

Melancolia, persuasão e totalitarismo

Melancholy, persuasion and totalitarism

Pedro Cattapan

Resumo

Este artigo visa encontrar um sentido para a nova ascensão do totalitarismo na contemporaneidade. Busca-se concebê-lo como resposta alternativa à melancolização das massas que não seja a individualização da responsabilidade expressa na ideia de 'empresário de si mesmo'. Faz-se uso das obras de Walter Benjamin, Hannah Arendt e Sigmund Freud – fundamentalmente – para articular estas ideias.

Palavras-chave

Totalitarismo, melancolia, massas.

Abstract

This paper aims to find some meaning to the new growth of totalitarism in contemporary times. It tries to conceive it as an answer to the melancholization of the masses different from the individualization of responsibility expressed in the idea of 'entrepreneur de soi même'. The Works of Walter Benjamin, Hannah Arendt and Sigmund Freud – mainly – are used to relate those ideas.

Keywords

Totalitarism, melancholy, masses.

Pedro Cattapan

Universidade Federal Fluminense

Professor associado do RPS-UFF, pós-doutor em Teoria Psicanalítica pelo IP-UFRJ, psicanalista membro do EBEP-RJ.

pedrocattapan@hotmail.com

Há dez anos, me dediquei à tarefa de esboçar a descrição de uma dinâmica que parecia reger as subjetividades contemporâneas (CATTAPAN, 2009). Resumidamente, aquele trabalho me levou às seguintes conclusões:

- a) O mundo contemporâneo é marcado por um terror da depressão. Não só viveríamos uma epidemia de depressões, como as subjetividades contemporâneas (ao menos as ocidentais) tomariam a depressão como a evidência de um fracasso no projeto de vida do indivíduo.
- b) Em um lugar diametralmente oposto ao da depressão, o imaginário contemporâneo vê na criatividade a expressão maior de realização do indivíduo, seu sucesso e a marca de sua felicidade e de seu gozo.
- c) O discurso de auto-ajuda, os jargões corporativos e inúmeros projetos pedagógicos significam o significante 'criatividade' da seguinte maneira: algo mais ou menos comparável à flexibilidade, à capacidade de adaptação, adequação às exigências da realidade. Ou seja, trata-se da exigência ideal típica do que Richard Sennett nomeou de *capitalismo flexível* e que tem por efeito justamente provocar o que o mesmo autor chamou de *corrosão do caráter* (não há projetos de longa duração, compromissos estáveis, deve-se sacrificar o que for preciso em nome da manutenção do trabalho, de modo que o sujeito é esvaziado de quaisquer outros sentidos existenciais que não sejam os de um adaptado).
- d) Naquele trabalho, tentei demonstrar que a depressão é uma expressão da corrosão do caráter. E assim teríamos um ciclo vicioso formado. Ou mais exatamente um movimento pendular entre criatividade e depressão que nos ajudaria a compreender a dinâmica psíquica das subjetividades contemporâneas.

Porém, passados dez anos, preciso admitir que negligenciei alguns fenômenos contemporâneos que hoje se tornaram impossíveis de serem negligenciados. O fundamentalismo religioso se tornou uma forma possível (e crescente) de subjetivação; ao lado de outros fenômenos como culto à força e à violência e circulação por grupos (pela internet ou não) onde só há tolerância pela concordância e ódio à discordância, se tomados em conjunto, nos permitem descrever todo este quadro como neofascismo. Ao menos foi assim que Zygmunt Bauman descreveu estes mesmos fenômenos, sem ter cometido o meu erro de negligenciá-los, há 13 anos, em seu brilhante trabalho *Medo líquido* (2008).

Mais do que identificar o neofascismo, Bauman suspeita estar observando uma reemergência do totalitarismo. Ora, para discutir o problema do totalitarismo a autora de referência ainda é Hannah Arendt e, por suposto, Bauman tratou do problema dialogando com a filósofa alemã.

A tarefa a que me proponho neste presente artigo é justamente testar um incremento na teoria que apresentei há dez anos. O incremento é incluir no jogo interpretativo o problema do neofascismo e do totalitarismo. Pensar se é possível descrever as subjetividades contemporâneas não só na dualidade depressão/criatividade, mas colocar nesta estrutura um terceiro elemento: o totalitarismo. Certamente, Arendt será de auxílio fundamental, mas antes de tudo, creio ser preciso o apoio daquele em quem a própria Arendt se apoiou e que me serve de denominador comum com a autora, já que me serviu na construção de minha tese sobre a polaridade depressão/criatividade. Refiro-me a Walter Benjamin e sua reflexão sobre as massas – solo onde cresce a vinha do totalitarismo, segundo Arendt (2009 [1949]).

As massas melancólicas

A editora Autêntica reuniu no volume *Baudelaire e a modernidade* (segundo empreitada já realizada em alemão em 1972), com tradução de João Barrento, tudo o que Walter Benjamin havia escrito sobre Charles Baudelaire. Neste interessante livro, algumas coisas se destacam para nossos objetivos. Os temas da massa e o tema da melancolia, que, segundo o autor, se relacionam.

Já é famosa a descrição feita por Benjamin de Baudelaire como um flâneur circulando pelas passagens de Paris. Pois bem, o filósofo busca fazer seu leitor ver que a imagem do flâneur nas passagens só é possível se reconhecermos que há um pano de fundo, que há uma matéria sobre a qual o poeta circulava: a multidão, a massa, que anda pela cidade sem se relacionar uns com os outros. As pessoas vêem umas às outras, mas não se falam; no universo da multidão de anônimos, o flâneur procura detalhes nos que observa, na busca de detectar um sujeito por trás de gente sem rosto.

O flâneur sente-se em casa nesse mundo; é ele que oferece 'a esse lugar predileto dos transeuntes e dos fumantes, a essa arena de todas as pequenas profissões' o seu cronista e o seu filósofo. Mas para ele próprio esse lugar é o remédio infalível contra o tédio (BENJAMIN, 2015, p. 39)

Destacando-se de uma massa, o poeta flana contra o tédio...tédio sentido pela própria massa e por ele mesmo, como parte da massa. Para Benjamin, a massa tem como característica psicopatológica a melancolia. As massas emergem como efeito do capitalismo moderno, são causadas pelo desenraizamento de populações inteiras, seja pelo êxodo rural, seja pelo automatismo do trabalho fabril, seja pela impessoalidade da vida urbana moderna no meio de muitos anônimos. O resultado final é que uma profusão crescente de indivíduos não se relaciona mais subjetivamente com os outros, mas apenas objetivamente. O outro se torna paisagem ou mercadoria; há algo de exaustivo, de insuportável, em considerar as peculiaridades e idiossincrasias de cada sujeito que encontramos num único dia.

Como Peter Sloterdijk propõe, a solução que o homem moderno encontra diante dos problemas que as exigências da ética do esclarecimento colocam diante da lida com os inúmeros anônimos das massas é o cinismo (SLOTERDIJK, 2012 [1983]). Ora, o cinismo cria um certo distanciamento em que a decisão ética diante do outro é colocada entre parênteses ou talvez postergada. O resultado é uma certa indiferença, ou como descreve Benjamin: atos reflexos, automatismo que preservam o indivíduo como uma subjetividade interiorizada construída em contraste com a massa. A *flâneurie* é uma resistência a esse funcionamento das massas, porém cada vez mais rara após Baudelaire. O que restou, segundo Benjamin, foi mesmo um individualismo de massa.

Esta massa, produto da modernidade industrial e capitalista, lida com o tempo de modo diferente com o que se supõe ser relacionado à antiguidade. Enquanto a vontade da antiguidade era tornar perene os grandes feitos, as grandes histórias – buscava o monumento -, a modernidade é marcada pela transitoriedade, pela moda, pelos fatos jornalísticos, pelo discurso da ciência: todos voltados sempre para destruir um passado e promover um empuxo para o instante que já se torna ontem. O efeito, segundo Benjamin, e minha abordagem anterior sobre o assunto, é a melancolia das massas (BENJAMIN, 1991; CATTAPAN, 2009).

De certa maneira, a formulação de Sennett a respeito da *corrosão do caráter* no capitalismo flexível é uma intensificação de um processo já percebido por Benjamin mesmo no capitalismo sólido do fim do século XIX.

Em termos psicanalíticos, a melancolia é causada por um não investimento erótico e subjetivante do outro cuidador sobre o indivíduo. Resta ao indivíduo melancólico se identificar com a ausência deste olhar, com um resto não amado, com aquilo que Freud chamou de *a sombra do objeto* (FREUD, 1996 [1917 [1915]]). Considerando a contribuição psicanalítica e o pensamento de Benjamin, o indivíduo de massa seria melancolizado por não ser objeto de um olhar subjetivante e erotizado, mas, ao contrário, tomado como mais um na multidão. O olhar subjetivante e erotizado que falta às massas e o olhar zeloso, providente do Estado.

O pano de fundo da melancolia de massas é o liberalismo; o Estado se abstém de um papel previdente e autoriza as relações impessoais, que tomam indivíduos como mercadorias. Foi a retomada do liberalismo, na versão pós-moderna flexível ou – se quiser – neoliberal, o contexto para Sennett observar nova onda de corrosão do caráter de modo a ter papel central na epidemia contemporânea de depressões.

Michel Foucault, em *O nascimento da biopolítica* (2010 [1979]) justamente busca relacionar a ética neoliberal à construção de si como empresário de si mesmo – o auge de um individualismo sustentado sobre um pano de fundo de massas, no qual espera-se que o indivíduo se responsabilize sozinho por tentar destacar-se da massa e alcançar o sucesso. É evidente que nada diferente do sucesso poderia levar à satisfação do indivíduo, pois seria significado como fracasso no empreendimento. Reencontramos minha tese da polaridade criatividade/depressão, porém sob o pano de fundo da massa.

Ainda assim, o que Foucault nomeia neoliberalismo e Sennett chama de capitalismo flexível não parece se diferenciar muito do que Bauman prefere registrar como modernidade líquida (BAUMAN, 2001). E é justamente nesta modernidade líquida que Bauman reconhece o desenvolvimento do neofascismo/totalitarismo. Isto é o suficiente para nos lembrar que ainda precisamos compreender melhor como o totalitarismo se articula com nossa realidade contemporânea. Creio que para tanto não devemos ainda nos afastar de nossa discussão sobre as massas.

Massas e totalitarismo

Parece estar mais claro, agora, de que modo é possível relacionar a polaridade criatividade/depressão com a constituição da sociedade de massas. Porém ainda é preciso compreender melhor de que maneira é possível relacionar massa e totalitarismo, afinal esta relação não é imediata. Já havia massas antes de haver totalitarismo e, a derrocada dos regimes totalitários dos anos 30-50 não extinguiu as massas. Desde o século XIX, ao contrário, vivemos um aumento das sociedades de massa em aceleração; em particular, o Brasil viu emergir a sociedade de massa só a partir dos anos 50 com a industrialização, êxodo rural e explosão demográfica.

Por isso, para buscar com precisão de que modo é possível relacionar massas e totalitarismo, é que me debruçarei sobre a obra já mencionada de Arendt: *Origens do totalitarismo* (2009 [1949]).

Ali, Arendt destaca que o totalitarismo só se desenvolve nas massas e, em certa medida, como resposta à melancolia de massa. Consideremos, primeiramente, estas duas passagens da obra supracitada:

“O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma

mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes” (ARENDDT, 2009 [1949], p. 438-39)

“O fato de que o mesmo destino, com monótona, mas abstrata uniformidade, tocava um grande número de indivíduos não evitou que cada qual se julgasse, a si próprio, em termos de fracasso individual e criticasse o mundo em termos de injustiça específica” (ARENDDT, 2009 [1949], p. 444).

Ora, alguns ingredientes já mencionados por Benjamin, comparecem novamente na receita da massa de Arendt: indiferença, neutralidade, individualismo. Ingredientes lembrados por Foucault e Sennett já estavam presentes na receita de Arendt: o homem de massa julga seu destino individual através dos valores fracasso/sucesso e cinicamente (como gostaria de sublinhar Sloterdijk) não reconhece que seu destino não difere do resto da massa.

Arendt apenas acrescenta que a melancolia destas massas, seu mal-estar diante do status quo pode, dadas as devidas circunstâncias, transformar-se de uma auto-agressão superegógica que enfatiza o fracasso do eu (FREUD, 1996 [1921c]; 1996 [1923b]; 1996 [1926d [1925]]), numa exo-agressão ou ao menos numa cultura de *ressentimento* – no sentido nietzscheano do termo (NIETZSCHE, 2009 [1887]). E quais são as devidas circunstâncias?

As circunstâncias propícias seriam: tempo suficiente para que as massas tenham experimentado a exaustão do fracasso; a impotência de medidas paliativas ou mesmo transformadoras das relações do Estado para com as massas (como, por exemplo, as tentativas mal-sucedidas de implementação de um Estado de Bem-Estar Social) e a oferta de saídas que protegem o eu de continuar a se atacar devido à não adequação às exigências da modernidade líquida.

A terceira circunstância, a rigor, já é o totalitarismo. Certamente não como Estado totalitário, mas como Movimento totalitário, como Arendt insiste em distinguir em sua obra. E de fato, parece ainda exagerado reconhecer na maior parte dos Estados contemporâneos – inclusive o nosso – uma estrutura totalitária. Isso não impede, nem impediu, que existam movimentos totalitários cada vez mais destacados.

Vale lembrar aqui o que Arendt reconhece como movimento totalitário.

Antes de tudo, trata-se de um *movimento*; portanto, não pode parar ou, então, morrer; se expressa na busca violenta de ultrapassar, arrebentar com os limites que lhe são impostos. Sejam as leis, as críticas, as luzes, o Estado-Nação. O nacionalismo como movimento totalitário, por exemplo, não é a defesa de um país, mas de uma nação, de modo que nações consideradas obstáculo àquela nação específica são tornadas inimigas ou um conjunto de cidadãos de segunda classe, mesmo dentro do Estado, uma vez que não sejam reconhecidos como da mesma nação são alvo de ataques nacionalistas.

Quando um movimento totalitário alcança o poder do Estado não necessariamente produz um Estado totalitário; este só emerge quando os limites ao Estado são eficazes levando o movimento a correr o risco de morrer. Em resposta, o movimento transforma o Estado numa máquina de guerra contra os “de fora”, sejam eles externos ou internos, produzindo tanto uma auto-destruição vigilante e persecutória quanto uma exo-destruição catastrófica – o que nos faz lembrar dos destinos da pulsão de

morte discutidos por Freud em *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1996 [1930 [1929]]).

Não sendo o mesmo que o Estado totalitário, os movimentos totalitários têm as características a seguir:

a) Propaganda e terror se confundem. O terror é uma forma de propaganda e, inversamente, a propaganda é mais eficaz denunciando e indicando o inimigo alvo do terror. Mas a propaganda totalitária é direcionada a um público de fora do próprio movimento. Aqueles que já fazem parte do movimento, não são alvo da propaganda, mas da doutrina. Quanto mais forte o movimento, mais doutrinário; quanto mais fraco, mais faz uso da propaganda. Além disso, essa propaganda tem a particularidade de ser de um tipo específico: despreza a fortitude da realidade, a experiência, e incide diretamente nas fantasias e ilusões (para usar termos freudianos [FREUD, 1996 [1927c]]) que alimentam o movimento; “o que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte” (ARENDDT, 2009 [1949], p. 485). “O verdadeiro objetivo da propaganda totalitária não é a persuasão, mas a organização” (ARENDDT, 2009 [1949], p. 496).

b) O movimento totalitário anseia, busca fazer uso do saber como instrumento de poder - sem nenhuma sutileza foucaultiana aqui (FOUCAULT, 2004 [1975]). O que está em pauta é o sonho de um monopólio de saber e poder. Abraça-se, deste modo, um suposto cientificismo (como, por exemplo, hoje em dia a cura gay psicológica ou a genética da degeneração). Em geral este cientificismo traz um sentido existencial na medida em que promete um futuro, mais do que analisa um passado. No nazismo, a vitória da raça superior, no stalinismo, a Lei da História, justificariam qualquer violência. Hoje também vemos um cientificismo ocupado com um futuro, o que, aliás, o confunde - não por acaso - com a religião. Pois bem, o cientificismo vem como um ingrediente a mais para tentar dar coerência e organização ao conteúdo fictício veiculado pela propaganda e doutrinação totalitárias.

c) O Movimento Totalitário não é utilitarista nem busca o bem-estar. Sua preocupação é antes com a realização de um programa ideológico que pode, sem nenhuma questão, aumentar o mal-estar social, transformando discordâncias em inimizade, produzindo rupturas e exclusões difíceis de reconciliação social. Espera de seus adeptos sacrifícios do bem-estar ou do prazer. E não em nome de utilidade nenhuma, mas da intensificação e continuidade do próprio movimento, o que pode levar a prejuízos econômicos, sociais e diplomáticos àqueles submetidos ao movimento. Daí advém o fanatismo dos membros do movimento, mesmo que ocasionalmente temperado com aquele cinismo já mencionado das massas.

d) O poder, como pensado pelos movimentos totalitários, é um poder de polícia. Investigação, vigilância, perseguição, repressão, violência e aprisionamento são a expressão indelével deste poder, promotor de medo e reforçador do cinismo acima mencionado. Não por acaso, o poder de polícia costuma dar poder à polícia, às forças armadas e a outras instâncias que passam a ser pensadas a partir do paradigma policial. Parece ser a base da vontade de militarização das escolas, do denunciamento universitário e da vigilância religiosa e moral comunitária.

e) O movimento totalitário cria organizações de vanguarda que servem fundamentalmente para marcar a diferença entre os membros e os simpatizantes, o que, por consequência, torna a aceitação dos fanáticos mais palatável no campo social - uma vez que não há um hiato que separa o movimento de seu exterior, mas um espectro de diferentes intensidades de adesões ao mesmo; porém apenas alguns

representam o movimento integralmente. Assim produz-se um laço, uma ponte, um tecido de encontro do movimento com a realidade externa, de modo que ele não é tomado como algo bizarro e exterior e, até mesmo permite que sua ideologia possa se adentrar sedutoramente pelo campo social mais exterior. A divisão mínima é entre vanguarda e simpatizantes, mas nada impede outras gradações, mesmo dentro do próprio movimento. Não necessariamente estas divisões são hierárquicas, o que faz Arendt descrever o totalitarismo menos na clássica forma piramidal de poder e mais na forma de uma cebola – cada parte afetando a outra, cada divisão forçando o movimento e dando forma e consistência à outra, mas não há parte central.

f) Por isso, essas organizações obedecem mais à vontade do movimento do que a algum indivíduo ou grupo de regras específicas. A coerência está na direção do movimento, não na argumentação, em preceitos básicos ou coisa que o valha.

g) Todavia, Arendt mantém a importância do líder, considerando que sua vontade unifica o movimento. De modo que chega a dizer que a morte do líder mata também o próprio movimento. Talvez seja o que ela tenha podido apreender dos movimentos totalitários históricos que mencionou: o nazismo, o stalinismo e a China de Mao. Mas o próprio neonazismo serve de exemplo empírico para nós, posteriores a Arendt, para questionar esta necessidade: ele está vivo, mesmo que os líderes nazistas não existam mais. Se há um movimento totalitário no Brasil, não creio que neste caso o líder seja figura fundamental. Mais fundamentais são os fundamentalistas religiosos.

E aqui tendemos a concordar com Bauman, que reconhece no fundamentalismo religioso contemporâneo o funcionamento de um movimento totalitário (BAUMAN, 2008), ao contrário de Arendt, para quem o totalitarismo só poderia ser pensado como aquilo que emergiria após a derrocada da religião. Este argumento se encontra em seu ensaio “O que é a autoridade?” (ARENDR, 1979).

Arendt parece considerar que a constatação nietzscheana de que ‘Deus está morto’ (NIETZSCHE, 2008 [1882]) era também a sentença de morte das religiões. Sloterdijk e sua insistência no cinismo dos modernos nos auxilia a pensar a radicalização de movimentos religiosos diante da morte de Deus como resposta cínica; algo como: ‘sabemos, mas mesmo assim nos comportaremos como se não o soubéssemos e até mesmo nossa radicalização é sinal de que o sabemos’. Processo semelhante àquilo que Freud chamou de *divisão do eu* como processo de defesa em que o sujeito responde como se soubesse do trauma ao mesmo tempo que vive como se não tivesse registro do mesmo (FREUD, 1996 [1927e]; 1996 [1940e {1938}]).

Ainda assim, é precisamente “O que é a autoridade?” o texto que nos guiará a, finalmente, relacionar a sociedade de massas própria da modernidade com melancolia, criatividade e totalitarismo.

Autoridade, persuasão e violência

Autoridade, para nossa guia, diria respeito a uma incidência sobre o outro que teria mais a ver com uma aprovação ou desaprovação e menos com proibições ou coerções. A força da autoridade, o respeito a ela viria de uma filiação e valor dado à experiência da figura do ancestral. O modelo de Arendt para pensa-la é a cultura romana e o modelo de sua decadência é justamente a operação efetuada pela Igreja Católica na Idade Média para manter a herança romana. Vejamos isto mais detidamente.

Autoridade e poder eram distribuídos na Roma Antiga de tal modo: a autoridade era do Senado, o poder, do povo e depois do Imperador. A Igreja

Medieval tentou replicar a partição, mas com alguma diferença; de um lado o poder do Príncipe, de outro a autoridade eclesiástica. No entanto, esta operação retiraria a autoridade do campo político e a recolocaria no campo espiritual. Com o passar do tempo, aparentemente insatisfeita com a limitação de seu poder, a Igreja precisou inventar um instrumento de politização de sua autoridade espiritual, transmutando-a numa dominação moral-política que, no entanto, esfacelou com sua própria autoridade. O instrumento inventado foi o Inferno como lugar filosófico-espiritual, mas sobretudo como ameaça político-moral.

O uso do Inferno como instrumento de dominação política fez se aprimorar aquilo que Arendt reconheceu como o modo por excelência de se fazer política na modernidade – a persuasão presente no sermão. A capacidade de persuadir o outro indivíduo só é possível porque ele não está inteiramente aderido, comprometido com a autoridade do passado, dos ancestrais, ela está posta em questão. A disputa está aberta.

A capacidade de persuasão é testada cotidianamente pelo homem contemporâneo. Trata-se de uma luta de poder contínua que marca as relações em termos de sujeição ou imposição. Joel Birman, de certo modo, tentou demonstrar que o esforço persuasivo do homem contemporâneo se dá em nome de um gozo narcísico que salvaria o sujeito do perigo de não ser erotizado pelo outro e cair em desalento (BIRMAN, 2001; 2006; 2012). A prática da sedução performática do indivíduo contemporâneo seria assim, ao mesmo tempo, uma tentativa de capturar o olhar do outro (e, deste modo, escapar da melancolia ou da depressão) e um instrumento de domínio perverso sobre o outro, tomando-o como mercadoria, objeto de uso, gozo e descarte, próprio de um narcisismo que não faz laços de longo prazo.

Mas o uso do Inferno como modo de dominação não originou somente o método persuasivo de exercício de poder. Arendt nos lembra que a ameaça do Inferno produz também o terror e mesmo a violência contra os que insistem em viver em pecado ou seduzem em direção ao pecado. A violência do totalitarismo é primeiramente esboçada exatamente nos discursos e práticas medievais (e mais tarde contra-reformistas) que utilizavam o Inferno como ameaça. Seja a persuasão – protótipo das sociedades democráticas – seja a ameaça e a violência – totalitárias – não são referências do como ser e como fazer (características da autoridade), mas, ao contrário, injunções, pressões à ação ou à inação. Controles direcionadores e/ou repressivos.

O homem moderno não soube mais distinguir claramente autoridade de persuasão e violência. Com isso, abriu-se caminho para o poder persuasivo do político democrático moderno e para o terror totalitário.

Eis um outro destino possível, portanto para o homem moderno – e em especial para o contemporâneo. De uma base melancólica, oriunda do efeito que as massas têm sobre a subjetivação, surgem três possibilidades: duas ligadas ao individualismo de massa e outra que o anula, ao menos temporariamente. Ou o sujeito se assume como responsável por sus êxitos e fracassos, conduzindo-se a partir de um referencial narcísico-fálico, no qual o fracasso é vivido como desalento, depressão, melancolia e o sucesso como mania, potência perversa e uma suposta criatividade. Mas o terceiro destino de subjetivação do homem contemporâneo não se dá na afirmação de si como indivíduo absoluto, como empresário de si mesmo; ao contrário, esta terceira modalidade de subjetivação se dá na admissão de pertencimento à massa, porém aderindo a algum projeto ou movimento neofascista ou totalitário. O efeito disso é a adesão a um reforço narcísico mútuo de que não há nada melhor do que fazer parte daquela massa; de que aceitar ser da massa é reconfortante e que todos que se destacam da massa põem em risco o gozo da massa em ser idêntica narcisicamente. Qualquer diferença deve ser combatida, é pecaminosa, evidencia um gozo de que a massa não

participa e a relembra de seu ressentimento. É nesse momento que todo uso do outro como mercadoria, objeto de gozo, antes experimentado no foro privado, passa a ser experimentado ao nível da massa. Não se trata mais de uma disputa entre indivíduos; mas sim de massas contra outros grupos ou indivíduos. Toda a violência direcionada ao campo externo é autorizada e nenhuma divisão psíquica tolerada.

Portanto, chegamos a uma etapa de nosso raciocínio que posso julgar que atingimos nossos objetivos. Era minha intenção fazer o leitor me acompanhar na tentativa de relacionar o movimento pendular, dentro das sociedades neoliberais, desta forma de subjetivação depressão/criatividade (ou se quiser, fracasso/sucesso) com duas realidades que a última década fez Zygmunt Bauman abrir os olhos, mas eu não. Foram os acontecimentos dos últimos três anos no Brasil e no mundo que chamaram minha atenção: vitórias eleitorais significantes de grupos de extrema-direita com as relações mais próximas do fascismo em décadas, o protagonismo que o fundamentalismo religioso (seja cristão, seja islâmico) ocupa nas relações macro e micropolíticas e a crescente simpatia por recursos violentos e à margem das leis constitucionais para resolução de problemas sociais e políticos. As duas realidades a que me refiro são, como demonstrei a proeminência da insatisfação das massas e o crescimento do totalitarismo (especialmente o religioso). Espero, com este trabalho, não ter respondido somente às minhas indagações, mas também à pergunta que ecoa no ocidente: Mas como tudo isso está sendo possível?

Não podemos respondê-la, resumidamente, sem levar em conta a insatisfação com a modernidade líquida e a corrosão do caráter que ela provoca.

Sobre o artigo

Recebido: 10/03/2019

Aceito: 20/03/2019

Referências bibliográficas

- ARENDDT, H. **Origens do totalitarismo:** antissemitismo, imperialismo, totalitarismo (1949). São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- ARENDDT, H. "O que é autoridade?" in. ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 1979, p.127-187.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. **Medo líquido.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BENJAMIN, W. Le narrateur: réflexions à propos de l'oeuvre de Nicolas Leskov. In: BENJAMIN, W. **Écrits français.** Paris, Gallimard, 1991, p. 251-298.
- BENJAMIN, W. **Baudelaire e a modernidade.** Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006.
- BIRMAN, J. **O sujeito na contemporaneidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- CATTAPAN, P. **A criatividade e a arte da análise no mundo contemporâneo.** 2009, 255f. Tese (Doutorado em Saúde

Coletiva)_Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 2009.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões** (1975). Petrópolis, Vozes, 2004.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica** (1979). São Paulo: Edições 70, 2010.

FREUD, S. Luto e melancolia (1917e [1915]). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro, Imago, 1996, v. XIV, p. 249-263.

FREUD, S. Psicologia de grupo e análise do ego (1921c). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro, Imago, 1996, v. XVIII, p. 81-154.

FREUD, S. O ego e o id (1923b). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro, Imago, 1996, v. XIX, p. 25-80.

FREUD, S. Inibições, sintomas e ansiedade (1926D [1925]). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro, Imago, 1996, v. XX, p. 91-177.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão (1927c). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro, Imago, 1996, v. XXI, p. 15-63.

FREUD, S. Fetichismo (1927e). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro, Imago, 1996, v. XXI, p. 155-160.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930a [1929]). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro, Imago, 1996, v. XXI, p. 73-148.

FREUD, S. A divisão do ego no processo de defesa (1940e [1938]). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro, Imago, 1996, v. XXIII, p. 293-296.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência: a gaya scienza** (1882). São Paulo, Escala, 2008.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral, uma polêmica** (1887). São Paulo, Companhia de Bolso, 2009.

SENNETT, R. **A corrosão do caráter: o desaparecimento das virtudes com o novo capitalismo**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

SLOTERDIJK, P. **Crítica da razão cínica** (1983). São Paulo: Estação Liberdade, 2012.