

A CATÁSTROFE QUE LOGOS SOMOS: BANALIDADE DO MAL NO ANTROPOCENO

*THE CATHASTROPHE THAT THEREFORE WE ARE:
BANALITY OF EVIL IN THE ANTHROPOCENE*

Ádamo Bouças Escossia da Veiga¹

RESUMO

O presente ensaio tem como objetivo mobilizar o conceito de banalidade do mal de Hannah Arendt para pensar a catástrofe climática em curso. Pretendemos analisar a questão da responsabilidade e da irresponsabilidade; a quem podemos subscrever à culpa pela catástrofe? Confluindo o conceito de Arendt com as reflexões de Mark Fisher, Bruno Latour, Elizabeth Povinelli e Günther Andres, procuramos tematizar esta questão. Concluimos, por fim, que todos estamos implicados, conquanto produzidos pelo modo de produção capitalista, na catástrofe, mesmo que de modos diferenciados.

Palavras-chave: filosofia e questão ambiental; Antropoceno; banalidade do mal.

ABSTRACT

This essay aims to mobilize Hannah Arendt's concept of the banality of evil to think about the ongoing climate catastrophe. We intend to analyze the question of responsibility and irresponsibility; who can we blame for the catastrophe? Confluencing Arendt's concept with the reflections of Mark Fisher, Bruno Latour, Elizabeth Povinelli and Günther Andres, we try to develop this question. Finally, we conclude that we are all implicated in the catastrophe, even if in different ways, as produced by the capitalist mode of production.

Keywords: philosophy and the environmental question; Anthropocene; banality of evil.

¹ Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação/UFRJ. Mestre e Doutor em Filosofia pela PUC-RJ. Possui graduação em Filosofia pela UERJ e Relações Internacionais pela UFF. Realizou pesquisa de pós-doutorado em Filosofia na PUC-RJ e em Educação na UFRJ. É idealizador e coordenador do Instituto Estudos do Presente e autor do romance "Daquilo de que somos feitos" (Editora Urutau). E-mail: adamodaveiga@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5485-0073>

INTRODUÇÃO

“A causa da catástrofe ecológica é uma estrutura tão impessoal que, apesar de ser capaz de produzir todo o tipo de efeitos, não é um sujeito capaz de exercer responsabilidade.”
(FISHER, 2020, p. 114)

Gostaríamos de começar este ensaio a partir da citação acima. Mark Fisher (2020) nos fala do que ele denomina de *realismo capitalista*. Ao mesmo tempo uma estratégia de legitimação do próprio capitalismo conforme ele se afirma como dado objetivo, inscrito na própria natureza humana e na realidade em si; e, igualmente, uma noção difusa, pervasiva e sufocante de que a ele não há alternativa. Associado por Fisher ao momento neoliberal de acumulação capitalista, o capitalismo realista teria conseguido se firmar como a *única alternativa* - não o melhor dos mundos, mas o único mundo possível. No entanto, ele se firma no imaginário como invencível no mesmo momento em que, paradoxalmente, torna-se *impossível* - e, esta impossibilidade, se revela, em sua incontornável agudeza, na mudança climática, a barbárie por vir (e que já veio) que se aproxima em passo crescente sem que o capitalismo consiga fazer nada para detê-la ou mesmo mitigá-la. Fisher, na citação acima, nos fala de uma *estrutura impessoal* que produziria, em consequência desta própria impessoalidade, uma ausência de responsabilidade perante a catástrofe climática. Em que sentido a causa da catástrofe ecológica é ela mesma uma estrutura impessoal? Em que medida a impessoalidade se desdobra em uma extrema desresponsabilização, tão grave ao ponto de fazer com que as emissões de carbono tenham aumentado nas décadas que se seguiram a descoberta da absoluta necessidade de interrompê-las (LATOIR, 2020)? É sobre esta impessoalidade e irresponsabilidade que gostaríamos de nos deter neste ensaio.

Escolhemos o formato ensaístico antes do que o mais típico formato de artigo científico, pois pretendemos, em vez de apresentar uma compilação exaustiva de dados e bibliografia, uma experimentação com referenciais teóricos advindos de linhagens teóricas distintas. Pretendemos elaborar um retrato - precário e parcial - do que se têm pensado filosoficamente acerca da mudança climática, selecionando conceitos e reflexões em sua montagem. Procuraremos, deste modo, operar, neste ensaio, a partir do conceito de banalidade do mal de Hannah Arendt, das reflexões de Günther Anders sobre a bomba atômica, das considerações anticoloniais de Mbembe, Povinelli e Césaire, do capitalismo realista de Fisher, entre outros referenciais, na elaboração de um pequeno mosaico cuja função é instigar o pensamento antes do que apresentar soluções de qualquer tipo ou de pretender uma análise exaustiva acerca do problema.

IMPESSOALIDADE E IRRESPONSABILIDADE: A MEGAMÁQUINA

Na citação que escolhemos para abrir este ensaio, Fisher nos fala de responsabilidade e impessoalidade. A impessoalidade se refere à estrutura. A mudança climática não é o efeito deliberado de uma agência individual quaisquer - ela é o efeito sistêmico do modo de produção capitalista. Jason Moore (2015) demonstra este ponto muito bem. O modo de produção capitalista precisa de rodadas sucessivas de acumulação primitiva, de apropriação do que Moore denomina *natureza barata*: recursos e trabalho a um custo mínimo que devem ser apropriados e transformados em capital. Recursos tais como terras

e fontes de energia e também o trabalho fora da lógica salarial, como o trabalho escravizado e o não remunerado das mulheres. Para Moore, o trabalho *explorado* na relação de mais-valia depende de um trabalho/energia simplesmente *apropriado*: o trabalho não pago, fora da relação salarial, de humanos e mais que humanos e as fontes de energia disponíveis no mundo natural que são postas a aumentar a produtividade do trabalho assalariado na acumulação capitalista. O horizonte de acumulação de capital só se sustenta na busca continuada por estas fontes - o que explica a expansão colonial europeia como uma necessidade intrínseca ao modo de produção capitalista.

Vê-se logo o cerne objetivo da contradição: o capitalismo é um modo de produção que tem em si mesmo a demanda continuada pelo infinito em um planeta que é, com absoluta certeza, finito. Moore (2015), neste sentido, argumenta que vivemos justamente um momento em que se esgotam as fontes de natureza barata e em que se impõe os custos da lida com a poluição gerada pela sua contínua apropriação. A contradição fundamental explode nesta era que, em consonância com o seu argumento, Moore prefere chamar de Capitaloceno a Antropoceno. É o Capital a grande máquina responsável pela barbárie por vir (e que já veio) e não o *antropos* em si mesmo. E o que nos interessa no presente ensaio é que esta dinâmica, a procura iterada por fontes de natureza barata, por horizontes de apropriação irrestrita, não é consequência deliberada de nenhuma agência específica - é estrutural e inscrita no próprio modo de produção capitalista. A espoliação da natureza lhe é imanente de tal modo que se torna impessoal conquanto sistêmica.

Podemos ver, então, como a crise se inscreve em sua impessoalidade; passemos à irresponsabilidade. Fisher, ainda na citação com que abrimos este ensaio, está se referindo às dinâmicas de responsabilização individual pela mudança climática - o imperativo de reciclar, de reduzir o tempo dos banhos, de comer orgânicos, etc. Esta estratégia, como assaz denunciado, é de uma estupidez gritante e vem sempre mesclada de grandes doses de hipocrisia. Sabemos bem que a redução do tempo do banho é ínfima perto do consumo industrial e agroindustrial de água; do mesmo modo que sabemos que nada adianta reciclar enquanto o consumismo se expande ao longo do globo. E mais, sabemos, também que esta responsabilização individual, esta ideia de revolução verde através da reorientação do consumo, junto do famigerado *greenwash*, nada mais é do que uma forma hipócrita de denegar o que produz a própria crise que estas medidas insignificantes visam responder: o modo de produção capitalista. Apropriando-se da necessidade de resolver a devastação que ele mesmo impõe sobre o globo, faz-se da ecologia um mercado e do assim chamado consumo consciente uma solução mágica, recaída sob o indivíduo em uma interpelação ética. Tad Delay (2024) demonstra de forma exaustiva como todas as soluções atualmente mobilizadas pelo capitalismo não só apresentam drásticos riscos - como a pretensão de reduzir a temperatura planetária com aerossóis na atmosférica - como são incapazes de reverter a catástrofe em curso. Fisher, diante do cenário catastrófico trazido pelo realismo capitalista, exorta criação de um sujeito coletivo capaz de responder a esta crise que é eminentemente coletiva. Tratar-se-ia, então, da invenção de um coletivo contra a responsabilização individual operada pelo mundo capitalista na sua autodenegação enquanto responsável sistêmico pela crise ambiental. A questão que procuraremos colocar ao longo deste ensaio, em resposta a Fisher é: e se a invenção deste sujeito coletivo não for mais possível?

Para além da autodenegação do capitalismo, a irresponsabilidade se refere, por certo, aos líderes mundiais que diante da emergência já dada, não respondem minimamente à altura. Entre estes líderes,

devemos contar não só os políticos, chefes de Estados, mas também as elites econômicas globais que, como aponta bem Latour (2020), resolveram nada fazer diante da emergência se não radicalizar a expropriação da Terra. Poderíamos também apontar a irresponsabilidade das classes médias mundiais com seus ideais de consumo que fazem da existência algo da ordem do insustentável e todos aqueles que, governando o mundo enquanto o destroem, instigam e se beneficiam destas aspirações por eles mesmos produzidas. Mas, ao que nos parece, a irresponsabilidade enraíza-se em terras mais profundas, indo um tanto além da mera responsabilização hipócrita dos indivíduos e da inação dos grandes líderes. Donna Haraway (2016) argumenta que a irresponsabilidade é da ordem de uma não-responsividade: trata-se de não responder, de ignorar, de silenciar e também de destacar. O humano, em sua versão moderna, em sua autoimagem como senhor incontestado da natureza, destaca-se das teias de relação responsáveis pela sua existência; somos, como tudo que é, resultado entrelaçado de uma imensa cadeia não apresentando existência para além daquilo que estas teias mesmas promovem. O indivíduo isolado é, então, posto como uma ficção moderna desdobrada no antropocentrismo - e no antropocentrismo, a absoluta irresponsabilidade perante tudo aquilo que escapa deste Homem (no masculino e com maiúscula, por certo). A partir de Haraway, nos parece que é esta irresponsabilidade que faz com que a destruição por ele promovida simplesmente não conte como destruição, mas como simples manejo de recursos, realização epocal do seu destino que, no domínio da natureza, o fará passar do reino da necessidade ao da liberdade. O não-humano - o animal, o mineral, o vegetal e mesmo aqueles *homo sapiens* que são postos para abaixo da plena humanidade - não são, assim, dignos de nota, de atenção e de cuidado: com eles tudo pode se fazer sem que recaia qualquer responsabilidade. Não responder aqui, significa, alojar-se nesta posição destacada e separada, incapaz de ver nas teias de relações - que ultrapassam em muito qualquer um dos sentidos que podemos atribuir ao nome "humano" - algo que *conte*, que importe, em uma suprema indiferença que permite a destruição encadeada. Esta irresponsabilidade seria constitutiva do mundo moderno: não se trata de uma atitude individual isolada, mas de um *mundo* que se opera e se desdobra nesta irresponsividade de modo a não ser nada surpreende a patente indiferença e irresponsabilidade das elites mundiais perante o colapso deste próprio mundo. Haraway nos convida, ao contrário, a este esforço de atenção e de resposta ao que nos faz existir naquilo que nos cerca e nos ultrapassa. Mas seria este esforço de atenção possível e suficiente?

A impessoalidade e a irresponsividade irresponsável que nos constitui no seio do modo de produção capitalista torna a crise ambiental algo que não se reporta a ninguém ao mesmo tempo que se reporta a todos. Todos fazemos parte dela, todos seremos afetados por ela, em graus variados, por certo, mas ainda assim somos todos *parte dela*. Agora, diante desta impessoalidade e irresponsabilidade constitutiva do nosso mundo, gostaríamos trazer o conceito de banalidade do mal.

A BANALIDADE DO MAL: DAQUILO QUE SOMOS FEITOS

Hannah Arendt (1999), em um estudo célebre sobre o Julgamento de Adolf Eichmann, cunhou o conceito de banalidade do mal. Eichmann foi o oficial nazista, responsável pela logística dos trens que levavam judeus para os campos de extermínio. Após fugir de um campo de prisioneiros no pós-guerra, foi capturado na Argentina e levado para Jerusalém, onde foi julgado e condenado à morte pela sua

função no Holocausto. Arendt acompanhou o julgamento e foi perante Eichmann que ela desenvolveu o seu conceito. E o que ele significa?

Que Eichmann, o oficial responsável pelo transporte de milhões de inocentes para o extermínio, *não era um monstro*:

Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de “se provar um vilão”. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo. Foi precisamente essa falta de imaginação que lhe permitiu sentar meses a fio na frente do judeu alemão que conduzia o interrogatório da polícia, abrindo seu coração para aquele homem e explicando insistentemente como ele conseguira chegar só à patente de tenente-coronel da SS e que não fora falha sua não ter sido promovido. (ARENDR, 1999, p. 172)

A banalidade do mal expressa precisamente isso: a maior monstruosidade perpetuada por alguém que não é um monstro. Arendt faz questão de mencionar todos os laudos de psiquiatras e psicólogo que, procurando no arquiteto do Holocausto, um monstro à altura de tamanha monstruosidade, não encontraram nada além de um homem comum e banal. Eichmann fez o que fez não por um ódio monumental contra judeus, não por uma convicção fanática nos ideais nacionais-socialistas. Suas motivações são as mais comuns, a ascensão profissional somada a uma vaga admiração por Hitler por este ter ascendido de mero lanceiro a Chanceler do Reich. Na narrativa de Arendt, Eichmann não parece querer nada além de uma cama confortável e boa comida; reclama e culpa os outros por não ter conseguido subir da sua patente e parece que a sua diligência em realizar a logística da barbárie não tinha motivação maior do que subir de posto. Em seu julgamento, Eichmann trouxe detalhes das dificuldades burocráticas, da labuta diária de organizar o ir e vir dos trens, dos problemas que outros departamentos e setores colocavam ao seu esforço diligente de cumprir aquilo que lhe era ordenado. Não encontramos ódio ou fanatismo, mas a banalidade de alguém que, aspirando ao que em geral se aspira (sucesso profissional, reconhecimento dos pares) se colocou no centro de um dos mais bárbaros crimes cometidos pelo gênero humano.

Eichmann, no entanto, segundo Arendt, procede por se *desimplicar* daquilo que fez. Afirma o tempo todo que não matou ninguém, uma vez que, de fato, não puxou o gatilho ou cravou uma faca na carne de qualquer judeu. Recorre ao argumento de que estava apenas seguindo ordens; recorre ao fato de que todos pensavam como ele. Segundo Arendt, aloja-se na vulgaridade iterada de clichês, preso em um fraseado estúpido e, segundo ela, desprovido de qualquer reflexão. A desimplicação e a irreflexão são o que fazem a sua banalidade maléfica plenamente possível; desimplicar-se da responsabilidade pelos seus atos, refugiar-se na impessoalidade do mecanismo do qual faz parte e no qual pretende apenas realizar as suas aspirações banais de ascensão profissional. Eichmann não reflete, pois refletir, seria impossibilitar a sua desimplicação. O mecanismo o absolve ao mesmo tempo que o inscreve enquanto tal em sua figuração pessoal e psicológica: ser um funcionário diligente seguindo propósitos bem definidos na expectativa de promoções e de vitórias profissionais.

Günther Anders traz um elemento interessante para esta discussão. Ele nos fala de uma *lei da inocência* que, talvez, pudesse ser aplicada a Eichmann: “Quanto maior o efeito, menor a maldade necessária para produzi-lo. A quantidade de ódio necessária para cometer um crime é inversamente proporcional à sua magnitude.” (ANDERS, 2006, p. 25). Uma contradição terrível, sob todos os aspectos: a potência de destruição aumenta na mesma medida em que aumenta a sua impessoalidade. Anders tem em mente o Holocausto nuclear, a destruição do mundo capaz de ser levada a cabo bastando que se aperte um botão. Até hoje, líderes das grandes potências, como o presidente americano e russo, andam com suas malas, onde, a partir da simplicidade de um gesto numa tela de comando, podendo desencadear a maior de todas as catástrofes, a morte de bilhões de humanos e, com certeza, de trilhões de não humanos. Bastando apertar um botão. E, as novas tecnologias militares, parecem só terem levado ainda mais longe este princípio e radicalizado esta lei. Um técnico militar norte-americano, do conforto de uma sala em Washington, controla drones que assassinam crianças no Oriente Médio. Eichmann com suas planilhas e telefonemas, encaminhado milhões para a morte do conforto de seu gabinete, não se compara ao poder de destruição das malas presidenciais. A impessoalidade mais uma vez: é radicalmente distinto, em extensão, gravidade e facilidade, o assassinato denegado na técnica do que o seria em antigas circunstâncias. Muito mais fácil matar milhares com um joystick do que abrir com uma faca o pescoço de uma criança. Esta facilidade, aportada pela impessoalidade e pela irresponsabilidade, pela técnica indiferente e pela não implicação irresponsável, fazem do mal algo capaz de ser perpetuado pelo mais banal dos homens. A lei da inocência se radicaliza a cada instante.

Günther Anders pensa antes na questão atômica do que na ambiental; na época da redação do seu texto, pouco se sabia sobre o que, décadas depois, se firmaria como o Antropoceno, a nova era climática pautada pela perspectiva de uma destruição comparável àquela que o Holocausto Nuclear prometia. De fato, se são crises distintas, ainda assim em muito se comunicam, como demonstra todo o interesse recente pela obra de Anders. Não só a crise climática pode suscitar conflitos com possibilidade de escalar para uma guerra nuclear, como, conforme trazido por Viveiros de Castro e Danowski (2015), a energia liberada pelas emissões de carbono do mundo industrial se iguala, se não se ultrapassa, aquela preconizada em caso de um conflito nuclear de grande escala. A semelhança entre as duas crises é ainda mais profunda: ambas demonstram a falência da modernidade em sua antiga aspiração de nos fazer, nós Homens (marque-se sempre o masculino e a maiúscula), passarmos do reino da necessidade para o da liberdade.

Bem, nada de novo aqui. Os horrores da Segunda Guerra fizeram Adorno e Horkheimer (2006), entre outros, a identificar a *irrazão* subjacente a própria racionalidade. O conceito de razão instrumental, que afirma que, no mundo moderno, tudo se torna meio para um fim sem que este fim seja ele mesmo posto como objeto de deliberação racional, um fim irracional que mobiliza todos os maiores esforços de racionalização, nos ajuda a compreender a catástrofe climática. A razão segue a loucura, a loucura de um acúmulo infinito de capital, servindo, deste modo, ao delírio abstrato da equivalência universal, absoluta medida vazia de tudo, a partir do qual o capital se faz capital. O modo de produção capitalista, em sua fase atual, confrontado com seus limites, continua a mobilizar os maiores expedientes técnicos, a mais avançada racionalidade, para a acumulação, mesmo diante do fato de que esta acumulação tem como horizonte a pura destruição. No modo de produção capitalista, a técnica não nos serve, mas nós que servimos a ela - somos feitos e constituídos nela.

Anders (2023) nos fala de uma megamáquina, o mundo construído pela expansão da técnica. Preferimos chamar de capitalismo esta megamáquina, pois é nele que a instrumentalização generalizada se desenvolve e se expande. A megamáquina nos nos produz como partes dela e sua cegueira controla todas as luzes e toda visão. E aqui, poder-se-ia acrescentar, fazendo ressoar Deleuze e Guattari (2010) que o capitalismo opera, antes de mais nada, no desejo. É pelo desejo que ele se dá e é na captura do nosso desejo que ele opera. Mais: *é nesta captura do nosso desejo que nós somos*. Somos formados, criados pelo desejo em um modo de produção desejante que aporta os modos de subjetivação através dos quais nos tornamos pessoas, em nosso íntimo e em nosso fora; não existiríamos, tal como existimos, em nossa existência biográfica, pessoal, em nossas aspirações, se não através do que o capitalismo faz de nós. Somos feitos pela megamáquina e só existimos enquanto produzidos por ela. Evade-se qualquer possibilidade de uma fuga, sabendo que neste fora, *nós já não seríamos*: o fim do capitalismo é o fim de nós mesmos e a morte deste mundo é a nossa morte. E é esta morte que habitamos, nós, que fizemos da crítica um ofício: a morte do mundo que nos faz ser o que somos e que se revela, na catástrofe climática, como o destino incontornável daquilo de que fomos feitos. Somos todos suicidas de um modo ou de outro.

É necessário clarificar. A banalidade do mal de Arendt expressa o máximo horror como obra de uma pessoa qualquer; a megamáquina de Anders, tal como a razão instrumental de Adorno e Horkheimer, expressa a condição de possibilidade da irresponsabilidade e da impessoalidade. O capitalismo opera em uma dinâmica de implicação desimplicante. Estamos implicados na reprodução do modo de produção capitalista. No entanto, se implicados ao capitalismo como nossa razão suficiente, estamos desimplicados dele na medida em que sua agência se dilui na megamáquina. Anders (2023), mais uma vez, nos fala do inconcebível e da inocência que este inconcebível nos traz. Pensemos em Eichmann, novamente: é possível imaginar seis milhões de mortos, é possível imaginar o luto de todos os milhões que amaram estes milhões? O inconcebível torna possível a monstruosidade em sua impessoalidade; nos reconfortamos naquilo que excede nossa capacidade de imaginação. Por isso, ao que nos parece, como sublinha bem Pagni (2014), Adorno, diante da tarefa de não repetir Auschwitz, remeta a uma educação que evoque o sublime de Kant que tente presentificar, em sua violência, aquilo que não pode ser objeto do entendimento. No entanto, não será a educação que irá impedir Eichmann de se repetir - a sua repetição, como coloca Anders (2023), está dada na própria máquina e virá. E o aquecimento global, resultado da cegueira que guia a razão, há de fazer que se repitam mil Auschwitz e centenas de Eichmann.

Timothy Morton (2013) com seu conceito de *hiperobjeto*, procura dar conta deste mesmo inconcebível: o aquecimento global como um inconcebível que não nos permite vislumbrá-lo na medida em que estamos imersos nele. Gostaríamos de pensar a partir desta provocação. Estamos implicados e desimplicando-nos na mudança climática, protegidos pela nossa incapacidade de concebê-la. Prevê-se a morte de bilhões, de fome, de sede, em conflitos e de doenças; prevê-se o deslocamento de milhões de refugiados climáticos. Prevê-se a extinção de milhões de espécies, a destruição de milhões de ecossistemas. A dor, o sofrimento, o luto, a morte, que tudo isso implica é inconcebível; assim como a nossa responsabilidade perante toda esta dor e este luto. Nós, filhos desta megamáquina, na nossa implicação em seus processos, somos responsáveis enquanto causados e causantes dela.

Tomemos um dia normal de uma vida de classe média. Acordar, comer, tomar café; ir pro trabalho, de transporte público ou de carro, ver memes no celular, um filme ao final do dia, jantar um bife com

fritas. Tudo que se passa neste dia, em sua banalidade cotidiana, só é possível através de *emaranhados de destruições encadeadas*. O carbono emitido na ida ao trabalho, que, em si mesmo resulta, da destruição de inúmeras paisagens para a extração de petróleo; o sofrimento do boi que se tornou bife e a devastação provocada pela indústria de carne - o mesmo valendo para os legumes que acompanham a refeição, com seus agrotóxicos genocidas de abelhas e envenenadores de solos. O celular, onde vemos memes, requer para a sua existência diversos minérios extraídos de paisagens arrasadas e reunidos na megamáquina por caminhões e navios - eles mesmos resultados de cadeias de destruição para serem feitos e montados e que nela contribuem com o carbono que emitem. Cada gesto que temos é um ponto nodal em um plano multidimensional de destruições sucessivas e encadeadas na megamáquina. E, nós mesmos, somos um destes pontos nodais, resultantes, tanto quanto causantes, do seu fazer cego. Materialmente, nossos corpos dependem das cadeias alimentares globais encadeadas para existir; nossos confortos, nossos celulares, nossas casas, todos estes elementos tão necessários ressoam na grande catástrofe. Como coloca Chakrabarty (2021, p.40): “A mansão das Liberdades modernas se situa em uma fundação sempre expandida do uso de combustíveis fósseis. A maior parte das nossas liberdades até agora tem sido intensivas energeticamente.” Nossas aspirações individuais (assim como a dos nossos Estados) igualmente só se dão no emaranhado da catástrofe: desejar uma vida melhor para si e para seus filhos é desejar participar mais de todas estas cadeias; desenvolver uma nação é desenvolver a destruição necessária para o próprio desenvolvimento. Não é sequer necessário almejar grandes riquezas; uma vida módica, para nossos padrões modernos, implica implicar-se em diversas linhas deste emaranhado. Nós, pontos nodais no emaranhado de destruições encadeadas, somos seu combustível e seu efeito, tanto nos nossos corpos, quanto nos nossos desejos. É esta a *banalidade do mal* em que todos participamos. A incomensurável catástrofe, a maior de todas as barbáries, sendo produzida por bilhões de homens comuns.

Nesta banalidade do mal, na destruição que logo somos, devemos nos indagar sobre o lugar da *consciência* e sua implicação desimplicada. Podemos ter plena consciência de tudo que descrevi no parágrafo anterior; mesmos os grandes líderes, na ONU e alhures, parecem saber muito bem da catástrofe. Mas a consciência é uma das figuras da impotência. Podemos, com base na nossa consciência esclarecida, consumir diferentemente, recalibrarmos nossas aspirações da riqueza para um sustento módico. Podemos, inclusive, criticar tudo que decorre da megamáquina, em textos como este; e, se quisermos, podemos até nos juntar à Grande Causa e militarmos em organizações sociais. Podemos até mesmo separar nosso lixo e parar de comer carne. Mas, como vimos com Fisher, nada disso basta e da consciência nada decorre. A consciência é impotência, porque, antes de mais nada, em todas as figuras denegadoras que ela assume, *ela é apenas consciência da nossa própria impotência*. Seria necessário destruir toda a megamáquina para destruir a destruição que ela inscreve cada vez mais em toda parte. Para isso, por certo, seria necessário evocar, como quer Fisher, o sujeito coletivo que falta para que ele, enfim, pudesse se erguer contra a megamáquina. Mas, em primeiro lugar, parece impossível que algo da ordem deste coletivo se construa.

Impossível, pois o estado atual de funcionamento da megamáquina, o neoliberalismo, procede pela devastação de todo coletivo na produção de uma subjetividade competitiva e cindida por aspirações disciplinares de desempenho e de gozo (DARDOT, LAVAL, 2013); o que, pelo menos, no Ocidente,

breca uma súbita tomada de consciência capaz de reunir a massa dispersa em uma *multitude* prenhe de potência revolucionária. Em segundo lugar, o sujeito coletivo deveria ser de uma ordem tal como jamais antes visto. O *global*, no termo aquecimento global, indica que o problema, que afeta a todos, só poderia ser respondido por todos. O sujeito coletivo deveria ser global e envolveria até muito mais que os humanos. O que, com toda certeza, não irá acontecer.

Por outro lado, que meios estariam disponíveis a este sujeito coletivo para destruir a megamáquina? Quanta potência e quanta velocidade não seriam necessárias para destruí-la a tempo? A megamáquina governa o mundo porque ela *pode* - é a mais potente força criada pela nossa espécie, extraindo a sua potência de tudo que destrói e mastiga. Seria necessário, para destruí-la, algo de uma potência ainda maior e, mesmo que este sujeito coletivo conseguisse, em uma revolução global, destruir a megamáquina, ao que tudo indica, destruir-se-ia o próprio mundo no mesmo movimento em que ela é destruída. Lembremos que revolução é violência e que muitos dos Estados controlados pela megamáquina dispõem de um arsenal atômico capaz de destruir a vida na Terra diversas vezes. Para destruir a megamáquina, seria necessário evocar a potência de centenas de Hiroshimas, e poderia o planeta sobreviver ao tremor de centenas de Hiroshimas? Não; a megamáquina faz do mundo seu refém.

A CATÁSTROFE POR VIR QUE JÁ VEIO

Poder-se-ia objetar, com toda razão, que esta implicação nos emaranhados encadeados de destruição é desigual. Um bilionário no Norte Global e um camponês africano destoam profundamente em termos de implicação. O consumo de recursos e grau de emissões de um é muitíssimo maior que o do outro. A discussão acerca da injustiça climática tem absoluta razão: os países mais ricos são mais ricos por terem emitido mais carbono e justamente por isso terão mais recursos para mitigar os efeitos da catástrofe para a qual mais contribuiram. A desigualdade é um fato que aponta para um elemento central da megamáquina: o colonialismo.

Aimé Césaire (1978), afirma que o que a Alemanha nazista realizou foi o que as demais potências europeias haviam já realizado em suas colônias: “o que não se perdoa a Hitler, não é o crime em si, o *crime contra o homem, não é a humilhação do homem*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e de ter aplicado à Europa processos colonialistas que até aqui só os Árabes da Argélia e os ‘coolies’ da Índia e os negros da África estavam subordinados.” (CÉSAIRE, 1978, p.18) O extermínio sistemático e a coisificação daqueles que, fora da Europa, não eram tomados como humanos é uma *condição de possibilidade do mundo moderno que se fez e ainda se faz através do racismo*. (ANDREWS, 2021; FRASER, 2022). Os campos de concentração não foram inventados na Europa, mas na África de modo que Mbembe (2016), respondendo a Agamben, afirma que o espaço privilegiado da vida matável é a *plantation* e não o campo de concentração nazista. Nada disso invalida o horror do extermínio de seis milhões de judeus; apenas indica que Adolf Eichmann foi precedido por um infindável número de Eichmann coloniais e que o extermínio de seis milhões de judeus foi precedido pelo extermínio de quarenta milhões de ameríndios, de milhões de africanos e de tantos outros milhões de não brancos.

No colonialismo, se constituiu e se constitui atualmente a megamáquina. Como vimos com Moore, sob o ponto de vista material, o colonialismo é necessário enquanto horizonte de expropria-

ção de humanos e mais que humanos; sob o ponto de vista moral, o colonialismo, como argumenta Mbembe (2018) produz a figura do Outro da Europa e que pode ser morto sem que disto decorra crime. Na medida em que faz funcionar a megamáquina, sendo imanente a ela, o colonialismo é indissociável da catástrofe ambiental que nos assola - ao ponto de Ferdinand (2022) propor o termo Negroceno para se referir a nova era geológica que adentramos. Foi através da destruição de incontáveis mundos que a megamáquina se fez e se faz e adquiriu a potência de destruir o seu próprio mundo. Povinelli (2022), neste sentido, nos fala de uma *catástrofe ancestral* - a destruição de mundos que, no colonialismo, fundou o mundo moderno e que, agora, sob a forma do aquecimento global, retorna sob aqueles mesmos que a instauraram e dela se beneficiaram. A catástrofe no porvir já veio - ela é iterada a cada movimento da megamáquina. Isso significa que, em última instância, o mundo moderno cujo horizonte é o da devastação climática fundou-se na arqueviolência do colonialismo. No sangue dos escravizados e na inimaginável morte de quarenta milhões de ameríndios, em suma, no racismo e no genocídio.

Neste sentido, parece absurdo afirmar que estes que foram e são espoliados são culpados pela devastação produzida pela sua espoliação. Não se trata de culpa, mas de participação. A questão é que, tragicamente, os condenados da Terra participam da megamáquina. Foram - e são - *forçados a participar*. O seu trabalho e a sua exploração são parte fundamental das grandes cadeias implicadas de destruição que constituem o nosso mundo. A injustiça de que alguns se beneficiem destas cadeias enquanto outros são destruídos por ela não quer dizer que a destruição de uns não componha a máquina e que, forçados, eles participem dela. A injustiça climática se inscreve na injustiça ancestral que fundou o próprio mundo moderno de modo que há uma dívida que não pode e jamais será paga àqueles que, na sua morte, produziram a morte que agora se abaterá sobre todos. Esta injustiça - a captura e morte de milhões para a produção da catástrofe - é, ela mesma, inconcebível. Ultrapassa nossa imaginação

TORNAR-SE EICHMANN

Nas duas cartas abertas de Gunther Anders a Klaus Eichmann, filho de Adolph Eichmann, reunidas no livro "Nós, filhos de Eichmann" (2023), Anders argumenta que tal como o arquiteto do Holocausto, somos também parte da megamáquina que o tornou possível. Este ponto já vimos; o que gostaríamos de discutir é um elemento da segunda carta de Anders, escrita vinte e cinco anos depois da primeira. Na primeira, Anders parte do pressuposto de que Klaus sofre por ser filho de Eichmann; sofre por carregar o peso de ter um pai capaz de trabalhar com tanta diligência por crime tão monstruoso. Na segunda, já está claro que Klaus se identifica com seu pai e reivindica suas ideias. Não há culpa, a princípio, nem vergonha: apenas o endosso do que seu pai realizou. Em resposta a isso, Anders clama para que não haja *mais um Eichmann, que não haja outro que, como o próprio Klaus, seja filho de Eichmann*. E, ao que tudo indica, este apelo foi em vão. A partir dele, gostaríamos de pensar um tornar-se Eichmann, distinto de ser um filho de Eichmann - o que, como coloca Anders, todos somos. Somos todos filhos, mas não o próprio; herdamos o mundo constituído pela megamáquina, mas nem sempre o reivindicamos.

Reivindicar um mundo que se arruína; se aliar, defender, lutar pela megamáquina. Evocar a catástrofe, amar a catástrofe: Dr. Strange Love como herói nacional. Observamos este movimento crescendo ao redor do mundo. Aquilo que chamamos de extrema-direita, em seu conservadorismo revolucionário,

evoca um passado que é o da catástrofe, que sempre repetida, se torna objeto positivo - e não apenas sistêmico - de uma reivindicação. Os supremacistas e xenófobo no Norte Global que reivindicam a pureza de suas nações contra a corja imigrante e os bolsonaristas que endossam a repetição do genocídio indígena com entusiasmo e alegria. O extrativismo redobrado, a destruição da Amazônia, o negacionismo generalizado e a subordinação colonial que observamos no Brasil nos últimos anos compõe este movimento de tornar-se Eichmann: repetir a catástrofe ancestral como quem repete uma alegre canção. Não estamos dizendo que se trata literalmente de reivindicar o nazismo - mas de reivindicar, como projeto, como aspiração, a megamáquina que produziu o nazismo. Reivindicar a barbárie que nos constituiu e nos constitui.

Se todos participamos em algum grau da banalidade da destruição, há aqueles que querem *redobrar a destruição*. Violentos mesmo contra a denegação da violência nas pirotécnicas hipócritas do consumo sustentável, do *greenwash*, do *pinkwah*, etc., eles fazem do fim do mundo um projeto. A banalidade irrefletida da destruição que logo somos é positivada deste modo. Latour (2020) afirma que as elites resolveram, perante a emergência climática, se livrar o mais rapidamente o possível de todos os fardos da solidariedade social para abrir caminho para uma radicalização da expropriação da terra e do trabalho. Neoliberalismo é o nome para tal movimento, em termos políticos econômicos e subjetivos - e, Wendy Brown (2019) está certa em ver nesta implosão do comum o solo no qual germinou a extrema direita contemporânea. Este movimento das elites descrito por Latour e se transforma em modo de subjetivação que, de forma um tanto peremptória, podemos resumir como se segue: *se o mundo é uma competição violenta de todos contra todos por recursos cada vez mais escassos, só poderemos desejar que nada nos impeça de usar toda e qualquer arma nesta luta, onde, no fim, os mais aptos não de triunfar. A perda de mundo trazida pela mudança climática, a erosão do próprio mundo, é feita avançar neste tornar-se Eichmann, nesta dissolução do mundo comum como projeto. Diante da erosão do mundo, aquilo mesmo que erode o mundo se torna objeto de afirmação e de desejo. Ao invés de padecer por aquilo que se perde, ou mesmo de se quedar perante a própria impotência, afirma-se a destruição como redenção - e, como coloca Anders (2007), o apocalipse que nós mesmos trouxemos sob nós não terá redenção alguma.*

CONCLUSÃO: O SUICÍDIO DO MUNDO

O mundo moderno, no qual todos participamos, seja como seus beneficiários em graus variados ou como suas inegáveis vítimas, se suicida a cada instante. A megamáquina devora a si mesma no mesmo movimento que nos devora e ao planeta. Nós, conformes feitos nela e por ela, somos parte de emaranhados de destruições encadeadas, habitando, desta forma, a banalidade do mal. Na lida cotidiana da vida, trazemos a catástrofe da qual somos parte, por ela formados e nela contribuindo, forçadamente ou não. Os emaranhados de destruições encadeadas são o tecido de que somos feitos.

Se a destruição ambiental se fundamenta no mundo moderno que, por sua vez, só existe na barbárie colonial e na cegueira que guia todas as luzes na razão instrumental, nada mais justo do que querer destruir o mundo em uma revolução. Mas não há justiça possível - não é possível destruir a megamáquina. E, no fim, o mundo moderno, assim construído, não precisa de quem o destrua: o suicídio sempre já

esteve inscrito na megamáquina como seu horizonte entrópico necessário. Conforme participamos da megamáquina, participamos do seu suicídio e, por consequência, de alguma forma, do seu assassinato. Não há alegria ou júbilo na banalidade do mal que logo somos, mesmo ao vê-la suicidar-se; tampouco, poderíamos correr entusiasmados em direção ao abismo como os militantes da extrema direita em seu tornar-se Eichmann. Não podemos dormir tranquilos, tampouco podemos afirmar a destruição que logo somos. Estamos envolvidos no suicídio do mundo e dele fazemos parte.

Sem o horizonte redentor de uma revolução, o que nos resta? Nunca foi tão necessária uma verdadeira revolução, capaz de superar o capitalismo quando este se revela em sua máxima contradição; mas nunca foi tão difícil realizá-la e nela crer. Muito se fala de resistência no lugar da revolução; e é certo que nas ruínas do mundo irão se desenvolver os mais variados modos de resistir. Já no presente, resiste-se à barbárie de diversas maneiras. A resistência há de vir, como já veio, sem que seja necessário invocá-la. E se o pessimismo que percorre este texto pode parecer pouco estimulante e mesmo contrário à resistência - como se para resistir, fosse necessária alguma fé ou entusiasmo -, dele não decorre nenhuma apatia. Recusamos a tolice de um otimismo que humilha todos aqueles vitimados pela megamáquina, antes, agora e no futuro; mas esta recusa é da ordem de uma luta, precária que seja, uma luta que, no fim, é resistência na impossibilidade de ser qualquer outra coisa.

Só se pode resistir ao suicídio do mundo.

REFERÊNCIAS

ANDERS, Günthers. **Nós, filhos de Eichmann:** carta aberta a Klaus Eichmann. Trad. Felipe Catalani. São Paulo: Editora Elefante, 2023.

ANDERS, Günthers. **Le temps de la fin.** Paris: Éditions L'herne, 2007.

ANDREWS, Kehinde. **A nova era do Império:** como o colonialismo e o racismo ainda dominam o mundo. Trad. Cecília Rosas. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém:** um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento.** Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BROWN, Wendy. **In the ruins of Neoliberalism:** the rise of antidemocratic politics in the West. Nova York: Columbia University Press, 2019.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHAKRABARTY, Dipesh. **The climate of history in a planetary age.** Chicago e Londres: Chicago University Press, 2021.

DANOWSKI, Déborah. CASTRO, Eduardo. Viveiros de. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.** Florianópolis: Desterro: Cultura e Barbárie: Instituto socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia**. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34; 2011

FISHER; Mark. **Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** Trad. de Maikel da Silveira, Jorge Adeodato e Rodrigo Gonçalves. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FRASER, Nancy. **Capital cannibalism How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do about it**. Londres/ Nova York: Verso, 2022.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?** Como se orientar politicamente no Antropoceno. Trad. Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020

LAVAL, Christian. DARDOT, Pierre. **The New Way of the World: on neoliberal society**. Trad. de Gregory Elliot. Londres/Nova York: Verso, 2013.

HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham e Londres: Duke University Press, 2016.

MOORE, J. **Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital**. Londres/Nova York: Verso, 2015.

MORTON, Timothy. **Hyperobjects: ecology philosophy and ecology in the end of the world**. Minneapolis/ Londres: University of Minnesota Press, 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política de morte. **Arte e Ensaio**, n. 32, dezembro de 2016.

PAGNI, Pedro Angelo. **Experiência estética, formação humana e arte de viver**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.