

e

n

s

a

i

o

Utopias e distopias no colapso da modernização, ou: como a crise altera os nossos regimes de expectativa

Thiago Canettieri*

*Thiago Canettieri é Pesquisador de pós-doutorado em Geografia – IGC/UFMG.
E-mail: thiago.canettieri@gmail.com



PRÓLOGO[I]

Neste ensaio, pretendo perseguir uma intuição: está definitivamente terminada a era das utopias. Se algum dia já se sonhou em como as coisas poderiam ser melhores no futuro, esse tempo terminou. Soa como um enorme anacronismo alguém falar de uma utopia – seja lá de que malabarismo retórico se valha para tentar nos convencer. Não se espera nada do futuro – afinal, ele deixou de existir. Nossa experiência temporal é agora comprimida por um presentismo asfíxiante. Do nosso horizonte se desfez a miragem de um futuro melhor. O máximo que parece ser possível fazer é garantir – com muitos esforços – que ele não seja pior. Vale notar: temos falhado miseravelmente nesse quesito.

Não é por outro motivo que pululam no cenário da indústria cultural hipertardia as mais variadas distopias: elas são, infelizmente, mais verdadeiras e mais próximas.

Essa profunda alteração nos regimes de expectativas deve ser explicada não por um rigor academicista, tampouco por uma paixão pelo catastrofismo. Trata-se de tentar compreender melhor esse processo para que se possa pensar no que ainda é possível fazer, sem cair em falsas dicotomias, em pseudoatividades e em uma pasteurização da realidade por meio de explicações fáceis.

Dito isto, posso declarar que este texto é, antes de tudo, uma provocação. Para tanto, há a mobilização de um certo “exagero” retórico. Claro, não no sentido de tornar o texto uma hipérbole falaciosa da realidade, mas porque o colapso da sociedade entrou em um ritmo de aceleração. Afinal, na nossa época, alertou Theodor Adorno, “somente o exagero consegue veicular a verdade” (ADORNO, 1995 [1959], p.44). O texto não é o testemunho de um catastrofismo esclarecido nem a cantilena augural dos desesperançados, mas, antes, um alarme de incêndio – o mesmo que começou a soar nos escritos de Walter Benjamin e até hoje não cessou.

Minha intenção é começar a tatear um problema do nosso tempo. Essa situação ainda nos é opaca, mas já mostra que não veio a passeio: uma certa experiência histórica passou a ser hegemônica, o que indicam as ruínas das utopias e o “florescimento” das distopias. Diante de um exército sempre crescente de uma massa inutilizada pelo movimento tautológico do capital e de um Estado cada vez mais revelador de sua natureza miliciana, parece não restar dúvida sobre o colapso da modernização que vivemos hoje.

1: Dedico esse texto às companheiras e companheiros das boas conversas de manhã de domingo. Desde o início do distanciamento social por conta da Pandemia de COVID-19 nos reunimos semanalmente para ler e conversar. Muito do que consta aqui é resultado dessa reflexão coletiva.

Uma ressalva: o texto é ainda uma teoria social prospectiva, com um caráter especulativo sobre as transformações que nos cercam. Embora seja uma investigação empiricamente orientada, nem todas as salvaguardas de uma abordagem rigorosa foram seguidas – não por despreço, mas porque a forma ensaio parece permitir uma plasticidade capaz de ajudar a pensar. Por outro lado, não é intenção deste texto transformar-se num compilado infundável que busca corroborar o próprio argumento. Com o perdão do leitor, este é um texto fragmentário – restrito ao que há de mais essencial para se dizer. Nesse sentido, não irei desdobrar os argumentos, mas indicar, sempre que possível, as origens e outros trabalhos que sustentam este ensaio.

I

Foi Reinhart Koselleck quem primeiro decifrou uma possível semântica da história da modernidade. O historiador alemão desenvolve um importante argumento. Valendo-se dos conceitos de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas”, Koselleck pôde apreciar a substancial alteração dos regimes de experiência histórica que marcou a passagem para a modernidade.

Considerando que a realidade pré-moderna da Europa configurou uma certa experiência de tempo, Koselleck (2013 [1979]) se esforçou por descrever a semântica histórica existente. Ele percebeu que a pré-modernidade, ou seja, o período da Idade Média, poderia ser descrito por uma relação específica entre “o espaço de experiência” e “o horizonte de expectativas”. Relação essa que foi completamente alterada com a inauguração da modernidade.

Foi observando o comentário de um surpreso Schlegel diante do quadro A batalha de Alexandre em Isso, de Altdorfer, de 1529, que Koselleck iniciou sua reflexão. A pintura a óleo sobre o painel representa uma batalha do rei macedônio ocorrida em 333 a.C. Entretanto, nos pincéis de Altdorfer, a batalha de Alexandre se parecia com o sítio de Viena de 1526. As cores do exército de Alexandre que enfrentava os persas foram representadas com a mesmas cores das forças beligerantes da Batalha de Pavia. Os persas, que lutavam contra Alexandre, o Grande, pareciam-se muito com os turcos que sitiaram Viena séculos mais tarde. Mais ainda, estava ausente do quadro qualquer marco temporal, como uma datação. Isso parece sugerir então que há uma certa homogeneidade histórica que conecta o que ocorreu na Batalha de Isso e na Batalha de Pavia. Koselleck (2013 [1979], p.22) escreve: “em outras palavras, Altdorfer captou um acontecimento histórico que era, ao mesmo tempo, contemporâneo para ele. Alexandre e Maximiliano assemelham-se de maneira exemplar. Por outro lado, Friedrich Schlegel, quase trezentos anos depois, ao contemplar a obra prodigiosa, deixou-se tomar por uma perplexidade sem tamanho, vendo no quadro um anacronismo que o próprio pintor não via. Existe algo de diferente do século XVI para o século XIX. Mais diferente do que a distância entre os anos 333 a.C. e 1529. Schlegel estava inserido numa forma específica de viver o tempo histórico que é diversa da de Altdorfer: “Grosso modo, nos trezentos anos que o separam de Altdorfer, transcorreu para Schlegel mais tempo, de toda maneira um tempo de natureza diferente daquele que transcorreria para Altdorfer, ao longo dos cerca de 1.800 anos que separaram a

batalha de Issus e sua representação” (KOSELLECK, 2013 [1979], p.23). Uma nova qualidade surgia no tempo histórico, qualidade essa que diz respeito à forma como se estabelece a relação entre o horizonte de expectativas e o espaço de experiência.

Quais são as consequências dessa prosaica situação? Segundo Koselleck, parece existir na era pré-moderna uma determinada relação entre o espaço de experiência do passado e o horizonte de expectativas do futuro. Nela, o já experimentado informava diretamente o que esperar do futuro. Essa estrutura da semântica histórica permitia a Altdorfer se sentir como um contemporâneo de Alexandre, o Grande, mesmo estando os dois separados por quase dois mil anos. Como descrito por Koselleck, a doutrina cristã pré-moderna organizava esse campo de relações estabelecendo limites intransponíveis ao horizonte de expectativas que partia do espaço de experiência construído até então. De certa maneira, as expectativas estavam circunscritas às experiências do já vivido – com exceção, é claro, de uma fantasia póstuma, concentrada apocalipticamente no fim do mundo. Se havia um lugar para a experiência de utopia nesse regime histórico, esse lugar, de certa maneira, era fora da história. Contudo a experiência que marca a relação de Schlegel com o quadro é outra e sugere que algo de substancial ocorreu na maneira que se relacionam passado e futuro. Schlegel se sentiu fora desse regime histórico. Era-lhe estranha a ideia de que o futuro pudesse ser tal qual o passado. A modernidade passa a conceber o futuro como algo nunca antes experimentado. O passar do tempo abria espaço para um novo horizonte de expectativas a partir da ideia de progresso – o conceito que talvez melhor traduza a experiência do moderno.

O conceito de progresso foi determinante do final do século XVI até pelo menos o começo do século XXI. Foi, como já bem se sabe, o motor da modernidade, que conduziu as Grandes Navegações e fez crescer o modo de produção capitalista. Com a ideia de progresso, esperava-se que o futuro fosse sempre diferente do passado: o regime histórico parecia apontar para um horizonte de expectativas sempre maior, mais alargado que o passado.

O futuro que nasce com o Iluminismo tem duas distinções fundamentais em relação ao “futuro do passado”: i) é passível de ser conhecido, porque as tendências escritas na história informam sobre ele conforme linhas de crescimento linear que o conhecimento científico é capaz de apreender; e ii) é passível de ser modificável pela vontade humana – uma agência

humana sobre o tempo é capaz de melhorá-lo através da técnica, do uso da razão, do planejamento, da ação política (e militar). São estas as bases, pensadas com o Iluminismo, que fundam a modernidade: progresso, razão e ordem. “Planejar a história torna-se tão importante quanto dominar a natureza” (KOSELLECK, 1999 [1959], p.16).

Não é essa a máxima sobre o futuro que se encontra na obra Emílio, de Rousseau (2004 [1762]): “É, portanto, no futuro que é preciso pensar”. Se o futuro é conhecível e modificável, é porque ele é um objeto da razão humana. Mas não qualquer objeto, e sim o objeto por excelência. Seria a tarefa da humanidade transformar o futuro em algo melhor. Não seria estranho reconhecer no pensador genebrino uma crença secular na providência humana, guardando, portanto, um genuíno otimismo, elemento que vai constituir a base da esperança de Rousseau e de sua alta expectativa em relação ao futuro. Não por menos se portou como um revolucionário: transformar o futuro em algo melhor – algo que, à época, era possível.

Até no Idealismo Alemão reverberou essa nova concepção de tempo. Numa carta de Schelling a Hegel, de 1795, ele se pergunta: “quem há de querer se enterrar no pó da antiguidade quando o movimento de seu próprio tempo não cessa de revirar e impelir adiante?” O próprio Hegel (2001 [1837], p.49), ao escrever sobre a razão da história, afirma que “cada época tem suas próprias condições e está em uma situação individual”. Havia, assim, uma singularidade do tempo histórico. Mas não qualquer singularidade: o futuro era um desenvolvimento, um progresso do espaço de experiência vivido. Parecia, assim, impelir a humanidade sempre – e necessariamente – para a frente.

A religião, no período imediatamente anterior, é que norteava o horizonte de expectativas em relação ao futuro. Na medida em que “o homem se desliga da religião, a escatologia transforma-se em utopia” (KOSELLECK, 1999 [1959], p.16). É nesse contexto que Thomas Morus (2013 [1516]) escreve sua Utopia. Nesse estado que congregou a mudança do papel da religião, a concepção de história e o regime de expectativas, “nasceu o Porvir, uma visão de felicidade irrevogável, de um paraíso dirigido no qual o acaso não tem lugar” (CIORAN, 1994 [1960], p.119).

Os séculos subsequentes foram povoados com utopias: altas expectativas de um futuro humano melhor. O nome que recebeu esse estado de coisas sem lugar foi socialismo utópico. Por exemplo, Condorcet (1993 [1793]) insistia sobre o que esperava

da história: “Nossas esperanças sobre o estado futuro da espécie humana podem reduzir-se a três pontos importantes. A destruição da desigualdade entre as nações, os progressos da igualdade em um mesmo povo e, finalmente, o aperfeiçoamento do homem”. Neste mesmo sentido, Cioran (1994 [1960], p.129) lembra a epígrafe do jornal panfletário saintsimoniano, O Produtor – “A idade de ouro, que uma cega tradição situou no passado, está diante de nós” –, ou o manifesto de Robert Owen, que promete um sistema para “criar um novo espírito e uma nova vontade em todo o gênero humano, e para conduzir assim cada um, através de uma necessidade irresistível, a tornar-se consciente, racional, sã de juízo e de conduta”. Foi assim, com esse entendimento de história, de um paraíso no futuro, que se formou o pensamento político moderno. Não só o pensamento político, mas a prática efetiva política: a ideia de um futuro melhor fez mobilizar os homens empenhados para “apressar seu advento, instalá-lo para a eternidade, segundo uma escatologia que surge, não da ansiedade, mas da exaltação e da euforia, de uma avidez da felicidade” (CIORAN, 1994 [1960], p.133).

Foi esse sentimento de um futuro melhor do que o presente, de uma utopia possível que fez Filippo Mariette desejar acelerar o ritmo da história. Em 1909, Filippo publicou no jornal Le Figaro o Primeiro Manifesto Futurista, no qual bradava pelo advento da máquina, da técnica e da velocidade, que permitiriam alcançar a promessa colocada no futuro. Embora o futurismo italiano do início do século seja um exemplo das altas expectativas em relação ao futuro, em outros lugares do mundo nutria-se também essa crença.

Do outro lado do espectro político, um certo revolucionário que desembarcava na Estação Finlândia em 1917 dizia que podia ver um “um futuro radiante para a nação soviética”. De fato, um império medieval se tornou o berço da primeira revolução socialista do mundo. Nesse momento, logo nos primeiros anos de consolidação desse novo regime, a adoção do projeto estético modernista (formas geométricas arrojadas, uso de materiais brutos etc.) significou uma maneira de dar partida no processo de modernização da sociedade (PACH, 2018). Não por outro motivo, esse desejo de ir rumo ao futuro fez Tatlin tentar alcançar os céus e mobilizou a utopia soviética para além da Terra. Lenin acreditou no futuro. Por sua vez, seus correligionários e as multidões arrebatadas acreditavam nele porque era possível acreditar no futuro.

A expressão “acreditar no futuro”, tanto dos aceleracionistas italianos como dos seguidores de Lenin, tem um duplo significado: esse acreditar pode ser lido tanto no sentido de “existência” (como quando se diz: “eu acredito em Deus”) como no sentido de “confiança” (quando se diz: “eu acredito em você”). Assim, deve-se ler a expressão nos dois sentidos: o futuro tinha uma existência e havia confiança em relação a ele. A utopia parecia algo realizável.

Seja à esquerda ou à direita, o regime da experiência histórica era, de certa forma, modulado pela ideia de progresso tal qual descrita por Koselleck. O horizonte de expectativas era alargado de tal maneira que a crença no futuro era inabalável. Os primeiros sinais de esgotamento do progresso passavam despercebidos. Uma guerra mundial era algo entendido como um desvio, um problema de rota para a contínua jornada rumo ao progresso. Por isso, a Primeira Guerra Mundial era vista por aqueles que viveram em seu tempo como a guerra para acabar com todas as guerras.

Ledo engano.

Contra esse otimismo, os olhos argutos de Benjamin já haviam percebido que o progresso não existia mais – ou, mais precisamente, que só era possível falar de progresso incorporando a barbárie que lhe é própria. Com isso, Benjamin (BENJAMIN, 1971 [1927], p.321) parece abandonar a fé no futuro:

Pessimismo em toda a linha. Sim, na verdade, e totalmente. Desconfiança quanto ao destino da literatura, desconfiança quanto ao destino da liberdade, desconfiança quanto ao destino do homem europeu, mas sobretudo desconfiança tripla diante de qualquer acomodação: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. E confiança ilimitada apenas na I. G. Farben^[2] e no aperfeiçoamento pacífico da Luftwaffe^[3].

2: Companhia, fundada em 1925, que deteve um monopólio quase total da produção química na Alemanha Nazista. Produziam os compostos utilizados nas câmaras de gás nos campos de concentração.

3: Força aérea nazista, responsável pelos bombardeios nas ações militares da Blitzkrieg. Os voos bombardeiros com a Luftwaffe se iniciaram na Guerra Civil Espanhola.

II

Uma filosofia da história reveladora do acúmulo de ruínas em que o progresso se assenta. É essa a intuição de Walter Benjamin em suas teses sobre o conceito de história. Para ele, o tempo próprio da modernidade significa uma imbricação estreita entre progresso e barbárie. Evidentemente, como já foi dito, nem sempre se percebeu a história dessa forma. Contudo, o século XX escancarou essa dialética posta em movimento pela modernidade. Foi exatamente este o interesse expresso por Adorno e Horkheimer (2006 [1944], p.11): “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”.

Acreditar no futuro – para os bons modernos – não foi um erro. Fazia parte daquela experiência histórica um horizonte de expectativas alargado. No entanto, com a contagem regressiva iniciada para uma condição de morte súbita – vale dizer, pelo emprego irrestrito da técnica –, algo da semântica histórica legitimada pela ideia de progresso se quebrou.

Se o progresso foi o combustível que manteve a máquina histórica moderna funcionando (TUPINAMBÁ, 2019), sua exaustão tem que ver com o esgotamento desse combustível.

É possível identificar essa escassez em uma certa confluência de análises que interpretam, cada uma à sua maneira, essa nova semântica do tempo que poderia ser descrita como um eclipse do futuro. A banda de punk rock inglesa Sex Pistols anunciou, em 1977, com versos agressivos, guitarras distorcidas e jaquetas de couro, aquilo que parecia ser o Zeitgeist do momento: No future!

Dois anos mais tarde, o teórico e crítico cultural Christopher Lasch (1983 [1979]) publicou o livro *Cultura do narcisismo: a vida americana numa era de expectativas decrescentes*. Nessa obra, o autor percebe um certo “sentido de fim” que já vinha sendo indicado nas artes e na filosofia, mas que só havia chegado até a imaginação popular com o deteriorar da máquina de crescimento capitalista. Ele se refere a uma espécie de desastre em suspenso que alterou substancialmente a forma como as pessoas se relacionavam subjetiva e intersubjetivamente: “viver para o momento é a paixão predominante – viver para si, não para os que virão a seguir, ou para a posterioridade. Estamos rapidamente perdendo o sentido de continuidade histórica”. Assim, Lasch descreve um efeito da vida individual que forma um novo tipo de narcisismo. Ao introduzir a ideia de expectativas decrescentes,

o autor ajuda a elucidar uma forma de economia libidinal nova que, de fato, guarda relação com a maneira pela qual se percebe o futuro. Trata-se de esperar um futuro pior do que o presente, operando uma troca de sinal da era propriamente moderna na qual o horizonte se abria com possibilidades melhores.

Se, é claro, houvesse futuro para ser pior. Günther Anders (2007 [1972]) coloca no centro de sua filosofia da história a maior mutação, segundo ele, pela qual a humanidade já passou: a era nuclear. Essa alteração reconfigurou o gênero humano – passamos de um gênero de mortais para um gênero moral. A conclusão de Anders é só uma: vivemos uma ausência de futuro. A invenção da bomba tornou os humanos obsoletos. Pela primeira vez na história estavam à disposição os meios para terminar com a humanidade – várias e várias vezes, literalmente. Para o pensador, a existência humana completamente instrumentalizada faz com que caminhemos em direção ao fim, o que, segundo o filósofo apocalíptico, indicaria um certo “nihilismo de massas” – adiantando alguns anos o diagnóstico de Lasch.

Outra face do encurtamento das expectativas foi investigada pelo cineasta, escritor e poeta Pier Paolo Pasolini (2020 [1975]). O crítico italiano auscultou, em seus Escritos corsários, o fechamento do futuro para uma geração. Nos anos 1970, ele já identificava o que chamou de “mutação antropológica” da sociedade italiana em direção ao que denominava de um “novo fascismo” imposto pela globalização. O artista acreditava que esse processo estava criando um influxo semiótico por meio da publicidade de massas e da televisão, criando uma figura que chamou de “os sem futuro”: jovens com uma acentuada tendência à infelicidade, com pouca raiz cultural ou territorial, e que assimilavam de maneira automatizada, sem distinção de classe, os valores e a estética promovidos pelos novos tempos de consumo. O que se tem, portanto, como resultado desse modo de socialização autodepreciativo amarrado a uma ideia de felicidade plasmada pelo consumo, é o vertiginoso aumento do quadro de patologias psíquicas, marcadamente a ansiedade, a depressão e até o suicídio. Esse cenário parece ser uma constante em todo o mundo e está estreitamente vinculado às condições de hipercompetição e à precarização promovida pelo ethos neoliberal. Os jovens, impelidos a buscar um emprego que não conseguirão encontrar, exceto em condição de precariedade e subsalário, sofrerão consequências emocionais como ansiedade, depressão e paralisia do desejo, estabelecendo, muitas vezes, com o outro uma relação de competição, transformando-o em inimigo.

4: Sobre a implementação e consolidação dessa “nova razão do mundo”, ver o trabalho de Dardot e Laval (2016).

Para a percepção desses críticos, o horizonte era o de um céu cinzento. A tempestade se avizinhava rapidamente e, dada a consolidação da hegemonia neoliberal, muito pouco foi feito – exceto a adoção irrestrita às métricas do mercado e à subjetividade empresarial[4], que, ao contrário de apontar para um possível céu sem nuvens, tratou de jogar o Ocidente para dentro da tempestade.

A virada para o século XXI, envolta numa aura de excitação sustentada por uma miragem do crescimento infinito e por uma sociedade plenamente global, foi sendo desmontada sucessivamente. Primeiro, o atentado do 11 de setembro demonstrou que haviam derrotados na globalização não dispostos a continuar perdendo; em 2008, uma crise financeira sem precedentes jogou a economia capitalista no chão e significou uma série de austeridades implementadas contra a população; em 2009, um número especial da Nature identificou novos processos biofísicos que, caso fossem ultrapassados, acarretariam alterações ambientais insuportáveis para a vida como conhecemos; a partir de 2014, acompanhamos atônitos o ressurgimento do autoritarismo em vários locais do mundo. Tudo isso somado serviu para demonstrar que o otimismo do século XXI não passava de uma fantasia.

A dupla de psicólogos franceses Benasayag e Schmit (2004 [1996]), depois de anos de prática de terapia desenvolvida com jovens das periferias parisienses, notam como o futuro passa a ser experimentado por esses jovens: a positividade de um futuro que se alargava, agora se transforma em negatividade, e a promessa de algo melhor se torna uma ameaça. Os efeitos descritos pela dupla são vários, mas, dentre tantos, vale destacar: “Hoje, para os jovens, a ameaça do futuro substituiu o convite para entrar na sociedade” (BENASAYAG; SCHMIT, 2004 [1996], p.33). Em outras palavras, o amálgama que uma vez funcionou para dar coesão à sociedade parece se desfazer diante de um horizonte carregado de nuvens das quais não se pode escapar tão facilmente. “Il futuro è carico di nubi alle quali non si può sfuggire tanto facilmente” (BENASAYAG; SCHMIT, 2004 [1996], p.50).

Novamente, mais uma onda de publicações tentava extrair o sentido de fundo desse cenário catastrófico. Isabelle Stenger (2015 [2009]) procurou descrever esse tempo como O tempo das catástrofes, no qual confluem o aprofundamento das desigualdades sociais geradas pelo funcionamento do capital financeiro e os limites estruturais ao metabolismo capitalista colocado pelas mudanças climáticas iminentes.

De um outro ponto de vista, o filósofo e crítico cultural Mark Fisher (2009), em *Realismo capitalista*, identifica o processo nomeado por ele de lento cancelamento do futuro. Já existiu uma certa expectativa em relação ao futuro de transformá-lo – o futuro anunciava o novo de certa forma. Com o realismo capitalista, essa forma determinada de mediação social – mesmo que decadente – colocou-se como índice único da sociabilidade. Isso significou, por exemplo, o derretimento das expectativas no futuro. Já não havia onde colocá-las.

Fisher (2009) descreve como esse processo instaura uma sensação de impotência reflexiva que ele encontra sobretudo entre os jovens. Depois das gerações dos anos 1970, esse tipo específico de economia libidinal entra em cena e determina subjetivamente os indivíduos. Eles sabem que as coisas estão indo mal e, mais ainda, sabem muito bem que não podem fazer nada a respeito disso. Essa reflexividade opera como uma espécie de “profecia autorrealizadora”, integrando um ciclo endêmico das várias formas de depressão e desilusão. Nos termos de Fisher, essa é a condição de possibilidade para o funcionamento do realismo capitalista, que passa a ser geral.

Em seu livro *Depois do futuro*, Franco Berardi (2019 [2009]) se propõe a comparar o *Zeitgeist* depressivo do século XXI com o espírito orientado para o futuro que permeou boa parte do século XX. Como o autor argumenta, algo se quebrou na esfera psicossocial e mudou radicalmente a economia libidinal da sociedade. Agora, o sentimento que prevalece é o de melancolia: “O futuro já não é mais percebido como fonte de esperança, como promessa de expansão e de crescimento. É um futuro amedrontador ao invés de promissor que aguarda essa geração” (BERARDI, 2019 [2009], p.8). Essa sensação é o resultado da combinação de expectativas frustradas, de um individualismo niilista cultivado pela ideologia neoliberal em meio a um campo minado de altíssimo risco. Diante dessa constatação, não é surpresa encontrar a fermentação de um desejo raivoso de vingança e ressentimento.

É preciso, lembram Danowski e Viveiros de Castro (2014, p.17), “levar a sério os discursos atuais sobre o fim do mundo”. Não no sentido dupuyano[5] de uma espécie de catastrofismo esclarecido que serve de profilaxia ao fim. Segundo os autores, o colapso do mundo não está diante de nós, mas, em boa medida, atrás de nós: ele já começou a acontecer, e não pode ser revertido.

5: Dupuy (2004) argumenta que um certo catastrofismo esclarecido é uma necessidade. Saber da possibilidade da catástrofe é a condição para impedi-la de ocorrer. Contudo essa fórmula só funciona quando a catástrofe ainda não ocorreu. Não é mais o nosso caso.

A constatação da catástrofe que já ocorreu tem graves efeitos. Não apenas psicossociais ou na economia libidinal do desejo (LASCH; 1983; PASOLINI, 2020 [1975]; FISHER, 2009; BERARDI 2019 [2009]), tampouco se reduz a efeitos biofísicos no metabolismo com a natureza (STENGERS, 2015 [2009]; DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014). Não se trata, também, apenas de efeitos da possibilidade concreta do fim (ANDERS, 2007 [1972]) nem da corrosão das expectativas de ascensão social (BENASAYAG; SCHMIT, 2004 [1996]). O efeito também é político.

Há um certo consenso de que a atividade política é uma atividade voltada para o futuro. Uma vez que o futuro está perecendo, parece que a política também sofre os mesmos efeitos. Como grande parte de nossa gramática política foi baseada nos princípios da modernidade (incluindo a gramática da ação política de esquerda), o colapso da modernização também significa uma quebra dessa gramática.

A dialética de um capitalismo em fim de linha obriga o mundo a mergulhar na escuridão de sua agonia. Sob os argumentos da modernidade reside uma profunda regressão do pensamento crítico sobre questões sociais. Ao ver o mundo desmoronando, a política (sobretudo de esquerda) só pôde se apressar em pegar as escoras para tentar conter o pouco que permanece de pé em meio às ruínas. Diante desse cenário, uma política enclausurada na temporalidade presentista e com sua estrutura prognóstica completamente bloqueada não é nenhuma surpresa que apareça “tonalidades melancólicas”. Enzo Traverso (2019 [2017], pp.186-187) identifica em seu livro como a política de esquerda, depois da catástrofe, se encontrou amputada do princípio da esperança e – escreve o autor – “acaba internalizando uma queda histórica”.

Na vertigem dessa queda, muitos se iludiram achando que era possível superar o trauma desse colapso sem precedentes. Por detrás dessa ilusão, paulatinamente a política se reduzia a uma ferramenta para administrar a barbárie do presente – e nada mais do que isso. Tornávamo-nos uma sociedade do presente perpétuo.

III

“Por que o futuro parece cada vez menos aberto?”, pergunta-se o psicanalista Gabriel Tupinambá (2019). Por que o presente parece se estender cada vez mais rumo ao futuro? Por que o “presentismo” absorve a infinidade das possibilidades e aniquila o horizonte do não experimentado?

Estaria em curso uma mudança substancial no regime histórico. Alteração essa que foi constatada justamente por um intelectual brasileiro, do ponto de observação de um país periférico. Paulo Arantes (2014), em *O novo tempo do mundo*, afirma:

[...] tecnicamente, pelo menos, ingressamos num regime de urgência: linearmente desenhado, o futuro se aproxima do presente explosivamente carregado de negações. Não basta anunciar que o futuro não é mais o mesmo, que ele perdeu seu caráter de evidência progressista. Foi-se o horizonte do não experimentado. (ARANTES, 2014, s.p)

O filósofo chama a atenção para uma dimensão mais estrutural, que está relacionada com uma mudança interna do regime de acumulação. O desenvolvimento tecnológico direcionado para o ganho de produtividade com um fim tautológico é, para Paulo Arantes, o principal elemento. A determinação que desencadeia o decréscimo da expectativa, *pari passu* com o elevar da produtividade, é exatamente o campo técnico.

Uma palavra sobre Marx. Afinal, mesmo depois de declarado morto sucessivas vezes, o dialético alemão é, ainda, nossa melhor bússola para esses tempos. E o é, pois foi ele quem descobriu a dialética interna do capital. Marx havia percebido, ainda no século XIX, que o capital, como uma forma historicamente determinada de mediação social entre os indivíduos – ou seja, uma relação social –, carrega dentro de si uma contradição inescapável. O capital é controle sobre o trabalho (em especial o trabalho não pago). Isso é o que autoriza Moishe Postone a construir uma interpretação da obra marxiana bem diferente do que o marxismo tradicional pensou: o capital é uma forma de dominação social abstrata pelo tempo que se realiza por meio do trabalho. Essa é uma sociedade diferente de todas as outras. Nos termos de Marx, o fato de a riqueza da nossa sociedade aparecer como uma enorme coleção de mercadorias implica, sobretudo, uma acumulação de valor. E o que é valor? Uma forma historicamente determinada de tempo de trabalho dispendido no processo produtivo.

6: Marx utiliza dois conceitos para explicar o processo de formação do mais-valor: 1) tempo de trabalho necessário; 2) tempo de trabalho excedente. O tempo de trabalho necessário é a parte da jornada de trabalho que corresponde ao valor necessário para a reprodução da classe trabalhadora; agora, o tempo de trabalho excedente é o restante da jornada em que acontece a produção do mais-valor.

Ou seja, o trabalho seria uma relação social própria da modernidade (e, portanto, não ontológica) na qual se sustenta a interdependência dos indivíduos e a formação intersubjetiva de identidade e reconhecimento.

O capital, como uma relação expansiva, precisa aumentar constantemente o volume de trabalho não pago mobilizado[6]. Para isso, ele conta com duas estratégias descritas no O capital. A primeira delas, o mais-valor absoluto, implica a ampliação do tempo de trabalho excedente pela extensão forçada da jornada de trabalho. Mas o próprio Marx (2013 [1867], p.377) já destacava como havia “limites insuperáveis” na exploração do mais-valor absoluto. Em suas palavras: “o limite absoluto da jornada média de trabalho, que é, por natureza, sempre menor do que 24 horas, constitui um limite absoluto de mais-valor”. Uma outra estratégia então foi mobilizada. Marx (2013 [1867], p.390) chama-a de mais-valor relativo, designando-a também como processo de “redução do tempo de trabalho necessário e a correspondente alteração da proporção entre as duas partes da jornada de trabalho”. O meio para alcançar esse objetivo é, em geral, o desenvolvimento das forças produtivas, ampliando e generalizando formas automatizadas da produção. Essa é uma necessidade dos capitais que, pressionados, entre outros fatores, pela lei coercitiva da concorrência, devem passar à organização da extração de mais-valor por meio de sua forma relativa.

Contudo, e aí está o pulo do gato, a adoção irrestrita do mais-valor relativo – que é, na verdade, uma necessidade do capital – significa a expulsão sempre crescente da força de trabalho dos circuitos produtivos. Mas é exatamente nessa forma de expansão do mais-valor que está situada a verdadeira universalização dessa relação social. Eis, portanto, a contradição absoluta do capital. Essa necessidade contraditória para a sua perpetuação é a que o conduz para a sua própria dessubstancialização.

Uma sociedade baseada em mais-valia relativa faz espriar o desemprego. Isso tem sido claro desde a metade dos anos 70, conforme descrito por Kurz (2018 [1986],p.96): “o aparecimento, desde meados dos anos 70, do desemprego em massa que é independente do ciclo econômico, e tem escalado incessantemente, mais ou menos independentemente do desenvolvimento cíclico - e sua tendência visível é que continuará a escalar.”

O desenvolvimento de maquinaria e automação leva cada vez mais à eliminação de mão de obra viva. Marx já havia

previsto essa tendência no século XIX, quando observou o desenvolvimento de grandes indústrias no período. Mas essa tendência atingiu proporções sem precedentes com a Quarta Revolução Industrial na segunda metade do século XX. A revolução na microeletrônica, na robótica, na programação e na automação elimina o trabalho. Orientado para a acumulação de riqueza material, o desenvolvimento contraditório dos meios de produção cria um anacronismo em relação à forma social.

Com isso, o capital torna-se anêmico de valor e, a partir daí, sua acumulação só pode ser fictícia. Nada de novo sob o sol – esses desdobramentos já estavam presentes nos textos de Marx. Entretanto o próprio alemão via nesse movimento a oportunidade de superar esse modo determinado de mediação social. No livro *III d'O capital*, Marx (2017 [1894], p.534) demonstra acreditar que “um desenvolvimento das forças produtivas seria capaz de reduzir o número absoluto de trabalhadores [...], o que provocaria uma revolução, pois inutilizaria a maior parte da população”.

Todavia, como já bem pisado e repisado, a automação não gera – automaticamente – a emancipação. A tendência de expulsão do trabalho vivo dos processos produtivos, intensificada na contemporaneidade, leva à disseminação do desemprego, da precariedade e, até mesmo, de formas mais próximas da escravidão.

Estamos diante de um processo dentro da própria sociabilidade do capital: o ciclo contraditório dessa forma social está se limitando de forma irreversível, atingindo ponto de colapso. Isso implica profundas mudanças na forma de viver as relações sociais, pois o trabalho - que foi o núcleo da sociabilidade, da mediação, do reconhecimento e da identidade no capitalismo – está em franco colapso. Enfrentamos agora uma crescente dissolução do trabalho, elemento central que permitiu a própria existência do capitalismo. Entretanto essa dissolução não indica o fim do capital. A mediação social através do trabalho na forma de emprego está encolhendo, as defesas ideológicas estão sendo removidas e até mesmo o reconhecimento intersubjetivo é dificultado. Estamos vivendo o colapso da civilização do trabalho, baseada na cidadania assalariada e no consumo fordista-keynesiano que, durante muito tempo, conseguiu marcar o processo de subjetivação moderna com todo o arsenal de sonhos, anseios e expectativas circunscritas à ordem burguesa unívoca.

Tal situação não significa apenas crise econômica. Esse é um epifenômeno, um sintoma de algo muito mais profundo. Trata-se,

na verdade, de uma verdadeira dissolução do amálgama social. O que dava estrutura para a sociedade, a saber, o trabalho, já não existe tal qual o conhecíamos. As formas sociais entram em crise e, com ela, entram em estado de decomposição nossas gramáticas para narrar a experiência histórica, não apenas do passado, mas também em relação ao futuro. Ocorre, assim, a implosão do nexos entre espaço de experiência e horizonte de expectativas, e a temporalidade é comprimida no presentismo.

O resultado disso é que passa a existir a sensação de uma compreensão do futuro imbricada com o presente. Dessa forma, o que significa, neste novo tempo do mundo, pensar que o futuro está comprimido já no presente? Significa que toda relação com o tempo histórico construída ao longo de pelo menos dois séculos foi alterada substancialmente.

É claro que tal compressão não se dá pela via de um aceleracionismo vulgar, mas porque os ganhos de produtividade resultam em um aumento do desemprego. Por sua vez, o emprego foi durante toda a história capitalista o grande amálgama social que forjou identidades e realizou a mediação social entre os indivíduos, garantindo sua sobrevivência. O dissolver dessa forma social põe em questão o horizonte de expectativas que todo o projeto da modernidade ocidental criou historicamente. Por isso Paulo Arantes (2014, p.67) fala de um novo tempo do mundo:

Acontece que, a certa altura do curso contemporâneo do mundo, a distância entre expectativa e experiência passou a encurtar cada vez mais e numa direção surpreendente, como se a brecha do tempo novo fosse reabsorvida e se fechasse em nova chave, inaugurando uma nova era que se poderia denominar das expectativas decrescentes.

De um só golpe se aboliu a ideia de progresso que desvaloriza o passado e se coloca à espera de um futuro cada vez melhor. A ideia do progresso como uma geocultura legitimadora da economia-mundo capitalista entrou em franca decadência. Nos termos de Ruy Fausto (2002, p.61), o que ocorre é uma combinação de “novas criações históricas que representam, entretanto, do ponto de vista da história da liberdade – e também da exploração – um retrocesso histórico”. É, portanto, uma regressão que se realiza exatamente através do progresso.

Todavia não se trata de uma história em marcha à ré. O retrocesso e a regressão fazem parte de uma certa experiência histórica

que imbrica passado e presente numa constituição própria deste novo tempo do mundo. A autoconsciência fetichista da história nesta modernidade da ordem, da razão e do progresso está tão entranhada na vida social que até as novidades ruins, para remeter a ninguém menos que Brecht, tendem a ser vistas como um mero acidente histórico: isto é, a própria regressão tem um modo, sui generis, de progressão.

É fácil achincalhar uma tese como a de Francis Fukuyama (2015 [1992]) de que a história chegou ao fim. Contudo, por mais que suas argumentações, como hegeliano de direita que é, possam ser questionadas por nós, marxistas, sua tese hoje parece inequívoca. Basta ver a baixíssima imaginação política que atualmente comanda o mundo, aceitando como natural a formamercadoria, o dinheiro, o trabalho, o Estado e outras tantas categorias que são historicamente determinadas.

Esse futuro deflacionário que já não se sustenta se tornou a condição de uma experiência de vida danificada. As consequências são várias. A primeira delas é reconhecer, junto com Jameson (2003, p.76), que se tornou mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. O capital, como um fato social total, impregnou todos os poros da vida social para seu próprio fim, bloqueando uma perspectiva de transformação.

Que tempo é este que já nasce sob o eclipse do futuro?

7: Pasolini (2019 [1975], pp.6-7), em sua última entrevista, horas antes de ser assassinado, no dia 1º de novembro de 1975, disse: “Quero dizer com total franqueza: eu desço ao inferno e sei coisas que não perturbam a paz dos outros. Mas estejam atentos. O inferno sobe vindo de vocês. É verdade que vem com máscaras e com bandeiras diferentes. É verdade que sonha o seu uniforme e a sua justificativa (por vezes). Mas é também verdade que a sua vontade, a sua necessidade de dar pauladas, de agredir, de matar, é forte e é generalizada. Não durará por muito tempo a experiência privada e arriscada de quem, por assim dizer, tocou ‘a vida violenta’. Não se iludam. E vocês são, com a escola, a televisão, a tranquilidade dos seus jornais, vocês são os grandes conservadores dessa ordem horrenda baseada na ideia de possuir e na ideia de destruir. Sortudos que são, todos contentes quando podem colocar num delito um lindo rótulo. Isso, para mim, parece uma

das tantas operações da cultura de massa. Sem poder impedir que aconteçam certas coisas, encontra-se paz inventando prateleiras”. Visto retrospectivamente, Pasolini soaria premonitório.

8: O relógio do Apocalipse, mantido desde 1947 pelos diretores da Bulletin of the Atomic Scientists e que aponta para o risco nuclear, é uma metáfora para designar esse tempo do fim.

IV

Um tempo do fim. Essa resposta atravessada poderia ser dada de maneira um pouco mais rebuscada, apelando para a diferença existente entre o Katechon e o Eschaton. Entretanto o que interessa notar é a natureza da experiência histórica contemporânea. O progresso, combustível da modernidade, está esgotado e, por consequência, a modernização naufraga. Nesse redemoinho infernal, a barbárie, que fermentava no fundo desse oceano, é revirada e dá as caras na superfície, assustando todos aqueles menos empenhados do que Pasolini, que se arriscava descendo ao inferno para ver o que se passava por ali[7].

Fato é que a barbárie já vinha fermentando de longa data. Pudera. Diante do descalabro de um movimento tautológico do capital como um fim em si mesmo, não há estranheza em reconhecer o campo de ruínas em que se transformou a vida cotidiana. Agora já se tornou evidente que o caminho por onde o capital, esse sujeito automático, se enveredou é um beco sem saída [Zwickmühle]. A grande questão é que toda a humanidade foi até o fim desse beco sem saída com ele, e não há Ariadne para nos dar um fio capaz de seguirmos para fora do labirinto.

Soaquaseanedótico,masvalelembrarqueorelógiodoapocalipse[8] está acelerando. Na sequência dos acontecimentos dos últimos anos (2018, 2019 e 2020), ele foi “adiantado” mais rapidamente do que nos outros. Uma correção: acontecimentos-sem-eventos. Uma parca tentativa de expressar que, nesses acontecimentos, nada acontece realmente, tudo parece estranhamente igual.

Se fosse possível atualizar o aspecto da história hoje, não usaria a imagem do Angelus Novus de Paul Klee. Na virada dos anos 30 para os 40 do século passado, talvez ela fosse a imagem perfeita. Hoje, parece-me diferente. Se fosse arriscar, diria que a obra que melhor traduz o aspecto dessa história sem evento é a instalação de vídeo de Bill Viola, Capela de Ações Frustradas e Gestos Fúteis. Nove telas, alinhadas numa grade 3x3, reproduzem vídeos em loop de situações mínimas, ordinárias. O looping se repete indefinidamente. O futuro e o passado estão ali indiferentes e indistinguíveis. Por mais que tentemos extrair dos vídeos alguma cadeia de acontecimentos, o que se vê é um eterno repetir que segue incansavelmente – oroboro. Gostaríamos de deter cada uma dessas ações e cada um desses gestos, mas a tautologia toma conta. Ruínas que se esfacelam novamente sobre ruínas. Essas sucessões repetidas sobre elas mesmas são o predicamento da história neste novo tempo do mundo.

As utopias, aquilo que informava um futuro diferente e melhor, feneceram. Ainda há aqueles que insistem em afirmá-las, mas a sensação estranha da extemporaneidade de um discurso desse tipo demonstra que o tempo das utopias terminou.

Trata-se, então, de uma era de distopias?

Utopias e distopias são um falso paralelismo. Enquanto os utopistas comuns são incapazes de produzir de fato o que são capazes de imaginar, nós somos incapazes de imaginar o que estamos de fato produzindo: “O futuro próximo, na escala de algumas décadas, se torna imprevisível, senão mesmo inimaginável fora dos quadros das ficções científicas ou das escatologias messiânicas” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.23). É bem provável que o futuro seja pior do que imaginamos – até mesmo do que imaginam os pessimistas.

Na verdade, é preciso investigar o que, nesta era de catástrofe, o futuro promete para nós. Já adianto: como foi dito, o futuro não promete nada de novo, apenas o aprofundamento do que já está aí.

O colapso da modernização, tal qual descrito pelo alemão Robert Kurz (1993 [1991]), não é nenhuma novidade. As coisas já estavam se decompondo desde o início, tal qual o título da peça de Samuel Beckett (2005 [1957]), *Fim de Partida*. Talvez seja esse o fundamento primeiro em reconhecer o capital como uma relação social contraditória. Sua existência é constantemente colocada em perigo pela sua dinâmica “normal” de funcionamento.

Como observou Robert Kurz (2018 [1986]; 1993 [1991]), o ponto é que o desenvolvimento histórico dessa forma social começou a esbarrar em seus limites internos a partir da segunda metade do século XX. Eles se tornam mais evidentes e a engrenagem da acumulação começa a rodar em falso. Assim, instaura-se uma nova historicidade em que o ideal de progresso se esvai e as formas historicamente constituídas de mediação social são decompostas em massas atomizadas que competem para sobreviver. O que antes proporcionava uma coesão social se esvai. E o que sobra disso?

Argumentei em outros trabalhos que é a periferia o que sobra dessa situação crítica (CANETTIERI, 2018; 2019a; 2019b). O *caput mortuum* da sociedade do trabalho. O desenvolvimento das contradições dessa forma social em erosão tem levado à disseminação da condição periférica. Vivemos hoje uma inflexão do momento de planetarização do capital. O mercado mundial que

Marx observava como tendência finalmente se desdobrou de tal forma que começa a encarar seus próprios monstros: seu limite interno, colocando em xeque sua capacidade de externalização. Essa inflexão, portanto, não significa outra coisa senão uma mudança na chave do impulso planetário do capitalismo. Durante muito tempo, esse impulso seguiu sua efetivação partindo do centro, organizando uma homogeneização de todo o mundo; agora, é a condição periférica que evidencia a exposição patente dos *apartheids* que suturam uma sociabilidade em plena dissolução. A atual fase do capitalismo não é uma onda que se propaga do centro para a periferia, mas um cerco, iniciando nas periferias, que aperta, a ponto de estrangulamento, os centros e separa “os de dentro e os de fora”.

A condição periférica, dessa maneira, é, simultaneamente, a característica que designa uma forma social que sempre esteve presente – em virtude das peculiaridades de sua formação social – e uma tendência que se coloca para todo o mundo. Nesse sentido, poder-se-ia falar em um *devir-periferia* do mundo. Numa reviravolta propriamente dialética, o progresso ruiu e, em seu lugar, a precariedade crescente e um forte espírito de regressão se tornam a forma mais avançada para garantir a reprodução das formas sociais (decadentes) do capital.

No compasso do colapso da modernização (KURZ, 1993 [1991]), as características que marcaram e diferenciaram os países periféricos do mercado mundial se tornam o índice para o restante do mundo.

O exército do precariado não para de crescer, de forma que um sem-número de pessoas tem que “se virar” para garantir o seu pão de cada dia. Por outro lado, crescem também, à medida que se desiludem do conto de fadas do “empreendedorismo de si”, os chamados *nem-nem* (*nem trabalho – não o estão procurando – nem estudam*). O atrator para estes, diante do desespero amplificado às raias infernais, é, entre outras coisas, adentrar o mundo do crime. Estando despossuídos de tudo, inclusive da possibilidade de vender a sua força de trabalho, as saídas por alguma “fita” são, muitas das vezes, o único horizonte de futuro que esses jovens vislumbram para si, conscientes do fato de que a expectativa de vida nesse trabalho é baixíssima. Simultaneamente, o Estado se estrutura como o operador de uma gestão policial-punitivo-carcerária extremamente violenta, que tenta, por meio da força bruta, manter escoras no mundo em desabamento. Tudo não passa de uma gestão emergencial

da barbárie que fermenta na frente de nossos olhos. *Pari passu* a esse fenômeno de dissolução do mundo do trabalho, os critérios de qualidade de vida despencam. Ao mesmo tempo, a imaginação política está dissolvida (ora como filantropia, ora como políticas sociais compensatórias de urgência) e já não indica qualquer horizonte de transformação. Pelo contrário, contaminada pelo presentismo sufocante, tudo o que consegue fazer (boa parte da esquerda incluída) é pedir por mais calma ao colapso acelerado da sociabilidade do capital – e, assim, nota-se, torna-se regressiva: o fechamento de horizontes assusta e obriga a sonhar com um passado idílico.

Achille Mbembe (2020), de maneira inspirada, sugere que a síntese de nossa época é o brutalismo: uma época que, conforme descrito pelo pensador camaronês, é marcada pelo esgotamento dos corpos e da natureza. Mas não só: também é brutal o esgotamento dos horizontes utópicos.

As chamadas reformas neoliberais impostas ininterruptamente por todo espectro da política, quer de esquerda, quer de direita, estão produzindo uma sociedade cada vez mais fragmentada, concorrencial, pronta para se matar na disputa por migalhas. A subjetividade que se forma nesse quadro já é bem adaptada para a decomposição social num mundo de barbárie e com o horizonte de mudanças rastejante. Em suma, o que fez nossa sociedade se orientar para o futuro já não existe. Somos uma sociedade derrotada.

O diagnóstico empírico aparece numa série de autores dos mais variados espectros teóricos; por exemplo, em Gabriel Feltran (2011), que analisa como, nas periferias, a perspectiva de seguir o caminho de ascensão social pelo trabalho protagonizado pelas primeiras gerações periféricas estava fadado ao fracasso na virada para o século XXI. Agora, a mediação social se dá muito mais pelo mundo do crime do que do trabalho. O pouco de trabalho que ainda há é completamente desregulamentado, informal e precarizado, como vem descrevendo Ludmila Costhek Abílio (2018). Daniel Giavarotti (2017) demonstra o crescente endividamento dessas classes sociais. Há uma estranha convergência dessas formas – que antes serviam para caracterizar o capitalismo periférico e dependente – para também designar os países de capitalismo central. Emma Fraser (2020), ao fazer uma etnografia da ruína, descreve a decadência em que a forma social do trabalho se encontra em Detroit. Algo para o qual Guy Standing (2013) já vinha

alertando, com a expansão do precariado por toda a Europa. O geógrafo Guilluy (2015) explora como os efeitos da globalização capitalista provocaram a elevação do desemprego, do subemprego e levaram boa parte do que o autor chamou da *France Périphérique* à situação de marginalidade. Diagnóstico que corrobora aquele encontrado em Beaud e Pialoux (2005). A dupla encontra, junto com a depreciação das condições materiais de reprodução da vida, um sentimento intenso de autodepreciação, uma vez que o “futuro desses jovens, de todos eles, ficou dramaticamente mais sombrio nos últimos anos” (p.41). Até mesmo na Alemanha, o coração que acreditávamos sustentar a zona do Euro, está em decadência. Oliver Nachtwey (2018) demonstra o fenômeno de mobilidade regressiva entre as classes e como isso provoca um tremendo estado de ansiedade em relação ao futuro.

Esse fenômeno é indicativo da debacle da sociedade do capital. Contudo, ao mesmo tempo em que a sociedade tautológica do capital naufraga, parece não haver botes salva-vidas por perto. Não esperávamos por esse duro golpe: o derretimento da sociedade também significou a desmontagem das gramáticas políticas que orientavam o futuro – pois no fim política é isso, a capacidade de mobilizar as expectativas das pessoas. Quando só há expectativas decrescentes, não existe mais política. Só existe gestão. Essa completa “des-utopização” da sociedade foi sendo fermentada pela combinação explosiva de dois fatores: a precarização e a depressão.

De um lado, o fantasma do desemprego condiciona o mundo para uma situação de intensa precariedade. O derretimento do poder de compra – compensado pela expansão do crédito, da filantropia e das políticas sociais compensatórias – faz decair a qualidade de vida. Para sobreviver, as pessoas se colocam à disposição para enfrentarem “qualquer parada”, estando prontas para “se virarem”. A uberização das relações de trabalho escancara essa precarização. Por outro lado, a depressão é uma das doenças que mais cresce no mundo (20% na última década e, estima-se, será a doença mais incapacitante do mundo até 2050). A pressão para que os indivíduos continuem se reproduzindo – mesmo diante de tanta precariedade –, um futuro que é experimentado como a lenta espera de um decaimento e a ausência de um horizonte político de engajamento devem ser entendidos como formas da sociabilidade capitalista que foram produzidas no movimento de crise do capital.

Assim, podemos sugerir que estão em curso, neste momento de colapso, quatro processos interligados:

- i) a periferização do mundo, na qual as formas de vida próprias da periferia, marcadas pela precariedade, se tornam disseminadas por todo o mundo como o novo índice da reprodução material da vida;
- ii) a bunkerização da sociedade, já que não se trata da formação de guetos, mas da criação de verdadeiros bunkers, já que aqueles que dentre a massa atomizada da sociedade esfacelada podem se proteger o farão, comprando a segurança privada e se armando, caracterizando uma sociedade em guerra permanente contra si mesma;
- iii) para dar conta da precariedade disseminada e do estado de guerra molecular, a farmacologização do desejo, que funciona tanto para apaziguar as tensões sempre prestes a explodir como também para intensificá-las, apostando na competitividade ou na violência. Fato é que o consumo de drogas, lícitas ou ilícitas, tem explodido em todo o mundo como uma forma de “dar conta” de uma realidade que nos ameaça;
- iv) e, por fim, essa combinação indica uma apocalipzação do pensamento, que, impedido de conceber qualquer alternativa, não vê outra solução senão o momento derradeiro do fim dos tempos.

Nessas condições, uma sociedade já não é mais sociedade.

Ainda existem aqueles que podem até concordar com o diagnóstico traçado aqui, mas que vão argumentar no sentido diametralmente oposto. Exatamente porque a situação vai mal, há a possibilidade de mudança. Esse tipo de argumento, contudo, é muito datado. Uma anedota histórica pode ser ilustrativa. Quando Malenkov era o primeiro secretário do Partido Soviético, ele resumiu sua visão da história assegurando ao seu público que a Primeira Guerra Mundial resultou na vitória da Revolução Soviética, e que a Segunda foi fundamental para o surgimento da Revolução na China. A Terceira Guerra Mundial produziria, com inevitabilidade histórica, a vitória do socialismo em todo o mundo. A coisa toda agora soa como uma piada macabra, embora Malenkov estivesse falando seriamente, em uma ocasião solene.

A crise de hoje é uma crise abismal, na qual o desastre não é seguido por uma revolução. Se há ainda alguma esperança – vale lembrar, para Nietzsche, ela é o “pior dos males” –, ela é apenas da eterna perpetuação ruiniforme do capital.

A economia de exploração que se destrói ao destruir o mundo nem por isso abandonou toda a esperança. Obrigada a especular sobre a baixa tendencial do lucro, pensa ainda vender a sua depreciação a acionários que o parasitismo põe a prosperar. O delírio esquizofrênico que sugere salvar o Estado supremo do mercado graças a uma forma de holocausto planetário já esboçou a sua realização nas seitas cada vez mais numerosas em que os interesses financeiros bruscamente se investem; no suicídio coletivo dos respectivos membros; na derradeira mais-valia do Além” (VANEIGEM, 1999, p.47).

CODA

Talvez este quadro não seja uma mera elucubração teórica, perdida no deserto gelado da abstração. “Toda teoria é cinzenta e a árvore da vida é verdejante e dourada” – são palavras de Mefistófeles para ludibriar Fausto – um esforço eminentemente teórico com fins prospectivos, talvez até especulativo, é o que ainda é possível de ser feito. Para tanto, talvez usado à exaustão até aqui, um princípio brechtiano é fundamental: “de nada serve partir das coisas boas de sempre, mas das coisas novas e ruins.

Estamos no fechamento do ano de 2020. E este foi, de fato, um ano que fez confluír uma experiência de fechamento em três convergentes movimentos do mal: (i) o mal do século, a mudança climática; (ii) o mal da década, os autoritarismos de extrema direita; (iii) o mal do ano, a pandemia de Covid-19[9]. Talvez este quadro possa indicar a necessidade urgente de uma filosofia da história com os ponteiros acertados para este tempo do fim.

Essa confluência de momentos é acompanhada por uma certa experiência subjetiva de adesão ao fim. Há um momento de verdade nessa conjunção de finitudes. Outros pensadores[10] e pensadoras[11] têm refletido sobre isso, o que é fundamental para compreender os significados de se viver nesses tempos.

Bem-vindos ao fim. Ele se parece muito com o que já estava aqui.

9: A formulação nestes termos não é minha, mas do professor Amaro Fleck em uma conferência durante a quarentena.

10: Como Felipe Catalani

11: Como Silvia Viana

Referências

- ABILIO, Ludmila Costhek. 2019. Uberización: De la iniciativa empresarial a la autogestión subordinada. *Psicoperspectivas* (online): Individuo y Sociedad, v.18.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. 2006 [1944]. *Dialética do Esclarecimento*. São Paulo: Zahar.
- ADORNO, Theodor. 1995 [1959]. *Palavras e Sinais: Modelos Críticos – 2*. Petrópolis, Vozes.
- ANDERS, Gunther. 2003 [1961]. *Nous, fils d'Eichmann. Letre ouverte a Klaus Eichmann*. Paris: Edition Payot & Rivages.
- ANDERS, Gunther. 2007 [1972]. *Le temps de la fin*. Paris: L'Herne.
- ANDERS, Gunther. 2013 [1962]. *Teses para a era atômica*. Sopro,87.
- ARANTES, Paulo. 2014. *O novo tempo do mundo, e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo.
- ARANTES, Paulo. 2019. *L'autre sens: une théorie critique à la périphérie du capitalisme*. (Entrevista). *Revue Variations*, n.22, s.p.
- BEAUD, Stéphane; PIALOUX, Michel. 2006. *Rebeliões urbanas e a desestruturação das classes populares* (França, 2005), *Tempo Social Revista de Sociologia da USP*, v.18, n.1, pp.37-59.
- BECKETT, Samuel. 2005 [1957]. *Fim de partida*. São Paulo: Cosac Nayf.
- BENASAYAG, Miguel; SCHMIT, Gerard. 2004 [1996]. *L'epoca delle passioni tristi*. Milão: La Fratelli.
- BENJAMIN, W. 1971 [1927]. *Le surréalisme*. In: *Mythe et violence*. Paris: Lettres Nouvelles.
- BERARDI, Franco. 2019 [2009]. *Depois do futuro*. São Paulo: Ubu.
- CIORAN, Emil. 1994 [1960]. *História e Utopia*. Rio de Janeiro: Rocco.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas. 1993 [1793]. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Campinas: Ed. Unicamp.

DANOWSKI, Debora & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundos por vir?* Florianópolis: Cultura & Barbárie.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. 2016. *A nova razão do mundo, ensaios sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.

DUPUY, Jean-Pierre. 2004. *Pour un Catastrophisme Éclairé*. Paris: Points Essais.

FAUSTO, Ruy. 2002. *Sentido da dialética: Marx e Política*. São Paulo: Unesp.

FELTRAN, Gabriel. 2011. *Fronteiras de tensão*. São Paulo: Ed. Unesp.

FISHER, Mark. 2009. *Capitalist realism*. Winchester: Zero Books.

FRASER, Emma. 2020. *Urban decay as an index of precarity: ruin ethnography in practice in Detroit*. in: EVANS, Gillian (Org.). *Post-industrial precarity: new ethnographies of urban lives in uncertain times*. Wilmington: Vernon Press.

FUKUYAMA, Francis. 2015 [1992]. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco.

GIAVAROTTI, Daniel. 2018. *Eles não usam macacão: crise do trabalho e reprodução do colapso da modernização a partir da periferia da metrópole de São Paulo*. Tese. (Doutorado em Geografia). São Paulo: Universidade de São Paulo.

GUILLOY, Christophe. 2014. *La France périphérique: comment on a sacrifié les classes populaires*. Paris: Flammarion.

HEGEL, Georg. 2001 [1837]. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da História*. São Paulo: Editora Centauro.

JAMESON, Frederick. 2003. *Future City*. *New Left Review*, v.21.

KLUGE, Alexander; NEGTE, Oskar. 1999. *O que há de político na política*. São Paulo: Ed. Unesp.

KOSELLECK, Reinhart. 2013 [1979]. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto.

KURZ, Robert. 2018 [1986]. *A crise do valor de troca*. Rio de Janeiro: Consequência.

LASCH, Christopher. 1983 [1979]. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago.

- MBEMBE, Achille. 2018 [2003]. Necropolítica. São Paulo: n-1.
- MBEMBE, Achille. 2019 [2013]. Crítica da Razão Negra. São Paulo: n-1.
- MBEMBE, Achille. 2020. Brutalismo. Paris: La decouverte.
- MORUS, Thomas. 2013 [1516]. Utopia. São Paulo: Lafonte.
- NACHTWEY, Oliver. 2018. Germany's hidden crisis: social decline in the heart of Europe. Londres: Verso books.
- PACH, Raquel. 2018. Guia Rússia para turismo do colapso. São Paulo: Elefante.
- PASOLINI, Pier Paolo. 2019 [1975]. Estamos todos em perigo. Entrevista. Caderno de Leituras, n.86.
- PASOLINI, Pier Paolo. 2020 [1975]. Escritos Corsários. São Paulo: Editora 34.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2004 [1762]. Emílio ou da educação. São Paulo: Martins Fontes.
- STENGERS, Isabelle. 2015 [2009]. No tempo das catástrofes. São Paulo: Ubu.
- TRAVERSO, Enzo. 2019 [2017]. Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória. Belo Horizonte: Editora Âyiné.
- TUPINAMBA, Gabriel. 2019. Um pensador na periferia da história. Revista Porto Alegre. Disponível em <http://revistaportoalegre.com/um-pensador-na-periferia-da-historia/> Acessado em: 26 Jun. 2020.
- VANEIGEM, Raoul. 1999. A economia parasitária. Lisboa: Antígona.