

# Tristes psicotrópicos: colapso climático, colapso mental

Rubens Akira Kuana

*Bacharel em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista CAPES.*

<http://orcid.org/0000-0001-6207-6850>

**RESUMO:** Segundo Bruno Latour, “a ecologia nos enlouquece; e é daí que precisamos partir” (LATOOUR, 2020a, p. 31). Propomos, portanto, que as imagens do Antropoceno sejam pensadas através de seus afetos: em especial a tristeza profunda. Através dos conceitos de psicopolítica (Byung-Chul Han) e cosmopolítica (Isabelle Stengers), este artigo demarca uma investigação inicial a respeito das possíveis relações entre depressão e clima; melancolia e cosmologia. Abordamos a racionalidade diagnóstica dos Modernos, assim como potenciais críticos e criativos do sujeito depressivo diante à intrusão de Gaia. Por fim, indicamos futuros caminhos desta pesquisa por meio de uma sondagem de riscos atrelados à incomensurabilidade entre múltiplas perspectivas. Pode a depressão traçar, para além dos sentimentos de paralisia e impotência, alguma linha de fuga da emergência climática? Há tratamento? *Pharmakon* adequado? Uma resposta que não seja bárbara?

**PALAVRAS-CHAVE:** Depressão; Gaia; Psicopolítica; Cosmopolítica; Antropoceno.

.....

*eu vivo no Brasil  
e isso é muito  
para se ter em um corpo*

— Jessica Stori (2020, p. 43)

## I. CLIMATOQUIETISMO

No primeiro semestre de 2020, circulou nas redes sociais uma charge tão compartilhada quanto assustadora. Vemos uma cidade costeira sendo atingida por uma bateria de três ondas: uma primeira onda de coronavírus seguida por uma onda de recessão econômica que, por sua vez, é seguida por uma gigantesca e última onda de mudanças climáticas. Enquanto isso, no canto esquerdo da imagem, uma voz provê consolo: “certifiquem-se de lavar as mãos e tudo ficará bem”.

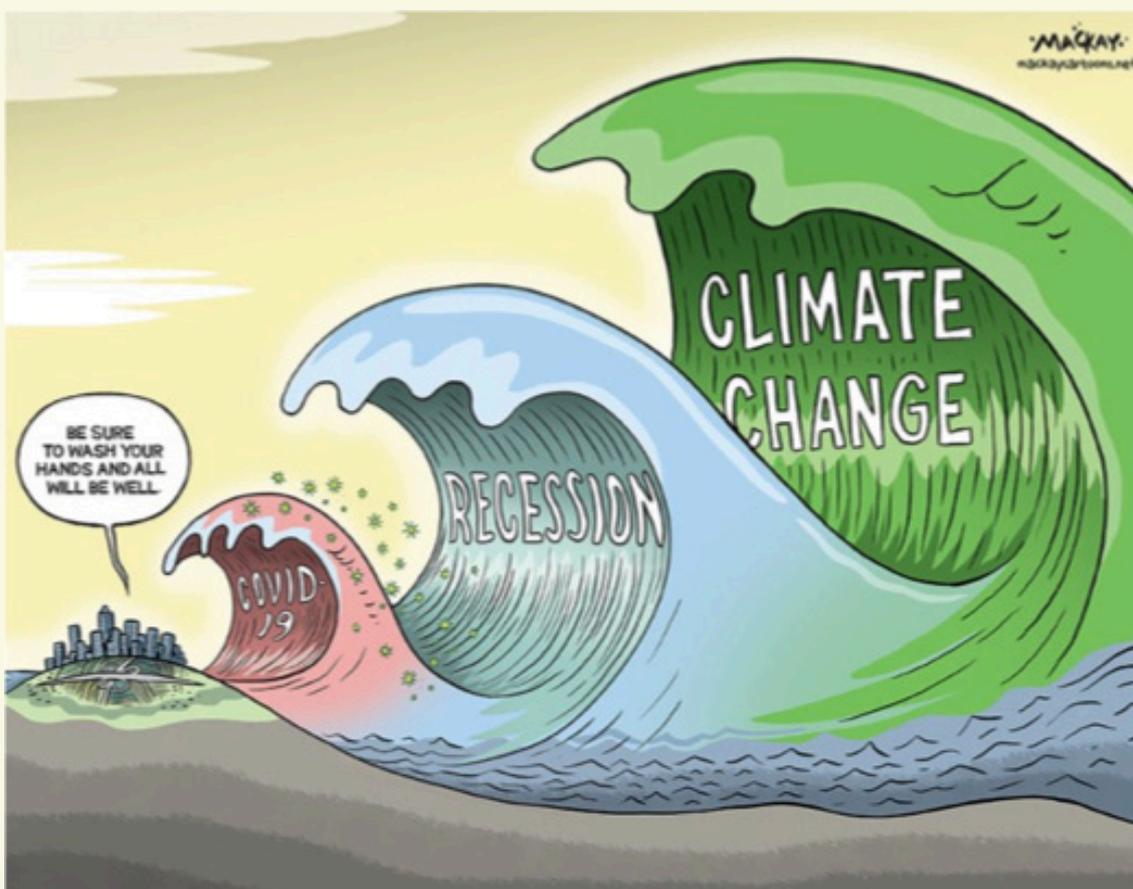


Figura 1 - charge de Graeme Mackay. Fonte: MACKAY, 2020.

Embaraçados, rimos de uma atitude que Bruno Latour chama de *climatoquietismo*: um silêncio passivo, difundido “no mundo em geral sob a forma de uma loucura doce que pode ser caracterizada como quietista, como referência a uma tradição religiosa em que os fiéis confiavam a Deus o cuidado de sua salvação” (LATOUR, 2020a, p. 28). A tempestade e a calmaria: a confiança em algum responsável; em algum especialista; alguém – eleito para o cargo ou não – que irá nos “garantir a razão”. “Tudo vai ficar bem”: a vida será como antes do tsunami climático.

Como o personagem principal do romance “10:04” de Ben Lerner (2018), o climatoquietista não duvida das evidências científicas da emergência climática: ele “só” prefere não falar sobre ela. Residente de uma Nova York palco de furacões cada vez mais violentos, o narrador flana por festas e galerias de arte. Entre publicar um novo livro e cogitar a paternidade, ele registra histórias alheias – uma colega de trabalho, um antigo mestre – pois, presente que, em breve, talvez não haja mais histórias para contar. O título “10:04”, aliás, é uma referência ao horário em que o jovem Marty McFly retorna a 1985, no cultuado filme “De volta para o futuro”. Mas ainda há tempo?

Nos primeiros meses da pandemia, inúmeros textos pautaram um horizonte repleto de mudanças radicais em nossas vidas. Desde um cinismo submisso (acusado de reacionário) até uma conjuntura revolucionária (acusada de ingênua), um tom preponderante – “a *nossa* hora chegou” – junto da mesma e enfática questão: habitamos o fim do mundo ou o fim do capitalismo? Afinal, em seu centro e em suas periferias, o capitalismo enfrentava uma tremenda crise biopolítica. Segundo Michel Foucault, a biopolítica designa o processo em que:

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história,

sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo do controle do saber e de intervenção do poder. Este não estará mais somente a voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida; é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo. Se pudéssemos chamar de ‘bio-história’ as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana; não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente (FOUCAULT, 1988, p. 134).

Tanto a pandemia de coronavírus quanto a corrida pelas vacinas dentro do mercado das patentes podem ser compreendidas como variações da biopolítica: preserva-se o controle de corpos e as técnicas de extensão e apropriação da vida. “O biológico reflete-se no político”: para Philippe Pignarre, a indústria farmacêutica “faz ciência mas só pode falar desta em termos comerciais; seu êxito é de fato comercial, mas ela o justifica em nome da ciência” (PIGNARRE, 1999, p. 101). Desta forma, “A busca do *medicamento perfeito*, que tomou a forma do *projeto vacinal*, tal como triunfou na farmácia do entre-guerras, e atualmente da farmacologia racional ou da terapia gênica, constitui *o sonho último* de medicamentos que poderiam enfim bastar-se a si mesmos, *existir independentemente dos humanos*” (PIGNARRE, 1999, p. 134, grifos meus). Além disso, o alvoroço ocidental sobre qual seria a vacina “mais eficiente” nos remete aos encontros passados entre Ciência Moderna e racismo anti-asiático (LOWE, 2015). De acordo com reportagem da Folha de São Paulo, “a população brasileira tem muito mais resistência a uma vacina desenvolvida pela China (quase metade dos entrevistados responderam que

não tomariam), do que um imunizante produzido pelos Estados Unidos, pela Inglaterra ou pela Rússia” (AMÂNCIO, 2020).

Contudo, ambos os fenômenos também podem ser compreendidos como consequências da emergência climática, uma vez que a criação massiva de animais de abate está diretamente relacionada não só à proliferação de novas doenças, como também ao aumento da temperatura global (WALLACE, 2020). Por um lado, o “império” do climatoquietismo, em sua herança biopolítica, está situado “no nível da própria vida”. Afinal, com algumas alterações na tradução, poderíamos dizer que o climatoquietismo “entrega a vida e seus mecanismos ao domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação humana”. Mas, por outro lado, os impactos do climatoquietismo vão muito além da “vida humana” e do “homem ocidental”. Apesar de sua potência crítica, a biopolítica de Foucault ainda é demasiado antropocêntrica. E é desses “silêncios” não-humanos e mais-que-humanos que falaremos neste artigo.

## II. GESTOS-BARREIRA: DESACELERAR

Para além da condição humana, a emergência climática é a expansão cósmica da destruição e do desespero: a extinção de milhares de espécies animais e vegetais. A morte de um planeta tal qual o conhecemos. Se a pandemia e o isolamento nos remetem à finitude e à frustração, uma simples conversa sobre o clima aparenta-nos abismal: quais são os afetos que o clima suscita? Nas palavras de Latour:

Sem dúvida, *a ecologia nos enlouquece; e é daí que precisamos partir*. Não com a ideia de se tratar, mas para aprender a sobreviver sem se deixar levar pela denegação, pela *hibris*, pela *depressão*, pela esperança de uma solução razoável ou pela fuga para o deserto. *Não existe cura para o pertencimento ao mundo*. Mas, pelo cuidado, é possível se curar da crença de que não se pertence ao mundo; que essa não é a questão essencial; que o que ocorre com o mundo

não nos diz respeito. O tempo em que podíamos esperar “sair disso” já não existe mais. De fato, estamos, como se diz, “em um túnel”, só que “não veremos seu fim”. Nesses assuntos, a esperança é má conselheira, já que não estamos em uma crise. Isso não vai “passar”. Será preciso lidar com isso. É definitivo. Consequentemente, seria preciso descobrir um *percurso de cuidados* – mas *sem pretender uma cura muito rápida*. Nesse sentido, não seria impossível progredir, porém seria um progresso ao contrário, que consistiria em repensar a ideia de progresso, em *retrogerir, em descobrir outra maneira de sentir a passagem do tempo*. Em vez de falar de esperança, teríamos de explorar um modo bastante sutil de “desesperar”; o que não significa “se desesperar”, e sim *não confiar apenas na esperança como engrenagem sobre o tempo que passa*. A esperança de não mais contar com a esperança? Hum, isso não soa muito encorajador. *Se nos falta a esperança da cura definitiva, podemos ao menos apostar no menor dos males*. Afinal, não deixa de ser uma forma de cuidado: “viver bem com seus males”, ou apenas “viver bem”. *Se a ecologia nos enlouquece, é porque na verdade ela é uma alteração da alteração das relações com o mundo. Nesse sentido, é ao mesmo tempo uma nova loucura e um novo modo de lutar contra as loucuras precedentes!* Não existe outra solução para o problema do cuidado sem a espera da cura: é preciso chegar *no fundo da situação de desamparo*, na qual todos nós nos encontramos, quaisquer que sejam as nuances que nossas angústias possam ter (LATOURE, 2020a, pp. 31-32, grifos meus).

“Não existe cura para o pertencimento ao mundo”. Enfrentar o espanto de não sabermos responder a nossas angústias é a tarefa que atravessa nossa época como um acúmulo de e-mails não lidos na caixa de entrada: “é daí que precisamos partir”. Mas quais seriam essas outras maneiras “de sentir a passagem do tempo”? Como “viver bem” em meio a “um modo bastante sutil de ‘desesperar’”? Aliás, o que seria, na prática, esse “modo bastante sutil de ‘desesperar’”? Como praticar o cuidado diário em meio a “uma nova loucura e um novo modo de lutar contra as loucuras precedentes”? O que poderia ser uma cura nem “definitiva”, nem “muito rápida”? Seria uma *desaceleração*?

Latour afirma que “A primeira lição da pandemia do coronavírus é também a mais espantosa. De fato, ficou provado que é possível, em questão de semanas, suspender, em todo o mundo e ao mesmo tempo, um sistema econômico que até agora nos diziam ser impossível desacelerar ou redirecionar”. Latour sugere “gestos-barreira”: gestos direcionados “não apenas contra o vírus”, mas também “contra cada elemento de um modo de produção que não queremos que seja retomado”. Pois “não se trata mais de retomar ou de transformar um sistema de produção, mas de abandonar a produção como o único princípio de relação com o mundo”. Para Latour, o isolamento e a sua decorrente solidariedade configuravam uma oportunidade para “imaginar o poder transformador desses novos gestos, barreiras erguidas contra a repetição de tudo exatamente como era antes, ou pior, contra uma nova investida mortífera daqueles que querem escapar de vez à força de atração da Terra”. Otimista, Latour frisa: o “trem do progresso” – “da globalização” – “pode sim ser desacelerado e finalmente parado” (LATOURE, 2020b).

A cura de que Latour fala está ligada a outros modos de “relação com o mundo”; a outras formas de vida que questionam o capitalismo e os valores modernos como “progresso” e “produtividade”. Contudo, será que o otimismo dos gestos-barreiras são o suficiente para nos tirar do “fundo da situação de desamparo, na qual todos nós nos encontramos”? E se o alcance político de nossos gestos estiver imerso em uma melancolia ainda mais profunda? Seria possível acreditar que o trem do progresso pode finalmente ser parado? Afinal, no caso brasileiro, se há algo que definitivamente não “ficou provado” é a possibilidade de, “em questões de semanas”, suspender “um sistema econômico” (SAFATLE, 2020). E se Latour nos aconselha a “não confiar apenas na esperança como engrenagem sobre o tempo que passa”, voltemo-nos então para o desespero.

### III. MELANCOLIA INTERPLANETÁRIA

O filme *Melancholia* (2011), de Lars Von Trier, ilustra o encontro de duas perspectivas modernas durante o fim do mundo: a publicitária Justine, que representa um discurso depressivo e seu cunhado John, que representa um discurso científico. Na primeira parte do filme, intitulada Justine, assistimos à indiferença da protagonista a seu próprio casamento – para frustração de seu cunhado que financia o evento. Na segunda parte, intitulada Claire (a irmã de Justine), descobrimos que o ponto luminoso no céu que absorve a atenção de Justine é, na verdade, um planeta que viaja em direção a Terra. O planeta se chama Melancholia e ameaça acabar com toda a vida no Universo.

Justine, desde o começo, aparenta saber uma verdade única, ignorada pelos demais. Em sua interpretação do filme, Thais Klein e Regina Herzog ponderam que “o discurso melancólico, tal como Freud expõe em ‘Luto e melancolia’ está ‘mais próximo da verdade’ pois não se deixa iludir pelas fantasias que amenizariam essa condição” (KLEIN & HERZOG, 2018, p. 136). Graças a um processo introspectivo que já antecedia o desvelamento do planeta Melancholia, Justine tranquilamente aceita a catástrofe. “A Terra é má. Não precisamos lamentar a sua morte”, diz para sua irmã, indiferente às demais formas de vida terrestres.

Por outro lado, John encomenda telescópios e mantimentos: ele se prepara para o apocalipse como se preparasse para um espetáculo, insistindo que “todos os verdadeiros cientistas concordam que Melancholia vai passar direto por nós, e será a vista mais bela de todas”. Porém desespera-se ao tomar consciência de que, por mais que tente “racionalizar” o desconhecido – “objetivá-lo” com instrumentos técnicos –, não há escapatória. Preso dentro da enorme propriedade de sua família, ele se suicida nos estábulos. Será que John também se tornara um melancólico; um depressivo? Mas que, ao contrário de Justine, decidira encerrar sua própria vida,

em uma última tentativa de “ter o controle” da situação? Em situações como essa, alguém realmente estaria “mais próximo da verdade”?

No livro *Há mundo por vir?*, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro argumentam que “de todos os personagens do filme, a melancólica Justine é a única que ‘sabe coisas’ (mas as sabe de maneira diferente de John, seu cunhado cientista). É ela quem desde o início olha para o céu estrelado e percebe que há algo errado; é ela também quem mais facilmente aceitará a perspectiva do desastre”. A disforia de Justine é “ontológica e absoluta, independente de um motivo externo circunstancial, bastante diferente, nisso também, do desespero que tomará conta de Claire” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 58). Encontramos, então, um consenso frágil entre essas interpretações: a princípio, Justine seria quem está mais próxima da verdade. Mas que verdade seria esta? Segundo os autores, o filme representa “o fim do fim”. Isto é, uma situação onde não é possível imaginar mais nada, pois “o tempo real desaparece”.

Melancholia mostra o choque da Terra com o Fora absoluto, materializado em um gigantesco planeta azul que inesperadamente cruza nossa rota, vindo das profundezas do cosmos. O filme encena o contraste entre o mundo humano, com seus melodramas e contradições intermináveis (a família, a empresa, a festa de casamento, a magnífica casa de campo da alta burguesia, a surda luta de classes), e o cosmos-sem-nós, o balé austero das esferas que evolui sublime nos grandes planos do sistema solar e além. (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 57, grifos meus)

Melancholia: um planeta que vem “das profundezas do cosmos”. Na história da filosofia ocidental, a “vocação genial dos melancólicos” pode ser retrçada até Aristóteles (AGAMBEN, 2012, p. 38). “Por que todos os homens que foram excepcionais na filosofia, na vida pública, na poesia e nas artes são melancólicos, alguns a ponto de serem tomados pelas enfermidades oriundas da bílis negra?” (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2012, p. 34). Essa herança aristotélica pas-

sou pela “cosmologia humoral medieval” (AGAMBEN, 2012, p. 33) até chegar ao início do renascimento italiano, quando Marsílio Ficino conectou “a propensão natural ao recolhimento e ao conhecimento contemplativo” à influência de Saturno, considerado pela “tradição astrológica” como “o planeta mais maligno” (AGAMBEN, 2012, pp. 35-36). Nas palavras de Ficino, em seu livro *Theologia platonica de animarum immortalitate*:

A natureza do humor melancólico segue a qualidade da terra, que não se desperde nunca tanto quanto os outros elementos, mas se concentra mais estreitamente em si mesma... tal é também a natureza de Mercúrio e de Saturno, em virtude da qual os espíritos, reunindo-se no centro, dirigem a ponta da alma do que lhe é estranho para o que lhe é próprio, fixando-a na contemplação e dispondo-a para que penetre no centro das coisas (FICINO *apud* AGAMBEN, 2012, p. 36)

Do planeta Saturno ao planeta de Lars Von Trier: será que ambos os planetas realizam uma *intrusão*? Sejam seres da ficção, sejam seres da ciência, ainda haveria uma correlação entre cosmologia e melancolia? Ou, até mesmo, haveria um *laço cósmico* imanente às pessoas melancólicas? Entretanto, o quão bizarro seria ir até um consultório psicanalítico e receber o diagnóstico de que nossa tristeza ou paralisia política se devem à influência de uma entidade cosmológica em nossas vidas? Para Agamben, em *Luto e melancolia*,

Freud enfrenta tematicamente a interpretação psicanalítica do antigo complexo humoral saturnino. A distância que separa a psicanálise dos últimos resquícios do século XVII da medicina humoral coincide com o nascimento e o desenvolvimento da moderna ciência psiquiátrica, que classifica a melancolia entre as formas graves de doença mental. [...] Segundo Freud, o mecanismo dinâmico da melancolia em parte toma emprestadas as suas características essenciais do luto e em parte da regressão narcisista. Assim como, no luto, a libido reage diante da prova da realidade que mostra que a pessoa

amada deixou de existir, fixando-se em toda lembrança e em todo objeto que se encontravam relacionadas com ela, assim também a melancolia é uma reação diante da perda de um objeto de amor, ao que não se segue, porém, conforme se poderia esperar, uma transferência da libido para um novo objeto, mas sim o seu retrair-se no eu, narcisisticamente identificado com o objeto perdido. [...] enquanto o luto sucede a uma perda realmente acontecida, na melancolia não só falta clareza a respeito do que foi perdido, mas nem sequer sabemos se podemos de fato falar de uma perda. “Deve-se admitir” – escreve ele com certo desapontamento – “que se produziu uma perda, mas sem que se consiga saber o que foi perdido”. (AGAMBEN, 2012, pp. 43-44)

Se seguirmos esta interpretação, graças a uma desconhecida fatalidade anterior, Justine consegue aceitar serenamente uma fatalidade ainda maior: o fim do mundo. Por Justine já encontrar-se num processo introspectivo que a separa do mundo à sua volta, a chegada do planeta Melancolia não lhe parece desesperadora. Seria esta a *sua* verdade? Justine estaria mais bem preparada para “o fim do fim” porque sua vida já era um desastre? Como diria Latour de forma um tanto humorada: “Hum, isso não soa muito encorajador”. Podemos somente especular sobre o objeto perdido de Justine ou sobre o objeto perdido que levou Lars Von Trier a realizar esse filme. Isto é, se houver de fato um objeto perdido. Pois o motivo do fascínio de Freud com a melancolia foi justamente a sua ambivalência:

na melancolia, o objeto não é nem apropriado nem perdido, mas as duas coisas acontecem ao mesmo tempo. E assim como o fetiche é, ao mesmo tempo, o sinal de algo e da sua ausência, e deve a tal contradição o próprio estatuto fantasmático, assim o objeto da intenção melancólica é, contemporaneamente, real e irreal, incorporado e perdido, afirmado e negado. (AGAMBEN, 2012, p. 46)

Entre o real e o irreal: para além do cinema, as pessoas melancólicas parecem carregar consigo a ambivalência de seus objetos. Mas será que o destino das pessoas

melancólicas é simplesmente aceitar que não há mais o que fazer? Não haveria outras maneiras de distribuir papéis às pessoas melancólicas? Afinal, elas não seriam capazes de contar outras “histórias para adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019)?

#### **IV. EPIDEMIA DE DEPRESSÕES?**

Como vimos, Aristóteles celebrava a melancolia. Segundo Christian Dunker, “a depressão teria se originado do casamento dessa longínqua afecção grega com um novo vocabulário oferecido pela linhagem cristã” (DUNKER, 2021, p. 18). Este novo vocabulário cristão consistia em termos como acedia, demônio meridiano e teoria humoral (AGAMBEN, 2012, p. 33). Contudo, com a invenção das ciências modernas – em especial o desejo da psicanálise em se tornar uma ciência moderna (CHERTOK & STENGERS, 1992) –, esse vocabulário teológico foi esvaziado (AGAMBEN, 2012, p. 25). O que uma vez recebera o nome de melancolia (com suas correlações místicas e cosmológicas) foi reinterpretado pela metodologia clínica como depressão.

A depressão, segundo o Ministério da Saúde (2020), apresenta uma série de sintomas, sendo os principais: tristeza profunda, autodesvalorização e sentimento de culpa. Relata-se que tudo parece vazio. “O mundo é visto sem cores”. Há falta de desejo e de concepção de futuro. Também são comuns a perda de apetite, insônia, fadiga, cansaço e exaustão. A depressão, portanto, não acomete apenas a mente, mas o corpo inteiro. Segundo o Ministério, a depressão possui três causas principais: 1) genética; 2) bioquímica cerebral (deficiência de substâncias cerebrais); 3) eventos vitais (estresse). Como tratamento, o governo recomenda terapia psicológica acompanhada ou não por medicamentos.

Tal forma de definir a depressão insere-se na linhagem daquilo que Foucault chamou de “positividades” e, posteriormente, “dispositivos”. Nas palavras de

Agamben, o dispositivo é um conjunto heterogêneo entre elementos linguísticos e não-linguísticos, sempre possuindo uma “função estratégica concreta” inscrita nas relações de poder. “É algo geral (um *reseau*, uma ‘rede’) porque inclui em si a *episteme*, que para Foucault é aquilo que em certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico” (AGAMBEN, 2005, p. 10). Logo, o dispositivo é a perspectiva de uma “Ciência Moderna”. Uma ciência, que de acordo com Isabelle Stengers, baseia-se, a partir de Galileu, em um novo modo de argumentar, de extrair e produzir verdade, de “fazer falar” ou “fazer calar” (STENGERS, 2002, p. 99). Em suma, uma máquina ou um aparato técnico com o poder de separar entre “aqueles que sabem” e “aqueles que acreditam”. Por exemplo: enquanto uns *acreditam* que Saturno influencia em nossos humores, outros *sabem* que tudo isso não passa de uma superstição; de um mito; uma *história de fantasmas*.

O Estado Moderno, por sua vez, toma como garantia científica a bifurcação da vida em um estado normal (saudável e desejável) e em um estado patológico (doente e indesejável). Trata-se de uma operação biopolítica: uma operação que busca regular a vida através da elaboração de um ideal de produtividade neoliberal (BERARDI, 2019). Tal ideal é advogado pela possibilidade da elaboração de uma “patologia objetiva”. Em outras palavras, as disciplinas da área da saúde pública teriam acesso a um conhecimento objetivo que as permitiria separar entre pessoas doentes e saudáveis, a fim de restaurar as primeiras a um estado de normalidade. Contudo, nas palavras de Georges Canguilhem:

Em matéria de patologia, a primeira palavra, historicamente falando, e a última palavra, logicamente falando, cabem à clínica. Ora, a clínica não é uma ciência e jamais o será, mesmo que utilize meios cuja eficácia seja cada vez mais garantida cientificamente. A clínica é inseparável da terapêutica, e a terapêutica é uma técnica de instauração ou de *restauração do normal*, cujo fim escapa à jurisdição do saber objetivo, pois é a satisfação subjetiva de saber

que uma norma está instaurada. *Não se ditam normas à vida, cientificamente. Mas a vida é essa atividade polarizada de conflito com o meio, e que se sente ou não normal, conforme se sinta ou não em posição normativa.* O médico optou pela vida. A ciência lhe é útil no cumprimento dos deveres decorrentes dessa escolha. O apelo ao médico parte do doente. É o caso desse apelo patético que faz chamar de patológicas todas as ciências que a técnica médica utiliza em socorro da vida. Por isso é que há anatomia patológica, fisiologia patológica, histologia patológica, embriologia patológica. *Sua qualidade de patológica, porém, é uma noção de origem técnica e, por isso, de origem subjetiva. Não há patologia objetiva.* Podem-se descrever objetivamente estruturas ou comportamentos, mas não se podem chamá-los de “patológicos” com base em nenhum critério puramente objetivo. *Objetivamente, só se podem definir variedades ou diferenças, sem valor vital positivo ou negativo* (CANGUILHEM, 2020, p. 164, grifos meus).

Canguilhem argumenta contra a bifurcação exata entre um estado normal e um estado patológico: “não há patologia objetiva” porque “o conceito de norma é um conceito original que não pode ser reduzido — e menos ainda, em fisiologia — a um conceito objetivamente determinável por métodos científicos. Portanto, na verdade, não há uma ciência biológica do normal” (CANGUILHEM, 2020, p. 166). Nossa concepção de patológico sempre está atrelada a normas de origem subjetiva e social; normas que implicam *subjetividades normativas*: regimes ontológicos que determinam, através de regras, hábitos e etiquetas, a maneira com que diferentes sujeitos devem se comportar e se apresentar tanto na esfera pública quanto na privada. No campo da psicanálise lacaniana, Christian Dunker faz uma profunda crítica a essa racionalidade diagnóstica secretada pela Ciência e pelo Estado Moderno:

Se lembramos da antiguidade filosófica da noção de *diagnóstico*, vemos que ela remonta à atividade de separar, distinguir e eleger. O radical *krinos* origina simultaneamente expressões como “diagnóstico”, “crítica” (*kriticos*) e

“critério” (*kriterion*). E o critério que melhor resume a separação dos grupos clínicos proposta pela racionalidade diagnóstica envolvida no DSM [*Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*, editado pela Associação Psiquiátrica Americana] é a tentativa de separar o sintoma das suas inflexões em termos de sofrimento, ou seja, o sintoma de sua hermenêutica ou de sua interpretação pelo próprio sujeito. Além de uma operação de redução dramática, que visa emular os quadros psicopatológicos com o conceito de doença, como que a reduzir a psiquiatria à neurologia, essa operação de controle normativo do sentido do sofrimento psíquico naturaliza o patológico, interrompendo suas vias de relação com o campo social. Gradualmente adotado como referência para a pesquisa farmacológica, para as políticas públicas, para as seguradoras de saúde e finalmente para a formação em psicopatologia, a racionalidade diagnóstica do DSM caracteriza-se como um código, contendo em seu interior a totalidade dos eventos válidos para efeito de inclusão nos sistemas de saúde. Um código que especifica as condições de acesso a tratamentos, que legitima os estudos comparativos de eficácia, que subdetermina o trabalho sobre epidemiologia e prevalência, que orienta as políticas públicas em saúde mental (DUNKER, 2018, p. 319, grifos meus).

A razão diagnóstica é o dispositivo que cataloga a passagem de um mal-estar para um sofrimento que eventualmente será interpretado como um sintoma nos consultórios clínicos. É este processo de codificação que ratifica a formulação de políticas públicas e o fluxo de investimentos farmacêuticos: a criação de novas doenças e novos medicamentos é um negócio lucrativo o suficiente para borrar os limites entre a Ciência e o Estado (PIGNARRE, 1999). Em outras palavras, a razão diagnóstica determina “o que merece tratamento e atenção e o que deve ser objeto de repressão ou exclusão, o que é uma forma digna ou indigna de sofrer, o que é uma narrativa legítima ou ilegítima para um determinado discurso” (DUNKER, 2018, p. 328).

Se a Ciência e o Estado reduzem as patologias a um código que universaliza o sofrimento individual graças à hierarquização de sintomas – retirando a agência e

a autonomia do paciente –, para Dunker, “cada doença possui sua história e sua antropologia” (DUNKER, 2015, p. 32). Desta forma, as “narrativas de sofrimento” expressam, para além de uma patologia individual, “patologias do social”:

O patológico compreende também a dialética social do reconhecimento das formas de sofrimento, bem como o que não pode ser simbolizado por um determinado modo de existência ou forma de vida, ou seja, o que Freud chamou de mal-estar. Daí que uma verdadeira diagnóstica crítica incida como reconstrução de formas de vida e suas aspirações de reconhecimento e realização, não apenas como adaptação, conformidade ou norma, muito menos como mera nomeação tipológica. (DUNKER, 2018, p. 328)

Através da “dialética social do reconhecimento das formas de sofrimento”, somos capazes de compreender como nossos laços sociais relacionam-se às maneiras com que sofremos:

Não há diagnóstico sem uma concepção determinada do que vem a ser patológico, e vice-versa. Mas o patológico, como mostrou Canguilhem, não é a inversão simples da normalidade. Ele está mais próximo de uma regra de produção e de reconhecimento da variedade, da anomalia, da diferença e da excepcionalidade. O patológico pode ser, nessa medida, profundamente adaptativo e conforme. O patológico se apreende no tempo e pode constituir indicação preciosa de uma contradição posta em uma forma de vida pela qual ela ainda não pode ser reconhecida. A redução das modalidades de sofrimento a uma mesma gramática normativa e a uniformização dos sintomas à sua forma ocidental contemporânea são processos ideológicos relevantes, tanto porque funcionam como neutralização do potencial crítico que os sintomas psicológicos trazem para a compreensão de determinado estado social quanto pelo papel que os sintomas sempre tiveram, de produzir novas modalidades de laços sociais. (DUNKER, 2015, p. 35)

A depressão, portanto, não é um mal-estar que deveria ser completamente erradicado da sociedade ocidental – em sua constante busca por um ideal normativo de saúde –, mas uma “forma de vida” a ser reconstruída, digna de existência. Histórias que não se reduzem a um manual diagnóstico ou a uma operação de codificação. Esboçaremos alguns problemas dos nossos modos coletivos de lidar com o sofrimento na conclusão do artigo. Por ora, se “o patológico, como mostrou Canguilhem, não é a inversão simples da normalidade” e “a normalidade é apenas *normalopatia*, ou seja, excesso de adaptação ao mundo tal como ele se apresenta e, no fundo, um sintoma cuja tolerância ao sofrimento se mostra elevada” (DUNKER, 2015, p. 32), qual seria o “potencial crítico” da depressão? Quais outras histórias ela é capaz de contar?

## V. ESGOTAMENTO PRODUTIVO

Para a psicanalista Maria Rita Kehl, o laço social da depressão indica uma sociedade marcada “pela compulsão incansável de produzir resultados, comprovações, efeitos de diversão” (KEHL, 2009, p. 124-125). Uma sociedade que não suporta um tempo vazio – um tempo *negativo*: tempo de descanso, contemplação, lazer e reflexão. Em paralelo a essa análise, o filósofo Byung-Chul Han afirma que vivemos em uma sociedade da positividade, uma sociedade que prega “a desmedida do positivo, que se expressa como superdesempenho, superprodução e supercomunicação, como um hiperchamar a atenção e hiperatividade” (HAN, 2017, pp. 9-10) – especialista em produzir uma única forma de vida humana: o sujeito de desempenho. Sujeito zumbi que é o “empresário de si mesmo”; um sujeito “que se julga livre”, mas que na realidade é um servo absoluto, pois internaliza os processos punitivos e disciplinares e torna-se, ao mesmo tempo, presidiário e vigia, senhor e escravo, explorando “voluntariamente a si próprio” (HAN, 2017, pp. 183-184).

Segundo Han, se “o século passado foi uma época imunológica” estruturada por uma “violência viral” centrada no corpo; isto é, por uma “divisão nítida entre dentro e fora, amigo e inimigo ou entre próprio e estranho”, o paradigma do século XXI consiste em uma “violência neuronal”: uma violência do excesso de positividade, marcada “pelo desaparecimento da alteridade e da estranheza” (HAN, 2015, pp. 8-9). A positividade extrema: “No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo não. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados” (HAN, 2015, p. 24-25). Para Han, o depressivo e a depressão marcam o adoecimento de uma humanidade “que está em guerra consigo mesmo” (HAN, 2015, p. 29).

Ao propor a passagem de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de desempenho, Han também fala da passagem de uma *biopolítica* para uma *psicopolítica*, pois no modelo neoliberal contemporâneo prevalece um capitalismo imaterial que explora a psique: “O corpo como força produtiva não é mais tão central como na sociedade disciplinar biopolítica. Em vez de superar resistências corporais, processos psíquicos e mentais são otimizados para o aumento de produtividade” (HAN, 2018, p. 39-40). Desta forma, Han argumenta que, hoje, o capitalismo gera mais-valia não só pelo trabalho corporal, mas, sobretudo, pelo trabalho emocional e mental:

Ser livre significa deixar as emoções correrem livres. O capitalismo da emoção faz uso da liberdade. A emoção é celebrada como expressão da subjetividade livre. A técnica neoliberal de poder explora essa subjetividade livre. A objetividade, a universalidade e a estabilidade caracterizam a racionalidade. Logo, ela é oposta à emocionalidade, que é subjetiva, situacional e volátil. As emoções surgem, sobretudo, com a mudança de estado ou de percepção. A racionalidade, por outro lado, está associada à permanência, à constância e à regularidade. Prefere relações estáveis. A economia neoliberal, que para

aumentar a produtividade reduz cada vez mais a continuidade e instala a instabilidade, impulsiona a transformação emotiva do processo de produção. A aceleração da comunicação também favorece a transformação emotiva, porque a racionalidade é mais lenta que a emotividade. Em certo sentido, ela não tem velocidade. Por isso a pressão da aceleração leva a uma ditadura da emoção. O capitalismo do consumo, além disso, produz emoções para criar necessidades e estimular a compra. O *emotional design* molda emoções e padrões para maximizar o consumo. Hoje, em última análise, não consumimos coisas, mas emoções. Coisas não podem ser consumidas infinitamente, mas emoções sim. Emoções se desdobram para além do seu valor de uso. Assim, inaugura-se um novo e infinito campo de consumo (HAN, 2018, pp. 65-66).

Nesta passagem, notamos que a “sociedade do desempenho” é uma leitura de classes, uma vez que “a conjuntura da emoção é uma consequência do processo econômico” (HAN, 2018, p. 59). Em sua interpretação de *O Capital*, o filósofo sul-coreano diz que “o programa de todos os partidos operários seria sempre a libertação do trabalho, mas nunca a libertação *de* trabalho”. Isto é, o campo político que se identifica como esquerda ainda preza, na herança de Marx, por um “primado do trabalho”. Mas, ao contrário do que Marx sonhara:

a dialética das forças produtivas e as relações de produção não conduzem à liberdade. Em vez disso, envolve-nos em uma nova relação de exploração. Assim, teríamos que pensar com Marx e para além de Marx para que possamos realmente nos apropriar da liberdade, ou melhor, do tempo livre. Ela só poderia ser esperada do Outro do trabalho, de uma força completamente diferente, que não fosse uma força produtiva e que não se deixasse transformar em força-trabalho, isto é, de uma forma de vida que não fosse mais nenhuma forma de produção, logo algo totalmente improdutivo. Nosso futuro dependerá de sermos capazes de fazer uso do inutilizável para além da produção (HAN, 2018, pp. 71-73).

“Nosso futuro dependerá de sermos capazes de fazer uso do inutilizável para além da produção”: Han aparenta concordar com o que Latour havia clamado: “não se trata mais de retomar ou de transformar um sistema de produção, mas de abandonar a produção como o único princípio de relação com o mundo”. Contudo, em meio a uma pandemia de efeitos nefastos, a hipótese de Han já nos parece anacrônica e distante da realidade. Difícil crer que o paradigma biopolítico foi ultrapassado quando assistimos a um Estado policial suicidário (SAFATLE, 2020) declarar guerra a um vírus. Guerra tão delirante quanto a guerra às drogas ou ao terrorismo: a insistência em circunscrever corpos que podem ser eliminados através de uma lógica estruturalmente racista e capitalista.

Quando um governo decide “combater o vírus”, onde instala os campos de batalha? Nos hospitais? No transporte público? Nas favelas? Entendo que no sentido de um humanismo universalista decadente, estamos – como defende a psicopolítica – “em guerra conosco mesmos”, sem “divisão nítida” entre “amigo e inimigo”. Entretanto, o diagnóstico de Han parte da luta de classes enquanto ainda ignora o “racismo estrutural” (ALMEIDA, 2019). Isto é, em seus livros *Psicopolítica* e *Sociedade do Cansaço*, Han desconsidera que “mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros” (MBEMBE, 2018a, p. 18). De acordo com Achille Mbembe, a invenção do sujeito racial opera em uma “dimensão fantasmagórica” no mundo moderno (MBEMBE, 2018b, p. 27). E se a *necropolítica* também teoriza uma indistinção “entre o inimigo interno e o externo”, ela ainda opera pela identificação corporal de seus alvos (raça, gênero, classe, sexualidade, religião, espécie) (MBEMBE, 2018a, p. 48). A “negligência” de Han é, no mínimo, curiosa. Pois assim como eu, Han é um homem amarelo diaspórico. Eu vivo no Brasil, Han na Alemanha. Quando consideramos que a pandemia trouxe à tona uma série de episódios xenofóbicos e racistas direciona-

dos a pessoas asiáticas<sup>1</sup> – em todos os campos políticos possíveis – este “vazio” no pensamento de Han adquire, para mim, um caráter ainda mais alienante. Se agora evidencio o *meu* lugar de fala – o *meu* corpo –, faço tal movimento inspirado nas práticas decoloniais que os feminismos negros trazem para dentro dos meios artísticos e acadêmicos (KILOMBA, 2019). A *psicopolítica*, portanto, encontra sérios limites nos processos de racialização de diferentes corpos.

Por fim, a proposta de Han tende a nos encaminhar para uma leitura da “sociedade do desempenho” como uma “sociedade doente” ou “patológica”. Pois os riscos envolvidos na dicotomia normal/patológico não são suficientemente explorados em seus livros supracitados: somos mobilizados pela hipótese de que a “cura” do “desempenho” encontra-se, não apenas na abolição do trabalho, mas também na criação de uma sociedade vindoura que, de alguma forma, será livre de quaisquer “patologias”. Por outra via, poderíamos argumentar que Han considera a própria categoria trabalho como uma forma de vida patológica.

Contudo, segundo Dunker, não é possível falarmos “de uma sociedade patológica no sentido da aplicação da ideia de doença ao funcionamento social, na aceção de que existiriam sociedades mais saudáveis que outras, e assim por diante” (DUNKER, 2015, p. 36). Desta forma, o conceito de “sociedade do desempenho” – um dos principais pressupostos da *psicopolítica* –, parece alinhar-se à racionalidade diagnóstica que a teria produzido. Será que em sua ânsia em superar a *biopolítica*, o conceito de *psicopolítica* nós mantém amarrados ao mesmo veneno histórico que nos guiou até a *necropolítica* (MBEMBE, 2018a) da emergência climática?

---

1 Incluindo a publicação do volume de ensaios *Sopa de Wuhan* com textos de Judith Butler, Alain Badiou, Paul Preciado... A negligência presente no título e na capa desta obra configura-se como mais um dos delírios da branquitude (JABBOUR, 2020).

## VI. A INTRUSÃO DE GAIA

Segundo o historiador Dipesh Chakrabarty, a acelerada ação antrópica sobre o clima destrói “a distinção artificial, mas respeitada, entre as histórias natural e humana” e, portanto, significa a passagem do ser humano como agente *biológico* para o ser humano como agente *geológico*: “alguns cientistas propuseram que reconheçamos o início de uma nova era geológica, na qual os humanos agem como o principal determinante do ambiente do planeta. O nome cunhado para esta nova era geológica é Antropoceno” (CHAKRABARTY, 2013, p. 9-11). Na prática, o *antropos* de *Antropo-ceno* nos leva à seguinte questão: de *qual* humanidade estamos falando? Ora, se “a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão”, falamos de uma humanidade capitalista baseada na liberação massiva de carbono na atmosfera, onde bilionários e povos indígenas deixam “pegadas ecológicas” bastante díspares. Então como deveríamos nomear o evento que desequilibra as certezas dos Modernos? Nas palavras de Dunker,

Ao contrário do adoecimento orgânico, que segue seu curso inexorável e indiferente às nomeações, o sofrimento se altera conforme é nomeado. Seu tratamento, sua nomeação, torna-se uma determinação política, não apenas ética. É preciso escolher, portanto, de qual sofrimento vamos tratar, tendo em vista que nem todos são igualmente visíveis. Essa escolha determina políticas públicas, mas também políticas privadas de formação de sintomas, nos sentidos psicanalíticos e psiquiátricos do termo. (DUNKER, 2015, p. 37)

A nomeação do sofrimento é uma “determinação política”. Como vimos, o nome *depressão* carrega seus respectivos requerimentos e obrigações. Por exemplo, para o *requerimento* de que certos sintomas sejam reconhecidos *dentro de uma racionalidade diagnóstica*, eles *obrigatoriamente* só podem adquirir “sentidos científicos” e não sentidos “supersticiosos” como o planeta Saturno ou a teoria humoral.

Logo, se a ecologia “nos enlouquece”, quais nomes nós deveríamos dar para a emergência climática? Afinal, se Latour fala em um tipo desespero relacionado ao clima, podemos sondar, com Dunker, que a nomeação deste desespero determinará não apenas os tratamentos disponíveis, mas também a esfera política.

Dois cientistas, James Lovelock e Lynn Margulis, sugeriram a Hipótese de Gaia: ideia onde o planeta Terra é um ser vivo; um organismo em equilíbrio simbiótico entre seres orgânicos e não orgânicos, capaz de autorregular seu clima, gerando as condições propícias à vida (LATOURE, 2020a, pp. 211-219). Gaia, como um evento intrusivo que não somos capazes de definir totalmente, parece se vincular muito mais a um pensamento animista do que à Ciência Moderna – aquela capaz de extrair e produzir verdade. Contudo, de acordo com Stengers, devemos tomar cuidado com nossas presunções:

Nomear Gaia e caracterizar como intrusão os desastres que se anunciam, é crucial salientar, depende de uma operação pragmática. Nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita. [...] Nomear Gaia como “a que faz intrusão” é também caracterizá-la como cega aos danos que provoca, à maneira de tudo o que é intrusivo. Por isso a resposta a ser criada não é uma “resposta à Gaia”, e sim uma resposta tanto ao que provocou sua intrusão quanto às consequências dessa intrusão. Gaia não é, neste ensaio, portanto, nem a Terra “concreta”, nem tampouco aquela que é nomeada e invocada quando se trata de afirmar e fazer sentir nossa conexão com esta Terra, de suscitar um sentido de pertencimento lá onde predominou a separação de extrair desse pertencimento recursos de vida, de luta e de pensamento. Trata-se de pensar aqui a *intrusão*, e não o *pertencimento*. Entretanto, pode-se objetar, por que então recorrer a um nome que pode se prestar a mal-entendidos? Por que, um amigo me propôs, não nomear isso que faz intrusão de Urano ou Cronos, os terríveis filhos da Gaia mitológica? A objeção deve ser entendida:

nomear é operar, e não definir – ou seja, se apropriar –, o nome não poderia ser arbitrário. (STENGERS, 2015, p. 37, grifos da autora)

A filósofa tem plena consciência que o ato de nomear é um risco. Um risco que aceita correr, pois sabe que o ato de “Nomear não é neutro, não é dar um rótulo simplesmente – é um ato deliberado que envolve um modo de relação ou, no nosso caso, de luta” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 34, tradução minha)<sup>2</sup>. Mas não se trata de uma luta *contra* Gaia: “Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra seu domínio” (STENGERS, 2015, p. 47). Afinal, qual seria o sentido de declarar guerra a Gaia? Compor com Gaia é dar-se conta de nossa vulnerabilidade. É resistir às tentações da tolice que mobiliza, nos passos de um exército, aqueles que se julgam “nossos responsáveis”, aqueles que “nos guiarão” como um rebanho: o Estado, o Mercado, a Ciência, os Especialistas ou mesmo os Empresários (STENGERS, 2015, pp. 114-116).

Stengers deseja “conservar a memória de que este nome, Gaia, estava vinculado em primeiro lugar, no século XX, a uma proposição de origem científica. Ou seja, quero transmitir a necessidade de resistir à tentação de uma oposição brutal entre as ciências e os saberes chamados de ‘não científicos’” (STENGERS, 2015, p. 38). A Gaia de Stengers, portanto, não é um planeta como o planeta Melancholia. Mas ela também não é a Gaia de Lovelock e Margulis:

Talvez Lovelock tenha ido longe demais ao afirmar que essa articulação [simbiótica] assegurava o tipo de estabilidade que se atribui a um organismo vivo saudável, as repercussões entre processos tendo então, como efeito, diminuir as consequências de uma variação. Gaia parecia assim ser uma boa mãe, provedora, cuja saúde devia ser protegida. Hoje nossa compreensão da maneira pela qual Gaia “se mantém coesa” é bem menos tranquilizadora.

---

2 Em inglês: “*Naming is not neutral, it is not giving something a simple label - it is a deliberate act that engages a mode of relation or, in our case, of struggle.*”

A questão colocada pelo aumento da concentração dos gases chamados “de efeito estufa” na atmosfera suscita um conjunto de respostas em cascata que os cientistas estão começando a identificar. [...] Gaia é suscetível, e por isso deve ser nomeada como um ser. Já não estamos lidando com uma natureza selvagem e ameaçadora, nem com uma natureza frágil, que deve ser protegida, nem com uma natureza que pode ser explorada à vontade. A hipótese é nova. Gaia, a que faz intrusão, não nos pede nada, sequer uma resposta para a questão que impõe. Ofendida, Gaia é indiferente à pergunta “quem é responsável?” e não age como justiceira – parece que as primeiras regiões da Terra a serem atingidas serão as mais pobres do planeta, sem falar de todos esses viventes que não têm nada a ver com a questão. O que não justifica, de modo algum, uma indiferença qualquer em relação às ameaças que pesam sobre os viventes que habitam conosco essa Terra. Simplesmente, não é da conta de Gaia. (STENGERS, 2015, pp. 39-40)

Frente à sua indiferença, como compor com Gaia? A fim de decolonizar o pensamento, Stengers lança uma “proposição cosmopolítica”, que consiste em civilizar práticas modernas: “tornar ‘apresentável’ essa política que temos, um pouco exageradamente, a tendência de pensar como um ideal neutro, bom para todos” (STENGERS, 2018, p. 463). Não se trata de “cancelar” a totalidade do pensamento ocidental, mas de perguntar de quais formas podemos herdá-lo entre o desconhecido e a incerteza. Nas palavras de Stengers, “Devemos nos reapropriar do passado, fazer dele uma potência de pensar, e não uma referência nostálgica. A questão seria: de qual passado se trataria de herdar?” (STENGERS *in* RIVAT & BERLAN, 2017).

A proposição cosmopolítica “nada tem a ver com um programa, mas, muito mais com a passagem de um pavor, que faz balbuciar as seguranças” (STENGERS, 2018, p. 446-447). Ao invés de explicarmos o silêncio aterrorizante da emergência climática, é preciso primeiro senti-lo. Pois a proposição de Stengers “não possui nada de programático”, mas de *pragmático*: “um modo a fazer hesitar os experts, a

obrigá-los a pensar na possibilidade de que as suas decisões sejam um ato de guerra” (STENGERS, 2018, p. 461). Nomear o Antropoceno como a “intrusão de Gaia” inaugura uma operação cosmopolítica que emaranha “uma miríade de entidades em arranjos intra-ativos, incluindo mais-que-humanos, outros-que-humanos”, como diz Donna Haraway (2016, p. 101, tradução minha)<sup>3</sup>. E, similar aos gestos-barreiras de Latour,

É a situação que ganha, através dos saberes divergentes que ela suscita, o poder de fazer pensar, de fazer hesitar juntos aqueles e aquelas que ela reúne. Eu diria até mesmo que o êxito de uma liga, ou seja, de uma prática do heterogêneo, não requer que se “respeitem as diferenças”, mas que se *honrem as divergências*. (STENGERS, 2015, p. 139, grifos da autora)

“O poder de fazer pensar, de fazer hesitar”: “pois o capitalismo não pensa, não hesita” (STENGERS, 2015, p. 50). Portanto, se a *psicopolítica* acelera nossas comunicações e emoções (HAN, 2018, p. 20), a *cosmopolítica* busca “desacelerar” nossos raciocínios: que não pulemos em conclusões precipitadas! Costurando alianças com hesitação, temos a chance de perceber quais partes não estão presentes no debate. Quais saberes estão sendo deixados de fora? A cosmopolítica atende a esta vulnerabilidade ao cultivar a arte de ter cuidado: “cultivar no sentido em que ele [o cuidado] não diz respeito aqui ao que se define a priori como digno de cuidado, mas em que ele *obriga a imaginar, sondar, atentar para conseqüências* que estabeleçam conexões entre o que estamos acostumados a considerar separadamente”. (STENGERS, 2015, p. 55, grifos meus). Mas ao vermos as queimadas da Califórnia e do Pantanal, ou mesmo o derretimento da Groelândia, como sentir que hesitamos sem a implicação assombrosa de que estamos, em silêncio, apenas “comprando tempo”, adiando o inadiável? Gaia não é o nome de um desespero, mas a sua intrusão e a sua indiferença podem sim *nos* desesperar.

3 Em inglês: “My’ Chthulucene, even burdened with its problematic Greek-ish rootlets, entangles myriad temporalities and spatialities and myriad intra-active entities-in-assemblages—including the more-than-human, other-than-human, inhuman, and human-as-humus”.

## VII. FEITIÇARIA E PHARMAKA

Tanto a psicopolítica quanto a proposição cosmopolítica partem de uma severa crítica ao capitalismo como sistema que coloniza o pensamento e a vida, através de imperativos de desempenho e destruição; de positivities e dispositivos que capturam os corpos, as mentes, as almas e os mundos. É como se ambas dialogassem em meio a uma imensa “cortina de fumaça” – semelhante talvez àquela que encobriu São Paulo durante as queimadas na Amazônia em 2019. Uma fumaça que tenta tomar conta de nossas perspectivas, nos envenenando, enquanto sentimos que o céu está prestes a cair. Afinal, se a “feitiçaria capitalista” (PIGNARRE & STENGERS, 2011) nos lança um “feitiço do desempenho” que nos transforma em zumbis (HAN, 2017, p. 265 e 269), poderíamos especular que a epidemia de depressões encontra outras traduções cosmológicas entre, por exemplo, os povos indígenas. Como conta o xamã Davi Kopenawa Yanomami no livro *A queda do céu*: “agora sabemos de onde provém essa fumaça maléfica. É a fumaça do metal, que também chamamos de fumaça dos minérios. São todas a mesma fumaça de epidemia *xawara*, que é nossa verdadeira inimiga” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 363).

Nas palavras de Pignarre e Stengers: “se a denúncia tivesse sido eficaz, o capitalismo estaria morto há muito tempo” (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 11, tradução minha)<sup>4</sup>. Portanto, para além de diagnósticos e denúncias, como a depressão e o clima se relacionam? Aqui talvez seja válido o papel da filosofia como um *pharmakon*, como uma aventura especulativa e pragmática que pode nos ajudar em nossa luta cosmopolítica para “compor com Gaia”. A eficácia de um *pharmakon* depende de seu manuseio, uma vez que pode tornar-se remédio ou veneno. Por exemplo, desde o dualismo cartesiano, a filosofia ocidental julga a alma e o corpo como duas substâncias heterogêneas divinamente mediadas. Um

---

<sup>4</sup> Em inglês: “Well, if capitalism were to be put in danger by denunciation, it would have collapsed a long time ago”.

abismo se estende por uma série de dicotomias, sendo o domínio da díade Natureza/Cultura, segundo Latour, uma “maldição” do modernismo: a “bifurcação da natureza” que permite ao indivíduo moderno “desanimar uma seção do mundo, declarada objetiva e inerte e superanimar outra, declarada subjetiva, consciente e livre” (LATOURE, 2020a, pp. 141-142). Entretanto, em seu livro *Diante de Gaia*, Latour pondera:

Como poderíamos listar todas as nuances de depressão que atingem aqueles, muito mais numerosos, que observam cuidadosamente as rápidas transformações da Terra e decidiram que não podem ignorá-las, nem, infelizmente, remediá-las por nenhuma medida radical? Tristeza, desalento, melancolia, neurastenia? Sim, falta-lhes coragem, sua garganta se aperta; mal conseguem ler um jornal; só saem de seu torpor pela raiva de ver os outros ainda mais loucos do que eles. Mas, uma vez passado esse acesso de raiva, acabam pros-  
trados sob doses cavalares de antidepressivos. (LATOURE, 2020a, p. 30)

Para um colapso ambiental, um colapso mental: enquanto sofremos de depressão e síndrome de *burnout* (esgotamento), assistimos ao planeta inteiro ser esgotado, queimar (*burn out*), com milhares de espécies sendo extintas a uma velocidade alucinante. Logo, um traço comum entre a depressão e o Antropoceno se destaca: o estreitamento de perspectivas; a falta de futuro; a dificuldade em imaginar o amanhã. De acordo com Danowski e Viveiros de Castro, “Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um *presente sem porvir, um presente passivo*” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 20, grifos meus). Nós mesmos não sabemos quando a pandemia de coronavírus, um dos muitos sintomas do Antropoceno, irá “acabar”, nem a qual mundo iremos retornar – se é que podemos falar em “retorno”, pois de qual “normalidade” estamos falando?

Quem sabe, um dos passos em direção a possíveis “outros mundos” e “outros fins do mundo” consista em buscar na proposição cosmopolítica tanto uma manei-

ra para responder às consequências da intrusão de Gaia, quanto uma maneira para responder às consequências da psicopolítica: um conceito filosófico que, enquanto apenas nos oferece uma denúncia e não uma “arte do cuidado”, nos joga ao fatalismo, reproduzindo o mesmo veneno que contrapõe corpo e alma; *bios* e *psique*; mente e ambiente.

Afinal, se não existe uma única maneira de manipular-se um *pharmakon*, também não existe um *pharmakon* exclusivo e autônomo para cada agrura. Não há um remédio definitivo para a mente, outro para a alma e outro para o clima – como a indústria farmacêutica vende novos remédios para males até então anônimos. Deveríamos então contemplar o conceito de *pharmakon* no plural: *pharmaka*. E se “não existe cura para o *pertencimento* ao mundo”, somos de fato levados a pensar em termos de *intrusão*: a emergência climática impõe o problema de “honrar as divergências”, sobretudo aquelas que foram e ainda são descartadas como “meras crenças”: “subjetivas” demais; “emocionais” demais. A depressão talvez não sinalize uma falta de horizontes, mas um desejo por frear o “trem do progresso”. Isto é, o esgotamento depressivo pode ser um símbolo do esgotamento produtivo do próprio sistema capitalista. Se a proposição cosmopolítica nos “obriga a imaginar” – “sondar” – a epidemia de depressão por outras vias, quais *gestos-barreira* as pessoas depressivas poderiam inventar?

## VIII. SERES COSMOPATOLÓGICOS

Em um artigo da BBC, Panu Pihkala relata o espraiamento de duas angústias: o luto climático e a eco-ansiedade (PIHKALA, 2020). Em ambas, lidamos com a incerteza frente ao desconhecido: simplesmente não sabemos como reagir a respeito das ruidosas devastações ambientais. Diferente do luto de um familiar ou de um conhecido, a emergência climática é um acontecimento que se desenrola há décadas, cujos efeitos serão sentidos muito após nossas atuais gerações. Além disso,

quais são as normas sociais para falarmos sobre a morte de um rio ou a extinção de uma espécie vegetal ou animal? Como organizamos o possível velório de um planeta? Que roupa vestir? Que prato levar?

Segundo Freud, quando não conseguimos concluir o trabalho de luto, permanecemos em um estado melancólico (FREUD *apud* KLEIN & HERZOG, 2018). Sem sabermos como responder às consequências da intrusão de Gaia, tornamo-nos *depressivos climáticos*: o encontro entre a psicopolítica e a cosmopolítica. Mas para qual política pendem nossos afetos? Stengers, ao propor a hesitação cosmopolítica sob a forma de “uma arte do cuidado”, também infere outra temporalidade, uma temporalidade mais lenta: um *desaceleramento* através do qual possamos refletir. E Kehl, frente ao imperativo de fazer o tempo render – a essência da psicopolítica –, nos diz que

o depressivo resiste com sua lentidão, seu mergulho angustiante e angustiantemente em um tempo estagnado, um tempo que lhe parece não passar. Ainda que eles não saibam disso, a inadaptação dos depressivos em relação às formas contemporâneas de aproveitar o tempo pode ser reveladora da memória recalcada de outra temporalidade, própria do “tempo em que o tempo não contava”. (KEHL, 2009, p. 125)

O depressivo, portanto, é capaz de nos revelar um tempo mais lento, um “tempo em que o tempo não contava”. Podemos supor que o sujeito da psicopolítica contém, em sua duração interior, a negatividade necessária para romper com o excesso de positividade da sociedade de desempenho. Assim, em uma herança aristotélica, Klein e Herzog consideram a potência criativa singular do melancólico:

posto que nessa condição o sujeito não se esquivava de se deparar com a morte de frente. Justine, diante da chegada do planeta Melancolia, parece justamente ultrapassar a paralisação do terror diante da morte e alcançar uma espécie de êxtase e entusiasmo que fazem da tragédia não uma afirmação da

morte em vida, mas uma possibilidade para o novo. (KLEIN & HERZOG, 2018, p. 141)

Colocar-se frente a frente com a possível morte de um planeta não significa negociar, como um *coach* ou um empreendedor, uma última oportunidade em meio a uma “crise apocalíptica”. Significa permitir-nos *desacelerar* e falar, primeiramente, não em soluções mirabolantes, mas em *afetos cotidianos*. No Antropoceno, se o depressivo tem um acesso diverso à verdade e à sua própria “patologia” – a potência de abrir um acaso para o novo – ele poderia nos revelar não apenas um *laço social*, mas também *nos lembrar* de um *laço cósmico*. Mesmo que precária, a vida lenta do depressivo pode erguer notáveis “gestos-barreiras”: ensaios de uma “inadaptação” à ordem vigente a fim de compor com Gaia. É nesta chave cosmopolítica que Dunker utiliza o perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro para resgatar a interpretação de Lévi-Strauss do psicanalista como um “xamã moderno” (DUNKER, 2015, p. 297).

Assim como no perspectivismo ameríndio a “condição original comum a homens e animais não é a animalidade, mas a humanidade”, na diagnóstica psicanalítica a condição comum entre normalidade e patologia é a patologia, não a normalidade. Se “os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos, os animais são extra-humanos, e não os humanos ex-animais”. *Homologamente, neuróticos, psicóticos perversos são formas de vida patológicas, que perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos normais.* Contudo, tais humanos “normais” são uma perspectiva e uma forma de vida impossível, uma vez que esta não é mais pensada como essência interior comum e universal, consoante ao humanismo trivial. *Animais e demais seres cosmopatológicos continuam a ser humanos, como as outras indeterminadas formas de vida, porque é o mundo, e não o sujeito, que se transforma a partir da mudança de perspectiva.* Se o mononaturalismo convencional, que caracteriza a modernidade, pensa o sujeito como *objeto insuficientemente analisado*, o multinaturalismo presente nos povos amazônicos entende o objeto

como um *sujeito incompletamente interpretado*. Não se trata de uma disputa para estabelecer a hegemonia entre modos de ver, representar ou conceituar, mas uma luta para fazer reconhecer qual mundo é necessário e obrigatório, tendo em vista um conjunto indeterminado de perspectivas possíveis. Todos os seres veem o mundo da mesma maneira; o que muda é o mundo que eles veem (multinaturalismo), ou seja, é a epistemologia que é constante, e a ontologia é variável. (DUNKER, 2015, p. 299, grifos meus)

Portanto, o depressivo como personagem conceitual não pode ser reduzido a um programa – a um arquétipo *Justine* ou a um arquétipo *John*, a serem definidos pela indústria farmacêutica. O depressivo, assim como os demais “seres cosmopológicos”, é capaz de comportar multiversos. Trata-se de “um sujeito incompletamente interpretado” capaz de nos fazer pensar, de nos fazer hesitar. Mas enquanto dosamos a contribuição das ficções e narrativas em nossa compreensão do que chamamos “realidade”, esboços, cuidadosamente, alguns riscos que as acompanham.

## IX. RISCOS DIPLOMÁTICOS

Segundo Viveiros de Castro, “os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo; sobretudo são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* DUNKER, 2015, p. 298). Nas palavras de Stengers,

o diplomata está lá para dar voz àqueles cuja prática, o modo de existência, o que comumente chamamos de identidade, estão ameaçados por uma decisão. “Se vocês decidirem isso, vocês nos destruirão”, um tal anúncio é corrente e pode advir de toda parte, inclusive dos grupos que, em outros casos, delegam *experts*. Mas muitas vezes ouvimos: “reflexo identitário” ou “expressão de interesses corporativos (portanto, egoístas)”, e respondemos: é o preço do progresso ou do interesse geral. *A diplomacia intervém usualmen-*

*te entre a guerra provável e a paz possível, e tem o grande interesse de definir os potenciais beligerantes segundo o modo da igualdade.* O papel dos diplomatas é, portanto, antes de mais nada, o de *suspender a anestesia* produzida pela referência ao progresso ou ao interesse geral, o de *dar voz àqueles que se definem como ameaçados*, de um modo a fazer hesitar os *experts*, a obrigá-los a pensar na possibilidade de que as suas decisões sejam um ato de guerra. *A paz se faz a dois.* Para que a diplomacia seja possível, é preciso que aqueles que representam os diplomatas admitam a possibilidade de alguma paz e se definam, portanto, como capazes de participar de sua invenção. (STENGERS, 2018, p. 461, grifos meus)

Para a filósofa belga, “o cosmos, tal como ele figura na proposição cosmológica, não possui representante, ninguém fala em seu nome e ele não pode ser feito objeto de nenhum procedimento de consulta” (STENGERS, 2018, p. 463). Contudo, nos perguntamos: é possível *dar voz* aos depressivos e aos melancólicos? *Quem* o faria? Seria a psicanálise capaz de colocar em prática “uma diagnóstica compatível com essa arte política da cura” (DUNKER, 2015, p. 298)? Se o psicanalista é um tipo de interlocutor, o quão adequado ele é para este papel? O depressivo não poderia se tornar seu próprio diplomata? De acordo com Lévi-Strauss, “um doente curado com sucesso por um xamã está particularmente apto para se tornar, por sua vez, xamã, como se observa, ainda hoje na psicanálise” (LÉVI-STRAUSS *apud* DUNKER, 2015, p. 297). Logo, um depressivo “curado” também está apto a se tornar um “xamã moderno”? Lembremos que modernidade e xamanismo (ou animismo) não são modos de fácil coexistência consensual: “a proposição cosmológica nada tem a ver com o milagre de decisões ‘que colocam todo o mundo de acordo’” (STENGERS, 2018, p. 462). Por outro lado, “não existe outra solução para o problema do cuidado sem a espera da cura” (LATOURE, 2020b). Mas pode um *depressivo climático* ser “curado com sucesso”? O que diferencia uma cura bem sucedida de uma “cura definitiva”?

Mesmo se estivermos cientes de que “não há comensurabilidade perfeita entre as perspectivas” (DUNKER, 2015, p. 294), ainda insistem os riscos de sermos levados a pensar que, no processo terapêutico, cada pessoa entra em um “devir-xamã” – caso seja curada por outro xamã. Uma ideia, no mínimo, “polêmica”. São os riscos atrelados ao que gostaríamos de chamar de *turismo espiritual*. Segundo Dean MacCannell (1999, p. xxi), o turista deixa sua terra natal para coletar experiências exóticas e assim reconstruir o retrato de uma “alteridade autêntica (outra pessoa, outra cultura outra época)”. O turismo espiritual, por sua vez, consiste em um setor especial da indústria turística que envolve peregrinações à Meca, retiros de yoga e até destinos como a Índia, o Nepal, e a floresta amazônica... Nestes casos, dependendo de quem for o turista, “o estrangeiro aqui não seria ‘doença’, mas o novo que valeria se apropriar” (HAN, 2019, p. 17). Os *riscos atrelados ao turismo espiritual* em meio ao *racismo estrutural* trazem sérios problemas para as tentativas de colocar em prática a proposição cosmopolítica. Como viver em meio a epidemias melancólicas sem alimentar fetichismos que transformam a alteridade em mercadoria? Parafraseando Pignarre e Stengers, *se a denúncia tivesse sido eficaz, o colonialismo estaria morto há muito tempo*. Isto é, “decolonizar o pensamento” não é tão simples quanto à sensação de entrar em um “devir-xamã” – ou qualquer outro devir minoritário. Apesar das “melhores intenções”, o desejo de pessoas brancas em se aproximarem das cosmologias de povos racializados é algo a ser observado com grande atenção e cuidado.

Exploraremos o *turismo espiritual* e as questões éticas do campo da etnopsiquiatria (NATHAN & STENGERS, 2018) em textos futuros. Frisamos que todas as perguntas colocadas neste artigo fazem parte de um projeto maior. “Sondamos”, apenas inicialmente, a relação entre dois fenômenos: a emergência climática e a depressão. O que levantamos aqui não são resultados, mas possíveis caminhos para esta pesquisa.

Portanto, através dessa enorme complicação cósmico-diplomática, concluímos primeiramente que não há como reduzir a depressão a dois polos: a depressão como um mal “evitável” ou a depressão como uma “visão de mundo” que deveríamos adotar a fim de atingir uma verdade acessível somente a uns poucos escolhidos. No primeiro polo, corremos o risco de cair na “tentativa de separar o sintoma das suas inflexões em termos de sofrimento, ou seja, o sintoma de sua hermenêutica ou de sua interpretação pelo próprio sujeito” (DUNKER, 2015, p. 319). Afirmar que a depressão e demais misturas afetivas consideradas “patológicas” são evitáveis pode nos transformar em fiadores de uma Ciência que nos apresentará uma “pílula mágica” da alegria: o “medicamento perfeito” (PIGNARRE, 1999, p. 134) para uma “cura definitiva”, elaborada em nome do “progresso”, com a exclusão de diversas partes interessadas. Algo próximo do psicotrópico *soma* no clássico da ficção científica de Aldous Huxley, *Admirável mundo novo* (2014).

No segundo polo, seríamos tentados a pensar: “O mundo está mesmo indo para o buraco! Se não há como contornar esse evento, por que não abraçar a depressão de uma vez?” Trata-se da sedução de uma “ontologia depressiva”. Para Mark Fisher, esta sedução reside em uma confiança que o depressivo deposita em si mesmo: ele se imagina livre de ilusões (FISHER, 2014, pp. 60-61). Afinal, se as coisas andam mal, basta “profetizar”, em uma espiral de pessimismo, que elas vão piorar ainda mais...

Em suma, se o depressivo não deve ser encarado como um sujeito de desempenho passivo e fatalista que já aceitou a barbárie como nosso destino, ele tampouco deve ser alçado a herdeiro primogênito da tarefa revolucionária que Marx transmitiu ao proletariado – inclusive, Han argumenta, de forma perigosa, que o depressivo é exatamente o sujeito para quem essa tarefa é impossível (HAN, 2017, pp. 242-245). Um dos riscos a serem enfrentados é que não sejamos seduzidos por uma metafísica que bifurcaria a epistemologia em apenas dois modos de conhecimento: saber *ou* acreditar. Tracemos linhas de fuga das “alternativas infernais”:

situações onde as únicas escolhas apresentadas são a renúncia ou uma denúncia vã (PIGNARRE & STENGERS, 2011, p. 24). Pois, “não se trata de uma disputa para estabelecer a hegemonia entre modos de ver, representar ou conceituar, mas uma luta para fazer reconhecer qual mundo é necessário e obrigatório, tendo em vista um conjunto indeterminado de perspectivas possíveis” (DUNKER, 2015, p. 299).

Por último, “se a paz se faz a dois” – ou melhor, a muitos – como fazer coexistir “um conjunto indeterminado de perspectivas possíveis”? A fim de compor com Gaia, será que existe a possibilidade de cientistas e climatoquietistas um dia honrarem as suas divergências? E, se não for possível, qual será o destino dos climatoquietistas? Sem contar aqueles que são abertamente fascistas... Deverão ser “convertidos” para uma Ciência “livre de ilusões”? A quem cabe esse tipo de decisão? Quais *pharmaka*, feitiçarias e diplomacias serão convocadas?

A proposição cosmopolítica não nos consola com programas claros a serem seguidos. Na verdade, poderíamos até dizer que se trata de lidar com a própria falta de programas: a falta de um trajeto que nos leva do ponto A ao ponto B no menor período de tempo. Se a proposição cosmopolítica é um *pharmakon*, ela não é acompanhada por bulas. Ademais, não podemos confundir a *falta de futuro* com a *falta de programas*. Os mundos estão sempre a serem feitos. As formas de vida estão sempre a serem reconstruídas. “Não estamos procurando uma filosofia na qual acreditar, mas uma filosofia que faça acreditar, que libere novas possibilidades” (LAPOUJADE, 2017, pp. 99-101). Enquanto a psicopolítica parece significar um “se desesperar”, a cosmopolítica parece nos dar a seguinte voz: aventuremo-nos em modos mais sutis de “desesperar”!

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. “O que é um dispositivo?”. In: *outra travessia*, n. 5, p. 9-16, Florianópolis, jan. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576>. Acesso em: 16 dez. 2020.

\_\_\_\_\_. *Estâncias - a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AMÂNCIO, Thiago. “Cresce parcela que não quer se vacinar contra Covid-19, e maioria descarta imunizante da China”. *Folha de São Paulo*, 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/12/cresce-parcela-que-nao-quer-se-vacinar-contracovid-19-e-maioria-descarta-imunizante-da-china.shtml>. Acesso em: 24 jun. 2021.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. Tradução: Regina Silva. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

CHAKRABARTY, Dipesh. “O clima da história: quatro teses”. In: *Sopro*, n. 91, p. 4-22, Florianópolis, 2013. Tradução: Denise Bottmann, Fernanda Ligocky, Diego Ambrosini, Pedro Novaes, Cristiano Rodrigues, Lucas Santos, Regina Félix e Leandro Durazzo. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n91.html>. Acesso em: 16 dez. 2020.

CHERTOK, Léon & STENGERS, Isabelle. *A Critique of Psychoanalytic Reason: Hypnosis as a Scientific Problem from Lavoisier to Lacan*. Tradução: Martha Noel Evans. Stanford: Stanford University Press, 1992.

DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?: Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.

DUNKER, Christian. *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo editorial, 2015.

\_\_\_\_\_. “Crítica da razão diagnóstica: por uma psicopatologia não-toda”. In: SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian (orgs.). *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica Editora, 2019.

FISHER, Mark. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Alresford: Zero Books, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HAN, B. C. *A sociedade do cansaço*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Topologia da violência*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. *Psicopolítica*. Tradução: Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

\_\_\_\_\_. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*. Tradução: Gabriel Savi Philipson. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*. Durham: Duke University Press, 2016.

HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. Tradução: Lino Vallandro. São Paulo: Globo, 2014.

JABBOUR, Elias. “A China (muito) além da ‘Sopa de Wuhan’”. *Le monde diplomatique Brasil*, 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-china-muito-alem-da-sopa-de-wuhan/>. Acesso em 19 dez. 2020.

KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão*. São Paulo: Editora Boitempo, 2009.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KLEIN, Thais. & HERZOG, Regina. “A melancolia em Lars Von Trier e a psicanálise”. In: *Psicol. clin.*, v. 30, n. 1, p. 129-145, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652018000100008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652018000100008). Acesso em: 16 dez. 2020.

KRENAK, Ailton. *Histórias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAPOUJADE, David. *William James, a construção da experiência*. Tradução: Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LATOURE, Bruno. *Diante de Gaia*. Tradução: Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, 2020a.

\_\_\_\_\_. “Imaginar os gestos-barreiras contra o retorno da produção anterior à crise”. Tradução: Déborah Danowski & Eduardo Viveiros de Castro. *n-1 edições*, 2020b. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/28>. Acesso em: 16 dez. 2020.

LERNER, Ben. *10:04*. Tradução: Maira Parula. São Paulo: Rocco, 2018.

LOWE, Lisa. *The Intimacies of Four Continents*. Durham: Duke University Press, 2015.

MACCANNELL, Dean. *The tourist: a new theory of the leisure class*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

MACKAY, Graeme. “CHRONOLOGY OF A CARTOON GONE VIRAL”. *Mackay Cartoons*, 2020. Disponível em: <https://mackaycartoons.net/2020/03/18/wednesday-march-11-2020/>. Acesso em: 24 jun. 2021.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão negra*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Depressão*. 2020. Disponível em: <https://saude.gov.br/saude-de-a-z/depressao>. Acesso em: 10 dez. 2020.

NATHAN, Tobie & STENGERS, Isabelle. *Doctors and healers*. Tradução: Stephen Muecke Cambridge: Polity Press, 2018.

PIGNARRE, Philippe. *O que é o medicamento?*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.

PIGNARRE, Philippe & STENGERS, Isabelle. *Capitalist sorcery: breaking the spell*. Tradução: Andrew Goffey. Palgrave Macmillan, 2011.

PIKHALA, Panu. *Climate grief: How we mourn a changing planet*. BBC, 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/future/article/20200402-climate-grief-mourning-loss-due-to-climate-change>. Acesso em: 16 dez. 2020.

RIVAT, Mathieu & BERLAN, Aurélien. “Conversa com Isabelle Stengers sobre as feiticeiras neopagãs e a ciência moderna”. Tradução: Mariana Patrício. In: *Revista DR*, Edição 4, Dez. 2017. Disponível em: <http://revistadr.com.br/posts/o-preco-do-progresso-conversa-com-isabelle-stengers/>. Acesso em: 24 jun. 2021.



*Pharmakon? An answer that isn't barbaric? **KEYWORDS:** Depression; Gaia; Psychopolitics; Cosmopolitics; Anthropocene.*

Recebido 20/12/2020  
Aprovado 09/07/2021