciona Sérgio Buarque de Holanda, surge como uma atitude que guia os sujeitos a transitarem por estes espaços acinzentados, não completamente públicos, tampouco plenamente privados, nem tão lícitos, tampouco tão ilícitos assim.

É importante lembrar que a desconfiança, no caso aqui desenvolvido, não só se manifesta como sofrimento causado por uma falta de coesão social, como ela mesma também produz ainda mais falta de coesão social. A narrativa culturalmente disseminada de que o brasileiro não é digno de confiança, de que todas as instituições sociais no Brasil são corruptas ou de que precisamos resolver as nossas questões à margem da lei realmente resulta de uma falta de coesão social. No entanto, esta narrativa produz ainda mais fratura social, porque ela *institucionaliza* a desconfiança como afeto orientador das relações entre pessoas, entre instituições e entre pessoas e instituições no Brasil. Este tipo de afeto socialmente produzido também tem responsabilidade na disseminação de uma cultura política não democrática. Embora, de fato, o público se revele, no Brasil, como privado, gerando uma desconfiança bastante justificada daquilo que é *apenas pretensamente* público, a própria ideia de que devemos desconfiar uns dos outros gera ainda mais desconfiança.

Assim, os sofrimentos vividos em Alphaville, sejam eles materiais ou apenas metafóricos, emanam de uma sociedade onde só há indivíduos. A vida se passa dentro de uma caixinha onde as pessoas respiram em sacos de plástico. Aqui, a possibilidade de encontro com a diferença é mínima. Quando o encontro ocorre, é

sinal de que houve uma falha no muro e a peça intrusiva que ali chegou precisa imediatamente sair. No entanto, a impressão geral é a de que esta sociedade pode ser livre desta maneira. Nela, os indivíduos acreditam que, para serem livres, eles devem viver separadamente da sociedade. Porém, na tentativa de serem livres dentro de um condomínio, as pessoas sofrem de uma desconfiança que é causada pela tentativa de ser livre desse modo (dentro de um condomínio). Ao tentar solucionar o problema da diferença, constroem-se condomínios e muros que, por sua vez, evidenciam novos problemas. Assim, podemos dizer que, dentro de Alphaville, as pessoas são realmente livres? Nas nossas sociedades neoliberais, somos autônomos quando tentamos sê-lo de modo apartado de toda e qualquer heteronomia? Através deste diagnóstico crítico-social, o que parece ficar claro é que a ideia de que não precisamos de outras pessoas para sermos quem somos resulta em sofrimentos como a desconfiança, mas também em sintomas sociais bastante problemáticos, como misoginia, xenofobia, antiglobalismo e, levando às últimas consequências, anti-humanitarismo⁴⁹.

Esta crítica à forma de vida condominial desenvolvida por Christian Dunker e sobre a qual me dedico, interpretando-a como uma forma de vida carente de socialidade, não se trata de uma mera crítica ética às formas de vida. Pelo contrário, ela consiste em um projeto teórico em filosofia social, porque há aqui uma ocupação com questões como o caráter justo ou injusto e o aspecto democrático ou não democrático de uma forma de vida. Como já desenvolveu Rahel Jaeggi (2018), o debate sobre as formas de vida pode ser considerado, à primeira vista, privado, no entanto ele é profundamente político, porque as formas de vida são produzidas socialmente. Por isso que, quando nos referimos a formas de vida, estamos, ainda que de maneira indireta, nos remetendo a instituições públicas – isto porque as formas de vida dependem profundamente das instituições. Se nós nos concebemos como sujeitos formados a partir de nós mesmos, sem reconhecermos a força da socialidade na nossa formação, é porque existem instituições públicas que sustentam esta concepção de sujeito de maneira sistemática, através de suas

⁴⁹ Como muito bem colocou o artista chinês Ai Weiwei, o que se revelou na Europa com o aumento do fluxo migratório foi, na verdade, uma “crise humanitária”, e não uma “crise migratória”. Para Weiwei, esta crise aponta para a urgência de a sociedade europeia repensar a sua ideia de humanidade. Cf.: <<https://www.dw.com/en/ai-weiwei-refugee-crisis-is-a-political-tool-for-populists/a-46860136>>

práticas sociais, de seus discursos autojustificatórios, de suas regras de funcionamento.

Desse modo, o efeito transformador de uma crítica das formas de vida é a sua capacidade de “desnaturalizar” aquilo que surge como natural para nós. A estrutura arquitetônica de edifícios, protegidos por muros, a configuração de lojas, onde, na saída, encontram-se sensores de código de barras para o caso de roubo de produtos, as catracas nos metrô e nos ônibus, para impedir a entrada de pessoas que não pagaram, e os sensores de segurança nas casas de luxo são técnicas de regulação social que resultam de uma desconfiança generalizada, tipicamente brasileira. No entanto, elas mesma também produzem mais desconfiança. Criticar esta forma de vida é uma maneira de tirar desta forma de vida aquilo que lhe surge como autoevidente, que é a sua legitimidade, como aponta Jaeggi (2018, p. 26). Nesse sentido, é justamente ao tematizar publicamente aquilo que surge como óbvio, dado ou privado que podemos começar a identificar e produzir processos emancipatórios.

Assim, acredito que o exemplo da desconfiança revela a crise de uma forma de vida individualista, porque esta forma de vida nos promete um tipo de realização individual que não se realiza praticamente devido justamente ao modo como ela diz que nos realizaríamos como indivíduo. Isto significa que esta forma de vida específica sofre de “contradição”, como diria Hegel, ou de um “paradoxo”, como já diagnosticou Axel Honneth e Martin Hartmann (2006). “Uma contradição é paradoxal quando, precisamente através da tentativa de realizar uma intenção, a probabilidade de realizá-la é diminuída. Em casos excepcionais, a tentativa de realizar uma intenção cria as condições que vão contra ela” (HARTMANN; HONNETH, 2006, p. 47). Nesse sentido, a dificuldade de pôr em prática os ideais de realização individual de uma forma de vida revela o paradoxo de que ela sofre. Nós não pensamos sobre as práticas sociais e as ações rotineiras que performamos até encontrarmos dificuldades em performá-las: por exemplo, só nos damos conta de que moramos de uma determinada maneira problemática ao encontrarmos dificuldades ou sofrimentos ao fazê-lo. As formas de vida condominiais (e aqui me refiro ao condomínio como metáfora de existências carentes de socialidade) estão em crise, porque estes modos individualistas de viver produzem sofrimentos. Seguindo a chave conceitual de que as formas de vida surgem para resolver problemas anteriores, como propõe Jaeggi (2018), estas formas de vida condominiais surgiram

para solucionar o problema da falta de coesão social, mas elas mesmas já nos põem novos problemas, como a desconfiança⁵⁰, o isolamento, a desconexão, o estranhamento de si mesmo.

Por trás desta forma de vida, há um pano de fundo específico: a ideia socialmente difundida de que os sujeitos se constituem a partir de si mesmos, como veremos de modo mais extenso no próximo capítulo. Embora já tenhamos apresentado a desconfiança como um sofrimento de segunda ordem, pois resulta de um sofrimento anterior, também podemos interpretá-la como um sofrimento sistêmico, porque ela resulta de “problemas conceituais de ordem superior”, como diria Jaeggi (2018, p. 214). Jaeggi também afirmaria que sofrimentos de segunda ordem como a desconfiança resultam de problemas anteriores que são conceitualmente postos. Trazendo para a nossa discussão através dos termos que escolhi, *a desconfiança é um sintoma que tem uma causa social*, a saber, a ideia pervasiva de que a vida em sociedade é um obstáculo para a realização individual, e não a sua condição de possibilidade. No entanto, é preciso ressaltar que, em sociedades fortemente individualistas, há uma *tendência* para o surgimento de afetos como a desconfiança. Não é que todas as pessoas sejam desconfiadas nestas sociedades, mas, sim, que há nelas um *ambiente favorável* para o surgimento de afetos nos quais o outro surge como obstáculo para a própria realização individual.

Enquanto ainda não chegamos nas causas deste sofrimento, o que se revela como premente aqui é a necessidade de se tirar a desconfiança de uma zona de naturalização, a fim de que ela seja vista como um modo específico de sofrer em uma determinada sociedade. Como pontua Wilkinson (2005, p. 9),

O esforço de oferecer uma melhor caracterização do que, de fato, acontece com as pessoas em sofrimento é pensado para refletir não apenas uma demanda moral para reinterpretar o significado da história moderna da nossa era multicultural, mas também uma preocupação de ‘humanizar’ os modos como nos relacionamos uns com os outros como cidadãos globais.

⁵⁰ É interessante perceber que o discurso populista de extrema-direita também expressa este incômodo com o fato de vivermos em uma sociedade formada unicamente por “indivíduos” e sem “cimento social”. Para solucionar este problema, eles propõem saídas nacionalistas, xenófobas e antiliberais. Como expressa Orbán, “o interesse pessoal dos indivíduos deve ser posto em relação próxima com a vida da comunidade, da nação” (apud KRAKOVSKY, 2019, p. 254). Ele também fala: “A nação húngara não é um simples conjunto de indivíduos, mas uma comunidade que deve ser organizada, reforçada, construída. Neste sentido, o novo Estado que nós construímos na Hungria é um Estado ‘iliberal’, um Estado não liberal” (ORBÁN apus KRAKOVSKY, 2019, p. 254-255).

A partir do momento em que se dá nome ao sofrimento, é possível, portanto, discutir os custos humanos causados pelos nossos arranjos sociais, econômicos e culturais. Ao nomear o sofrimento, também podemos humanizar formas mais sutis de mal-estares, nem sempre reconhecidas como tais. Mas, além de dar visibilidade a formas de sofrimento e de problematizar o modo como funciona a nossa sociedade, a tarefa desta crítica é também tirar de uma forma de vida aquilo que lhe sustenta: a sua legitimidade. As formas de vida se legitimam por darem um verniz de normalidade a determinadas formas de sofrer, como é o caso da desconfiança. Nesse sentido, a forma de vida neoliberal se assenta justamente neste tipo de afeto.

Como apontam Wilkinson e Kleinman (2016, p. 9), “nos anos recentes, tem-se observado um movimento geral de retomada das histórias culturais de sentimentos como piedade, simpatia e compaixão, por um lado, e perdão, remorso e arrependimento, por outro”. Estes trabalhos evidenciam o significado social desses sentimentos e a contribuição deles para as questões políticas. Estas histórias sociais dos sentimentos também podem revelar a necessidade de pensarmos o sujeito segundo uma nova ontologia, segundo a qual o outro que é diferente de nós aparece, finalmente, como constituinte de nós mesmos. Nesta perspectiva ontológica, os sofrimentos vividos pelo sujeito só podem ser lidos a partir de uma *tensão com* o social e a realização individual só se faz possível a partir de uma aliança produtiva com a alteridade, como veremos no último capítulo deste trabalho.

4. AS CAUSAS SOCIAIS

O ressentimento e a desconfiança revelam-se, então, como sintomas de uma forma de vida neoliberal vivida no campo das ideias e das práticas sociais em diferentes nações ocidentais. Ambos os sofrimentos delatam um aspecto central das sociedades onde emergem: o declínio da vida em sociedade, ironicamente criado, reforçado e propagado socialmente. Nas sociedades nas quais emergem sofrimentos como o ressentimento e a desconfiança, encontra-se uma forma de vida neoliberal que, através de seus discursos pervasivos e práticas consolidadas, leva os sujeitos a pensarem e a agirem como se as exigências postas pela sociedade fossem obstáculos, e não condições de possibilidade para a sua realização individual. A minha proposta aqui é apontar para o fato de que os sofrimentos da desconfiança e do ressentimento falam mais sobre a sociedade na qual emergem do que propriamente sobre as pessoas que experienciam estes sofrimentos. Esta saída social é importante, porque ela nos impede de culpabilizar moralmente aqueles sujeitos que se veem afetados por estes sofrimentos. Aliás, parece que os sujeitos ressentidos e desconfiados são justamente aqueles tipos de figuras subjetivas que se transformam em alvos fáceis de julgamento moral, desenvolvido na forma de filosofias ou críticas sociais supostamente não-moralizantes. Nietzsche, Scheler e Brown, por exemplo, culpam o ressentido pelo próprio ressentimento. Dunker também parece culpabilizar o sujeito desconfiado que se confina dentro dos muros do condomínio, sem criticar a complexa realidade social que o leva a fazê-lo. O sujeito analisado por Dunker é vítima de um sofrimento que, para o psicanalista, parece falar mais sobre a moral individual do que propriamente sobre os problemas de uma sociedade desigual. Disto para uma consideração moral sobre esse sofrimento, é um pulo... Em contrapartida, como eu já apontei anteriormente, é preciso lembrar-se de que, em sociedades individualistas, há uma *tendência* para o surgimento de afetos como a desconfiança. Assim, não é que todas as pessoas sejam desconfiadas nestas sociedades, mas, sim, que há nelas um *ambiente favorável* para o surgimento de afetos nos quais o outro surge como obstáculo para a própria realização individual.

Nesta tese, por outro lado, eu tenho a intenção de levar à sério os sofrimentos do ressentimento e da desconfiança, de maneira semelhante a como são abordados outros sofrimentos sociais, como a humilhação ou o sentimento de injustiça. É

porque eu acredito que estes sofrimentos não são meros problemas psíquicos de sujeitos ressentidos ou desconfiados, mas sintomas mais amplos de uma forma de vida, que me dedico, neste capítulo, a uma análise das causas destes sofrimentos. Como defendi anteriormente, o ressentimento resulta de uma concepção, socialmente sustentada por diversos discursos e práticas, de que o social está fora do sujeito. A causa do ressentimento parece estar ligada a um bloqueio experienciado pelo sujeito com relação a laços sociais, fundamentais para a sua realização individual. Para pensarmos *com* Nietzsche, a vida se apresenta como carente de sentido e de consistência para os seres ressentidos justamente porque eles não lidam com as suas existências segundo a complexidade social nas quais as suas vidas estão profundamente imbricadas. Por isso, a questão de fundo não é que, para contornar a falta de sentido de suas vidas, os sujeitos ressentidos passam a cultivar apenas a si mesmos, mas, sim, que é justamente porque os sujeitos ressentidos só se voltam para si mesmos, de maneira individualista, que as suas vidas surgem como carentes de sentido. Desse modo, é justamente porque eles mesmos começam a se ver como cheios de significado e valor que o social, as coisas, os animais, o meio ambiente e as pessoas surgem para eles como vazias de valor. Isto significa que o ressentimento tem uma ligação profunda com a modernidade, que teria produzido sociedades individualistas cujo ideal central é o de que cada pessoa deve se fazer por si mesma. Esta ideia de sujeito ganhou forma ficcionalizada na figura de Robinson Crusóé, sobre a qual me dedicarei na próxima seção. O problema do ressentimento, então, é que ele se assenta na falácia de que somos independentes uns dos outros e unificados em nós mesmos, quando, na verdade, a constituição humana revela a dependência que temos uns dos outros, a divisão interna e o conflito.

De modo análogo, a desconfiança também se relaciona com o declínio do social nas sociedades neoliberais. Se a confiança é normalmente interpretada como uma espécie de “cimento social” ou de “capital social”, que permite as pessoas a trabalharem conjuntamente para fins comuns de grupos e organizações, a cooperarem em projetos coletivos, a se ajudarem mutuamente e a exercerem a solidariedade, a desconfiança revela-se exatamente como o contrário disso: ela é o sintoma que impede os sujeitos de cooperarem para fins conjuntos. De maneira ainda mais óbvia do que no caso do ressentimento, a desconfiança revela um bloqueio dos sujeitos com os seus laços sociais. Estes, em vez de serem

interpretados como meios para levar o sujeito ao encontro de si mesmo, apresentam-se como ameaças à integridade física, psíquica e/ou material do sujeito que se vê tomado pela desconfiança. Porque estes sofrimentos não são individuais, mas coletivos, busco aqui me dedicar a uma análise sobre as causas deles. O ressentimento e a desconfiança, assim, revelam-se como sofrimentos profundamente ligados a uma forma de vida social que concebe subjetividade e sociedade como instâncias entre si impenetráveis. Mais especificamente, a sociedade surge como o espaço de onde partem as máculas aos desejos de realização do indivíduo – estes, sim, considerados válidos, superiores e, por isso, dignos de proteção.

Neste capítulo, volto-me, então, para aquilo que surge como as causas de sofrimentos como a desconfiança e o ressentimento. Inicialmente, no subcapítulo 4.1, dedico-me a uma reflexão sobre a figura de Robinson Crusoé, personagem principal do romance homônimo de Daniel Defoe, que considero como o primeiro suposto *self-made man* da história ocidental. Parto daquele que já foi interpretado como um “personagem mitológico” (WATT, 1997) com o objetivo de mostrar como o sujeito neoliberal é uma criação contemporânea que se inspira em concepções de sujeito já desenvolvidas no passado. Esta ideia de sujeito, segundo a qual o indivíduo parece não precisar da sociedade para alcançar o próprio sucesso, não é exatamente uma novidade, mas uma *continuidade* de um tipo específico de indivíduo moderno, caracterizado pela contabilização, pelo desprezo à sociedade e também pela falta de solidariedade – traços evidentes na personalidade de Crusoé.

Em seguida, na seção 4.2, desenvolvo uma breve análise sobre como o neoliberalismo foi transformado de um corpo flexível de ideias a uma forma de vida. Mais especificamente, sobre como estas ideias deixaram de ser vistas como obscuras para serem incorporadas ao senso comum. Como argumentarei, este processo não foi natural. Ele resultou de uma série de fatores, como afetos gerados pela exclusão ideológica, senso de oportunidade e investimento financeiro. Neste subcapítulo, fica evidente como as ideias que se imiscuem nas formas de vida e que, de certa maneira, as estruturam, não surgem por um acaso, mas resultam de diversas batalhas ideológicas sobre qual deve ser a relação da sociedade com o sujeito, e vice-versa. Como veremos no subcapítulo 4.3, é evidente que a vitória neoliberal não significa meramente uma vitória política ou econômica, mas também, e principalmente, o triunfo de uma concepção específica de sujeito. É por isso que,

no neoliberalismo, os sujeitos, por essência, não só *não* dependem da sociedade, como também *não podem* depender dela para ser um sujeito realizado. A falta de entusiasmo dos apoiadores do neoliberalismo com ajudas sociais, por exemplo, está ligada muito mais à ideia de que os sujeitos precisam desenvolver seus próprios potenciais e habilidades por si mesmos (e a assistência social os impediria de fazê-lo, uma vez que ela os tornaria indolentes) do que a um cálculo econômico capaz de comprovar o desserviço das ajudas sociais. Para os defensores do neoliberalismo, a presença da sociedade na vida individual seria, portanto, um *obstáculo* para a realização individual, e não um incentivo para ela. Nesta seção, eu ponho em diálogo autores como Luc Boltanski e Eve Chiapello, Pierre Dardot e Christian Laval e Robert Putnam, para identificar, a partir de suas análises majoritariamente sociológicas, as características fundamentais da forma de vida neoliberal. Eu poderia ter partido dos ideólogos do neoliberalismo, mas escolhi partir de reflexões sociológicas sobre aspectos da forma de vida neoliberal porque acredito que os fundamentos do neoliberalismo se encontram de maneira mais evidente e não-contraditória no senso comum e na vida cotidiana do que nos livros de autores como Ludwig von Mises, Friedrich Hayek ou Milton Friedman. Por último, na seção 4.4, eu analisarei os paradoxos contidos nesta concepção específica de sujeito.

4.1 ROBINSON CRUSOÉ, O PRIMEIRO SUPOSTO *SELF-MADE MAN*

Antes de analisarmos como a forma de vida neoliberal evidencia uma concepção de sujeito marcada por um desprezo pelo social, é importante reconhecermos que existe uma história por trás desta narrativa socialmente criada de que a subjetividade é uma construção puramente individual. A ideia aqui, porém, não é voltarmos para os primórdios da humanidade a fim de identificarmos as “primeiras provas” do individualismo. O meu interesse aqui não é exatamente histórico, ou rigorosamente histórico. O que busco é simplesmente retornar ao tempo em que esta visão não era secundária – uma noção entre muitas outras –, mas quando ela passou a ser perversiva. O tempo em que o individualismo não era uma exceção em meio à comunidade, mas quando ele já era a regra que corroía as estruturas do que é comum. Esta volta é cirúrgica, no entanto, como se verá.

Embora haja diferentes interpretações sobre quando, de fato, o individualismo começou a se tornar perversivo, acredito que há uma visão mais consensual no que

se refere à emergência de um individualismo mais particular, ligado à emergência de um *homo oeconomicus*. O indivíduo preocupado apenas com o próprio sucesso profissional, com o próprio trabalho e com o próprio lucro encontra a sua justificação de existência na época em que a ética protestante passou a ultrapassar o mero domínio religioso para inspirar a vida social mais amplamente – fato para o qual aponta Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Porque esta explicação é geralmente aceita pela maior parte dos sociólogos e historiadores e também porque ela se comunica profundamente com a figura sobre a qual resolvi me debruçar nesta seção, o primeiro suposto *self-made man* da história, Robinson Crusóé, desenvolverei algumas breves reflexões sobre como a ética protestante inspira o individualismo moderno. Esta linha que liga a ética protestante, a figura de Robinson Crusóé e o individualismo neoliberal integra um *continuum* nem sempre evidente. Resolvi, contudo, traçá-lo porque o indivíduo neoliberal assemelha-se profundamente com este sujeito moderno unilateralmente engajado nos próprios projetos pessoais de realização econômica, interessado na sociedade apenas na medida em que ela serve aos seus próprios interesses. Como veremos no decorrer deste subcapítulo, o individualismo tem uma história social e cultural que faz do individualismo neoliberal não uma ruptura, mas uma *continuidade* do individualismo moderno. O que é peculiar ao nosso tempo, em contrapartida, talvez seja o fato de que a negação sistemática do outro se encontra de modo pervasivo nas mais variadas esferas da vida social. O que é inédito também é que começamos a experimentar uma ampla variedade de mal-estares coletivos ligados a este antigo *desprezo social pelo social*.

A questão sobre as origens do individualismo nas sociedades ocidentais e modernas não será explorada aqui de modo extenso, por ser bastante complexa, mas também porque esta abordagem ultrapassaria a proposta deste trabalho. Só a construção de uma história do individualismo no Ocidente daria uma série de livros à parte. Por isso, gostaria de me dedicar simplesmente a uma figura paradigmática do individualismo moderno, que é o personagem Robinson Crusóé, do romance homônimo de Daniel Defoe, publicado pela primeira vez em 1719. Crusóé não é simplesmente um personagem singular, individual, marcado por características só suas, como são os personagens que povoam a maior parte dos romances modernos e contemporâneos. O que é particular nele é o fato de que ele *encarna* a ideia difundida socialmente do homem isolado e, supostamente, sem determinações

sociais, capaz de se fazer por si mesmo justamente por causa do afastamento social que experiencia. Ele é um sujeito coletivo, apresentado como se fosse um personagem singular, portador de características só suas. Esta narrativa, interpretada como um “mito” pelo historiador da literatura Ian Watt, não apenas inspirou os sujeitos que viviam nas sociedades ocidentais e modernas, como também está por trás de toda uma visão econômica – fato para o qual Marx aponta quando se refere às “robinsonadas” da Economia Política. Assim, o mito de Robinson Crusóé é trazido aqui porque ele se comunica profundamente com as narrativas neoliberais dos “*self-made men*” e dos “empreendedores-de-si-mesmos” (DARDOT; LAVAL, 2016), que interpretam o próprio sucesso como resultado de seus próprios esforços, e não como consequência de um pano de fundo social que é justamente condição de possibilidade de suas trajetórias de sucesso. O modo como os economistas da época se apropriou desta narrativa individualista em seus pensamentos também tem profunda ressonância na maneira pela qual economistas neoliberais e *coaches* ainda produzem e sustentam este *homo oeconomicus* impetuosamente individualista nas suas teorias econômicas, nos seus manuais de instrução e nas suas palestras sobre como ser um vencedor.

Antes de nos voltarmos à crítica de Marx às “robinsonadas”, é importante compreendermos como Crusóé foi construído enquanto personagem mitológico de modo semelhante a outros personagens de narrativas da época. Em *Myths of Modern Individualism*, Watt mostra como as versões originais de *Fausto* (1587), *Dom Quixote* (1605) e *Dom Juan* (ca. 1620) traçavam retratos desfavoráveis destes três personagens, enquanto, no período romântico, dois séculos depois, estas narrativas foram recriadas a fim de tornarem estes personagens admiráveis e heroicos. Escrita em 1719, a obra *Robinson Crusóé*, de Daniel Defoe, por outro lado, já foi escrita diretamente como uma representação das novas atitudes religiosas, econômicas e sociais da modernidade. Todas as quatro narrativas foram transformadas (inclusive por grandes escritores como Rousseau, Goethe, Byron e Dostoiévski) a fim de que o individualismo fosse visto de modo mais favorável. As quatro figuras, como argumenta Watt, revelam alguns dos problemas trazidos pelo individualismo no período moderno, como a solidão, o narcisismo e as demandas do eu *versus* as exigências sociais. Os nossos problemas não são novos, como é possível constatar nestas narrativas. No entanto, estes tipos de dilemas são interpretados nestas obras

de modo até otimista, uma vez que o deslocamento social é visto, na época, como uma maneira de se rebelar contra a massificação social.

Watt argumenta que estas obras consistem em mitos poderosos que têm ressonância nas nossas sociedades ocidentais contemporâneas, e não apenas nas sociedades da época. O historiador da literatura define estas obras como “mitos modernos”, e não simplesmente como novelas, porque, como mitos, estas histórias possuem uma narrativa básica e imagens persistentes, além de exibirem uma busca unilateral pelo protagonista de aspirações características do sujeito ocidental. Aqui, as narrativas não são “sagradas”, como comumente são pensados os mitos, mas elas derivam da transição do sistema social e intelectual da Idade Média para o sistema dominado pelo pensamento individualista moderno. Como define Watt (1997, p. xvi),

A minha definição de mito, então, (...) é uma história tradicional que é excepcional e amplamente conhecida através da cultura, que é creditada como uma crença histórica ou quasi-histórica, e que incorpora com simplicidade alguns dos valores mais básicos de uma sociedade.

Antes da transformação destas narrativas em histórias individualistas, quase triunfais, é preciso deixar claro, como argumenta Watt (1997, p. xiv), que Fausto, Dom Quixote e Dom Juan são, antes de tudo, personagens marcados pelos impulsos positivos e comunitários do Renascimento. Como nos mostram as versões originais destas narrativas, “eles se encontram em conflito, ideológica e politicamente, com as forças da Contrarreforma, e são punidos por isso” (WATT, 1997, p. xiv). Ou seja, por estarem concentrados apenas em suas próprias buscas individuais, estes sujeitos são punidos pelo ambiente social no qual estão inseridos. Nestas narrativas, as regras comunitárias se manifestam com todo o seu peso normativo. Em contrapartida, anos depois, ocorre uma mudança geral na percepção dos quatro mitos, inclusive no de Robinson Crusóé. O aumento da dominância do individualismo e a remoção dos elementos punitivos da Contrarreforma mudaram a própria estrutura destas narrativas. Na primeira versão de *Robinson Crusóé*, por exemplo, o naufrago interpreta o próprio destino de isolamento como um castigo divino por ele não ter seguido as orientações de seu pai com relação à sua carreira profissional. Em vez de ter acolhido o conselho paterno, Crusóé prefere seguir as suas tendências de vagabundo e errante. Nesta primeira versão da história, ele sofre ao perceber que tudo o que vive é fruto de seu pecado contra seu pai e seu Deus.

Esta interpretação de que o destino é fruto de uma decisão pecaminosa deixa de se fazer presente nas versões posteriores da obra.

A história de Robinson Crusóé (o “mito”, para usar o termo de Watt) centra-se naquilo que acontece na ilha; a descrição da vida de Crusóé na ilha toma dois terços do primeiro volume. A narrativa de Defoe revela como um homem comum é capaz de submeter a natureza às suas próprias intenções materiais até triunfar sobre o ambiente físico. É inclusive curioso perceber como o texto traz diversos detalhes do interesse sem limites por Crusóé pela construção de um ambiente doméstico. Ele transforma a sua caverna, através de um trabalho diligente, em uma casa principal, um retiro campesino e uma área de estocagem especializada. A obra centra-se, por assim dizer, em uma narrativa sobre a transformação do que é comum a todos (a natureza) em um espaço privado, dominado pelo homem. Além de identificarmos este tipo de psicologia individualista, também é possível ver, na obra, que Crusóé é governado ou, ao menos, é bastante sensível a uma lógica econômica. “A sua sensibilidade está voltada para coisas materiais; ele é metódico; ele trabalha eficientemente; e ele mantém excelente controle dos resultados” (WATT, 1997, p. 157). Como argumenta Watt (1997, p. 154), frases como “laborioso e tedioso” e “trabalho inexpressivo” e “incansável”, que requerem uma “paciência invencível”, são muito comuns em *Robinson Crusóé*. O personagem só não seria um puro *homo oeconomicus*, para Watt, porque ele também tem pequenas diversões que fazem com que o tempo na ilha corra de modo mais prazeroso, como quando ele dedica um tempo a ensinar o seu papagaio a falar.

No que concerne à visão religiosa de Crusóé, que se manifesta em diferentes momentos do livro, vê-se que ele chega a desenvolver uma prática religiosa ao se questionar sobre as intenções divinas com relação à sua própria vida. A religião de Crusóé é individualista no sentido protestante do termo. É uma concentração individual com propósitos, pois ele tenta constantemente identificar como o mais imperceptível evento da vida cotidiana pode contribuir para o seu lugar no esquema divino da reprovação ou da salvação.

O lado coletivo e sacramental da igreja é não-existente para Crusóé. Não há missa e confissão, como no Catolicismo Romano; não há nenhum absolutismo teocrático como no Calvino de Genebra; e não há nenhuma comunidade de crentes (WATT, 1997, p. 162).

Isto significa que não há, nesta história, o lado coletivo da religião, mas apenas o aspecto individual. O argumento de que não há padres na ilha ou uma comunidade religiosa, por exemplo, não é suficiente porque, até nos momentos de exercer a caridade, Crusoé não o faz. Embora dê generosos presentes à sua noiva, por exemplo, ele está, em geral, muito distante de qualquer pretensão de “amar ao vizinho como a si próprio” ou até de qualquer espírito cívico. Isto porque Crusoé julga os seus amigos e conhecidos não como pessoas em si mesmas, mas como objetos que pode usar para o próprio fim pessoal. Por exemplo, Crusoé trata Xury, o garoto Moorich com quem escapa de Salles, como um objeto, apesar da relação de lealdade que chegaram a desenvolver anteriormente. Eles estabelecem uma relação afetiva e Xury oferece um serviço admirável e manifesta uma grande afeição por Crusoé. No entanto, quando ambos são salvos pelo capitão português, o capitão oferece a Crusoé uma quantia em dinheiro para ter Xury. Embora, no início, o ex-náufrago tenha ficado relutante com a ideia de vender a liberdade do amigo, ele não consegue, no final, resistir ao dinheiro. A tendência capitalista de tratar as pessoas como mercadorias se vê, inclusive de modo acrítico, no comportamento de Crusoé. Como argumenta Watt, a atitude de Crusoé com relação às mulheres também é marcada por uma forte inibição emocional. “Quando Crusoé percebe a falta de ‘sociedade’, ele reza pela companhia apenas de um escravo homem. Com Friday, ele está completamente satisfeito por um idílio sem benefício de mulher” (WATT, 1997, p. 169). Como se vê no decorrer da narrativa, Crusoé está tão dominado pela busca da realização do próprio interesse material que não há espaço na sua vida para a erupção de instintos naturais ou emoções superiores. “O sexo é visto como um fator perigosamente irracional na vida, pois impede a busca do autointeresse racional” (WATT, 1997, p. 170).

Em suma, a história de Crusoé é uma narrativa interessante porque, na verdade, é uma história onde não há punição. Como justifica Watt, trata-se de uma história de sorte, porque Crusoé vive em uma ilha na qual não é possível identificar desigualdades e onde a atividade individual não tem pausas. Além disso, é o próprio Crusoé quem obtém a recompensa completa pelo seu trabalho. Como diz o próprio náufrago: “Eu poderia me chamar o rei ou imperador de todo o país que eu possuía. Não havia rivais; eu não tinha competidores” (WATT, 1997, p. 165). No entanto, Crusoé não é sempre completamente egocêntrico, pois ele até chega a manifestar afeto no decorrer na narrativa. Este afeto, porém, se revela apenas no

desenvolvimento subjetivo e egocêntrico de um herói que triunfou porque encontrou, na vida, outras pessoas que quiseram se devotar a ele: o capitão português, a noiva inglesa e Friday. Estes personagens parecem existir apenas para, como servidores confiantes e plenamente devotados, atender aos interesses de Crusoé. Defoe, em nenhum momento da narrativa, questiona o caráter deste herói. Como resume Watt (1997, p. 170), “nós devemos aceitar e admirar o simples fato de que Crusoé, de algum modo, consegue administrar a sua sobrevivência por trinta e oito anos de solidão ou quase solidão na ilha” (WATT, 1997, p. 170). Trata-se de uma narrativa acriticamente egocêntrica, portanto; algo que nunca foi interpretado como um ultraje à época e também muito raramente nos dias atuais.

Para além de Robinson Crusoé, o autor da obra, Daniel Defoe, também lidava pessoalmente com as relações entre indivíduo e sociedade de uma maneira bastante individualista. No ensaio *Of Solitude*, publicado como o primeiro capítulo da obra *Serious Reflections*, quem escreve é supostamente Crusoé. Este livro consiste em uma série de ensaios, filosoficamente inspirados, sobre temas diversos. No início do capítulo, Crusoé questiona-se sobre como foi possível sustentar a sua vida solitária na ilha. E, então, ele responde, como apresenta Watt (1997, p. 150):

“Parece-me que a vida em geral é, ou deveria ser, apenas um ato universal de solidão” (III, 2). Ele aponta que a solidão não é “afitiva, enquanto um homem tem a voz de sua alma para falar com Deus e consigo mesmo” (III, 3).

E Crusoé continua a sua resposta, afirmando que sente muito mais solidão em meio a uma multidão de pessoas em Londres (onde ele estaria no momento em que escreve) do que nos anos de confinamento na ilha abandonada. A maior parte deste ensaio não é especificamente espiritual, embora nele se encontrem menções a Deus. O que fica claro neste escrito é que o próprio Defoe possuía uma visão bastante específica sobre a solidão. Para ele, a solidão é expressão de um individualismo que está no centro de sua psicologia. Como escreve Defoe, como se fosse Crusoé:

“Tudo”, ele escreve, “roda na nossa mente por inumeráveis movimentos circulares, todas se centrando em nós mesmos. Nós julgamos a prosperidade e a aflição, a alegria e o sofrimento, pobreza, riqueza, e todas as várias cenas da vida: Eu afirmo, nós julgamo-las por nós mesmos... Nosso querido *self* é, em um respeito, o fim de viver” (WATT, 1997, p. 150-151).

Vê-se, então, como as emoções são percebidas por Defoe: como fenômenos meramente individuais cujos fins também são individuais. A vida consiste, então, em um “ato universal de solidão”. O que Watt nos mostra é que *Crusoé*, assim como Fausto, Don Juan, Dom Quixote e, em certo sentido, o próprio Defoe se revelam como figuras monomaniacas, todas elas desinteressadas por outras pessoas e completamente engajadas nas suas próprias “empresas” individuais. Elas são definidas, então, por aquilo que decidiram individualmente fazer ou ser. Nestas narrativas, vê-se a constante contradição entre as demandas individuais e as exigências da sociedade. No entanto, ao contrário dos mitos antigos, estes mitos modernos concedem menos atenção à “solidariedade cósmica da vida” (WATT, 1997, p. 234) do que aos próprios esforços individuais para a realização de objetivos pessoais.

Como aponta Marx, a ideia de homem isolado, não por acaso, é absorvida por economistas políticos contemporâneos a Defoe, como David Ricardo e Adam Smith⁵¹. Anos depois, Marx retorna a eles com o objetivo de criticá-los por suas “robinsonadas”, na introdução de *Para a Crítica da Economia Política* e em *O Capital*. *Crusoé* surge, para estes pensadores da Economia Política e para a sociedade da época, como uma alegoria do homem da classe burguesa em ascensão. “[A]tivo, empreendedor e naturalmente livre, em que este último atributo consiste na ausência de determinações sociais. O isolamento na ilha é uma alegoria do isolamento do indivíduo como sua condição universal” (AUGUSTO, 2016, p. 304). *Robinson Crusoé*, de Defoe, leva o isolamento do sujeito às últimas consequências, eliminando qualquer vínculo social possível na natureza humana. Não há aqui contrato social para a sobrevivência, como se vê no indivíduo de Hobbes, mas apenas o esforço próprio pelo uso da razão, sem a necessidade de nenhum vínculo social imediato que garanta a sua sobrevivência. Aliás, esta capacidade “natural” de isolamento só se revela como possível em *Crusoé* por causa de um trabalho diligente e contínuo, típico de uma ética protestante do trabalho, que o afastaria do pecado trazido pelas paixões e o levaria ao encontro com Deus. Isto significa que a capacidade para o isolamento não é vista, nesta narrativa, como resultado de toda uma produção e formação social anteriormente dadas, capazes de oferecer ao

⁵¹ A cada dia mais, tem-se questionado a interpretação marxiana da obra de Adam Smith, a partir de uma volta às dimensões sociais e morais da obra do economista e filósofo escocês, que desenvolveu reflexões importante sobre a solidariedade e outros sentimentos morais.

náufrago as ferramentas e as habilidades necessárias para o seu isolamento. Esta capacidade para o isolamento é apresentada como a grande capacidade *de* Crusoé – aquela que o torna, enfim, um herói. Além disso, o trabalho apresenta-se no romance como uma maneira de aliviar a angústia da solidão, de purificar pecados e de obter recompensas. Em outras palavras, o trabalho é invisibilizado, nesta narrativa, como construção social.

Embora nenhum teórico da Economia Política clássica tenha feito referência ou analogia direta a Robinson Crusoé, é fato que este personagem está presente implicitamente nas obras de vários teóricos. Para Smith, como aponta Augusto (2006), os indivíduos, livres de determinações sociais, são movidos por “amor próprio”, ou seja, pela mera consideração dos próprios interesses e bem-estar. No entanto, é preciso enfatizar que as “robinsonadas” de Adam Smith, segundo Marx, se revelam na parte exotérica do seu trabalho. Isto significa que, para Marx, Smith aborda a economia por dois ângulos que correm paralelamente e em contradição. Um ângulo é aquele da “robinsonada”, em que o sujeito aparece na figura do indivíduo isolado e sem determinações sociais, que age segundo o amor próprio. No outro ângulo, há o reconhecimento implícito do vínculo social dos indivíduos por meio do trabalho. Na superfície de seu pensamento, assim, os sujeitos são naturalmente independentes da vida social, agem por amor próprio e pela busca da realização dos próprios interesses. A troca aqui é um fato natural. No fundo do seu pensamento, por outro lado, os indivíduos surgem como profundamente conectados pelo trabalho que realizam. Trata-se, então, de uma dualidade em si contraditória. A questão principal é que Marx aponta para o fato de que estes economistas olhavam para a história com o objetivo de identificar os obstáculos que impediam o “curso natural” do desenvolvimento. Para eles, as instituições que corresponderiam à ordem natural são aquelas do capitalismo: o mercado e a democracia representativa. A ideia de natureza humana também é formulada segundo a noção de indivíduos isolados, criados independentemente de contexto sócio-histórico.

Como argumenta Augusto (2016, p. 311), a forma mais desenvolvida da “robinsonada” da Economia neoclássica é a explicação dos preços pela utilidade, e não pelo caráter social do trabalho. “Em Menger, por exemplo, o fundamento do valor na utilidade é explicado tomando como exemplo um indivíduo isolado sem nenhuma referência às relações sociais” (AUGUSTO, 2016, p. 311). Assim como na

teoria do valor de Carl Menger⁵², Robinson também estabeleceu mentalmente a ordem de prioridade de suas necessidades em seu isolamento na ilha. A crítica de Marx às “robinsonadas” da Economia Política refere-se, então, a um edifício teórico que tem, como ponto de partida, o indivíduo racional com suas preferências e dotações individuais, construídas de modos completamente dissociados de um pano de fundo social mais amplo. Este pensamento não analisa as determinações sociais que formam os comportamentos dos indivíduos em sociedade, mantendo-se a ideia de um indivíduo por natureza isolado.

Assim, Marx tece críticas severas a Smith e Ricardo por suas “robinsonadas”. Contra essa concepção individualista de sujeito, Marx retoma o sujeito como *zoo politikon*, como animal político, não somente por ele ser, por essência, um sujeito socializável, mas por ser um animal que só pode se isolar *dentro da sociedade*. “Indivíduos sociais”, na expressão do próprio Marx. Isto significa que os indivíduos evocados por Smith e Ricardo, como o caçador ou o pescador particular e isolado, só podem se isolar se existe uma sociedade capaz de sustentar este isolamento. É interessante perceber como a pandemia do coronavírus é reveladora nesse sentido: a necessidade de isolar a população do contato social a fim de conter a contaminação denuncia como isto só é possível *dentro de uma sociedade*; é ela que possibilita, através de sua produção de bens necessários e tantos outros mecanismos de segurança social, as condições deste isolamento. Assim, as “robinsonadas” de Smith e Ricardo surgem, para Marx (2008, p. 239), como uma “imaginação trivial do século 18”, baseada em uma “vida primitiva mal compreendida”.

Ambos os economistas partem da superfície para explicar o fundo, como se esta aparência de individualismo denunciasse um individualismo interno. De fato, o indivíduo isolado surge na aparência imediata das sociedades capitalistas e nas consciências dos sujeitos. Como explica Augusto (2016, p. 314), essa consciência tem uma base real nas sociedades atuais, pois um indivíduo pode satisfazer as suas necessidades materiais em isolamento por um longo período, sem que ele seja o único sobrevivente de um naufrágio, como Robinson Crusoé. No entanto, essa possibilidade real vem de condições sociais anteriores, típicas da produção mercantil

⁵² Vale ressaltar que Menger, fundador da Escola Austríaca, não foi um contemporâneo de Defoe e tampouco foi trazido por Marx em sua crítica às “robinsonadas”, uma vez que, quando Menger nasceu, Marx já tinha aproximadamente 20 anos. De todo modo, vê-se como as “robinsonadas” de Smith e Ricardo continuaram a influenciar toda uma escola econômica mais tarde.

generalizada. Em outras palavras, o isolamento individual é apenas aparente, porque a condição deste isolamento é a ampliação das relações de dependência ao conjunto mais amplo da sociedade. Neste sentido, o individualismo só é possível na aparência porque, no fundo, há uma inegável e forte base social que o possibilita. Como explica Marx (2008, p. 239), “a época que produz esse ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as condições sociais alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento”. Dessa maneira, o isolamento de Robinson não é uma situação original, mas foi possibilitado por todas as relações sociais que ele carrega, que aparecem nas condições materiais encontradas no barco e nas suas habilidades manuais, desenvolvidas na sociedade em que se constituiu como indivíduo. Em outras palavras, o individualismo de superfície fala sobre uma profunda conexão social de fundo. Enfim, como argumenta Marx,

A produção de indivíduos isolados, fora da sociedade – fato raro que pode ocorrer muito bem quando um civilizado, que possui dinamicamente em si mesmo as forças da sociedade, se extravie acidentalmente num meio selvagem –, é algo tão insensato como o desenvolvimento da linguagem na ausência dos indivíduos que vivem e falam juntos. É inútil deter-se mais tempo sobre isso (MARX, 2008, p. 239).

A produção de um sujeito individualista, preocupado apenas com a própria realização material, é peculiar às nossas sociedades modernas e ocidentais. O que é particular na figura de Robinson Crusó é que ele sintetiza não apenas o individualismo próprio da modernidade, crente na ideia de que o social não lhe constitui, como também encarna a figura do *homo oeconomicus*, sempre disposto a transformar em cálculo econômico a sua vida psíquica e social. Enquanto o individualismo, como ideologia, transforma-se continuamente nas nossas sociedades a ponto de não ser possível estabelecer uma linha direta e evidente entre o individualismo cristão e o individualismo neoliberal, por exemplo, é fato que o indivíduo diligente, preocupado com o próprio sucesso material, que vive para trabalhar e que acredita no mérito daquilo que conquistou pelos próprios esforços – o indivíduo neoliberal – se insere claramente em um *continuum* originado na Reforma Protestante (Weber, 2005).

É preciso lembrar, como já foi dito anteriormente, que os mitos apresentados por Ian Watt revelam como o aumento da dominância do individualismo é concomitante à remoção gradual dos elementos punitivos da Contrarreforma. Nas

narrativas trazidas por Watt, há versões iniciais, em que estes elementos são incorporados em experiências psíquicas de conflito com a comunidade, e versões posteriores, em que estes elementos punitivos são retirados e o sujeito se encontra livre para buscar a própria realização individual. Esta mudança no modo como o sujeito experimenta a relação entre os próprios desejos e o obstáculo posto pelo mundo está ligada à crescente legitimidade de um ethos específico, como aponta Weber (2005): a de que o sujeito não só pode, como deve se ocupar com interesses egoístas, pois só assim ele consegue seguir as regras divinas. Vale ressaltar que estes interesses egoístas se sintetizam na busca por realização material. Esta visão, que formou um sujeito engajado na sustentação das formas de vida capitalistas, está ligada diretamente ao protestantismo. Para o protestante, como argumenta Weber (2005), o trabalho enobrece o sujeito e o dignifica diante de Deus, pois, ao trabalhar, ele adota uma rotina rígida que o impede de pecar. Durante o período em que trabalha, assim, o indivíduo não encontra tempo de contrariar as regras divinas: não pratica excessos, não cede à luxúria, não se dá à preguiça. Enfim, não foge das finalidades celestiais. Além disso, nesta doutrina protestante, não há espaço para a sociabilidade mundana, pois todo o prazer que se punha à parte da subserviência a Deus, expressa no trabalho, era considerado errado e abominável. Assim, restava a quem acreditava no protestantismo o trabalho e a acumulação, já que as horas estendidas na produção excediam as necessidades, gerando o lucro. Este *homo oeconomicus* não foi produzido pela religião católica, segundo a interpretação weberiana, porque o catolicismo condenava a usura e pregava a salvação das almas através da confissão, das indulgências e da presença aos cultos. Desta forma, o católico enxergava o trabalho como um modo de se sustentar, mas não via prescrição em também se divertir, buscando modos de lazer nos quais empenhava seu dinheiro e produzindo apenas para seu usufruto.

Este *continuum* mais amplo do individualismo, que ultrapassa o sentido de indivíduo sintetizado na ideia de *homo oeconomicus*, não será aqui abordado devido à complexidade desta história. Em *Essais sur l'individualisme*, o antropólogo Louis Dumont desenvolve uma análise antropológica sobre aquilo que interpreta como uma “ideologia moderna”. Para ele, o individualismo surge mais como uma visão pervasiva capaz de constituir outras visões do que propriamente como *mais um traço entre outros*, em sintonia com aquilo que Pinzani (2019a) compreende como doutrina pervasiva. Nos seus ensaios sobre o individualismo, ele argumenta que as

nossas sociedades ocidentais são marcadas, desde o princípio, por uma série de acontecimentos, formações, orientações e inspirações que as tornaram, na modernidade, notadamente individualistas. De um lugar marginal, o individualismo foi se tornando gradualmente uma espécie de “ideologia”, entendida pelo antropólogo como uma forma de “configuração social”. O individualismo se tornou o “pano de fundo”, por assim dizer, de outras ideias, e não apenas *uma ideia entre outras*. Em outras palavras, a “configuração” individualista de ideias e valores nem sempre existiu, como argumenta Dumont, e nem surgiu “do nada”, em um dia específico. Em um dos seus ensaios genealógicos, o antropólogo mostra como o individualismo parece ter origens estoicas e cristãs, embora alguns estudiosos apontem para as raízes renascentistas ou burguesas do individualismo. Apesar das diferenças de interpretação no que concerne à genealogia do indivíduo, Dumont mostra que não é possível encontrar estas origens a não ser de maneira dupla. Mesmo que já seja possível encontrar, no estoicismo e no cristianismo⁵³, como ele defende, certos aspectos originários do individualismo, isto não quer dizer que este individualismo seja o mesmo até os dias atuais. É por isto que ele defende que o individualismo só pode ser pensado, em sua gênese, de maneira dupla, *como origem e ascensão de uma certa forma de individualismo (1), e como uma lenta transformação deste individualismo em uma outra forma (2)*.

Dessa maneira, o *continuum* que liga Robinson Crusóe ao empreendedor-de-si-mesmo das sociedades neoliberais também deve ser compreendido de maneira dupla, como uma linha cujos pontos marcam a origem e ascensão de uma forma de individualismo, mas também cuja forma contínua revela a transformação lenta de um tipo de individualismo em outro. Embora haja semelhanças evidentes entre um e outro, também é preciso lembrar que eles se justificam de maneiras diferentes e enfrentam tensões distintas com a sociedade. Isto quer dizer que o indivíduo

⁵³ Dumont defende que o individualismo moderno tem uma raiz cristã, uma vez que o crente que busca a verdade última se distancia do mundo, ao mesmo tempo em que está *no* mundo, “em-relação-a-Deus”. Já entre os renunciantes indianos, a verdade se alcança “fora do mundo”, porque a sociedade indiana, sendo “holista”, impossibilita o surgimento do indivíduo. Assim, o renunciante indiano abandona a vida social para buscar a verdade, para buscar a si mesmo, mas a partir de uma liberação dos entraves da vida tal como ele é vivida neste mundo, uma vida “holista”. O renunciante é suficiente para si mesmo. Por outro lado, em comparação com os cristãos, o que vemos é um “indivíduo-no-mundo”, porque ele está em retiro quando está “em-relação-a-Deus”, ao mesmo tempo em que não se abstém da vida social. Isto porque este contato com Deus se dá **na** Igreja. O “indivíduo-no-mundo”, que se diferencia do “indivíduo-fora-do-mundo”, que é o renunciante indiano, progrediria com a reforma calvinista, as Luzes e outros acontecimentos subsequentes, como argumenta Dumont.

neoliberal não trabalha incessantemente com o objetivo de se purificar dos próprios pecados e, logo, chegar mais perto de Deus, mas com outras intenções, como a de se ver reconhecido socialmente, se inserir em um mercado de consumo, ter autoestima e acessar bens de consumo. Ainda que o sentido de cálculo tenha permanecido, é evidente que a instrumentalização praticada por Crusoé quando ele vendeu o seu escravo seria hoje condenável – o que aponta para o fato de que a instrumentalização não é aceita, hoje em dia, de modo tão despudorado como no passado. O desinteresse pela vida social (mais especificamente, pela vida social que não oferece recompensas materiais ou simbólicas) e o engajamento completo na própria “empresa individual” são aspectos que não se transformaram tanto, se observarmos os dois pontos extremos deste *continuum*, que vai de Crusoé aos empreendedores-de-si-mesmo.

Dumont analisa a história do individualismo moderno de maneira mais ampla, porque está em busca das raízes mais primevas desta ideologia. Como resume o antropólogo (DUMONT, 1983, p. 97), para os antigos, à exceção dos estoicos, o homem é um ser social e a natureza é uma ordem. Aquilo que podemos perceber, para além das convenções de cada *polis*, é uma ordem social em conformidade com a ordem da natureza. O contexto muda na modernidade, porém:

Para os modernos, sob a influência do individualismo cristão e estoico, aquilo que chamamos de Direito Natural (...) não trata de seres sociais, mas de indivíduos, quer dizer, de homens em que cada um é suficiente a si mesmo enquanto feito à imagem de Deus e enquanto depositário da razão. Resulta que, na visão de juristas, em primeiro lugar, os princípios fundamentais da constituição do Estado (e da sociedade) são a extrair, ou a deduzir, das propriedades e qualidades inerentes ao homem, considerados como um ser autônomo e independente de toda ligação social ou política (DUMONT, p. 1983, p. 97).

Até os dias atuais, então, como aponta Dumont, a nação se constitui não como o oposto do individualismo, por exemplo, como normalmente se quer fazer acreditar, mas como continuidade dele, no sentido de que o nacionalismo se mostra como historicamente ligado ao individualismo. “A nação é precisamente o tipo de sociedade global correspondente ao reino do individualismo como valor” (DUMONT, 1983, p. 22). Isto porque a nação é vista atualmente como uma sociedade global composta por pessoas que se consideram indivíduos, e não como uma sociedade na qual os sujeitos se veem de maneira holística, em comunhão com uma comunidade que os ultrapassa. Em um dos ensaios dedicados ao hitlerismo, por

exemplo, Dumont argumenta que o individualismo não deixa de ser um valor cardinal para Hitler, uma vez que o individualismo sustenta a racionalização racista do antissemitismo. “É uma série de ligações deste tipo que nos autoriza a designar pela palavra ‘individualismo’ a configuração ideológica moderna” (DUMONT, 1983, p. 22). Embora seja difícil, de fato, apreender um “objeto” vago e complexo como uma configuração de ideias e de valores que, de fato, não existem materialmente, é possível notar que, apesar das diferenças entre indivíduos, lugares sociais, épocas, escolas de pensamento, línguas e culturais nacional, há uma certa configuração comum de ideias e de valores nas nossas sociedades modernas e ocidentais. “A civilização moderna difere radicalmente de outras civilizações e culturas. Mais precisamente, o nominalismo que concede realidade aos indivíduos e não às relações, aos elementos, aos conjuntos, é muito forte entre nós” (DUMONT, 1983, p. 23).

Isto não quer dizer, em contrapartida, que não haja, em nossas sociedades, elementos, aspectos ou fatores não-individualistas. Ainda há elementos pré-modernos mais ou menos gerais, como a família, mas estes elementos se mesclam com ideais e valores individualistas da cultura dominante, sofrendo modificações e dando origem a formas novas. Assim, valores individualistas e não-individualistas se misturam em nossas sociedades, embora o individualismo ainda seja um valor dominante. A questão central aqui é que, ainda que estas tensões com as exigências sociais não tivessem sido retiradas de narrativas como *Robinson Crusoé*, isto não quer dizer que o individualismo perderia a sua força. O argumento de Dumont, que me parece pertinente, é que o individualismo moderno é marcado por uma relação complexa entre aspectos individuais e “holísticos”, como ele se refere às exigências, às dinâmicas e ao contato que ultrapassa a dimensão meramente individual.

Assim, a meu ver, as narrativas trazidas por Watt como provas de que o nosso individualismo é desprovido de seu lado coletivo mostra-se simplista, no sentido de que ela parece considerar que a mera presença da coletividade contrariaria a sua tese de que as nossas sociedades são marcadamente individualistas. A comunidade de crentes de Calvino de Genebra, inexistente em *Robinson Crusoé*, não é prova suficiente de que, se ela existisse, o individualismo seria tensionado. A hipótese de Dumont, em sintonia com a de Weber, é justamente a de que a Reforma Protestante possibilitou a emergência de um “indivíduo-no-

mundo”, que comunga ao mesmo tempo em que não abandona as próprias buscas individuais. Como defende Dumont, é justamente em Calvino que o indivíduo agora está no mundo e que o valor individualista reina sem restrições. Deste modo, não é a inexistência da comunidade nas narrativas extremas interpretadas por Watt que impediria a emergência de um individualismo desenfreado. Ele pode existir mesmo em comunidade, como vemos hoje em dia em nossas sociedades globalizadas. Seria interessante mencionar que, como mitos, eles podem ser apenas uma alegoria; uma espécie de caricatura de como o individualismo se constitui em nossa sociedade. Isto porque, nas nossas sociedades, não é a percepção de que estamos conectados globalmente que nos impede de nos sentirmos como indivíduos. Não é a existência clara de uma sociedade global, altamente conectada pela internet, mas também por vírus que rapidamente podem se transformar em pandemias que nos priva da sensação de que estamos intimamente desconectados uns dos outros (um outro grande paradoxo). Apesar da sociedade global, da internet, do capitalismo financeiro e do coronavírus, a percepção de que somos indivíduos autônomos, independentes uns dos outros, ainda existe, como veremos a seguir.

4.2 NEOLIBERALISMO: DO OBSCURANTISMO AO SENSO COMUM

A forma de vida neoliberal não se desenvolveu do nada. Ela tampouco integra uma linha natural e óbvia, que conectaria, sem mais disputas, Robinson Crusóe aos empreendedores-de-si-mesmos e *coaches*, por exemplo. Entre uma figura e outra, emergiram outras narrativas menos individualistas sobre o que é um sujeito, em que consiste a sua relação com a sociedade e como esta deve se posicionar diante dos membros e dos grupos que a compõem. Ao contrário do que normalmente pensamos, as formas de vida não são produtos naturais e espontâneos do funcionamento de uma máquina social neutra. Elas não surgem espontaneamente, como se, na vida social anterior, já existisse uma única semente interna que tornaria o florescimento da vida social posterior um fenômeno inescapável. A história política das ideias neoliberais mostra que o projeto ideológico do neoliberalismo foi construído em uma disputa contínua com outras narrativas sobre como o estado deveria se relacionar com a economia e sobre como os sujeitos deveriam viver em sociedade. Teóricos como Jamie Peck (2008), Daniel Stedman Jones (2012) e David Harvey (2005) defendem, cada um a seu modo, que, na verdade, nada foi

espontâneo no neoliberalismo, uma vez que ele foi planejado de modo premeditado e construído a partir das oportunidades surgidas durante três décadas de lutas ideológicas. Contudo, não é que tenhamos chegado finalmente ao ápice deste projeto. As ideias neoliberais estão sendo repetidamente reconstruídas segundo os desafios postos pela sociedade e pelo planeta, cujas capacidades de reequilíbrio diante das destruições ambientais têm se revelado como limitadas.

Como argumenta Peck (2008, p.4), nunca houve um momento inicial e marcante na história das ideias neoliberais, como um “momento primevo de clareza no topo de uma montanha”. Estas ideias tampouco representaram uma visão singular livre de dúvidas e disputas. O neoliberalismo, desde as suas origens na década de 1930, significou um projeto experimental e policêntrico que tinha o objetivo de lidar com o “o problema do espaço contraditório que existia entre o estado e o mercado”, como expressa Peck. Diante de um contexto sócio-histórico marcado pela ascensão de formas estatais abertamente intervencionistas, como foi o keynesianismo nos Estados Unidos, mas também totalitárias, como o nazismo e o totalitarismo soviético, surge um grupo disperso de homens⁵⁴ sem um programa político alternativo compartilhado pela maioria, mas certamente com inimigos em comum: estados fortemente intervencionistas e totalitários, embora este último aspecto possa ser relativizado⁵⁵. Como define Jones (2012, p. 359), “o neoliberalismo [...] emergiu pela primeira vez antes da Segunda Guerra Mundial, como reação ao Novo Liberalismo, ao Progressivismo, ao New Deal e ao início do totalitarismo nazista e comunista”. Para eles, no que se referia ao Novo Liberalismo, não se tratava mais de defender simplesmente o que se apresentava como a “ideologia *naïve*” do *laissez-faire*, mas de defender uma concepção positiva de estado que pudesse garantir uma ordem competitiva. Assim, o neoliberalismo nunca foi um mero liberalismo renovado – um “Manchesterismo 2.0”, como menciona Peck (2008, p. 4) –, embora a tentativa de refazer o *laissez-faire* permanecesse como uma de suas características principais. Apesar deste ponto em comum, é preciso reconhecer que o neoliberalismo tem muitos autores e muitos lugares de nascença, o que o torna *per se* contraditório, contingente e construído,

⁵⁴ Na história do neoliberalismo, realmente não há registro da participação de mulheres.

⁵⁵ Segundo Peck (2008, p. 20), enquanto alguns ordoliberais foram para o exílio durante o nazismo, outros ficaram na Alemanha e integraram a Akademie für Deutsches Recht, ajudando a colocar em prática o programa nacional-socialista nos campos do direito e da economia. Juntamente com Walter Eucken e Franz Böhm, Müller-Armack também foi um membro da Akademie.

além de inescapavelmente impuro. Em certo sentido, este caráter camaleônico das ideias neoliberais, que sempre se adaptam a contextos distintos, pode ser interpretado inclusive como uma das razões de seu sucesso e um dos modos pelos quais os neoliberais acabam se defendendo de críticas. Afinal, sempre há um neoliberalismo diferente daquele que se ataca.

Antes de se tornar uma forma de vida pervasiva nas sociedades ocidentais, o neoliberalismo era apenas um conjunto de ideias dispersas e muitas vezes contraditórias, compartilhadas por homens que viam, nos regimes políticos de sua época, um excesso de estado. Em consonância com Jones (2012, p. 361), eu também defendo que o neoliberalismo foi tanto um movimento intelectual como um movimento político que tinha o interesse de concretizar mudanças sociais e econômicas. Desse modo, o neoliberalismo não é apenas o movimento intelectual que começou a se formar nas décadas de 1930 e 1940, mas é também o movimento ideológico que se desenvolveu a ponto de se expressar politicamente. O neoliberalismo é uma ideologia que encontrou realização prático-política. Harvey (2005) também defende que o neoliberalismo seja compreendido duplamente, tanto como um “projeto utópico de realização de um desenho teórico para a reorganização do capitalismo internacional” (HARVEY, 2005, p. 19), quanto como um projeto político dedicado ao estabelecimento e à restauração do poder de uma classe alta que sentia que a sua dominação estava ameaçada. Para ele, é mais apropriado compreender a natureza do neoliberalismo a partir de sua prática do que a partir de sua teoria, porque houve momentos na história do neoliberalismo em que a classe dominante se revelou como tão interessada em restaurar ou reconstituir seu poder que, quando a pura teoria neoliberal da liberdade, da liberalização econômica, da desregulação e da privatização atrapalhava esse objetivo, a classe dominante optava por abandonar a teoria e preservar os seus interesses. Assim, para Harvey, existe uma profunda descontinuidade entre a teorização do neoliberalismo e sua prática.

Antes de eclodir politicamente, no entanto, o neoliberalismo era muito mais um movimento reativo do que um grupo que tinha, nas mãos, uma proposta clara de um outro regime político-social. Friedrich Hayek e Ludwig von Mises, por exemplo, eram *outsiders* em um contexto universitário altamente influenciado, na época, pelo keynesianismo. Como narra Peck (2008), o isolamento sentido por grande parte dos pensadores neoliberais foi, no entanto, o que os manteve juntos, mesmo diante de

suas divergências a respeito de como o estado e a sociedade deveriam se relacionar exatamente. Assim, a despeito do isolamento experienciado nas universidades por onde circulava, Hayek assumiu para si mesmo a missão de, segundo Peck (2008, p. 5), “conectar ilhas de pensamento de livre mercado em vários lugares do mundo”. Sua busca por um credo político-econômico que ultrapassasse o socialismo e o fascismo, mas também o *laissez-faire* do século anterior, o levou a viajar por vários lugares onde havia um renascimento liberal, como Viena, Londres, Friburgo e Chicago. Estas viagens teriam sido impossíveis sem a ajuda financeira de corporativistas excêntricos (Peck, 2008, p. 5). Já nos Estados Unidos, o financiamento de *think tanks* vinha de poderosos símbolos do capitalismo norte-americano, como a DuPont, a General Electric e a General Motors (JONES, 2012, p. 366).

Os advogados do renascimento liberal eram os deslocados do seu tempo, com frequência em apuros e sozinhos, inclusive em casa. Ao redor deles, instituições de ponta eram invariavelmente controladas pelas forças inimigas, como os austromarxistas, os nazistas e os keynesianos (PECK, 2008, p. 5).

Esta percepção de que se era uma minoria no mundo foi, no entanto, menos um impedimento para os neoliberais da época do que um incentivo para alimentar uma certa “mentalidade de secto” e para manejar as divergências internas diante de diferenças externas muito maiores e mais ameaçadoras. Este grupo pequeno de crentes na causa da reconstrução do livre mercado conseguiu se encontrar em 1947, no topo da montanha suíça Mont Pelerin, na cidade de Vevey. Neste primeiro encontro, eles fundaram a Sociedade Mont Pelerin (MPS), caracterizada posteriormente como um “pensamento coletivo transnacional”. De volta aos seus lugares de origem, estes pensadores cultivavam as ideias trocadas, embora sempre sob o risco de se tornarem irrelevantes ou ridículos no ambiente acadêmico da época. Como escreve Peck (2008, p. 5), “batalhadora e rudimentar, embora determinada, [a Sociedade] foi por muitos anos um clube de *losers*”. Segundo Jones (2012), esta foi a primeira fase do neoliberalismo, em que as suas origens se fortalecem a partir deste sentimento de exclusão. Quase trinta anos depois da fundação da MPS, em 1974, Hayek é premiado pelo comitê do Nobel. O gesto já revela a ascendência do neoliberalismo, embora, como aponta o biógrafo de Hayek (apud Peck, 2008, p. 5), anos antes do prêmio o economista ainda se visse excluído nos Estados Unidos, onde nunca se sentiu plenamente integrado. Apesar do

isolamento experienciado por Hayek durante quase a sua vida inteira, já se via, na década de 1970, uma hospitalidade maior para o projeto de livre-mercado.

O próprio Mises, uma espécie de mentor de Hayek, também sempre foi visto como uma paródia de si mesmo. Isolado em um clube de elite, ele coordenava e convidava homens, entre eles o jovem Hayek, para se reunirem à noite em seu escritório na Câmara de Comércio de Viena, para debater as ideias que os inspiravam e conversar sobre os inimigos em comum que compartilhavam. Como narra Peck (2008), Mises nunca conseguiu assegurar uma posição acadêmica em Viena, visto que as universidades estavam dominadas por intervencionistas e socialistas. No entanto, a sua posição de conselheiro econômico na Câmara de Comércio lhe garantiu alguma influência e poder nos debates de política econômica em uma Viena dominada por uma administração municipal socialista.

Apesar do isolamento vivido em Viena, Mises e Hayek não deixaram de viajar e de se envolver nas atividades que lhes surgiam. Em 1926, por exemplo, Hayek assumiu o posto de diretor-fundador do Instituto Austríaco para a Pesquisa do Ciclo Econômico. Este trabalho o levou à Universidade de Viena em 1929 e à Tooke Chair em Economia e Estatística da London School of Economics (LSE) em 1931. Em um gesto de generosidade durante o bombardeamento de Londres em 1940, Keynes realoca Hayek na Universidade de Cambridge. O livro *The Road to Serfdom*, a obra mais importante escrita por Hayek, encontra uma audiência ampla nos Estados Unidos, por onde circula o economista a partir de 1945 para ministrar palestras de lançamento do livro. Como conta Peck (2008, p. 12), *Serfdom* abriu portas para recursos organizacionais e financeiros nos Estados Unidos que foram fundamentais no fortalecimento do pouco programático projeto de sociedade neoliberal. Por exemplo, estes recursos foram centrais para o desenvolvimento da Escola de Chicago nos Estados Unidos e para a fundação da Sociedade Mont Pelerin. Desta época em diante, os ideólogos do neoliberalismo obtiveram diversas formas de reconhecimento público, embora, nas universidades, nunca tivessem sido realmente reconhecidos como intelectuais relevantes. O neoliberalismo entra, então, em uma segunda fase, marcada pela sua dispersão e recepção positiva nos Estados Unidos e na Inglaterra (JONES, 2012). É possível afirmar que a ascensão dos neoliberais aconteceu fora do ambiente acadêmico, nas instituições políticas e na mídia. Não é por acaso que Hayek ascende nesses dois espaços: foi promovido a conselheiro para assuntos acadêmicos de Winston Churchill e assumiu uma coluna própria no

Chicago Daily Tribune. Mises só conseguiu uma posição de professor em 1945, aos 64 anos, no Graduate School de Administração de Negócios na Universidade de Nova Iorque (NYU). O seu salário, no entanto, era pago por um fundo de apoiadores do neoliberalismo, o Volker Fund – algo que se revelava como constrangedor, porque mostrava que o círculo universitário não estava realmente interessado nos seus ensinamentos, a não ser se fossem oferecidos gratuitamente. Mises ensinou neste seminário até 1969, quando se aposentou aos 87 anos.

Apesar da falta de prestígio nas universidades, os defensores do neoliberalismo nunca restringiram a sua imaginação ao debate intelectual. Os membros da Sociedade Mont Pelerin, por exemplo, nunca recusaram entrar na esfera governamental quando as oportunidades surgiram – o que só mostra como o neoliberalismo não é mesmo um “Manchesterismo 2.0”, mas um modo específico de governo e de crítica a práticas governamentais. No decorrer da segunda metade do século 20, estes membros assumiram postos políticos centrais em países como Alemanha (Occidental), Itália, República Tcheca, Chile, Nova Zelândia, Reino Unido e Estados Unidos. Ao redor deste grupo central, também estava todo um outro grupo de discípulos, intermediários e tradutores cujas principais tarefas eram a de ligar os princípios da sociedade aos desafios governamentais. Como explica Peck (2008, p. 14), este aparato estatal demorou trinta anos para ser construído. Além disso, esta batalha neoliberal foi enfrentada não apenas por Mises e Hayek, mas também pelo grupo britânico, que incluía Robbins e a London School of Economics; pelo grupo de Chicago, formado por Milton Friedman, George Stigler, Frank Knight e Aaron Director, considerado comumente como o grupo mais poderoso e mais influente dos ideólogos do neoliberalismo; e também pelo grupo alemão, formado por Walter Eucken e Wilhelm Röpke, além de outros representantes individuais, situados em países como Suíça, Bélgica, Dinamarca e Noruega (PECK, 2008, p. 14). Foi a Escola de Chicago, no entanto, que se tornou o centro da primeira reconhecida contrarrevolução contra o keynesianismo na década de 1950, embora esta luta tivesse se iniciado nos anos 1930.

Embora o inimigo fosse claro para estes membros, é fato que, do ponto de vista ideológico, eles divergiam sobre qual caminho seguir. A própria declaração de fundação da Sociedade Mont Pelerin recusava explicitamente o comprometimento com qualquer ideologia muito estrita, preferindo, assim, definir os objetivos da organização em termos dos ideais e das concepções compartilhadas em comum.

“Neste sentido, o projeto ideacional do neoliberalismo foi formado como flexível e aberto; nunca houve uma visão de mundo singular, nem uma expectativa de que alguém pudesse desenvolvê-la, ao menos a curto prazo” (PECK, 2008, p. 26). Nunca se definiu exatamente, por exemplo, como encontrar o limite para o papel do estado na economia, nem nunca houve um consenso com relação à forma da preferida ordem neoliberal. Enquanto os ordoliberais e Hayek defendiam que o estado tinha funções econômicas e sociais importantes no policiamento e na prevenção do monopólio, na supervisão de uma política monetária ou na provisão de uma rede social segura, neoliberais da Escola de Chicago, como Friedman, Stigler e Becker, defendiam uma restrição da função do estado, inclusive no que se referia à regulação dos monopólios. Contudo, do ponto de vista das políticas governamentais, como resultado da influência dos neoliberais de Chicago, os gestores neoliberais comumente defendiam a ideia de que se deve confiar mais no mercado do que no estado porque, enquanto aquele liberaria as “energias naturais” da livre-iniciativa humana, este funcionaria apenas como um obstáculo para a liberdade individual. As iniciativas de mercado, ao contrário das políticas governamentais, custariam menos e produziriam melhores resultados sociais. Isto porque o mercado estaria mais alinhado com as reais motivações humanas, como o autointeresse e a busca individual pela felicidade (JONES, 2012, p. 360). Assim, o credo neoliberal foi construído às margens (bastante elitizadas, porém) da sociedade.

Foi devido ao dinheiro envolvido nesta construção que as ideias neoliberais passaram a integrar as esferas governamentais, mas também graças às crises enfrentadas pelo keynesianismo nos anos 1970. A questão é que o neoliberalismo ganha força na década de 1970 para sanar problemas que sequer existiam na época em que ele surgiu como ideologia na década de 1930. Na época de seu surgimento, os neoliberais reagiam simplesmente à ascendência do keynesianismo, que emergia para solucionar a crise de 1929. Em 1970, a crise inflacionária gerada pelo choque do petróleo acabou se revelando como uma oportunidade de superação do modelo keynesiano de gestão política. Na época, existia uma percepção geral (em certo sentido, válida) de que os governos da época eram incapazes de responder à crise do petróleo e à inflação. As políticas intervencionistas, assim, começaram a ser consideradas como as causas do problema. Diante da desintegração do sistema político-econômico keynesiano, ali estavam as ideias neoliberais. No entanto, não é que elas estivesse por ali, pairando passivamente no ar, segundo defendem Peck

(2008) e Jones (2012). As ideias neoliberais, escrupulosamente pensadas como uma crítica total da racionalidade keynesiana, foram criadas para serem postas em prática assim que este sistema entrasse em crise. Segundo as palavras de Milton Friedman (apud Jones, 2012, p. 360),

O papel dos pensadores, acredito, é primeiramente manter as opções abertas para ter alternativas disponíveis, a fim de que, quando a força dos acontecimentos tornar a mudança inevitável, haja uma alternativa disponível para acompanhar isso.

Estas ideias circulavam por *think tanks* de livre mercado, pela comunidade financeira e organizações econômicas, pela elite, pela mídia convencional e por organizações como a Atlas Foundation e a Sociedade Mont Pelerin. Não foi por acaso que Thatcher e Reagan subiram ao poder aconselhados por membros da Sociedade Mont Pelerin. A revolução neoliberal foi ativamente pensada e implementada, e isto durante décadas. O sucesso da política transatlântica neoliberal, elaborada por mais de trinta anos e apoteoticamente vencedora nas eleições de Thatcher e Reagan, indicou uma convergência entre os Estados Unidos e a Grã-Bretanha em termos de política econômica. Foi assim que ambos os países se uniram ao redor de uma crença sedutora nos mercados (JONES, 2012, p. 371). Dessa maneira, o neoliberalismo ganhou tração global na década de 1970 como alternativa ao modelo keynesiano de gestão política da economia, que, à época, se revelava para políticos e empresários como incapaz de resolver o problema da inflação, causado pelo choque de petróleo. A percepção que se tinha, então, era a de que a intervenção estatal criava mais problemas do que soluções. Como já havia uma ideologia pronta que propunha exatamente o contrário da intervenção, como foi o caso do neoliberalismo, ela acabou sendo vista como uma saída milagrosa para os problemas econômicos vivenciados na época. No entanto, é preciso lembrar que a vitória do neoliberalismo resultou de uma batalha ideológica de longo prazo; ela não aconteceu do nada, portanto.

Pouco tempo depois da ascensão de Thatcher e Reagan, as ideias neoliberais também começaram a se incorporar à lógica de tomada de ações de instituições políticas internacionais como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e a Organização Mundial do Comércio, entrando naquilo que Jones (2012) compreende como a terceira fase do neoliberalismo. “A colonização de instituições internacionais pelas ideias neoliberais carregou com ela a lógica da

reivindicação de Milton Friedman sobre a ligação entre liberdade econômica e política” (JONES, 2012, p. 363). As transformações pelas quais passaram as ideias neoliberais, indo de uma ciência obscura para o senso comum, aconteceu graças a uma crise que atingiu a ordem do pós-guerra. Como argumenta Peck (2008, p. 31), “se as circunstâncias tivessem sido diferentes, a planejada revivescência do credo liberal teria ficado entregue ao lixo da história, juntamente com outros incontáveis experimentos de pensamento revolucionários”. Como as circunstâncias históricas favoreceram este projeto, pode-se dizer que o neoliberalismo, através de uma longa história de exclusão, ressentimento, espírito de secto, mas também de perseverança ideológica, investimento financeiro e senso de oportunidade transformou-se na lente através da qual os sujeitos do nosso tempo compreendem o mundo.

4.3 INDIVIDUALISMO NEOLIBERAL E O DESPREZO PELA SOCIALIDADE

As raízes modernas do individualismo, identificadas em narrativas como *Robinson Crusóé*, encontraram o seu eco nas ideias neoliberais. Se as coordenadas de tempo e espaço permitissem, os ideólogos do neoliberalismo também poderiam ver, na notícia do resgate do verdadeiro Crusóé, chamado Alexander Selkirk e encontrado em uma ilha deserta à Oeste do Chile em 1709, a encarnação de suas teorias. Se fosse possível, Selkirk, ao sair da ilha, poderia se ver em um dos programas televisivos de Milton Friedman, sendo utilizado como exemplo de como o sujeito não precisa de ninguém para ser um herói. Quem sabe, ele seria convidado para ser patrono da Sociedade Mont Pelerin (MPS) ou, então, poderia ser homenageado com uma estátua no centro de Vevey, na Suíça, onde aconteciam as primeiras reuniões da MPS. Ao lado da já existente estátua de Charles Chaplin, estaria lá um busto de Selkirk. Assim como no romance de Defoe, o pensamento comunitário não encontra lugar no discurso neoliberal, extremamente comprometido com a ideia de que os sujeitos são fortemente autônomos e que só são livres quando se libertam das demandas postas por outros sujeitos. No entanto, esta relação histórica evidente entre Crusóé e o projeto neoliberal não é natural, nem automática. Como vimos na seção anterior, ela é fruto de muitos fatores que favoreceram o projeto neoliberal de sociedade.

O sucesso do neoliberalismo está ligado ao fato de que atualmente o discurso neoliberal não se encontra apenas nos livros e nas conferências proferidas pelos

seus ideólogos, mas também, e principalmente, nos mais variados espaços da vida social: nos jornais, nas redes sociais, nos livros de autoajuda, nos critérios de contratação de funcionário, nas orientações empresariais, nos conselhos de *coaches*, nas universidades. Manifesto nos contextos aparentemente os mais improváveis, o discurso neoliberal vai das relações amorosas às clínicas de inseminação artificial. Esta “razão que tudo governa”, para utilizar um termo foucaultiano, se encontra de modo pervasivo na sociedade. Mas não só nela, externamente. O potencial difundido deste discurso se delata quando utilizamos uma linguagem fortemente neoliberal em contextos que não funcionam (ou, pelo menos, não deveriam funcionar) segundo a lógica econômica. Em uma medida relevante, o discurso neoliberal tem força subjetiva. Ele estrutura os ossos de quem somos, a partir de um lugar que não é exatamente externo, mas que está no meio do caminho entre o externo e o interno, o político e o íntimo, o público e o privado. A linguagem neoliberal se denuncia, não só nas mídias, mas também no momento em que falamos, porque esta linguagem já é nossa. Por exemplo, quando inserimos, no contexto educacional, o vocabulário da “excelência” e da “competitividade”, ainda que a universidade devesse ser um espaço de compartilhamento de saber, e não de contenção de informação. O neoliberalismo e sua lógica, mas não só. O neoliberalismo e sua linguagem também.

Para além da linguagem neoliberal, o que é possível perceber, através deste discurso de qualidade a mais corriqueira, é que o neoliberalismo produziu, de modo ainda mais acentuado e coeso do que na época do capitalismo moderno, uma noção de sujeito bastante peculiar, marcada pela ideia de que o social é não só desnecessário, como maléfico para o indivíduo. O social a que me refiro, então, é o outro sujeito com quem nos relacionamos, seja ele familiar ou não, o trabalho de reprodução social, os recursos naturais e tudo aquilo que parece extrapolar o domínio do indivíduo, mas que, na verdade, se olharmos mais profundamente, trata-se de tudo aquilo que o constitui. O social está para o sujeito como os objetos estão para o lar: sem eles, a nossa casa seria apenas um imóvel. Sem a sociedade, o sujeito é apenas um conjunto de carne e osso sem significado algum. O discurso neoliberal quer nos fazer crer que o sujeito tem um contorno muito bem definido, em que fora e dentro, social e subjetividade, são dois espaços distintos e impenetráveis entre si. Amplamente, o que vemos é uma pressuposição coletiva de que os sujeitos devem se constituir independentemente de outros sujeitos, porque os seus sucessos

personais dependem de uma concentração puramente individual na busca pela realização de seus próprios desejos e objetivos.

Segundo esta visão específica, cada vez menos pensada como “uma visão entre outras”, mas como “a única ideia possível” ou “o único modo imaginável” de ser alguém, a sociedade e suas exigências coletivas têm sido vistas como obstáculos, e não como condições de possibilidade da realização individual. No artigo *Contradictions of Capital and Care*, Nancy Fraser aponta, por exemplo, que uma das contradições centrais do capitalismo é que, ao mesmo tempo em que ele precisa do trabalho de reprodução social (pessoas disponíveis para ter filhos, manter o ambiente doméstico, cuidar da comunidade, etc.), ele cria as condições que desestabilizam estas mesmas condições que o mantém. No entanto, não se trata aqui simplesmente da ideia de que nós devemos, mas não podemos atender as demandas sociais. Mais ampla e radicalmente, o que está em questão é uma concepção de sujeito específica segundo a qual nós realmente não só *não podemos* dar conta do social, como *não devemos* fazê-lo, porque só assim podemos atingir, cada um individualmente, o próprio sucesso pessoal.

Neste subcapítulo, eu me volto, então, para uma exegese filosófica de obras sociológicas que já se dedicaram a analisar o discurso neoliberal em diferentes esferas da vida social. Os estudos de Luc Boltanski e Eve Chiapello, Pierre Dardot e Christian Laval, Robert Putnam, Arlie Hochschild e Eva Illouz, por exemplo, cada qual voltado para um objeto ou contexto sociológico específico, já revelaram como, na imanência da vida social, um discurso marcadamente neoliberal acaba se denunciando. Como estes trabalhos sociológicos apontam, uma das características principais das nossas sociedades é, ironicamente, o *desprezo social pelo social*, como se o indivíduo pudesse se constituir para além do coletivo, segundo uma autorrelação completamente desprovida de alteridade. Estes trabalhos sociológicos mostram, cada qual dedicado a refletir sobre uma dimensão específica da vida social, como as empresas (Boltanski e Chiapello), as empresas humanas (Dardot e Laval, Arlie Hochschild), as relações amorosas (Illouz) e as comunidades norte-americanas (Putnam) têm sido orientadas por uma espécie de “regra geral do ensimesmamento”.

No entanto, apesar de parecer óbvia a relação entre a ascensão da forma de vida neoliberal e a decomposição do significado social da vida em sociedade, o sociólogo Robert Putnam, em *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American*

Community, não chega sequer a mencionar o neoliberalismo e, quando se refere ao capitalismo, o faz apenas para afirmar que ele não é o responsável pelo diagnóstico que apresenta. Na obra publicada nos anos 2000, Putnam mostra como, por volta da década de 1960, o “espírito gregário” norte-americano era perceptível na profusão de grupos sociais como ligas de boliche, clubes de jardinagem e comitês de vizinhança. Nesta época, como explica o sociólogo, havia uma disseminação de associações que se uniam para além das diferenças identitárias de seus membros.

Os americanos sentiam uma crescente confiança na sua vizinhança. A proporção que concordava com que ‘podemos confiar na maior parte das pessoas’, por exemplo, cresceu de um já alto 66% durante e depois da Segunda Guerra Mundial para um pico de 77% em 1964 (PUTNAM, 2000, p. 14).

As décadas de 1950 e 1960 foram, então, como argumenta Putnam, uma “década de ouro”. A questão para a qual Putnam se volta, contudo, não é a vivência comunitária nos Estados Unidos das décadas de 1950 e 1960, mas o declínio desta forma de socialização nas décadas posteriores. Ele traz o conceito de “capital social” para demonstrar que o que houve, a partir dos anos 1970, foi um declínio desta forma de valor coletivo. Putnam define capital social como as conexões entre os indivíduos – as redes sociais e as normas de reciprocidade –, assim como as diferentes formas de confiança que surgem delas. “O capital social está relacionado com o que já chamaram de ‘virtude cívica’” (PUTNAM, 2000, p. 16). A diferença é que o conceito de “capital social”, como argumenta Putnam, chama a atenção para o fato de que a “virtude cívica” pode ser mais poderosa quando imiscuída em uma densa rede de relações sociais recíprocas. Contudo, uma sociedade pode ter muitos indivíduos virtuosos, mas isolados uns dos outros. Neste caso, não se trata de uma sociedade rica em capital social.

O primeiro uso do conceito de “capital social” é atribuído por Putnam a L. J. Hanifan, que escreve em 1916 sobre a importância do envolvimento comunitário em escolas bem-sucedidas. Para Hanifan (apud PUTNAM, 2000, p. 16), o capital social se refere a:

Estas substâncias tangíveis que contam para a maioria nas suas vidas diárias: a saber, benevolência, associação, simpatia e relação social entre indivíduos e família que formam uma unidade social. ... O indivíduo é desamparado socialmente se deixado a si mesmo... Se ele entra em contato com seu vizinho, e eles com outros vizinhos, haverá uma acumulação de capital social, que pode imediatamente satisfazer suas necessidades sociais e que pode sustentar uma

potencialidade social suficiente para a melhoria substancial das condições de vida da ampla comunidade. A comunidade como um todo irá se beneficiar pela cooperação de todas as suas partes, enquanto o indivíduo irá encontrar em suas associações as vantagens da ajuda, da simpatia e do companheirismo de seus vizinhos.

O argumento de Putnam, então, é o de que uma sociedade caracterizada por uma reciprocidade geral é mais eficiente do que uma sociedade sem confiança e reciprocidade. “Eu farei isso para você na expectativa de que você (ou talvez outra pessoa) irá retornar o favor” (PUTNAM, 2000, p. 18). Em vez de se tratar aqui de uma reciprocidade específica, caracterizada por um favor que só é feito se um outro favor for dado em troca concomitantemente, a reciprocidade geral seria mais valiosa, porque o sujeito faz algo para outro sem esperar nada especificamente dele, na expectativa confiante de que outra pessoa, não necessariamente a que foi favorecida, irá retribuir o seu ato de generosidade em outro momento. Como escreve Putnam (2000, p. 18), “a confiança lubrifica a vida social (...). Como L. J. Hanifan e seus sucessores reconheceram, redes sociais e normas de reciprocidade podem facilitar a cooperação para benefícios mútuos”. Em contrapartida, é preciso enfatizar que nem sempre um capital social tem consequências positivas. Por exemplo, o capital social das elites pode ser usado para atingir fins que são antissociais em uma perspectiva mais ampla. O ponto aqui é como fazer com que o capital social possa ser usado de modo a gerar consequências positivas, como o apoio mútuo e a confiança, mas não o sectarismo, o etnocentrismo ou a corrupção, por exemplo.

O que Putnam nos revela, então, é que houve um declínio do capital social após a década de 1960 – justamente a época em que o neoliberalismo entra em uma segunda fase de recepção entusiasmada nos Estados Unidos e na Inglaterra. A queda foi diferente, porém, entre os dois tipos específicos de capital social: o *bridging social capital*, que conecta pessoas de diferentes classes, raças e idades, e o *bonding social capital*, voltado para o interior de um grupo e que tende a reforçar identidades exclusivas e grupos homogêneos. Exemplos de *bonding social capital* incluem organizações fraternais étnicas, grupos de leitura de mulheres e clubes de campo, por exemplo. Exemplos de *bridging social capital* incluem movimentos de direitos civis, por exemplo, e organizações religiosas ecumênicas. Ou seja, o *bonding social capital* funcionaria como uma “cola” para um grupo social já existente e internamente homogêneo, a fim de que ele permaneça ainda mais consistente do

que já é, e o *bridging social capital* seria uma espécie de “lubrificante” social, capaz de preservar a integridade identitária dos grupos, mas deixando-os abertos e suscetíveis uns aos outros. Sob muitas circunstâncias, então, *bridging* e *bonding social capital* podem ter efeitos sociais poderosamente positivos. Dos dois tipos de capital social, o que caiu mais rápido, como mostra Putnam, foi o *bridging social capital*. Não se trata de um dado irrelevante. Ao contrário, esta informação revela como a queda superiormente vertiginosa do capital social que liga pessoas de grupos identitários diferentes está vinculada a uma tendência social que legitima o distanciamento de quem é diferente e a aproximação a quem é semelhante. Ou seja, se já existe uma queda de capital social, vinculada a um desinteresse coletivo por aquilo que é do domínio do social, é bastante sintomático que este capital social tenha decrescido ainda mais nos contextos nos quais seria necessário ultrapassar os limites da identificação para criar uma rede de sociabilização.

Putnam conta, na introdução ao livro, a história de dois amigos, John Lambert e Andy Boschma. Ambos se conheceram em uma liga local de boliche no Michigan. Lambert, o empregado aposentado de 64 anos do hospital da Universidade de Michigan, estava em uma lista de espera para um transplante de rim por três anos, enquanto Boschma, uma contadora de 33 anos, soube casualmente da necessidade de Lambert. Ela inesperadamente resolveu se oferecer para doar um de seus próprios rins. A parte interessante da história, todavia, está no fato de que Boschma é uma norte-americana branca e Lambert é um norte-americano negro. Como conta Putnam (2000, p. 7), “o fato de que eles jogavam boliche juntos fez toda a diferença”. Assim, foi necessário que existisse um ambiente de socialização amplo, não-restrito a aspectos identitários (de raça e idade, por exemplo), para que ambos pudessem se conhecer, nutrir afeto um pelo outro e para que Boschma, uma mulher branca, passasse a sentir que ela e Lambert têm algo em comum, apesar de todas as diferenças. O que possuem em comum: o interesse pelo boliche e, após o transplante, os rins.

Putnam traz uma série de dados, gráficos e informações estatísticas para comprovar a própria tese de que os norte-americanos estão mais socialmente desconectados do que antes. No que se refere à participação política, de 1950 a 1960, havia um número crescente de norte-americanos que trabalhavam para partidos políticos durante as campanhas eleitoras, tocando sirenes e enviando envelopes, por exemplo. Desde 1968, no entanto, esta forma de engajamento

político decaiu. O comparecimento em encontros políticos e campanhas também subiu de 1950 a 1960, mas começou a cair a partir de 1980. “Em resumo, enquanto os partidos em si mesmos são mais profissionalmente equipados do que antes, cada vez menos norte-americanos participam de atividades político-partidárias” (PUTNAM, 2000, p. 37). Como Putnam explica, a “indústria dos partidos” passa a ser mais marcada por uma profissionalização e comercialização do que por uma participação física e informal das pessoas. As campanhas atualmente são mais algo que os norte-americanos *presenciam* do que uma atividade que eles propriamente *fazem*. No que se refere a formas de atividade comunitárias, como o comparecimento em encontros locais, por exemplo, há a cada ano menos norte-americanos envolvidos em algum aspecto da vida comunitária. “Ano após ano, menos e menos pessoas participam de um dia a dia de deliberações que constitui a democracia de base”, afirma Putnam (2000, p. 42).

No entanto, a meu ver, Putnam não aponta causas convincentes para o declínio do capital social nos Estados Unidos a partir das décadas de 1970. A causa que ele atribui para a saída dos norte-americanos da política estaria vinculada a uma certa insatisfação política que teria surgido na época.

Em abril de 1966, com a Guerra do Vietnã enfurecida e conflitos raciais em Cleveland, Chicago e Atlanta, 66% dos norte-americanos rejeitavam a visão de que “as pessoas que controlam o país não se preocupam com o que acontece com você”. Em dezembro de 1997, no meio de um longo período de paz e prosperidade em mais de duas gerações, 57% dos norte-americanos apoiavam esta mesma visão (PUTNAM, 2000, p. 47).

Putnam também analisa a capacidade de ajudar os outros, como o altruísmo e a filantropia, como medidas do capital social que também entraram em declínio. No entanto, é preciso deixar claro que o que está sendo analisado por Putnam não é a capacidade de fazer o bem *para* outras pessoas, mas a de fazer o bem *com* outras pessoas. O capital social se refere a redes de conexão social – fazer com, portanto. O altruísmo de todos os tipos já é encorajado por algum envolvimento social e comunitário prévio. Por exemplo, para prever se eu estou inclinada a dar tempo, dinheiro, sangue ou um favor, é preciso saber o quão ativa eu sou na vida comunitária e o quão fortes são os meus laços com a família, os amigos e os vizinhos. Ou seja, a capacidade de altruísmo depende do quão engajado socialmente é o sujeito. Segundo as pesquisas levantadas por Putnam, a partir de

1961 a fatia da filantropia da renda norte-americana caiu constantemente por aproximadamente quatro décadas.

As doações totais pelo indivíduo como uma fração da renda nacional caíram de 2.22% em 1964 para 1.61% em 1998, uma queda relativa de 29%. Em 1960, nós dávamos cerca de 1 dólar por cada 2 dólares que gastávamos em recreação; em 1997, nós passamos a dar menos de 0.50 centavos de dólares para cada 2 dólares gastos em recreação.

Putnam também argumenta, através de gráficos, que também houve um declínio na percepção da confiança. Os jovens da década de 1990, por exemplo, têm manifestado a opinião de que as pessoas não são confiáveis. No entanto, o que as pesquisas revelam é que a “confiança grossa” (em amigos e familiares) é mais forte do que antes, como mostram os jovens de hoje. No entanto, a “confiança fina” (aquela que manifestamos por pessoas distantes com quem nos encontramos rápida e superficialmente no dia a dia) tem se tornado cada vez mais rara. Novamente, vemos aqui uma relação entre o *bonding social capital*, através do qual se constituiria uma “confiança grossa”, e o *bridging social capital*, a partir do qual se formaria uma “confiança fina”. Se o *bridging social capital* está em declínio vigoroso, é uma consequência esperada que as pessoas também manifestem menos confiança por pessoas distantes.

O declínio do capital social parece estar em sintonia com uma crise mais ampla das formas democráticas, devido ao caráter pervasivo da forma de vida neoliberal. Como apontam Algan et al. (2019, p. 19), quando perguntados sobre a questão “a democracia é o melhor dos sistemas ou um outro sistema poderia também ser bom?”, no contexto de uma pesquisa desenvolvida em 2017, mais de um francês em três considerou que um outro sistema poderia ser igualmente bom. Este mesmo desamor pela democracia é compartilhado por mais de um terço dos cidadãos de diferentes países europeus e dos Estados Unidos. A insatisfação com o funcionamento da democracia é ainda mais pronunciada nos países da Europa do Leste (82% entre os cidadãos da Bulgária, 80% na Hungria e 59% na Polônia), como mostram Algan et al. (2019, p. 20). Em outras palavras, o declínio do capital social não só resulta de uma forma de vida que diminui a importância da vida em sociedade, como ele mesmo causa sintomas sociais como a desconfiança e o ressentimento. Nesse sentido, seguindo uma linha causal, é possível afirmar que a forma de vida neoliberal produz o declínio do capital social e este, por sua vez, faz

eclodir sofrimentos sistêmicos como a desconfiança e o ressentimento. O descrédito pelas formas democráticas também parece ser um sintoma do declínio do capital social.

No entanto, em *Bowling Alone*, não há explicação para o declínio do capital social. Putnam afirma, por exemplo, que uma das razões para este declínio é a desconexão social, mas também as pressões de tempo e dinheiro, a mobilidade e a dispersão social, as tecnologias, as mídias sociais e as mudanças de hábitos entre as gerações. Em outras palavras, ele explica as causas pelas consequências. Putnam sequer cita a palavra “neoliberalismo”. Na seção dedicada a explicar as causas do fim do engajamento civil, ele afirma que o capitalismo não teria relação com “a destruição das pré-condições de seu próprio sucesso”, como, segundo ele, afirmariam “intelectuais marxistas”.

O problema com esta teoria genérica da desconexão social é que ela explica muito: a América incorporou o capitalismo de mercado por muitos séculos, durante o qual as reservas de capital social e engajamento civil estiveram em auge. Uma constante não pode explicar uma variável (PUTNAM, 2000, p. 307).

Apesar do fato de ele mesmo não situar no capitalismo, nem em sua versão neoliberal, a causa do declínio do capital social, acredito que o diagnóstico, os dados e inclusive as causas apontadas por ele apenas reforçam a tese de que este declínio está vinculado, na verdade, ao fortalecimento da ideia de que os sujeitos não precisam uns dos outros para se realizarem individualmente. As causas apontadas por Putnam (pressões de tempo e dinheiro, mobilidade e dispersão social, tecnologias, mídias sociais e as mudanças de hábitos entre as gerações) não só não são suficientes como causas, como, na verdade, elas são justamente as *consequências inevitáveis* da forma de vida neoliberal.

O diagnóstico de Putnam aponta para o fato de que as práticas de uma democracia de base estão em decadência, principalmente as que são realizadas coletivamente. Como ele argumenta, justamente as atividades democráticas que não são feitas em grupo, mas apenas individualmente, como escrever cartas para um jornal dando sugestões ou tecendo críticas, decaíram de modo menos vertiginoso. O declínio do que é comum já foi diagnosticado por Wendy Brown em *Undoing the Demos*, como vimos anteriormente. Na obra, Brown (2015) defende que foi a razão neoliberal que teria enfraquecido as linguagens e as práticas de uma cultura democrática – diagnóstico semelhante ao de Putnam, embora ele não associe

diretamente o declínio das práticas coletivas com o declínio das formas democráticas. No entanto, é preciso enfatizar que ambos se voltam para a realidade norte-americana. No que concerne à Europa, pesquisas mostram que quanto maior é a desconfiança do parlamento nacional, maior é a quantidade de votos concedidos para partidos antissistema, críticos ferrenhos da democracia representativa (ALGAN, 2019, p. 20). Em outras palavras, o enfraquecimento da cultura democrática manifesta-se de diferentes maneiras, no declínio da confiança em instituições fundamentais para a manutenção da democracia, mas também no apoio a partidos populistas, a cada dia mais fortes devido àquilo que Algan (2019, p.20) compreende como crise política e Brown, como crise democrática.

Enquanto as vivências comunitárias nas sociedades neoliberais estão em decadência, figuras do individualismo ganham formas ainda mais sofisticadas. Como ideologia dominante, “o espírito do capitalismo tem, em princípio, a capacidade de penetrar o conjunto das representações mentais próprias de uma época determinada” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 100), mas também de se infiltrar nos discursos políticos, de oferecer as representações legítimas e os esquemas de pensamento. Uma dessas figuras é a do *manager*, surgida na literatura empresarial, mas que está atualmente presente em diversos outros domínios da vida profissional. Não é necessário trabalhar em uma empresa para ser um *manager* ou um “empreendedor-de-si-mesmo”. Como argumentam os sociólogos, a maior parte dos textos sobre gestão da década de 1960 tentavam atender as demandas dos homens de “talento” e de “grande valor” que faziam parte das empresas, mas que não se satisfaziam mais com um dia a dia empresarial que não se coadunava com as suas próprias aspirações de realização individual. Eles desejavam, através de sua profissão, performar um trabalho útil na sociedade, se desenvolver, progredir, etc. À época, a questão era ter “razões verdadeiras” para se engajar, e não apenas ganhar dinheiro. Assim, a empresa deveria ser também um lugar de construção de sentido individual. Na prática, no entanto, a rotina empresarial não só se revelava como burocrática, como também parecia limitar as liberdades individuais. “Neste ponto de vista, a empresa capitalista parece compartilhar os mesmos inconvenientes da empresa coletiva ou fascista” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 112). Para solucionar estas dificuldades, criou-se um novo modelo de gestão, inspirado pela literatura de gestão e marcado pela descentralização, meritocracia e direção por objetivos. Como apontam Boltanski e Chiapello (2009, p. 117), a literatura do

management dos anos 1960 acompanha a passagem da burguesia patrimonial, centrada na empresa pessoal, a uma burguesia de dirigentes, assalariados, diplomados e integrados a grandes administrações públicas ou privadas.

Boltanski e Chiapello observam, na literatura do *management* dos anos 1990, uma mudança de tendência em comparação àquela dos anos 1960. A luta antiburocrática permanece, mas o que surge de novo é a pressão concorrencial e a demanda dos clientes. Segundo os autores destes livros, a empresa deveria se adaptar a todas as transformações, ser uma organização “flexível” e “inventiva” e avançar sobre a concorrência de modo permanente. Há aqui uma obsessão com ideias como “adaptação”, “mudança” e “flexibilidade”. Atualmente, apesar da tendência à horizontalização, ainda permanece o questionamento sobre como direcionar melhor a empresa, uma vez que a literatura de gestão não abandona a ideia de que ainda existem empresas. É preciso orientar todos estes seres “auto-organizados” e “criativos”. É assim que entram em cena os “líderes” e suas “visões”. “A visão tem as mesmas virtudes que o espírito do capitalismo porque ela garante o engajamento dos trabalhadores sem recorrer à força” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 128). Isto porque “a visão” da empresa dá sentido ao trabalho de cada um e o líder é precisamente aquele que não só tem uma “visão”, como também é aquele que consegue transmiti-la e fazer com que outras pessoas a adotem.

Mais amplamente, o *neo-management* é povoado por seres excepcionais: competentes para variadas tarefas, se formando permanentemente, adaptáveis, capazes de se auto-organizar e de trabalharem com pessoas muito diferentes. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 128).

Assim, o termo “manager”, como explicam os sociólogos, se difunde e assume, na França, o seu sentido atual durante os anos 1980. Usado inicialmente para descrever pessoas que assumiam os quadros mais altos nas grandes empresas, o termo começa a ser utilizado, no decorrer dos anos 1980 e 1990, para descrever todos os profissionais que manifestam excelência na condução de uma equipe, de modo oposto àqueles que apenas sabem operar máquinas. Eles se tornam, então, “animadores de equipe”, “visionários”, “coaches”, etc. O que entra em questão aqui, então, são os sentimentos, a emoção, a criatividade, diferentemente da razão dos anos 1960 (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 146). A dimensão sedutora do *neomanagement*, como definem Boltanski e Chiapello, é que ela oferece a cada um a possibilidade de “desenvolver-se pessoalmente”. Trabalhar em

grupo só é interessante, então, se o objetivo deste trabalho for o desenvolvimento pessoal. As novas organizações assumem, assim, o dever de levar o seu quadro de funcionários a se qualificar continuamente. Como explicam Boltanski e Chiapello (2009, p. 151), “o novo modelo propõe uma ‘verdadeira autonomia’, fundada sob um conhecimento de si mesmo e um desenvolvimento pessoal”. Contudo, não se trata aqui do que eles chamam de “autonomia falsa”, marcada por um caminho profissional muito bem traçado, por definições prévias de função ou por sistemas de sanções e recompensas, típicos dos anos 1960.

Assim, a autonomia e a liberdade que o capitalismo oferece se inserem no argumento clássico evocado por alguns defensores do capitalismo. Como mostram Boltanski e Chiapello (2009, p. 153), a temática da liberdade é a mais presente nos discursos apresentados nestes livros, e não a temática do progresso econômico, uma vez que muitos autores do *management* se constroem pelo crescimento do desemprego à época. Assim, os anos 1990 passam a valorizar aqueles que sabem “trabalhar em projeto”, que conseguem “trabalhar com pessoas diferentes”, que se mostram “abertos” e “flexíveis” quando se trata de mudar de projeto, que sabem “se adaptar” às novas circunstâncias. Na década de 1990, como explicam os sociólogos, esperava-se que a excitação causada pelo aumento da autonomia seria mais forte do que o medo do amanhã. A ideia de autonomia e de liberdade criativa é tão forte nos anos 1990 que surge um desinteresse pela segurança. Como apontam os sociólogos, a segurança não é um valor dominante nesta década porque ela está associada à hierarquia e à burocracia, típicas do período precedente. Como o trabalho é orientado por projetos, sendo cada um deles “diferente”, “novo” e “inovador”, eles passam a ser vistos como oportunidades de aprendizado de competências importantes, fundamentais para o estabelecimento de engajamentos profissionais no futuro.

Ou seja, o trabalho tem, como fim, o desenvolvimento individual. A tendência, então, é que as pessoas trabalhem segundo os próprios interesses, e não a partir de um objetivo comum, compartilhado por todos. Agora, como as organizações estão cada vez mais flexíveis e, com frequência, dispersas por vários países, o que tem acontecido é que as redes de trabalhadores, dispersas mundialmente, tornem-se mais difíceis de serem controladas. Como resultado, o que surge é uma forma de autocontrole que supõe a interiorização de regras de comportamento que preservam a integridades das pessoas e evitam o não-reconhecimento de suas contribuições.

Desse modo, cada pessoa busca se enriquecer individualmente a partir dos trabalhos nestas empresas, mas sem deixar de incorporar o estilo, o rigor, as metas e os interesses delas. É importante enfatizar, no entanto, que aqui se trata apenas de uma realidade específica, uma vez que muitos trabalhadores ainda estão extremamente vinculados a um espaço de trabalho específico. O que é interessante, mas também perverso nesta mudança é que muitos profissionais que exercem trabalhos restritos a um espaço geográfico passam pelo mesmo processo de internalização da lógica empresarial daqueles profissionais de empresas desterradas. Eles “vestem a camisa” da empresa onde trabalham, mas sem ter a mesma independência daqueles profissionais cujos empregadores não têm rosto, como é o caso das empresas de aplicativos como Uber e IFood. Assim, o *neomanagement* busca responder às demandas específicas de autenticidade e liberdade postas pelos assalariados mais qualificados, mas não pelas pessoas mais desprovidas socialmente. No entanto, ele não dá conta das consequências desta resposta, que acabam afetando diretamente a vida daqueles que precisam mais de segurança empregatícia do que de liberdade profissional. As respostas oferecidas pelo *neomanagement*, desse modo, não resolvem as demandas subjetivas da maior parte da população, que, por suas possibilidades mais limitadas, aspira a uma vida mais protegida, mesmo que considerada, segundo os critérios da sociedade, menos exaltante.

No entanto, discordo de Boltanski e Chiapello quando eles afirmam que o tomado pelo *neomanagement* à convivialidade e às trocas relacionais, em oposição ao formalismo burocrático, se trata de uma resposta às críticas que denunciavam a alienação no trabalho e a mecanização das relações humanas. Se for assim, talvez seja necessário apontar para o caráter insuficiente desta resposta, uma vez que o *neomanagement* acaba se mostrando como mais uma forma de autoalienação, como vemos no caso daqueles trabalhadores que precisam traduzir a liberdade, a facilidade das trocas relacionais e a convivialidade de um modo artificial, a partir de uma manipulação de suas próprias emoções (HOCHSCHILD, 2003).

Em *The Managed Heart*, a socióloga Arlie Hochschild mostra, a partir de um longo estudo empírico, como o lado emocional de atendentes de voo da companhia aérea Delta Airlines também precisa assumir a forma de uma empresa. “O estilo emocional de oferecer o serviço é parte do próprio serviço. (...) Parecer que ama o trabalho se torna parte do trabalho” (HOCHSCHILD, 2003, p. 6) Assim, durante o

trabalho físico e mental de realizar essas atividades, esses trabalhadores realizam o que Arlie Hochschild chama de “trabalho emocional”. Nas entrevistas com estes profissionais, a socióloga observou que, nos seus relatos, eles diziam que o sorriso que exibiam *estavam* neles, e não que eram deles, em uma espécie de denúncia de que o tipo de relaxamento que o *neomanagement* busca oferecer é muito mais artificial do que genuíno. O que ocorre, na verdade, é um esforço individual para trabalhar as próprias emoções com o objetivo de que se estabeleça um clima de convivialidade e troca. É o trabalho das emoções que paga o salário, então. Em *Cold Intimacies*, a socióloga Eva Illouz também aponta para o fato de que a sociedade, nas suas mais variadas esferas, assume a forma de uma empresa, inclusive nas relações amorosas. Illouz mostra como as pessoas que usam sites de relacionamentos na internet passam a tratar a si mesmas como empresas – como um capital humano que precisa constantemente se valorizar.

De todo modo, a questão aqui é que os “empresários de si mesmos”, como Pierre Dardot e Christian Laval se referem a este sujeito contemporâneo que se capitaliza, é uma figura muito específica do individualismo neoliberal, assim como Robinson Crusóé também é uma figura mitológica do individualismo moderno para Ian Watt. Nas sociedades neoliberais, o indivíduo parece muito distante do público e mais próximo do privado, mais especificamente da empresa. Isto porque o público é visto como sinônimo de intervenção estatal, e não como sinônimo de realização pessoal, por exemplo. Para os defensores do neoliberalismo, se os indivíduos são os únicos capazes de fazer cálculos a partir das informações que possuem, ninguém pode interferir nas suas decisões. Em outras palavras, o público só existe, nas nossas sociedades, sob a figura do interventor, desejoso de interferir nas decisões individuais, enquanto o privado apresenta-se simplesmente como o pessoal. Resumidamente, os indivíduos são capazes de autogoverno e este autogoverno tem o nome de empreendedorismo. Segundo esta concepção, todo indivíduo tem algo de “empreendedorístico” dentro de si. O papel da economia de mercado seria, assim, o de liberar e estimular este “empreendedorismo humano”. O empreendedor, portanto, não é um capitalista ou um produtor, mas um ser dotado de espírito comercial, à procura de qualquer oportunidade de lucro que se apresente e de que ele possa aproveitar graças às informações que só ele possui. Há uma dimensão “extraeconomizante” aqui, que reside na atividade de descobrir e detectar “boas oportunidades”. A liberdade de ação é a possibilidade de testar suas faculdades,

aprender, corrigir-se, adaptar-se. É assim que o mercado surge como um processo de formação de si.

Este tipo de visão não vem como que “do nada”, no entanto. Embora a minha intenção não seja me debruçar sobre o pensamento neoliberal, é interessante perceber como o senso comum neoliberal encontra uma versão um pouco mais refinada nas obras de ideólogos do neoliberalismo. Afinal, como escreve Ludwig von Mises, em *A ação humana*,

O empreendedor é sempre um especulador. Ele prevê agir em função de situações futuras e incertas. Seu sucesso ou o seu fracasso dependem da exatidão com que prevê acontecimentos incertos. A única fonte de onde saem os lucros do empreendedor é sua aptidão para prever melhor do que os outros qual será a demanda dos consumidores. (MISES apud DARDOT; LAVAL, 2016, p. 146)

Assim, o *homo agens* de Mises não é um maximizador passivo, que aumenta as suas vantagens para atingir objetivos que lhe são dados não se sabe como, mas um construtor de situações proveitosas, que ele descobre mediante vigilância (*alertness*) e cujas condições ele poderá explorar. Mises vê o ser humano como um ser ativo, um *homo agens*. Assim, a dimensão pura do empreendedorismo se assenta em uma *relação de si para si mesmo*, que se encontra na base da crítica à interferência. O processo de mercado é como um cenário em que ignorantes isolados, ao interagirem, pouco a pouco revelam uns aos outros as oportunidades que vão melhorar a situação de cada um. O mercado, assim, surge como um processo de aprendizagem contínua e adaptação permanente. Trata-se aqui do desenvolvimento da *faculdade empresarial*, que existiria em todo sujeito e que se refere à sua capacidade de se tornar empreendedor nos diversos aspectos de sua vida ou até mesmo de ser o empreendedor de sua vida. Em resumo, trata-se de fazer com que cada indivíduo se torne o mais “*enterprising*” possível – e aqui é impossível não nos lembrarmos da mentalidade calculista de Robinson Crusoe, que troca um (suposto) amigo por alguns trocados. Podemos nos perguntar, então, sobre qual é o valor do outro nesta sociedade e, diante da resposta de que o valor do outro é quase igual a zero, podemos também especular sobre que tipos de sofrimentos sociais (sistêmicos) esta resposta nos provoca.

A autonomia e a liberdade oferecidas pelas sociedades neoliberais são desprovidas não só de segurança, como também de socialidade. O trabalho em

grupo, em uma empresa ou virtualmente existe apenas como *meio* para que o indivíduo aumente o seu valor – o seu “capital humano” – em um mercado de trabalho concorrencial. As empresas surgem, assim, não como espaços coletivos nos quais os funcionários trabalham para um objetivo comum, mas como trampolim profissional. As figuras do líder e do empreendedor-de-si-mesmo revelam, então, este tipo de posição subjetiva, marcadamente individualista, no mundo do trabalho. Assim, o mercado é concebido como um processo de autoformação do sujeito econômico, um processo subjetivo autoeducador e autodisciplinador pelo qual o indivíduo aprende a se conduzir. O processo de mercado constrói seu próprio sujeito. Ele é *autoconstrutivo*. *Ao empreender, o sujeito vai aprender*: vai estabelecer um plano individual de ação, se lançar em empresas, eleger objetivos e destinar recursos a eles. O sujeito neoliberal não é o indivíduo da troca, que faz cálculos a partir dos dados disponíveis, mas o da empresa, que escolhe um objetivo com a intenção de realizá-lo. O indivíduo sabe se conduzir não por “natureza”, mas graças ao mercado, que consiste em um processo de formação. Revela-se, então, uma noção particularmente neoliberal de que os sujeitos podem se governar, são transparentes para si mesmo e só estão em sociedade para realizar as próprias ambições individualistas.

Tudo se resume, então, a uma busca pela realização dos próprios desejos individuais, como se não existisse coletividade. Os textos escritos pelos economistas Gary Becker e Richard Posner, publicados no blog The Becker-Posner, revelam como a simplicidade e a vulgaridade de uma forma de pensamento é capaz de reduzir os mais variados espectros da realidade a uma lógica única. Estes textos são especialmente interessantes para o argumento que busco desenvolver, porque eles procuram refletir sobre diferentes e importantes questões sociais a partir de um único pressuposto universal: o de que os sujeitos não dependem uns dos outros, em nenhuma dimensão. Segundo esta ideia simplista, cada um deve fazer o que desejar (liberdade positiva) e se livrar daqueles que querem impedi-lo de fazê-lo (liberdade negativa). Nestes escritos, o que se vê é, mais amplamente, a exigência de que se justifique a limitação do Estado em nome do mercado.

No caso de Hayek e Mises, há uma oposição entre dois tipos de processo: um processo de *construção* e outro de *destruição*. O processo de destruição é representado pelo Estado, que leva ao totalitarismo e à regressão econômica. Já processo de construção, que corresponde ao mercado, tem como agente o

empreendedor. Isto é, potencialmente qualquer sujeito econômico. Hayek e Mises descrevem primeiramente uma máquina econômica que tende ao equilíbrio quando não é perturbada por moralismos ou intervenções políticas e sociais destruidoras. E, secundariamente, um processo segundo o qual se constrói, na concorrência geral, certa dimensão do homem, o homem empreendedor. O grande passo adiante dado pelos austríacos Mises e Hayek consiste em ver a concorrência no mercado como um processo de descoberta das informações pertinentes, que faz com que um sujeito supere o outro na descoberta de novas oportunidades de lucro. No pensamento liberal clássico, já se encontra uma reflexão sobre o desejo de melhorar a própria sorte e de fazer melhor do que os outros, mas a doutrina austríaca privilegia uma dimensão agonística: a da competição e a da rivalidade. O ator da vida econômica é, então, o empreendedor, movido por um espírito empresarial que se encontra em graus diferentes em cada um de nós e cujo único freio é comumente o indesejável Estado, que ora trava, ora suprime a livre-competição. No campo do *management*, introduzem-se dimensões de rivalidade na ação a fim de que os sujeitos se tornem empreendedores que saibam aproveitar as oportunidades de lucro e estejam dispostos a entrar no processo permanente da concorrência. Esta visão encontra-se de modo simplificado e vulgar nos escritos dos economistas Becker e Posner.

Por exemplo, no texto intitulado *Sex Selection*, publicado em 2007, Becker põe a questão: “é indesejável a seleção sexual de nascimentos?”. No decorrer do texto, ambos argumentam que “não”, que não há boas razões para objetar à seleção sexual. No caso da China, por exemplo, “abortos de meninas, feitos para selecionar o sexo, melhorariam, em vez de piorarem, o tratamento médio das meninas, uma vez que os pais seriam mais felizes com as meninas que eles tiveram do que se eles tivessem tido meninas sem desejá-las” (BECKER; POSNER, 2010, p. 32-33). Ambos defendem, então, que a seleção sexual em países como a China e a Coreia do Sul – onde a família prefere meninos a meninas por conta de uma misógina tradição cultural chinesa – seria vantajosa para as meninas. Elas passariam a ser melhor educadas e mais bem-tratadas por seus pais do que se não tivessem sido realmente desejadas. Além disso, como as meninas seriam escassas nestas sociedades onde há seleção sexual, elas teriam vantagens na escolha por parceiros do sexo masculino, pois eles estariam em maior quantidade. Como argumentam, “se o valor de meninas como esposas e namoradas [...] aumentam porque elas são escassas,

então o valor de garotos como maridos e namorados tendem a cair” (BECKER; POSNER, 2010, p. 33). Dessa maneira, as pessoas são interpretadas como *produtos* que circulam em um mercado de livre-circulação. A vantagem de ter meninas, então, só surgiria para os pais no momento em que eles vissem que, quando noivas, elas poderiam oferecer generosos presentes quando se casassem, porque, como são escassas no mercado, elas poderiam escolher o noivo que lhes desse o maior presente.

Este tipo de argumentação é interessante porque ele simplesmente apaga a questão principal que envolve o problema. A misoginia cultural, o machismo e o preconceito sequer são mencionados. O único modo de as mulheres serem reconhecidas socialmente como seres de igual valor aos homens seria através de uma competição de livre-mercado na qual elas próprias só se revelariam como valiosas porque são escassas. Apenas ao receber presentes de alto valor, a família poderia perceber que ter filhas não é, assim, um mau negócio. Em todos os artigos assinados por Becker ou Posner, a complexidade da sociedade é vista de modo unilateral, como se tudo pudesse ser resolvido através de uma competição livre na qual cada pessoa estaria em busca de aumentar o próprio valor, fazer realizar o próprio desejo e se livrar de quem a impede de fazê-lo.

Becker e Posner também defendem a venda de órgãos para cirurgia de transplante. Para eles, se o altruísmo fosse suficiente e a oferta de órgãos fosse grande o suficiente para satisfazer a demanda, não haveria a necessidade de mudar o sistema atual. No entanto, diante do aumento de fila para transplante de órgãos nos Estados Unidos, eles defendem que haja uma mudança das leis presentes. Como a maior parte das pessoas doam os seus órgãos apenas depois de morrerem, ou doam fígados e rins quando estão vivos por altruísmo e motivos semelhantes, eles acreditam que, se as leis mudassem para que os órgãos pudessem ser vendidos e comprados, algumas pessoas doariam não por altruísmo, como acontece atualmente, mas pela recompensa financeira. Mais uma vez, o que estes economistas estão defendendo é que o problema da falta de órgãos para transplante só pode ser resolvido a partir de uma lógica de mercado. Se o transplante de órgãos fosse regulado pelo mercado, é evidente que as pessoas pobres não só seriam estimuladas a vender partes de seus corpos para ultrapassar dificuldades financeiras, como também não poderiam comprar os órgãos que estivessem à venda. Sobre esta questão, eles argumentam que doadores pobres não estariam

melhores se fosse tirada deles a opção de vender os seus órgãos. Ou seja, para eles, deve-se oferecer a opção de vender a estas pessoas, mas eles não questionam o potencial indutor deste tipo de oferta a quem sofre penúrias materiais. Para resolver isto, eles argumentam que se poderia inserir uma cota de órgãos que poderiam ser vendidos para pessoas com salário abaixo de um certo nível (BECKER; POSNER, 2010, p. 81). Outra opção que eles dão para as pessoas pobres que resolvessem vender os seus órgãos de modo impulsivo, devido a necessidades econômicas, seria dar a possibilidade de deixar o órgão em congelamento durante um período específico, a fim de que a pessoa pense se realmente gostaria de vendê-lo. A questão aqui é que, depois de serem tirados do corpo da pessoa, é muito provável que ela não vai decidir por uma reinserção do órgão no próprio corpo através de uma outra cirurgia.

Em outros textos, Becker e Posner refletem sobre a privatização de estradas, paternalismo libertário, ranking de universidades, o êxodo de funcionários para o setor privado, desigualdade econômica, desastres naturais, etc. Em todos estes escritos, o que percebemos é uma defesa aberta de que aquilo que é privado é sempre mais eficiente e de que nós podemos deliberar racionalmente sobre aquilo que nos concerne segundo uma ideia forte de autonomia, como é o caso da venda de órgãos. Para eles, o Estado, professores ou qualquer outra pessoa nunca vão saber mais sobre os interesses de uma pessoa do que ela mesma. O Estado também surge, em Mises, como fonte de poder e violência. Como defende,

[é] importante lembrar que a intervenção do governo significa sempre ação violenta ou ameaça de recorrer a ela. Em última análise, governar é servir-se de homens armados, policiais, guardas, soldados, etc. O aspecto fundamental do poder é que ele pode impor suas vontades usando o cassetete, prendendo e matando. Os que exigem mais governo exigem, no final das contas, mais coerção e menos liberdade (MISES, 1985, p. 756-757).

Assim, segundo esta perspectiva, só o indivíduo pode saber o que é bom para ele, pois o Estado não sabe o que é bom para os indivíduos. Portanto, não haveria necessidade de tornar a cooperação obrigatória por ordens e proibições, porque a não-cooperação penaliza a si mesma. “Ser capaz de errar tendo o direito de fazer as próprias escolhas leva, a longo prazo, a indivíduos mais competentes, independentes e autoconfiantes” (BECKER; POSNER, 2010, p. 148). Como se a intervenção estatal em assuntos sociais significasse literalmente uma intervenção

nas capacidades do sujeito de fazer escolhas básicas. Por exemplo, intervenções estatais criadas para impedir o fumo seriam, para eles, paternalistas no sentido de que seria uma interferência governamental nos atos de adultos “mentalmente competentes”. Aqui o que se vê é uma ideia forte de autocontrole, como se sujeitos adultos pudessem, a partir de si mesmos, orientar o próprio desejo, inclusive no que concerne ao vício. Becker e Posner chamam de paternalismo o cuidado a pessoas vulneráveis e veem a desigualdade econômica como benéfica e, inclusive, desejável, pois ela seria resultado de uma sociedade mais competitiva e mais meritocrática. A desigualdade econômica seria consequência de uma desigualdade subjacente no que concerne a QI, energia, competências sociais, ambição, talento e sorte. A desigualdade, assim, seria benéfica porque ela fala sobre o bom funcionamento de uma sociedade meritocrática. Becker e Posner não dão conta da complexidade da desigualdade econômica, como se vê. É assim que a falta de sucesso se revela como responsabilidade única e exclusiva do sujeito, portanto. É este discurso que faz surgir afetos problemáticos, como a autculpabilização (do pobre pela própria pobreza, por exemplo) e o ressentimento (do ressentido pelo que ele não foi capaz de conquistar por si mesmo).

Neste sentido, o que se pode deduzir das reflexões de todos estes teóricos da sociedade e da política, cada um deles voltado para uma dimensão específica da vida social, é que as sociedades neoliberais provocaram o declínio do capital social (PUTNAM, 2000) e o enfraquecimento das linguagens e práticas de uma cultura democrática (BROWN, 2015). Nestas sociedades, ascendem figuras paradigmáticas do individualismo, como o *manager* (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009) nos anos 1960 e o empreendedor-de-si-mesmo (DARDOT; LAVAL, 2016), mais recentemente. Os indivíduos nas sociedades neoliberais, assim como o Crusoé de Defoe, estão profundamente comprometidos com a ideia de que todos os domínios de sua vida devem ser calculados, quantificados e rentabilizados. É segundo esta lente econômica que Becker e Posner analisam as mais variadas questões sociais, inclusive aquelas que mais parecem alienígenas à lógica de mercado. O homo agens de Mises também é aquele que busca construir situações proveitosas que ele descobre mediante uma vigilância ininterrupta – como se fora do contexto de trabalho, inclusive na sua vida privada, ele pudesse encontrar as informações que lhe faltavam para estar à frente dos outros, em uma competição de mercado claramente não-restrita à esfera mercadológica. A pervasiva lógica econômica, que

fez Crusoé trocar um amigo por alguns trocados, não está apenas nos argumentos de defensores do neoliberalismo. Nas nossas vidas, por exemplo, a carona que era espontânea foi transformada em oportunidade de ganhar dinheiro nos aplicativos BlaBlaCar e Uber e o quarto de visitas virou espaço de comercialização no AirBnB. As roupas usadas que eram doadas ou, no máximo, trocadas, hoje são vendidas em lojas online. Desta maneira, nas sociedades neoliberais, os indivíduos se tornam o mais “enterprising” possível, assim como o seu tempo, os seus objetos e os seus espaços domésticos, até então vistos como privados e restritos a uma lógica do afeto, e não do dinheiro. Eu não teço aqui, porém, uma crítica moral aos sujeitos que decidem transformar tudo o que tocam em dinheiro, mas uma crítica ética, porque é assim que a sociedade age coletivamente. É nessas sociedades sem espaço para o que não se submete (ou que não deveria se submeter) à lógica econômica onde eclode uma variedade de sintomas que falam sobre os limites desta forma de individualismo. São os casos da desconfiança, do ressentimento e de tantos outros sofrimentos.

5. SOBRE O CARÁTER SOCIAL DA AGÊNCIA HUMANA

Como vimos no capítulo anterior, as causas de sofrimentos como a desconfiança e o ressentimento estão localizadas em uma concepção de sujeito caracterizada por um individualismo que não leva em consideração o potencial formador da socialidade. O diagnóstico desenvolvido até aqui partiu de experiências já identificáveis de sofrimento para, a partir delas, apontar para noções distorcidas de subjetividade e de realização individual. A partir da percepção de que os sujeitos sofrem, nas sociedades neoliberais, de mal-estares causados por uma noção restrita de indivíduo, chegamos no momento em que surge a pergunta sobre se há uma saída – ou se é tarefa da crítica perguntar-se sobre uma saída – para o problema com o qual nos deparamos. Seguindo o viés metodológico da crítica imanente, situo-me em uma encruzilhada: ao mesmo tempo em que, primeiramente, me concentrei nas experiências de sofrimento para, em seguida, apontar para uma normatividade orientadora, *per se* problemática, chego em um terceiro momento através do qual eu aponto para uma normatividade outra, capaz de pôr como que “em colapso” uma outra normatividade restrita. Seguindo os pressupostos lançados por Rahel Jaeggi (2018) sobre este caminho metodológico, o que busquei realizar até agora foi a identificação 1) de problemas práticos; 2) das normas constitutivas do funcionamento das sociedades e da autocompreensão dos sujeitos; e 3) de uma eficácia invertida entre normas e efetividade, capaz de fazer com que o funcionamento normal das normas seja conduzido a uma crise prática.

O último momento, ainda a ser percorrido, será dedicado a um resgate teórico sobre aquilo que é um sujeito. Como veremos, um sujeito é a sua agência social, situada e sitiada entre a sociedade e a própria subjetividade autônoma (esta sempre relativa, como veremos). É interessante perceber que a narrativa de que somos sujeitos independentes uns dos outros é tão bem sucedida que ela parece fazer crer que, se apontarmos para o caráter dependente, vulnerável e social de nossa agência, estaríamos propondo uma *outra maneira* de ser um sujeito. Como se precisássemos concorrer em termos normativos. Em certo sentido, precisamos mesmo criar, não normas, mas narrativas e discursos a serem incorporados no senso comum sobre heróis que não venceram sozinhos, sobre pessoas que cresceram em grupos, sobre a verdade da não-excepcionalidade humana diante da indiferença ao nosso destino humano representada pelas forças da natureza. A

proposta que trago de que sejamos sujeitos sociais soa um pouco disparatada, porque, na prática, nós, sujeitos, já somos assim. A experiência necessariamente social de ser um sujeito não é, portanto, uma “norma” ou um “ideal” segundo o qual deveríamos agir para não sofreremos – isto porque ser um “sujeito social” é inerente à condição de ser um “sujeito”. “Sujeito social” trata-se de um pleonasma, se levarmos à sério o caráter socialmente formado da subjetividade. Como argumentei, a raiz dos sofrimentos do ressentimento e da desconfiança vem da negação deste fato.

Desse modo, neste último capítulo, eu apresento a dimensão social da liberdade em Hegel a partir dos filósofos Robert Pippin e Axel Honneth (5.1) e o debate contemporâneo sobre autonomia relacional (5.2). A minha intenção não é apontar para a existência de “um outro” ideal possível de ser um sujeito, como se ser um sujeito relacional fosse um ideal. Se assim o fizesse, eu acabaria aderindo, pela tangente, à perspectiva de que o ideal social de subjetividade poderia concorrer com outros ideais possíveis de sujeito. Embora haja diferentes ideais de subjetividade, a concepção social de agência humana não é um mero ideal porque o modo (prático) pelo qual a subjetividade se constitui nunca vai contestá-la. Neste sentido, ela é uma derivação teórica sobre um fato da realidade. Assim, eu prefiro me remeter às reflexões de Hegel e das teóricas relacionais meramente como “reflexões filosóficas sobre o caráter social da agência humana”. O caráter constitutivamente social da agência humana não é uma possibilidade prática que pode ser experimentada quando mudamos as nossas concepções de nós mesmos, mas, ao contrário, uma dimensão experimentada praticamente a despeito das concepções distorcidas que podemos ter sobre quem somos.

Nesse sentido, ao apresentar a concepção de liberdade em Hegel e o debate contemporâneo sobre autonomia relacional, eu meramente aponto para o fato de que há reflexões filosóficas sobre uma agência social que é *per se* prática e experiencial. Embora ela possa ser objeto de discussão teórica, a nossa agência social pode ser experimentada praticamente nas mais diversas experiências da vida. Isto significa que, ao defender a existência de uma agência profundamente marcada pelo outro, temos, ao nosso lado, experiências, fatos, impressões, exemplos e provas de como o outro nos constitui profundamente. É preciso também deixar claro que a minha escolha de trazer Hegel e as teóricas da autonomia relacional está ligada ao fato de que foi Hegel quem, separando-se tanto de Hobbes e Locke, como de Rousseau e Kant, concebeu os indivíduos como seres fundamentalmente sociais,

e não pré-sociais. Esta perspectiva hegeliana de que os sujeitos não estão submetidos a uma vontade livre individual e numenal, apartada de um amplo espectro de determinações, também separa Hegel de uma razão onipresente nas práticas e discursos de uma sociedade neoliberal – daí a atualidade subversiva do pensamento hegeliano. No que se refere às teóricas da autonomia relacional, elas entram neste trabalho com o intuito de apontarmos para a parte de resistência que reside no indivíduo, ainda que ele seja constituído pela sociedade. Se não nos voltássemos para este aspecto insubmisso que também integra a subjetividade, não poderíamos vislumbrar formas de resistência à dominação neoliberal. As teóricas da autonomia relacional apontam para esta dialética social/individual a partir dos valores que estruturam as nossas sociedades neoliberais – daí vem o potencial transformador deste debate.

Além disso, eu trago estas reflexões filosóficas porque, como eu já desenvolvi anteriormente, os sofrimentos da desconfiança e do ressentimento surgem justamente por causa de uma distorção nas visões que temos de quem somos. Esta distorção manifesta-se como obscurecimento do que é ser um sujeito humano: alguém que só se realiza em sociedade. As situações de crise que experimentamos hoje através de sofrimentos como a desconfiança e o ressentimento (mas também podemos trazer, como exemplos, as crises ambientais, a xenofobia, a misoginia e o racismo, todos eles formas de negação do outro) estão ligadas profundamente a uma perspectiva socialmente compartilhada de que os sujeitos não dependem uns dos outros (e da natureza e dos animais) para se realizarem individualmente.

Eu acredito que só podemos lidar adequadamente com estes problemas se levarmos à sério o fato prático, e não teórico, de que um indivíduo não se constitui de modo apartado da sociedade. Eu também acredito que uma reflexão filosófica sobre o papel da sociedade na formação dos sujeitos pode ser uma semente capaz de fragilizar, mesmo que parcamente, este encanto coletivo de que o sujeito humano é realmente muito excepcional. É preciso lembrar, no entanto, que estas reflexões não trazem um “novo ideal” de como ser um sujeito para não sofrer. Nesse sentido, este capítulo traz reflexões filosóficas sobre o que é dado, mas que, ao contrário do que gostaríamos, não é óbvio. Se fosse óbvio, seria bom, porque não precisaríamos lidar com problemas causados por um senso comum que nega o que deveria ser evidente. Assim, a minha tarefa aqui é muito mais de resgate do que propriamente

de invenção. O que será resgatado será simplesmente a lembrança, hoje perdida, de que não poderíamos ter chegado sozinhos onde hoje estamos.

5.1 HEGEL E A SOCIALIDADE DA LIBERDADE

Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch. (Fichte, 1796)

Muito precocemente, Hegel se apropriou de alguns dos temas desenvolvidos por Fichte em *Fundamento do Direito Natural*, publicado em 1796. Este interesse se vê no pensamento hegeliano através da ideia, previamente apontada por Fichte, de que nós desenvolvemos uma relação diferente com os nossos próprios desejos e interesses quando enfrentamos obstáculos físicos, desafios, convocações, negligências e negações à satisfação deles. Este desafio ao nosso desejo transforma-o de uma mera sede por realização a uma demanda. Neste sentido, ele sai das engrenagens da busca individual por satisfação e assume o caráter de uma demanda a um outro que se nega a atendê-lo. Ao mesmo tempo, do lado de quem viu a sua satisfação obstaculizada, também se estabelece uma rejeição à negação deste outro, no aspecto de uma relação intersubjetiva antes imperceptível. Desse modo, como Fichte já havia indicado, a impossibilidade de realização de desejos e interesses abre ao sujeito a dimensão de uma socialidade que, à primeira vista, lhe surge como um impedimento à própria realização individual. É assim que os sujeitos se dão conta, então, de que as suas urgências não são realizadas a partir de uma vontade livre individual, numenal, apartada de um amplo espectro de determinações, mas que, ao contrário, elas estão submetidas a constrangimentos, formações e determinações. Hegel tenta defender que esta série de exigências posta por um outro não revela a não-liberdade a que todos os seres humanos estariam confinados, como comumente se poderia pensar, mas se trata justamente da condição de possibilidade da própria liberdade.

A abrangente filosofia prática de Hegel, segundo nos mostra Robert Pippin (2008), revela-se como uma teoria sobre a liberdade. Para Hegel, como veremos nesta seção a partir dos pensamentos de filósofos contemporâneos como Pippin e Honneth, a liberdade não consiste em ser o centro de uma agência causal, tampouco em ser livre de constrangimentos externos ou até em realizar a essência do que é ser particularmente um ser humano. A liberdade, para Hegel, não se trata

de “liberdade negativa”, ou seja, de uma capacidade de resistir a inclinações e desejos e também de se distanciar dos constrangimentos sociais, como é possível observar nas formas de vida neoliberais⁵⁶. A afirmação básica da filosofia social de Hegel é a de que os outros seres humanos com quem estabelecemos relações não devem ser vistos como criadores de restrições ou limitações àquilo que eu seria capaz de fazer se eles não existissem. Hegel nos mostra que, em um contexto institucional, por exemplo, reconhecer as reivindicações de um outro também é uma forma de autorreconhecimento e autorrealização. Do mesmo modo, na amizade e no amor, os sujeitos não estão unilateralmente consigo mesmos: eles só podem experienciar tais afetos a partir da existência de um outro, ao mesmo tempo em que é a partir destas relações que eles se autodefinem de maneira mais profunda. No entanto, Hegel nos mostra que o ser humano não se sente determinado (ou, pelo menos, não deveria se sentir assim) nesta determinação por um outro. Pelo contrário, ele conquista a própria autoconsciência pela consideração do outro como um outro. Apenas um ser ético, moralmente responsável pela vida ética moderna e também pelo estado moderno, pode ser livre⁵⁷. Ou, como escreve no §145, “o ético é a liberdade ou a vontade sendo em si e para si”. Neste sentido, é preciso enfatizar que esta interpretação do sujeito hegeliano, trazida por Pippin e Honneth, se abstrai do passo adiante dado pelo próprio Hegel, no qual o sujeito individual se apropria de toda a realidade e faz surgir uma unidade entre o “Eu” e o mundo, através do *Weltgeist* (o espírito do mundo). A crítica de Peter Zima (2015, p. 74) de que, em Hegel, devido à existência do Espírito, encontramos uma rejeição monomaniaca ao outro e a uma alteridade que resiste à anexação e demanda diálogo deixa de fazer

⁵⁶ A liberdade negativa também se expressa como uma “liberdade vazia”, que leva, inclusive, a atitudes destrutivas (encontramos aqui uma semelhança com Nietzsche). Como escreve Hegel no §5 de *Filosofia do Direito*: “É a liberdade do vazio, que, erigida em figura efetiva e em paixão e permanecendo nesse caso simplesmente teórica, torna-se no domínio religioso o fanatismo da pura contemplação dos hindus [;] mas quando se volta para a efetividade, torna-se no domínio público como no domínio religioso o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma ordem. (...) É do aniquilamento da determinação particular e da determinação objetiva que chega, para essa liberdade negativa, sua autoconsciência”.

⁵⁷ Charles Taylor faz um tratamento original desta assunção hegeliana ao afirmar, em *Ética da Autenticidade*, que os sujeitos só podem ser verdadeiramente autênticos quando éticos. Para Taylor, houve uma espécie de esvaziamento ético na busca por autenticidade. O individualismo de autorrealização, como aponta Taylor (2011, p. 24), “envolve um centramento no self e um desligamento concomitante, ou mesmo ignorância, de questões e preocupações mais importantes que transcendem o self, sejam elas religiosas, políticas ou históricas”. A busca por autenticidade tem se mostrado como uma *busca pela busca*: uma busca de autenticidade pela autenticidade, distanciada de qualquer compromisso com o universo de significados já compartilhados socialmente. Uma busca que não questiona os próprios motivos e inclinações, tampouco os próprios efeitos.

sentido, portanto, nestas reinterpretações contemporâneas da filosofia hegeliana. Nelas, o que importa é o modo como o *espírito objetivo*, e não o espírito absoluto, se constitui.

Assim, na problematização de Hegel sobre o caráter das relações entre inclinações e ações humanas, vê-se que a liberdade consiste em estar em uma certa relação reflexiva e deliberativa consigo mesmo, que ele descreve como ser capaz de dar às inclinações uma “forma racional” (PIPPIN, 2008, p. 4). Esta atividade de dar aos nossos desejos e volições uma “forma racional” só é possível, no entanto, se o sujeito estabelece relações com outros sujeitos. Ser racional é, então, adotar afirmações éticas. Em certo sentido, trata-se de um processo artificial a que os seres humanos estão submetidos para serem, assim, considerados humanos. Esta consideração mostra uma resistência, portanto, a análises que abordam as relações dos sujeitos consigo mesmos e com os outros de modo atomizado, como se as autorrelações fossem independentes da intersubjetividade, por exemplo. Para Hegel, o autoentendimento depende profundamente das estruturas sociais e políticas de um tempo, por isso que a interpretação hegeliana da agência humana é muito menos psicológica do que a de outras teorias filosóficas modernas. Ao contrário de Locke e Hobbes, Rousseau e Kant, por exemplo, Hegel não aborda o sujeito em sua psicologia interna, mas, ao contrário, a partir de tudo aquilo que o ultrapassa ao mesmo tempo em que o constitui. O espírito, *Geist*, hegeliano é autoconsciente – ou seja, é experienciado subjetivamente –, mas também é socialmente sustentado.

Com relação às normas, instituições e práticas sociais, Hegel revela-se como um forte oponente da ideia de que estas instâncias ancoradas socialmente são sustentadas por crenças, compromissos, decisões ou criações individuais. Existe uma força coletiva que sustenta normas, instituições e práticas sociais, de modo que não seria possível cobrar dos sujeitos uma transformação puramente individual a fim de que determinadas práticas sociais sejam, enfim, alteradas. Isto porque são as estruturas sociais que sustentam os indivíduos, e não o contrário. Como desenvolve Pippin (2008, p. 4),

Opor-se a esta visão significa que se defende que não haveria conteúdo possível para tal mentalidade individual a não ser que tais indivíduos já não fossem membros de redes sociais complexas, ou que a relação de dependência entre indivíduos e estruturas sociais não fossem das estruturas sociais para os indivíduos que as sustentam, mas ao contrário.

Para Hegel, é preciso reverter a lógica individualista da agência humana porque só assim seria possível explicar, então, as condições de possibilidade da própria agência. Para que uma ação seja considerada minha, ela precisa fazer sentido para mim, o agente, mas isto só é possível se esta ação se inserir *também* em um complexo abrangente de práticas e instituições que dão sentido à minha ação. Desse modo, para que as nossas ações tenham sentido para nós mesmos, como *indivíduos*, é preciso que elas também sejam reconhecidas *socialmente* como plenas de sentido. Estas condições para que as ações tenham sentido não são garantidas e asseguradas simplesmente pelo sujeito que age, mas por todo um pano de fundo de práticas e instituições sociais. Como defende Pippin (2008, p. 6), o termo geral que define a conquista e a manutenção de tal forma de vida inteligível, compreendida socialmente, é justamente *Sittlichkeit*, eticidade.

No entanto, no que se refere ao escopo deste trabalho, é interessante perceber que o próprio Hegel reconhece que, embora um indivíduo possa sofrer de falta de sentido, como em estados patológicos do tédio e da depressão, como aponta Pippin (2008, p. 6), qualquer mundo social, composto por um nexos de significados, saliências, tabus e orientações gerais compartilhadas em comum, pode tanto se sustentar como ruir. Ou seja, não só os indivíduos podem padecer de falta de sentido, como as normas através das quais eles mesmos se orientam também podem sofrer de um certo “colapso simbólico”. Em outras palavras, as normas que compõem o mundo social não têm força dogmática. Desse modo, um dos aspectos mais interessantes para o qual Hegel aponta é que os significados compartilhados ou a inteligibilidade também podem “falir”, “morrer” ou “perder o controle”. Como é possível observar em sua discussão sobre Sócrates⁵⁸, Hegel está consciente de que, em períodos de crise, toda a comunalidade pode ruir, e, assim, os indivíduos são como que “jogados de volta” a si mesmos, como uma espécie de compensação normativa. Um dos sintomas de crise em uma sociedade é, então, o

⁵⁸ Em Sócrates, percebe-se uma noção intelectualista de liberdade. Para ele, a liberdade é compreendida como um tipo de saber ou autoconsciência e o homem verdadeiramente livre é aquele que conhece o bem. Sócrates é tratado por Hegel como a manifestação de uma crise objetiva na pólis grega. Sobre isto, cf. Pippin (2008, p. 134, p. 177). Como escreve Hegel (2008, p. 228), “Foi em Sócrates que, no início da Guerra do Peloponeso, o princípio da interioridade, da independência absoluta do pensamento em si, obteve uma livre manifestação. Ele ensinou que o homem deve se descobrir e reconhecer em si mesmo o que é justo e bom, e que isso, segundo a natureza do justo e do bom, seria universal. (...) O homem moral não é aquele que apenas almeja e faz o que é justo, não é o homem inocente, mas sim aquele que tem consciência de seus atos”.

deslocamento do problema para o terreno individual, de modo que, em um primeiro momento, as instituições possam se “livrar” da tarefa de dar conta de problemas que as envolvem – aliás, vemos aqui fortes semelhanças com a nossa sociedade atual. Como narra Hegel (2008, p. 229), o que teria acontecido, em Atenas, foi justamente o declínio da existência e da substância do Estado ateniense e, concomitantemente, o “espírito” passou a assumir a tendência à autossatisfação, ao egoísmo, à cobiça e à corrupção⁵⁹.

A relação profunda entre interioridade e exterioridade pode ser identificada em diferentes momentos do pensamento hegeliano. Na sua reflexão sobre intenções e ações, Hegel argumenta que aquilo que o indivíduo intenciona e o que ele, de fato, realiza estão em uma relação de especularidade. Assim, não é possível pensarmos a liberdade da vontade de modo separado das relações sociais de dependência e independência que constituem a liberdade de agir. Trata-se de uma concepção social ou pragmática de razão prática, porque aquilo que o ser humano intenciona internamente e aquilo que ele expressa externamente a partir de suas ações não são duas dimensões separadas, pois ambas compartilham uma relação de “identidade especulativa” (PIPPIN, 2008, p. 8). Para Hegel, um certo tipo de mentalidade é constitutivo e inseparável da própria ação. Consequentemente, se não é possível separar as intenções dos sujeitos de suas ações, é porque ser um sujeito individual se trata de uma conquista coletiva ou social “apreendida em ato”. Isto significa que a relação do sujeito com os seus atos é interpretada por ele como expressivista, e não causal, uma vez que as ações dos sujeitos não são provocadas por uma intenção anterior, mas estão profundamente relacionadas com as próprias intenções dos sujeitos. Como desenvolve Pippin (2008, p. 153), a relação entre um agente e uma ação não é como aquele entre o pé e uma bola de futebol (o chute acontece e, milésimos de segundos depois, a bola inicia o movimento). Podemos compreender melhor esta relação a partir do exemplo da criação artística: o objeto artístico ganha forma à medida que a criação artística se desenvolve; neste caso, o objeto não é rigorosamente planejado previamente. Para usar outro exemplo de

⁵⁹ No trecho que segue, Hegel (2008, p. 229) tece uma crítica à formação cultural da época, pouco voltada para as exigências de uma moralidade objetiva: “Gentil e alegre, mesmo na tragédia, são a vivacidade e a inconstância com as quais os atenienses enterram a sua moralidade objetiva. (...) O povo diverte-se com suas próprias loucuras e deleita-se com as comédias de Aristófanes, cujo conteúdo está repleto dos mais amargos escárnios e, ao mesmo tempo, do caráter da mais divertida alegria”.

Pippin, um poema ruim não é uma má expressão de um bom poema, mas simplesmente um poema ruim. Pedir por um poema melhor é pedir pela formação e execução de um outro poema, portanto.

É por isso que, diferentemente de Kant, Hegel não está preocupado com o problema da liberdade da vontade. Ele não acredita, como Kant, que precisamos estabelecer um certo tipo de capacidade causal para defender a possibilidade da liberdade (por exemplo, a ideia de que uma ação “poderia ter sido feita de outro modo”). A invocação da vontade livre (*free will*), típica das teorias voluntaristas e libertarianas, não faz sentido para o amplo argumento hegeliano de que apenas um ser ético pode ser considerado livre. A livre vontade do sujeito simplesmente não diz muito para um pensamento voltado para uma concepção de sujeito cuja liberdade não é individual, mas social, como já argumentou Honneth (2015) extensamente. Hegel chama de “psicologia empírica antiga” as tentativas de compreender a vontade a partir de um sentido subjetivo. Para estas abordagens, nada acontecerá até que eu resolva agir, e esta ação é compreendida como o movimento de uma engrenagem a partir da qual os sujeitos são impulsionados a agir (como acontece quando um jogador chuta uma bola). Esta perspectiva prevê que os sujeitos poderiam ter agido de outro modo caso eles tivessem simplesmente *decidido* assim fazê-lo, como se as suas ações fossem apenas resultado daquilo que os sujeitos intencionaram fazer.

Hegel é um materialista quando se refere ao que normalmente é compreendido como as “intenções” dos sujeitos. Até quando se refere ao espírito, Geist, Hegel não o compreende de maneira apartada da natureza. O espírito, como ele se refere, é justamente “a verdade da Natureza”, e não, por exemplo, o “outro” da natureza. Esta interpretação também se diferencia daquela defendida por Peter Zima (2015, p. 77) e outros filósofos, que argumentam que Hegel falha em reconciliar espírito e natureza – esta sempre assumindo o lugar da heteronomia e do outro diante da Ideia. Para Zima, nem o “homem real”, nem a natureza são sujeitos na filosofia hegeliana, mas apenas o homem abstrato e a sua autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) assumem esta posição privilegiada. Como argumenta,

É, sem dúvidas, o mérito de Marx de ter descoberto, juntamente com os jovens hegelianos, o ser humano como natureza física e corpórea e de o ter tornado o centro de sua crítica, confrontando, assim, o idealismo de Kant a Hegel com a sua falha mais grave. Partindo de uma crítica ao conceito idealista de subjetividade, o Marxismo como filosofia, ciência social e movimento revolucionário tentou superar a alienação entre o sujeito e o

objeto através de uma mudança radical das condições materiais (ZIMA, 2015, p. 78).

Mais uma vez, é preciso enfatizar aqui que ambas as maneiras de interpretar a obra hegeliana se diferenciam porque cada uma delas parte de uma parte diferente do pensamento de Hegel. Acredito, no entanto, que, enquanto a crítica de Zima nega o aspecto objetivo que é fundamental na filosofia hegeliana, as interpretações de Pippin e Honneth não negam a dimensão idealista que nela também reside. Neste sentido, é fato que as interpretações de Pippin e Honneth são mais complexas do que aquela que Zima nos apresenta.

Ainda no que concerne ao aspecto materialista do pensamento hegeliano, como aponta Pippin (2008, p. 16), “em uma bela, mas bastante esquisita frase, ele [Hegel] escreve que a natureza é o ‘sono’ do espírito”. Esta visão hegeliana de agência humana é impregnada, portanto, por uma posição especulativa que trata o espírito, o sujeito da vida normativa, não como uma substância especial, numenal, mas como resultado de capacidades e práticas conquistadas no decorrer do tempo histórico a partir daquilo que outros sujeitos autorizaram e requisitaram uns dos outros. O *Geist* tem uma objetividade. Como desenvolve Pippin (2008, p. 130), “a vontade não é meramente *acompanhada* pelo pensamento como uma forma de consciência; ela é uma forma distinta de pensar e esta forma é chamada ‘traduzir à existência’”. Nesse sentido, trata-se aqui de uma posição segundo a qual a vontade está profundamente ligada às condições éticas de uma sociedade específica. Desse modo, a liberdade, para Hegel, depende de uma agência humana que esteja afinada com noções normativas como razoabilidade, prudência e utilidade, por exemplo, mas, para compreender conceitualmente o conteúdo destas noções, é preciso perceber a atualidade (*Wirklichkeit*) de tais noções. Ou seja, a agência humana só pode ser entendida de maneira adequada se as noções normativas ligadas a ela estiverem ancoradas na efetividade – se estas noções de bondade, justiça e correção forem compartilhadas também por outros sujeitos.

No entanto, Hegel também defende que ser livre envolve minimamente algum tipo de capacidade deliberativa sobre aquilo para o que se inclina, se deseja ou se deve fazer: ser livre significa minimamente estar livre daquilo que é compreendido como a forma moderna da não-liberdade, a saber, a alienação. Ou seja, ser livre significa experienciar meus atos como meus. Neste sentido, embora a liberdade dependa de uma agência humana afinada com a atualidade da vida social e seus

valores – ou seja, embora ela esteja vinculada, de maneira profunda, com a socialidade –, o sujeito só experiencia a liberdade se ele conseguir experienciar as suas ações como suas próprias ações, e não como ações simplesmente *provocadas* pela vida social. Esta elaboração é fundamental, porque, se uma pessoa está sendo coagida por outra a agir de determinado modo, as suas ações não refletem a próprias deliberações racionais, mas as razões de seu opressor. *Isto significa que as ações não são meros espelhos das intenções*. Hegel nos mostra que, para que uma ação seja considerada como realmente *de* um sujeito, é preciso que ele se *identifique* com aquilo que faz. Elas precisam ser vistas pelos sujeitos como *suas* e isto acontece quando elas são assumidas e compreendidas pelo sujeito de modo que possam compor um “quadro geral” de como ele se compreende⁶⁰. A não-liberdade, então, é experienciada quando um sujeito se confronta com aquilo que surge para ele como *alien* – como resistente à inteligibilidade. O processo de tornar inteligível aquilo que, a princípio, não é vai da alienação à liberdade, portanto.

Assim, Hegel pressupõe a existência de um território de autonomia, mas ele também nos mostra que esta autonomia só pode ser experienciada como tal se ela for permeada por exigências da socialidade. Como define Robert Pippin (2008, p. 22), Hegel é um “internalista” no que se refere a razões práticas (ou seja, os sujeitos racionais possuem uma interioridade), mas ele relativiza o conteúdo e a força motivacional destas razões práticas para uma forma comunal de vida ética, *Sittlichkeit*. Em outras palavras, aquilo que forma a razão dos sujeitos não são simplesmente as suas motivações psicológicas individuais, mas a vida ética. As razões são formadas a partir dos contextos de uma forma de vida ética. Dessa maneira, o que Hegel defende é a importância suprema da vida reflexiva e livre do indivíduo, embora ele a veja como uma conquista necessariamente coletiva. Em outras palavras, para Hegel, a liberdade não é nem a liberdade de constrangimentos externos, tampouco um poder causal ou uma espontaneidade pura, mas um estado

⁶⁰ Charles Taylor, no breve artigo *What is Human Agency?*, desenvolve o seu conceito de articulação a fim de mostrar que o ato de ser si mesmo resulta de um processo contínuo de articulação através do qual o sujeito desenvolve um autoentendimento a partir de um esclarecimento processual sobre o que ele deseja e valoriza. De modo semelhante, em *Alienação*, Rahel Jaeggi traz a ideia de apropriação como imagem contrária à alienação. Para Jaeggi (2014, p. 36), as relações de apropriação precisam ser compreendidas como relações produtivas, como processos abertos em que a apropriação sempre significa integração e transformação do que é dado. Já Harry Frankfurt traz a noção de volições de segunda ordem. Além de querer, escolher e ser movido a fazer isto ou aquilo, os homens também querer ter (ou não ter) certos desejos e motivos. Desenvolvi as semelhanças e diferenças entre estes conceitos, fortemente inspirados pela filosofia prática de Hegel, em Buril (2018).

relacional coletivamente conquistado – “ser consigo mesmo no outro”, como nomeia Honneth (2015). Como Pippin nos mostra, esta argumentação hegeliana é tipicamente dialética.

Na realidade, na nossa atitude teórica, nós tentamos “tornar” o objetivo subjetivo; e na atitude prática, nós tentamos fazer o subjetivo objetivo, de modo que a liberdade, a realização verdadeira do espírito, requer o tipo apropriado de relação mediada subjetivo-objetiva. (PIPPIN, 2008, p. 134)

A afirmação mais forte de Hegel, portanto, é que não há um ponto de vista puramente individual a partir do qual um agente racional pode se colocar, assim como não há um momento quando ele pode se afastar de todos os seus apegos e dependências a fim de encontrar uma resposta para os problemas que enfrenta. “Nossas capacidades reflexivas são sempre tratadas como *aspectos* de vários papéis sociais, ou de nosso engajamento em práticas e instituições” (PIPPIN, 2008, p. 23). As nossas deliberações dependem de aspectos dos vários papéis sociais que ocupamos, como ser uma mãe, um cidadão, um proprietário e um irmão, por exemplo. Como desenvolve Pippin (2008, p. 22), Hegel pensa que a nossa noção de reflexão racional é distorcida se concebermos a capacidade reflexiva individual de maneira isolada.

Muito mais coisas já “aconteceram” (as múltiplas dependências dos sujeitos em relação a outros sujeitos, o que qualquer pessoa sempre já herdou não podem ser ignoradas em qualquer isolamento teórico de um tal indivíduo) e bastante coisas ainda “acontecerão” (na recepção e reação de outros) que é relevante para qualquer daquilo que “simplesmente foi feito”, para que esta imagem ou fatia individualista da realidade prática seja considerada adequada. (PIPPIN, 2008, p. 22).

Desse modo, o que Hegel pretende defender é que a condição da independência é a dependência social. As razões disponíveis para que os sujeitos possam compreender e justificar os seus atos não são, de maneira profunda, *dos* sujeitos. A dependência, portanto, é normativa e constitutiva ao mesmo tempo. O pensamento ético deste filósofo nos leva a perceber uma forma inescapável de dependência, segundo a qual, quando apropriada e normativamente reconhecida, se torna ela mesma os meios para a conquista de uma forma coletiva de independência. Para Hegel, então, a liberdade requer um certo tipo de autorrelação que só é possível quando ancorada em certas relações intersubjetivas. É assim que Hegel define, portanto, no §153 de Filosofia do Direito, o caráter desta dependência.

O *direito dos indivíduos para sua determinação subjetiva* até a liberdade tem seu cumprimento no fato de que eles pertencem à efetividade ética, visto que a *certeza* de sua liberdade tem sua verdade em tal objetividade e que esses possuem efetivamente no ético *sua essência própria*, sua universalidade *interna* (HEGEL, 2010, p. 172).

No entanto, é preciso enfatizar que Hegel não defendia que o bem comum tivesse precedência sobre o bem individual. Tampouco defendia que o indivíduo deveria parar de pensar por si mesmo para simplesmente obedecer ao Estado, ou que os indivíduos não existem, ou que só poderíamos falar da existência de uma substância ética superior. A defesa do filósofo de que existe uma inseparabilidade entre aquilo que é subjetivo, determinado reflexivamente e baseado na consciência, e o que é objetivo, como as normas coletivas nas quais os sujeitos foram socializados, não supõe que um desses aspectos deva se reduzir ao outro. Hegel pretende se equilibrar na tensão dialética entre o que é interno e o que é externo. Desse modo, as crenças dos sujeitos sobre os fins de suas próprias ações ou sobre os valores e desejos que eles manifestam como razões práticas suas só podem ser determinações subjetivas se elas estiverem imbricadas na eticidade ou em alguma prática social. As razões não são puramente subjetivas, porque elas *também* são objetivas. De acordo com Hegel, indivíduos concebidos dessa maneira, como se fossem seres pré-sociais, não poderiam desejar nada. Tal afirmação é certamente o que separa Hegel de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, no que se refere às correntes da tradição liberal. Também é o que separa Hegel de uma razão onipresente nas práticas e discursos de uma sociedade neoliberal – e é por isto que ele se encontra aqui.

Desse modo, o pensamento hegeliano nos mostra que a socialidade compõe a subjetividade de modo *a priori*. Logo, não é possível conceber os sujeitos humanos de modo apartado dos papéis que desempenham. O fato de que agimos de determinado modo porque somos uma mãe, por exemplo, previne o sujeito de ter que acrescentar a informação de que agiu de determinada maneira porque ele “deseja ser uma boa mãe” ou “valoriza o papel de ser mãe como um bem em si mesmo”. Este tipo de construção, como detalha Pippin (2008, p. 27), implica em uma separação entre o sujeito e os seus papéis que Hegel nega, mas sem defender que

sujeito se mistura de maneira indiscernível com os seus papéis⁶¹. Para o filósofo, o ser humano só está presente externamente se ele estiver interiormente da mesma forma; e ele só será virtuoso e moral em suas intenções se as suas ações externas assim refletirem este estado interno. Se a interioridade e a exterioridade não estiverem afinadas desta maneira, então o sujeito está oco, vazio ou alienado. Em outras palavras, o verdadeiro ser do sujeito está, na verdade, em suas ações, e o sujeito humano não é diferente daquilo que as suas ações de fato são. Assim, as intenções mais verdadeiras dos sujeitos estão, na realidade, na própria ação. Em alguns casos, isto significa que nós não podemos compreender profundamente o que se intencionou fazer a não ser após a própria ação ser feita.

A defesa de Hegel quanto ao caráter social da agência humana não se encontra apenas nas suas reflexões sobre a eticidade, mas também na sua questão filosófica principal, que é a do reconhecimento entre os sujeitos envolvidos em uma relação. Para ele, o sujeito não pode ser livre até que seja reconhecido por outros sujeitos como livre – e desde que reconheça como livres aqueles sujeitos que reciprocamente o reconhecem dessa maneira. Ou seja, nós só podemos ser verdadeiramente livres quando o outro que nos reconhece como livre também é livre e é reconhecido por nós da mesma maneira. Mas, mais além: o próprio reconhecimento é que *faz surgir* o sujeito. Como nos mostra Pippin (2008, p. 29), tudo o que está em questão na filosofia prática de Hegel – como a noção de espírito como um status historicamente conquistado, a dependência dos indivíduos de um mundo público habitado por outros sujeitos e a possibilidade de que as razões possam ser compartilhadas por todos – desemboca finalmente na sua própria teoria do reconhecimento. Para Hegel, o “eu” ou o sujeito da ação só pode ser um sujeito “para outra consciência” – o que revela que a agência é um status social, não uma categoria metafísica.

Em *Sofrimento de indeterminação*, publicado originalmente em 2001, Axel Honneth retoma algumas ideias apresentadas por Hegel em *Filosofia do direito*, a fim de reatualizar esta obra, e planta as sementes para *O direito da liberdade*,

⁶¹ Em *Alienação*, Rahel Jaeggi realiza uma análise da autoalienação na assunção de papéis sociais a partir do pressuposto de que os papéis não são artificiais ou alienantes em si, como defenderia uma crítica tradicional dos papéis. Para Jaeggi (2014), o fato de que os sujeitos tenham diferentes tipos de comportamentos de acordo com os papéis que assumem não significa que, por trás dos papéis, exista um “eu” substancial inalterado – como é o caso de um personagem, que esconde uma pessoa por trás do papel. Seguindo uma intuição hegeliana, a filósofa argumenta que a dicotomia entre eu e papéis deve ser superada.

publicado só dez anos depois. Honneth retoma, em *Sofrimento de indeterminação*, a ideia hegeliana de que seria apenas no dever e na relação com os outros que os sujeitos poderiam se abrir, finalmente, para uma liberdade substancial. O significado de “eticidade” na obra hegeliana revelaria, segundo Honneth, a noção terapêutica de que é apenas em relações sociais, que, por si sós, já abrangem direitos e deveres, que poderíamos nos libertar do “vazio torturante para o qual a autonomização do ponto de vista moral nos levou” (HONNETH, 2007, p. 98). Só as relações sociais seriam capazes, portanto, de “nos curar” da noção errônea e esvaziada de que a liberdade verdadeira depende da dissolução de relações sociais. Este aspecto, aliás, é fundamental para a tese defendida aqui. Para Honneth, o sentido fundamental de eticidade na obra hegeliana não só liberta os sujeitos de perspectivas unilaterais e restritas de liberdade, como as liberdades jurídica e moral, como também abre aos sujeitos outra forma de liberdade, mais consistente com a realidade das relações éticas, que é a liberdade social.

Desse modo, como interpreta Honneth (2007, p. 106), a esfera da eticidade pensada por Hegel reside nas práticas de interação intersubjetiva e no caráter intersubjetivo do padrão de ação que a constitui. Além disso, um aspecto fundamental da eticidade é que ela exprime formas determinadas de reconhecimento recíproco. Ou seja, ela não só reside nas relações intersubjetivas, como também estas relações intersubjetivas devem expressar atitudes de reconhecimento. A eticidade estaria encarnada, então, em três instituições sociais: a família, a sociedade civil e o Estado. “São os únicos âmbitos de ação nos quais, na época de Hegel, autorrealização, reconhecimento e formação combinam-se da maneira exigida” (HONNETH, 2007, p. 117). A família, então, seria a base da eticidade, o lugar social onde a socialização das carências humanas é consumada; a sociedade civil consistiria em um outro sistema de carências humanas, representado pelo mercado; e o Estado seria representado por um conjunto de indivíduos, cada um deles com talentos e habilidades próprios empregados para o bem universal e para a coletividade.

Não entrarei aqui em mais detalhes sobre as instituições sociais que, para Hegel, encarnavam o princípio da eticidade. O que importa enfatizar aqui é que a noção de eticidade serviu de inspiração para a criação do conceito de liberdade social, desenvolvido e apresentado por Honneth em *O direito da liberdade*. Tanto a ideia de eticidade como a de liberdade social refletem a confiança na capacidade

das instituições modernas de assegurarem as liberdades dos indivíduos. Para Hegel e Honneth, assim, as falhas e inadequações das instituições sociais são anomias que devem ser resolvidas dentro destas instituições, a fim de que, assim, elas possam progredir e garantir a realização de suas promessas normativas.

A noção de liberdade social apresentada por Honneth é um desdobramento da ideia hegeliana de eticidade, portanto. Honneth defende que, nas sociedades moderno-capitalistas, as esferas institucionais das relações pessoais, da economia de mercado e da vontade democrática são três sistemas de ação nos quais a liberdade social pode ser realizada; trata-se de um desdobramento das esferas éticas de realização individual pensadas por Hegel. Para Honneth, a liberdade social pressupõe a formulação hegeliana de “estar-consigo-mesmo-no-outro”, que traduz a ideia de que o sujeito só pode se realizar individualmente se a sua realização individual depender da realização individual de outros sujeitos. A liberdade social vem, então, com novos paradigmas:

A aspiração à liberdade deixa de ser um elemento da experiência puramente subjetiva no momento em que o sujeito se encontra com outros sujeitos cujos objetivos se comportam de maneira complementar aos próprios, uma vez que agora o ego pode ver, nas aspirações de outra parte na interação, um componente do mundo externo que lhe permite colocar em prática, objetivamente, as metas estabelecidas por ele mesmo. (HONNETH, 2015, p-85-86)

Desse modo, as instituições sociais passam a cumprir um papel fundamental na garantia da liberdade social, pois elas seriam capazes de assegurar “práticas harmonizadas e consolidadas”, capazes de fazer com que os sujeitos reconheçam a si mesmos reciprocamente como “outros-de-si-mesmos”. Ou seja, para Honneth, em acordo com Hegel, a liberdade representa sempre uma relação de reconhecimento vinculada a uma instituição.

Nesse sentido, as instituições de reconhecimento nada mais são do que mero apêndice ou condição externa da liberdade intersubjetiva; afinal, sem elas, os sujeitos não poderiam saber sobre a dependência recíproca de uns em relação aos outros (HONNETH, 2015, p. 94).

A questão principal aqui é que, para Hegel, se eu só posso experimentar as minhas ações como minhas quando eu não me eximo do peso das dependências, da socialização e da natureza, eu só posso sofrer na tentativa de agir como se o

meu ato procedesse de um ato de pura vontade. Para Hegel, este caminho individualista é falso, portanto.

Assim, a não-alienação situa-se em uma relação entre *self* e outro na qual ambos se reconhecem como livres. Quando se está em uma relação de reconhecimento recíproco, um posicionamento adequado e não-alienado com as próprias ações e desejos é conquistado porque uma condição geral foi satisfeita. Dessa maneira, seguindo as intuições de Hegel, podemos afirmar que as pessoas só poderão superar a alienação e os mal-estares individuais se estabelecerem uma *reconciliação* entre si mesmas e os mundos social e natural (pessoas, objetos, instituições, animais e meio ambiente); e isto só será possível se reconhecermos que a nossa formação individual está profundamente relacionada com os fundamentos de uma vida ética. Hegel pretendeu nos mostrar que a noção moderna de agência, baseada na ideia de que os indivíduos possuem poderes causais dentro da mente, é não apenas insustentável, como causa sofrimentos.

Finalmente, como resume Pippin (2008, p. 209), a principal aspiração da teoria da liberdade de Hegel é ser capaz de mostrar que: 1) só se pode ser um sujeito livre se se é reconhecido como tal; 2) o que isto envolve é ser concretamente reconhecido como um particular entre muitos; 3) a natureza concreta e mediada de tal reconhecimento precisa significar, na vida moderna, ser amado (ou ser capaz de ser amado) como uma pessoa, um indivíduo distinto e particular, e não como um membro de um clã ou de uma tribo.

Neste sentido, todo sofrimento que surge do inflacionamento da dimensão individual e da noção de que a liberdade verdadeira depende da dissolução de relações sociais, como são os casos da desconfiança e do ressentimento, ganha um novo sentido quando ele é compreendido em chaves ética e social. Em certo sentido, a abertura para a “eticidade” na obra hegeliana abre possibilidades terapêuticas para sujeitos desconfiados e ressentidos, pois só as relações sociais podem “nos curar” da ideia errônea e esvaziada de que a liberdade pode ser conquistada individualmente, para além dos laços sociais. Isto significa que os sujeitos desconfiados e ressentidos só superarão os próprios sintomas quando eles deixarem ruir os muros que os protegem dos outros e de si mesmos. Este pulo como que para fora do “condomínio de si” só pode ser dado a partir de uma transformação coletiva no campo das narrativas e dos discursos. Isto porque os discursos e narrativas que circulam em uma sociedade, nos contextos dos mais importantes aos

mais banais, são os responsáveis pela formação de visões bastante específicas sobre o que é uma sociedade, o que é um sujeito e como ambos devem se relacionar reciprocamente.

No próximo subcapítulo, apresentarei brevemente o debate contemporâneo sobre a autonomia relacional, a fim de ampliar a visão hegeliana de que os sujeitos são formados por suas relações sociais. O conceito de autonomia relacional busca dar conta de uma crítica a uma sociedade altamente individualista, mas sem negar a existência dos indivíduos como tais. Embora Hegel não negue a existência de indivíduos, ele parece, em sua crítica ao livre-arbítrio (*free will*) kantiano, concentrar a sua reflexão na dimensão social da agência humana, sem levar em consideração a complexidade de uma agência que nem sempre se submete às exigências postas pelo social. Além disso, a teoria relacional pressupõe a existência de relações de poder nas interações sociais e analisa situações empíricas nas quais os danos a uma dimensão do *self* não resulta na erosão completa da autonomia conquistada em outra dimensão do *self* – distinção teórica que contempla a existência de formas de resistência em contextos de opressão. Nesse sentido, as reflexões sobre autonomia relacional complexificam o pensamento hegeliano, no sentido de que elas dão conta, de modo mais apropriado, de situações reais da vida de um sujeito. Se partirmos para exemplos práticos, é fato que, embora sejamos formados socialmente, esta internalização de normas sociais nem sempre é livre de conflitos, questionamentos ou negociações.

5.2 DE VOLTA À AUTONOMIA (RELACIONAL)

Embora os sujeitos sejam formados pela sociedade, não podemos afirmar que eles são completamente heterônimos. Como escreve Adorno (1989) em sua introdução aos estudos sobre a personalidade autoritária,

embora a personalidade seja produto do ambiente social passado, uma vez desenvolvida ela deixa de ser um mero objeto do seu ambiente contemporâneo. O que se desenvolveu é uma estrutura dentro do indivíduo, algo que é capaz de selecionar os vários estímulos que lhe são impingidos e que é capaz de iniciar suas próprias ações no contexto social; algo que, embora seja sempre modificável, é, muitas vezes, resistente a mudanças fundamentais.

Isto significa que, ainda que os sujeitos sejam formados a partir de dinâmicas passadas de *assujeitamento* – aliás, ser um sujeito é ter uma subjetividade que é

sua à medida em que ela resulta de assujeitamentos prévios –, eles não são um mero produto da sociedade. O que se desenvolve, dentro de um sujeito que se assujeitou, é uma estrutura que o torna capaz de agir a partir de sua própria autonomia, de uma maneira que é modificável, mas que também resiste às tentativas de modificação, pois esta maneira já é, em alguma medida, sua, própria, não-alienada. Há quem defenda que só é possível ser um sujeito autônomo por causa das relações sociais, amplas ou íntimas, em que nós nos vemos implicados. Na contramão desta visão, também há quem argumente que a inegável formação social dos indivíduos não é essencial para a experiência de autonomia – que há algum nível interno de liberdade entre os sujeitos e a sociedade, portanto. Também há quem desconsidere completamente a importância da sociedade na formação da autonomia dos indivíduos; é esta perspectiva, aliás, que tem constituído o senso comum e estruturado sofrimentos como a desconfiança e o ressentimento. Nesta última seção, eu gostaria de enfatizar que a minha defesa de que os indivíduos devem ser considerados em seus potenciais sociais não implica na ideia de que o sujeito não é autônomo. O argumento de que o potencial da heteronomia deve ser levado em consideração em nossas sociedades não implica na negação da importância da autonomia.

Neste subcapítulo, assim, eu recupero a importância da autonomia, que parece ter ficado em segundo plano na minha tentativa de resgatar o seu oposto. É necessário ressaltar, no entanto, que a autonomia é um conceito vasto, já interpretado de diversas maneiras na filosofia. A fim de não entrar em um debate muito complexo e já muito percorrido, preferi me concentrar nas reflexões, relativamente recentes, sobre a autonomia relacional. Os pressupostos da teoria relacional me parecem, além de razoáveis, não realmente abalados pelas divergências internas deste debate. Além disso, o conceito de autonomia relacional busca dar conta de uma crítica a uma sociedade altamente individualista, mas sem negar a existência do indivíduo como tal. O que faço aqui é uma espécie de negociação conceitual entre uma crítica às limitações e problemas de nossa forma de vida e os seus pressupostos mais básicos. É uma maneira de propor uma saída para os problemas vivenciados em nossa sociedade, sem que esta solução seja considerada demasiadamente externa ou até utópica diante dos pressupostos normativos que estruturam a nossa forma de vida.

Na primeira parte deste subcapítulo, eu trago a definição de autonomia relacional desenvolvida pela filósofa Catriona Mackenzie e esclareço as razões pelas quais se tornou necessário criar uma concepção reconfigurada de autonomia. Em seguida, desenvolvo algumas questões postas por John Christman à teoria relacional. Para ele, como veremos, a autonomia pode (e deve) ser pensada para além de sua dimensão social e relacional. Em seguida, apresento como Marilyn Friedman tenta responder a esta tensão entre aspectos relacionais e individualistas. Para resolver esta questão, Friedman propõe uma ideia de independência subjetiva que seja utilizada de modo não-literal: uma ideia de independência relativa. Por último, eu trago Diana Meyers para tecer uma reflexão sobre como a autonomia pode ser experienciada de maneiras diferentes, segundo o *self* em questão. Conforme a sua sistematização, eles são cinco: o *self* unitário (*unitary self*), o *self* social (*social self*), o *self* relacional (*relational self*), o *self* dividido (*divided self*) e o *self* incorporado (*embodied self*). Trata-se aqui de um percurso teórico diferente, no qual o que está em questão não é apontar para o caráter socialmente construído da autonomia, mas para as várias dimensões das experiências de autonomia.

A concepção de “autonomia relacional”, proposta por Catriona Mackenzie e por outras filósofas feministas, foi criada a partir de três principais convicções. A primeira foi a de que, ao contrário de certas críticas feministas à noção liberal de autonomia⁶², para estas teóricas feministas seria um erro abandonar o valor da autonomia, mesmo em sua versão considerada “liberal”. Isto porque, segundo as teóricas relacionais, o exercício de algum grau de autodeterminação, autogovernança e autoautorização seria crucial para a emancipação das mulheres. A segunda convicção veio da percepção de que a opressão de gênero, de diferentes modos, contextos e graus, causa danos às habilidades das mulheres de levarem uma vida autodeterminada, debilitando as suas capacidades de autogoverno e os seus sentidos de sujeitos autoautorizados⁶³. Por último, para estas teóricas relacionais, uma nova concepção de autonomia poderia ser contraposta a esta outra, também considerada pelas teóricas relacionais como fortemente individualista.

⁶² Pensadoras feministas como Carole Pateman (2008) e Carol Gilligan (1993) desenvolveram críticas à concepção liberal de autonomia, considerada por elas como fortemente individualista. Elas acusam o liberalismo político de tratar a justiça como parte exclusiva do domínio público (masculino) e dele excluir a especificidade social das relações de gênero na esfera doméstica.

⁶³ Mais adiante, veremos os significados de autodeterminação, autogoverno e autoautorização.

As teóricas relacionais tentam, assim, oferecer uma concepção reconfigurada de autonomia. Como define Catriona Mackenzie (2014, p. 20),

como a concepção de autonomia individual, a autonomia relacional está comprometida com uma forma de individualismo normativo – isto é, com a visão de que direitos, bem-estar, dignidade, liberdade e autonomia dos indivíduos importam e impõem constrangimentos normativos às reivindicações de grupos sociais ou coletivos.

Dessa maneira, a autonomia relacional está baseada e comprometida com três premissas. A primeira é a de que uma concepção adequada de autonomia precisa responder ao fato de que a vulnerabilidade e a dependência humana existem; neste sentido, as pessoas não são meros contratantes autossuficientes, independentes e racionais. A segunda premissa é a de que as pessoas têm corpos e estão social, histórico e culturalmente implicadas, de modo que as suas identidades são constituídas *em relação com* estes fatores de modos complexos. Assim, como aponta Mackenzie (2014, p. 21), “embora a teoria da autonomia relacional esteja comprometida com um individualismo normativo, ela também está comprometida com uma ontologia social das pessoas”. Trata-se, então, de uma concepção de pessoa que enfatiza o papel das práticas sociais incorporadas (incluindo práticas linguísticas e culturais), das identidades de grupos sociais e das contingências históricas na formação de nossas identidades individuais práticas. A terceira premissa é a de que as condições sociais que restringem o exercício da autodeterminação são injustas – e uma sociedade socialmente injusta causa uma série de danos à autonomia dos agentes. Assim, teorias relacionais buscam desenvolver análises de autonomia que dão conta dos efeitos das desigualdades sociais nas habilidades dos agentes de levar uma vida autodeterminada, autogovernada e autoautorizada. Isto significa não só que o indivíduo da teoria relacional é situado, formado e constrangido por seus contextos sócio-relacionais, mas também que o ponto de partida desta teoria são agentes não-ideais em um mundo não-ideal, caracterizado por opressões sociais, injustiça e desigualdade. Os objetivos da teoria da autonomia relacional são, assim, teorizar sobre o tipo de autonomia possível para agentes humanos não-ideais, diagnosticar como a dominação social, a opressão, a estigmatização e a injustiça podem frustrar a autonomia individual e pensar em possíveis soluções sociais para proteger e impulsionar a autonomia do indivíduo.

De maneira mais específica, para Catriona Mackenzie (2014), a autonomia é um conceito multidimensional, e não unitário. Ele se refere a três dimensões distintas, mas interdependentes do sujeito: a autodeterminação, o autogoverno e a autoautorização. “[A autonomia] é usada para diferentes propósitos, em diferentes contextos sociais e normativos e, nestes contextos diferentes, pode ser apropriado estabelecer diferentes limites para satisfazer as condições da autonomia” (MACKENZIE, 2014, p. 16). As três dimensões da autonomia são analisadas por ela da seguinte maneira: a *autodeterminação* compreende ter a liberdade e as oportunidades de fazer e suscitar escolhas de importância prática para a própria vida, ou seja, escolhas sobre o que valorizar, quem ser e o que fazer. A autodeterminação identifica condições externas e estruturais para a autonomia individual, especificamente as *condições de liberdade* e as *condições de oportunidade*. O *autogoverno* envolve ter as habilidades e as capacidades necessárias para fazer escolhas e manifestar essas decisões que expressam a própria identidade prática⁶⁴, reflexivamente constituída e diacrônica. O autogoverno também identifica as condições internas para a autonomia, especificamente as condições de competência (capacidade de entender informações relevantes, fazer julgamento de informações, etc.) e autenticidade (identificação da própria vontade como sua). A terceira dimensão da autonomia seria a *autoautorização*, que envolve lidar consigo mesmo como tendo uma autoridade normativa para o autogoverno e a autodeterminação. “Envolve lidar consigo mesmo como autorizado a exercer controle prático sobre a própria vida, determinar as próprias razões para a ação e definir os próprios valores e compromentimentos práticos de formação de identidade” (MACKENZIE, 2014, p. 18).

Ela também identifica que o exercício da autonomia pode variar por essas dimensões em níveis diferentes. “É possível que uma pessoa possa exercer um alto nível de autonomia em um domínio, no trabalho, enquanto está sujeita à dominação em outro domínio, na sua vida familiar” (MACKENZIE, 2014, p. 19). Além disso, a filósofa entende a autodeterminação, o autogoverno e a autoautorização como concepções relacionais. Para ela, no que se refere à autodeterminação, o problema não é apenas que as oportunidades restritas constroem a autodeterminação, mas

⁶⁴ A identidade prática é compreendida por Mackenzie (2014) como uma autoconcepção normativa que incorpora o sentido de autoidentidade da pessoa, com os seus compromissos, valores e crenças.

também que a internalização destes constrangimentos pode formar o sentido dos indivíduos sobre quem são, o que podem fazer e fazem. Já no caso do autogoverno, o que está em questão não é simplesmente as competências racionais requeridas para uma reflexão crítica, mas também outras habilidades, como as competências emocionais, imaginativas, sociais e dialógicas. No que se refere à autoautorização, trata-se das condições de responsabilidade (*accountability*), fundamentalmente sociais e dialógicas, de dar razões e prestar contas – e não apenas porque esta prática é diádica, mas também porque nossas razões, valores e compromissos (em outras palavras, nosso senso de nós mesmos) emergem apenas através de um certo tipo de interação dialógica. A autoautorização depende, portanto, de uma certa autoestima e autovalor, como também aponta Honneth (2015), que são tipicamente dependentes de relações sociais intersubjetivas. Isto significa que a internalização do não-reconhecimento pode corroer o senso de autoestima de um sujeito, desse modo diminuindo o seu sentido de autoautorização.

Por exemplo, a não ser que ela seja incrivelmente resiliente, uma profissional que é sujeita a um abuso sexista e racista constante por seu chefe e colegas de trabalho pode achar muito difícil manter um senso apropriado de autoestima. (MACKENZIE, 2014, p. 38).

A riqueza do conceito de autonomia relacional está no fato de que ele concilia, em uma só ideia, elementos que, à primeira vista, parecem se opor. Neste conceito, indivíduo e sociedade não se excluem mutuamente, mas se justificam reciprocamente. Se o sujeito fosse completamente heterônomo, ele não seria capaz de se rebelar contra formas de dominação que o circundam, nem de se refazer diante de acontecimentos imprevisíveis e incontroláveis que poderiam minar a sua autonomia. O contrário também procede: se ele fosse completamente autônomo, a dominação não seria uma ameaça à sua integridade psíquica.

Como argumenta John Christman (2014), a autonomia pode nos servir como meio de nos adaptarmos a circunstâncias trágicas a partir de uma ressignificação dos nossos planos de vida, da nossa identidade e dos nossos propósitos, mas também como maneira de não sucumbirmos e de não nos adaptarmos a contextos de opressão. A autonomia nos oferece a capacidade de adaptação e de reorganização de projetos e planos diante de opções de vida não exatamente escolhidas e também a capacidade de resistência, logo, de manutenção dos projetos e planos já existentes diante de situações de vida imprevisíveis. Há formas de

adaptação e de *resistência* que podem ou não levar a uma maior ou menor autonomia. Um caso de *adaptação* que levaria a uma maior autonomia pode ser identificado no exemplo trazido por Christman de uma mulher que era uma atleta bastante engajada até sofrer um acidente que a impediu de continuar a ser quem ela era até então. A jovem acabou decidindo ser escritora e, nesta nova forma identitária, encontrou uma outra maneira de pôr em prática a própria autonomia. Já no caso de *resistência* que levaria a uma maior autonomia, Christman traz o exemplo de Irina, uma mulher pobre que mudou de país para trabalhar e progredir socialmente, mas que foi enganada e passou a ter que trabalhar como prostituta no lugar onde deveria atuar como garçoneiro. Irina resistiu a essa condição opressiva através de sentimentos como raiva e ódio, que dirigia contra os seus algozes. Neste caso, resistir à opressão através da própria autonomia revela-se como a única maneira de não sucumbir como indivíduo. Se os sujeitos não tivessem autonomia, certamente eles se renderiam a estas situações de opressão e injustiça. No caso de situações que não são injustas, como um acidente, o que resta ao indivíduo é uma adaptação, que só se faz mediante a sua habilidade autônoma de refazer os seus planos. Assim, a autonomia não está na adaptação ou na resistência, mas nos modos como os sujeitos reagem a situações injustas ou contingências da vida.

Para Christman (2014, p. 205), “a autonomia envolve habilidades básicas e competências relacionadas à escolha, deliberação, ação e interação”. Como ele argumenta, para alguns teóricos, a autonomia requer apenas habilidades de competência, que envolvem introspecção, comunicação, memória, imaginação, raciocínio analítico, cultivo de si mesmo e resistência a pressões de adaptação. Para outros teóricos, é preciso distinguir a agência autônoma da mera racionalidade prática através de uma reflexão sobre como os valores e motivos envolvidos em uma ação são ou não são autênticos. Para além desta visão conceitual de autonomia proposta por Christman, é possível perceber, nas suas reflexões, uma preocupação com o resgate de uma autonomia que não é puramente relacional – e que, para ele, não deve ser. Trata-se de um questionamento às teóricas da autonomia relacional, que insistem na ideia de que a autonomia requer mais do que o gozo individual de um sentido de autoridade normativa. Para elas, a autonomia seria mais do que autorizar *a si mesmo* uma autoridade. Para Mackenzie (2014), afinal, o senso de si mesmo como um agente detentor de uma autoridade normativa é baseado no

reconhecimento intersubjetivo de outros sujeitos. Como vimos anteriormente, esta também é a visão de Honneth (2015) em sua teoria do reconhecimento.

Para defender o argumento de que a autonomia pode e deve ser pensada para além de sua dimensão social e relacional, Christman traz os exemplos de escravos resistentes e de Irina, forçada à prostituição e à servidão por dívida por um longo período. Apesar desta situação de opressão social, Irina nunca deixou de resistir a essa condição e sempre sustentou um ódio ardente contra os seus algozes. Sempre procurou meios de escapar, sem se assimilar à situação em que se viu envolvida. As narrativas de escravizados na América do Sul, trazidas por Christman, também descrevem pessoas que nunca perderam os seus desejos de ser livres e que sempre fizeram planos elaborados e projetos de fuga que podem claramente ser chamados de “seus”. A resistência dos sujeitos escravizados, que não encontravam, na realidade social em que estavam imersos, os requisitos de reconhecimento interpessoal e de estrutura material para a autonomia (relacional), revelam uma autonomia (mais individual) que não sucumbe ao caráter opressor da sociedade. A partir destes exemplos, Christman evidencia dois fatores importantes:

Primeiro, estes agentes mantêm uma identidade prática que é contínua com os seus pré ou não-oprimidos *selves*. As suas prioridades de valor e os seus sentidos de si mesmos não são esmagados pelo seu cativo, mesmo se eles forem impedidos de agir sobre eles. Segundo, estas pessoas estão sem a maioria das condições sociais, se não todas, que muitos teóricos relacionais requerem para a autonomia.

Christman não defende que as pessoas são completamente autônomas. O que ele argumenta é que existe um outro sentido de autonomia mínima que elas podem manter, a depender da situação em questão. Como vimos, Adorno também aponta para o fato de que a subjetividade, embora resulte do ambiente social passado, ela deixa de ser um mero objeto do ambiente depois que é desenvolvida. Para Christman, enquanto algumas pessoas internalizam os valores opressores que estruturam a sua dominação ou perdem completamente qualquer poder efetivo de agir por si mesmos, outras conseguem manter um nível mínimo de autonomia. Para ele, alguns teóricos da autonomia relacional não dão conta dessa questão. Em outras palavras, o que Christman (2014, p. 212) quer dizer é que as relações de reconhecimento *nem sempre* são requeridas para uma agência autêntica e autônoma. Os relatos de pessoas que sobreviveram à escravidão e à opressão, a que ele recorre em sua pesquisa, revelam que o senso forte de autovalor foi mantido

enquanto se lutava contra constrangimentos terríveis. Assim, para Christman, o elemento social é requerido não por causa de seu valor intrínseco, mas devido aos efeitos sociopsicológicos que a aceitação pública tem na habilidade de uma pessoa de experienciar uma autoafirmação reflexiva (*reflexive self-affirmation*). Isto não quer dizer, no entanto, que as dinâmicas de interação não sejam importantes para a autonomia. Para Christman, é porque as pessoas precisam de interlocutores (amigos, terapeutas, cuidadores, familiares, etc.) para ajudá-las a estabelecerem uma orientação prática que a autonomia também se revela como relacional.

Embora a crítica posta por Christman seja importante, ela não leva em consideração uma questão fundamental nos seus exemplos, que é a força das relações sociais que estruturavam previamente os *selves* de sujeitos agora oprimidos. Um sujeito que se vê na situação de escravizado se rebela não simplesmente porque ele tem uma autonomia só sua, preservada e intocada diante de uma série de opressões e dominações, mas porque esta autonomia também foi anteriormente constituída por relações sociais que estruturaram os seus sentidos de autoestima, autoconfiança e autorrespeito, para usar alguns termos de Honneth (1995). Não é que exista, dentro de um indivíduo, um *self* intocado, que lhe dá a capacidade de resistir diante das atrocidades as mais selvagens, como a escravidão, mas, sim, que certos sentidos de si mesmo, socialmente construídos no passado, dão aos sujeitos a capacidade de não se submeterem a situações futuras de opressão. Nos exemplos de Irina e de Kaew, em que ambas se viram forçadas à escravidão e à servidão por dívida, a primeira resiste, enquanto a segunda se incorpora à lógica a que se viu submetida, inclusive se inserindo no esquema que a submeteu. Neste caso, não é que a primeira tenha recorrido a uma autonomia só sua e a segunda se submetido à heteronomia, logo não utilizando a sua capacidade intrínseca de autonomia. O que faz um sujeito resistir a todas as sortes de opressão e dominação não é a força interna de uma autonomia só sua, não-relacional, mas a força de uma autonomia que só pode ser social e coletivamente construída. Os casos de Irina e Kaew são interessantes, porque eles nos levam a pensar nas histórias de vida de cada uma delas: o que Kaew viveu no passado que a fez se submeter à lógica de opressão a que se viu inserida? Teria ela já experienciado danos nas suas autoestima, autoconfiança ou autorrespeito na infância, por exemplo? Que tipo de história familiar e comunitária teria dado à Irina a percepção de que as opressões vividas por ela são inaceitáveis? Onde ela teria encontrado as suas forças de

resistência? Existe uma história individual, mas sempre coletivamente construída, que explica a capacidade que um sujeito tem (ou não) de resistir. Isto porque a autonomia, sempre social, *manifesta-se como* uma capacidade intrínseca, mas não é que ela tenha surgido assim, do nada. A autonomia relacional não é heteronomia, portanto, mas simplesmente autonomia – e esta não pode ser pensada para além das relações sociais que a antecederam e a constituíram.

Para resolver esta tensão entre aspectos relacionais e individuais, Marilyn Friedman (2014) propõe uma ideia de independência subjetiva que seja utilizada de modo não-literal: não é que os sujeitos sejam completamente independentes uns dos outros, afinal esta visão se trata de uma impossibilidade. “Eu sugiro que a independência seja compreendida como um grau relativamente baixo de dependência, mas que seja ainda humanamente possível” (FRIEDMAN, 2014, p. 56). O significado de independência que ela propõe está em sintonia com a ideia defendida pela cientista política Jennifer Nedelsky de que os *selves* resultam de relacionamentos constitutivos. Para Nedelsky, os relacionamentos constitutivos formam as pessoas, tanto na infância como no decorrer da vida adulta. No entanto, como ela defende, os relacionamentos constitutivos não são determinativos – eles não determinam exhaustivamente o que as pessoas são e como elas se comportam, porque eles deixam espaço para a liberdade e a autonomia. O que Friedman quer fazer é, assim como Christman, traçar um espaço entre sujeito e sociedade de modo que o sujeito não se veja como dependente da sociedade em todos os contextos de sua vida. Para isso, ela recorre à ideia de que a independência do sujeito de sua sociedade deve ser interpretada como uma forma baixa de algum tipo de dependência. “A independência pode identificar um ideal útil para pessoas desfavorecidas e subordinadas buscarem” (FRIEDMAN, 2014, p. 57). A busca por independência, mesmo que seja uma independência relativa, deve ser encorajada, principalmente no caso daquelas pessoas que buscam uma maior independência nas áreas em que estão mais vulneráveis à subordinação e ao abuso de outras. “A independência pode ser compreendida consistentemente a partir de uma consideração relacional de autonomia e ela oferece um ideal aspiracional valioso para mulheres e outras pessoas subordinadas” (FRIEDMAN, 2014, p. 59). É preciso lembrar que uma abordagem relacional deve levar em consideração tanto que as pessoas constituem umas às outras, como que elas também podem ser tornar ameaças umas para as outras.

A teoria da autonomia relacional busca, assim, “descentralizar a autonomia”, como defende Diana Meyers (2005) em seu artigo homônimo, a fim de superar uma concepção de autonomia fortemente individualista, mas sem negar a importância da autonomia. No entanto, não é que eles estejam defendendo a existência de uma espécie de “autonomia não-autônoma”. Como justifica Meyers (2005, p. 27):

Teóricos da autonomia para quem a filosofia moral de Kant é o *locus classicus* tendem a se direcionar para uma concepção mentalista e individualista de sujeito autônomo e para uma consideração racionalista de deliberação e volição autônoma. Segundo esta visão, formas de agência que evidentemente não estão ancoradas em poderes racionais são consideradas autônomas apenas se elas puderem, de algum modo, ser assimiladas à razão.

O que Meyers está defendendo é que há formas de autonomia que nem sempre são assimiladas à razão. Para ela, existem diversos tipos de *self*. O problema é que a ideia de autonomia ficou extremamente vinculada a um tipo de *self* específico, enquanto que a autonomia também poderia ser compreendida a partir de outros tipos de *self*. Conforme a sua sistematização, eles são cinco: o *self* unitário (*unitary self*), o *self* social (*social self*), o *self* relacional (*relational self*), o *self* dividido (*divided self*) e o *self* incorporado (*embodied self*). É importante enfatizar aqui que Diana Meyers utiliza as expressões “*self* unitário”, “*self* social” e “*self* relacional” porque se tratam de expressões idiomáticamente mais confortáveis do que “*self*-como-unidade” (*self-as-unitary*), “*self*-como-social” (*self-as-social*) ou “*self*-como-relacional” (*self-as-relational*). As expressões utilizadas por ela, embora sejam mais familiares, podem ser enganadoras porque parecem “reificar” estes diferentes *selfs*. “Elas parecem indicar que cada pessoa é, de algum modo, um agregado de cinco *selfs*” (MEYERS, 2005, p. 31). Não é o que ela defende, no entanto. A terminologia “*self* como” (*self-as*) é mais adequada conceitualmente porque, como Meyers argumenta (2005, p. 31), “cada uma delas [cada dimensão do *self*] representa um foco de atenção, uma dimensão da vida subjetiva e um modo de enquadrar um autoentendimento ou um projeto”. De todo modo, ela utiliza os termos em suas versões idiomáticamente mais confortáveis sem deixar de explicar o que ela realmente quer dizer com estas expressões.

A partir da própria experiência de vida, Meyers conta como agiu segundo condutas que poderia reconhecer como autenticamente suas, mas sem que ela houvesse refletido racionalmente sobre elas. “[E]ra muito claro que a minha vontade

não estava sob controle racional” (MEYERS, 2005, p. 28). O desafio posto por suas experiências à noção racionalista de autonomia a fez reconhecer que os *selfs* social, relacional, dividido e incorporado são lugares potenciais de autodescoberta, autodefinição e autodireção autônomas. Além disso, cada concepção de *self* oferece um tipo particular de resposta para a questão sobre o que é um indivíduo.

Segundo a sua sistematização, o *self* unitário é o *self* independente, automonitorado e autocontrolado, que é central na maior parte das teorias da autonomia que conhecemos. Para ela, o *self* unitário e o *self* autônomo são tão aproximadamente identificados que eles parecem quase indistinguíveis. “Ser racionalmente reflexivo e livre para realizar decisões racionalmente alcançadas é ser autônomo, em muitas interpretações” (MEYERS, 2005, p. 29). No entanto, para ela, inteligência e bom senso não deveriam ser igualadas à razão, porque há formas de bom senso e de inteligência que não são tomadas a partir da razão. Inclusive, a depender do contexto, decisões tomadas a partir da razão podem resultar exatamente no contrário do bom senso e da inteligência. Tomar uma decisão a partir da razão pode deixar o indivíduo inabitável, rígido, não-espontâneo e superficial – em outras palavras, desumano. Ao contrário do *self* unitário, o *self* social é o *self* socializado ou aculturado: ele representa a assimilação das pessoas a normas sociais e a valores, atitudes e panos de fundo interpretativos culturalmente transmitidos. O lado negativo deste *self* é que estes processos normalizadores podem causar danos à autonomia.

Quando indivíduos tem poucas oportunidades para explorar sistemas de valores e práticas sociais alternativas, e quando os valores e práticas dominantes são rigorosamente aplicadas, socialização e enculturação funcionam como doutrinação, que impede reflexão crítica sobre os valores e desejos que formam as próprias escolhas (MEYERS, 2005, p. 30).

Já o *self* relacional é o *self* interpessoalmente ligado por relações emocionais. Um *self* relacional está envolvido em um círculo de familiares e amigos – e as vidas dos indivíduos são incalculavelmente enriquecidas por estes laços. No entanto, como aponta Meyers (2005, p. 30), estes laços também ameaçam a autonomia, uma vez que responder às necessidades de outros sujeitos e preencher as próprias responsabilidades podem ser atividades tão consumidoras para um indivíduo que ele se vê privado de qualquer oportunidade de perseguir objetivos e projetos pessoais. Como ela define, o *self* dividido é o *self* psicodinâmico, caracterizado pela

profundidade interna, pela complexidade e pelo enigma. Ele está dividido entre a consciência e o inconsciente. De modo vulgar e amplo, o perigo que ele põe para a autonomia é o impulso inconsciente e o desejo reprimido, manifestos, por exemplo, na forma de patologias. Por último, ela traz o *self* incorporado, necessário em diversos contextos de nossas vidas, já que somos seres dotados de corpo. As ameaças que este *self* pode colocar à autonomia do sujeito podem ser experienciadas com o surgimento de doenças, incapacidades e fragilidades físicas.

Em suma, o que Meyers está defendendo é que a agência autônoma não é inseparável das habilidades racionais do *self*-como-unidade, i.e. do *self* unitário. Trata-se aqui de um percurso teórico diferente, no qual o que está em questão não é apontar para o caráter socialmente construído da autonomia, mas para as variadas experiências de autonomia, inclusive em ato – na sociedade, em uma cultura, em relação e até no próprio corpo. Um dos exemplos que ela traz para refletir sobre a variabilidade das experiências de autonomia é a história de como ela lida pessoalmente com uma condição metabólica que exige dela uma restrição dietética. Ela percebeu que só conseguiu aderir a esta dieta restrita a partir de um complexo relacional no qual o seu marido e os seus amigos acabavam também se abstendo de pedir os pratos que eram proibidos para ela. “Não apenas a compaixão e autorrestrrição simpática deles reduziram a minha exposição à tentação, mas também a habilidade deles de se adaptarem me ajudaram a superar a minha resistência a me adaptar” (MEYERS, 2005, p. 32). Assim, Meyers só conseguiu controlar a si mesma porque ela criou uma rede social de saber que suprimiu o seu comportamento autodestrutivo. É o que se faz também quando se participa de grupos de apoio como Alcoólicos Anônimos (AA), formados por uma rede de pessoas que acaba assumindo a agência dos sujeitos que a integram, justamente porque eles são incapazes de exercerem a própria agência individualmente.

Sem perceber o que eu estava fazendo e sem o conhecimento destes indivíduos, eu transferi alguns dos meus poderes de agência para os nossos relacionamentos. Agora que eu conheço este truque, eu posso deliberadamente recrutar conhecidos para este esquema, e fazer isso pareceria um caso direto de transformá-los em extensões involuntárias da minha vontade autônoma. [...] [E]sta capacidade possibilitou o meu *self*-como-relacional a autonomamente recusar delícias nocivas” (MEYERS, 2005, p.33).

Assim, o ponto aqui não é apontar para a origem, mas para as diversas experiências de autonomia que podem surgir a partir de diferentes *selves*. Não se

trata simplesmente de apontar para a natureza social do *self*, como fez Catriona Mackenzie (2014), mas de enfatizar as diversas dimensões do *self* e as experiências de autonomia possíveis de serem vividas a partir dele. A autonomia pode ser experienciada a partir do *self* relacional, mas também do *self* incorporado. Os treinos de autodefesa para mulheres que sofreram assédio sexual é, por exemplo, um modo de experienciar a autonomia em um nível que é corporal, porque, através de treinos, o corpo adquire uma habilidade que lhe confere segurança em um terreno sensível. Com o desenvolvimento de uma habilidade corporal, o *self* corporal anteriormente ameaçado experiencia novamente uma autonomia. Dessa maneira, o *self*-como-incorporado também pode experienciar a autonomia. A teoria de Meyers é interessante no sentido de que ela complexifica a autonomia, principalmente se levarmos em considerações casos como os de Irina e Kaew, trazidos por Christman. Neste sentido, porque há mais de uma dimensão para a autonomia, podemos compreender as diferenças de comportamento entre Irina e Kaew não segundo a ideia de que uma usou a sua autonomia individual plenamente, enquanto a outra sucumbiu à heteronomia, mas segundo a perspectiva de que ambas experienciaram danos à própria autonomia em um aspecto diferente de seus *selfs*. É porque elas tiveram histórias de vida diferentes que reagiram de maneiras diversas à mesma situação de opressão.

De toda maneira, apesar da existência de variadas dimensões do *self*, o que a maior parte das teóricas relacionais buscam defender é o caráter inevitavelmente social de cada um deles. Isto quer dizer que não só os *selfs* relacionais e sociais são permeados por relações sociais, em seus aspectos psicologicamente construtivos e danosos, como os *selfs* incorporado e unitário também o são. O *self* unitário também é formado por contextos sociais e circunstanciais, incluindo normas, práticas e expectativas culturais. Fenomenologicamente, ele é experimentado como individual e pessoal, mas é justamente quando o sujeito passa por situações de opressão que o caráter pretensamente individual de sua agência se revela como socialmente formado: a violação do *self*-como-unidade acontece através de danos à autoestima, autoconfiança e autorrespeito. É assim que o sujeito deixa de confiar, de ter estima e de ter respeito por si mesmo. Estas experiências de si são fenomenologicamente experimentadas como individuais, mas é só existir danos aos sentidos de si que estes acabam se revelando como socialmente formados, pois socialmente sujeitos à danificação. Como apontou Catriona Mackenzie (2018, p. 64) a partir de Miranda

Fricker, estereótipos preconceituosos são insidiosos não apenas porque eles distorcem o valor de membros individuais de um determinado grupo social, mas porque estes sujeitos normalmente internalizam o estereótipo. O dano à agência é tão grande que, como enfatizam análises e estudos feministas sobre opressão psicológica, ele pode causar fenômenos psicológicos como formação de preferência adaptativa, falsa consciência e atitudes autoafetivas distorcidas⁶⁵. Nesse sentido, toda a capacidade humana de resistir a situações de opressão só pode ser atribuída a redes sociais e culturais que constituíram anteriormente a agência de sujeitos ainda não violentados. Assim, a capacidade de resistência não se trata, assim, de uma propriedade intrinsecamente individual. Ela só é possível se o sujeito tiver sido formado em contextos de não-opressão e de não-dominação – e, mesmo nessas condições, é difícil garantir que ele não se verá afetado psicologicamente pelas violências posteriores experimentadas em sua vida.

5.2.1 Contribuições da teoria relacional para o pensamento hegeliano

É preciso deixar claro que, ao apresentar a dimensão social da liberdade em Hegel e o debate contemporâneo sobre autonomia relacional, eu não estou meramente apontando para “mais um outro ideal possível de ser um sujeito”. O caráter constitutivamente social da agência humana não é uma possibilidade prática que pode ser experimentada quando mudamos as nossas concepções de nós mesmos, mas, ao contrário, uma dimensão experimentada praticamente a despeito das concepções distorcidas que podemos ter sobre quem somos. Nesse sentido, ao apresentar a concepção de liberdade em Hegel a partir de Pippin e Honneth e o debate contemporâneo sobre autonomia relacional, eu meramente aponto para o fato de que *há* reflexões filosóficas sobre uma agência social que é, *per se*, prática. Embora ela possa ser objeto de discussão teórica, a nossa agência social pode ser experimentada praticamente nas mais diversas experiências da vida: quando aprendemos a falar, a andar, a nos comunicarmos, mas também quando passamos a tecer considerações sobre o mundo social e a experienciar emoções.

Os casos da desconfiança e do ressentimento, trazidos na primeira parte deste trabalho, também são sofrimentos que têm uma causa social – e ela é, como

⁶⁵ Para saber mais sobre estes fenômenos, cf. Mackenzie (2018).

vimos, a sustentação de uma visão distorcida a respeito de quem somos. É como se, nestes sofrimentos, o social sempre cobrasse ao sujeito o preço que foi reprimido. Na desconfiança e no ressentimento, os grupos sociais de que se desconfia e de que se ressentente nunca são plenamente rejeitados. O social de que o sujeito quer se ver livre assume, ao contrário, a forma de uma convivência nunca plenamente superada. Na verdade, na forma desses sofrimentos, vive-se intimamente com aquele de que o sujeito quer se ver longe. Também é mais ou menos isso que acontece quando queremos nos ver livres de uma questão, mas nos vemos assombrados por ela de um jeito ou de outro, pela tangente, quando falamos e deixamos sair uma frase não prevista ou quando sonhamos. Desse modo, de volta ao que já foi dito antes, uma reflexão teórica sobre o caráter social de agência humana não é uma terapia porque ela não é uma fórmula diferente do que já são os sujeitos. Ela descreve o que são os sujeitos, e, por isso, não se trata de “mais uma concepção de sujeito” entre outras.

No entanto, se eu trouxe as teóricas da autonomia relacional após uma reflexão sobre o caráter social da liberdade em Hegel, foi porque eu achei necessário apontar, de maneira mais explícita, para a experiência individual de uma autonomia que é sempre formada socialmente, mas que é experimentada como se não o fosse. Isto porque experimentamos a autonomia justamente quando somos capazes de nos apropriar daquilo que era alheio, estranho ou outro, transformando-os em algo que apenas na aparência é só nosso. Embora a concepção hegeliana de sujeito me pareça bastante convincente, ela não evidencia como o sujeito age autonomamente em situações de opressão – esta, aliás, é a crítica de algumas feministas à teoria do reconhecimento de Honneth. A ideia de que o reconhecimento não é exatamente um ato neutro, mas resultante de relações de poder, é abordada por Axel Honneth apenas em 2007, em suas reflexões sobre o reconhecimento ideológico – seis anos após o seu diagnóstico sobre a invisibilidade, que poderia ter tido um maior impacto crítico se tivesse levado em consideração as relações de poder existentes nas nossas sociedades. Como escreve Ferrarese (2009), as relações de reconhecimento também são relações de poder do modo mais cru, em que uma parte está sujeita a outra:

À mercê de uma negação, de uma recusa, seja por uma ação ou por uma omissão, mas também à mercê de um reconhecimento inapropriado, de uma interpretação errada de uma chamada por

reconhecimento, ou até de uma não-percepção dessa chamada (FERRARESE, 2009, p. 608).

Filósofas como Amy Allen (2010), Estelle Ferrarese (2009), Julie Connolly (2010) e Danielle Petherbridge (2013) problematizam, em diversos trabalhos, a tese honnethiana de que as práticas de reconhecimento levariam necessariamente ao empoderamento dos sujeitos. E se pudéssemos compreender o reconhecimento como uma forma de sujeição? Como questiona Allen (2010),

a teoria crítica de Axel Honneth, enquadrada nos termos do seu conceito central de luta por reconhecimento, realiza um trabalho adequado de elucidar as estruturas de dominação social em sociedades ocidentais contemporâneas?

Ou, como provoca Julie Connolly (2010, p. 1), “a teoria de Honneth não apenas marginaliza o feminismo, ela falha em criticar o poder adequadamente”. Para a maior parte dessas autoras, um dos principais problemas de *Luta por reconhecimento* consiste na união das duas noções díspares de “relações de poder” e “lutas”, como se, ao analisar a última, Honneth pensasse que estivera dando uma análise satisfatória da primeira. Os casos de sujeição e de dominação das mulheres em sociedades patriarcais e machistas parecem revelar as fragilidades de uma teoria que não vê no reconhecimento – principalmente nas relações de reconhecimento constituídas na esfera familiar – uma forma de exercício de poder. Assim como as feministas que desenvolveram críticas ao projeto teórico de Axel Honneth, claramente inspirado na filosofia hegeliana, algumas teóricas relacionais também pretendem dar conta de como as estruturas de poder tornam as relações sociais que formam o sujeito não exatamente libertadoras, mas, ao contrário, assujeitadoras – e aqui no sentido negativo do termo.

Mais além, as teóricas relacionais entraram aqui porque eu quis evidenciar as tensões existentes, na própria agência humana, entre as exigências da sociedade e a experiência de autonomia. Nem sempre esta tensão fica evidente nas retomadas contemporâneas de Hegel, como vimos nos pensamentos de Axel Honneth e de Robert Pippin. Tratar do aspecto social da agência humana, sem negligenciar como ela pode tanto resistir, como se submeter a contextos de dominação é algo que as teóricas relacionais têm feito – e que me parece essencial, se não desejamos sustentar uma visão *naïve* de que os sujeitos quase não têm autonomia diante da força avassaladora e necessariamente benéfica do social, como defendeu Honneth.

No que se refere a Hegel, é preciso lembrar que ele defende o fato de que o ser humano não se sente determinado nesta determinação por um outro, mas conquista a própria autoconsciência apenas pela consideração do outro como outro. Para Hegel, como já vimos anteriormente, embora a liberdade dependa de uma agência humana afinada com a atualidade da vida social e seus valores (ou seja, embora ela esteja vinculada, de maneira profunda, com a sociedade), o sujeito só experiencia a própria liberdade se ele conseguir experienciar as suas ações como suas *próprias* ações, e não como ações simplesmente *provocadas* pela vida social ou cuja autoria é sempre de um outro.

Não é que eu esteja defendendo a existência de uma vontade livre (*free will*) capaz de se contrapor à dominação social, como se os sujeitos fossem por essência pré-sociais. Assim como Hegel, eu defendo que os sujeitos racionais possuem uma interioridade, mas que esta interioridade só se constitui a partir de uma vida ética (*Sittlichkeit*). No entanto, eu considere necessário enfatizar o papel da autonomia porque esta dinâmica social de formação de uma agência não é simples e ela nem sempre resulta em liberdade ou em submissão. O fato de que o ser humano não se sente determinado nesta determinação por um outro, como define Hegel, é bastante relativo – e ele depende da relação social em questão. Em uma situação de opressão, muito provavelmente o sujeito verá o seu senso de autoestima determinado (i.e. danificado) pela determinação (i.e. opressão) do outro. Isto porque, com frequência, a dominação, impregnada em determinadas relações sociais, mais faz emergir um *self* danificado do que um sujeito livre.

Em outras palavras e agora de modo mais sistematizado, a concepção de autonomia relacional me parece importante pelos seguintes motivos:

1) porque ela enfatiza o fato de que as relações sociais também são permeadas por relações de poder (algo que Honneth só reconheceu posteriormente e de que Hegel não dá conta);

2) porque ela volta a enfatizar a importância da autonomia, mas sem recair na ideia de que existiria uma vontade livre, pré-social. A autonomia aqui assume uma forma fraca, como apontou Friedman (2014), no sentido de não ser uma autonomia completamente livre de tudo, mas simplesmente de algumas formas de opressão. Uma autonomia relativa, portanto, como ideal aspiracional para pessoas subordinadas;

3) porque ela dá conta de situações empíricas nas quais os danos em uma dimensão do *self* não resulta na erosão completa da autonomia conquistada em outra dimensão do *self* – o que permite com que continue a existir formas de resistência diante de formas de dominação. Em suma, porque ela prevê que a dominação nem sempre resulta em submissão, mas pode resultar inclusive em subversão;

4) porque ela contempla, de modo mais apropriado, situações reais da vida de um sujeito. Se partirmos para exemplos práticos, é fato que, embora sejamos formados socialmente, esta assunção interna de normas sociais nem sempre é livre de conflitos, de questionamentos e de negociações. Isto porque existem várias dimensões do *self*, responsáveis pela criação de formas distintas de autonomia.

Em suma, ao articular Hegel e as teóricas relacionais, eu defendo a visão de que os sujeitos são socialmente formados, como aponta Hegel, mas que esta formação social não necessariamente conduz à liberdade, nem à submissão, como defendem as teóricas relacionais. Isto porque há diversas dimensões do *self* e, em cada uma delas, forma-se uma dimensão de autonomia. Se existem relações de opressão, os danos a um aspecto do *self* nem sempre resulta no dano à autonomia completa de um sujeito. É por isso, aliás, que a história humana é permeada por revoltas. A capacidade de resistir à dominação não é intrínseca a um sujeito, como se o sujeito que resiste fosse internamente mais “forte” do que outro que sucumbe, mas também é socialmente formada. Embora os sujeitos sejam formados pela sociedade, é difícil prever como ele reagirá a situações de opressão e isto porque esta previsão depende de um conhecimento sobre a história de vida de cada um deles.

No que se refere à desconfiança e ao ressentimento, o problema principal deles não é que resultem de uma falha em reconhecer a face da autonomia diante da força do social, mas, sim, que atribuem um valor distorcido a ela. Na verdade, a questão aqui é que a autonomia é malcompreendida no contexto de sociedades altamente individualistas como as neoliberais e é justamente esta distorção do significado da autonomia que causa os sofrimentos a que me dedico neste trabalho. Nas nossas sociedades, a autonomia é comumente compreendida a partir de uma oposição à vulnerabilidade e à dependência humana, e não como uma experiência individual que precisa contemplar estes aspectos incontornáveis da condição humana para não sucumbir a um paradoxo interno. Isto porque, para não ser um

ideal paradoxal, cujo conteúdo não encontra realização prática nas nossas sociedades, o ideal de autonomia precisa dar conta da interdependência entre os sujeitos e da vulnerabilidade humana. No entanto, a compreensão corrente de autonomia em nossas sociedades reside na ideia de que as pessoas são *altamente* autossuficientes, independentes e racionais – e, aqui, ressalto o *altamente* porque o problema é de grau, uma vez que todas as pessoas experienciam, em algum nível, a autossuficiência, a independência e a racionalidade, mas em graus muito menos intensos do que se pressupõe em sociedades fortemente individualistas.

Os sofrimentos da desconfiança e do ressentimento, além de todos os outros problemas ligados à negação do outro que enfrentamos atualmente, resultam também de uma noção não -relacional de subjetividade. Como já vimos anteriormente, a teoria relacional, ao argumentar a favor de um individualismo normativo, também dá conta de uma ontologia social das pessoas, pois as pessoas sempre estão social, histórico e culturalmente implicadas. Se a desconfiança e o ressentimento são afetos que se destacam em uma sociedade, é também porque se deixou de levar em consideração o aspecto socialmente formado da subjetividade de cada sujeito. A distorção dos significados de autonomia e subjetividade, que passam a ser compreendidos de modos fortemente individualistas, também resulta na visão de que os danos à autonomia dos agentes têm, como causa, os próprios agentes. Se a autonomia é compreendida de modo dissociado da sociedade, os danos à autonomia acabam sendo entendidos dessa maneira. Isto significa que os sujeitos que se veem afetados em sua autonomia não só se sentem, como são julgados como irresponsáveis, incompetentes, fracassados e, em suma, como culpados pelos próprios sofrimentos. No senso comum de nossas sociedades ocidentais e neoliberais, pouco se pergunta sobre como uma sociedade injusta causa danos à autonomia de um sujeito. Se a autonomia fosse compreendida de modo adequado, em suas dimensões sociais, os danos causados a ela passariam a ser vistos como sintomas de um problema maior, que extrapola o sujeito e que, portanto, não é de sua inteira responsabilidade. Desse modo, a partir do momento em que a autonomia é adequadamente compreendida, levando em consideração o seu aspecto relacional, passamos a ver os danos à autonomia como efeitos de desigualdades sociais, opressões, estigmatização e injustiça, e não como resultados da irresponsabilidade de um sujeito. Assim, se não queremos colaborar com uma forma de vida que interpreta os seus fracassos em chave individual, jogando para os

sujeitos a responsabilidade pelos sofrimentos que ela mesma criou, precisamos realizar críticas sociais, e não críticas morais dos afetos em circulação em nossas sociedades.

6. CONCLUSÃO: Outras narrativas para uma outra sociedade

Não é confortável terminar um trabalho como este sem uma solução direta e objetiva para os sofrimentos do ressentimento e da desconfiança, descritos tanto em seus aspectos sintomatológicos, como em seus caracteres etiológicos, i.e., causais. Se podemos chamar esta tese de um “diagnóstico social”, é claro que devemos apontar para o fato de que nele falta uma “terapia” – ou, ao menos, uma terapia fácil – para os sofrimentos identificados. Se, para ser um diagnóstico, é preciso que nele se encontre uma terapia, então este trabalho consiste apenas em uma reflexão filosófica sobre a sintomatologia e a etiologia do ressentimento e da desconfiança. A questão é que a solução para os sofrimentos em questão não é uma novidade. Ela já existe, porque, se é o outro aquele que vai romper com a fantasia do individualismo, talvez só nos falte reconhecer que este outro, na verdade, nos habita – e desde sempre. Isto significa que a saída terapêutica para os sofrimentos aqui trazidos não se dá através de uma derivação, de um método, de uma prática ou de uma invenção complexas, mas talvez ela se dê simplesmente a partir do reconhecimento daquilo que já se manifesta nos nossos pensamentos, práticas, aspirações e desejos. Queiramos ou não, o que se expressa nas nossas vidas psíquicas é o outro que nos acolheu (ou não). A presença do outro se denuncia constantemente nas nossas formas de agir e reagir ao mundo (é possível, afinal, identificar algo que seja inteiramente só nosso e de ninguém mais?). Eu desenvolvi este argumento no último capítulo desta tese e foi lá onde me deparei com a afirmação filosófica de que tudo o que é nosso só é nosso porque um dia foi de um outro – e aqui se repete a velha tese hegeliana de que estar no mundo é superar constantemente a alienação a partir da apropriação daquilo que nos era estranho.

No entanto, se o que inquieta agora é a vontade de chegar mais perto de possibilidades realmente transformadoras, é fato que o reconhecimento libertador de que nós não somos completamente independentes uns dos outros também não se dá em um nível meramente individual. Como as concepções que temos de nós mesmos são compartilhadas socialmente, esta transformação nas autoconcepções

também precisa ser feita em nível social. Penso que mudanças nos sistemas político e econômico só se darão se houver uma transformação no campo das narrativas, dos significados e das crenças através das quais estruturamos as nossas autoconcepções e práticas. É verdade que a transformação de uma sociedade individualista em uma sociedade mais social (e aqui não se trata de pleonasma, visto que a aparência de sociedade não é garantia de que o fundo também o seja) também poderia ser feita através de uma mudança nas políticas públicas, na distribuição de renda, na taxação de impostos e na maneira de se regular a economia, por exemplo. No entanto, estas mudanças só acontecerão se fizermos uma transformação no campo das narrativas, pois políticas públicas e econômicas, por mais exteriores aos sujeitos que possam parecer, precisam de justificação para serem implementadas. Tais justificações, por sua vez, são impregnadas por crenças e significados éticos e morais sobre quem somos, o que precisamos, como deveríamos viver, etc.

É preciso que haja mais histórias em circulação de pessoas que venceram a partir da cooperação e do diálogo com quem é diferente e menos histórias de lutas de vida e morte entre “bons” e “ruins”. Mais histórias sobre o que compartilhamos em comum e menos histórias sobre aquilo que nos torna diferentes. Mais histórias de seres humanos comuns que conseguem ser felizes e menos histórias de seres humanos excepcionais que só são felizes porque são excepcionais. Mais histórias sobre a nossa desimportância diante da força avassaladora da natureza e menos histórias de sujeitos que souberam triunfar sobre a natureza sem a ajuda de ninguém (caso de Robinson Crusó e de tantos outros). Mais histórias sobre como a experiência com a alteridade nos enriquece e menos histórias sobre como o contato com a alteridade nos aniquila. Mais histórias sobre como a aceitação da vulnerabilidade dos nossos corpos e mentes pode nos tornar mais humanos e menos histórias sobre o caráter terrível da morte e da loucura.

Aliás, sobre criar novas histórias, foi isso o que os defensores do neoliberalismo fizeram quando transformaram as suas visões obscurantistas em senso comum: dominaram o campo das narrativas. É claro que a visão que eles trouxeram não era exatamente nova, uma vez que já existiam outras histórias em circulação nas sociedades ocidentais sobre sujeitos individualistas que triunfaram por si mesmos, mas o que estes ideólogos fizeram foi transformar estas narrativas em descrições da realidade, em maneiras oficiais e inquestionáveis de interpretar a

realidade. Como vimos, os ideólogos do neoliberalismo foram mestres em dominar os discursos em circulação em *think tanks*, na comunidade financeira, nas organizações econômicas e, principalmente, nos meios de comunicação de massa, com as suas ideias simplistas sobre como uma sociedade deveria funcionar. Em suma, o neoliberalismo transformou ficção em regra. A ficção são os sujeitos que triunfaram sozinhos (os super-heróis) e a regra é que todos os seres humanos são assim. No entanto, para a maioria dos sujeitos, ser um super-herói não só é uma impossibilidade, como esta urgência por si só causa sofrimentos, como vimos no decorrer desta tese.

O que eu gostaria de apontar aqui, nesta conclusão, é uma saída um pouco mais objetiva para o problema em que nos vimos enredados. Acredito que apenas uma mudança inicial no campo das narrativas, dos significados e das crenças sociais pode causar uma transformação mais ampla nos outros níveis da vida social. Mesmo quem busca transformar as sociedades neoliberais do ponto de vista prático (lutando pela implementação de políticas de segurança social, criando hortas urbanas que garantam a segurança alimentar das porções menos favorecidas da sociedade ou promovendo redes informais de solidariedade, por exemplo) já está sendo orientado por transformações simbólicas anteriores. Antes de estas ações serem postas em prática, já existia uma crença anterior de que estas ações valem a pena *porque* elas atendem às nossas demandas subjetivas. Estas ações afirmam o que já está em circulação nas nossas sociedades: o significado de que nós, seres humanos, precisamos uns dos outros para nos realizarmos individualmente.

Assim, é preciso que voltemos a acreditar novamente que somos, cada um de nós, seres humanos normais, vulneráveis, relativamente significantes e não-excepcionais para que passemos a considerar aceitáveis e válidas políticas de redistribuição de renda, de regulação econômica, de proteção ambiental e social. Só quando rompermos a ilusão de que somos super-heróis passaremos a reconhecer a importância das políticas que nos protegem da precariedade e da destruição, pois, como seres humanos, estamos sujeitos a elas. A filósofa Donna Haraway, em *Staying with the Trouble*, também defende que, para romper os laços do “Antropoceno” e do “Capitaloceno” e criar laços no “Chthuluceno”, como ela chama novos tempos em que aprenderíamos a viver e morrer com responsabilidade em uma terra danificada, é preciso contar novas histórias e recorrer a novas imagens. Como ela argumenta,

Eu procuro por histórias reais que também são fabulações e realismos especulativos. Estas são histórias em que jogadores de várias espécies, enredados em traduções parciais e imperfeitas através da diferença, refazem modos de viver e de morrer em sintonia com o florescimento finito ainda possível, com uma ainda possível recuperação (HARAWAY, 2016, p. 10).

Nestas histórias, não só seres humanos, mas também seres de outras espécies (animais, plantas, pedras, rochas) estariam envolvidos em novas formas de existência nas quais viver e morrer estão em sintonia com a finitude de todos, inclusive com a condição já arrasada do planeta. A proposta pragmático-narrativa de Haraway já encontra ressonância nas obras de teóricos, escritores e poetas como Thom van Dooren (2016), Vinciane Despret (2019) e Anna Tsing (2015), que trazem novas histórias reais sobre como viver e morrer com responsabilidade em um planeta em destruição. Podemos questionar o alcance destes trabalhos, uma vez que a maior parte deles é mais conhecido pelo público acadêmico do que propriamente pelo grande público. Também há uma espécie de orientação temática nestes trabalhos. Provenientes de novos campos de estudos como os Extinction Studies e o Environmental Humanities, estes trabalhos, embora deem importância à contação de histórias (*storytelling*), estão mais focados em temas de cunho ambiental, sobre espaços em destruição, a extinção de espécies, a relação entre seres humanos e animais e a agência encontrada nos animais, por exemplo. No entanto, embora realmente haja um limite de alcance e de tema na obra destes autores, nada impede que narrativas sobre a não-excepcionalidade, a dependência e a vulnerabilidade da condição humana tenham um maior impacto social e sejam desenvolvidas segundo outras abordagens, não obrigatoriamente ligadas a reflexões sobre um planeta em destruição. É preciso que histórias sobre a não-excepcionalidade humana estejam presentes não apenas em livros e conferências proferidas por acadêmicos como os acima citados, mas que também ocupem os mais variados espaços da vida social: os meios de comunicação, as redes sociais, os livros de autoajuda, as empresas, as escolas, as universidades, o Netflix, a literatura, os jogos de videogame, os desenhos animados, enfim. Estas histórias já existem. Elas não precisam ser inventadas, mas apenas contadas.

Nas ciências sociais e na filosofia, também têm se destacado os estudos sobre o convivialismo, inspirados pelo Manifesto Convivialista, publicado em 2003 com o interessante e disruptivo subtítulo “declaração da interdependência”. A

proposta deste manifesto, escrito pelo sociólogo Alain Caillé e assinado por vários intelectuais de renome do mundo, é apontar para o fato de que todas as iniciativas voltadas para a transformação das nossas sociedades compartilham em comum uma “filosofia política” específica, como ele menciona, que é o convivialismo. As lutas pelos direitos das mulheres, dos trabalhadores e dos desempregados, as formas de economia solidária, as moedas paralelas, os sistemas de troca local, os movimentos de decrescimento, os movimentos de *slow food*, *slow town* e *slow science*, as reivindicações sobre o bem-viver, as teorias do cuidado e os debates sobre os Commons, por exemplo, são iniciativas que buscam manter ou reestruturar as redes de convivência nas nossas sociedades. Para os signatários deste manifesto, que não são poucos, ao identificar a luta em comum levada a cabo por todos, fortalecem-se as lutas específicas, pois vemos como cada uma delas está relacionada a um objetivo mais amplo, almejado por todas. Esta filosofia política em comum prevê que, diante das inúmeras ameaças presentes, como desastres ecológicos, fragilizações de ecossistemas, aumento do desemprego, multiplicação de guerras, terrorismos e inseguranças dos vários tipos, o que nos resta é resgatar o convivialismo, esta arte de viver junto (*con-vivere*) que valoriza a relação e a cooperação, mas também a oposição (pois não existe sociedade sem conflito), só que uma oposição sem destruição. Nesta sociedade, “o conflito vira uma força de vida, e não uma força de morte”, como afirma um dos trechos do manifesto. O convivialismo, além de ser uma “filosofia política” para os seus signatários, virou um campo de estudos bastante complexo, que já tem seguido tradições específicas em diversos países⁶⁶. Ele guarda os mesmos objetivos dos estudos sobre a extinção e as humanidades ambientais, mas é menos poético e mais científico, menos dedicado a questões ambientais e mais voltado para conflitos entre humanos. O surgimento destes campos de estudos apenas reflete a existência de uma mudança mais global das narrativas, crenças e significados sobre o que precisamos fazer para nos realizarmos individualmente. O Manifesto Convivialista também é uma iniciativa que se soma às outras iniciativas localizadas, dedicadas a resgatar as nossas conexões não-individualistas uns com os outros.

Eu não desenvolvi, neste trabalho, a proposta de mudar a sociedade através de uma transformação no campo das narrativas. No entanto, é possível observar

⁶⁶ Um interessante estado da arte sobre esses estudos pode ser identificado em Costa (2019).

nele uma preocupação com “as histórias que usamos para contar outras histórias”, “os pensamentos que usamos para pensar pensamentos”, “as descrições que usamos para descrever descrições”, para usar os termos de Donna Haraway que utilizei como epígrafe desta tese. Isto porque, como vimos, a forma de vida neoliberal se assenta justamente em histórias específicas de uns para contar as histórias de todos, de exemplos específicos de uns para englobar todos os outros exemplos, de justificações específicas de uns para justificar todas as outras justificativas. Ainda que eu não tenha desenvolvido esta proposta de mudança no campo das narrativas, esta tese compartilha, com estes trabalhos, o objetivo político de tirar a legitimidade daquilo que parece natural ao apontar para o caráter construído dos discursos e práticas da forma de vida neoliberal. A astúcia da forma de vida neoliberal reside na capacidade de partir de histórias e formas de pensar próprias para dar conta de tudo o que não deveria se render à lógica neoliberal, justamente porque as suas razões de existência dependem de uma não-rendição à lógica econômica. Como escreveu Haraway, é importante saber quais as histórias que contamos para contar outras histórias porque sempre há uma história sutil subjacente à história que surge em primeiro plano e, muitas vezes, a história subjacente é mais importante do que aquela que se manifesta na superfície. As histórias que circulam nas sociedades neoliberais escondem, no seu subtexto, uma série de normas sobre como devem ser os sujeitos, como devem se comportar em sociedade, como deve ser a relação entre eles, como deve ser a relação deles com os animais, as plantas, o meio ambiente. Eu tentei evidenciar aqui o caráter construído das normas de subjetivação em circulação nas nossas sociedades. Nelas, existe um projeto muito específico de subjetividade ao qual nós, sujeitos, tentamos a duras penas nos adaptar, apesar da contradição existente entre o que diz a norma e o que nós realmente somos.

Mais objetivamente, nesta tese, eu aponte para a existência de sofrimentos em circulação na nossa sociedade e para as possíveis causas desses sofrimentos. A causa principal desses sofrimentos, como vimos, está na contradição existente entre as normas e práticas da forma de vida neoliberal e o modo como, de fato, são os sujeitos. Não coube, neste trabalho, uma investigação sobre as possibilidades terapêuticas para estes sofrimentos porque eu não quis me comprometer com soluções externas e artificiais que recaíssem em um “dever-ser” vazio. No entanto, se a forma de vida neoliberal se transformou de uma doutrina obscurantista em

senso comum através de uma ocupação do campo do simbólico, está mais evidente agora que, para criarmos uma outra forma de vida na qual o encontro com o outro não seja visto como uma ameaça, mas como uma maneira de se libertar, inclusive de si mesmo, é preciso também ocupar o campo do simbólico com novas histórias, narrativas, imagens e significados. Neste sentido, o que se propõe aqui não é uma “terapia”, mas uma ação (mais especificamente, uma ocupação). Eu não desenvolverei aqui esta proposição porque ela extrapola os objetivos desta tese, mas eu não posso deixar de afirmar que o caminho que percorri para desenvolver este trabalho me leva a este lugar, que, ironicamente, não é de fim, mas de começo, onde o que surge como causa de alegrias e sofrimentos são simplesmente as histórias. Não é possível, contudo, continuar a caminhar por estas veredas neste texto, pois há aqui uma mudança tão qualitativa de paisagem que seria preciso assumir o fim de uma coisa e o simultâneo começo de outra (exatamente como acontece quando atravessamos fronteiras).

No que se refere às pretensões deste trabalho, eu gostaria de sistematizar algumas das teses principais nele desenvolvidas. Embora elas já tenham sido apresentadas anteriormente, acredito que é importante pô-las em relevo novamente, porque, no decorrer desta tese, elas estiveram enredadas em outros argumentos secundários e, por isso, talvez elas mesmas possam ter surgido como secundárias, quando elas são, na verdade, as principais. Estas teses também consistem, a meu ver, nas principais contribuições do meu trabalho para o debate contemporâneo sobre os afetos nas sociedades neoliberais. Não é possível dizer que elas são puramente minhas, pois as encontrei de maneiras mais ou menos evidentes nos trabalhos que consultei. Na verdade, algumas delas são mais minhas do que de outros porque resultaram de um processo mais longo de derivação feito por mim. Outras são mais de outros do que minhas porque foram apenas deslocadas por mim, embora este deslocamento tenha dado a elas significados bastante diferentes dos que possuíam nos textos de outros autores. São elas:

- 1) *O ressentimento e a desconfiança, além de sistêmicos, são sofrimentos de segundo nível.* Como eu já argumentei, o ressentimento e a desconfiança se tratam de sofrimentos *próprios* da forma de vida neoliberal, pois eles não são meros sofrimentos sociais aleatórios, sem conexão com as normas e práticas da sociedade onde se manifestam, mas sofrimentos *sistêmicos*, pois integram, fazem parte e inclusive sustentam a forma de

vida neoliberal. Por exemplo, em uma sociedade onde há uma contradição entre um ideal individualista de realização individual e a impossibilidade prática de fazê-lo (pois a realização individual depende de um variado conjunto de suportes sociais), é esperado que irão surgir afetos como o ressentimento e a desconfiança. Além disso, por serem sistêmicos, estes sofrimentos não podem ser aliviados com soluções produzidas pela mesma sociedade em que se manifestam, pois esta está assentada em normas e práticas que produzem estes tipos de afetos. Como defendi, estes sofrimentos sistêmicos também são sofrimentos de segundo nível, pois eles surgem de sofrimentos experimentados anteriormente: eles não só resultam da dificuldade experienciada em realizar normas irrealizáveis, como também se desenvolvem a partir de experiências de sofrimento anteriores, como isolamento, frustração, sentimento de perda, violência, opressão, entre outras. De todo modo, o que está por trás destes sofrimentos são problemas de ordem superior, que são as normas e práticas da forma de vida neoliberal, impregnadas de contradição insolúveis;

- 2) *O ressentimento também pode ser legítimo.* Como apresentei no subcapítulo 3.1, existem dois tipos de ressentimento em circulação nas nossas sociedades. Um deles é o que compreendo como “ressentimento ilegítimo”, sentido por pessoas que perderam os seus privilégios, como é o caso dos supremacistas brancos nos Estados Unidos, ou por sujeitos “inferiores” e “vis”, como apontaram Nietzsche e Scheler. Este tipo de ressentimento, segundo a minha argumentação, é ilegítimo porque ele é injustificável, imaginário e, portanto, inaceitável. O outro tipo de ressentimento é o “ressentimento legítimo”, que deve ser visto como resultado de uma exclusão de classe. Nesse caso, ele tem uma causa real, e não imaginária, e por isso é aceitável. Este ressentimento é importante politicamente porque ele expressa a exclusão social sentida pelas classes oprimidas. Embora ele comumente tenha, como objeto de ressentimento, alvos que não são exatamente os responsáveis pela injúria experienciada no passado, este afeto me parece politicamente mais potente do que a autculpabilização pelo próprio fracasso, por exemplo, porque ele já se direciona para o mundo para encontrar as causas de seus

sofrimentos. Como argumentei, é preciso que levemos à sério este tipo de ressentimento, não relegando-o ao mero ressentimento de quem perdeu privilégios, pois, assim, não perpetuamos os mecanismos de exclusão social que fizeram surgir este afeto;

- 3) *A desconfiança é sistêmica no Brasil.* Embora não seja exatamente uma novidade a afirmação de que a desconfiança está por todos os lados neste país, acredito que pouco se fala sobre o caráter sistêmico deste afeto no Brasil, no sentido de que um sofrimento sistêmico não é apenas causado por uma sociedade, como ele mesmo também sustenta esta sociedade. Normalmente, compreende-se a desconfiança como um sofrimento *produzido* por uma sociedade, e não como um sofrimento que também *produz*. Este é o caso específico da desconfiança no Brasil: ele compõe um pano de fundo afetivo que *orienta* normativamente as relações entre os indivíduos, as relações dos indivíduos com as instituições e as relações interinstitucionais, assumindo uma posição *ativa, produtiva e modeladora*. Como apresentei a partir do exemplo de Christian Dunker, o condomínio assume arquitetonicamente a forma da desconfiança, mostrando como este afeto literalmente *constrói*, não sendo apenas construído;
- 4) *O individualismo neoliberal resulta de uma disputa normativa.* Como vimos no capítulo 4, o indivíduo neoliberal, preocupado apenas com o próprio sucesso profissional, desenvolve-se a partir de uma disputa normativa sobre o que são os sujeitos e sobre como eles devem viver. A formação deste indivíduo autointeressado remonta à emergência do *homo oeconomicus*, que encontra a sua justificação de existência na ética protestante. Devido a uma série de acontecimentos históricos e ao senso de oportunidade dos defensores da ideia de que as pessoas devem se reduzir a um capital (capital humano), esta visão se tornou hegemônica e hoje ela está incorporada no senso comum. Ao contar esta história de como algumas ideias vencem e outras fracassam, eu quis evidenciar que o que parece simplesmente uma descrição da realidade é apenas uma visão de mundo que venceu. Esta tese não foi inventada por mim, como foi possível observar no capítulo 4, mas ela é importante para a sustentação das outras teses, por isso resolvi trazê-la novamente nesta conclusão;

5) *É a contradição entre o individualismo neoliberal e o caráter social da subjetividade que causa a desconfiança e o ressentimento.* No último capítulo desta tese, eu trago as interpretações de Hegel e de teóricos da autonomia relacional para evidenciar a dimensão social da subjetividade humana. A minha intenção aqui foi apontar para as diferenças entre o que é um indivíduo ideal nas sociedades neoliberais e o que são, de fato, os indivíduos. No entanto, não se trata de mera diferença, porque, como a ideia neoliberal de indivíduo é, na verdade, uma norma social que, portanto, também é subjetivamente sustentada, o que surge é uma *contradição* entre esta norma e a realidade subjetiva dos indivíduos – e esta contradição é experimentada subjetivamente na forma de sofrimento. Assim, o que ocorre é que, na tentativa de se realizar individualmente da maneira sugerida pelas sociedades neoliberais, o que o sujeito experimenta é, na verdade, a não-realização, porque o que surge são sofrimentos como isolamento, cansaço de si mesmo [o sentimento por trás da depressão, como apontou Ehrenberg (2016)], anomia, mas também desconfiança (porque o outro surge como ameaça à única coisa que importa, que é si mesmo) e ressentimento (porque novamente o outro surge, agora não como ameaça, mas como a encarnação de alguém que, de fato, saqueou algo valioso). Esta tese não é uma novidade, principalmente na teoria crítica, mas ela nunca foi utilizada para compreender sofrimentos como a desconfiança e o ressentimento, daí a importância dela neste contexto.

Em suma, muito ainda poderia ser dito sobre as relações entre uma sociedade e os sofrimentos que nela emergem e que, nas sociedades neoliberais, abundam. Não foi possível dizer tudo e, talvez, o que foi dito talvez tenha sido pouco diante da complexidade da questão. De olho no detalhe, com uma lupa direcionada para apenas uma dimensão da experiência psíquica dos sujeitos, eu tentei ir do detalhe para o todo, para o que não se mostra diretamente nas lentes dessa lupa, mas se denuncia, porque é a luz que ilumina o que está em destaque. É por trás do sofrimento que o social se denuncia, porque nada (ou, pelo menos, quase nada) é só nosso. O meu desejo, apenas, é o de que possamos, como sujeitos imersos nessa forma de vida ensimesmada, encontrar saídas de lugares fechados para

lugares mais abertos, que possamos “desconfinar” de nós mesmos, que os nossos sonhos privados morram e que possamos voltar a sonhar juntos – todos esses desejos são um só desejo. Enfim, que possamos voltar novamente a nos interessar pelo que não é só nosso, como sugeriu Oswald de Andrade. Quem sabe, assim, sofreremos de outro jeito, mas não porque estamos demasiadamente devotados a desejos demasiadamente privados.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Educação após Auschwitz**. Rizomas. Disponível em: < <https://rizomas.net/arquivos/Adorno - Educação - apos - Auschwitz.pdf>>. Acesso em: junho de 2020.

_____. Introdução à personalidade autoritária. Trad. Francisco Rüdiger. 1989. Disponível em: <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno24.htm>. Acesso em: janeiro de 2021.

_____. **Minima Moralia**. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. **Negative Dialectics**. London: Routledge, 1990.

ALGAN, Yann; BEASLEY, Elizabeth; COHEN, Daniel; FOUCAULT, Martial. *Les origines du populisme*. Paris: Le Seuil, 2019.

_____; CAHUC, Pierre. **La société de défiance**: comment le modele social français s'autodétruit. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2007.

ALLEN, Amy. **The end of progress**: decolonizing the normative foundations of critical theory. New York: Columbia University Press, 2016.

_____. Recognizing domination: recognition and power in Honneth's Critical Theory. **Journal of Power**, v. 3, n. 1, p; 21-23, 2010.

ANDERSON, Elizabeth. The Social Epistemology of Morality: Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery. In: FRICKER, Miranda; BRADY, Michael (Org.). **The Epistemic Life of Groups**: Essays in Collective Epistemology, 2016. p. 75-94.

ANDRADE, Érico. **Sobre losers**: fracasso, impotência e afetos no capitalismo contemporâneo. Curitiba: Editora CRV, 2019.

ANTONIO, Robert J. Immanent critique as the core of Critical Theory: Its origins and developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought. **The British Journal of Sociology**, v. 32, n. 3, p. 330-345, 1981.

AUGUSTO, André Guimarães. Marx e as "robinsonadas" da Economia Política. **Nova Economia**, v. 26, n. 1, p. 301-327, 2016.

BARBALET, Jack. Emotions in Politics: From the Ballot to Suicide Terrorism. In: CLARKE, Simon; HOGGETT, Paul; THOMPSON, Simon (Org.). **Emotion, Politics and Society**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2006. p. 31-58.

BECKER, Gary; POSNER, Richard. **Uncommon Sense**: Economic Insights, from Marriage to Terrorism. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BOK, Derek Curtis. **Universities in the Marketplace: The Commercialization of Higher Education**. Princeton: Princeton University Press, 2003.

BURIL, Bárbara. Apropriação, articulação e volições de segunda ordem: sobre um sujeito de volta a si mesmo. **Kínesis**, v. 10, n. 22, p. 1-12, 2018.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição**. São Paulo: Autêntica Editora, 2017.

_____. "Afterword: After Loss, What Then?". In: ENG, David; KAZANJIAN, David (Org.). **Loss: The Politics of Mourning**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 467-474.

BRAGA, Ruy. **A política do precariado**. São Paulo: Boitempo, 2012.

BROWN, Wendy. **In the Ruins of Neoliberalism**. New York: Columbia University Press, 2019.

_____. **Freedom and the War on the "Social" in Twenty-First Century Authoritarian Politics**. Trabalho em processo. Acesso em 2017.

_____. **Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution**. Nova Iorque: Zone Books, 2015.

CÂNDIDO, Antônio. Dialética da Malandragem. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 8, São Paulo, 1970, p. 67-89, 1970.

CELIKATES, Robin. Forms of Life, Progress, and Social Struggle: On Rahel Jaeggi's Critical Theory. In: ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo (Org.). **The Critical Theory of Rahel Jaeggi**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018. p. 91-102.

CLARKE, Simon; HOGGETT, Paul; THOMPSON, Simon. The Study of Emotion: an Introduction. In: CLARKE, Simon; HOGGETT, Paul; THOMPSON, Simon (Org.). **Emotion, Politics and Society**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2006. p. 3-13.

COLEMAN, James. **Foundations of Social Theory**. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

CONVIVALIST MANIFESTO: A declaration of interdependence. Global Dialogues 3. Duisburg: Centre for Global Cooperation Research, 2014.

COSTA, Sergio. The Neglected Nexus Between Conviviality and Inequality. **Novos Estudos – Cebrap**, n. 1, v. 38, jan.-apr. 2019, p. 15-32.

CRARY, Jonathan. **24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep**. Londres: Verso, 2013.

CHRISTMAN, John. Coping or Oppression: Autonomy and Adaptation to Circumstance. In: VELTMAN, Andrea; PIPER, Mark. (Org.). **Autonomy, Oppression and Gender**. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 201-226.

CONNOLLY, Julie. Love in the private: Axel Honneth, feminism and the politics of recognition. **Contemporary political theory**, v. 9, n. 4, p. 414-433, 2010.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DASGUPTA, Partha. Trust as a Commodity. In GAMBETTA, Diego (Org.). **Trust: Making and Breaking Cooperative Relations**. Oxford: University of Oxford Press, 2000.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

DESPRET, Vinciane. **Habiter en oiseau**. Arles: Actes Sud, 2019.

DUBET, François. **Injustices**: L'expérience des inégalités au travail. Paris: Seuil, 2006.

DUMONT, Louis. **Essais sur l'individualisme**: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Seuil, 1983.

DUNKER, Christian. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015.

EHRENBERG, Alain. **The Weariness of the Self**: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age. Kingston: McGill-Queen's University Press, 2016.

ERIBON, Didier. **Retour à Reims**. Paris: Fayard, 2009.

FALUDI, Susan. **Backlash**: The Undeclared War Against American Women. Nova Iorque: Three Rivers Press, 2006.

FASSIN, Éric. **Populisme**: le grand ressentiment. Paris: Éditions Textuel, 2017.

FERRARESE, Estelle. "Gabba-Gabba, we accept you, one of us": vulnerability and power in the relationship of recognition. **Constellations**, v. 16, n. 4, p. 604-614, 2009.

FRANKFURT, Harry. **Necessity, volition and love**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

FRASER, Nancy. Contradictions of Capital and Care. **New Left Review**, 100, p. 99-117, 2016.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREYENHAGEN, Fabian. Adorno's critique of late capitalism. In: SONDEREGGER, Ruth; DE BOER, Karin. **Conceptions of critique in modern and contemporary philosophy**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. p. 175-192.

_____. What is Orthodox Critical Theory? *Word Picture Journal*, 12, p. 1-12, 2017.

FROIO, Caterina. Nous et les autres. L'altérité sur les sites web des extrêmes droites en France. **Réseaux**, n° 202-203, p. 39-78, 2017.

FROST, Liz; HOGGETT, Paul. Human Agency and Social Suffering. **Critical Social Policy**, v. 28, n. 4, p. 438-460, 2008.

FRINGS, Manfred. Introduction and Prefatory Remarks. In: SCHELER, Max. **Ressentiment**. Wiscosin: Marquette University Press, 2007.

FRIEDMAN, Marilyn. Relational Autonomy and Independence. In: VELTMAN, Andrea; PIPER, Mark. (Org.). **Autonomy, Oppression and Gender**. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 42-60.

FUKUYAMA, Francis. **Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity**. Nova Iorque: The Free Press, 1995.

GILLIGAN, Carol. **In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

HARAWAY, Donna. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Londres: Duke University Press, 2016.

HARDIN, Russell. **Trust and Trustworthiness**. New York: Russell Sage Foundation, 2002.

HARVEY, David. **A Brief History of Neoliberalism**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Filosofia da História**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HOCHSCHILD, Arlie. **The Managed Heart: commercialization of human feeling**. California: University of California Press, 2003.

_____. **Strangers in Their Own Land**. Nova Iorque: The New Press, 2016.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder. **Revista Fevereiro**, n. 7, 2014.

_____. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

_____ ; HARTMANN, Martin . Paradoxes of Capitalism. **Constellations**, v. 13, n. 1, p. 41-58, 2006.

_____. Invisibility: on the epistemology of “recognition”. **Proceedings of the Aristotelian Society**, n. 75, p. 111-126, 2001.

_____. **The Struggle for Recognition**: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge: The MIT Press, 1995.

HORKHEIMER, Max. **Critical Theory**: Selected Essays. New York: Continuum, 2002.

ILLOUZ, Eva. **Saving the Modern Soul**. Berkeley: University of California Press, 2008.

_____. **Cold Intimacies**: The Making of Emotional Capitalism. Cambridge: Polity Press, 2007.

JAEGGI, Rahel. **Regression, Ressentiment and the Crisis of Democracy**. Disponível em: < <https://hscif.org/ressentiment/>>. Acesso em: 20 mai. 2020.

_____. **Critique of Forms of Life**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

_____ ; FRASER, Nancy. **Capitalism**: A Conversation in Critical Theory. Cambridge: Polity, 2018.

_____. Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory. In: BARGU, Banu; BOTTICCI, Chiara (Org.). **Feminism, Capitalism, and, Critique**: Essays in Honor of Nancy Fraser. New York: Palgrave Macmillan, 2017. p. 209-224.

_____. **Alienation**. New York: Columbia University Press, 2014.

_____. Repensando a ideologia. **Civitas**, v. 8, n. 1, p. 137-165, 2008.

_____. “No individual can resist”: Minima Moralia as Critique of Forms of Life. **Constellations**, v. 12, n. 1, p. 65-82, 2005.

JONES, Erik. Populism in Europe: What Scholarship Tells Us. **Survival**, 61/4, p.7-30, 2019.

JONES, Daniel Stedman. **Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2012.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

_____. **O tempo e o cão**: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.

KRAKOVSKY, Roman. **Le populisme en Europe Centrale et Orientale**: un avertissement pour le monde? Paris: Fayard, 2019.

LACAN, Jacques. **Lacan in Italia 1953- 1978**. Milan: La Salamandra, 1978.

LANG, Patrick. Max Scheler's Analysis of Ressentiment in Modern Democracies. In: FANTINI, Bernardino; MORUNO, Dolores Martín; MOSCOSO, Javier (Org.). **On Resentment: Past and Present**. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, 2013. p. 55-70.

LAZAR, Marc; DIAMANTI, Ilzo. **Peuplecratie**: La métamorphose de nos démocraties. Paris: Gallimard, 2019.

LOICK, Daniel. On the Politics of Forms of Life. In: ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo (Org.). **The Critical Theory of Rahel Jaeggi**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018. p. 80-90.

LÖWENTHAL, Leo; GUTERMAN, Norbert. **Les Prophètes du mensonge**. Étude sur l'agitation fasciste aux États-Unis. Paris: La Découverte, 2019.

MACKENZIE, Catriona. Three Dimensions of Autonomy. A Relational Analysis. In: VELTMAN, Andrea; PIPER, Mark. (Org.). **Autonomy, Oppression and Gender**. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 15-41.

_____. Moral Responsibility and the Social Dynamics of Power and Oppression. In: HUTCHISON, Katrina. MACKENZIE, Catriona; OSHANA, Marina. (Org.). **Social Dimensions of Moral Responsibility**. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 59-79.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da Economia Política**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

MCLEOD, Carolyn. "Trust", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Acesso em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/trust/>>, dezembro de 2018.

MEYERS, Diana T. Decentralizing Autonomy. Five Faces of Selfhood. In: CHRISTMAN, John; ANDERSON, Joel (Org.). **Autonomy and the Challenges to Liberalism**. New Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 27-55.

MORUNO, Dolores Martín. Introduction. In: FANTINI, Bernardino; MORUNO, Dolores Martín; MOSCOSO, Javier (Org.). **On Resentment: Past and Present**. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, 2013. p. 1-16.

MISES, Ludwig von. **L'action humaine: traité d'économie**. Paris: PUF, 1985.

MUKHERJEE, Roopali. BANET-WEISER, Sarah. **Commodity Activism: Cultural Resistance in Neoliberal Times**. New York: New York University Press, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, Marcos Barbosa. A avaliação neoliberal na universidade e a responsabilidade social dos pesquisadores. **Scientia Studia**, v. 6, n. 3, 2008.

PATEMAN, Carole. **O contrato social**. São Paulo: Paz & Terra, 2008.

PECK, Jamie. Remaking laissez-faire. **Progress in Human Geography**, v. 32, n. 1, 2008, p. 3-43.

PETHERBRIDGE, Danielle. **The Critical Theory of Axel Honneth**. Plymouth: Lexington Books, 2013.

PIKETTY, Thomas. **Le Capital au XXI^e siècle**. Paris: Seuil, 2013.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. Da esperança ao ódio: pobreza e política do lulismo ao bolsonarismo. **Cadernos IHU Ideias**, v. 16, n. 278, p. 3-13, 2018.

PINZANI, Alessandro. **Systemic Suffering and Pervasive Doctrines**. Manuscrito. Acesso em 2019a.

_____. Critique of Forms of Life or Critique of Pervasive Doctrines? **Critical Horizons**, 20, p. 1-10, 2019b.

_____;REGO, Walquiria. **Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania**. São Paulo: Unesp, 2013.

PIPPIN, Robert. **Hegel's Practical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PUTNAM, Robert. **Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community**. Nova Iorque: Simon and Schuster, 2000.

RENAULT, Emmanuel. A Critical Theory of Social Suffering. **Critical Horizons**, 11/2, p. 221-241, 2010.

REPA, Luiz Sérgio. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 21, n. 1, p. 13-27, 2016.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SAKAMOTO, Leonardo (Org.). **Escravidão contemporânea**. São Paulo: Editora Contexto, 2020.

SÄRKELÄ, Arvi. Immanent Critique as Self-Transformative Practice: Hegel, Dewey, and Contemporary Critical Theory. **Journal of Speculative Philosophy**, v. 31, n. 2, 2017.

SCHELER, Max. **Ressentiment**. Wiscosin: Marquette University Press, 2007.

SMITH, Patti. **Só garotos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

STAHL, Titus. What is immanent critique? **SSRN Working Papers**. URL:<http://ssrn.com/abstract=2357957>, doi: 10.2139/ssrn.2357957, 2013.

STRAWSON, P. F. **Freedom and Resentment and other essays**. New York: Routledge, 2008.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. What Is Human Agency? In: TAYLOR, Charles. **Human Agency and Language**. Número 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TÖNNIES, Ferdinand. **Community and Society**. Michigan: The Michigan State University Press, 1957.

TSING, Anna. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

VAN DOOREN, Thom. **Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2016.

VOIROL, Olivier; GIMENEZ, Elsa. Les agitateurs de la toile. L'Internet des droites extrêmes. Présentation du numéro. **Réseaux**, n. 202-203, v. 2, p. 9-37, 2017.

WARD, Paul; MEYER, Samantha. Trust, Social Quality and Wellbeing: a sociological exegesis. **Development and Society**, 38/2, p. 339-363, 2009.

WATT, Ian. **Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. Londres: Routledge, 2005.

WILKINSON, Iain. **Suffering**. A Sociological Introduction. Cambridge: Polity Press, 2005.

_____; KLEINMAN, Arthur. **A Passion for Society**. How We Think About Social Suffering. Berkeley: University of California Press, 2016.

ZIMA, Peter V. **Subjectivity and Identity: Between Modernity and Postmodernity**. Londres: Bloomsbury Academic, 2015.

ZURN, Christopher. **Axel Honneth**. Cambridge: Polity, 2015.

Podcasts

A Mulher da Casa Abandonada. Disponível em: <<https://open.spotify.com/show/0xyzsMcSzudBlen2Ki2dqV>>. Acesso em 4 de agosto de 2022.

Sites

BBC. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/uk-england-kent-41915889>>. Acesso em 20 de maio de 2020.

DW. Disponível em: <<https://www.dw.com/en/ai-weiwei-refugee-crisis-is-a-political-tool-for-populists/a-46860136>>. Acesso em 2 de junho de 2020.

ESTADÃO. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,candidatos-do-psl-destroem-placa-com-homenagem-a-marielle-franco,70002531740>>. Acesso em 28 de novembro de 2019.

GLOBO. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/08/23/europa-ameaca-retaliacoes-comerciais-por-conta-de-queimadas-na-amazonia.ghtml>>. Acesso em 28 de novembro de 2019.

INCELS WIKI. Disponível em: <<https://incels.wiki>>. Acesso em 28 de novembro de 2019.

KNOW THE CHAIN. Disponível em: <<https://knowthechain.org/about-us/>>. Acesso em 28 de novembro de 2019.

NEXO JORNAL. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/01/01/Os-discursos-de-Bolsonaro-no-dia-da-posse-contextualizados>>. Acesso em 28 de novembro de 2019.

THE GUARDIAN. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/global-development/series/modern-day-slavery-in-focus.>>. Acesso em 28 de novembro de 2019.

VEJA. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/economia/por-que-e-cada-vez-maior-a-procura-por-condominios-de-luxo-no-interior/>>. Acesso em 18 de novembro de 2021.

VICE. Disponível em: <https://www.vice.com/en_us/article/bj9xn3/my-journey-through-the-world-of-rich-people-meditation-products>. Acesso em 13 de maio de 2020.

Vídeos

L'ÂME divisée de l'Amérique. Direção de Jörg Daniel Hissen. Alemanha: Arte, 2021. 53 min. Local de acesso: Genebra. Disponível em: <https://www.arte.tv/fr/videos/075811-000-A/l-ame-divisee-de-l-amerique/>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2021

