

Apocalipses Culturais e Apocalipses Psicopatológicos

ERNESTO DE MARTINO

TRADUÇÃO¹

RENATA MEDEIROS PAOLIELLO

Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista (Unesp), Araraquara, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-0640-276X>
reluz8@uol.com.br

REVISÃO TÉCNICA

CRISTINA POMPA

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-4961-8349>
pompa@unifesp.br

Os apocalipses culturais na sua conotação mais geral, são manifestações de vida cultural que envolvem, no âmbito de uma determinada cultura e de um particular condicionamento histórico, o tema do fim do mundo atual, qualquer que seja então o modo como tal fim é concretamente vivido e representado. Nesta conotação mais ampla, o tema não é necessariamente articulado à vida religiosa como é tradicionalmente entendida, mas pode aflorar – como é o caso da variada apocalíptica moderna e contemporânea da sociedade burguesa em crise – na esfera profana das artes, da literatura, do pensamento filosófico, do costume; não comporta necessariamente o fim do caráter mundano da existência humana, mas pode também assumir o caráter social e político do fim de um certo mundo histórico e do advento de um mundo histórico melhor, como é o caso da apocalíptica marxista. Ele não

¹ Este artigo apareceu em 1964 com o título “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche” na revista *Nuovi Argomenti*, 69-71, 105-141. Salvo indicação contrária, todas as notas presentes neste texto são de De Martino.

é necessariamente explicitado na consciência dos operadores históricos envolvidos, mas pode de modo mais ou menos implícito manifestar-se na sua *Stimmung*, na sua conduta, na orientação e na tonalidade afetiva dos seus pensamentos; e por último ele não se refere necessariamente a movimentos coletivos, a orientações gerais de uma época ou de uma dada sociedade, mas pode concernir de modo particular a um único operador histórico que, no quadro de determinados condicionamentos ambientais, inaugura ou renova uma determinada sensibilidade cultural do fim. Tornou-se constatação banal que a época moderna e contemporânea mostra um renovado interesse pelos apocalipses culturais, mesmo se frequentemente é reconhecível muita incerteza em circunscrever o assunto de modo não arbitrário e em precisar a qualidade do interesse que nele é posto. Tal renovado interesse não é um fenômeno casual, mas encontra alimento de modo decisivo no fato de que ao menos uma parte da cultura da sociedade burguesa se encontra hoje amplamente empenhada em uma particular modalidade histórica de apocalíptica, isto é, de perda e de destruição do mundo: uma apocalíptica que, como já se mencionou, reflete-se na vida cultural e na disposição dos ânimos e das mentes. Ao mesmo tempo o marxismo, enquanto teoria revolucionária do fim de um mundo, o mundo capitalista, e do advento do mundo socialista e comunista, inclui sem dúvida uma apocalíptica, também de caráter nitidamente diverso daquele que exprime a crise da sociedade burguesa e a perda de sentido de seu próprio mundo. Se a isto se junta a variada reação da mesma tradição escatológica judaico-cristã frente a estas duas apocalípticas de nossa época, e se levamos em conta os riscos de alienação conexos à fetichização da técnica (e isto até a possibilidade extrema da destruição fatural da civilização mediante um gesto técnico do homem), compreendem-se até demais as razões pelas quais nossa época carrega um renovado interesse pelo tema do fim. Mas justamente porque este interesse afunda suas raízes em nós operativos reais, nos quais o ocidente está atualmente empenhado, emerge a exigência de formular, em termos mais propriamente científicos, o projeto de uma pesquisa histórico-cultural e antropológica, isto é, genética, estrutural e comparativa que enfrente o problema com a maior amplitude de confronto possível e assim, com a maior probabilidade de promover sobre este tema um saber realmente esclarecedor.

Mas neste ponto, coloca-se um problema preliminar de método, dado que um projeto do gênero corre até demais o risco de proceder sem uma clara identificação do fim e dos meios, ora perdendo-se atrás do fantasma de uma absoluta completude de informações sobre todos os apocalipses, ora incorrendo – sob o estímulo de paixões imediatas e incandescentes – em generalizações antropológicas incautas, não autorizadas pela base documental escolhida. O discurso metodológico deverá, portanto, estabelecer os tipos fundamentais de documentação em causa para executar um projeto do gênero, e os critérios e a finalidade com que deverá instituir um confronto entre estes.

Enquanto tema de uma pesquisa histórico-cultural e antropológica, o “fim do mundo” remete ao confronto entre quatro tipos distintos de documentos. Na função de estímulo inaugural da pesquisa, e de permanente centro de referência, de unificação e controle, vem antes de mais nada todo o documento apocalíptico no ocidente moderno e contemporâneo, isto é, o tema do fim, seja como expressão dire-

ta da **crise da sociedade** burguesa², seja como fim da sociedade burguesa na perspectiva da apocalíptica marxista. Em segundo lugar, está o documento apocalíptico da tradição judaico-cristã da literatura paleo e neotestamentária e dos recorrentes milenarismos da história cristã do ocidente, no quadro escatológico de uma imagem unilinear da história humana³. Em terceiro lugar está o documento apocalíptico das grandes religiões históricas, conexo ao mito das periódicas destruições e renovações do mundo⁴. Em quarto lugar, finalmente, está o documento etnológico dos atuais movimentos religiosos proféticos e milenaristas das assim chamadas culturas primitivas, submetidas ao violento choque com a cultura ocidental e agora, na época da crise do colonialismo, empenhadas em um vasto e complexo processo de emancipação⁵.

Ainda que estes quatro tipos de documentação nos apresentem o tema apocalíptico em contextos histórico-culturais diversíssimos, e com diversíssimos significados, e ainda que no interior de cada um dos tipos se faça valer nova diversidade de contexto e de significado culturais, o próprio intento de identificar em cada um dos quatro contextos o caráter histórico-cultural de qualquer um deles, é indispensável o confronto não ocasional, mas sistemático dos respectivos documentos. De outra parte tal confronto conseguirá identificar diferenças histórico-culturais extremamente significativas com tanto maior energia, quanto mais fizer ao mesmo tempo valer a exigência de uma interpretação unitária do tema apocalíptico no seu significado antropológico mais geral. Ora, mesmo para não perder esta perspectiva antropológica unitária, adquire valor heurístico decisivo um quinto tipo de documento apocalíptico, aquele psicopatológico, que nos coloca em relação com um risco humano comum de crise radical, com respeito ao qual os diversos apocalipses culturais, de qualquer tipo, constituem-se todos como

2 A propósito da já vasta literatura relativa à análise e à interpretação da *Stimmung* apocalíptica da sociedade burguesa em crise nas suas diversas manifestações culturais (literárias, artísticas, filosóficas, de costume), limitar-nos-emos aqui a recordar, entre as contribuições surgidas no segundo pós-guerra: E. Mounier, “La petite peur du XXe siècle” (conferências oferecidas de 1946 a 1948 por ocasião dos *Rencontres Internationales de Genève* e da *Semaine de Sociologie*, in *Euvres*, Paris: Seuil, 1962, v.III, pp.341- 423; G. Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Salzburg 1955, 7ª ed. (1ª ed. 1948) e *La Rivoluzione nell'arte moderna*, trad. it. Milano 1961; F. Altheim, Apocaliptik heute, in *Die neue Rundschau*, 1954, fasc. 1; F. Le Van Baumer, Twentieth-Century Version of Apocalypse, in *Cahiers d'histoire mondiale* aos cuidados da Comissão internacional para uma história do desenvolvimento científico e cultural da humanidade, v.1, 1954, p. 623 ss.; a coletânea de artigos de vários autores contida no fascículo “Apocalisse e Insecuritas” do *Arquivo de Filosofia* direto da E. Castelli, Milão-Roma 1954: trad. it. H. Friedrich, *La lirica moderna*, Garzanti, Milão 1961; R. Volmat, *L'art psychopathologique*, Paris: Puf, 1956; H. Petriconi, *Das Reich des Untergangs* (com ensaios sobre R. Wagner, É. Zola, M. Barrès, A. Cubin, O. Spengler e Th. Mann), Hoffman u. Campe, Hamburgo 1958; C. Magris, *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*, Turim: Einaudi, 1963; R. RuncinI, “I cavalieri della paura”, *Passado e Presente*, n. 16-17, 1960; e, naturalmente, os ensaios de Günther Anders.

3 A tradição apocalíptica judaico-cristã é examinada em H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich*, Zwingli, Zurique 1955. Para a apocalíptica protocristã veja-se em geral, além de O. Cullman, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit – und Geschichtsauffassung*, Evangelischer. Zurique:Verlag, 1946, a problemática conexas ao assim chamado “reenvio” (*Verzögerung*) da parusia e, em particular, H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*. Tübingen: Mohr, 1954 (6ª ed. 1962, com extensa bibliografia). Para o liame entre moderna filosofia da história e escatologia judaico-cristã, cfr. K. Löwit, *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago 1948 (trad. alemã *Weltgeschichte und Heilgeschichte*. Stuttgart: Kohlhammer, 1953; trad. it. *Significato e fine della storia*, Milão: Ed. Comunità, 1963); R. Niebuhr, *Faith and History*. Nova Iorque: C. Scribner's Sons, 1949. Uma tentativa, de resto muito discutível, de abraçar em uma única avaliação geral as diversas modalidades históricas do milenarismo cristão da idade média até a nossa época é o ensaio de N. Cohn, *The pursuit of the Millennium: revolutionary messianism in the Middle Ages and its bearing on modern totalitarian movements*. London: Mercury Books, 1962.

4 Como é sabido o tema religioso da periódica destruição e regeneração do mundo e da repetição periódica do ato cosmogônico tem sido repetidamente tratado por Mircea Eliade (*Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1948; *Images et Symboles*. Paris: Gallimard, 1952; *Naissance mystiques*. Paris: Gallimard, 1959; *Renouvellement cosmique et eschatologie*, in *Méphisophèlès et l'androgyné*. Paris: Gallimard, 1962, p. 155 ss.).

5 As apocalípticas religiosas dos povos considerados primitivos na época da crise do colonialismo e da descolonização contam já com uma copiosa bibliografia. Veja-se, em particular, G. Guariglia *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkereund religionsgeschichtliches Problem*. Horn-Wien: Berger, 1959; V. Lanternari, *movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milão: Feltrinelli, 1960; W.E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbevegungen*. Berlin: Dietrich Reimer, 1962. Cf. também M. Eliade, *Renouvellement cosmique* ecc., já citado na nota precedente. Levantamentos panorâmicos das contribuições sobre apocalipses religiosos seja dos povos considerados primitivos, seja no âmbito do Cristianismo e das outras religiões do ecúmeno se encontram em *Archives de sociologie des religions*, 4 (jul.-dez.1957) e 5 (jan.-jun.1958), em S.L.Thrupp (org), *Millennial Dreams in Action: Essays in comparative study*, Mouton, The Hague 1962, e em “Religions de Salut”, *Annales du Centre d'Études des religions*, 2, 1962

tentativas mais ou menos eficazes e produtivas de reintegração mediada de um projeto comunitário de ser-no-mundo⁶. Para que fique claro o valor heurístico do documento psicopatológico, no quadro de uma pesquisa histórico-cultural e antropológica sobre os apocalipses, é necessário esclarecer, de modo preliminar, o que se entende propriamente por “apocalipses psicopatológicos”, porque se podem levantar sérias dúvidas sobre a oportunidade de considerar unitariamente, sob esta denominação, estados mórbidos aos quais a psiquiatria atribui significados clínicos diferentes. As vivências de desorientação e de desrealização de caráter simplesmente psicastênico (no sentido de Janet), as vivências delirantes primárias de uma obscura mudança de sentido da realidade na esquizofrenia incipiente, o verdadeiro e próprio delírio esquizofrênico de fim de mundo, o delírio de negação na melancolia, o fim do mundo como elemento alucinatório de um estado crepuscular epilético ou como pensamento dominante de uma psicose obsessiva, não parece que possam ser considerados sem muitos arbítrios e distorções na perspectiva dos “apocalipses psicopatológicos”. Do mesmo modo não parece lícito, em uma perspectiva estritamente psiquiátrica, tentar espremer em uma mesma unidade discursiva a “mudança apavorante” na esquizofrenia, o fim do mundo como ocasional e fugaz, “como se” interpretativo (“é como se fosse o fim do mundo”), o fim enquanto catástrofe cósmica vivida na sua pavorosa iminência e inevitabilidade, o fim como já ocorrido e indizivelmente disfórico, o fim acompanhado de um delírio eufórico de palingênese e de reintegração e o fim como fantasma persistente e como reação catastrófica agressiva naquela modalidade psicótica que foi definida como “paranóia de destruição”, quer dizer, numa imagem bíblica, “reação de Sansão”⁷. Mas,

6 Para os aspectos psicopatológicos atinentes ao nosso tema e para a compilação das notas 7 e 8 aproveitamos a colaboração do dr. Giovanni Jarvis, que na sua qualidade de psiquiatra já foi nosso colaborador na pesquisa acerca do “tarantismo” da Apúlia. Somos ademais devedores de algumas indicações bibliográficas do prof. Bruno Callieri da Clínica de doenças nervosas e mentais da Universidade de Roma.

7 Na casuística psiquiátrica o tema delirante do “fim do mundo”, enquanto conteúdo explícito da consciência, não é muito frequente, no entanto extremamente recorrentes são as experiências de estranhamento, de despersonalização (e de desrealização), de perda da realidade mundana, sobretudo no que concerne às fases iniciais da esquizofrenia. Todavia – como fica ulteriormente esclarecido no texto – em uma perspectiva histórico-cultural e antropológica, estas experiências e este tema (que a psiquiatria para seus fins mantém acuradamente distintos) podem ser legitimamente avaliados de modo unitário na sua qualidade comum de risco psicopatológico que ameaça em grande medida os diversos apocalipses culturais. No quadro de uma bibliografia essencial sobre apocalipses psicopatológicos – no sentido amplo que aqui foi esclarecido – lembremos antes de tudo os dados relativos à “perda da função do real”, ao “senso de estranheza do real” e aos “sentimentos de vazio” contidos nas duas obras de P. Janet, *Les obsessions et la psychasténie*, Alcan, Paris 1903 e *De l’angoisse à l’extase*, Alcan, Paris 1928. Sobre a mais recente colocação dos problemas relativos à despersonalização (e à desrealização) e pela relativa bibliografia sobre o argumento, cfr. G. Zanocco, “Aspetti strutturali Del fenomeno della depersonalizzazione”, *Rivista Sperimentale di Freniatria*, suppl. v. 83, 1959, p. 343-519, e G. Vella, *Il concetto di depersonalizzazione*, Studium, Roma 1960. Em perspectiva psicanalítica: M. Bouvet, “Dépersonnalisation et relation d’objet”, *Revue française de Psychanalyse*, vol.24, n. 4-5, 1960, pp. 449-646, e N. Perrotti, “Aperçu théorique de la dépersonnalisation”, *Revue française de Psychanalyse*, v. 24, n. 4-5, 1960, pp.365-448. Sobre vivências delirantes primárias (primäre Wahnernlebnisse), sobre a disposição delirante (Wahnstimmung) e sobre a percepção delirante (Wahnwahrnehmung) veja-se K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin 1959, 7ª ed. (1ª ed. 1913), pp. 82 sgg. e B. Callieri, “Aspetti psicopatologici-clinici della Wahnstimmung”, in H. Kranz (org.), *Psychopathologie heute*, Georg Thieme, Stuttgart 1962, pp. 72 sgg. Sobre o “deslocamento assustador” na esquizofrenia: C.F. Coppola, “I limiti della schizofrenia”, *Ospedale psichiatrico*, 25, 1957, pp. 259 sgg. e A. Rubino e S. Piro, “Il mutamento pauroso nella schizofrenia”, *Il Pisani*, 83, 1959, pp.527 sgg. No que concerne mais propriamente ao *Weltuntergangserlebnis* esquizofrênico veja-se, além de A. Wetzell, “Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie”, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, v. 78, 1, 1922, p. 403 sgg., as contribuições diretamente inspiradas pelo existencialismo heideggeriano; A. Storch, “Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt. Ein existential-analytischer Versuch”, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, v. 127, 1, 1930, p. 109 sgg. e “Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung”, *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, v.181, 3, 1949, pp. 275 sgg.; R. Bilz, “Die Metapher des Untergangs in der Schizophrenie”, *Der Nervenarzt*, 20, 1949, pp. 258 sgg.; A. Storch e C. Kuhlenkampff, “Zum Verständnis des Weltuntergangs bei den Schizophrenen”, *Der Nervenarzt*, 21, 1950, pp. 102 sgg.; B. Callieri e A. Semerari, “Alcuni aspetti metodologici e critici dell’esperienza schizofrenica di fine del mondo”, *Rassegna di Studi Psichiatrici*, v.43, n. 1, 1954, pp. 3-25; B.Callieri, “Contributo allo Studio psicopatológico dell’esperienza schizofrenica di fine del mondo”, *Archivio di Psicologia Neurologia e Psichiatria*, vol.16, n. 4-5 1955, pp.120-46. A aplicação da Gestalt-psychologie ao estudo da percepção delirante esquizofrênica foi tentada por P. Matussek, “Untersuchungen über di Wahrnehmung: Veränderung frt Wahrnehmungsweltbei begginendem primänt Wahn”, *Schweizer Archive für Neurologie und Psychiatrie*, 189, 1952, pp. 279-319 e “Untersuchungen über die Wahrnehmung: Die auf einemabnormenVorrangvom Wesenseigenschaften beruheden Eigentümlichkeiten der Wahnwahrnehmung”, *Schweizer Archive für Neurologie und Psychiatrie*, 71, 1952, pp. 189-210, e por K. Conrad, *Die beginnende Schizophrenie*, Georg Thieme, Stuttgart 1958. Para o vivido catastrófico nos estados epiléticos ver K.H. Stauder, “Zur

ainda na perspectiva de uma pesquisa histórico-cultural e antropológica sobre os apocalipses culturais, o problema de uma avaliação unitária dos apocalipses psicopatológicos é imposto pelo caráter mesmo da pesquisa. Na perspectiva estritamente psiquiátrica se trata de identificar entidades nosográficas e nexos etiológicos para fins do diagnóstico e da terapia. Compreende-se, portanto, como a psiquiatria tende a colocar o acento sobre a discriminação dos diversos modos psicóticos de se relacionar com a catástrofe do mundano e ordenar esses modos de acordo com doenças psíquicas diversas ou, ao menos, de acordo com diversos desdobramentos anormais do *in-der-Welt-sein* [ser-no-mundo] e do *Mitsein* [ser-com]. Mas, na perspectiva histórico-cultural e antropológica, trata-se de conquistar critérios definidos para distinguir os apocalipses culturalmente produtivos daqueles psicopatológicos ou, mais exatamente, para avaliar os apocalipses culturais na sua concreta dialética de risco psicopatológico e de reintegração mediada. O historiador da cultura e o antropólogo não podem contentar-se com a obviedade do fato de que, por exemplo, o tema apocalíptico do protocristianismo não é assimilável a nenhum delírio psicopatológico, disfórico ou eufórico, do fim, mas justamente esta obviedade torna-se para o historiador da cultura e para o antropólogo um problema a resolver. E esta alegada obviedade torna-se um problema ainda mais ineludível porque os traços externos dos apocalipses psicopatológicos parecem se reproduzir também naqueles culturais, dado que também os apocalipses culturais envolvem o anúncio de catástrofes iminentes, a recusa radical da ordem mundana atual, a tensão extrema da espera angustiante e o eufórico abandonar-se às imaginações de algum privadíssimo paraíso irrompendo no mundo. Não é, portanto, ilegítimo, sempre da perspectiva escolhida, levantar a exigência de reencontrar, através e além das impecáveis distinções clínicas, um caráter unitário dos apocalipses psicopatológicos que os contraponha aos apocalipses culturais, mas que ponha a nu o risco contra o qual os apocalipses culturais são sempre chamados a se defenderem. No documento psicopatológico do fim a mudança de signo da realidade, a perda de sentido e a catástrofe dos entes intramundanos, do próprio corpo e da presença mesma no mundo, a quebra das relações interpessoais, a progressiva e ameaçadora restrição de qualquer horizonte de operabilidade mundana, o caráter rigidamente privado, cifrado, incomunicável das representações disfóricas ou eufóricas que acompanham a crise, testemunham um efetivo precipitar que põe progressivamente fora do jogo qualquer possível ordem histórico-cultural, qualquer plano comunitário de nova valorização da vida e do mundo, qualquer abertura de mensagens comunicáveis, qualquer relação culturalmente produtiva entre tradição e iniciativa, costume e decisão pessoal, retrospecção ativa do passado individual ou coletivo e ativa abertura prospectiva para o futuro. Porquanto clinicamente diverso possa ser o modo de manifestar-se deste precipitante desfecho, e diverso o modo pelo qual o doente se relaciona com ele, o que denuncia o caráter mórbido é a queda da energia de valorização da vida, a mudança de signo da possibilidade mesma do humano, em toda a

Kenntnis des Weltuntergangserlebnisses in den epileptischen Ausnahmeständen”, *Archive für Psychiatrie*, 101, 1934, pp. 762 sgg. Para o “delírio de negação” (síndrome de Cotard dos autores franceses) nos estados depressivos veja-se o texto e dados bibliográficos in H. Ey, *Études psychiatriques*, II, Desclée de Brower, Paris 1950, pp. 427 sgg. Sobre a chamada “reação de Sansão” ver P. Schiff, “La paranoïa de destruction: réaction de Samson et phantasme de la fin du monde”, *Annales Médico-Psychologiques*, n. 104, 1946, pp. 279 sgg. Obviamente o tema dos apocalipses psicopatológicos aparece amplamente na literatura psicanalítica, embora a primeira descrição realizada de um delírio de fim de mundo é aquela que já em 1913 Freud deu no seu trabalho *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall Von Paranoïa (Dementia paranoides)*, 1913, *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt am Main 1973, tomo VIII. Veja-se em particular, M. Sechehaye, *Journal d’une schizophrène*, Puf, Paris 1950 [trad. it. de Cecilia Bellingardi, *Diario di una schizofrenica*, Giunti-Barbera, Florença 1955]. Enfim na perspectiva da Tiefenpsychologie junguiana, cfr. G.R. Jung, *Symbole der Wandlung*, Rascher, Zurique 1952, pp. 758 ss.

frente do humanamente e intersubjetivamente valorizável. Aqui, portanto, nós estamos diante do apocalipse como risco de não poder ser em nenhum mundo possível, em nenhuma operosidade social e culturalmente validável, e nenhuma intersubjetividade comunicante e comunicável. O documento psicopatológico do fim põe a nu tal risco com uma evidência **exemplar, e já só com isto permite avaliar mais concretamente** a qualidade tendencialmente oposta dos apocalipses culturais, pelo menos na medida em que sua dinâmica torna perceptível uma restituição mediada de operabilidade do mundo, uma reabertura de fato para determinadas perspectivas comunitárias de novas valorizações da vida (quaisquer que sejam o modo e o grau de consciência que deste fato tenham os operadores históricos empenhados em uma determinada apocalíptica). De outra parte se o drama dos apocalipses culturais adquire relevo como exorcismo solene, sempre renovado contra a extrema insídia dos apocalipses psicopatológicos, é também verdade que este exorcismo pode ter sucesso em larga medida, e de fato pode resvalar sempre para a crise radical. Mas precisamente para efetuar, a cada vez, tal mensuração e para diagnosticar o grau de arriscada proximidade à pura crise de alguns apocalipses culturais, ou em alguma época de sua história (ou em alguns protagonistas singulares que a representam), o historiador da cultura e o antropólogo devem beneficiar-se das indicações heurísticas que provêm do documento psicopatológico. O recurso a este documento não significa assim de modo algum uma confusão entre apocalipses culturais e apocalipses psicopatológicos, mas, ao contrário, torna possível o aprofundamento, em uma direção nova, do nexos dialético entre normal e anormal, entre são e doente, fornecendo ao mesmo tempo critérios determinados para avaliar a cada vez através do documento filológico ou etnográfico, os apocalipses culturais específicos com seus riscos de recuo para a crise e a efetiva potência de reintegração cultural operativa que esses desdobram⁸.

Se se quer ilustrar o valor heurístico particular que cabe aos apocalipses psicopatológicos no estudo sociocultural e antropológico dos apocalipses culturais, antes de tudo considera-se o que chamamos de apocalíptica moderna e contemporânea da sociedade burguesa em crise. A elegibilidade deste ponto de partida, no quadro de uma mais vasta pesquisa comparativa, está em relação com o fato que da apocalíptica de hoje podemos falar em primeira pessoa, como ocidentais e como “burgueses” que

8 Um projeto comparativo do gênero já foi amplamente preparado na copiosa literatura relativa às relações entre vida cultural e psicopatologia e no vasto processo através do qual a psicopatologia ocidental se aproxima hoje de submeter à revisão crítica os seus tradicionais dogmatismos etnocêntricos, naturalísticos e de classe. Além da pesquisa sobre traços patológicos na biografia de personagens de relevo (Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Verlaine etc.), e das tentativas de determinar a relação entre doença e criação cultural, ou de individualizar os modos pelos quais a doença mental é representada na arte (por exemplo a melancolia em Dürer), a moderna psicopatologia se abre a toda uma série de comparações interculturais. Assim se vêm instituindo pesquisas: *a)* sobre a ausência ou presença de doenças mentais nos assim chamados povos primitivos e em geral nas culturas extra-ocidentais; *b)* sobre a modelagem dos quadros nosográficos – sobretudo das neuroses – em relação aos diversos contextos culturais, às várias épocas de uma mesma cultura, às diversas classes de uma mesma sociedade, aos momentos críticos salientes de uma determinada vida comunitária; *c)* sobre a comparação intercultural das técnicas modificadoras dos estados de consciência (técnicas psicanalíticas, xamanísticas, místicas etc.). Em geral é de se observar que a *verstehende Psychopatologie* e a *Daseinsanalyse* contribuíram para encurtar a distância que impedia no passado qualquer fecunda colaboração entre estudiosos de fenômenos culturais e estudiosos da psique doente. De outra, parte com as pesquisas promovidas pela *Cultural Anthropology*, pela psiquiatria social e pela etnopsiquiatria, como também com os trabalhos inspirados no neofreudismo americano, a relação entre doença mental e cultura (e entre doença mental e sociedade) entrou em uma nova fase, orientando-se seja para a problematização dos corporativismos especialistas tradicionais e dos limites eurocêntricos da psiquiatria clássica, seja na busca de uma metodologia para a pesquisa interdisciplinar. Para a problemática sociopsiquiátrica e etnopsiquiátrica, e para a já vasta bibliografia sobre o argumento, veja-se: CH. Astrup, “Nervöse Erkrankungen und soziale Verhältnisse”, *Volk und Gesundheit*, Berlim 1956; M. K. Opler (org.), *Culture and mental Health*, Nova Iorque 1959; M. Pflanz, “Sozial-kulturelle Faktoren und psychische Störungen”, *Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie*, 28, 1960, p. 471 ss.; M. Mead, “Psychiatry and Ethnology” *Psychiatrie der Gegenwart*, 3, 1961, p. 452 ss.; B. Callieri e L. Frighi, “Inquadramento dei problemi di sociopsichiatria”, *Rivista Sperimentale di Freniatria*, 1964; H. Lenz, *Vergleichende Psychiatrie. Die Beziehung von kultur, soziologie und psychopathologie*. Viena: Maudrich, 1964 e as Atas do 1º Congresso internacional de psiquiatria social (Londres, ago. 1964).

vivem e combatem os riscos de sua época e que participam de uma história cultural que proporcionou estes riscos. Isto comporta a possibilidade de utilizar um documento interno cuja compreensão é alcançável de forma menos imediata no caso de outros apocalipses culturais, como por exemplo aquele do **protocristianismo**, aquele das grandes religiões históricas, ou aquele dos povos chamados primitivos⁹.

Tentativas de confronto entre a apocalíptica de hoje e o documento psicopatológico não faltam na literatura científica, seja em perspectiva histórico-cultural, ou em perspectiva psicopatológica: bastaria recordar a este propósito e nos limites de uma avaliação da arte moderna, as observações que se encontram nas obras de Hans Sedlmayr e de Robert Volmat¹⁰. Falta, todavia, um confronto sistemático e metodologicamente fundado entre as diversas manifestações da apocalíptica de hoje – não só na arte, mas na música, na poesia, no romance, no teatro, na filosofia, no costume – e a correspondente documentação psicopatológica, assim como falta em um assunto tão tipicamente interdisciplinar, o emprego de fórmulas metodológicas claras de colaboração interdisciplinar entre o historiador da cultura e o antropólogo, de uma parte, e o psiquiatra da outra. Nos limites deste ensaio, e com a intenção de fornecer antes a proposta de um projeto de pesquisa do que uma pesquisa completa com as relativas conclusões, serão aqui listados e comentados alguns poucos textos indicativos suficientes ao menos para configurar o problema: seguirá então o confronto com o documento psicopatológico.

Um texto literário que, pela confluência nele de muitos temas da apocalíptica de hoje, pode-se considerar um ponto de partida exemplar e ao mesmo tempo o guia e o ponto de referência do discurso analítico ulterior é sem dúvida *La Nausée* de Sartre. O diário de Antoine Roquentin se abre com a notificação de uma mudança existencial experimentada em um certo dia de janeiro de 1932. Em uma folha não datada que precede o diário propriamente dito, o protagonista sinaliza um vivido de mudança afluído subitamente e acompanhado de um vago medo do nascente e ainda incerto propósito de anotar no diário o que está acontecendo com ele:

É preciso que diga como vejo esta mesa, a rua, as pessoas, meu pacote de fumo, já que foi isto que mudou. É preciso determinar exatamente a extensão e a natureza desta mudança. [...] Sábado, os meninos brincavam com pedras, fazendo-as ricochetear, e eu queria imitá-los e jogar uma no mar. Nesse momento, detive-me, deixei cair a pedra e fui embora. É provável que eu parecesse perdido, já que os meninos riram quando lhes dei as costas. É isso, quanto ao exterior. O que ocorreu em mim não deixou vestígios claros. Havia algo que vi e que me desagradou, mas já não sei se estava olhando para o mar ou para o seixo. O seixo era achatado, seco de um lado, úmido e lamacento do outro. Eu o segurava pelas bordas, com os dedos muito afastados, para não me sujar. [...] O curioso é que absolutamente não me sinto inclinado a me considerar louco e vejo até, com toda evidência,

9 Sem dúvida este “documento interno”, pela sua imediatez, pode expor ao perigo de generalizações antropológicas incautas e de interpretações arbitrárias; mas precisamente por isto o estudo dos apocalipses culturais da sociedade burguesa em crise deverá, no ulterior desenvolvimento do projeto de pesquisa, ser integrado em uma mais vasta perspectiva de controle e de comparação que abarque os outros apocalipses histórico-culturais e os seus próprios riscos psicopatológicos.

10 Hans Sedlmayr aponta expressamente, em *Verlust der Mitte* cit. p. 165, para o documento psicopatológico como instrumento apto para iluminar de um novo lado alguns caracteres “sintomáticos” da chamada “arte moderna”, os quais se manifestam no expressionismo, no futurismo, no cubismo e no construtivismo, no surrealismo e na arte onírica, etc. R. Volmat, em *L'art psychopathologique* cit, p. 215 sgg., dedica, de uma perspectiva prevalentemente psicopatológica, um capítulo inteiro à posição da arte moderna. Cfr. também G. Rosolato, *Confinia Psychiatrica*, 4, 1964.

que não estou louco: todas essas mudanças dizem respeito aos objetos. Pelo menos é disso que gostaria de ter certeza. (Sartre, 2015[1938]: 8-9)¹¹

Nesta anotação do diário o início do vivido de mudança se apresenta com uma nota de incerteza: Roquentin procura ainda minimizar “a pequena crise de loucura” e apelar ao regular e ao doméstico da vida cotidiana, por exemplo ao som dos passos do comerciante de Rouen, que todo fim de semana vem ao hotel e sobe as escadas no mesmo horário. A estas anotações não datadas segue o diário propriamente dito, no qual o vivido de mudanças inaugura a trama:

Aconteceu-me algo, não posso mais duvidar. Surgiu em mim como uma doença, não como uma certeza ordinária, como uma evidência. Insinuou-se sutilmente pouco a pouco: senti-me um pouco estranho, um pouco desajeitado, eis tudo. Uma vez instalada, não sai mais, e permanece tranquila, e pude persuadir-me de que não tinha nada, que era um falso alarme...Mas eis que agora se expande (*Ibid.*: 11)

Mas que coisa e em que sentido mudou? Roquentin percebe uma mudança obscura nos seus atos mais habituais e nas coisas mais familiares, por exemplo no modo de pegar o cachimbo ou o garfo e talvez no modo pelo qual o garfo se faz pegar. A maçaneta de uma porta se manifesta na sua mão como um objeto frio que atrai sua atenção “com uma espécie de personalidade”. O rosto do autodidata, figura familiar há anos, é reconhecido na sua identidade só depois de alguns segundos, e ao saudá-lo com o habitual aperto de mão percebe naquela do autodidata e no seu braço que cai molemente depois do aperto, uma espécie de estranheza e bizarraria que aponta ao disforme e ao horrível. Nas ruas “il y a une quantité de bruits louches qui trâinent”, no café evita olhar um copo de cerveja sobre a mesa porque este vem se subtraindo ao seu óbvio significado doméstico para perder-se no nada. O diário inteiro retece de várias maneiras esta temática do colapso dos entes intramundanos, da perda de sua obviedade cotidiana, e se desdobra em uma sucessão de episódios existenciais nos quais é vivida a desorientação do familiar. A aventura apocalíptica, inaugurada sorrateiramente com o seixo da praia, investe como que por contágio âmbitos sempre novos do mundano, que se desfazem de toda a evidência, segurança, certeza. Como no café, os suspensórios cor de malva de Adolfo, apagados e como que escondidos pelo azul da camisa denunciam “uma falsa humildade”, são perturbados por um esforço inacabado de ser eles mesmos, que fica, porém, a meio caminho e que os mantém em uma irritante suspensão. Era “como se, destinados a serem roxos, tivessem parado no meio do caminho sem abandonar suas pretensões.”, incitando em Roquentin uma encarecida demanda de decisão e completude: “Dá vontade de lhes dizer: ‘Façam isso, tornem-se roxos, e assunto encerrado.’” (*Ibid.*: 27)

Os objetos de fato se manifestam a Roquentin afetados por uma fraqueza interna que os dissolve em um cenário fictício, artificial, irreal, transbordante de aterradora possibilidade para naufrágios ulteriores. De modo exemplar, este vivido é anotado no diário no episódio da biblioteca pública de Bouville, quando Roquentin, observando os livros já de outra vez aceitos na obviedade de seus atribu-

11 Onde possível, utilizamos as versões em português das obras citadas.

tos (livros “grossos e pesados”) e de suas relações com os outros objetos do ambiente (por exemplo com as estantes nas quais são alinhados, com o aquecedor, com os janelões, com as escadas), percebe que agora eles vão perdendo seu caráter de segura barreira contra o porvir, assim como todo o ambiente da biblioteca, as costumeiras relações entre seus objetos, está abandonando sua função de fixar os limites das ocorrências verossímeis que aí possam ter lugar:

Pois bem, [esses livros] hoje já não fixavam nada: parecia que até sua existência era discutível, que tinham a maior dificuldade em passar de um instante para o outro. Apertei com força em minhas mãos o volume que estava lendo: mas as sensações mais violentas estavam amortecidas. Nada parecia verdadeiro; eu me sentia rodeado por um cenário de papelão que podia ser bruscamente transplantado. O mundo esperava, retendo a respiração, encolhendo — aguardava sua crise, sua Náusea [...] Levantei-me. Já não conseguia ficar quieto em meio àquelas coisas desvigoradas. Fui dar uma olhada pela janela para o crânio de Impétraz. Murmurei: Tudo pode se produzir, tudo pode acontecer. [...] Olhei com terror para aqueles seres instáveis que, dentro de uma hora, dentro de um minuto, talvez desabassem: isso mesmo; eu estava ali, vivia entre aqueles livros cheios de conhecimentos, alguns dos quais descreviam as formas imutáveis das espécies animais, outros explicavam que a quantidade de energia se conserva integralmente no universo; estava ali, de pé em frente a uma janela cujas vidraças tinham um índice de refração determinado. Mas que barreiras frágeis! Creio que é por preguiça que o mundo parece o mesmo de um dia para o outro. Hoje parecia querer mudar. E então tudo, tudo podia acontecer. (*Ibid.*: 87)

Atingido por este apocalipse dos objetos, Roquentin foge da biblioteca percorrendo Bouville num desesperado vagar em busca de um âmbito familiar da realidade que lhe permita reconstituir o mundo em vias de perder-se: um expediente ao qual afinal já havia recorrido, como quando tinha tentado defender-se das primeiras vivências de mudança escutando o acolhedor som dos passos do comerciante de Rouen. Mas desta vez o expediente é menos eficaz:

No começo da rua Tournebride me volvei, contemplei com repugnância o café cintilante e deserto. No primeiro andar as persianas estavam baixadas. Fui tomado de verdadeiro pânico. Já não sabia aonde ia. Corri ao longo das docas, me enfiei pelas ruas desertas do bairro Beauvoisis: as casas me viam fugir com seus olhos apagados. Repetia para mim mesmo com angústia: aonde ir? Aonde ir? Tudo pode acontecer. De quando em quando, com o coração batendo, dava meia-volta bruscamente: o que estava acontecendo atrás de mim? Talvez aquilo começasse às minhas costas e quando eu me virasse de repente seria tarde demais. Enquanto pudesse fixar os objetos, nada aconteceria: olhava o máximo possível o calçamento, as casas, os lampiões de gás; meus olhos iam rapidamente de uns para outros, para poder surpreendê-los e detê-los no meio de sua metamorfose. Sua aparência não era inteiramente natural, mas eu me dizia com força: é um lampião de gás, é uma bica, e tentava, com a força de meu olhar, reduzi-los a seu aspecto cotidiano. Por várias vezes encontrei bares em meu caminho: o Café des Bretons, o Bar de la Marine. Parava, hesitava diante de suas cortinas de tule cor-de-rosa: talvez aqueles lugares bem fechados tivessem sido poupados, talvez ainda contivessem uma parcela do mundo de ontem, isolada, esquecida. Mas teria sido pre-

ciso empurrar a porta, entrar. Não ousava fazê-lo; prosseguia. As portas das casas, sobretudo, me assustavam. Temia que se abrissem sozinhas. Acabei andando pelo meio da rua. (*Ibid.*: 88)

O mundo familiar, conhecido, do utilizável, parece portanto, no apocalipse vivido por Roquentin, recuar para o absurdo. Este recuo é inaugurado de modo repentino e indomável em ocasiões extremamente banais. A aventura existencial de Roquentin, iniciada de repente, em um certo dia de 1932, com episódios miúdos como aquele do seixo na praia, prossegue com episódios do mesmo modo miúdos e ocasionais, como o encontro com o autodidata, com o copo de cerveja, com os suspensórios de Adolfo e com os livros da biblioteca pública de Bouville. Como diz Albert Camus em *Le Mythe de Sisyphe*, a sensibilidade absurda tem “um início derrisório”, “um nascimento miserável”, explodindo sem nenhuma preparação aparente na mais comum cotidianidade da vida: “Le sentiment de l’absurdité au détour de n’importe quelle rue peut frapper à la face de n’importe quel homme” (Camus, 1962[1942]: 24). De modo análogo se configura o “tédio” de Moravia, salvo a nuance diversa da expressão literária.

O tédio, para mim, é propriamente uma espécie de insuficiência ou inadequação ou escassez da realidade. Para usar uma metáfora, a realidade quando me entedio, causa-me sempre o efeito desconcertante que causa uma coberta muito curta, a alguém que tenta dormir em uma noite de inverno: puxa-a sobre os pés e sente frio no peito, puxa-a sobre o peito e sente frio nos pés; e assim não consegue pegar no sono; ou, outra comparação, o meu tédio parece a interrupção frequente e misteriosa da corrente elétrica em uma casa: num momento tudo está claro e evidente, aqui estão as poltronas, os sofás, lá os armários, os aparadores, os quadros, as cortinas, os tapetes, as janelas, as portas; um momento depois não há mais que escuridão e vazio. Ou, terceira comparação, o meu tédio poderia definir-se como uma doença dos objetos consistindo em um enrugamento ou perda de vitalidade quase repentina...O sentimento de tédio nasce em mim daquele do absurdo de uma realidade, como disse, insuficiente ou incapaz de persuadir-me da sua efetiva existência. Por exemplo, pode acontecer-me de olhar com uma certa atenção um copo. Enquanto me digo que este copo é um recipiente de cristal ou de metal fabricado para por nele um líquido e leva-lo aos lábios sem que se espalhe, me parecerá ter com isto uma relação qualquer, suficiente para me fazer crer na sua existência e, em linha subordinada, também na minha. Mas faça com que o copo enrugue e perca sua vitalidade do modo como eu disse, ou que se manifeste a mim como qualquer coisa de estranho com que não tenho nenhuma relação, isto é, em uma palavra me apareça como um objeto absurdo, então desta absurdidade brotará o meu tédio, o qual, no fim das contas, não é senão incomunicabilidade e incapacidade de escapar dela. Mas este tédio, por sua vez, não me faria sofrer tanto se não soubesse que apesar de não ter relações com o copo, poderia talvez ter, isto é que o copo existe em algum paraíso desconhecido no qual os objetos não cessam um só instante de serem objetos. Portanto o tédio, além de incapacidade de sair de mim mesmo, é a consciência teórica de que pudesse talvez sair daí, graças a não sei que milagre. (Moravia, 1962: 7ss.)

E ainda:

O tédio, para mim, era similar a uma espécie de névoa na qual o meu pensamento se perdia continuamente, vislumbrando só a intervalos algum detalhe da realidade; assim como os que se encon-

tram em uma densa neblina e vislumbram ora um ângulo de casa, ora a figura de um passante, ora algum outro objeto, mas só por um instante e no instante depois estão já desaparecidos. (*Ibid.*: 70)

Este perder-se do mundo se apresenta com uma tonalidade e uma elaboração ainda diversa em um outro documento importante para as origens da sensibilidade apocalíptica moderna, na carta que Hugo von Hofmannsthal (2010[1902]) imagina escrita por Felipe Lorde Chandos a Francis Bacon di Verulam para desculpar-se com ele do total abandono da atividade literária. Lorde Chandos narra ao amigo a condição de apatia e de distanciamento em que caiu a respeito do mundo cotidiano, e a radical desconfiança na “palavra” – como instrumento de participação na realidade e de comunicação intersubjetiva: “É que as palavras abstratas, que a língua precisa usar para trazer à luz algum tipo de juízo, desmanchavam-se na minha boca como cogumelos apodrecidos” (*Ibid.*: 6). Não lhe era mais possível exercitar, nos mínimos relacionamentos sociais de todo dia, “o simplificador olhar do hábito”, e a despeito de toda abstração conceitual todos os conteúdos da conversação se vinham a desagregar em partes, e estas de novo em outras partes, em uma vertigem de desarticulação no fundo da qual era o vazio. Foi assim induzido a um gênero de existência cinzenta, que – diz Lorde Chandos – mal se distinguia “da existência de meus vizinhos, de meus parentes e da maior parte dos nobres proprietários de terra deste reino” (*Ibid.*: 7). Do tal “tédio da palavra”, que aqui cobre a perda de sentido das relações sociais e do mundo cotidiano na sociedade habsburgo declinante, Lorde Chandos subtraía-se apenas em alguns raros momentos privilegiados, e a propósito de algumas impressões absolutamente fúteis e casuais, como um regador abandonado sob uma nogueira, um ancinho no campo, um cachorro ao sol, um pobre aleijado e similares. Em tais momentos felizes e vivificantes o conteúdo fútil e casual tornava-se uma taça de uma revelação inaudita, da qual jorrava como uma onda de vida superior que investia qualquer fenômeno do ambiente cotidiano: uma revelação todavia demasiado viva para que a palavra pudesse expressá-la completamente, assim como apagado demais para ser expresso em palavra era o mundo cinzento de todo dia que precedia esses fugazes instantes beatificantes e que inexoravelmente se fechavam de novo sobre estes. Nesta modalidade apocalíptica reencontramos o “derrisório” que inaugura a experiência de Roquentin, mas em termos invertidos, pois na verdade em Roquentin o mundo assentado entra de repente em crise de desorientação em ocasiões de eventos irrelevantes, enquanto que em Lorde Chandos o mundo estavelmente imerso em uma difusa, preguiçosa, cinzenta desorientação que recusa a palavra se põe de repente a viver, além da palavra, sob o estímulo de alguma inefável causalidade.

Em Roquentin irrompe, através do casual, a doença dos objetos; em Lorde Chandos um mundo doente é de tanto em tanto recuperado em sua objetividade através de um objeto casual que malgrado sua irrelevância adquire a carga sublime de inefável objeto-recuperação, de cifradíssimo e idolatradíssimo símbolo do significante.

Mas voltemos à aventura de Roquentin. A relação com a realidade é aqui caracterizada, como se disse, pelo fato de que os objetos se tornaram estranhos, bizarros, débeis, gratuitos, incertos, indecisos, artificiais, arbitrários, supérfluos, absurdos, em ato de separar-se do seu nome e do seu significado e de despencar na espessura opaca de uma existência “nua”, sem memória de domesticação humana. Esta existência indigesta que fica sobre o estômago e que na vertigem do significante suscita a náusea,

envolve todos os entes intramundanos, os outros homens não menos que as coisas e enfim a si mesma (recorde-se a vivência de estranhamento de Roquentin ao olhar-se no espelho: “o que vejo está muito abaixo do macaco, na fronteira do mundo vegetal, no nível dos pólipos” (Sartre, 2015: 24).

A este vivido de insuficiência de objetivação em geral se liga de modo orgânico àquele de um verdadeiro e próprio excesso, de uma tensão interna que perpassa os objetos. Na medida em que os objetos se separam da rede de relações domésticas, das memórias culturais latentes que os mantêm como âmbito óbvio, como sólidos e definidos pontos de apoio para várias utilizações, surge o risco de um seu caótico relacionar-se, de um seu exceder-se aos limites habituais, segundo uma força obscura e perversa que ora os deforma e os empurra para o monstruoso, e ora os transforma em outras coisas e em outras ainda, em uma trama incontável de absurdas *koinonias*. À possibilidade de uma experiência como esta se refere Roquentin nas suas anotações a propósito do assento do bonde, sobre o qual se encontra sentado:

Apoio minha mão no banco, mas retiro-a precipitadamente: isso existe. Essa coisa na qual estou sentado, na qual apoiava minha mão chama-se banco. Fizeram-no especialmente para que possamos nos sentar, arranjaram couro, molas, tecido, se puseram a trabalhar, com a ideia de fazer um assento e, quando terminaram, era isso que tinham feito. Trouxeram isso para cá, para essa caixa, e a caixa agora anda e sacoleja, com suas vidraças trepidantes, e traz em seus flancos aquela coisa vermelha. Murmuro: é um banco, um pouco como se fosse um exorcismo. Mas a palavra permanece em meus lábios: se recusa a ir pousar na coisa. Ela continua sendo o que é, com sua pelúcia vermelha, milhares de patinhas vermelhas, para o ar, muito rígidas, patinhas mortas. Esse ventre enorme, de barriga para cima, sangrando, inchado — intumescido por todas essas patas mortas, ventre que flutua nessa caixa, nesse céu cinza, não é um banco. Podia perfeitamente ser um burro morto, por exemplo, inchado pela água e flutuando à deriva, de barriga para cima, num grande rio cinza, um rio de inundação; e eu estaria sentado num ventre de burro e meus pés mergulhariam na água clara. [...] O condutor me barra o caminho. — Aguarde a parada. Mas empurro-o e salto do bonde. Não aguentava mais. Já não podia suportar que as coisas estivessem tão próximas. (*Ibid.*: 138)

Mais adiante, na ocasião da experiência da raiz de castanheira nos jardins públicos, Roquentin descreve “o estranho excesso” do qual padecia a raiz, seu ameaçador ir além das qualidades sensíveis em uma aparente “riqueza que se transformava em confusão” (:143) e anunciava o mergulho no caos. Mais adiante ainda, em contraposição à preguiçosa normalidade em que em geral os homens vivem na moderna civilização industrial (suas faces “obtusas e cheias de segurança”), Roquentin desenvolve, à guisa de ameaçador aviso, o quadro de um possível “fim do mundo”:

E se acontecesse alguma coisa? E se de repente ela começasse a palpitar? Então eles perceberiam que ela está ali e teriam a impressão de que seus corações iam se quebrar. Então de que lhes serviriam seus diques e suas muralhas e suas centrais elétricas e seus altos-fornos e seus martelospilões? Isso pode acontecer em qualquer momento, talvez imediatamente: os presságios aí estão.” (*Ibid.*: 172).

O apocalipse imaginado por Roquentin se configura como irrupção do monstruoso: as roupas percebidas como viventes, a língua que se torna uma centopeia viva, o olho zombador que a mãe descobre

na rachadura da carne inchada da criança, a aparição de coisas novas para as quais será necessário encontrar nomes novos, como o olho de pedra, o grande braço tricórnio, o artelho-muleta, a aranha-maxilar. O andamento mesmo do anúncio apocalíptico recorda aquele das profecias bíblicas: “E se aperceberam de que suas vestes se tornaram coisas viventes. E um outro se aperceberá de que algo lhe faz coçar a boca...” Ou Roquentin imagina a catástrofe como uma obscura notícia sem mudança apreciável nas coisas: apenas em uma manhã as pessoas, abrindo as venezianas, notarão “uma espécie de sentido terrível, pesadamente pousado nas coisas” (:173), uma ameaçadora imobilidade carregada de explosivas tensões latentes.

Deste “universo em tensão” – ou desta “explosão” do mundo – seria demasiadamente fácil aduzir exemplos na variada apocalíptica moderna e contemporânea, sobretudo na poesia. Bastará aqui recordar o rimbaudiano *Nocturne Vulgaire* (Rimbaud, 1960), no qual justamente quanto de mais familiar pertence à nossa vida cotidiana – as paredes, os tetos, as lareiras, as vidraças – aparece como atingido por um sopro de furacão que inaugura uma história alucinatória de metamorfoses e arrasta o “vidente” ao centro de seus episódios evanescentes: “Un souffle ouvre les brèches opéradiques dans les cloisons – brouille les pivotelements des toits rongés – disperse les limites des foyers – eclipse les croisées [...]” (*Ibid.*: 286).

A aventura de Roquentin constitui – como foi dito – um texto exemplar para explorar a sensibilidade apocalíptica de nossa época. Mas dado este ponto de partida, a viagem exploratória pode tomar várias direções. Pode-se avaliar assim de que modo tal sensibilidade recebe uma particular valorização cultural na unidade da *Nausée* enquanto obra literária definida e no quadro do existencialismo sartreano como corrente filosófica do pensamento contemporâneo. Ou pode-se tomar como ponto de partida a rica convergência de temas apocalípticos presentes no texto, para reconstruir a história cultural moderna e contemporânea que condiciona aquele texto e que ajuda a melhor compreender a sua unidade e o seu significado irrepitível, a sua específica *Einmaligkeit* – avaliações análogas podem obviamente ser conduzidas a propósito dos outros textos apocalípticos citados e, em geral, a propósito de qualquer produto cultural da apocalíptica de hoje. Mas a pesquisa pode tomar também uma terceira direção, qual seja aquela da comparação com os apocalipses psicopatológicos. Diga-se mais uma vez: tal comparação não significa assumir que o personagem literário Roquentin possa ser avaliado como um caso clínico (obviamente só pessoas reais podem ser em uma perspectiva médica avaliadas como casos clínicos), nem de outra parte significa querer reduzir *La Nausée* a um sintoma ou a uma série de sintomas úteis para formular um diagnóstico relativo à pessoa real do seu autor. Entretanto, entre o apocalipse de Roquentin e aqueles amplamente atestados no documento psicopatológico existem “semelhanças” tais que colocam de modo ineludível um problema de comparação e relação, um problema que não pode ser resolvido com a dogmática afirmação de que se trata de semelhanças casuais e de diversidades substanciais. Muito menos o problema pode ser evitado com alguma conjectura simplificadora de conveniência, qual seja por exemplo aquela que para explicar certas “semelhanças” basta o fato de que Sartre utilizou seu conhecimento de *Allgemeine Psychopathologie* de Jaspers. No fundo, atrás das várias resistências a uma comparação desse tipo, conduzido de modo deliberado e sistemático, esconde-se o medo de reconhecer que a loucura constitui uma possibilidade permanente contra a qual a mente é sempre novamente chamada a lutar, com sua real produtividade cultural; ou esconde-se a fetichização das partições especialistas do saber e a tendência a esquecer que justamente das terras de

ninguém sem estatuto científico podem às vezes provir estímulos decisivos para repropor de maneira nova os problemas da compreensão do homem por parte do homem.

O discurso comparativo, do qual aqui se coloca a exigência, pode partir do conceito de “vivências delirantes primárias” (*primäre Wahnserlebnisse*), introduzido na psicopatologia por Jaspers, isto é de vivências delirantes não ulteriormente deriváveis com as quais se anuncia o acontecimento psicótico (Jaspers, 1953). A crise tem um início repentino, inaugurando-se com uma simples “disposição delirante” (*Wahnstimmung*) na qual repentinamente o mundo cotidiano do habitual e do doméstico, do óbvio e do familiar, torna-se problemático, sinalizando uma mudança obscura de significado que se coloca de modo ineludível e que todavia fica sem solução. Uma doente de Sandberg dizia ao marido: “Aconteceu algo, diga-me o que”. E à pergunta do marido sobre que coisa estava acontecendo, respondeu: “Não sei, mas há alguma coisa”. Esta alguma coisa carrega a conotação fundamental de uma mudança do próprio fundo operativo doméstico que torna possível o agir normal segundo projetos comunitários significantes, culturalmente integrados. O agir normal, de fato, comporta um fundo estabelecido de relações implicitamente admitidas na sua obviedade, e precisamente por isto não emergentes na consciência: deste fundo não problemático se levanta de quando em quando, com variada intensidade, um determinado vértice operativo de presentificação valorizadora, no momento problemática. Esta pátria do agir, este chão firme e este horizonte seguro, porquanto imersos na opacidade do habitual ou na obscuridade do inconsciente, guardam todavia tesouros de relações implícitas, de dramáticos esforços humanos de familiaridade e de domesticação, imensas reservas de memórias sepultadas que cada um vem acumulando segundo os vários condicionamentos de sua biografia social e histórico-cultural. Justamente esta historicidade latente do ser-aí, este entregar-se a ela com humildade subtraindo-a da problemática atual da consciência operativa, fundam e mantêm aquela obviedade do mundo, aquele óbvio calor do ser-aí, que nos torna disponíveis para o aqui e o agora das específicas presentificações valorizadoras, abertas para o futuro. Lê-se em *À la recherche du temps perdu*:

Um homem que dorme mantém em círculo a seu redor o fio das horas, a ordem dos anos e dos mundos. Ele os consulta por instinto ao acordar e neles lê num instante o ponto da terra que ocupa, o tempo que passou até despertar; mas a sua ordem pode se embaralhar, se romper. (Proust, 2022: 35).

O colapso desta ordenação pode às vezes ser vivido ao despertar. Proust descreve como às vezes lhe acontecia acordar no coração da noite ignorando onde se encontrava e não sabendo nem mesmo quem era, em uma desorientação total em que experimentava o existir com a primordial elementaridade com que um animal sente tremerem suas vísceras. Do fundo deste abismo existencial, em que se apreendia “mais despercebido do que o homem das cavernas”, uma série de rápidas evocações o ajudavam a recompor a obviedade do mundo real e de si mesmo:

mas então a lembrança – não ainda do lugar onde estava, mas de alguns onde morara e poderia estar – vinha a mim como um socorro do alto para me tirar do vácuo de onde não poderia sair sozinho; em um segundo passava por séculos de civilização, e a imagem confusamente entrevista

de lâmpadas a querosene, e depois a de colarinhos de gola rebatida recompunham pouco a pouco os traços originais de meu eu. (*Ibid.*)

Na vertigem da desorientação total tudo girava em torno dele na obscuridade, “as coisas, os países, os anos”. Mas eis que trabalhosamente era procurado e reencontrado o caminho que o reconduzia ao mundo, a partir da reconquista do próprio corpo e da rápida reconstituição das memórias de referência que este normalmente guardava:

Meu corpo, entorpecido demais para se mexer, procurava, segundo a forma de seu cansaço, discernir a posição dos seus membros para daí deduzir a direção da parede, o lugar dos móveis, para reconstruir e nomear a casa onde se achava. Sua memória, a memória de suas costelas, de seus joelhos, de seus ombros, lhe apresentava sucessivamente vários dos quartos onde havia dormido, enquanto ao seu redor as paredes imóveis, mudando de lugar segundo a forma do cômodo imaginado, rodopiavam nas trevas. E antes mesmo que o meu pensamento, que hesitava na soleira dos tempos e das formas, tivesse aproximado as circunstâncias e identificado o cômodo, ele – meu corpo – recordava para cada quarto o tipo de cama, o lugar das portas, o lado para que davam as janelas, a existência de um corredor, e isso junto com o que pensara ao adormecer e que reencontrava ao acordar. O lado anquilosado de meu corpo, procurando adivinhar sua orientação, se imaginava, por exemplo, estirado ao longo da parede numa grande cama de dossel, e eu logo me dizia: “Ora, acabei dormindo antes que mamãe tivesse vindo me dar boa noite”; eu estava no campo, na casa do meu avô, morto havia muitos anos, e meu corpo, o lado sobre o qual eu repousava, fiéis guardiães de um passado que meu espírito não deveria jamais esquecer, me recordavam a chama da luminária de cristal da Boêmia, em forma de urna, suspensa no teto por pequenas correntes, a lareira de mármore de Siena, no meu quarto de dormir em Combray, na casa de meus avós, em dias distantes que naquele momento eu imaginava presentes sem deles formar uma imagem exata, e que voltaria a ver melhor dali a pouco, quando de fato tivesse acordado. (*Ibid.*: 36).

Agora, enquanto no tema proustiano da perda ao despertar vem finamente descrita a retomada de si e do mundo – o que testemunha uma dúplici resolução do risco da crise, isto é a resolução conseguida ao despertar e aquela do artista que rememorando tal resolução, exprime-a com sutileza literária – na vivência delirante de mudança que inaugura o acontecimento psicótico, o drama parece desenlaçar-se com signo oposto, pois a partir da relação normal de vigília de um mundo em que se pode agir de várias maneiras, é o próprio horizonte mundano do agir que começa a se desestruturar, contra toda tentativa de retomada. O pano de fundo doméstico, familiar, a pátria cultural do agir, o horizonte seguro por dentro do qual emerge o problema operativo que de vez em vez se põe, entram aqui em uma crise radical, pondo a nu o risco de não poder ser em nenhum mundo cultural possível e de não poder ser disponível para nenhuma retomada valorizadora efetiva. O circuito de memórias latentes que sustenta a rocha da obviedade (isto é, a fidelidade não problemática que permite a cada vez a relativa infidelidade da iniciativa hegemônica segundo valor) se vem arriscadamente interrompendo, e o progressivo deslizamento desta rocha, a sua iminente catástrofe marca sempre um ponto de vantagem sobre as desesperadas tentativas anastróficas de colocar de volta pedra sobre pedra. Uma dolorosa inversão de sinal vem de tal modo ganhando os âmbitos

perceptivos mais óbvios e familiares, que agora parecem estranhos, bizarros, artificiais, teatrais, irrealis, mecânicos, desenquadrados, absurdos: e esta inversão de signo, este movimento excêntrico que envolve o fundo do operável tornam vacilante qualquer ponto de apoio para manter-se como centro operativo real, refletem a queda da energia em toda a frente da possível valorização: “há um mundo real, que deve existir em algum lugar: antes o via, mas agora onde está?”, dizia uma doente de Janet (1928: 63)¹² ecoando a seu modo aquele “paraíso dos objetos” que o protagonista do *Tédio* instituíra como nostálgica contrapartida da real “doença” deles. A reconquista deste paraíso depois de um eclipse temporário da domesticidade do mundo é delineada com particular evidência no seguinte caso:

A doente vai ao mercado e tudo lhe parece novo e artificial: as casas de papelão, as frutas de gesso. Pega na mão um tomate, olha-o intrigada, e apesar de reconhece-lo perfeitamente, diz a si mesma: “Como são estranhos os tomates”. “Vê aquela casa ali na frente? - diz a mesma doente - Para mim é só fachada com nada dentro”. Quando a doente tem alta, assegura sentir tudo como antes: toca com uma certa complacência a escrivadinha, a máquina de escrever, a mesa, descreve a matéria desses objetos. Depois toma na mão um cinzeiro e diz: “Agora o sinto vivo nas minhas mãos, sei que é de louça: antes parecia falso”. (Vella, 1960: 56)¹³

O início da crise de desenraizamento, além de repentino, é – para retomar a anotação de Camus – “derrisório”, “miserável”: tudo pode começar do mais óbvio e do mais banal, dos tomates do mercado como – na aventura de Roquentin – do seixo da praia. A desestruturação do pano de fundo de domesticidade implica precisamente esta contínua dissipação no derrisório, este ficar sem margem de retomada frente a dados banais, sem poder mais recolher-se naquele centro operativo que alimenta o seu calor existencial, não só com a intencionalidade atual mas também com as obviedades imersas nas sombras, e na sombra guardiãs de imensos tesouros de fidelidade ao humano. Esta dissipação no “derrisório” manifesta o seu significado exato se considera que aqui não está propriamente em jogo este ou aquele dado banal (a casa, a fruta, os tomates), mas a factualidade mesma do mundo.

A qualidade da simples vivência de desorientação torna compreensíveis outras conotações mór-bidas que podem sucessivamente intervir no desenvolvimento do acontecimento psicótico, embora tais conotações possam de fato verificar-se sem o prefácio daquela vivência.

Uma vez que as coisas “não estão mais no seu quadro” – a expressão é de uma doente de Janet (1928: 63)¹⁴, os âmbitos perceptivos podem ser envolvidos em um defeito ou em um excesso de semantividade. O defeito de semantividade reflete o destaque da rede de relações domésticas que os sustenta no seu significado óbvio e que lhes confere o seu calor secreto pelo qual podem manter-se no pano de fundo: por tal destaque, os objetos se enrijecem, “mineralizam-se” ou colapsam e se afundam no nada, invocando a atenção por esta sua catástrofe e desarticulando, por esta sua excêntrica invocação, todo possível pano de fundo familiar. De outra parte, os âmbitos perceptivos que “não estão mais no

12 Cf. Les obsessions de la psychasténie, cit., p. 289-90, 294, 297, 314 (“perda da função do real”, “sentimento de estranheza”)

13 Reda, G. (1960). “Perdita della visione mentale e depersonalizzazione della psicosi depressiva” in *Atti del Simposium sulla sindrome depressiva di Rapallo*. Roma. *apud* Vella, 1960: 56. Para a “banalidade” dos âmbitos perceptivos envolvidos na vivência de mudança e de deslocamento (por exemplo alguns assentos alinhados, o reflexo do sol na estrada, três mesas brancas em um café), cfr. W. Mayer-Gross (1958). *Clinical Psychiatry*. Londres: Cassel & Co, p. 238.

14 Cfr. a declaração análoga de um outro doente: “Nomeio os objetos, reconheço-os se você quiser, mas isto é tudo: não penso em usá-los, não os situo, não os enquadro”.

seu quadro” podem, precisamente por isso, ser perturbados por um perigoso excesso de semanticidade indeterminada, por uma alusão obscura e suspeita, por uma tensão interna que os predispõe a uma espécie de explosão, e, finalmente, por um desconexo ir além que os empurra para o disforme e o monstruoso, apontando para caóticas misturas. Pensemos no “estranho excesso” da raiz de castanheira experimentado por Roquentin, no ameaçador ir além desta raiz em uma aparente “abundância” que todavia “se transformava em confusão”. Ou pensemos, sempre a propósito de Roquentin, na irrupção do caos na imaginada catástrofe do mundano, nas roupas percebidas como viventes, na língua que se torna uma centopeia viva, no olho zombeteiro que a mãe descobre na rachadura da carne inchada de seu menino, na aparição do olho de pedra, do grande braço tricórnio, do artelho-muleta, da aranha-maxilar. Mas voltando ao documento psicopatológico, eis como esta polaridade de defeito e de excesso de semanticidade se reflete na narrativa de Renée, a esquizofrênica de Mme. Sechehayé:

Para mim a loucura era como um país, oposto à realidade, onde reinava uma luz implacável, que não oferecia qualquer lugar à sombra e que cegava. Era uma imensidão sem limite, infinita, chapada, chapada, um país mineral, lunar, frio [...] Nesta extensão tudo era imutável, imóvel, enrijecido, cristalizado. Os objetos pareciam desenhos de um cenário, colocados aqui e ali, como cubos geométricos que tivessem perdido todo significado. As pessoas se moviam bizarramente. Eram fantasmas que circulavam nesta planície infinita, esmagados pela luz impiedosa da eletricidade. E eu estava perdida ali dentro, isolada, fria, nua sob a luz e sem meta. Uma parede de bronze me separava de tudo e de todos. Nenhum socorro me vinha de ninguém [...] Neste silêncio infinito e nesta imobilidade tensa tinha a impressão de que alguma coisa assustadora estava por acontecer, rompendo o silêncio: alguma coisa atroz, devastadora. Esperava, segurando a respiração, sufocada pela angústia, e nada acontecia. A imobilidade se fazia mais imóvel, o silêncio mais silencioso, os objetos e as pessoas se tornavam ainda mais artificiais, destacados uns dos outros, sem vida, irrealis. E o meu medo aumentava, até se tornar inaudito, indizível, atroz. (Sechehayé, 1950: 20ss)¹⁵

A polaridade entre defeito e excesso de semanticidade do universo em tensão, que reflete a queda de energia de presentificação em toda a frente do valorizável, e a desarticulação e a problematização progressivas e insolúveis de todo pano de fundo familiar possível, torna compreensível a relevância particular que pode adquirir em certos casos a experiência de ser-agido-por, com a conotação fundamental de uma perda radical da liberdade, que não consente em nenhum momento a reabertura do operável e o surgimento do impulso valorizador. Nesta experiência, a presença em crise percebe estar no centro de uma rede de insídias difusas, de forças hostis, de obscuras tramas conspiratórias tecidas contra ela, esperando ao mesmo tempo um contínuo desapossamento de si, um ser exposto irresistivelmente à perda de qualquer intimidade e a um contínuo escoamento no mundo externo. Por tal conotação é de particular interesse o caso de uma esquizofrênica de Storch, que percebia “não estar mais na vida por força própria”, e que vivia a destruição da própria presença no mundo sob a espécie de um verdadeiro e próprio desapossamento: “Com um olhar posso tomar o meu eu como o meu casaco”. E ainda: “Não posso mais ter por mim nenhum pensamento, e escondê-lo dos outros [...]. Eu me perco nos outros

15 Também no caso de Renée o acontecimento psicótico se inaugura com um início “derisório”: essa de fato sofre a sua primeira vivência de irrealidade uma vez, no campo, ouvindo um canto de crianças alemãs: “corri para o nosso jardim e me pus a brincar para fazer voltar as coisas como todos os dias” (*Ibid.*: 12)

como se devesse oferecer-me como vítima”. A alteridade irrompe na doente, sem deixar-lhe margem de liberdade, e a doente derrama-se no mundo, está “fora com o vento” (Storch, 1949: 286 ss.).

A partir do vivido de mudança como ponto de referência ideal para a compreensão das várias modalidades do acontecimento psicótico, pode ganhar relevância dominante não tanto a premente ameaça apocalíptica que pesa sobre os objetos, quanto a aniquilação já consumada do próprio corpo e da própria pessoa, o miserável não ser-aí existencial do qual se carrega o peso enorme e a culpa inexprimível. O transpasse de uma a outra acentuação torna-se particularmente compreensível em determinados casos-limite entre as duas. Disse uma doente de Esquirol: “Entendo, vejo, toco, mas não sinto como antes, os objetos não se identificam com o meu ser, uma névoa muda as cores e os aspectos dos corpos” (Janet, 1928: 47). E uma doente de Janet, entrando de braços estendidos no laboratório, como um cego que tateia: “É como uma névoa, uma nuvem diante dos olhos que me impede de ver realmente as coisas: me parece que as coisas estão para desaparecer, que em breve não verei mais nada e que estou sempre a ponto de me tornar completamente cega”. Aqui a “doença dos objetos” (recorde-se a passagem do *Tédio* reportada acima: “O tédio para mim era uma espécie de névoa...”) já aponta para uma doença do ver, a uma sorte de cegueira afetiva interior. Se este retorno sobre si mesmo se torna dominante, a ênfase no acontecimento psicótico recairá não tanto sobre a perda dos objetos quanto sobre a própria miséria existencial. “Eu não tenho mais coração moral, há um véu entre eu e os objetos”, declarava uma outra doente de Janet (*Ibid.*: 51): no contexto desta afirmação, a perda do “coração moral” não é uma simples metáfora, mas precisamente uma pregnante explicitação da mudança de signo da própria energia presentificante. No assim chamado delírio de negação, o vivido de aniquilação existencial concerne antes de tudo à própria personalidade moral e intelectual, para envolver então o próprio corpo, os outros, o mundo. Não há mais pensamento, coração, sentimentos, nome, idade; não há mais estômago, língua, cérebro, testículos, sangue, pênis; não há mais parentes, amigos; tudo carrega o sinal da morte: terra, estrelas, árvores, estações. Na perda de toda possível projeção segundo valores intersubjetivos, o horizonte do futuro se fecha e o nostálgico paraíso da existência se reduz à intrusiva memória do passado no qual o mundo ainda estava, até o momento em que o tempo encolheu e o devir parou. Eis um exemplo particularmente representativo deste estado psicótico

- Que idade você tem?
- Sei lá. Quando o mundo se afundou, acreditava ter 52 anos.
- Como se chama?
- Me chamavam Celina... Mas agora não tenho mais nome.
- É casada?
- Vivi com um homem chamado João. Eu o chamava de meu marido, e não podia sê-lo. Tínhamos estabelecido que ficaríamos juntos 28 anos, até o fim do mundo.
- Tem filhos?
- Tenho um filho que eu dizia ser o filho de João, mas não era meu filho.
- Que idade tem seu filho?
- Naquele momento [o fim do mundo] tinha 25 anos. Morreu como todos.

- Por que você parece assim inquieta?
- Ah! Quanto é boba, quanto é boba esta Celina, ela está danada, ela matou todo mundo. (Ey, 1950: 430).

Dizia uma doente de Janet: “Qualquer coisa que acontecer, não importa quando, não me diz respeito, o tempo não existe para mim de nenhum modo, o meu relógio quebrado sinaliza sempre a mesma hora”. Mas a própria doente não deixava de contrapor nostalgicamente o seu tempo encolhido àquele fluido que tinha perdido, isto é “tempo da alma, irregular por excelência”, no qual “pode-se viver um minuto terrestre que valha para nós um número incalculável de anos morais” (Janet, 1920: 74)

A psicopatologia conhece enfim também uma reação catastrófica ativa que se acompanha de um fantasma de fim do mundo, um impulso cataclísmico que vinga de um só golpe a própria morte e os ultrajes sofridos durante a vida, como é o caso – ilustrado por Schiff – daquela operária desempregada que ateou fogo à sua pequena biblioteca privada no dia em que a polícia deveria executar a ordem de despejo por atraso. Eis a declaração sucessivamente dada pela doente ao psiquiatra:

Não é justo demandar o dinheiro a quem não trabalha. Sempre vivi só, com os meus livros. A leitura era minha paixão. As minhas leituras não eram aquelas dos outros operários, mas lia autores um pouco sofisticados. Fazia encadernar os livros quando estava em condições de poder fazê-lo. Tinha os romances de Pierre Bourget, de Pierre Loti e de Paul Brulat. Tinha muitas obras de Ibsen [...] Me foi dito que iriam vender os meus livros. Não podia admitir que os meus livros teriam sido vendidos em hasta pública ou na rua, no canal Martin. Preferi destruí-los em vez de imaginá-los nas mãos de algum bruto. Eles eram a minha vida. Dizia a mim mesma: aconteça o que for, este mundo acabou para mim. Há tempos pensava que um dia o mundo estaria findo e que eu mesma seria a causa deste fim. Ateando fogo aos meus livros representava para mim uma imensa catástrofe, com fogo e água e a terra e o vento enlouquecidos ao mesmo tempo, em uma destruição universal. (Schiff, 1946: 279)

Até aqui foi colocado o acento sobre “semelhanças” entre a apocalíptica de hoje e os apocalipses psicopatológicos. Quanto às diferenças, poder-se-ia recorrer a múltiplos argumentos, todos praticamente válidos, para sublinhá-las. Poder-se-ia observar que uma obra cultural pode apresentar traços de estados psíquicos mórbidos, mas que enquanto *eficaz* obra cultural testemunha, ao menos no seu específico caráter de obra dotada de valor, a favor do são e não do doente: que algumas *pretensas* obras culturais se reduzem na realidade a estados psíquicos mórbidos, sem que isto signifique que os seus autores sejam psicóticos, porque poderia muito bem tratar-se de pessoas normais na sua vida prática, ou um pouco excêntricas ou no máximo levemente neuróticas; e, finalmente, que pode haver obras de alto significado cultural produzidas por indivíduos que no curso de sua biografia foram internados em alguma clínica neuropsiquiátrica ou que concluíram com uma psicose a sua vida altamente produtiva do ponto de vista cultural. Todavia para o historiador e para o antropólogo que se propõe a reconstruir a gênese e a estrutura dos produtos da apocalíptica de hoje, não se trata de enumerar “semelhanças” ou “diferenças” estáticas, mas de alcançar a cada vez, através da análise, aquele ponto crítico em que as semelhanças correm o risco de tornar-se identidade, e no qual as diferenças foram – ou *não* foram – ins-

tituídas dramaticamente. Os apocalipses psicopatológicos assinalam uma possibilidade não acidental, mas permanente, dos apocalipses culturais, pois manifestam o risco de não poder ser-aí em nenhum mundo cultural historicamente determinado, de perderem toda possibilidade do operável segundo valores intersubjetivos comunicáveis, de padecer a queda do impulso para a valorização de tudo o que é mundanamente valorizável. Na medida em que consigam ultrapassar esta perigosa possibilidade, os apocalipses culturais reabrem de forma mediada a operabilidade do mundo, a possibilidade de projeção comunitária da vida humana, o testemunho ativo de efetivas obras econômicas, morais, jurídicas, políticas, artísticas, científicas, filosóficas. Esta retomada mediada do mundano, que se realiza através dos diversos simbolismos apocalípticos e que se revela na dinâmica cultural concreta deste simbolismo, constitui o real momento escatológico contido nos apocalipses culturais e não o *escaton* paradisíaco ou ultramundano considerado na sua formulação abstrata¹⁶. Este critério geral, para o historiador da cultura e para o antropólogo, está à base da tarefa metodológica de individuar a cada vez, também para a apocalíptica de hoje, as diversas obras mundanas que esta medeia e torna possíveis, escalando o declive perigoso do qual o apocalipse psicopatológico indica o risco de modo exemplar. Na análise dos produtos da apocalíptica de hoje o historiador da cultura e o antropólogo são assim chamados a cada vez a medir o quanto a crise radical é enfrentada e ultrapassada na sua dimensão paralisante, na sua realidade indizivelmente disfórica, ou no seu privado e incomunicável uso eufórico de paraísos terrestres e de ultramundos, ou também no seu furor destrutivo de tudo o que vive e que vale. Na análise destes produtos, cabe ao historiador da cultura e ao antropólogo a tarefa de determinar, através de tal mensuração, a reconstituição – para além da crise – de uma mensagem relativa à vida e ao mundo que continuam e se transformam; cabe também eles a tarefa de indicar quando esta mensagem é incerta ou ausente, e quando enfim, no silêncio de toda efetiva comunicação, reproduz os modos mesmos da crise: mas precisamente para executar esta tarefa, o historiador da cultura e o antropólogo não podem deixar de valer-se do subsídio heurístico do documento psicopatológico.

De outra parte, a comparação entre a apocalíptica de hoje e os apocalipses psicopatológicos ajuda a colocar em evidência na apocalíptica de hoje, pelo seu particular caráter histórico-cultural, o perigo de que se possa reduzir ou até desaparecer a margem da retomada valorizadora, a real produtividade cultural segundo valor. O limite crítico da apocalíptica contemporânea, as areias movediças em que corre o risco de afundar, está na ambiguidade do protesto contra o mundo óbvio, familiar, domésti-

16 É este, para o historiador da cultura e para o antropólogo, o critério fundamental de avaliação de todos os apocalipses culturais, religiosos ou profanos que sejam. Assim por exemplo o tema apocalíptico protocristão manifesta o seu real momento escatológico em meio ao contínuo adiamento da parusia e na margem que desse modo é deixada para o testemunho mundano da *charitas* que está acima da fé e da esperança (*Primeira Carta aos Coríntios*, 13.13). No período compreendido entre a morte de Jesus e a Pentecostes se estende a época crítica por excelência da comunidade cristã primitiva, a grande prova da sua produtividade cultural. Esta época crítica deveria assumir a forma de uma espera espasmódica do retorno do Ressuscitado e do cumprimento imediato da sua promessa: a isto acenam as aparições *post mortem* de Jesus aos apóstolos e aos discípulos. Mas estes “retornos do morto-ressuscitado”, que indiretamente testemunham um apocalipse iminente que ameaçava não deixar mais nenhuma margem operativa mundana, aparecem no Evangelho reformulados no sentido de restituir progressivamente fôlego àquela margem, e de consentir, portanto, no desenvolver-se de uma “civilização cristã”. Assim a Ascensão fecha o ciclo das aparições de Jesus, selando o fim com o convite de não olhar mais para o céu na espera do imediato cumprimento da promessa: e com a última aparição de Jesus não é comunicada a data da parusia, mas o anúncio de uma obra a cumprir-se até os extremos confins da terra mercê do Espírito Santo e da *dynamis* por ele dispensada. Nesta remodelação os próprios “retornos do morto-ressuscitado” vividos no período da crise se assumem como prova da Ressurreição, e a última aparição e a Pentecostes adquirem o significado de garantia do retorno definitivo de Jesus, sem dúvida certíssimo, mas o suficiente indeterminado no seu “quando” para deixar aberta a época do testemunho cristão neste mundo, a época da Igreja de Cristo. Vem-se assim instituindo aquela característica tensão cristã entre o “já” acontecido (a morte, a ressurreição, a promessa do Cristo) e o “não ainda” (a segunda parusia), uma tensão na qual se inscreve o “aqui” e o “agora” do testemunho no mundo, segundo uma dialética operativa que absorve o momento realmente escatológico desta ilustre apocalíptica cultural.

co, habitual, cotidiano. Sem dúvida o deliberado colocar em xeque toda fetichização naturalística do mundo, a tomada de consciência de que o homem não é redutível a objeto entre objetos, a ativa desmistificação daquilo que se apresenta com o preguiçoso prestígio da autoridade e da tradição, a deliberada reconquista da subjetividade de várias formas alienada, constituem um salutar exercício em uma época como a nossa. As contradições da sociedade burguesa, os perigos conexos à fetichização da técnica, ao **homem-massa** e à frenética mediocridade do *señorito satisfecho*¹⁷, e enfim a dificuldade de adequar o quadro de valores às rapidíssimas transformações dos regimes tradicionais de existência, prospectam a ineludível tarefa de uma mais humana valorização da ordem econômica e social e a fundação de uma consciência humanística que para além dos méritos indiscutíveis e irreversíveis da técnica e da ciência, proponha e legitime outras valorizações da vida e outras dimensões do ser homem¹⁸. Mas na apocalíptica da sociedade burguesa em crise, arrisca-se sempre de novo tornar absoluto o momento da negação e da destruição do mundo cotidiano, quiçá mediante “um long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens” ou mediante aquela idolatria do caótico e do louco que remetem ao dostoiévskiano “homem do subsolo”¹⁹. Esta descida aos infernos sem retorno, quando é perseguida sem felizes inconsequências, arrisca reduzir-se à estimulação técnica de vivências psicóticas, à sua rememoração mais ou menos fiel, ou definitivamente ao simples anúncio de seu irromper. Com isto se adelgaça – e em casos extremos se cancela – a margem que separa os produtos da apocalíptica de hoje do documento psicopatológico, naquilo que o desenraizamento artificial e programática do mundo, deixado sem efetiva reintegração, acaba por confundir-se com o desenraizamento radical da crise, com o seu cortejo de vãos esforços de recuperação e resgate. A recuperação valorizadora do risco psicopatológico se vem transformando assim em técnica para reforçar tal risco, e esta técnica da catábase sem anábase está sempre a ponto de perder o acrobático equilíbrio que procura manter à beira do abismo. A imagem de um mundo despido de memórias operativas humanas, o ídolo de uma natureza anterior a toda domesticação comunitária do homem em sociedade, arriscam sempre e de novo anunciar um vivido cego e angustioso que aprisiona e deixa sem voz nem gesto. Lê-se em Camus

A hostilidade primordial do mundo, através dos milênios, remonta até nós. Por um instante, nós não o compreendemos mais, já que por séculos compreendemos nele apenas as figuras e os desenhos que lá já havíamos colocado anteriormente, pois agora as forças faltam para usar este artifício. O mundo nos escapa porque volta a ser ele mesmo. Os cenários mascarados do hábito tornam-se o que são: distanciam-se de nós [...] Essa espessura e esta estranheza do mundo, eis o absurdo. (Camus, 1962: 28)

“Por um instante, nós não o compreendemos mais”: mas este instante crítico já traz uma possibilidade de dilatação mórbida, ou seja segundo as modalidades dos apocalipses psicopatológicos, dado que estes apocalipses irrompem precisamente quando em toda frente do operável faltam as “figuras” e

17 A síndrome do *señorito satisfecho*, do “*senhorito satisfeito*” é uma diagnose elaborada por José Ortega y Gasset para definir o espanhol médio em *La rebelión de la masas*.

18 Particular interesse apresenta, a este respeito, a contraposição entre a ativa *Welvernichtung* fenomenológica e o *Weltuntergangserlebnis*, contraposição que precisaria aprofundar ulteriormente; veja-se, sobre o argumento, G. Dorfler (1961). *Fenomenologia e Psichiatria. Aut-Aut*, 64, 368 sgg.

19 H. Sedlmayr (1961) em *A revolução da arte moderna, La Rivoluzione dell'arte moderna*, Milão: Garzanti, p. 213 sgg., colocou em evidência a relação entre o protesto do dostoiévskiano “homem do subsolo” e a “loucura deliberada” dos dois manifestos surrealistas.

os “desenhos”, ou seja as várias intenções que ficam como apoio latente e como fidelidade implícita a uma particular problematização explícita e a um particular empenho operativo explícito segundo valores: ou seja, quando falta, ou recua, ou se desestrutura, a potência mesma da vida cultural, o próprio *ethos* primordial que, novo Atlas, sustenta o céu e o impede de desabar sobre a terra. O artifício de que fala Camus não é senão a possibilidade mesma da cultura humana: e a confissão de que já nos faltam as forças para usá-lo pode ganhar o perigoso sentido de que a cultura é já irrevogavelmente reduzida a ser o anúncio secundário de uma realidade em que o absurdo se expande inexoravelmente e sem parar, como a lepra. Por esta via, porém, aproxima-se aquele limite da simples notificação psicológica que representa o naufrágio da cultura. Ao homem é dado problematizar e colocar em causa determinadas esferas de obviedade sobre as quais se concentram exigências de renovadas valorizações humanas, mas toda problematização sempre se cumpre por dentro de uma obviedade de fundo, que guarda tesouros de memórias culturais latentes e que, por estas memórias, assegura à existência a sua imediata historicidade e o seu calor secreto. Quando, ao contrário, a energia de recuperação se dissipa em uma excêntrica situação indefinida de problematizações insolúveis, todas dominadas pela tonalidade do absurdo, e quando a energia de recuperação, esmagada por esta situação, não consegue mais recolher-se efetivamente no seu próprio centro valorizador, então pega-se um caminho que conduz, dependendo dos casos, a uma rimbaudiana “saison en enfer”, a fragmentos de um apocalipse sem momento escatológico, e enfim à escravidão das vivências psicóticas.

A comparação entre a apocalíptica contemporânea e os apocalipses psicopatológicos implica, portanto, para o historiador da cultura e para o antropólogo, a tarefa de mensurar concretamente, isto é, nos produtos singulares da apocalíptica moderna e contemporânea, a emergência e a dissipação daqueles “anos morais” que a doente de Janet lamentava haver perdido. Mas aquela comparação assume um significado mais amplo, que não concerne apenas ao historiador da cultura e ao antropólogo, mas ao homem da nossa época em geral: ela nos mostra que, frente à dissipação daqueles “anos morais”, isto é do *ethos* da transcendência valorizador da vida, empalidece em importância a atroz perspectiva mesma da catástrofe efetiva do mundo humano por um possível conflito termonuclear. De fato se a catástrofe do mundo humano deve produzir-se quiçá “casualmente” ou “por equívoco” – através de um gesto técnico da mão do homem, isto significaria que o mundo estava secretamente findo já muito antes e que já podia acontecer qualquer coisa, por exemplo a aventura de Gregório Samsa que uma manhã, acordando de sonhos inquietos, encontrou-se transformado em um inseto monstruoso. Já podia acontecer qualquer coisa, não mais na distância de uma narrativa, mas na própria realidade, tornada ela mesma alucinatória e destrutiva.

Ernesto De Martino foi um antropólogo, filósofo e historiador das religiões.

TRADUÇÃO

Renata Medeiros Paoliello é professora de Antropologia na Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp).

REVISÃO TÉCNICA

Cristina Pompa é, doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo, Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (Unicamp) e professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

REFERÊNCIAS

- Camus, A. (1962). *Le mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*. Paris: Gallimard.
- Ey, H. (1950). *Études psychiatriques*. Vol. II Paris: Desclé de Brouwer
- Hofmannsthal, H. (1951) Uma carta. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. *Viso. Caderno de Estética aplicada*, 8. [Der brief des Lord Chandos. In *Prosa*, II. Frankfurt].
- Janet, P. (1928). *De l'angoisse à l'extase*. Paris: Alcan.
- Jaspers, K. (1953). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin: Springer.
- Moravia, A. (1962). *La noia*. Milano: Bompiani.
- Proust, M (2022). *À Procura do Tempo Perdido*. Tradução: Mario Sergio Conti. São Paulo. Companhia das Letras, v.1. [*À la recherche du temps perdu, 1. Du côté de chez Swann*. Paris: Gallimard, 1959].
- Rimbaud, A. (1960) *Oeuvres*. Paris: Garnier.
- Sartre, J.P. (2015). *A náusea*. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. [*La nausée*. Paris: Gallimard, 1938].
- Schiff, P. (1946) La paranoïa de destruction: réaction de Samson et phantasme de la fin du monde. *Annales médico-psychologiques*, 104.
- Storch, A. (1949) Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung. *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 181(3), 275-293.
- Vella, G. (1960). *Il concetto di depersonalizzazione*. Roma: Studium

APOCALIPSE CULTURAIS E APOCALIPSES PSICOPATOLÓGICOS

Resumo: O artigo tematiza os apocalipses, analisando documentos literários, produzidos no ocidente moderno, seja como expressões da crise da sociedade burguesa, seja como fim dela, na perspectiva de uma apocalíptica marxista. O autor lança mão de obras de literatos de porte, como Sartre, Moravia, Camus, para evidenciar como, em tempos contemporâneos, manifesta-se na ficção uma fenomenologia da impossibilidade de ser, que ele coteja com registros psiquiátricos – de Janet em particular – de relatos da experiência da loucura. Esses textos são reveladores, segundo o argumento de De Martino, da tangência entre crise social aguda, cujas modalidades se realizam em contextos diversos, e crises psíquicas individuais. Essas últimas, que não dispõem de dispositivos equivalentes aos da tradição religiosa popular, são narradas minuciosamente por aqueles que as sofrem como perda da presença, dos referenciais perceptivos da realidade instituída e reconhecida coletivamente. Metodologicamente, em síntese, De Martino compara apocalíptica contemporânea e apocalipses psicopatológicos, enfrentando uma tarefa que se coloca não só a historiadores e antropólogos, mas aos demais humanos de nossa época, em face da dissipação do ethos da transcendência, valorizador da vida. A partir desta dissipação, deparamo-nos com a perspectiva da catástrofe, pelo conflito nuclear, risco que De Martino já apontava, ou pelo colapso ambiental que, ao tempo dele, ainda não se descortinava com tanta força em nosso horizonte. Assim, uma das riquezas do texto, entre outras, é a de antecipar, para a reflexão nas ciências humanas, a conexão entre experiência subjetiva do fim, incluindo nesta o solipsismo da loucura e seus delírios de fim de mundo, e os riscos objetivos que pesam sobre nós.

Palavras-chave: apocalipses; literatura moderna; psiquiatria.

CULTURAL APOCALYPSES AND PSYCHOPATHOLOGICAL APOCALYPSES

Abstract: The article thematizes the apocalypses, analyzing literary documents, produced in the modern West, either as expressions of the crisis of bourgeois society, or as its end, in the perspective of a Marxist apocalyptic. The author makes use of works by important writers, such as Sartre, Moravia, Camus, to show how, in contemporary times, a phenomenology of the impossibility of being is manifested in fiction, which he collates with psychiatric records - of Janet in particular - of reports of the experience of madness. These texts are revealing, according to De Martino's argument, of the tangency between an acute social crisis, whose modalities take place in different contexts, and individual psychic crises. The latter, which do not have devices equivalent to those of the popular religious tradition, are meticulously narrated by those who suffer them as a loss of presence, of the perceptive references of the collectively instituted and recognized reality. Methodologically, in summary, De Martino compares contemporary apocalyptic and psychopathological apocalypses, facing a task that is posed not only to historians and anthropologists, but to other humans of our time, in the face of the dissipation of the ethos of transcendence, valuing life. From this dissipation, we are faced with the prospect of catastrophe, due to the nuclear conflict, a risk that De Martino already pointed out, or due to the environmental collapse that, at his time, was not yet revealed with such force on our horizon. Thus, one

of the riches of the text, among others, is that of anticipating, for reflection on the human sciences, the connection between the subjective experience of the end, including in this the solipsism of madness and its end-of-the-world delusions, and the objective risks that weigh on us.

Keywords: apocalypses; modern literature; psychiatry.

APOCALIPSIS CULTURALES Y APOCALIPSIS PSICOPATOLÓGICOS

Resumen: El artículo tematiza los apocalipsis, analizando documentos literarios, producidos en el Occidente moderno, ya sea como expresiones de la crisis de la sociedad burguesa, o como su final, en la perspectiva de una apocalíptica marxista. El autor se vale de obras de importantes literatos, como Sartre, Moravia, Camus, para mostrar cómo, en la época contemporánea, se manifiesta en la ficción una fenomenología de la imposibilidad del ser, que coteja con registros psiquiátricos -de Janet en particular- de relatos de la experiencia de la locura. Estos textos son reveladores, según el argumento de De Martino, de la tangencia entre una crisis social aguda, cuyas modalidades se dan en diferentes contextos, y las crisis psíquicas individuales. Estos últimos, que no cuentan con dispositivos equivalentes a los de la tradición religiosa popular, son meticulosamente narrados por quienes los padecen como una pérdida de presencia, de las referencias perceptivas de la realidad colectivamente instituida y reconocida. Metodológicamente, en síntesis, De Martino compara los apocalipsis apocalípticos y psicopatológicos contemporáneos, frente a una tarea que se plantea no solo a historiadores y antropólogos, sino a otros humanos de nuestro tiempo, frente a la disipación del ethos de la trascendencia, valorando la vida. A partir de esta disipación, nos enfrentamos a la perspectiva de la catástrofe, por el conflicto nuclear, riesgo que ya apuntaba De Martino, o por el colapso ambiental que, en su momento, aún no se revelaba con tanta fuerza en nuestro horizonte. . Así, una de las riquezas del texto, entre otras, es la de anticipar, para la reflexión de las ciencias humanas, la conexión entre la experiencia subjetiva del final, incluyendo en ésta el solipsismo de la locura y su final-de-la- los delirios del mundo, y los riesgos objetivos que pesan sobre nosotros.

Palabras clave: apocalipses; literatura moderna; psiquiatria.

RECEBIDO: 16/07/2022

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC