



HAL
open science

Capítulo 6. Figuras históricas, vidas psíquicas e racionalidades políticas da indiferença

Éric Hamraoui

► **To cite this version:**

Éric Hamraoui. Capítulo 6. Figuras históricas, vidas psíquicas e racionalidades políticas da indiferença. Fernanda Sousa-Duarte; Ana Magnólia Mendes; Emílio Peres Facas. Psicopolítica e Psicopatologia do Trabalho, Editora Fi, pp.118-136, 2020, Transgressões – Estudos sobre Trabalho, 9786559170128. hal-03293484

HAL Id: hal-03293484

<https://cnam.hal.science/hal-03293484>

Submitted on 21 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License

Capítulo 6

Figuras históricas, vidas psíquicas e racionalidades políticas da indiferença ¹

Eric Hamraoui ²

Um homem não pode viver verdadeiramente sem ser cidadão e sem resistir.

Indiferença é abulia³, parasitismo e covardia.

Antonio Gramsci

Nesta presente contribuição, iniciadora de uma reflexão mais ampla a ser perseguida no tempo vindouro, sobre a questão da indiferença, proponho-me voltar ao sentido e às figurações históricas desta, as quais lançam luz sobre a indecisão por vezes existente entre ela e aquilo que chamamos de coragem. Este último equívoco coloca um problema de natureza ética, política e ecológica: o da definição de uma coragem que aparece tão inseparável da indiferença quanto a sombra o é da luz; o de uma coragem praxica na origem da aceitação alegre dos efeitos devastadores da industrialização associada à ideia de progresso (Fressoz, 2012). Em segundo lugar, nos debruçaremos sobre a definição de ilusões próprias ao conteúdo da vida psíquica da indiferença, incluindo aí os fantasmas sociais de normalidade e adaptação com base no exemplo do conto de Herman Melville (1819 – 1891), *Bartleby, o escrivão*. Ilusões que, como veremos por fim, a partir da obra de dois pensadores europeus do político, que são Antonio Gramsci (1891 – 1937) e Ortega y Gasset (1883 –

¹ Traduzido por Lucas Lazzaretti, Doutor em Filosofia pela PUC / PR.

² *Maître de conférences* em filosofia habilitado a dirigir pesquisas no *Centre de Recherche sur le Travail et le Développement* do *Conservatoire National des Arts et Métiers* (Paris).

³ Diminuição patológica da vontade.

1955) – o primeiro associa a indiferença à abulia e à covardia, o segundo a associa com a sufocação da experiência concreta dos indivíduos pela abstração –, constituem uma fonte de neutralização da ação e da sensibilidade.

Definições e figuras históricas da indiferença

Em que sentido se entende precisamente o termo indiferença e o que designa o fato de ser indiferente? Podemos falar de um “estado mental [que não contém] nem prazer, nem dor, nem é uma mistura de um e de outro” (Assoun, 1989, p. 346)? Não podemos ver aí, de maneira mais positiva, a expressão da preconcepção de não haver nenhum dos dois? O que podemos concluir dessa ambivalência da noção de indiferença? Não podemos, em certos casos, associá-la àquela da coragem?

Entre privação de singularidade, neutralidade e inércia

Emprestado do derivado latim tardio *indifferentia*, o termo “indiferença” designa um “estado” desprovido de singularidade, tanto no nível material, como um “estado físico que não apresenta nada de particular”, quanto no nível psicológico (Rey, 1992/2004, p. 1812), designando o “estado de uma pessoa indiferente”, sem traços de caráter salientes.

A essa ideia de privação de caráter somam-se as de neutralidade e desengajamento expressas no uso do adjetivo indiferente, emprestado do latim *indifferens*⁴, “nem bom nem mau”, “aquele que não se preocupa” (Rey, 1992/2004). Esse adjetivo está relacionado também à ideia de indistinção, então de indecisão entre a existência de um interesse, ou sua ausência, que uma coisa apresenta antes de significar a franca ausência de interesse ou importância de uma coisa – ou de uma pessoa que não inspira nenhum sentimento de amor (Corneille). Por fim, no século XVII, sugere

⁴ Termo formado por Cícero para traduzir o grego *adiophoros*, “não diferente” (Rey, 1992/2004, p. 1812).

a ausência de qualquer decisão de tomada de partido, ou a perda ou mesmo a desorientação do sentido da ação, na medida em que o indiferente é aquele “que não tende a tal coisa, ao invés de tender para tal outra” (*ibid.*). Daí a concepção derivada, na ciência e na filosofia, da indiferença como ausência de força capaz de modificar um estado⁵ de inércia ou uma tendência entrópica, como aquela sustentada pelo antropoceno (Stiegler, 2016).

Uma figuração paradoxal da coragem

Originalmente afirmada como privação de singularidade, neutralidade e passividade, a indiferença às vezes é despertada, paradoxalmente, por aquilo que nos afeta no mais profundo de nós mesmos, à maneira de certas formas de ansiedade que estão na origem de sistemas defensivos de natureza racional. Assim, longe de ser alheia ao regime da afetividade, a indiferença pode desempenhar o papel de interface entre o nível afetivo e o racional.

Esse papel desempenhado pela indiferença explica seu caráter ambíguo, manifestado, no plano histórico, pela existência de uma zona de afinidade entre a produção daquilo que o filósofo e teólogo Paul Tillich (1952/1999, p. 48) designa sob o nome de “sistemas protetores de coragem”⁶, destinados a enfrentar a angústia multifacetada, e aquilo que chamaremos de *sistemas de indiferença*.

Assim, a coragem estóica, que tenta enfrentar a *angústia ôntica* vivida diante do destino e da morte – reforçada pela angústia ligada ao confronto com o vazio e com o absurdo⁷ –, no final do período antigo, gera uma indiferença para com os tormentos do destino⁸. A *coragem de crer* em uma possível redenção, contra a *angústia moral* da condenação ligada à

⁵ Um corpo indiferente é aquele em que nenhuma força é exercida capaz de modificar sua condição.

⁶ Rey (1992/2004), p. 1812.

⁷ Angústia que deu lugar ao nascimento do ceticismo antigo (Tillich, 1999, p. 45).

⁸ A ataraxia e a adophoria estoicas correspondem a um estado de indiferença livre das coisas ou dos bens (saúde, riqueza) que não estão diretamente associados a uma ideia de vida moral.

pecaminosidade do ser humano, no final da Idade Média (Tillich, 1952/1999, p. 46) suscita, em segundo lugar, uma indiferença para com o peso do determinismo teológico. Por fim, no sentido social, político e industrial (Laval, 2007) do termo, a *coragem da ação* transformadora do mundo (Tillich, 1952/1999, p. 47)⁹ que enfrenta a *angústia espiritual* vivida diante do vazio e do absurdo quanto ao não-ser espiritual, predominante durante o período do humanismo renascentista, seguido pelo racionalismo iluminista, se converte em indiferença para com o destino da natureza (Bertrand, 2019), a partir da qual os homens procuram tornar-se “mestres e possuidores” (Descartes, 1637/1963, p. 634).

Esta última sequência histórica é a premissa da revolução industrial. Está na origem da emergência de um sentimento de aceleração de todos os ritmos de vida e de um atraso da espécie humana com relação ao desenvolvimento de suas próprias possibilidades (Stiegler, 2019). Isso levou ao abandono da tradição de observação nascida do pensamento analógico do Renascimento, na origem da produção das primeiras descrições das espécies animais de acordo com sua superfície, sua cor e sua textura (Bertrand, 2019). Ela provocou a deserção do campo do maravilhar-se (Morizot, 2020) diante da perfeição da natureza e do homem (Carvalho, 2017) em favor da paixão pela exploração do detalhe da arquitetura dos vivos e de suas profundezas¹⁰, levando à dissolução de sua singularidade por meio do estabelecimento de uma série de leis (Bertrand, 2019). Assim, gradualmente prevalece uma *indiferença científica* para com

⁹ Coragem que, segundo Tillich, se afirmou após o colapso do absolutismo, do desenvolvimento do liberalismo, do progresso da democracia e do surgimento de uma civilização técnica (*op. cit.*, p. 48).

¹⁰ Uma tendência contra a qual a fisiologia médica da segunda metade do século XIX parece estar em desacordo, buscando desenvolver métodos de explorar os seres vivos sem arrombá-los, conseguindo “colocá-los de dentro para fora” (Dagognet, 1988, p. 89). Porém, o extravasamento de dentro para fora, assim obtido, opera “na direção oposta à da vida [...], girada e desenrolada na direção oposta de si mesma”: “Enquanto o vivente se encurva e se fecha (a interioridade), [a ciência da vida], sem quebrá-lo, o espalha, o desdobra, e assim com o livro inteiro” (*ibid.*). Isso explica a perda pela vida de “sua evanescência natural, [de] sua fulgurância, [de] sua impetuosidade, portanto, [de] tudo o que a tornava evasiva (*ibid.*)”

a singularidade das manifestações da vida, das quais o empobrecimento do vocabulário para dizer o mundo constitui o sintoma (Bertrand, 2019)¹¹.

Elementos da vida psíquica da indiferença

Enquanto portadora de uma dimensão criativa, a indiferença à angústia, virtude dos sistemas protetores da coragem, nos expõe, como acabamos de ver, ao risco de uma incompreensão sobre o sentido da ideia de progresso¹². Ela também nos sujeita a um conjunto de ilusões próprias ao conteúdo da vida psíquica (fantasias sociais de normalidade e adaptação, crença na fatalidade da obediência e depreciação da experiência da loucura).

A “indiferença corajosa” à prova de sua própria realidade¹³

Em um sentido filosófico, é assim que a indiferença à angústia se distingue da *coragem de ser* e ecoando os resultados da investigação psiquiátrica nos confronta com nosso “*falso senso da realidade*”, cuja desconstrução por si só torna possível “uma *desrealização* do que se toma falsamente por realidade e uma *re-realização* do que se toma falsamente por irreabilidade” (Laing, 1961/1971, p. 43). Agora, essa coragem de ser se manifesta por vezes nos estados psíquicos mais inesperados, como a psicose que nos revela a ignorada falsidade do “sistema de fantasias sociais” em que todos estão presos, a ponto de acreditar que essas fantasias

¹¹ Colocar-se em situação de vivência da perda representada por tal empobrecimento semântico constituiria, segundo Romain Bertrand (2019), uma primeira saída da indiferença à vida em que a ciência nos mergulhou desde o início da era industrial.

¹² Georges Canguilhem conclui neste sentido sua contribuição intitulada “A decadência da ideia de progresso”, publicada na *Revue de métaphysique et de morale* (1987) com uma citação emprestada de Freud (1939/1986), enfatizando a realidade do devir alheio e indiferente do progresso às suas próprias determinações: “Vivemos uma época particularmente curiosa. Descobrimos com surpresa que o progresso fez um pacto com a barbárie” (*op. cit.*, p. 454).

¹³ O conteúdo desta seção inclui vários elementos desenvolvidos na parte intitulada “O dom de uma loucura” de um capítulo do livro consagrado à questão do trabalho reticente (Hamraoui, 2020, p. 53-55) em torno da novela de Herman Melville, *Bartleby, o escrivão* (1853), colocando-o em uma perspectiva diferente.

são realidade (Laing, 1961/1971)), de afundar na indiferença ao mal que nos atormenta:

Estamos mortos, mas nos cremos despertos. Sonhamos, mas transformamos nosso sonho em realidade. Somos os enfermos, os coxos, os cegos, os surdos, os doentes. Mas estamos duplamente inconscientes. Estamos tão doentes que nem sentimos mais, como costuma acontecer com os doentes fatais. Nós estamos loucos, mas desprovidos de qualquer compenetração (p. 43-44).

Essas ilusões estão na origem da crença na inevitabilidade de nossa submissão à “fatalidade infernal e desumana” de ter que cumprir ordens (Laing, 1967/1971, p. 58). Elas são aquilo mesmo que desmistifica a coragem de ser do personagem de Bartleby na novela homônima de Melville. Tal é o dom (Hamraoui, 2020, p. 63) e talvez o gênio de uma “loucura” entendida como um ato de “criação mórbida” (Canguilhem, 1943/1966)¹⁴, preenchendo a “falta [do] sentimento habitual de unidade da pessoa”, a quebra da alma ou do coração¹⁵, ligada à incapacidade de reprimir seus “instintos normais” a fim de se conformar a uma “sociedade anormal” (Laing, 1967/1971).

Transfiguração da realidade, alienação e indiferença

Essa sociedade se caracteriza, em verdade, por “uma capacidade quase ilimitada de enganar [a si mesma] e tomar [suas] próprias mentiras pela verdade” (). Ela põe à vista a gênese de um “conjunto de indiferenças recíprocas [e] de solidões” sob a figura de um processo de “adaptação” e de “socialização”, impedindo cada um de seus membros de expressar suas “possibilidades autênticas” e de viver livremente (Laing, 1967/1971, p. 16-62). É neste sentido que o destino de Bartleby pode ser considerado como

¹⁴ Por *criação mórbida* Georges Canguilhem entende a expressão do poder de invenção de novos padrões de funcionamento e de vida, ou “normatividade”, do organismo vivente confrontado com a doença.

¹⁵ “ [...] esquizofrenia vem do grego *skhizein*, “dividir”, e *phrenos*, “alma ou coração”. O esquizofrênico é, portanto, em certo sentido, um ser de coração partido – e é sabido que corações partidos podem ser consertados. Mas a esquizofrenia, tomada neste sentido existencial, tem pouco a ver com os exames clínicos, os diagnósticos, os prognósticos, ou com as prescrições terapêuticas...”.

revelador do “drama da alienação” no qual todos estamos envolvidos, onde, “corpo, mente e alma dilacerados por contradições internas, dilacerados em todos os sentidos, o homem está separado tanto de sua mente quanto de seu corpo [...], nada mais é do que uma criatura meio demente em um mundo que o é completamente” (Laing, 1967/1971, p. 43). Ora, este mundo também é aquele da indiferença às leis da vida (Marx, 1844/1999, p. 188) e no qual o menor sinal de reticência é percebido como uma abstenção imperdoável (Laing, 1967/1971) de qualquer contribuição à “vida industriosa” (p. 40), como uma indiferença às suas exigências e derrogação de suas leis, como mostra a reação do empregador de Bartleby (Melville, 1853/1996):

Eu notei, disse o advogado, que Bartleby estava simplesmente de pé em sua janela, em devaneio frente à parede cega. Quando lhe perguntei por que não escrevia, ele respondeu que havia decidido não escrever mais.

- Por que? Como?, eu exclamei. Não escreverá mais?

- Não.

- E por que razão?

- Você não consegue ver a razão?, ele respondeu com *indiferença*¹⁶.

Não seria uma tal atribuição de indiferença¹⁷ com base na simples constatação da imobilidade de Bartleby aqui interpretável em termos de um distúrbio de reação patogênica por parte de seu ambiente humano, social e institucional¹⁸? A atitude catatônica de um Bartleby anoréxico não

¹⁶ Destaque nosso.

¹⁷ Essa atribuição, que Melville imputa à incapacidade do advogado de abandonar à “doutrina” do pressuposto (o fato de tomar antecipadamente por certa uma situação esperada) que governa o mundo (Melville, 1853/1996, p. 57), à qual se opõe à ordem de preferência (*ibid.*, p. 54), da qual procede a conduta de Bartleby: “Tão verdadeira e terrível ao mesmo tempo”, diz o advogado “que, até certo ponto, a ideia ou a visão da infelicidade mobiliza nossos melhores sentimentos, mas que, em certos casos particulares, para além deste ponto ela não os comanda mais. Seria errado acreditar que esse fenômeno é invariavelmente devido ao egoísmo inerente ao coração humano. Ele procede antes de um certo desespero para poder remediar um mal excessivo e orgânico. Para um ser sensível, muitas vezes a piedade é sofrimento. Quando finalmente se percebe que dessa piedade não pode advir um alívio eficaz, o senso comum ordena à alma que se livre dela”. (*ibid.*, p. 44) O advogado aqui evoca o limite além do qual os sentimentos morais deixam de mover o coração humano. Esse limite é de ordem patética. Resulta da experiência de uma impotência radical, de uma impotência de princípio para agir na origem da implementação de estratégias defensivas.

¹⁸ O que os psicoterapeutas institucionais formados na escola de François Tosquelles (1912-1994) e Jean Oury (1924-2014) designam sob o nome de “patoplastia”: “Na patoplastia, existem todos esses fenômenos de recuperação microssocial de uma alienação massiva. É neste sentido que a coletividade, [para não se tornar por sua vez

é, ao contrário, a marca de uma hipersensibilidade ao insuportável: a recuperação da realidade de uma exploração real e do ódio de classe sob a máscara de benevolência e simpatia. Isso explica, na sequência da novela, o desejo violentamente expresso pelo advogado que Bartleby não seja nada para ele, que ele não o preocupe mais do que qualquer outra pessoa (Melville, 1853/1996).

A indiferença, fonte de neutralização da sensibilidade e da ação

O *desejo de indiferença* por parte dos dominadores para com aqueles que eles exploram, expresso aqui no contexto da ascensão do capitalismo financeiro norte-americano em meados do século XIX, se conjuga, na época da emergência da figura do engenheiro, o “homem sem qualidades” (Musil, 1930-1932/1982), na Europa do início do século XX, a uma *indiferença ao desejo*, associável a uma forma de “absentismo” no mundo, “motor passivo” do futuro das sociedades (Gramsci, 1917/2017, p. 56).

O “motor passivo” da história e da política

Contudo, para além da passividade que ela privilegia, a indiferença se afirma, em certas circunstâncias, como manifestação de uma força obscura agindo como “matéria bruta que se rebela contra a inteligência, vindo a estrangulá-la” (Gramsci, 1917/2017), mostrando seus efeitos como “fatalidade”!

Em verdade,, no que diz respeito a este último ponto, a fatalidade que parece dominar a história nada mais é do que a aparência ilusória dessa indiferença, desse absentismo. Os fatos amadurecem nas sombras, algumas mãos escapando de todo controle tecem a teia da vida coletiva e as massas ignoram porque não se importam. Os destinos de uma época são, portanto, manipulados em função das visões estreitas, dos objetivos imediatos, das ambições e das paixões pessoais de pequenos grupos ativos, e as massas

patogênica], deve inventar uma estrutura que permita lutar contra esse movimento natural de “alienação” e “coisificação” (Oury, 2007, p. 122).

ignoram porque não se importam. Mas os fatos que amadurecem acabam chegando a algum lugar; a teia tecida nas sombras está finalmente acabada; e então parece que a fatalidade toma coisas e homens, parece que a história é apenas um enorme fenômeno natural, uma erupção, um terremoto, do qual todos são vítimas, aqueles que o quiseram e aqueles que não queriam, quem sabia e quem não sabia, quem fora ativo e quem era indiferente. Gramsci, 1917/2017, p. 57)

Sendo assim, uma das artimanhas da indiferença é mostrar-se na forma de impotência diante da fatalidade, em realidade consequência da imprudência das massas – que o autor (Gramsci, 1917/2017) aqui deplora na forma de ladainha –, ora no que diz respeito aos desígnios geopolíticos concebidos nas sombras (“mãos que tecem a teia da vida coletiva escapando a todo controle”¹⁹), ora no que diz respeito à ação de grupos de pressão (*lobby*) impulsionados por uma paixão e cultivando uma visão de curto prazo indiferente aos efeitos deletérios de uma ação pensada em total descontinuidade com o passado e não inscrita em uma perspectiva de futuro. A dificuldade reside aqui no fato de que uma vez que atinjam a maturidade, revelados ou implementados, esses projetos e ações escapam totalmente ao controle de seus autores (“a fatalidade então toma coisas e homens”). Um período de cataclismos (erupções vulcânicas, terremotos), revelando – no sentido de um “apocalipse”²⁰ – o verdadeiro estado de uma ordem das coisas: o da indistinção do destino dos autores e das vítimas, dos conhecedores e dos ignorantes, dos “ativos” e dos “indiferentes”, petrificados pela mesma lava, abalados, depois arruinados pelos tremores do mesmo terremoto.

Um poder de desdramatização da vida

Mais do que uma engrenagem de causas e efeitos com consequências incontroláveis, cujo espetáculo suscita resignação, a *mecânica da*

¹⁹ Tal foi o caso do conluio entre a indústria ou o empresariado e a classe política durante a eclosão da Primeira Guerra Mundial.

²⁰ Do latim *apocalypsis*, do grego *apokálupsis*: revelação.

indiferença aqui parece resultar da criação de uma convivência entre as diversas classes da sociedade em torno do uso da ficção da existência de uma fatalidade, causa de impotência insuperável. Ficção ela mesma na origem da falta de inspiração da imaginação dos membros do corpo político pela *simpatia* entendida no sentido de representação concreta da vida de seus concidadãos:

Para poder atender adequadamente às necessidades dos homens em uma cidade, em uma região, em uma nação, é preciso sentir essas necessidades; é preciso ser capaz de usar sua imaginação para representar concretamente a vida desses homens, seu trabalho diário, seus sofrimentos, suas dores, a tristeza da vida que são forçados a conduzir. Se alguém se vê privado desta força de dramatização da vida não se pode prever as medidas gerais e as medidas particulares que permitiriam harmonizar as necessidades da vida com a disponibilidade do Estado. (Gramsci, 1917/2017, p. 62),

Essa falta de harmonização dos planos da realidade (as “necessidades da vida” e a “disponibilidade do Estado”) com que se confronta a ação dos governantes se explica pela incapacidade dos políticos em “harmonizar no pensamento os elementos da própria realidade” (Gramsci, 1917/2017, p. 63). Daí vem o que ele chama de “diletantismo das autoridades”, cuja voz é carregada por “retóricos cheios de sentimentalismo, [...] não [...] os homens que sentem concretamente”, por conseguinte, privados de qualquer simpatia por seus iguais. A indiferença dos políticos os leva a lançar ações (no caso, a guerra) cuja importância eles não sabem apreciar ou prever “a profundidade de [seus] efeitos imediatos e de [seus] efeitos distantes”. Assim, afirma-se a necessidade de seu apelo a “uma visão mais real, uma prática mais bem adaptada e mais adequada no decorrer dos acontecimentos” (Gramsci, 1917/2017, pp. 64-77). A guerra é, de fato, , “a expressão natural de todas as ficções²¹, de todas as abstrações personificadas, das quais o nacionalismo é modelado”²². Mais do que o alimento, o entusiasmo pelo sacrifício e a paixão pela obediência

²¹ Inclusive aquele de final rápido e de caráter setorial que contrasta com sua duração real e seu caráter total.

²² Ideologia onde o “patriotismo econômico” (Barkat, 2010) pode ser lido como avatar.

constituem o seu “momento inicial” , antes do seu desdobramento como processualidade indiferente a esse *primum movens* afetivo, “purificado de sentimentos, paixões e ódios humanos e reduzido à ação automática” . Tornada possível pela “mecanização da vida” sobre o pano de fundo da auto-mecanização de nós mesmos , a guerra se encontra na origem da formação de um “novo temperamento moral” em um contexto onde “tudo se tornou móvel, instável, fluido” (Gramsci, 1917/2017, pp. 191-196).

Racionalidade pura e razão vital

Mas os políticos sabem prestar atenção à “sensibilidade particular”, ao “repertório orgânico de propensões íntimas” em que consiste uma geração, às “tendências vitais” de que os povos são expressão (Gramsci, 1917/2017 p. 40), questiona o filósofo Ortega y Gasset (1934/2019), contemporâneo de Gramsci?

A desorientação vital da ação

O “núcleo racional” que lhes serve de prisma para aceder à realidade – ainda que a época atual mostre que às vezes é o contrário – não é este “espectro irreal que desliza, imutável no tempo, alheio às vicissitudes que são os sintomas da vitalidade” (Ortega y Gasset, 1917/2017, p. 47)? Daí a irrealização da ação dos governantes, sujeitos a um fenômeno de “desorientação vital” , fonte de sua indiferença à historicidade e à singularidade da vida dos sujeitos:

[Do ponto de vista racional, o] sujeito deve ser um meio transparente, sem particularidade ou cor, como ontem, hoje e amanhã – conseqüentemente ultra-vital e extra-histórico. A vida é particularidade, mudança, desenvolvimento, em uma palavra: história. (Ortega y Gasset, 1917/2017, pp. 97-109)

Esta “graça invasiva” da vida, que afeta a nossa sensibilidade enquanto *acontecimento*, condenada a fazer história em nós, parece

rejeitada não só pelos políticos mas por cada um de nós, como que tomada pelo remorso de desfrutar . Isto é, o reino de uma “hipocrisia inveterada face à vida” que não sabemos contemplar para então descobrir valores específicos, objetos de *estima*²³ , culpa por ter sabido acomodar nosso olhar e contrariar o efeito devastador do ceticismo em relação a uma possível resistência à ordem existente, causa do derrotismo radical, da submissão ao reino de uma “covardia universal”:

Essa covardia universal, diz Ortega y Gasset, germina entre os mais delicados e íntimos interstícios da alma. Somos covardes para tudo. [...] Ninguém acredita mais que pode superar as dificuldades com a própria força. A vida é vista como uma terrível coincidência em que o homem depende de misteriosas vontades latentes, as quais operam segundo os caprichos mais infantis. A alma aviltada não é mais capaz de opor uma resistência ao destino [...]. (Ortega y Gasset, 1917/2017, pp. 146-147)

Toda uma economia de sentido colocando em cena as etapas de uma trajetória, que vai da indiferença ao valor da vida em direção à afirmação de uma covardia baseada no medo irracional dela através do ceticismo e do derrotismo, aqui encontra seu lugar.

Abstração e concretude

No entanto, a existência dessa falta de acomodação não é o único fato das racionalidades políticas e comuns. A própria filosofia às vezes está sujeita a isso:

Até agora a filosofia sempre foi utópica. É por isso que cada sistema se orgulhava de ser válido em todos os momentos e para todos os homens. Desprovida da dimensão vital, histórica, perspectiva, ela repetiu em vão seu gesto definitivo. A doutrina do ponto de vista²⁴ exige, ao contrário, que no

²³ Ortega y Gasset (1934/2019) define a própria vida como “o poder de acender pelo estimável”.

²⁴ Teoria inspirada pelo perspectivismo nietzschiano que associa qualquer valor a um ponto de vista referente a um indivíduo. Daí a ausência de qualquer “realidade absoluta” além dos vários pontos de vista. A realidade nada mais é do que “vontade de poder”, um jogo total de perspectivas, sem objetivo e incondicional.

interior do sistema seja articulada a perspectiva vital da qual ele emana, permitindo assim a sua articulação com outros sistemas futuros ou exóticos. *A razão pura deve ser substituída por uma razão vital, onde esta se encontra e adquire mobilidade e força transformadora.* (Ortega y Gasset, 1917/2017, p. 110)

Essa reorientação perspectiva do olhar filosófico, em seu tempo preconizada por Nietzsche, constitui aos olhos de Ortega y Gasset (1917/2017) o meio de proteger nossa cultura e as práticas – inclusive os exercícios da política – que ela gera, da ignorância, ou mesmo do desprezo das “realidades factuais”:

Mas quando surgem as grandes criações racionais, o homem fica um pouco cansado dessas coisas [fidelidade, honra, fervor místico, continuidade com o passado, poder, que nada têm a ver com o entendimento]. Os espíritos são atraídos por essas novas qualidades de escopo intelectual, [a transparência, a exatidão, o rigor, a integridade sistemática dessas ordens de ideias, fabricadas *more geométrico*]. Um estranho desdém pelas realidades factuais se faz sentir; virando as costas para elas, os homens se apaixonam por tais ideias. Eles se entusiasmam com a perfeição de suas linhas geométricas, a ponto de esquecer que, em última instância, a missão da ideia é de coincidir com a realidade que nela é pensada. (p. 127)

Entre as “grandes considerações racionais” em questão está o processo revolucionário que tem por origem uma “afecção da inteligência” e “começa automaticamente, inevitavelmente”, uma vez que “o racionalismo se transforma em um modo geral de funcionamento das mentes” (Ortega y Gasset, 1917/2017, p. 139), desconsiderando a experiência vivida concreta dos indivíduos. A partir disso que se afirma a necessidade de opor a abstração do *espírito revolucionário* à concretude do *espírito de resistência*.

A “patologia da indiferença”

As patologias ligadas ao culto da performance promovido pela revolução neoliberal testemunham a urgência de tal necessidade. Essas

patologias são, aliás, analisadas por Mendes (2018) como efeitos da conjunção de métodos perversos de gestão da economia psíquica dos indivíduos, bem como da concepção de excesso de gozo (*sur-jouissance*) como único destinatário da satisfação da pulsão. Porém, todos esses determinantes conduzem à instauração de uma visão de mundo que mobiliza uma nova ficção associando a ideia de alcance dos objetivos de produção à ideia de autocompletude, em detrimento do desenvolvimento de qualquer sensibilidade para consigo, para com os outros e para com as coisas. Daí o nascimento da *patologia da indiferença*, “central para manter o poder do capital fundado sobre a radicalização de um superego imperioso que impulsiona a ultrapassagem de todos os limites”(Mendes, 2018). Contudo, agindo dessa forma, à maneira do entendimento calculador, em Hegel, esse superego imperioso se ilude sobre a natureza do infinito. Por não apreender este aqui “como um além [...], ele acredita honrá-lo tanto mais quanto mais o afasta de si como um estranho”. O ego imperioso, portanto, não age “na forma de uma *vontade livre* para a qual o infinito é realidade e presença efetiva” (Hegel, 1821/1986, p.85²⁵). Ele condena o indivíduo a levar uma vida intensiva onde os limites aos quais a vida do corpo e do psiquismo são negados em detrimento da experiência de uma *vida intensa*²⁶ onde esses limites são uma oportunidade de expressar sua “pressa de sentir tudo” , de provar sua vida como “um só e único dia em que o passado me é presente e futuro [...], tudo numa só vertigem” , onde “eu me deixo interromper pelo silêncio da noite [entregando] meu corpo a um feixe de atenção intensa e muda” , onde a “escrita permite encontrar a sua marca de vida” (Lispector, 1978/2018, pp. 18-97)!

²⁵ “A vontade livre, acrescenta aqui Hegel (*ibid.*), é verdadeiramente infinita; porque não é uma simples possibilidade, uma disposição, mas, ao contrário, sua existência empírica externa é sua interioridade ou é ela mesma”.

²⁶ “O homem intenso, que aos poucos se tornou intensivo, diz Tristan Garcia em sentido próximo (2016, p. 165), esperava impor sua vida ao seu pensamento e introduzir no conceito o choque, a fulgurância, as variações e modulações da sensação eletrificada”. A “diferença” competitiva que existe entre cada uma dessas variações acaba produzindo o efeito de indiferença para com a sensação provada.

A indiferença à vida, meio da brutalidade

Por fim, com essas últimas considerações, parece-nos possível concluir sobre o caráter de *força reativa* (Nietzsche, 1887/1982) da indiferença associada ao impedimento da expressão das *forças ativas*²⁷ da vida ocasionadas pela primazia hoje concedida à *vitalidade competitiva e eficiente* (Hamraoui, 2014) – associadas a um imaginário de endividamento subjetivo atrelado ao sentimento de culpa de nunca fazer o suficiente (Lazzarato, 2011) – na vida. A incorporação dessa lógica em uma retórica eufemística, emprestada do vocabulário da Psicologia “Positiva”, como no caso da implementação de acordos de qualidade de vida no trabalho (Hamraoui, 2018), é o testemunho de uma arte sutil do exercício da violência. Nascida de uma *patologia do ideal* que explica o culto da *abnegação* e do *sacrifício de si* (Nietzsche, 1887/1982, p. 125), essa violência se voltou contra qualquer manifestação das “forças vivas” em ação quando há “algo em nós que quer viver e *quer afirmar-se*” (Nietzsche, 1882/1982, p. 251), que se exerce hoje a um nível que já não é unicamente moral, mas racional. Uma indiferença à vida de um tipo novo, que se manifesta não apenas como repressão dela, mas como expulsão (Sassen, 2016) de seus locais de implantação: as entranhas da terra, os oceanos, os territórios habitados (país), o centro das cidades, as zonas de prosperidade, o emprego, o campo das liberdades civis e cívicas, o campo da experiência ética irreduzível ao da moralidade, o espaço e o tempo dos sonhos²⁸, etc. A violência própria desse processo de expulsão hoje decorre menos na natureza do ato considerado em si do que de seu mecanismo de produção: o contraste entre a *complexidade* dos processos racionais implementados para expulsar e a brutal *simplicidade* dos efeitos buscados: a condenação de populações inteiras ao destino do *inviável* (Mbembe,

²⁷ Forças enraizadas no que Nietzsche chama de “o velho eu animal” do homem, frustrado pela “má consciência” (hoje ligada à impossibilidade de ultrapassar os próprios limites) que atua “por dentro, de uma forma retrógrada, ‘no labirinto do coração’, para falar como Goethe, para edificar um ideal negativo” (Nietzsche, 1887/1982, p. 124).

²⁸ A expulsão tem, portanto, não apenas uma dimensão industrial (extração de matéria-prima), geopolítica (migração), social (despejos de aluguel), econômica (licenças), penais (encarceramento), mas também subjetiva.

2020) na indiferença do resto do mundo, “no meio do nada” (Bazin & Vollaire, 2012).

*

Concluiremos nossas observações ressaltando a importância decisiva deste último ponto para quem se preocupa com o destino da democracia, cuja “face noturna” se manifesta hoje pela conjunção politicamente devastadora da indiferença e da *inimizade*²⁹ (Mbembe, 2016). O primeiro resulta não apenas de um processo de dessensibilização, do qual acabamos de analisar um conjunto de manifestações históricas, científicas, psíquicas e políticas, mas também da natureza da subjetividade³⁰ democrática (Antoine, 2003). A segunda se afirma no contexto da busca atual por adequar a realidade social às demandas da competição e da competitividade, despertando, por sua vez, a indiferença da democracia ao que está em seu fundamento a conhecer um “regime de sentido cuja verdade não pode ser subsumida sob qualquer autoridade ordenadora, nem religiosa, nem política, nem científica ou estética, mas que envolve inteiramente o homem enquanto um risco e uma chance de si mesmo” (Nancy, 2009, p. 60-61).

Referências

Antoine, A. (2003). *L'Impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*. Paris: Éditions Fayard.

Assoun, P.-L. (1989). Freudisme et indifférentisme politique : objet de l'idéal et objet de la démocratie. *Hermès*, 5-6, 345-359.

²⁹ Paixão na origem da multiplicação de experimentações com vistas ao estabelecimento de um modelo ultra-autoritário de neoliberalismo (Tiburi & Casara, 2019).

³⁰ Como mostra Agnès Antoine (2003, p. 36), “o homem democrático vive em um tempo fragmentado, até mesmo pulverizado. Totalmente absorvido pela ação limitada que exerce e que pretende realizar rapidamente, ele vive “no amor exclusivo do presente” (Tocqueville, 1840/1990, p. 207). Contudo, quando o homem perde o horizonte de longo prazo, ele pode cair “em uma indiferença completa e brutal em relação ao futuro” (*ibid.*, p. 134), o que inevitavelmente reflete na definição de seu relacionamento com os outros.

- Barkat, S. M. (2010). Travail et politique. Propos sur le nihilisme de l'époque. *Tenir debout, Éditions du Musée des Beaux-Arts de Valenciennes*, 5-6, 159-169.
- Bazin, Ph. & Vollaire, C. (2012). *Le milieu de nulle part*. Paris: Créaphis Éditions.
- Bertrand, R. (2019). *Le détail du monde*. Paris: Éditions du Seuil.
- Canguilhem G. (1987). La décadence de l'idée de progrès. *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 437-454.
- Canguilhem G. (1966). *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF. (Trabalho originalmente publicado em 1943)
- Carvalho, S. (2017). L'homme parfait. L'anthropologie médicale de Harvey, Riolan et Perrault (1628-1688). *Classiques Garnier*, 15, 273-292
- Garcia, T. (2016). *La vie intense. Une obsession moderne*. Paris: Éditions Autrement.
- Dagognet, F. (1988). *Le vivant*. Paris: Éditions Bordas.
- Descartes, R. (1963). Le Discours de la méthode. *Classiques Garnier, sous la direction de Ferdinand Alquié*, 2, 567-650. (Trabalho originalmente publicado em 1637)
- Freud, S. (1986). *L'Homme Moïse et la religion monothéiste, traduit de l'allemand par Anne Berman*. Paris: Éditions Gallimard. (Trabalho originalmente publicado em 1939)
- Fressoz, J.-B. (2012). *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*. Paris, Éditions du Seuil (coll. « L'Univers historique »).
- Gramsci, A (1917/2017). *Pourquoi je hais l'indifférence*. (Rueff, M. Trad.) Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Hamraoui, E (2020). Bartleby le scribe : entre manifestation paradoxale du courage d'être et don d'une folie. In Dayre, E, Florence, G. Hamraoui, E. (Eds.) *Le symptôme Bartleby, ou le travail réticent* (51-83). Paris: Éditions Kimé.
- Hamraoui, E. (2018). « Actualité, généalogies et idéologies de la fabrique du bonheur au travail : l'exemple de la qualité de vie au travail », *Psychiatrie, Psychanalyse et Sociétés*, vol. 7 (en ligne) : <http://www.revue-pps.org/category/le-travail-questions-cliniques-et-enjeux-actuels/>

- Hamraoui, E. (2014). La vitalité, la vie et le travail. *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé (PISTES)*, 16-1, 1-22.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Éditions Vrin. (Trabalho original publicado em 1821)
- Laing, R. D. (1967/1971). *La politique de l'expérience. Essai sur l'aliénation et l'oiseau de paradis* (Lambrichs, G. Trad.). Paris: Éditions Gallimard.
- Laing, R. D. (1961/1971). *Soi et les autres* (Lambrichs, G. Trad.). Paris: Éditions Gallimard.
- Laurens, C. (2017). « Nous habitons l'indifférence », *Libération* (« Écritures »), 21 et 22 janvier.
- Laval, C. (2007). *L'homme économique. Essai sur les racines du libéralisme*. Paris: Éditions Gallimard.
- Lazzarato, M. (2011). *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Lispector, C. (1978/2018). *Un souffle de vie (pulsations)* (Thiéricot, J. & Thiéricot, J. Trads) Paris: Éditions des femmes/Antoinette Fouque. (Trabalho original publicado em 1978)
- Mendes, A. M. (2018). *Desejar, falar, trabalhar*. Porto Alegre: Editora Fi.
- Mbembe, A. (2020). *Brutalisme*. Paris: Éditions La Découverte.
- Mbembe, A. (2016). *Politiques de l'inimitié*. Paris: Éditions La Découverte.
- Melville, H. (1996). *Bartleby le scribe* (Leyris, P. Trad.) Paris: Éditions Gallimard. (Trabalho original publicado em 1853)
- Morizot, B. (2020). *Manières d'être vivant. Enquête sur la vie à travers nous*. Arles, Éditions Actes Sud.
- Musil, R. (1982). *L'homme sans qualités* (Jacottet, P. Trad.) Paris: Éditions du Seuil. (Trabalho original publicado em 1930-1932)
- Nancy, J.-Luc (2009). *Vérité de la démocratie*. Paris: Éditions Galilée.

- Nietzsche, F. (1982a). *La généalogie de la morale*, traduit de l'allemand par Henri (Albert, H. Trad.). Paris: Éditions Gallimard (coll. « Idées »). (Trabalho original publicado em 1882)
- Nietzsche, F. (1982b). *Le Gai savoir* (Vialatte, A. Trad.). Paris: Éditions Gallimard . (Trabalho original publicado em 1887)
- Ortega y Gasset, J. (2017). *Le thème de notre temps* (, présenté et traduit de l'espagnol par David Uzal, D. Trad.). Paris: Éditions Les Belles lettres. (Trabalho original publicado em 1917)
- Oury J. (2007). Psychanalyse, psychiatrie et psychothérapie institutionnelles. *VST – Vie sociale et traitements*, 95, 110-125.
- Rey, A. (1992/2004). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Éditions Le Robert.
- Sassen, S. (2016). *Expulsions. Brutalité et complexité dans l'économie globale*. Paris: Éditions Gallimard.
- Stiegler, B. (2016). *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Paris: Éditions Les liens qui libèrent.
- Stiegler, B. (2019). *Il faut s'adapter. Sur un nouvel impératif politique*. Paris: Éditions Gallimard.
- Tiburi, M. & Casara, R. (2019). Nous qui au Brésil voyons la démocratie mourir... , Libération, 15 mai.
- Tillich, P. (1952/1999). *Le courage d'être*, Paris, Les Éditions du Cerf, Éditions Labor et Fidès, Les Presses de l'Université de Laval.
- Tocqueville, A. (1990). *De la démocratie en Amérique*. Paris: Éditions Vrin. (Trabalho original publicado em 1840).