

## **O RETORNO DE ANANKE: FALSAS NECESSIDADES NA ERA DA TECNOLOGIA**

*Pedro Henrique Azevedo\**

**Resumo:** O artigo compara e situa, em seus respectivos contextos, o pensamento de quatro intelectuais de diferentes áreas e escolas a respeito do mesmo fenômeno: as necessidades falsas produzidas pela tecnologia. Nosso objetivo é extrair algumas conclusões parciais e preliminares da história da filosofia para a filosofia da tecnologia, campo ainda incipiente no Brasil. Partimos do livro *O mal-estar na civilização*, publicado por Sigmund Freud em 1930, e a influência que este exerceu sobre o filósofo alemão Herbert Marcuse, principalmente em *O homem unidimensional* (1964). Na mesma década, outro importante pensador marxista, o francês Guy Debord, desenvolveu a famosa crítica d'A sociedade do espetáculo. Por fim, em nossos dias, demonstramos que o popular livro do historiador israelense Yuval Harari, *Sapiens: uma breve história da humanidade*, pode ser considerado um legatário das teses desenvolvidas e aprofundadas no século anterior.

**Palavras-chave:** Filosofia da tecnologia; Falsas necessidades; Mal-estar na civilização; Homem unidimensional; Sociedade do espetáculo.

## **EL REGRESO DE ANANKE: FALSAS NECESIDADES EN LA ERA DE LA TECNOLOGÍA**

**Resumen:** El artículo compara y sitúa, en sus respectivos contextos, el pensamiento de cuatro intelectuales de diferentes áreas y escuelas sobre un mismo fenómeno: las falsas necesidades producidas por la tecnología. Nuestro objetivo es extraer algunas conclusiones parciales y preliminares de la historia de la filosofía para la filosofía de la tecnología, un campo aún incipiente en Brasil. Comenzamos con *El malestar en la cultura*, de Sigmund Freud, publicado en 1930, y la influencia que tuvo en el filósofo alemán Herbert Marcuse, especialmente en *El hombre unidimensional* (1964). En la misma década, otro importante pensador marxista, el francés Guy Debord, desarrolló su famosa crítica de *La sociedad del espectáculo*. Por último, en nuestros días, demostramos que el popular libro del historiador israelí Yuval Harari, *Sapiens: una breve historia de la humanidad*, puede considerarse un legado de las tesis desarrolladas y profundizadas en el siglo anterior.

**Palabras clave:** Filosofía de la tecnología; Falsas necesidades; Malestar en la cultura; Hombre unidimensional; Sociedad del espectáculo.

## **RETURN OF ANANKE: FALSE NECESSITIES IN THE AGE OF TECHNOLOGY**

**Abstract:** The article compares and situates, in their respective contexts, the thinking of four intellectuals from different areas and schools regarding the same phenomenon: the false necessities produced by technology. Our aim is to draw some partial and preliminary

---

\* Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1316-7574>. Contato: [pedrohenrique.azevedo1990@gmail.com](mailto:pedrohenrique.azevedo1990@gmail.com).

conclusions from the history of philosophy for the philosophy of technology, a field that is still in its infancy in Brazil. We start with Sigmund Freud's *Civilization and Its Discontents*, published in 1930, and the influence it had on the German philosopher Herbert Marcuse, especially in *One-Dimensional Man* (1964). In the same decade, another important Marxist thinker, the French Guy Debord, developed the famous critique of *The Society of the Spectacle*. Finally, in our days, we have shown that the popular book by Israeli historian Yuval Harari, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, can be considered a legacy of the theses developed and deepened in the previous century.

**Keywords:** Philosophy of technology; False necessities; Civilization and its discontents; One-dimensional man; Society of the spectacle.

---

*“A ruptura tecnológica iniciada no Renascimento levou aos teares e ao desemprego, aos remédios e a novas doenças, à eficiência controlada da agricultura e à exploração da natureza, a novos utensílios como máquinas de lavar e geladeiras, e também à poluição ambiental e às montanhas de lixo. O fato de assistirmos hoje à terrível degradação de nosso meio ambiente levou muitos a ver a ruptura tecnológica como um perigoso desvio das condições de vida que nos são dadas pela natureza. Para estas pessoas, o homem colocou em marcha um processo que não pode mais controlar. [...] De qualquer forma, uma coisa é certa: não há caminhos que nos levem de volta à Idade Média. Desde o Renascimento, o homem deixou de ser apenas uma parte da criação. O próprio homem intervém na natureza da forma como entende que deve. E isto nos mostra o quanto ele é uma criatura surpreendente.”*

JUSTEIN GAARDER, *O mundo de Sofia*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia*: romance da história da filosofia. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 222.

## 1 Introdução

Na mitologia grega, *Ananke* (Ανάγκη), traduzida por *necessidade*, é a personificação do *destino*: deusa primordial da inevitabilidade e da inalterabilidade, *Ananke* tem sob seu *controle* o destino de deuses e mortais, pois nem aqueles podem lutar contra ela ou alterar seus comandos. Na modernidade, com a descoberta da história e da liberdade, pensamos ter nos livrado do jugo de *Ananke*. A estratégia? Dizer que o domínio da necessidade seria o plano da *natureza*, enquanto, no plano da *cultura*, é da essência do ser humano ser *livre*. No limite, a vitória da modernidade seria uma vitória sobre a deusa invencível do destino. Para nossa surpresa, um ledô engano.

Quando a modernidade chegou ao seu termo, redescobrimos o destino sob uma nova e assustadora forma: a ditadura do progresso, esse dispositivo temporal estendido em linha reta (a flecha ou a seta do tempo). Aprendemos que o capitalismo de obsolescência programada se pretende tão implacável quanto os dizeres de um Oráculo, e tão inescapável quanto o enigma da Esfinge: “*consuma-me, ou devoro-te*”. *O retorno de Ananke*, por isso, ironiza essa liberdade que tínhamos por garantida: o despotismo da necessidade está de volta, quiçá mais forte do que nunca, sob forma *tecnologizada*.

No romance *American Gods*, do escritor estadunidense Neil Gaiman, deuses antigos convivem com deuses modernos: a globalização, o dinheiro, a mídia etc. Ambos os grupos estão em guerra, e o motivo é o esquecimento: “deuses morrem. E, quando morrem para sempre, não há luto nem memória. É mais difícil matar uma ideia do que uma pessoa, mas, no fim das contas, ideias também podem morrer.”<sup>2</sup> Um dos deuses modernos é o *Technical Boy*, o Garoto técnico, deus da tecnologia e da internet.<sup>3</sup> Se permitida a analogia, diríamos que esta é *Ananke* renascida: sua nova arma favorita é o prodigioso incremento material que elevou o conforto humano a um patamar absolutamente inimaginável, quase obsceno - sobretudo se pensarmos que, como Versalhes, ele ainda está restrito a um número de compradores (isto é, de *supercidadãos*). Uma vida da qual não podemos mais abdicar - por mais que ela avance sobre o ambiente de modo descontrolado, por mais que ela amplie e multiplique as desigualdades, e por mais que ela mine a democracia, os valores humanos e a liberdade.

---

<sup>2</sup> GAIMAN, Neil. *Deuses americanos*: edição preferida do autor. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

<sup>3</sup> Cf. MARIN, Hebe Tocci. *A sacralização da ciência em Deuses Americanos, de Neil Gaiman*. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, 2016, 124 p. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/194e3930-083b-4e13-8f54-c2aedf7d31d6/content>. Acesso em: 24 abr. 2024.

Seu resultado, por isso, é o “infinito tédio do presente”<sup>4</sup>; o *atraso* da nossa cultura *simbólica* frente à nossa cultura *material*, que Lima Vaz considerava um dos sintomas mais evidentes de uma crise ética sem precedentes (em que a tecnologia excede nossa humanidade)<sup>5</sup>. As ciências do espírito caminham em progressão aritmética; a tecnologia, em progressão geométrica. Este é o preço que a *Ananke* tecnologizada cobra para alimentar todos os dias a nossa FOMO (*fear of missing out*): a insignificância das nossas tentativas de conceptualizá-la, de torná-la inteligível fora do mundo hermético de alguns poucos *experts*.

No artigo a seguir, procuramos responder à pergunta: *por que é que nos sentimos reféns, de modo aparentemente incontornável e irreversível, das nossas próprias invenções?* Para nossa surpresa, descobrimos que isso já inquietou outras áreas do conhecimento. Encontramos seus sinais em conhecidos trabalhos de psicanálise, filosofia e história desde o século passado, quando as conquistas da ciência e da tecnologia chegaram ao seu apogeu - nem todas elas em benefício do bem-estar humano, veremos.

Talvez o trabalho mais conhecido sobre o tema seja o livro *Necessidades falsas: introdução a uma teoria social antideterminista a serviço da democracia radical*, do filósofo brasileiro Roberto Mangabeira Unger.<sup>6</sup> Aqui, como o próprio nome já diz, Unger colocou em evidência (em termos não marxistas) o vocabulário principal desse debate: a crítica das falsas necessidades é uma crítica do imobilismo; do conformismo; da covardia e da falta de imaginação predominantes, que *sequestram* nossa possibilidade de transformar *radicalmente* a sociedade. Ainda que não seja este o nosso foco, é inegável que podemos nos manter fiéis a esse pano de fundo *crítico* na *expansão* que pretendemos fazer a seguir. Para além do celebrado trabalho do filósofo brasileiro dos *Critical Legal Studies*, desejamos inserir a discussão das falsas necessidades em uma verdadeira *história da filosofia da tecnologia* já com um século de contribuições. Este é nosso argumento.

Como nós dissemos no começo, esse sentimento de impotência contradiz algo que nos é, ao mesmo tempo, óbvio, mas muito importante: ora, não há destino porque somos livres. Será? Se é assim, por que é que já não pensamos mais ser capazes de *viver* sem a tecnologia; saltando do artefato da vez para o próximo, prisioneiros dos objetos que inventamos para nossa

---

<sup>4</sup> “[...] a crise atual da modernidade [...] pode ser identificada [...] pela perda do domínio do presente como instância crítica para avaliação do tempo histórico. Daqui procede a incompreensão do passado, tido como peso inerte da tradição, e a recusa do futuro, rejeitado como indecifrável enigma. A consequência facilmente observável é o abandonar-se nihilisticamente ao infinito tédio do presente.” VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 14.

<sup>5</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

<sup>6</sup> UNGER, Roberto Mangabeira. *Falsas necessidades: Introdução a uma teoria social antideterminista a serviço da democracia radical*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

própria satisfação até o seu, o nosso, esgotamento completo? Por que nos parece impossível *controlar* o “progresso pelo progresso” tecnológico? Todas essas inquietações legítimas são desdobramentos do nosso problema (e justificam a crítica sistemática que Unger, por exemplo, dirige contra a noção despótica do *destino* em muitos dos seus trabalhos).

Enfatizamos *controle* porque, segundo Mariah Brochado - na ocasião, referindo-se à *cybernética* de Norbert Wiener -, este vem do prefixo grego *kyber*, cuja origem etimológica remete à tarefa do timoneiro que conduz a embarcação (isto é, quem “detém as rédeas”). *Kubernetes*, no grego, tem correspondência no latim *gubernator*: controlar é governar; comandar.<sup>7</sup> Dizer que não conseguimos controlar a tecnologia - agenda da vez, vide a regulação da Inteligência Artificial recém-aprovada na União Europeia e em debate no Brasil - implica dizer que a tecnologia nos controla. Um governo das *técnicas*, no lugar de um governo humano ou das *leis*. Em seu próprio conteúdo objetivo, a técnica é radicalmente anti-dissenso, anti-conflito: ela só pode ser adequadamente avaliada sob o ponto de vista da sua *eficácia com relação a fins*, nada mais. A luta contra a necessidade, portanto, é uma luta em defesa da liberdade (tensão originalmente muito significativa para os gregos); daí ressaltar o caráter eminentemente ético da presente empreitada filosófica.

Veja-se que a segunda metade do séc. XX é o tempo da *pax atomica*: a garantia da “paz” (aspas porque, como diz Kant, armistício *não é paz*<sup>8</sup>) a partir de uma superpotência armada “até os dentes” com um arsenal nuclear capaz de mandar meio mundo “pelos ares” era que a *outra superpotência fizesse o mesmo*: círculo vicioso e exponencial que tendia ao infinito, ápice do insustentável. Não por acaso, é naquele século que a discussão sobre os efeitos da *ratio* tecnológica para a liberdade humana começa e ganha enorme tração - principalmente a partir de *O mal-estar na civilização*, obra da maturidade do pai da psicanálise, Sigmund Freud. A *pax atomica*, antítese da liberdade, é apenas uma *pax tecnológica*: a guerra contra um *governo das técnicas* certamente não foi vencida (a *pax americana* que se seguiu, sob a bandeira do neoliberalismo, é o melhor exemplo), embora, naquele caso, tratados de não proliferação de armas nucleares tenham servido de demonstração indiscutível da *força do direito*, a muito custo: é o que mostra, por exemplo, a luta de J. Robert Oppenheimer após a vitória dos Aliados na 2ª Guerra Mundial para *desacelerar* o armamentismo nuclear dos EUA.<sup>9</sup> Em uma entrevista para um programa de televisão em 1965, Oppenheimer - o “Prometeu americano” - disse:

---

<sup>7</sup> BROCHADO, Mariah. *Inteligência Artificial no horizonte da Filosofia da Tecnologia: técnica, ética e direito na era cybernética*. São Paulo: Editora Dialética, 2023, p. 162.

<sup>8</sup> Cf. KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua: Um projeto filosófico*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2020.

<sup>9</sup> Cf. BIRD, Kai; SHERWIN, Martin J. *Oppenheimer: o triunfo e a tragédia do Prometeu americano*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2023. Livro biográfico que inspirou o filme ganhador do Oscar em 2024.

We knew the world would not be the same. A few people laughed. A few people cried. Most people were silent. I remembered the line from the Hindu scripture, the Bhagavad-Gita. Vishnu is trying to persuade the prince that he should do his duty and, to impress him, takes on his multi-armed form and says: “Now I am become death, the destroyer of worlds”. I suppose we all thought that, one way or another.<sup>10</sup> (grifo nosso)

No Bhagavad-Gita (talvez na filosofia indiana como um todo, e aqui apostamos somente em uma interpretação possível<sup>11</sup>), o ser humano é um ser infinito, completo, que sofre porque se prende a falsas identidades, tornando-se escravo dos seus próprios desejos por objetos finitos. Ao parafraseá-lo, Oppenheimer está dando o testemunho da sua própria pessoa: *a tecnologia, objeto dos nossos desejos, nos escravizou.*

Quatro pensadores - psicanalistas, filósofos e historiadores - ofereceram chaves promissoras para interpretar esse fenômeno que apenas começamos a descrever. Mesmo separados pelo tempo e pelo espaço, todos compartilham inquietações parecidas. Contemporâneos, estão em uma posição privilegiada para pensar a respeito da *aceleração* das invenções tecnológicas. Trata-se do austríaco Sigmund Freud, criador da psicanálise; o filósofo da Teoria Crítica e da Escola de Frankfurt Herbert Marcuse; o filósofo marxista francês Guy Debord; e o historiador israelense Yuval Harari. Ainda que os três partam de premissas diferentes, colocar os seus pontos de vista em perspectiva comparada pode nos dar um panorama valioso da evolução das discussões em torno do problema da necessidade aplicada à tecnologia. Os conceitos mobilizados variam, evidentemente, mas defenderemos que todos eles caminham no sentido de uma filosofia da tecnologia democrática e, por isso, “anti-necessária”. Isto é, o esforço de devolver um estatuto filosófico digno para o *fazer técnico* humano, reassumindo o seu protagonismo e em consonância com um apelo ético pela liberdade na era dos despotismos tecnológicos.

## **2 *Um deus infeliz: a crítica de Sigmund Freud ao ideal civilizatório de progresso***

Em 1930, Freud, então com 74 anos, publicou em Viena o livro *Das Unbehagen in der Kultur* (literalmente, “O mal-estar na cultura”), traduzido em língua portuguesa como *O mal-*

---

<sup>10</sup> Em tradução livre: “Sabíamos que o mundo não seria o mesmo. Algumas pessoas riram. Algumas pessoas choraram. A maioria das pessoas ficou em silêncio. Lembrei-me da frase da escritura hindu, o Bhagavad-Gita. Vishnu está tentando persuadir o príncipe a cumprir seu dever e, para impressioná-lo, assume sua forma com vários braços e diz: ‘Agora me tornei a morte, o destruidor de mundos’. Suponho que todos nós pensamos isso, de uma forma ou de outra.” OPPENHEIMER, J. Robert. “I am become Death, the destroyer of worlds.” [Vídeo]. *YouTube*, 30 out. 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lb13ynu3lac>. Acesso em: 24 abr. 2024.

<sup>11</sup> A interpretação é do filósofo e professor Leonardo Alves Vieira, que, no dia 18 de abril de 2024, no Conservatório da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), deu uma palestra vinculada ao Centro de Estudos Indianos DRI-UFMG intitulada “Bhagavad-Gita: reflexões e improvisação” sobre esse tema.

*estar na civilização*. “É sob esse título”, diz Zygmunt Bauman, “que o provocador desafio de Freud ao folclore da modernidade penetrou em nossa consciência coletiva e, afinal, modelou o nosso pensamento a propósito das consequências - intencionais e não-intencionais - da aventura moderna”.<sup>12</sup> Sobre o impasse entre “cultura” ou “civilização”, ele afirma:

Sabemos, agora, que era a história da *modernidade* que o livro contava, ainda que seu autor preferisse falar de *Kultur* ou civilização. Só a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da "cultura" ou da "civilização" e agiu sobre esse autoconhecimento com os resultados que Freud passou a estudar; a expressão "civilização moderna" é, por essa razão, um pleonasma.<sup>13</sup> (grifos no original)

Esse esclarecimento, como veremos a seguir, é muito importante. Em *O mal-estar na civilização*, Freud percebe o seguinte (trata-se de uma bela passagem que merece transcrição integral, a maior do trabalho):

Nas últimas gerações a humanidade fez progressos extraordinários nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, consolidando o domínio sobre a natureza de um modo antes inimaginável. Os pormenores desses progressos são conhecidos; não é mister enumerá-los. Os homens estão orgulhosos dessas realizações, e têm direito a isso. *Mas eles parecem haver notado que esta recém-adquirida disposição de espaço e de tempo, esta submissão das forças naturais, concretização de um anseio milenar, não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes.* Dessa constatação deveríamos concluir apenas que o poder sobre a natureza não é a condição única da felicidade humana, assim como não é o único objetivo dos esforços culturais, e não que os progressos da técnica não tenham valor nenhum para a economia de nossa felicidade. Podemos objetar: não é um positivo ganho de prazer, um inequívoco aumento na sensação de felicidade, se sou capaz de ouvir a qualquer momento a voz do filho que mora a centenas de quilômetros de distância, se logo após o desembarque do amigo posso saber que ele suportou bem a longa e penosa viagem? Não significa nada o fato de a medicina haver conseguido reduzir extraordinariamente a mortalidade dos bebês, o perigo de infecção nas mulheres que dão à luz, e prolongar consideravelmente a duração média de vida do homem civilizado? E a esses benefícios, que devemos à tão vilipendiada era do avanço técnico e científico, pode-se ainda acrescentar toda uma série. — Mas aqui se ergue a voz da crítica pessimista, lembrando que a maioria dessas satisfações segue o modelo do “prazer barato”, que é louvado numa certa anedota. Ele consiste em pôr fora da coberta uma perna despida, numa noite fria de inverno, e em seguida guardá-la novamente. Não havendo estradas de ferro para vencer as distâncias, o filho jamais deixaria a cidade natal, não seria necessário o telefone para ouvir-lhe a voz. Sem os navios transatlânticos, o amigo não empreenderia a viagem, e eu não precisaria do telégrafo para acalmar minha inquietação por ele. De que nos serve a diminuição da mortalidade infantil, se justamente ela nos força a conter enormemente a procriação, de sorte que afinal não criamos mais filhos do que nos tempos anteriores ao domínio da higiene, mas por outro lado dificultamos muito a nossa vida sexual no casamento e provavelmente contrariamos a benéfica seleção natural? E, enfim, de que nos vale uma vida mais longa, se ela for penosa, pobre em alegrias e tão plena de dores que só poderemos saudar a morte como uma redenção?  
[...]

<sup>12</sup> BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998, p. 7.

<sup>13</sup> *Idem*. Para a psicanalista brasileira Betty B. Fuks, também “é digno de nota o fato de que Freud passou a usar sistematicamente a palavra *Kultur* a partir do momento em que se deparou com as forças mais enigmáticas da natureza humana — as pulsões de morte — e introduziu na teoria psicanalítica a categoria que designa os desconfortos inerentes a toda e qualquer cultura e civilização — o mal-estar. Desde então, a palavra *Zivilisation* é empregada como um equivalente da definição psicanalítica de cultura. Com base nessa equivalência, os tradutores da versão inglesa e brasileira das *Obras completas*, optaram por traduzir *Kultur* por ‘civilização’ no conhecido e famoso *O mal-estar na civilização*”. FUKS, Betty B. *Freud & a cultura*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 7.

Não apenas parece um conto de fadas; é mesmo o cumprimento de todos os - não, da maioria dos - desejos dos contos, isso que o homem, por meio de sua ciência e técnica, realizou nesta Terra onde ele surgiu primeiramente como um fraco animal, e onde cada indivíduo de sua espécie tem que novamente entrar (*oh inch of nature!*) como uma desamparada criança de peito. Todo esse patrimônio ele pode reivindicar como aquisição cultural. *Há tempos ele havia formado uma concepção ideal de onipotência e onisciência, que corporificou em seus deuses. Atribuiu-lhes tudo o que parecia inatingível para seus desejos — ou que lhe era proibido.* Pode-se então dizer que os deuses eram ideais culturais. *Agora ele aproximou-se bastante desse ideal, tornou-se ele próprio quase um deus.* Claro que apenas na medida em que os ideais, no julgamento geral dos homens, costumam ser alcançados. Não inteiramente, em alguns pontos de modo algum, em outros somente em parte. O ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares; mas estes não cresceram com ele, e ocasionalmente lhe dão ainda muito trabalho. Ele tem o direito de consolar-se, porém, com o fato de que essa evolução não terminará justamente no ano da graça de 1930. *Épocas futuras trarão novos, inimagináveis progressos nesse âmbito da cultura, aumentarão mais ainda a semelhança com Deus. Mas não devemos esquecer, no interesse de nossa investigação, que o homem de hoje não se sente feliz com esta semelhança.*<sup>14</sup> (grifos nossos)

Só é possível compreender o caráter revolucionário do trecho selecionado acima, bem como a influência profunda que ele exerceu ao longo do séc. XX, contextualizando-o. A fim de compreender a radicalidade do pensamento Freud, é importante situarmos esse trecho no próprio percurso do pensamento freudiano, onde ele, aliás, representa uma mudança muito significativa.

Na leitura do psicanalista brasileiro Joel Birman, *O Mal-estar na civilização* é uma crítica sistemática aos pressupostos freudianos iniciais, quando Freud ainda acreditava no poder do discurso e da razão científicas para promover o progresso do espírito humano e dominar e curar o desamparo do sujeito. O primeiro Freud, como decorrência do esforço em circunscrever a psicanálise como um discurso científico, ainda acreditava que

existiria uma espécie de progresso do espírito humano, como afirmava a filosofia do Iluminismo, em sua crença no poder e da ciência para empreender a reforma do entendimento humano e da sociedade. Freud acreditava que seria possível a produção da 'felicidade humana' pela mediação do *logos* científico. Portanto, a cura das perturbações do espírito e do desamparo humano seriam possíveis pela via da psicanálise, uma das realizações maiores da razão científica.<sup>15</sup>

Tudo isso se transforma radicalmente com *O mal-estar na civilização*:

O discurso freudiano não sustentava mais a crença no 'progresso do espírito humano' pela mediação do *logos* científico. O desamparo do sujeito seria o contraponto permanente à ideologia do progresso e do cientificismo iluminista. [...] Freud criticou o ideal civilizatório do progresso, baseado na razão científica, ao se confrontar com a devastação destruidora da guerra conduzida pelos três maiores representantes da civilização ocidental, isto é, a Alemanha, a França e a Inglaterra. A carnificina da

<sup>14</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 45-52.

<sup>15</sup> BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 145.



guerra, pois, era a revelação dos limites e ilusões do progresso da dita civilização do Ocidente. Enfim, pode-se já entrever aqui a desconstrução freudiana de sua leitura inicial sobre as relações entre pulsão e civilização, que atingirá o ponto culminante no ensaio sobre “O mal-estar na civilização”.<sup>16</sup>

A partir de então, confirma Betty B. Fuks,

quando já ciente da impossibilidade de sustentar a crença em uma humanidade feliz e sem sofrimento, o mal-estar não é mais designado como algo contingente à civilização, mas da alçada do próprio ato de civilizar”. Este giro teórico ocorreu a partir do momento em que a psicanálise teve de admitir que o psíquico não está regido apenas pela busca de prazer: a clínica havia oferecido a Freud as provas da existência de um “desprazer prazeroso ou satisfação insatisfatória na relação do sujeito com o sofrimento *impossível de ser abandonado*”.<sup>17</sup> (grifo nosso)

A guerra, continua Fuks, apresentou uma questão fundamental ao projeto “idealista” da noção de desenvolvimento civilizatório:

Sob o impacto da Primeira Guerra Mundial, Freud, acometido por um forte sentimento de perplexidade e desilusão diante da desrazão que aflorava no coração da civilização europeia, indagava-se: *Por que todas as conquistas intelectuais e científicas da cultura moderna não são suficientes para diminuir a violência e a destruição entre os homens?*<sup>18</sup> (Grifo nosso)

O fato é que Freud detinha uma profunda descrença no poder de liderança das nações mais avançadas técnica e cientificamente, e estava igualmente decepcionado com os intelectuais e cientistas que, na ocasião, demonstravam - nas palavras de Fuks - “afinidade com o infernal”. Tudo isso mostrou para Freud que o chamado *homem contemporâneo* poderia ser tão bárbaro, cruel e maligno como eram os supostos “selvagens”. Ao se dar conta de que todos os empenhos culturais da história da humanidade foram insuficientes para “drenar essa inclinação inevitável do sujeito à destruição”, diz Fuks, Freud conceituou a *pulsão de morte*. A guerra de 1914

não era apenas tão cruel e implacável quanto os que o precederam, mas o mais destrutivo. Os desenvolvimentos tecnológicos, traduzidos no aumento da capacidade de comunicação, produção bélica e desenvolvimento tecnocientífico, tornaram-se os mais eficazes e devastadores de todos os períodos históricos. Um primeiro paradoxo: o perigo mora ao lado do progresso. A devastação das guerras modernas não é diretamente proporcional à conduta selvagem do sujeito contra seu inimigo, mas um efeito do saber que o próprio homem produz. Ciência e tecnologia o protegem das forças da natureza, trazem bem-estar e mudanças consideráveis à civilização; mas, por outro lado, concedem poderes desmesurados aos ‘lobos’.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 145-151.

<sup>17</sup> FUKS, *Freud & a cultura*, cit., p. 7-11.

<sup>18</sup> FUKS, *Freud & a cultura*, cit., p. 24-26.

<sup>19</sup> *Idem*.

A visão freudiana sobre a apropriação perversa do saber tecnocientífico, bem como suas consequências nefastas para o destino da humanidade,<sup>20</sup> influenciará decisivamente a filosofia de Herbert Marcuse.

O próprio Freud valeu-se da imagem da deusa *Ananke* em várias oportunidades. Com efeito, há uma vasta literatura sobre o conceito de necessidade ou de destino e sua evolução na obra freudiana,<sup>21</sup> e Freud foi criticado posteriormente por Lacan, por exemplo, quanto ao uso “naturalista” que deu para tais ideias; mas nenhuma dessas discussões é propriamente o nosso objetivo. Em *O mal-estar na civilização*, texto que irá inaugurar as nossas discussões, Freud remete-se ao conceito de *Ananke* em duas ocasiões: a primeira, quando afirma que *Eros* (amor) e *Ananke* (necessidade) são os “pais da cultura humana”;<sup>22</sup> e a segunda, quando esclarece a relação entre o processo cultural da humanidade, o desenvolvimento do indivíduo e os processos vitais<sup>23</sup>.

Ao subordinar *Ananke* ao trabalho conjunto de *Eros*, Freud está nos dizendo que, ao contrário do que poderíamos intuir, a civilização não é resultado exclusivo da necessidade.<sup>24</sup> O que justifica o caminho escolhido na encruzilhada da história é a libido: estamos ligados *libidinalmente* entre nós (trabalho de *Eros*), e é isso o que tornou a cultura possível em primeiro lugar. Somente por necessidade, a civilização poderia ser outra *radicalmente* diferente - parece ser essa a aposta teórica de Marcuse, anos mais tarde.

---

<sup>20</sup> *Idem*.

<sup>21</sup> Cf. CARVALHO, Sérgio. Ananke ou o conceito de destino em Freud. *Arquivos Brasileiros de Psicologia Aplicada*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 4, p. 31-37, 1973; ARAÚJO, Gustavo Rodrigues Borges de. *O problema do destino na obra de Sigmund Freud*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015, 89 p. Disponível em: [https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUBD-AKJQ29/1/disserta\\_o\\_o\\_problema\\_do\\_destino\\_na\\_obra\\_de\\_sigmund\\_freud\\_gustavo\\_rodrigues\\_borges\\_de\\_ara\\_jo.pdf](https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUBD-AKJQ29/1/disserta_o_o_problema_do_destino_na_obra_de_sigmund_freud_gustavo_rodrigues_borges_de_ara_jo.pdf). Acesso em: 24 abr. 2024.

<sup>22</sup> “Em *Totem e tabu* procurei mostrar o caminho que levou dessa família ao estágio seguinte da vida em comum, os bandos de irmãos. A vitória sobre o pai havia ensinado aos filhos que uma associação pode ser mais forte que o indivíduo. A cultura totêmica baseia-se nas restrições que eles tiveram que impor uns aos outros, a fim de preservar o novo estado de coisas. Os preceitos do tabu constituíram o primeiro “direito”. A vida humana em comum teve então um duplo fundamento: a compulsão ao trabalho, criada pela necessidade externa, e o poder do amor, que no caso do homem não dispensava o objeto sexual, a mulher, e no caso da mulher não dispensava o que saíra dela mesma, a criança. *Eros* e *Ananke* tornaram-se também os pais da cultura humana. O primeiro êxito cultural consistiu em que um número grande de pessoas pôde viver em comunidade.” FREUD, *O mal-estar na civilização*, *cit.*, p. 62-63.

<sup>23</sup> “[...] o processo cultural é a modificação que o processo vital experimenta sob influência de uma tarefa colocada por *Eros* e instigada por *Ananke*, a real necessidade, e que essa tarefa consiste na união de indivíduos separados em uma comunidade ligada libidinalmente”. *Ibidem*, p. 113-114.

<sup>24</sup> Esclarecendo as duas passagens anteriores: um dos argumentos mais importantes de Freud nesse livro é o de que a cultura é um processo que se desenrola na humanidade (Freud se detém nisso, primeiramente, na p. 39 e seguintes; depois, na p. 57 e seguinte; e, ainda, na p. 73): processo este que une indivíduos isolados, depois famílias, etnias, povos, até nações inteiras em uma grande unidade: a *humanidade*. Mas *por que* isso teria de ocorrer, Freud admite não saber: “é simplesmente a obra de *Eros*”. Ou seja, apenas a necessidade, *Ananke*, não é capaz de mantê-las juntas: “essas multidões humanas devem ser ligadas libidinalmente entre si”.

Assim, se a sobrevivência é a encarnação da necessidade (domínio da natureza, pura e simplesmente), a cultura pretende-se a *superação* da sobrevivência - no sentido de partir dela, mas estar para além dela. Por isso que compreender o retorno da necessidade no *interior* da cultura é um desafio intelectual tão importante nesse pensamento (Bruno Latour, ao privilegiar a fórmula naturezas-culturas, está a dizer que a necessidade *jamais* esteve ausente<sup>25</sup>). E por isso argumentos, em outra ocasião, que o trabalho de Freud é, filosoficamente, um trabalho sobre modernidade.

### **3 Uma racionalidade irracional: a crítica de Herbert Marcuse à sociedade industrial avançada**

Herbert Marcuse, filósofo e sociólogo alemão da Escola de Frankfurt, foi um pensador inspirado não só pelo materialismo histórico-dialético - na via que se convencionou chamar de Teoria Crítica -, como pela psicanálise freudiana. E assim como o próximo autor, Guy Debord, Marcuse foi um teórico e intelectual de esquerda muito popular na segunda metade do séc. XX. *O homem unidimensional*, sua obra mais conhecida, é um dos livros de teoria social mais importantes dos anos 1960, período de mudança política radical na Europa e nos Estados Unidos, e a que melhor reúne diferentes aspectos de seu pensamento.

Publicado em 1964, a crítica marcuseana à sociedade industrial moderna foi chamada pelos veículos de comunicação de "símbolo literário da *New Left*" e "um amargo clamor de protesto social". A radicalidade de seu pensamento - crítica incansável das novas formas tecnológicas de dominação, e defesa entusiasmada das forças *negativas; dialéticas; transcendent*es correspondentes de libertação - é fascinante e provocadora. Como diz Douglas Kellner, especialista em Marcuse e autor da introdução da edição brasileira:

Marcuse foi um dos primeiros teóricos críticos a analisar a sociedade de consumo ao analisar como consumismo, propaganda, cultura de massas e ideologia integram os indivíduos ao sistema capitalista e o estabilizam. Ao descrever como as necessidades são produzidas, integrando os indivíduos num universo inteiro de pensamento, comportamento e satisfações, ele distingue entre verdadeiras e falsas necessidades e descreve como os indivíduos podem libertar-se das necessidades e satisfações dominantes para viverem uma vida mais livre e mais feliz.<sup>26</sup>

Embora as “regiões avançadas da sociedade contemporânea” de que Marcuse falava nos anos 60 não cobrissem a brasileira (ele falava sob o ponto de vista de um exilado nos EUA, que descobriu na liberdade do *American Way of Life* uma igual forma de dominação), ele achava

---

<sup>25</sup> LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2013.

<sup>26</sup> KELLNER, Douglas. Introdução à 2ª edição. In: MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. São Paulo: Edipro, 2015, p. 24.

que seus efeitos eram globais, e é difícil imaginar que uma sociedade que não estivesse ao seu tempo - no Ocidente e frente à globalização - em vias de sofrer dos mesmos problemas descritos:

Na era contemporânea, a conquista da escassez ainda está confinada a pequenas áreas da sociedade industrial avançada. Sua prosperidade encobre o Inferno dentro e fora de suas fronteiras; também espalha uma produtividade repressiva e ‘falsas necessidades’. Ela é repressiva na medida em que promove a satisfação de necessidades que exigem a manutenção da rotina exaustiva de alcançar os pares e a obsolescência planejada, usufruindo a liberdade de não usar o cérebro, trabalhando com os meios de destruição. O conforto óbvio gerado por esse tipo de produtividade e, além disso, o apoio que dá a um sistema de dominação rentável, facilitam sua importação em áreas menos avançadas do mundo onde a introdução de tal sistema ainda significa um tremendo progresso em termos técnicos e humanos. Entretanto, a estreita inter-relação entre *know-how* técnico e político-manipulativo, entre produtividade rentável e dominação, empresta à conquista da escassez as armas para conter a libertação.<sup>27</sup>

Além do aspecto espacial, muitas passagens denotam o contexto temporal de Guerra Fria e *pax atomica* no qual Marcuse escreveu (esse militarismo e beligerância prestes a explodir, *conformadores da dominação* justamente na ameaça e na “latência”, motiva muitas suspeitas de Marcuse - inspirado por Freud - sobre a racionalidade científica moderna). Em várias oportunidades ele discorre sobre a sociedade soviética; da qual Marcuse, aliás, era um conhecido crítico (vendo nela o mesmo totalitarismo unidimensional).

Mas o livro não perdeu em relevância fora do hemisfério norte ou após o fim do comunismo soviético: na verdade, é bem possível que o desfecho um tanto decepcionante dos protestos de 68 e o contexto de “Fim da História” (Fukuyama) pós-queda do muro de Berlim, em 1989 - portanto, cerca de 25 anos depois da publicação do livro - tenham *fortalecido* o pensamento unidimensional que ele diagnosticara (Marcuse morreu em 1979, antes mesmo de Margaret Thatcher ou Ronald Reagan “lançarem as sombras” do neoliberalismo sobre o mundo).

Em *O homem unidimensional*, Marcuse põe em destaque uma das contradições internas da civilização industrial mais importantes: o caráter *irracional* da sua racionalidade. Marcuse deixará evidente o teor político, histórico, e totalitário da racionalidade tecnológica em como esta *restringe* ou *manipula* nosso senso de necessidade. Isto é, como o protesto (i.e., a *transcendência*), privado de sua *negatividade*, não é mais capaz de contradizer o *status quo* tecnologizado; como é tornado inofensivo. As próprias massas, beneficiadas e fascinadas pelo progresso técnico - epítome de uma concepção de Razão unidirecional e inquestionável -, tornam-se a base da manutenção dessa totalidade repressiva, desafiando toda e qualquer

---

<sup>27</sup> MARCUSE, *O homem unidimensional*, cit., p. 227-228.

oposição ao universo estabelecido. A sociedade unidimensional, diz Marcuse, “coloca obstáculos a todo comportamento e operação que se opõe a ela; conseqüentemente, os conceitos que a contrariam são tornados ilusórios ou sem significação”<sup>28</sup>.

No trecho a seguir, Marcuse defende a investigação das “necessidades falsas” em contraposição àquelas correspondentes somente ao indivíduo autenticamente *livre*:

[...] as necessidades humanas são necessidades históricas e à medida que a sociedade exige o desenvolvimento repressivo do indivíduo, suas próprias necessidades e a sua demanda por satisfação estão sujeitas aos padrões críticos dominantes. Nós podemos distinguir entre necessidades verdadeiras e falsas. [...] Tais necessidades têm um conteúdo e uma função sociais que são determinadas por poderes externos sobre os quais o indivíduo não tem controle [...], elas continuam a ser o que foram desde o início - produtos de uma sociedade cujo interesse dominante exige repressão. [...] enquanto critérios históricos, eles [os critérios para avaliar a ‘verdade’ e a ‘falsidade’ das necessidades] não variam apenas de acordo com a área e o estágio de desenvolvimento, eles também só podem ser definidos em (maior ou menor) *contradição* com os padrões predominantes. Em última análise, a questão sobre quais necessidades são verdadeiras ou falsas deve ser respondida pelos próprios indivíduos [...] se e quando eles são livres para dar sua própria resposta.<sup>29</sup>

Com isso, Marcuse (assim como Debord, aliás) busca atualizar sua outra fonte de inspiração, ao lado da freudiana: a teoria marxiana clássica; mostrando como os conflitos da produção capitalista e as classes trabalhadoras foram substancialmente transformados por uma civilização industrial que tornou *suportáveis* as contradições da estrutura antagônica:

O novo mundo do trabalho tecnológico reforça assim o enfraquecimento da posição negativa da classe trabalhadora: esta não parece mais ser a contradição viva da sociedade estabelecida. [...] A dominação é transfigurada em administração. Os chefes e os proprietários estão perdendo sua identidade como agentes responsáveis; eles estão assumindo a função de burocratas em uma máquina corporativa. Dentro da vasta hierarquia dos quadros executivos e gerenciais que se estendem muito além do estabelecimento individual no laboratório científico e no instituto de pesquisa, o governo e o propósito nacionais, a força palpável desaparece por trás da fachada de racionalidade objetiva. O ódio e a frustração são privados de seu objetivo específico, e o véu tecnológico encobre a reprodução da desigualdade e da escravidão. Com o progresso técnico como seu instrumento, a não-liberdade - no sentido da sujeição humana a seu aparato produtivo - é perpetuada e intensificada na forma de várias concessões e confortos. O aspecto novo é a esmagadora racionalidade nesse empreendimento irracional e a profundidade do pré-condicionamento que molda as pulsões instintivas e aspirações dos indivíduos e obscurece a diferença entre consciência falsa e verdadeira. Pois, na realidade, nem a utilização de controles administrativos em vez de físicos (fome, dependência pessoal, força), nem a mudança no caráter do trabalho pesado, nem a assimilação dos grupos profissionais, nem a equalização na esfera do consumo compensam o fato de que as decisões sobre a vida e a morte, sobre a segurança pessoal e nacional são tomadas em esferas sobre as quais os indivíduos não têm qualquer controle. Os escravos da civilização industrial desenvolvida são escravos sublimados, mas eles são escravos [...].<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 44-45.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 65-66.

Marcuse argumenta que a ciência moderna, herdeira da lógica formal - ao apostar na neutralidade e se despir de valores, de um *telos* (causas finais), trocando o “ranço metafísico” que estaria contido na pergunta “O quê?” pelo *funcional* “Como?” - é intrinsecamente *operacional*. Em outras palavras, há um caráter *instrumental* interno ao método científico: a nova racionalidade científica é tecnológica em si mesma (ela funciona sob um *a priori* tecnológico, que domina e controla natureza e homem simultaneamente). Para Marcuse, este é um limite inerente ao próprio método científico estabelecido.

Por isso, ao final do livro, Marcuse defenderá uma nova ideia de Ciência e de Razão (ou seja, da *racionalidade científica* como um *todo*), até agora comprometidas com uma existência *sem* liberdade; ideia essa que quantifique o *grau disponível de liberdade da necessidade* (Marcuse tem em vista a *reconstrução da base material* da sociedade com vistas à pacificação, por isso ele fala em “satisfação das necessidades materiais dos homens, a organização racional do reino da necessidade”<sup>31</sup>). Isto é, quantifique a “redução possível da ansiedade, a possível libertação do medo”<sup>32</sup>. Essa *redefinição* tecnológica (cujo atual *fetichismo*, Marcuse sabe, é também *mistificação*) envolve, assim, uma *reversão* política: para Marcuse, isso só pode acontecer quando a ciência se tornar (ou melhor, se *reconhecer*) política, abarcando a *liberdade* como seu próprio *conteúdo* e alterando a própria relação entre tecnologia e seu “objeto primário”: a natureza.

#### **4 Satisfação ou sobrevivência? Tecnologia como mercadoria em Guy Debord**

Em Guy Debord – uma via diferente de desenvolvimento do pensamento marxista no séc. XX –, a figura da necessidade também está presente, mas ganha um contorno próprio e original. Ela aparece associada à crítica de um conceito bem conhecido pelos marxistas, o capitalismo apreendido em “átomo”, sua categoria irreduzível, quiçá o coração pulsante d’*O Capital* de Marx: a mercadoria.

Em *A Sociedade do Espetáculo*, texto que causou furor na França em ebulição de 1968 e se tornou marca de uma geração, o movimento do mundo da mercadoria (este ente “complexo e cheio de sutilezas metafísicas”<sup>33</sup>) é o movimento de *afastamento dos homens entre si*; afastamento tornado possível diante “do seu produto global”.<sup>34</sup> Mundo ao mesmo tempo presente e ausente; coisa suprassensível embora sensível, isto é, “o mundo sensível é substituído

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>33</sup> DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Online: Projeto Periferia, 2003, p. 29, tese 35. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/debord/1967/11/sociedade.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2022.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 29, tese 37.

por uma seleção de imagens que existem acima dele, ao mesmo tempo em que se faz reconhecer como o sensível por excelência”.<sup>35</sup> O reinado absoluto da mercadoria, a dominar - engolir - tudo o que é *vivido*.<sup>36</sup>

Segundo Debord, “o setor da mercadoria foi, no interior da economia natural, a constituição de um excedente de *sobrevivência*”<sup>37</sup> (grifo nosso). Diz o filósofo francês:

[...] onde encontrou as condições sociais do grande comércio e da acumulação dos capitais, ela apoderou-se do domínio total da economia. A economia inteira tornou-se então o que a mercadoria tinha mostrado ser no decurso desta conquista: um processo de desenvolvimento quantitativo.<sup>38</sup>

Este alargamento do poderio econômico sob a forma da mercadoria conduz a uma abundância na qual a questão primeira da sobrevivência está resolvida, mas de tal maneira que ela *deve sempre reencontrar-se*.<sup>39</sup> É este “reencontro” que mais nos interessa: o modo pelo qual a figura da sobrevivência *reaparece* mesmo com a (por causa da) satisfação da abundância (sobrevivência que “é, cada vez, colocada de novo a um grau superior”<sup>40</sup>). Vejamos:

O crescimento econômico liberta as sociedades da pressão natural que exigia a sua luta imediata pela *sobrevivência*, mas é então do seu libertador que elas não estão libertas. A *independência* da mercadoria estendeu-se ao conjunto da economia sobre a qual ela reina.<sup>41</sup>

Debord está descrevendo, aqui, o ponto em que a sobrevivência *deixa* de ser “o ponto”. Ou quando deixa de ser uma questão para que o *crescimento econômico em si* torne-se a questão, torne-se o motor da ação. Substituindo-a, é ele (o crescimento econômico pelo crescimento econômico) uma nova - mas familiar - forma de sobreviver (por isso *necessária*). Debord reputa, não sem razão, que “a economia transforma o mundo, mas transforma-o somente em um mundo da economia”.<sup>42</sup>

Arremata: “A abundância das mercadorias, isto é, da relação mercantil, não pode ser mais do que *a sobrevivência aumentada*.”<sup>43</sup> Como tivemos a oportunidade de adiantar já na introdução, trata-se de uma decorrência diretamente atribuível à *alienação* do trabalho humano, que exige do trabalhador prosseguir *ad infinitum*. A mercadoria como sobrevivência

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 29, teses 36 e 37.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 29, tese 37.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 30, tese 40 (uma das mais importantes para nosso propósito).

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 29-31, tese 40. Na tese 38, Debord havia dito: “A perda da qualidade – tão evidente em todos os níveis da linguagem espetacular – dos objetos que louva e das condutas que regula, não faz outra coisa senão traduzir as características fundamentais da produção real, que repudiam a realidade: a forma-mercadoria é de uma ponta a outra a igualdade consigo mesma, a categoria do quantitativo. É o quantitativo que ela desenvolve, e ela não se pode desenvolver senão nele”.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 31, tese 40.

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> *Idem*.

aumentada, portanto, é a mercadoria que *ocupa* a vida social – Debord chama o momento da ocupação *total* de “espetáculo”.<sup>44</sup>

Quando se chega ao ponto de que nada mais se vê senão a mercadoria (“o mundo visível é o seu mundo”<sup>45</sup>, em perfeita sincronia com a tese fundamental d’A *Sociedade do Espectáculo*, qual seja, a tese nº 4: “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens”<sup>46</sup>), o “consumo alienado torna-se para as massas um dever suplementar à produção alienada”<sup>47</sup> – isto é, o grau de abundância alcançado pela produção das mercadorias é tamanho que exige um “excedente de colaboração do operário”<sup>48</sup> (“o humanismo da mercadoria toma a cargo os ‘lazers e humanidade’ do trabalhador”, sintoma da “negação da totalidade da existência humana”<sup>49</sup>).

A tese 44 é crucial, e merece transcrição integral:

O espetáculo é uma permanente guerra do ópio para confundir bem com mercadoria; satisfação com sobrevivência, regulando tudo segundo as suas próprias leis. Se o consumo da sobrevivência é algo que deve crescer sempre, é porque *a privação nunca deve ser contida*. E se ele não é contido, nem estancado, é porque ele não está para além da privação, é a própria privação enriquecida.<sup>50</sup> (grifo nosso)

O espetáculo é, também, a manifestação geral da mercadoria enquanto “ilusão efetivamente real”<sup>51</sup> – ilusão porque, nesta nova forma de *privação* que a sobrevivência aumentada (característica da economia capitalista) implica, os trabalhadores não estão mais libertos da antiga penúria, senão são “chantageados” pelo fato “do uso sob sua forma mais pobre (comer, habitar) já não existir senão aprisionado na riqueza ilusória da sobrevivência aumentada”<sup>52</sup>. Esta é a base real da aceitação da ilusão em geral no consumo das mercadorias modernas, ou: “o consumidor real toma-se um consumidor de ilusões”<sup>53</sup>.

Esta ilusão, ou esta “falsa vida”, exige *pseudojustificações* para tamanha corrosão que a economia mercantil exerce sobre o valor de uso na realidade invertida do espetáculo (em síntese, a ideia da tese 48). Em outras palavras, “o espetáculo é o dinheiro que se olha somente,

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 32, tese 41.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 32, tese 42.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 32-33, tese 42.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 33, tese 43. Isto se relaciona, ainda, com o fato de que a “instrumentação técnica que suprime objetivamente o trabalho deve, ao mesmo tempo, conservar o trabalho como mercadoria, e manter o trabalho como a única instância de nascimento da mercadoria”, argumento que Debord faz na tese 45 quando nota esta contradição da automação.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 33-34, tese 43.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 36, tese 47.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 35-36, tese 47.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 36, tese 47.



pois nele é já a totalidade do uso que se trocou com a totalidade da representação abstrata. O espetáculo não é somente o servidor do pseudo-uso, é já, em si próprio, o pseudo-uso da vida”<sup>54</sup>.

Todavia, para Debord, há já nessa vitória da economia autônoma, a semente da sua derrota:

Quando ela [a economia autônoma] a substitui [a necessidade econômica] pela necessidade do desenvolvimento econômico infinito, ela não pode fazer outra coisa a não ser substituir a satisfação das primeiras necessidades, sumariamente reconhecidas, por uma fabricação ininterrupta de pseudo-necessidades que se reduzem à única pseudo-necessidade da manutenção do seu reino. A economia autônoma separa-se para sempre da necessidade profunda, na própria medida em que sai do *inconsciente social* que dela dependia sem o saber.<sup>55</sup>

Com aparências de paradoxo, isto faz a economia autônoma *depende* da sociedade, no mesmo instante em que a sociedade percebe depender da economia. Com isso, aquela perde a sua força. Com uma clara analogia entre esta percepção e a tomada de consciência da necessária “posse direta pelos trabalhadores de todos os momentos da sua atividade”<sup>56</sup>, Debord, como bom marxista, só pode ver nesta conclusão mais um prenúncio do projeto da abolição das classes.

### **5 Há justiça na história? Historiografia da indeterminação em Yuval Harari**

À certa altura de sua obra mais famosa, *Sapiens: uma breve história da humanidade*, Yuval Harari - o “guru do séc. XXI” - ironiza: nós não passamos de crianças com urânio nas mãos. Harari faz referência ao fato de que conservamos as mesmas estruturas mentais de nossos antepassados caçadores-coletores, mas agora brincando de deuses. Nos últimos milênios, nosso meio se transformou radicalmente. Nosso “material-base”, contudo - isto é, as nossas estruturas *genéticas e psíquicas* -, manteve-se substancialmente inalterado:

O campo próspero da psicologia evolutiva afirma que muitas de nossas características psicológicas e sociais do presente foram moldadas durante essa longa era pré-agrícola. Ainda hoje, afirmam especialistas da área, nosso cérebro e nossa mente são adaptados para uma vida de caça e coleta. Nossos hábitos alimentares, nossos conflitos e nossa sexualidade são todos consequência do modo como nossa mente de caçadores-coletores interage com o ambiente pós-industrial de nossos dias, com megacidades, aviões, telefones e computadores. Esse ambiente nos dá mais recursos materiais e vida mais longa do que a desfrutada por qualquer geração anterior, mas também nos faz sentir alienados, deprimidos e pressionados.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 37, tese 49. Ou, como dirá Debord na tese 53, a sociedade do espetáculo é onde “a mercadoria se contempla a si mesma num mundo que ela criou”.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 37-38, tese 51.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 38, tese 53.

<sup>57</sup> HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2018, p. 47.

A semelhança com a tese freudiana chama bastante atenção, e ela nos motiva a aprofundar o argumento de Harari. Tomemos como ponto de partida a criação de animais:

De uma perspectiva estritamente evolutiva, que mede o sucesso de uma espécie pelo número de cópias de DNA, a Revolução Agrícola foi uma grande vantagem para galinhas, vacas, porcos e ovelhas. Infelizmente, a perspectiva evolutiva é um parâmetro de sucesso relativo. Julga tudo segundo os critérios de sobrevivência e reprodução, sem considerar o sofrimento e a felicidade individuais. [...] do ponto de vista do rebanho, e não do pastor, é difícil evitar a impressão de que para a grande maioria dos animais domesticados a Revolução Agrícola foi uma catástrofe terrível. Seu “sucesso” evolutivo não significa nada. Um raro rinoceronte selvagem à beira da extinção provavelmente é mais feliz do que um boi que passa sua breve vida dentro de uma jaula minúscula, alimentado para produzir carnes suculentas. O rinoceronte não é menos contente por estar os últimos de sua espécie. O sucesso numérico da espécie bovina é pouco consolo para o sofrimento que o indivíduo padece.

Adiante, saindo do reino dos animais domesticados para o reino dos *Homo Sapiens*, Harari demonstra que o fenômeno observado é rigorosamente o mesmo: *a discrepância entre sucesso evolutivo e sofrimento individual*. Nas palavras do historiador israelense, “a lição mais importante que podemos tirar da Revolução Agrícola”<sup>58</sup>.

Em vez de prenunciar uma nova era de vida tranquila, a Revolução Agrícola proporcionou aos agricultores uma vida em geral mais difícil e menos gratificante que a dos caçadores-coletores. Estes passavam o tempo com atividades mais variadas e estimulantes e estavam menos expostos à ameaça de fome e doença. A Revolução Agrícola certamente aumentou o total de alimentos à disposição da humanidade, mas os alimentos extras não se traduziram em uma dieta melhor ou em mais lazer. Em vez disso, se traduziram em explosões populacionais e elites favorecidas. Em média, um agricultor trabalhava mais que um caçador-coletor e obtinha em troca uma dieta pior. A Revolução Agrícola foi a maior fraude da história. Quem foi responsável? Nem reis, nem padres, nem mercadores. Os culpados foram um punhado de espécies vegetais, entre as quais o trigo, o arroz e a batata. As plantas domesticaram o *Homo sapiens*, e não o contrário.<sup>59</sup>

Como Harari explica, “o caçador-coletor médio tinha conhecimentos mais abrangentes, mais profundos e mais variados de seu meio imediato do que a maioria de seus descendentes modernos. Hoje, a maioria das pessoas nas sociedades industriais não precisa saber muito para sobreviver”<sup>60</sup>, senão saber muito sobre sua própria e diminuta área de especialização, apoiando-se cegamente em outros especialistas cujo conhecimento *também* é limitado a uma área minúscula de especialização: “a coletividade humana conhece, hoje, muito mais do que os bandos antigos. Mas, no nível individual, os antigos caçadores-coletores foram

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 86-87. Como enfatizaremos adiante, esse novo modo de vida traz consigo a própria ideia de futuro: “Os caçadores-coletores desconsideravam o futuro porque viviam do que havia disponível e somente com dificuldade conseguiam conservar alimentos ou acumular bens. [...] isso poupava os caçadores-coletores de muitas ansiedades. Não fazia sentido se preocupar com coisas que eles não podiam controlar. A Revolução Agrícola tornou o futuro muito mais importante do que havia sido até então. Os agricultores sempre precisam ter o futuro em mente e trabalhar em função dele.” *Ibidem*, p. 107.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 56.

o povo mais conhecedor e habilidoso da história.”<sup>61</sup> Aqui, o historiador parece se inspirar em um conhecido texto de Max Weber:

Tentemos, antes de mais, ver claramente que é que significa, do ponto de vista prático, esta racionalização intelectualista através da ciência e da técnica cientificamente orientada. Significa, porventura, que hoje cada um dos que estão nesta sala tem um conhecimento das suas próprias condições de vida mais amplo do que um índio ou um hotentote? Dificilmente. Excepto se for um físico, nenhum de nós, ao viajar de comboio, fará ideia alguma de como ele se move. Aliás, também não precisa de saber. Basta-lhe “contar” com o comportamento do comboio e orientar assim a sua própria conduta; mas não sabe como fazer comboios que funcionem. O selvagem sabe incomparavelmente mais acerca dos seus utensílios. Se se trata de gastar dinheiro, aposto que, embora nesta sala haja economistas, obteríamos tantas respostas distintas quantos os sujeitos a que se propusesse esta questão: como é que com a mesma quantidade de dinheiro podemos, segundo as ocasiões, comparar diferentes quantidades da mesma coisa? O selvagem, pelo contrário, sabe muito bem como obter o seu alimento quotidiano, e quais as instituições que nisso o ajudam. A intelectualização e a racionalização geral não significam, pois, um maior conhecimento geral das condições da vida, mas algo de muito diverso: o saber ou a crença em que, se alguém *simplesmente quisesse, poderia*, em qualquer momento, experimentar que, em princípio, não há poderes ocultos e imprevisíveis, que nela interfiram; que, pelo contrário, todas as coisas podem – em princípio - ser *dominadas* mediante o *cálculo*. Quer isto dizer: o desencantamento do mundo. Diferentemente do selvagem, para o qual tais poderes existem, já não temos de recorrer a meios mágicos para controlar ou invocar os espíritos. Isso consegue-se graças aos meios técnicos e ao cálculo. Tal é, essencialmente, o significado da intelectualização.<sup>62</sup> (grifos no original)

Voltando a Harari: o trigo não convenceu o *Homo Sapiens* a trocar uma vida boa por uma existência mais miserável por oferecer uma dieta melhor, tampouco por dar às pessoas maior segurança econômica (certamente não em comparação com os caçadores-coletores) ou contra a violência. Para o indivíduo, as desvantagens provavelmente eram maiores que as vantagens. A oferta não era para indivíduos, portanto, mas ao *Homo Sapiens enquanto espécie*, permitindo que se multiplicasse exponencialmente. Diz Harari: “A moeda da evolução não é fome nem dor, e sim cópias de hélices de DNA. [...] Essa é a essência da Revolução Agrícola: a capacidade de manter mais pessoas vivas em condições piores.”<sup>63</sup>

Para Harari, as pessoas só cometeram erros de cálculo tão fatídicos como esse ao longo da sua história porque foram incapazes de compreender todas as consequências de suas decisões. E não as abandonaram quando o plano “saiu pela culatra” porque, de um lado, a essa altura, ninguém se lembrava de que algum dia vivera de modo diferente e, de outro, porque o

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 56-57. Logo adiante, Harari dirá que os caçadores-coletores “pareciam desfrutar de um estilo de vida mais confortável e compensador do que a maioria dos camponeses, pastores, operários e funcionários administrativos que seguiram seus passos”; em outra, que “a economia dos caçadores-coletores proporcionava à maioria dos indivíduos vidas mais interessantes do que a agricultura ou a indústria”.

<sup>62</sup> WEBER, Max. *A Ciência como Vocação*. Trad. Artur Morão. Online: Lusofonia, [s/d], p. 13-14. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/weber/1917/mes/ciencia.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2024.

<sup>63</sup> HARARI, *Sapiens, cit.*, p. 88-90.

crescimento populacional não deixava outra alternativa. Acionada a armadilha, não havia volta. E Harari o argumenta exatamente para mostrar que isto acontece *hoje*, quando buscamos uma vida “mais fácil”:

Uma das poucas leis férreas da história é que os luxos tendem a se tornar necessidades e a gerar novas obrigações. Uma vez que as pessoas se acostumam a um certo luxo, elas o dão como garantido. Passam a contar com ele. Acabam por chegar a um ponto em que não podem viver sem. Tomemos outro exemplo familiar de nosso tempo. [...] Economizei todo aquele trabalho e tempo, mas tenho uma vida mais tranquila? Infelizmente, não. [...] Pensamos que estávamos economizando tempo; em vez disso, colocamos a roda da vida para girar a dez vezes sua velocidade anterior e tornamos nossos dias mais ansiosos e agitados.<sup>64</sup>

Aproximadamente 80 anos depois, a “lei férrea da história” de Harari confirma a tese d’*O mal-estar na civilização*, e põe em evidência a transformação do *luxo* em *necessidade*, como bem nos advertiram Marcuse e Debord nos anos 60. Harari tem o mérito de identificar que o “aumento drástico no poder coletivo e o visível sucesso de nossa espécie andaram de mãos dadas com muito sofrimento individual”<sup>65</sup>. Tanto que, adiante, ele destaca:

Não podemos explicar as escolhas que a história faz, mas podemos dizer algo muito importante sobre elas: as escolhas da história não são feitas em prol dos humanos. Não há prova alguma de que o bem-estar humano inevitavelmente se aprimora com o desenrolar da história. Não há prova alguma de que as culturas mais benéficas para os humanos devem inexoravelmente prosperar e se disseminar, enquanto as menos benéficas desaparecem [...] a dinâmica da história não está voltada para o aprimoramento do bem-estar humano. Não há nenhuma base para se pensar que as culturas mais bem-sucedidas da história sejam necessariamente as melhores para o *Homo sapiens*. Como a evolução, a história não considera a felicidade de organismos individuais. E os indivíduos humanos, por sua vez, costumam ser ignorantes e fracos demais para influenciar o curso da história em benefício próprio.<sup>66</sup>

A própria ideia de progresso, Harari percebe, é surpreendentemente recente. Até a Revolução Agrícola, diz ele,

a maioria das culturas humanas não acreditava em progresso. Elas pensavam que a Era de Ouro estava no passado e que o mundo estava estagnado, se não ruindo. A adesão estrita à sabedoria das eras poderia, talvez, trazer de volta os bons velhos tempos, e a engenhosidade humana poderia melhorar esse ou aquele aspecto da vida cotidiana. No entanto, considerava-se impossível que o conhecimento humano fosse capaz de superar os problemas fundamentais do mundo. Se até mesmo Maomé, Jesus, Buda e Confúcio – que sabiam tudo o que há para se saber – foram incapazes de abolir a fome, a doença, a pobreza e a guerra do mundo, como poderíamos esperar fazer isso? Muitos credos sustentavam que algum dia um messias apareceria e colocaria fim a todas as guerras, à fome e até mesmo à própria morte. Mas a noção de que a humanidade pudesse fazer isso adquirindo novos conhecimentos e inventando novas ferramentas era menos do que risível – era arrogante. A história da Torre de Babel, a história de Ícaro, a história do Golem e incontáveis outros mitos ensinavam as pessoas que qualquer tentativa de ir além das limitações humanas inevitavelmente levaria à frustração e ao desastre. Quando a cultura moderna admitiu que havia muitas coisas importantes que ainda não sabíamos, e quando a admissão da ignorância se casou com a ideia de que as descobertas científicas poderiam nos dar novas capacidades, as

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 94-95.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 252-255.

peças começaram a suspeitar que o progresso real poderia ser possível, afinal. À medida que a ciência começou a resolver um problema insolúvel atrás de outro, muitos se convenceram de que a humanidade poderia superar todo e cada um dos problemas que a aflige adquirindo e aplicando novos conhecimentos. A pobreza, a doença, as guerras, a fome, a velhice e a própria morte não eram o destino inevitável da humanidade. Eram simplesmente fruto da nossa ignorância.<sup>67</sup>

Por isso o problema da necessidade é tão desafiador. Adiante, Harari se faz perguntas muito parecidas com aquelas que Freud dirigiu retoricamente ao leitor:

Os últimos 500 anos testemunharam uma série de revoluções de tirar o fôlego. A Terra foi unida em uma única esfera histórica e ecológica. A economia cresceu exponencialmente, e hoje a humanidade desfruta do tipo de riqueza que só existia nos contos de fadas. A ciência e a Revolução Industrial deram à humanidade poderes sobre-humanos e energia praticamente sem limites. A ordem social foi totalmente transformada, bem como a política, a vida cotidiana e a psicologia humana. Mas somos mais felizes? A riqueza que a humanidade acumulou nos últimos cinco séculos se traduz em contentamento? A descoberta de fontes de energia inesgotáveis abre diante de nós depósitos inesgotáveis de felicidade? Voltando ainda mais no tempo, os cerca de 70 milênios desde a Revolução Cognitiva tornaram o mundo um lugar melhor para se viver? O falecido Neil Armstrong, cuja pegada continua intacta na Lua sem vento, foi mais feliz que os caçadores-coletores anônimos que há 30 mil anos deixaram suas marcas de mão em uma parede na caverna de Chauvet? Se não, qual o sentido de desenvolver agricultura, cidades, escrita, moeda, impérios, ciência e indústria? Os historiadores raramente fazem essas perguntas. [...] Mas essas são as perguntas mais importantes que podemos fazer à história. [...] Em uma visão comum, as capacidades humanas aumentaram ao longo da história. Considerando que os humanos geralmente usam suas capacidades para aliviar sofrimentos e satisfazer aspirações, decorre que devemos ser mais felizes que nossos ancestrais medievais e que eles devem ter sido mais felizes que os caçadores-coletores da Idade da Pedra. Mas esse relato progressista não convence. Conforme vimos, novas aptidões, comportamentos e habilidades não necessariamente contribuem para uma vida melhor.<sup>68</sup>

Quando lemos esses trechos, somos levados a nos perguntar: “*Qual é, então, o sentido de tudo isso?*”. Harari traduz o sentimento-sintoma da crise ética que Lima Vaz diagnosticara na introdução (ou a *racionalidade irracional* frisada por Marcuse): uma espécie de niilismo generalizado que parece tomar conta da nossa visão da história em uma era *pós-metafísica*; *pós-filosofias-da-história*: a era da necessidade é uma era em que nossa ação no mundo tem *pouco ou nenhum valor efetivo*. Acredito que Harari, assim como Freud e os outros filósofos que se situam nos 80 anos que separam os livros, estão conscientes desse problema (digamos, de solipsismo generalizado), e tentam solucioná-lo cada um à sua maneira:

Descrever “como” significa reconstruir a série de acontecimentos específicos que levaram de um ponto a outro. Explicar o “porquê” significa encontrar conexões causais que esclareçam a ocorrência dessa série específica de acontecimentos em detrimento de todas as outras. [...] Essa é uma das marcas características da história como disciplina acadêmica – quanto melhor se conhece um determinado período histórico, mais difícil se torna explicar por que as coisas aconteceram de um jeito, e não de outro. Aqueles que têm um conhecimento apenas superficial de um certo

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 274.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 386-387.

período tendem a se concentrar apenas na possibilidade que realmente ocorreu. Eles fornecem um relato exato para explicar, em retrospectiva, por que um determinado resultado era inevitável. Aqueles que têm um conhecimento mais profundo do período são muito mais conscientes das estradas não percorridas. Na verdade, as pessoas que conheciam melhor o período – as que viveram naquela época – eram as mais desavisadas de todas. [...] Essa conclusão decepciona muita gente que prefere que a história seja determinista. O determinismo é atraente porque implica que nosso mundo e nossas crenças são um produto natural e inevitável da história. É natural e inevitável que vivamos em Estados-nação, organizemos nossa economia com base em princípios capitalistas e acreditemos fervorosamente em direitos humanos. Reconhecer que a história não é determinista é reconhecer que não passa de uma coincidência o fato de que a maioria das pessoas, hoje em dia, acredita em nacionalismo, capitalismo e direitos humanos.<sup>69</sup>

Para Harari, a maioria dos livros nada diz sobre como a história influenciou a felicidade e o sofrimento dos indivíduos. “Essa é a maior lacuna em nossa compreensão da história”, diz o historiador; “é melhor começarmos a preenchê-la”<sup>70</sup>. Em seu final, *Sapiens* parece reescrever, para os nossos dias, aquela passagem tão emblemática de *O mal-estar na civilização*:

Há 70 mil anos, o Homo sapiens anda era um animal insignificante cuidando da sua própria vida em algum canto da África. Nos milênios seguintes, ele se transformou no senhor de todo o planeta e no terror do ecossistema. Hoje, está prestes a se tornar um deus, pronto para adquirir não só a juventude eterna como também as capacidades divinas de criação e destruição. Infelizmente, até agora o regime dos sapiens sobre a Terra produziu poucas coisas das quais podemos nos orgulhar. Nós dominamos o meio à nossa volta, aumentamos a produção de alimentos, construímos cidades, fundamos impérios e criamos grandes redes de comércio. Mas diminuimos a quantidade de sofrimento no mundo? [...] Além disso, apesar das coisas impressionantes de que os humanos são capazes de fazer, nós continuamos sem saber ao certo quais são nossos objetivos e, ao que parece, estamos insatisfeitos como sempre. Avançamos de canoas e galés a navios a vapor e naves espaciais – mas ninguém sabe para onde estamos indo. Somos mais poderosos do que nunca, mas temos pouca ideia do que fazer com todo esse poder. O que é ainda pior, os humanos parecem mais irresponsáveis do que nunca. Deuses por mérito próprio, contando apenas com as leis da física para nos fazer companhia, não prestamos contas a ninguém. Em consequência, estamos destruindo os outros animais e o ecossistema à nossa volta, visando a não muito mais do que nosso próprio conforto e divertimento, mas jamais encontrando satisfação. Existe algo mais perigoso do que deuses insatisfeitos e irresponsáveis que não sabem o que querem?<sup>71</sup>

## 6 Considerações finais: rumo ao século de *Ananke*?

Em *O século de Antígona*, o filósofo do direito português Paulo Ferreira da Cunha evoca a personagem da tragédia grega de Sófocles para problematizar o futuro do Direito e a luta pela justiça no séc. XXI.<sup>72</sup> Neste artigo, invocamos outra figura mitológica clássica para

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 249-251.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 407.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 426.

<sup>72</sup> CUNHA, Paulo Ferreira da. *O século de Antígona*. Coimbra: Almedina, 2003.

mostrar alguns dos desafios que a filosofia da tecnologia também tem neste século: *Ananke*, representação da necessidade e do destino.

Em sequência, lançamos luz sobre as formas ricas e variadas da psicanálise (Freud), da filosofia (Marcuse; Debord) e da história (Harari) de pensar e resolver um mesmo problema, valendo-nos da seleção de bons exemplos dos seus respectivos modos de enxergar o mundo. Aqui, interessou-nos mais os seus pontos de contato do que suas eventuais divergências; o que eles têm a dizer e oferecer vistos em conjunto, isto é, complementando e enriquecendo uns aos outros, dando conta de detalhes e imprecisões que o outro, sozinho, podia não estar atento. Inspirados pela *macrofilosofia*,<sup>73</sup> pensamos que, para enfrentar os dilemas e aporias da era tecnológica, é necessário continuar reunindo diferentes áreas do saber para um diálogo profícuo e pós-disciplinar.

Freud conclui *O mal-estar na civilização* reconhecendo justamente que tendências tidas por insuperáveis foram frequentemente, na história da humanidade, postas de lado e substituídas por outras:

Assim me falta o ânimo de apresentar-me aos semelhantes como um profeta, e me curvo à sua recriminação de que não sou capaz de lhes oferecer consolo, pois no fundo é isso o que exigem todos, tanto os mais veementes revolucionários como os mais piedosos crentes, de forma igualmente apaixonada.<sup>74</sup>

Harari conclui com uma nota semelhante. A era moderna

é uma era obtusa de carnificina, guerra e opressão, tipificada pelas trincheiras da Primeira Guerra Mundial, pela nuvem de fumaça nuclear sobre Hiroshima e pelas manias sangrentas de Hitler e de Stalin? Ou é uma era de paz, simbolizada pelas trincheiras nunca cavadas na América do Sul, as nuvens de cogumelo que nunca apareceram sobre Moscou e Nova York e as visões serenas de Mahatma Gandhi e Martin Luther King? A resposta é uma questão de tempo. É curioso perceber com que frequência nossa visão do passado é distorcida pelos acontecimentos dos últimos anos. Se este capítulo tivesse sido escrito em 1945 ou 1962, provavelmente teria sido muito mais melancólico. Como foi escrito em nossos dias, adota uma abordagem relativamente alegre da história moderna. Para satisfazer otimistas e pessimistas, podemos concluir dizendo que estamos no limiar do céu e do inferno, movendo-nos nervosamente dos portões de um para a antessala do outro. A história ainda não se decidiu sobre nosso destino, e uma série de coincidências ainda pode nos colocar em uma ou outra direção.<sup>75</sup>

Se a história não decidiu ainda onde vamos terminar, no final das contas, somente o conhecimento adequado das estruturas em que estamos inseridos pode nos dar uma melhor posse das condições de existência, de modo a subverter suas contradições imanentes e transformá-las (conhecimento como *liberdade*).

---

<sup>73</sup> Cf. MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Barcelona: dLibro, 2012.

<sup>74</sup> FREUD, *O mal-estar na civilização*, cit., p. 121.

<sup>75</sup> HARARI, *Sapiens*, cit., p. 384.

Se saíssemos do campo da filosofia, os melhores estudos em sociologia da ciência e da tecnologia também nos mostrariam que o desenvolvimento desta ao longo do tempo não segue um caminho pré-determinado, pelo contrário. Em artigo publicado em 1984, Trevor J. Pinch e Wiebe E. Bijker - considerados os fundadores da perspectiva conhecida como *Construção Social da Tecnologia* (SCOT, na sigla em inglês) - demonstraram justamente que os artefatos tecnológicos *não são* fixos em uma trajetória “determinada”, mas *interagem* com os ambientes sociais em que são produzidos: seu desenvolvimento sofre a influência de uma série de grupos sociais interessados. Até então, a maioria das abordagens da sociologia da tecnologia só analisava o impacto desta na sociedade, jamais o outro lado - isto é, como a *sociedade* pode impactar a tecnologia:

[...] science and technology are both socially constructed cultures and bring to bear whatever cultural resources are appropriate for the purposes at hand. In this view the boundary between science and technology is, in particular instances, a matter for social negotiation, and represents no underlying distinction: it then makes little sense to treat the science-technology relationship in a general unidirectional way.<sup>76</sup>

A filosofia da tecnologia também precisa ser libertada do determinismo. Espero que, no limite, o artigo sirva ao propósito de despertar um senso crítico quanto ao uso, às vezes disfarçado, do argumento da “necessidade” no debate sobre o controle, a regulação e o futuro da tecnologia, um debate que está na ordem do dia. Afinal, adaptando o provérbio, quando a necessidade entra pela porta, é a nossa liberdade que sai pela janela.

---

<sup>76</sup> Em tradução livre: “[...] a ciência e a tecnologia são culturas socialmente construídas e utilizam quaisquer recursos culturais que sejam apropriados para os objetivos em questão. Nessa visão, o limite entre ciência e tecnologia é, em instâncias específicas, uma questão de negociação social e não representa nenhuma distinção subjacente: então, faz pouco sentido tratar a relação ciência-tecnologia de forma genérica e unidirecional.” PINCH, Trevor J.; BIJKER, Wiebe E. The Social Construction of Facts and Artefacts: or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology might Benefit Each Other. *Social Studies of Science*, Edimburgo, v. 14, n. 3, p. 404-411, 1984.

Por isso, o modelo da SCOT faz mais do que simplesmente “descrever” o desenvolvimento tecnológico, ele destaca seu caráter *multidirecional*, em contraste com os modelos lineares usados explicitamente – dizem Pinch e Bijker – em muitos estudos de inovação e implicitamente em grande parte da história da tecnologia.



## Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, Gustavo Rodrigues Borges de. *O problema do destino na obra de Sigmund Freud*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015. Disponível em: [https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUBD-AKJQ29/1/disserta\\_o\\_o\\_problema\\_do\\_destino\\_na\\_obra\\_de\\_sigmund\\_freud\\_gustavo\\_rodrigues\\_borges\\_de\\_ara\\_jo.pdf](https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUBD-AKJQ29/1/disserta_o_o_problema_do_destino_na_obra_de_sigmund_freud_gustavo_rodrigues_borges_de_ara_jo.pdf). Acesso em: 24 abr. 2024.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BIRD, Kai; SHERWIN, Martin J. *Oppenheimer: o triunfo e a tragédia do Prometeu americano*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2023.
- BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- BROCHADO, Mariah. *Inteligência Artificial no horizonte da Filosofia da Tecnologia: técnica, ética e direito na era cybernética*. São Paulo: Editora Dialética, 2023.
- CARVALHO, Sérgio. Ananke ou o conceito de destino em Freud. *Arquivos Brasileiros de Psicologia Aplicada*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 4, p. 31-37, 1973. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/abpa/article/view/17016/15817>. Acesso em: 28 nov. 2024.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. *O século de Antígona*. Coimbra: Almedina, 2003.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Online: Projeto Periferia, 2003. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/debord/1967/11/sociedade.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2022
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FUKS, Betty B. *Freud & a cultura*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia: romance da história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GAIMAN, Neil. *Deuses americanos: edição preferida do autor*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.
- HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2018.
- KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua: um projeto filosófico*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2020.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. São Paulo: Edipro, 2015.
- MARIN, Hebe Tocci. *A sacralização da ciência em Deuses Americanos, de Neil Gaiman*. 2016. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/194e3930-083b-4e13-8f54-c2aedef7d31d6/content>. Acesso em: 24 abr. 2024.
- MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Barcelona: dLibro, 2012.
- OPPENHEIMER, J. Robert. "I am become Death, the destroyer of worlds." [Vídeo]. *YouTube*, 30 out. 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lb13ynu3Iac>. Acesso em: 24 abr. 2024.
- PINCH, Trevor J.; BIJKER, Wiebe E. The Social Construction of Facts and Artefacts: or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology might Benefit Each Other.

- Social Studies of Science*, Edimburgo, v. 14, n. 3, p. 399-441, 1984. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/285355>. Acesso em: 28 nov. 2024.
- UNGER, Roberto Mangabeira. *Falsas necessidades: Introdução a uma teoria social antideterminista a serviço da democracia radical*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- WEBER, Max. *A Ciência como Vocação*. Trad. Artur Morão. Online: Lusofonia, [s/d]. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/weber/1917/mes/ciencia.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2024

**Como citar este artigo:** AZEVEDO, Pedro Henrique. O retorno de Ananke: falsas necessidades na era da tecnologia. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 1–27, 2024.

*Recebido em 25.04.2024*

*Publicado em 28.11.2024*