

FORMAÇÕES AFETIVAS TOTALITÁRIAS: SENTIMENTOS E LINGUAGENS DO ISOLAMENTO [SOBRE A INIBIÇÃO DA ESPONTANEIDADE E A IN-AÇÃO EM TEMPOS DE “FERVOR SECTÁRIO”]

*Totalitarian affective configurations: feelings and
languages of isolation [on the inhibition of spontaneity
and in-action in times of “sectarian fervor”]*

Jacy Seixas¹

RESUMO

O tema das paixões políticas “gerais e dominantes”, como colocado por Tocqueville no século XIX, ou das múltiplas “estruturas socioafetivas”, como analisado por Pierre Ansart em seus livros *A gestão das paixões políticas* e *Os clínicos das paixões políticas*, é questão controversa no interior das ciências humanas. Ambos os autores buscaram identificá-las e distingui-las em variadas formações históricas, concedendo primazia à sua gestão e participação decisiva na consolidação de relações de poder, sua continuidade ou transformação. Escreveu Ansart: “... sabemos o quanto a vida política não se restringe aos fenômenos inteligíveis. Incessantemente, operam-se, no tecido social, intensificações e produzem-se manifestações de forte emotividade.” Nessa trilha, gostaria nesse artigo de ressaltar certos aspectos dos movimentos e regimes totalitários, em particular a condição social e psíquica de isolamento, para pensar, a contrapelo, a espontaneidade como sentimento e ação política e sua potência inovadora em tempos de “fervor sectário”. Interessa particularmente compreender a própria linguagem totalitária como um dispositivo de poder/submissão e surpreendê-la renovada em lugares que têm tomado conta dos modos de vida na atualidade, como as redes sociais digitais.

Palavras-chave: Pierre Ansart, sentimentos e paixões políticas, totalitarismo

¹ É professora Titular do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).
E-mail: jacy@uol.com.br.

ABSTRACT

The theme of “general and dominant” political passions, as put by Tocqueville in the nineteenth century or of the multiple “socio-affective structures”, as analyzed by Pierre Ansart in his books *Management of political passions* and *Clinicians of political passions*, is a controversial issue within the human sciences. Both authors sought to identify and distinguish them in various historical configurations, granting primacy to their management and decisive participation in the consolidation of power relations, their continuity or transformation. Ansart wrote: “... we know how much political life is not restricted to intelligible phenomena. Incessantly, intensifications are operating in the social fabric and strong emotional manifestations are produced.” In this path, I would like to highlight in the present article certain aspects of totalitarian movements and regimes, in particular the social and psychic condition of isolation, in order to think, against the grain, about spontaneity as a feeling and political action and its innovative power in times of “sectarian fervor”. It is particularly interesting to understand totalitarian language itself as a device of power/submission and to surprise it renewed in places that have taken over the ways of life today, such as digital social networks.

Keywords: Pierre Ansart, political feelings and passions, totalitarianism.

Preâmbulo – reivindicando heranças e memórias

O desejo desta discussão sobre formações afetivas contemporâneas e seus efeitos nas subjetividades e na gestão do poder surgiu-me a partir de uma questão formulada não pelo autor aqui homenageado, Pierre Ansart, mas por Hannah Arendt: questão que se apresentou como “inadiável” para a filósofa e tem se revelado, também para nós, impostergável e urgente.

Gostaria de retomá-la e pontuar certos aspectos de sua compreensão do totalitarismo para pensar, a contrapelo, a espontaneidade como sentimento e ação política e sua potência enunciativa inovadora em tempos de “fervor sectário” (ANSART, 2019, p.89-109). Espontaneidade como potência, no sentido nietzschiano e arendtiano, focada sob o prisma da capacidade de dizer “não”, confrontada à impossibilidade moral de dizer sim. E, ao fazê-lo de enunciar, concomitantemente, novas formas e linguagens de resistência e existência no campo político. Arendt formulou sua inquietação reiteradamente ao longo de sua obra, como nessa passagem incisiva:

Você é “normal”, uma pessoa comum. – escreve, a propósito do indivíduo totalitário e da banalidade do mal. Não é um criminoso, nem um ideólogo, nem um monstro patológico. Um dia, todas as normas às quais você está habituado desaparecem. Então, você corre o risco de ser cúmplice das piores coisas. Como evitá-lo? Como distinguir o bem do mal? Como dizer “não”? Para isso é preciso pensar – e pensar por si mesmo. Este ato não está reservado a uma elite. Emitir um julgamento e assumir sua responsabilidade, cada um, qualquer que seja, pode fazê-lo. Apenas é preciso ter a vontade... (ARENDDT, 1999, p.310).

Ou, ainda, em outra observação ganha extrema e assustadora atualidade, pois parece traduzir o tempo presente experienciado com perplexidade por muitos de nós: “... a incrível facilidade com que amizades de uma vida foram aniquiladas e deixadas de lado. Em suma, o que nos desconcertava não era o comportamento dos nossos inimigos, mas o dos nossos amigos [...]” (Arendt, 1964, p.65).

Apenas é preciso ter a vontade... Potencializo e mesmo hiperbolizo a assertiva, perturbadora em nossos tempos de resignação e conformismo, de imersão nos sedutores e perversos dispositivos impessoais da “estrita logicidade” [voltaremos a este tema] e, mesmo, de espanto com o absurdo representado por tanta in-ação e ruídos desencontrados em face de violências há pouco inadmissíveis. As pessoas mostram-se capazes de se indignar e vociferar em “redes sociais” para os “amigos” e “seguidores” inscritos na *mesmidade* (RICOEUR, 2014), mas a ação política e as insurgências transformadoras que supõem o jogo e espaço das alteridades, titubeiam, manquitolam e... nada acontece ou quase. Os sentimentos de impotência e hesitação e a condição e sentimento [individual e coletivo] de isolamento parecem dar o tom e as tonalidades ao tempo presente, que cada vez mais assume aspectos totalitários. E “... *nós que vivêramos por nobres sonhos, // Agora defendemos o mau contra o pior*”, conforme poema de Cecil Day-Lewis evocado pela mesma Hannah Arendt. O sentimento que experimentamos – e que participa de forma poderosa de estratégias de dominação/sujeição – é que nossas sociedades cultivam com afimco o medo de pensar e agir com autonomia e, também, o medo de julgar o que é certo e errado, justo e injusto, verdade e falsidade, o que poderia servir de horizonte e trincheira para a ação, para as práticas as mais variadas de liberdade. A gestão do poder

hoje se efetiva reconfigurando dois afetos políticos: o isolamento e o medo – não qualquer um, mas o medo e insegurança de agir –, sua reprodução e retroalimentação através de dispositivos vários. Alguns inéditos outros já conhecidos dos regimes e movimentos totalitários do passado e que se inserem em novas articulações... uma “estrutura socioafetiva”, diria Pierre Ansart, que cultiva e administra o medo de agir [de julgar, os riscos de pensar...], torna-o discurso e corporalidade dominantes, linguagens conscientes e inconscientes que o re-produzem... mas, quais e como funcionam? Dispositivos que supõem materialidades e rituais, mas também silêncios: “Os gestores das sensibilidades políticas investem-se na criação de lugares emocionais, de formas e espaços portadores de afetos, de cenários que, silenciosamente, participam da formatação das atitudes coletivas. [...] uma gestão silenciosa dos sentimentos políticos [...]”. (ANSART, 2019, p.80.81)

Esse artigo visa trazer elementos para pensarmos a espontaneidade como ação política e, também, como ética, ou seja, maneiras de pensar, de sentir, de agir, modos de viver. Pensar a espontaneidade como linguagem política correlata à “faculdade de agir” humana, impensável sem a presença dos “outros”, exercício constante da alteridade, impossível no isolamento, sentimento político instituinte do imobilizador terror totalitário. Portanto, meu enfoque é, desde o início, avesso ao entendimento da espontaneidade como atitude eivada de irracionalismo, como ingenuidade, ausência de reflexão e de cálculo estratégico (pecado mortal, segundo a ciência política, desde Maquiavel). Na política e no senso comum, “espontaneísta” ou “voluntarista” é xingamento temido, a ser exorcizado. Em geral, a espontaneidade é atributo romântico, reconhecida e louvada apenas nas crianças; daí deslizando para a retórica patriarcal sobre as mulheres que naturaliza o “espontâneo” como atributo natural feminino: conduzir-se de forma adulta e racional, conseqüente, significa o abandono ou o controle da espontaneidade. Busco, ao contrário, perseguir outra trilha, aproximar espontaneidade e insurgências políticas criadoras, imprevisíveis e potencialmente instituintes do novo.

Ao preparar este texto debati-me com uma questão que não cessa de pulsar: qual prisma escolher para pensar a espontaneidade no mundo contemporâneo? Ao lado da sensação paradoxal – que se tornou mais aguda após outubro de 2018 – de que não tenho nada a dizer aliada à urgência de fazê-lo; na verdade, um desejo mais de escuta do que de fala. Mas, qual escuta? o que escutar? que não nos mergulhe ainda uma vez nos nostálgicos historicismos – tantos e todos fatores de escombros e violências, como alertado por Walter Benjamin. E como escutar o que não se apresenta

imediatamente audível em meio à cacofonia? Algumas pistas:

Pensar e lembrar [...] é a maneira humana de estabelecer raízes, de ocupar um lugar em um mundo em que chegamos como estrangeiros. (ARENDETT, 1968, p.149)

[...] o imaginário pode ser um lugar de criação social sob a forma de uma projeção dos desejos. [...] um modo singular da gestão dos sentimentos políticos, participando de uma educação silenciosa, incompletamente controlada, de consequências indefinidas. (ANSART, 2019, p.76, 80)

[...] fazer as obras falarem no interior delas mesmas, através de suas fissuras, seus brancos, suas margens, suas contradições, sem procurar sufocá-las. De onde a ideia que a melhor forma de ser fiel a uma herança é lhe sendo infiel [...]. (DERRIDA, ROUDINESCO, 2001, p.13)

Escutar, ou seja, retomar a escuta de uma “tradição” e de uma memória da qual somos herdeiros, mas o somos apenas na dependência do gesto construtivista, sempre único e atual, de sua *reivindicação* enquanto *herança*. Evoco a noção de Derrida de que uma herança não é dada, mas é reivindicada – uma das inspirações teóricas para esta homenagem a Pierre Ansart –, reconhecida, mesmo quando não explicitada; é uma re-afirmação – “... é preciso *reafirmar* o que vem “antes de nós” e que recebemos antes mesmo de escolhê-la e confrontá-la como sujeito livre” (DERRIDA, ROUDINESCO, 2001, p.15). O herdeiro – se, como eu, ávido de escuta – vê-se preso a uma injunção contraditória, pois o ato de escolha da tradição supõe, ao mesmo tempo, interpelação, continuidade e ruptura. Digamos: fidelidade e traição. Reivindicar uma herança não é, portanto, inscrever-se e acomodar-se no interior do discurso repetitivo consagrado e por isso apaziguador; mas, ao contrário, abrir-se a diálogos imprevisíveis; não é repetir o passado em seu alinhamento, mas inscrever-se na vida por vir, nos usos não pre(e)scritos; é relançar o pensamento e a ação, inscrevendo o passado *no* presente, no devir. Como escreve Derrida: “... se apropriar de um passado que permanece no fundo não apropriável [...]. Esta reafirmação ao mesmo tempo continua e interrompe; ela se assemelha a uma eleição,

a uma seleção, a uma decisão. A sua como a do outro: assinatura contra assinatura. [...] É sempre reafirmando a herança que se pode evitar a morte” (DERRIDA, ROUDINESCO, 2001, p.15-16).

É este tipo de escuta, reivindicativa e construtora de uma herança, que [nos] importa contemporaneamente, que urge. Lembro-me dos aforismos de Walter Benjamin, quem primeiro, em 1940, soube escutar a linguagem da memória para repensar o conceito de história; aforismos que inscrevem o passado fugaz, incompleto e fragmentado no presente, de forma potencialmente criadora, exatamente como o faz a memória.

A verdadeira imagem do passado passa célere e furtiva. É somente como imagem que lampeja no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado. [...] Pois é uma imagem irredutível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado. (BENJAMIN, 2005, p.62.)

A imagem do passado, assim como a lembrança, “lampeja [no presente] num instante de perigo” (BENJAMIN, 2005, p.65): imagem disruptiva da noção de história, inscrevendo o passado – que permanecerá em grande medida inapropriável, como quer Derrida; o “facho de trevas”, como pensa Agamben – no presente, possibilitando sempre a este último a eventualidade da ação avessa aos historicismos e aberta às possibilidades de porvir, “ateando”, como quer Benjamin, a “centelha da esperança”.

Explicito este preâmbulo antes de enfrentar a discussão proposta: a questão da espontaneidade e da ação política são temas arraigados na tradição do pensamento político moderno – a nós cabe *reivindicá-la e/para traí-la...* na esperança de tornar visível a potência de seu “lampejo”, sua atualidade e urgência. Nesse sentido, proponho surpreendê-los, num primeiro movimento, a partir da compreensão de seu oposto ou do seu “outro”, o totalitarismo. Recorro a Hannah Arendt como uma espécie de “clínica” do político, nos termos elaborados por Pierre Ansart em *Clinicos das paixões políticas*:

[...] o real clínico é aquele que conserva uma clara consciência das dificuldades e da permanência das ameaças negativas, mas ele é também aquele que, em graus diversos, espera obter êxito em sua terapia. [...] mas também estão convencidos de que agir é possível e de que, mesmo nas situações mais sombrias, em que o desespero se justificaria, a ação é possível e um otimismo ponderado é indispensável. (ANSART, 2022)

Sobre a linguagem totalitária – a promoção do isolamento em sentimento e dispositivo de poder

Da escuta da ampla análise arendtiana sobre o terror totalitário, gostaria de pinçar certos aspectos. Minha intenção é a mesma da autora: o esforço de compreensão como uma conciliação com a realidade, isto é, tentarmos “sentir o mundo como nossa casa” (ARENDR, 1954, p.330). E não mais como o lugar inóspito, parque temático desprovido de sentido, onde miríades de eus narcísicos tentam atabalhoadamente se alocar, normalizando ou denegando todo tipo de violência.

Mas, compreender o totalitarismo – novamente coloca-se a questão da escolha do prisma! – não no sentido do debruçar-se sobre um passado morto para historicizá-lo, nem tampouco diagnosticar seus sintomas e fantasmas no presente. O que Arendt se dedicou a compreender e enunciar – e o que se impõe hoje, nosso *agora* – é a banalidade do mal, apreendida aqui como uma *linguagem* através da qual se operacionalizam as várias redes da dominação totalitária que não existiriam sem ela. Como e a partir de quais dispositivos – farei uso amplamente da noção foucaultiana, estranha ao pensamento

arendtiano² – a linguagem totalitária se efetivou e se efetiva historicamente? Como esta nova linguagem – *novilíngua*, na terminologia consagrada por Georges Orwell em 1949 – se enuncia e se impõe em visibilidades imponentes, numa educação e “gestão silenciosa de afetos políticos” conformes.

1. A linguagem como dispositivo de poder – da novilíngua dos clichês e da “força auto coercitiva da lógica” às redes sociais digitais contemporâneas

Hannah Arendt observou, ainda na constituição do movimento nazista na Alemanha, a perturbadora e inédita transformação linguística em ação na esfera pública. Este “algo”, que se opera no interior da língua e da linguagem, lhe parece fundamental para que se cristalice no interior da sociedade de massas as condições que permitem, num segundo tempo, a instalação de um regime totalitário: as palavras vão paulatinamente perdendo seu caráter de fala, de persuasão, de re-elaboração simbólica permanente das experiências que configuram o mundo humano, de dispositivo de reconhecimento do outro e de si e, portanto, de formação de subjetividades, a capacidade mesma dos sujeitos se autoneomarem. Enfim, a linguagem – que não se restringe a “comunicação pela palavra” (BENJAMIN, 2013,

2 Entendo a noção de dispositivo na acepção foucaultiana de: a) “conjunto heterogêneo, linguístico e não linguístico” - “O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.”; b) tem “função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.”; c) “resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber.” (AGAMBEN, 2009, p.29). Ou ainda em Deleuze, em incontornável artigo de 1988 (“O que é um dispositivo?”), que ressalta as dimensões da enunciação e da visibilidade presentes nos dispositivos. Sobre o regime de visibilidade escreve, o que nos interessa particularmente: “É que os dispositivos [...] são máquinas para fazer ver e para fazer falar. A visibilidade não remete a uma luz em geral que viria iluminar objetos preexistentes; ela é feita de linhas de luz que formam figuras variáveis deste ou daquele dispositivo. Cada dispositivo tem seu regime de luz, a maneira pela qual esta incide, se esfuma e se espalha, distribuindo o visível e o invisível, fazendo nascer ou desaparecer o objeto que não existe sem ela.” (DELEUZE, 2016, p.360).

p.50)³ – como o grande artefato de entendimento do mundo humano e de intervenção política é profundamente minada.

A autora chama atenção para um aspecto específico: a redução drástica do vocabulário e da língua em seus usos e possibilidades. As “regras de linguagem” nazistas (ARENDDT, 1999, p.100) passam a articular e conferir sentido e dinamismo às relações hierárquicas de mando que, no totalitarismo, emanam do líder até os vários escalões de militantes e simpatizantes, cimentando-as num único bloco. Trata-se de uma linguagem reduzida, exígua, construída e vivenciada fundamentalmente por meio de clichês e slogans, frases de efeito e eufemismos – o maior deles, a expressão “solução final” para dizer, não dizendo, o extermínio dos judeus. Linguagem feita de sinais, de gestos hieráticos e ícones homogeneizadores de fácil identificação por todos. Arendt vê nessa transformação a violência inscrevendo-se na língua e tendo por efeito sabotar gradualmente toda comunicação *entre* conteúdos espirituais, favorecendo o embotamento do diálogo e da percepção do outro e da própria factibilidade do mundo, que se transfigura em estrito campo de guerra.

Observa, em passagem célebre: “[...] a violência, à diferença da política, é muda; a violência começa onde termina a fala. As palavras usadas para lutar perdem seu caráter de fala; tornam-se clichês”. Coloca o dedo em uma das feridas contemporâneas ao enfatizar “o grau em que os clichês se introduziram em nossa linguagem e discussões quotidianas” (ARENDDT, 1954, p.331), insistindo em como a violência em exercício silencioso na linguagem de clichês invade as relações entre os indivíduos e as configurações sociais e políticas. Os devastadores efeitos psíquicos de dessubjetivação igualmente estão presentes: a propósito de Eichmann, que reconhece ele próprio só falar e entender o “oficiais”, escreveu: “Mas a questão é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê” (ARENDDT, 1999, p.61). Mesmo na hora da sua morte por enforcamento “encontrou o clichê usado na oratório fúnebre. No cadafalso, sua memória lhe aplicou um último golpe: ele estava “animado”, esqueceu-se que aquele era seu próprio funeral” (ARENDDT, 1999, p.274).

3 Cito a passagem esclarecedora: “Toda manifestação da vida espiritual pode ser considerada como uma espécie de linguagem [...]. Nesse contexto, língua, ou linguagem, significa o princípio que se volta para a comunicação de conteúdos espirituais nos domínios em questão: na técnica, na jurisprudência ou na religião. Resumindo: toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular [...]”

O resultado deste [f]ato de linguagem, prossegue Arendt, é a “doutrinação” nazista, que valendo-se da ‘língua de clichês’ e absolutamente nada acrescentando em termos de conteúdo ou ideia inovadora vai solapando toda a possibilidade do pensar com autonomia e “introduz o elemento da violência em todo o campo da política” (ARENDR, 1954, p.331). E mesmo para além dele: invade e reconfigura – na mesma modulação da violência – as esferas privada e íntima. A linguagem abreviada dos clichês age concomitantemente como dispositivo promotor de um fato moral e, também, de conduta [ético]: a incapacidade de julgar o que é certo e o que é errado – juízo que se orienta em grande medida pelo senso comum, por aquilo que é partilhado com todos e pelas experiências, pelos cinco sentidos – e, de roldão, a suspensão da “faculdade de agir”, a impotência da in-ação. O que quero chamar a atenção: o fato de que a banalidade do mal promove e se apoia, em grande medida, no exercício de uma linguagem singular.

Em perspectiva análoga Pierre Ansart, ao analisar a “potência emocional” dos “apelos absolutos” próprios aos totalitarismos (ANSART, 2019, p.136-137), refere-se a uma “desposseção das linguagens”, no sentido de um investimento na apropriação de “palavras fortes” (como nação, futuro, revolução), tirando delas sua historicidade e registro na memória coletiva e incentivando uma perturbadora “des-afeição generalizada”. Nessa configuração afetiva totalitária, observa: “As resistências permanecem, mas, privadas de linguagem, dispersam-se em resistências difusas, retiros interiores, indiferenças múltiplas, marginalidades diversas” (ANSART, 2019, p.88).

2. A “estrita logicidade”

A linguagem disposta em clichês, palavras-chave, slogans renováveis e eufemismos – a linguagem das sociedades totalitárias – afirma-se, prossegue Arendt, porque produtora e dependente de uma “estrita logicidade” (ARENDR, 1954, p.340), que leva à corrosão e posterior perda da capacidade de pensar e mesmo do senso comum. Logicidade que migra da lógica cientificista e passa a normalizar a linguagem comum em circulação. Trata-se de raciocínios abstratos, “sem consideração pelos fatos e pela experiência” (ARENDR, 1953, p.376-377), encadeados em sequência,

alinhando automaticamente causas e efeitos, naturalizando-os e tornando-os ativos e “produtivos” no interior de um mundo desejado como sem arestas e sem tensões. Vai-se da premissa “a” à assertiva “b”, de onde se deduz, de forma célere, o caminho de “c” a “z”, sem que a premissa inicial seja jamais interpelada, uma vez que tornada axioma evidente em si mesmo de um mundo de coerências, sem diversidades e dissidências.

A sujeição dos indivíduos aos “extremos da coerência lógica”, à “força autocoercitiva da lógica” (ARENDDT, 1997, p.524-525) leva-os cada vez mais à perda do senso comum⁴ e à fuga e emancipação da realidade e da imaginação; o indivíduo “liberta-se da experiência” e desconfia até dos próprios sentidos para atestar o real, assim como de sua capacidade de narrar experiências [Walter Benjamin]. – “... o pensamento é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução” (ARENDDT, 1997, p.525-526). Escancaram-se assim as portas para o império das mentiras ‘confiáveis’ transmutadas em eufemismos ou, numa terminologia recente, das *fake news*.⁵

Os indivíduos capturados nesse dispositivo político-linguístico passam a sentir o mundo como um lugar angustiante onde o contato humano e o tenso convívio comum perderiam importância, pois o que passa a importar é a satisfação do “... anseio das massas por um mundo completamente coerente, compreensível e previsível [...]” (ARENDDT, 1997, p.401). Um modo de vida regido por axiomas e a priori, tautologias e coerências absurdas, que são palatáveis somente em virtude da extrema rapidez com que se dão os circuitos do encadeamento lógico e também da produção dos afetos adequados; uma realidade imersiva percebida como “independente do mundo e da existência de outras pessoas”.

Os dispositivos da logicidade e da coerência enquanto aspectos instituintes da linguagem totalitária participam decisivamente da produção do sentimento do isolamento: “É a logicidade que apela aos seres humanos isolados, pois o homem [...] não tem mais nada a que possa recorrer, a não ser às mais abstratas regras do raciocínio” (ARENDDT, 1953, p.377).

4 O senso comum “pressupõe um mundo comum em que todos nós cabemos, onde vivemos juntos porque possuímos um senso que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares aos de todos os outros; ao passo que a lógica e toda a evidência com que procede o raciocínio lógico podem alegar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas.” (ARENDDT, 1954, p.341).

5 “... sua engenhosidade [do sistema totalitário] reside precisamente em eliminar a realidade que desmascara o mentiroso ou o força a legitimar as suas mentiras. [...] Em contraste com as mentiras táticas do movimento, que mudam a cada dia, essas mentiras ideológicas exigem crença absoluta como verdades intocáveis e sagradas.” (ARENDDT, 1997, p.401, 434).

3. O sentimento de isolamento

Estes dispositivos atuantes no interior mesmo da linguagem-maquinaría política e articulados em conjunto criam uma inédita forma de dessubjetivação: o isolamento como marca ética e afetiva dos indivíduos das sociedades de massa totalitárias, que, por sua vez, o intensificam e potencializam, o generalizam e normalizam.

Nesse ponto, o pensamento de Hannah Arendt é contundente. “Lampeja” algo arevindicarmos a herança e arelançarmos para o entendimento do contemporâneo. Trata-se, segundo ela, da significação medular do terror totalitário: a condição em que o indivíduo sente-se radicalmente apartado dos outros, apartado de si mesmo e, principalmente, do outro em si. Escreve: “... quando o homem como indivíduo foi abandonado até pelo próprio eu e está perdido no caos das pessoas. O desespero do isolamento consiste em sua própria obtusidade, que não admite diálogo” (ARENDR, 1953, p.378).

A ausência dos *outros* e da própria imaginação da alteridade frustram ou denegam as possibilidades de subjetivação, do pensar e do julgar e, sobretudo, do agir em conjunto com *outros*, da ação política criativa. O que passa a definir o indivíduo do/em isolamento é a falta. E o que resta quando até mesmo a experiência vital e vivificante da solidão – quando estamos com nós mesmos e com todos, “na solidão sempre somos dois em um” (ARENDR, 1953, p.377-378)⁶ – é perda?

Resta um feixe de sentimentos que passam a participar, articulados, da gestão socioafetiva do poder totalitário: os sentimentos de fragilidade (ARENDR, 1983, p.297)⁷ e de vulnerabilidade – o indivíduo se mostra duplamente vulnerável: exposto à violência indiscriminada e, também, agente da mesma violência, com a qual, em outro momento histórico, possivelmente não concordaria –, de ansiedade e de medo.

O medo, sentimento político já destacado por Maquiavel dentre as *virtù* do Príncipe para o bom governo de seus súditos, aqui está “... fundamentalmente ligado àquela ansiedade que sentimos em situações de

6 Cito: “Na solidão nunca estamos sozinhos: estamos com nós mesmos. Na solidão sempre somos dois em um; tornamo-nos um todo individual [...] na companhia, e apenas na companhia, dos outros. Para nossa individualidade enquanto tal – inequívoca e insubstituível – dependemos completamente de outras pessoas.”

7 “[...] é somente em certas circunstâncias históricas que a fragilidade aparece como a grande característica dos negócios humanos.” Tradução minha.

completo isolamento”. Ansiedade relacionada à situação específica de inação: “... o medo é o desespero pela impossibilidade de ação. [...] o medo é a impotência que sentem todos os homens quando estão radicalmente isolados” (ARENDT, 1953, p.356). O cerne desta educação das sensibilidades políticas: fomentar o medo da ação que captura a espontaneidade.

Outro aspecto a ser considerado incide sobre as transformações no regime de corporalidade: dá-se o retraimento progressivo do espaço entre os corpos até a destruição do todo o espaço simbólico, imaginário e imaginado entre os corpos. Ou seja, do espaço do *descolamento* e *deslocamento* permanentes que torna possível as práticas de liberdade, de negociação, de conflito e identificação, de ressignificações dos papéis sociais, de processos de subjetivação os mais inauditos e sempre im-pensáveis. Este descolamento e separação do meu corpo de todos os outros, de distanciamento entre os corpos que inaugura os processos de reconhecimento e de alianças, como se sabe, processo fundante da modernidade e de instituição do eu, cria o espaço necessário à visibilidade mesma do outro. “O olhar é o outro na imagem, o outro que me olha, que me prende e me fascina” (HAN, 2018, p.48).

Esse processo é obstaculizado e impossibilitado no interior do “cinturão de ferro” totalitário – metáfora reiterativa em Arendt – que “comprime as massas isoladas umas contra as outras e lhes dá apoio num mundo que para elas se tornou um deserto [...]” (ARENDT, 1997, p.526). Atadas na fusão dos corpos sem contornos visíveis, as singularidades e pluralidades individuais como que desaparecem e o espaço “entre”, necessário às práticas de liberdade, é diluído ou destruído, só restando os sentimentos de medo e o isolamento despovoado [mesmo em multidão] que se instala. “O terror totalitário [...] comprime os homens uns contra os outros de modo impiedoso, de maneira que assim desaparece o próprio espaço da ação livre – que é, justamente, a concretização da liberdade” (ARENDT, 1953, p.362).

4. As redes sociais digitais e a psicopolítica: um “cinturão de ferro” personalizado?

As linhas-de-força da linguagem totalitária – a língua concisa e autoexplicativa dos clichês, a visibilidade e efetividade adquirida pelos

eufemismos, o regime de logicidade padronizando e embotando a atividade do pensar, a corrosão do espaço simbólico *entre* os indivíduos que passam por violentos processos de identificação fusional diluidora do eu/si, a adesão apaixonada à ideia tão pouco humana de coerência do real... – podem ser facilmente reconhecidas em ato nas redes sociais digitais. Nessa perspectiva, não representariam elas hoje dispositivos concretos de produção do isolamento? Podemos sem dificuldade distingui-los intensificados em novos regimes de luz e sombra – a comunicação e mensagens instantâneas com fixação rígida de limites de caracteres [whatsapp, twitter, instagram...]; a forte estereotipia das linguagens corporais que consagram e hierarquizam certas imagens de “ideal do eu” [*selfies*]; as emoções homogeneizadas e padronizadas expressas num vocabulário imagético igualmente uniformizado que se impõe como universal [*emojis*, emoticons]; indivíduos que naturalizam sua imersão em grupos definidos de “amigos” ou “seguidores”... – e rejuvenescidos pelo meio digital.

Mas, se a relação entre totalitarismo e isolamento encontra-se estabelecida pela trágica história do nazismo, o que as mídias e redes sociais digitais – fenômeno recente saudado com entusiasmo como a “sociedade em rede” (CASTELLS, 2011) – tiveram ou têm a ver com a questão? Por que convocá-las para essa discussão? Ora, a aproximação dos termos totalitarismo / isolamento / redes sociais não esboçaria de imediato um paradoxo e um maniqueísmo difícil de ser levado a sério e a ser descartado, com a demonização da internet em todos os seus meandros e da tecnologia que a viabilizou historicamente? Ou, muito pelo contrário [como pretendo], trata-se de tema complexo, sensível e urgente, cuja discussão se impõe e exige, como ponto de partida, precisamente, o afastamento de qualquer essencialismo? Nesse sentido, para evitar mal-entendidos e escolhos fantasmáticos, gostaria de precisar o foco dessa reflexão.

Em relação às mídias digitais afirma-se, reiteradamente, que se trata de simples meios, ou melhor, “ferramentas” de comunicação e de “conexão”, de aproximação e contato entre as pessoas e das pessoas com o mundo (como tantas outras que as precederam). Elas configuram uma “nova forma de comunicação” (MISKOLCI, 2011, p.10), sentidas e internalizadas como inexoráveis nas formas assumidas, posto que configuradas e estetizadas pelo sofisticado desenvolvimento tecnológico e pelas “leis” do mercado capitalista globalizado. [Um novo passo, talvez, do Anjo da História em sua caminhada sobre os escombros avolumados deixados pelo progresso – diria Walter Benjamin].

Mas, por que apresentar as mídias digitais e as “tecnologias comunicacionais em rede” como meras *ferramentas* – como elas são enunciadas, reconhecidas e aclamadas? Vale a pena interrogar este termo e seu uso. Os significantes “ferramenta” ou “meio/mídia” de emprego comum têm levado ao obscurecimento da dimensão ético-política das mídias digitais, despolitizando-as e naturalizando-as. A palavra ferramenta possui uma polissemia que vem sendo em grande medida desconsiderada. Não porque sua significação esteja encoberta ou falseada, ao contrário, mas porque seu uso reiterado acaba jogando luz unicamente para um dos seus aspectos: o de artefato tecnológico em detrimento do seu caráter de maquinaria social e política, fundamental na gestão dos modos de produção das subjetividades.

Ferramentas da “era da conectividade” (MISKOLCI, 2016): expressão corrente de nomeação das mídias digitais que absolutamente não é neutra – a depender então do “bom” ou “mau” uso para caracterizar seu feito político – nem tampouco meramente objetal: qualquer ferramenta [seja o machado e o arado, a manufatura, a grande maquinaria da Revolução Industrial, o computador, as mídias digitais, o celular...] incide sobre os corpos e as corporalidades, participando das socializações e das formas de subjetivação, configurando-as e figurando-as em permanência. Toda e qualquer ferramenta – desde a mão humana – carrega consigo relações sociais, um *ethos*: ao mesmo tempo em que fabricam objetos, as ferramentas objetivam/subjetivam modos de vida. Modos de vida, relações de poder e sujeição, práticas expressivas de subjetividades – formas de ver e dar-se a ver, de sentir e perceber – passam pela fabricação e uso socialmente compartilhado de ferramentas, o tempo todo, desde que o mundo é mundo [humano].

Sob esse prisma, recoloco: **não seria pertinente e urgente interpelarmos as sedutoras redes sociais como partícipes de dispositivos de controle que guardam vínculos com as formas totalitárias de dominação?** Não digo que a web ou as “redes sociais” *sejam em si* totalitárias ou tirânicas ou, seu avesso, democráticas ou libertárias. Esse “em si” abstrato e essencialista absolutamente não existe, não convém promover esta vã e equivocada discussão, que as transformaria em ocossos universais. Penso que, em grande medida, elas agenciam, alimentam e reproduzem hoje dispositivos e linguagens [discursos, afetos, condutas] já testados historicamente e aqui renovados de produção do que Hannah Arendt enunciou como a banalidade do mal.

[...] o aspecto mais horrível do terror [totalitário] é que ele tem o poder de juntar completamente indivíduos isolados e, com isso, isola ainda mais esses indivíduos. [...] Apenas indivíduos isolados podem ser dominados por completo. [...] O perigo que o totalitarismo desnuda diante de nossos olhos – e esse perigo, por definição, não será superado pela simples vitória sobre os governos totalitários – brota do desenraizamento e estranhamento do homem no mundo, e podemos chamá-lo de perigo do isolamento e da superfluidade. (ARENDRT, 1953, p.379-380)

Nessa perspectiva, por que não buscar compreender em que medida e *como* as redes sociais digitais configuram hoje novos regimes emocionais e de enunciação e visibilidade desta pedagogia silenciosa, novos lugares que desencadeiam e produzem afetos (ANSART, 2019, p.69-88), cenários outros para a criação e circulação da linguagem promotora de isolamento e medo?

A partir dessas observações, retomemos o fio de nossa discussão sobre o sentimento contemporâneo de isolamento subjetivo e social como linguagem e dispositivo material da dominação. Uma linguagem totalitária em fabricação ou renovação e, em especial, em devir, que faz circular *formações* afetivas singulares – noção que empresto de George Bataille em artigo pioneiro de 1933, ano em que Hitler é nomeado chanceler da Alemanha, voltado ao estudo das “estruturas psicológicas do fascismo” (BATAILLE, 1989). A consideração das redes sociais digitais, do instantâneo e simultâneo, da imediatez que hoje as definem e fazem *funcionar* como elementos das redes de poder capitalista, operam integrando os afetos coletivos e pessoais, privados – “o capitalismo da emoção” (HAN, 2018, p.59-68) – e tendo como principal efeito a produção do isolamento e da impotência, da in-ação, a sensação de impossibilidade absurda de agir [e, portanto, de criar o imprevisível, o novo].

Com as mídias digitais, a potência de “captura” presente em todo dispositivo parece ser multiplicada: essa questão é importante e buscaremos pensá-la através das formas contemporâneas de sua efetivação. Se todo dispositivo de poder *captura* (AGAMBEN, 2009, p.40-41),⁸ nas redes

8 Cito comentário de Agamben ao interpretar a noção de dispositivo em Foucault: “... qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes.”

sociais digitais essa função é exacerbada, incidindo mesmo sobre a dimensão espaço-temporal da vida experimentada em comum/“partilhada” e, também, daquela vivida em solidão, na esfera individual e íntima.

As redes sociais digitais parecem hoje abrigar e revelar alguns dos sintomas mais agudos do mal-estar contemporâneo, possibilitando primeiramente a renovação de sentimentos e linguagens já experimentados, que alimentaram os movimentos totalitários do passado, organizando-os e permitindo que ganhem força e visibilidade social, que “recrutm” e reconfigurem a “banalidade do mal” com novas roupagens e aparatos de sedução. No momento seguinte, que sirvam de sustentação e cristalização de governos tirânicos.

Nesse sentido, gostaria de apresentar três proposições concernentes ao tema.

1. A preponderância da linguagem de clichês e eufemismos, a redução do vocabulário e sua extrema homogeneização, os ícones universais de evidente infantilização [emojis] e rápida e/ou instantânea adesão que vêm, paulatinamente, substituir a expressão pessoal refletida de opiniões e experiências são os aspectos mais evidentes da chamada era da conectividade – o “curtir”, o *like/dislike*, o “cancelamento”, o “compartilhar”, o “seguir”... são apenas alguns dos neologismos-clichês que introduzem e produzem os novos regimes de enunciação das subjetividades. Clichês que “têm em comum o fato de tornarem supérfluo o juízo e de que se pode pronunciar-los sem nenhum risco”, nas palavras de Arendt (1999, p.321). Assim também os eufemismos que aparecem e desaparecem – muitos se estabelecem como resíduos guardando sua eficácia e prontos para serem reativados – em renovação incessante ganhando, no entanto, dimensão política imensa. Esses traços possibilitam e articulam-se à intensificação insana do princípio de movimento, à fluidez, descartabilidade e superfluidez dos fatos e opiniões “em rede”, impulsionados pela logicidade outrora impensável dos algoritmos que reconfiguraram o fazer cultural e político. Processos complexos cujos efeitos sobre os corpos são evidentes: não é raro hoje os registros médicos sobre crianças e adultos que adoecem de patologias associadas à sensação de asfixia e ansiedade provocada pelo ritmo acelerado das redes sociais, que esgarçam ou destroem não apenas o espaço mas também o tempo necessário para o contato real entre os indivíduos e a elaboração intelectual e moral dos conteúdos em circulação meteórica.

2. O apagamento do outro nas “bolhas” virtuais – apresentadas como espaços comunitários, de identidade também comunitária – aponta

para um paradoxal processo narcísico de renovação do “cinturão de ferro”, fenômeno estudado por Hannah Arendt. A comunicação entre os indivíduos “em rede” tem se efetivado de forma dirigida e canalizada para o interior de *bolhas*, que se organizam como redes de altíssima capilaridade. É interessante notar que a arquitetura em “bolhas” não foi prevista [e nem mesmo desejada] na virada do século XX-XXI, na aurora da comunicação digital, quando se falava com força do “protagonismo” diversificado e heterogêneo dos sujeitos em rede, da “cultura participativa” que descortinava novos horizontes políticos (VAN DIJCK, apud MISKOLCI, 2016, p.283). Castells escreveu todo um livro relevando o otimismo e a “esperança” com os movimentos articulados pelas/em “redes” – a “Primavera Árabe”, 2010-2011; os “Indignados” na Espanha, 2012; o “OWS-Ocupe Wall Street”, 2011 –, dando as boas-vindas às “sociedades em rede” e suas possibilidades múltiplas de autonomia e liberdade (CASTELLS, 2012).

O projeto democrático e libertário, no entanto, não predominou. As linhas de força que instituem todo dispositivo de poder rearticularam-se promovendo o obscurecimento das práticas democráticas, dos debates que anunciavam o convívio conflituoso das diferenças, sua expressão e reconhecimento.

A plataformação da sociedade refere-se à inextricável relação entre plataformas online e estruturas societais. [...]As plataformas não são constructos neutros ou livres de valor. Elas vêm com normas e valores específicos inscritos em suas arquiteturas. Estas normas podem ou não conflitar com os valores fixados nas estruturas sociais, onde as plataformas competem para vir a ser implementadas. A dataficação e a mercantilização estão enraizadas nos princípios neoliberais do capitalismo dos Estados Unidos. Os dados são recursos transformados em mercadorias pelo processamento algorítmico. No entanto, o problema é que os processos sociais e econômicos estão ocultos nos algoritmos, nos modelos de negócios e nos fluxos de dados que não estão abertos ao controle democrático. Assim, a ideologia do neoliberalismo define a arquitetura da nossa sociedade conectiva. Uma arquitetura que não deixa espaço para setores públicos, valores públicos e espaço público. (VAN DIJCK, 2019)

Os eufemismos em voga “cancelar” e “cancelamento” são dispositivos que vêm precisamente significar aquilo que é vivido como uma grande ameaça pelos sujeitos: a exclusão de tudo e de cada um que não se enquadre no registro da mesmidade que rege o universo da “cidadania digital”. Qualquer discordância, crítica ou expressão de autonomia ou de visibilidade insurgente é passível de banimento para um exílio sentido como sendo em lugar nenhum. Como se não houvesse existência e sociabilidade possíveis fora das redes sociais, de suas “bolhas”, que se transformam assim em espaços simbolicamente compulsórios. Participar ou integrar redes sociais deixam de ser escolhas, mas um passaporte obrigatório para a conexão com o mundo civilizado. Está mesmo ameaçado de “cancelamento” – talvez seja este o ponto nodal que faz vibrar e interagir o conjunto das linhas de força – o “outro” que habita em mim, residente subversivo constitutivo do eu. Assim, a solidão – quando “a pessoa está na companhia de si mesma [...] e não está totalmente fora da companhia humana” (ARENDDT, 1953, p.378) – passa a ser experienciada como algo insuportável, a ser evitada a qualquer preço, figurando uma condição indizível e inédita de sofrimento: a incapacidade mesma de solidão, de estar consigo, levando a uma reconfiguração das psiques individuais com efeitos sensíveis na ética política. A sociedade digital operando na dinâmica do capitalismo neoliberal, da produção de mercadorias e da demanda-consumo incessante, realiza-se no interior de um circuito surreal e frenético de artefatos, descartáveis e substituíveis, com prazo de validade curto e funcionando todos ao mesmo tempo – o silêncio torna-se um ruído perturbador e desestabilizador para os indivíduos e para toda a gestão da maquinaria de poder *en place*.

As redes sociais dispostas em “bolhas” – metáfora para exprimir o espaço etéreo e fechado, o *huis clos* das comunidades digitais – gradativamente imobilizam as pessoas em “cinturões de ferro” personalizados, *customizados*, entulhados. Atam-nas umas às outras, amalgamam-nas, obstaculizando a manifestação das diferenças, o olhar para outrem e para si, o exercício da alteridade e com isso a possibilidade das múltiplas subjetivações são literalmente “canceladas”. Favorece-se, assim, o apagamento do espaço entre os corpos, indispensável à visibilidade do distinto e às possibilidades de agir no mundo. Na ausência de outrem e da experiência vivificadora da solidão, o que resta é o isolamento.

A linguagem performática das redes sociais cultivada pela dedução lógica e por algoritmos produz ao mesmo tempo a emancipação da realidade que percebemos cotidianamente através de nossos sentidos

e das experiências partilhadas, afirmando a existência de uma realidade outra, percebida como “mais verdadeira” posto que coerente e dedutível. O movimento incessante do pensamento e das imagens encadeadas a partir de premissas aceitas axiomáticamente – “outras narrativas” é o eufemismo em voga – como que se autogerminam, não nascendo mais do contato dos indivíduos com seus semelhantes, com a história nem com o tenso mundo partilhado. Um inusitado regime de verdade parece instalar-se: “... as pessoas perdem o contato com seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar” (ARENDDT, 1997, p. 526).

O impacto, digamos, não reside no conteúdo ideológico e nas convicções veiculadas, mas em seus significantes mesmos. Não há aqui nenhum aporte ideológico novo, o que é potencializado pelas redes sociais – aspecto já sublinhado por Hannah Arendt em relação ao nazismo: “A finalidade da educação totalitária nunca foi inculcar convicções, mas destruir a faculdade de formar uma” (ARENDDT, 1997, p.520) – é o seu funcionamento, a logicidade frenética que produz a corrosão da faculdade de experimentar o mundo em sua imprevisível alteridade e incoerência e a suspensão radical da faculdade de pensar e julgar. A base disso tudo: o esmaecimento do contato, público ou privado, com o outro e com a própria realidade, que se volatiliza em miríades de “narrativas alternativas” [eufemismo para o falseamento e para a mentira], as *fake news*.

A coerência alça-se em objeto de desejo, um desejo de coerência que a logicidade do dispositivo, regido por algoritmos e bits que pulsam no ritmo binário 01, vem suprir. Conexão, estar conectado, “conectividade universal” passam a significar relação harmoniosa e modelar, re-ações idênticas. São afastadas as fortuidades e tensões constitutivas da definição mesma do “real”. A realidade passa a ser percebida e representada como coerência e lógica nesse novíssimo regime de verdade. A exigência de coerência nas comunidades digitais tem revelado um aspecto subjetivo dramático, especialmente em relação aos mais jovens: a ferida narcísica, algumas vezes insuperável, da sensação de inadequação à padronização grupal preconizada, o fato de ser “cancelado”, de ter uma postagem não devidamente “curtida” e ornada por imagens minimalistas de polegares para baixo.

Por causa da eficiência e da comodidade da comunicação digital, evitamos crescentemente o contato com pessoas reais, e mesmo o contato com o real como um todo. A mídia digital leva o contraposto [*Gegenüber*] real cada vez mais ao desaparecimento. Ela o registra como resistência. Desse modo, a comunicação digital se torna cada vez mais sem corpo e sem rosto. [...] Por meio do smartphone o *outro* não fala. [...] Ele abafa toda forma de negatividade. Desse modo se desaprende a pensar de um modo complexo. [...] Ele demanda o curto prazo e oculta o longo [*Lange*] e o lento [*Langsame*]. [...] O smartphone, como o digital em geral, enfraquece a capacidade de lidar com o negativo. (HAN, 2018, p.44-45)

3. A terceira proposição a ser ponderada refere-se à transformação profunda nas noções de espaço – as distinções de próximo e distante são reconfiguradas na noção de imediatez – e de tempo, ou melhor, na noção de espaço-tempo com a qual experimentamos o mundo. No mundo digital essa dimensão é profundamente transformada levando a novas variáveis de espaço-tempo: a velocidade, o aqui-e-agora que pode ser ao mesmo tempo do outro lado do mundo, as mensagens instantâneas, a fluidez e superficialidade, a simultaneidade do experimentado virtualmente que constrói o sentimento/impressão da ubiquidade, a interdição da pausa e da duração, do silêncio. Os efeitos psíquicos dessa articulação nos processos de subjetivação ainda estão sendo estabelecidos, mas seus efeitos éticos são evidentes.

As redes sociais introduziram algo absolutamente novo no espaço público, o qual representa, por um lado, espaço da estabilidade [posto que regido por leis e normas] e, por outro, da ação inovadora: introduziu o movimento incessante e acelerado, o que é válido hoje não o é amanhã ou no minuto seguinte, o fato grandioso de hoje é logo mais banal(izado), informações e *bigdatas* são regurgitadas em profusão e em simultaneidade, circulando e coexistindo sem se chocarem e sendo arquivadas em “nuvens” – virtuais bibliotecas de Babel. Ou seja, a duração das experiências e das narrativas, a possibilidade de serem percebidas, intercambiadas e registradas (seja por discursos ou imagens e mesmo pela memória), se volatilizam em notável negligência à permanência. Como se não mais houvessem a possibilidade de sólidos destinados a se desmancharem no ar, mas apenas o ar rarefeito e sem gravidade do virtual.

O isolamento significa provavelmente o efeito maior desses dispositivos de poder. Ou melhor, essas seriam as condições para o assentamento, jamais completo, do dispositivo totalitário do isolamento. Isolamento vivido como um paradoxo, posto que inserido nas promessas de conexão e comunicação globais.

Paralelamente produz-se uma transformação nas estratégias de gestão dos sentimentos e sensibilidades conformes à era do capitalismo neoliberal *plataformatizado*. As mudanças ora em curso atentam para a relevância assumida pelas emoções em rede e se inscrevem não apenas numa biopolítica, mas numa psicopolítica voltada ao controle dos afetos (HAN, 2018). Psicopolítica que incide precisamente sobre a temporalidade e sobre a ausência de duração: uma gestão massiva dos afetos e não mais dos sentimentos. A distinção entre sentimentos e afetos é oportuna, pois permite pontuar a substituição da gestão dos sentimentos que se efetua na duração – “O sentimento permite uma narração: tem uma duração ou uma profundidade narrativa. Nem o afeto nem a emoção são narráveis.” – pela gestão dos afetos que se enuncia e efetiva na curta duração, no momentâneo e mesmo instantâneo. No “barulhento *teatro do afeto*” o mundo como que se contrai: “... o afeto não abre nenhum espaço. Ele procura uma via linear para ser descarregado. O médium digital também é o meio do afeto. A comunicação digital favorece uma descarga imediata de afeto” (HAN, 2018, p.60). Esse aspecto nos auxilia a compreender a polarização afetiva – o pêndulo ódio/amor extremados – que vem tomando conta das mídias digitais, com claros efeitos políticos.

A pedagogia totalitária quando em ato nas redes sociais, como discutido, não visa fomentar convicções particulares, individuais ou coletivas, mas promover um processo educativo de eliminar nos indivíduos a possibilidade mesma de ter convicções, de forjá-las ao longo do tempo, de testá-las e transformá-las no contato com o outro e consigo. Para isso, a linguagem sensível dos afetos e das paixões em aceleração é hiperinvestida, ganhando vida nos *memes*, nas figuras graciosas ou aterrorizantes, engraçadas e grotescas com as quais con-vivemos quotidianamente. Nessa perspectiva, Byung-Chul Han pensa a existência contemporânea de um panóptico digital disciplinando e controlando afetos performáticos e não mais os sentimentos, pois estes últimos requerem uma duração que o espaço-tempo e a linguagem digitais buscam ignorar.

As descargas emotivas – ódios, ressentimentos, amores, adesões identitárias “fervorosas” e fusionais, dissociações, “traições”, exaltações... –

são intensas e fugazes, muitas vezes limitadas ao instante de sua expressão: é preciso incessantemente renová-las para que seja garantida a eficácia ética desejada. A tecnologia mesma se encarrega da dinâmica da gestão das emoções afins – *memes*, mensagens que “lacram” e fazem circular a imagem de um mundo redundante sem arestas, tensões, diálogos, sem devir – através dos algoritmos e da maquinaria e robôs agenciados pela “lei da oferta e da procura”, regida paradoxalmente pelas grandes corporações empresariais, e pelos múltiplos poderes políticos em aliança ou disputa. Muitas vezes emoções díspares são experimentadas na quase simultaneidade, assim como o eu se fragmenta no “aqui e ali ao mesmo tempo” numa experiência sensível esquizofrênica cotidianamente estimulada. As emoções circulando em/nas redes tornam-se o verdadeiro cimento e argamassa da “sociabilidade moldada por plataforma” (VAN DIJCK, 2016), são “disposições” de espírito, “algo em que alguém se encontra” naquele momento (HAN, 2018, p.62), análogas às imagens uniformizadas [*instagramizadas*] que “falam” dos lugares onde me encontro, da comida que digiro, dos amigos que “tenho” e que contabilizo, da família perfeita [expressão que se tornou um pleonasma], dos momentos inenarráveis porque sem duração e rapidamente descartados por momentos equivalentes, igualmente sem duração.

Da articulação desses dispositivos e regimes socioafetivos fica a impressão de uma presença muito importante, muito inquietante nas redes sociais digitais: a *presença* do isolamento. O indivíduo, cultivando o isolamento e impotência e preso a um movimento e movimentação constantes, impulsionado pelas “plataformas” e pela cadência vertiginosa dos algoritmos, está como que “morrendo de exaustão” (ARENDDT, 1992, p.39) – sentimentos habilmente administrados pelas redes de poder e micropoderes.

Ao contrário do que o modo de vida digital e as linhas-de-força aí presentes sugerem não há predestinação – seja ela metafísica, religiosa ou historicista – que nos conduza diretamente à psicopolítica. O tempo e a história não se movem em linha reta – os caminhos e descaminhos históricos poderiam ter sido outros, muitos outros. Podem ser outros. “Trata-se de liberar a vida onde ela é prisioneira, ou de tentar fazê-lo num combate incerto” (DELEUZE e GUATTARI, 1992 apud ROLNIK, 2018, p.7).

Sobre a espontaneidade e a imprevisibilidade da ação política

É no interior mesmo desta maquinaria, a partir de novos e inusitados agenciamentos, que “lampejam” na atualidade a ação política e a espontaneidade [contraponto à logicidade dominante], entendida como a potência de interromper o curso daquilo que é apresentado como natural evolução conduzida pela ideologia do progresso. Quero estabelecer um elo de aproximação intempestiva e mesmo de dependência entre ambas as noções: espontaneidade, portanto, compreendida como ação política – “Em favor, assim o espero de um tempo por vir” [Nietzsche]⁹ – e não como sua negação ou desqualificação. Ao fazê-lo, lembro a presença do vínculo ação política e espontaneidade e sua inscrição numa tradição, ou em tradições diversas, do *pensar o político*, retomada porém em sua dissonância e, ainda uma vez, reivindico-a como apoio à compreensão do contemporâneo.

[...] nossa força de criação corresponderá à força adquirida pela ação de cada dia. (GRIFFLUELHES, 1909, p.19)

[...] esse fardo do irreversível e do imprevisível de onde o processo da ação extrai toda sua força. (ARENDDT, 1983, p. 298)

[...] Ali onde o outro pode chegar existe futuro. Com o determinismo [...] não há futuro. (DERRIDA, ROUDINESCO, 2001, p.92)

Essas três citações, de autores de diferentes horizontes teóricos e políticos e de momentos distintos da história, pontuam e enunciam ao longo do século XX a crítica radical aos determinismos historicistas e a função da espontaneidade no devir ético-político. A primeira situa-se no raiar do século XX e marca a nova afirmação de autonomia das classes operárias em âmbito

9 Cito: “Está mais próximo daquilo que Nietzsche chama de intempestivo: pensar o passado *contra* o presente – o que seria um lugar-comum, uma nostalgia, um retorno, caso não se acrescentasse: *Em favor*, assim o espero, de um tempo por vir”. (DELEUZE, 2016, p.257).

internacional com o sindicalismo revolucionário e o anarquismo sindicalista. A segunda, de *The Human Condition*, de 1958, reflexão incontornável sobre o “pensar aquilo que fazemos” e a pluralidade da atividade humana. A última citação – *De quoi demain... dialogues* – chega-nos da virada do milênio, de 2001, do intercâmbio entre um filósofo e uma historiadora interpelando alguns dos grandes problemas do nosso tempo a partir de uma “herança intelectual” a ser construída e reivindicada.

O vínculo entre espontaneidade e ação política, portanto, é algo estabelecido no pensamento filosófico-político e grandemente ignorado e denegado. Ao considerá-lo, no entanto, salta ao olhar contemporâneo o quanto o isolamento, condição trágica do indivíduo capturado por dispositivos totalitários, inibe e impossibilita a ação e a espontaneidade. “... estar isolado é estar privado da faculdade de agir. Ação e palavra demandam estar cercadas pela presença de outrem...” (ARENDDT, 1983, p. 246). Este outrem subversivo e potente que nos chega pelas costas, valendo-se das fraturas, sem ser anunciado, desobediente às utopias racionalistas, fortuito e imprevisível, habitante mais dos interstícios do que do mainstream. Como escreve Derrida, a “vinda imprevisível e incalculável do outro” (DERRIDA, ROUDINESCO, 2001, p.87).

Mas, encontramos ideia análoga em Hannah Arendt, pensadora tão distante do filosofar reconhecido como pós-estruturalista, herdeiro em suas várias dissonâncias da psicanálise, sobretudo lacaniana. Para ela, o agir, diferente do automatismo do fazer, implica a capacidade de “interromper”, de descontinuar e iniciar processos criativos, práticas de liberdade sempre imprevisíveis que possibilitam o “nascer” de/do novo, o re-criar o mundo humano *quantas vezes for necessário*:

“... a faculdade de agir, de desencadear processos sem precedentes, cujo resultado permanece incerto e imprevisível no campo humano ou natural em que vai se desenrolar. [...] É a faculdade de agir [...] que interrompe o automatismo inexorável da vida cotidiana [...]. A vida humana precipitando-se para a morte provocaria, inevitavelmente, a ruína, a destruição, de tudo que é humano, apenas a faculdade de interromper este curso e começar de novo, faculdade inerente à ação, vem lembrar constantemente que os homens, ainda que eles devam morrer, não nasceram para morrer, mas para inovar.” (ARENDDT, 1983, p. 296, 313)

Espontaneidade e ação criadora anunciam-se, assim, como antídotos afirmativos em nossos tempos sombrios em que imperam os sentimentos de isolamento e os elogios programados à previsibilidade da vida, do eu e dos outros, à coerência dos desejos canalizados em violências inauditas e preconceitos ancestrais repaginados.

Referências bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.

ANSART, Pierre. [1983] *A gestão das paixões políticas*. Trad. Jacy Seixas. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

ANSART, Pierre. *Os clínicos das paixões políticas*. Trad. Jacy Seixas. Curitiba: Ed. UFPR, 2022, no prelo.

ARENDT, Hannah. [1953] Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão. In: *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. [1954] Compreensão e política (as dificuldades da compreensão). In: *Compreender – formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. Prefácio. [1954] *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992.

ARENDT, Hannah. [1963] *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. [1964] Responsabilité personnelle et régime dictatorial. In: *Responsabilité et jugement*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2009.

ARENDT, Hannah. [1968] Questions de philosophie morale. In: *Responsabilité et jugement*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2009.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo – anti-semitismo, imperialismo,*

totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. 2ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy, Col. Agora, 1983.

BATAILLE, Georges. La structure psychologique du fascisme. *Hermès La Revue*. CNRS Editions, nº5-6, p.137-160, 1989. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-1989-2.htm>

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

BENJAMIN, Walter. [1916] Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34. 2ª edição, 2013.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. v.1 *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança – movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos – textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Afonso Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DERRIDA, Jacques ; ROUDINESCO, Elizabeth. *De quoi Demain... dialogues*. Paris: Flammarion, 2001.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. v.17. *Inibição, sintoma e angústia. O futuro de uma ilusão e outros textos [1926-1929]*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GRIFFLUELHES, Victor. *Le syndicalisme révolutionnaire*. Paris : La Publication Sociale, 1909.

HAN, Byung Chul. *No enxame*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2018.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de*

poder. Belo Horizonte / Veneza: Editora Ayné, 2018.

MISKOLCI, Richard. Novas conexões: notas teórico-metodológicas para pesquisas sobre o uso das mídias digitais. *Cronos*. Natal: UFRN, v.12, n.2, p.09-22, jul./dez. 2011.

MISKOLCI, Richard. Sociologia digital: notas sobre pesquisa na era da conectividade. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v.6, n.2, p.275-297, jul./dez. 2016.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição* – notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 20

VAN DIJCK, José. *La cultura de la conectividade*. Buenos Aires: Siglo Veinteuno, 2016.

VAN DIJCK, José. A Sociedade da Plataforma: entrevista com José van Dijck. *Digilabour* – laboratório de pesquisa. Disponível em: <https://digilabour.com.br/2019/03/06/a-sociedade-da-plataforma-entrevista-com-jose-van-dijck/>.

RECEBIDO EM: 28/04/2022
APROVADO EM: 16/05/2022