

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO

Roan Costa Cordeiro
Angela Couto Machado Fonseca
Everton Luís da Silva

SOBRE TEMPOS E AFETOS: UMA
REFLEXÃO POLÍTICA DA
MELANCOLIA

CORDEIRO, Roan Costa
FONSECA, Angela Couto Machado
DA SILVA, Everton Luís
SOBRE TEMPOS E AFETOS: UMA REFLEXÃO POLÍTICA DA
MELANCOLIA
R. IHGB, Rio de Janeiro, a. 183(490): 177-198, set./dez. 2022

Rio de Janeiro
set./dez. 2022

SOBRE TEMPOS E AFETOS: UMA REFLEXÃO POLÍTICA DA MELANCOLIA

ON TIMES AND AFFECTS: A POLITICAL REFLECTION ON MELANCHOLY

ROAN COSTA CORDEIRO¹

ANGELA COUTO MACHADO FONSECA²

EVERTON LUÍS DA SILVA³

Resumo:

O propósito deste artigo é pensar as relações entre a temporalidade e os afetos para a consideração de uma filosofia política considerada em termos acontecimentais. Na primeira parte do texto, a partir da contraposição de enquadramentos distintos da temporalidade, apresentados nas figuras de Chronos e Kairós, pretendemos mostrar os traços de uma realização temporal não encerrada pelo encadeamento finalístico da história, a qual apenas pode ser colhida na ordem dos acontecimentos. Na segunda parte, evidenciamos as conexões existentes entre as figuras do tempo com os afetos, os quais perpassam e constituem os próprios acontecimentos políticos. Dessa maneira, por via da leitura dos afetos, apresentamos a melancolia enquanto afeto que marca a reflexão política do presente, o que nos permite observar que a política, pensada numa perspectiva acontecimental, responde à tarefa primordial de afetar e de ser afetado pelos acontecimentos.

Palavras-chave: Tempo; Política; Acontecimento; Afeto; Melancolia.

Abstract:

The purpose of the article is to reflect upon the relationship between temporality and affects in order to consider political philosophy as a philosophy of events. From the contrast of different framings of temporality, presented in the figures of Chronos and Kairós, we show in the first part of the article traces of a temporal realization not concluded by the finalistic chain of history, which can only be captured in the order of the events. In the second part, we highlight the existing connections between the figures of time and the affects, which permeate and constitute the political events themselves. Through the reading of affects, we present melancholy as an affect that marks the political reflection of the present, and which allows us to observe that politics, thought from an event perspective, responds to the primordial task of affecting and being affected by the events.

Keywords: Time, Politics, Event, Affect, Melancholy.

1 – Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Bolsista da CAPES. E-mail: roan.costa@gmail.com.

2 – Professora de Filosofia do Direito da graduação e pós-graduação na UFPR. Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea (UFPR), Doutora em Direito (UFPR). E-mail: fonseca_angela@yahoo.com.br.

3 – Doutorando do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Professor do Curso de Direito no Centro Universitário Vale do Iguaçu (UNIGUAÇU) de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. E-mail: ever_luis@ymail.com

Introdução

No interior do pensamento político contemporâneo, a relação dos afetos com nossas experiências do tempo constitui um problema latente que permanece ao longo das investigações, tanto sobre os afetos quanto sobre a temporalidade. Embora a consciência do papel das paixões e dos afetos na política seja tão antiga quanto as reflexões modernas de Thomas Hobbes e Baruch de Spinoza a seu respeito, o desmantelamento da razão moderna apenas tardiamente ensejou a redescoberta do seu valor. Dessa maneira, é sintomático que, por exemplo, uma grande pensadora da política como Hannah Arendt, que tanto se preocupou em resgatar e salvar a “dignidade da política”, deixou de investigar as conexões entre as nossas experiências políticas e os afetos que as atravessam. Em outro sentido, também a reflexão contemporânea sobre o tempo, cuja crítica da filosofia da história reabriu nossa própria vista da experiência humana, individual e coletiva, não logrou alcançar a dimensão das afecções nas quais nossa experiência política concreta ganha corpo.

Nesta senda, é a própria relação entre a temporalidade, os afetos e a política que se apresenta como problema, tratando-se então de considerá-la a partir de um afeto tão particular quanto a melancolia para pensar nossos corpos políticos no presente. Assim, na primeira parte, buscaremos situar o problema valendo-nos especialmente de três formas que nos permitem acessar distintas visões do tempo da política a partir do corte dos acontecimentos: *Chronos versus Kairós*. Na segunda parte, abordaremos propriamente a questão dos afetos políticos, bem como a formação de um circuito com a temporalidade, tratando-se de entendê-los a partir de sua dinâmica, para o que recorreremos não apenas ao eixo fundamental dos afetos do medo e da esperança, que nos permitem explicar a conformação tradicional do vínculo entre a política e o tempo, mas particularmente à melancolia como afeto que pode ter algo a contribuir para a compreensão do arranjo do tempo presente.

1. A temporalidade e a política: sobre acontecimentos e afetos

O pensamento político moderno, que concentrou sua atenção na história, não elaborou uma concepção correspondente de tempo” (Agamben, 2005, p. 111).

o Kairós é *poros*, a ‘passagem’, que permite prescindir do telos e da ideia de finalidade” (Cassin, 2005, p. 208).

A dimensão da filosofia da história desbravada por Hegel entrelaça a condição histórica na reflexão sobre o real numa arquitetura que inscreve nas entranhas do que existe o estranhamento de sua anteposição fixa e total para expor a sua realização em momentos e movimentos. Em outras palavras, alternativamente à estrutura de um ser fixo dado de antemão, o ser é pensado em termos de um fazer o que já lhe é intrínseco, mas ainda não dado, mediante processos que se desenrolam em momentos históricos que viabilizam pelo fazer a sua consolidação efetiva. A história não é apenas o palco sobre o qual a realidade se faz, mas sua própria força constitutiva de aparição e realização. É nesse sentido que o tempo pode aparecer como o campo de desenvolvimento e de compreensão do sentido das ações, de maneira “que a verdade reside e se revela no próprio processo temporal é característico de toda a consciência histórica moderna, como quer que esta se expresse – em termos especificamente hegelianos ou não” (Arendt, 2016, p. 101).

Na filosofia da história, a política é coordenada pela severidade de um *escathon* que percorreu concepções de tempo e aflorou na linguagem revolucionária dos séculos XVIII e XIX, quando se tornou, também, doutrina do progresso. Em outros termos, estamos diante do processo em que a filosofia política, que buscara, no alvorecer da modernidade, sobrepujar a metafísica, acabou incorporada na própria filosofia da história (Arendt, 2016, p. 111), de modo o que o significado dos acontecimentos, os configuradores efetivos do tempo presente e atual, passa a depender da compreensão *globalizante* da história, na qual, de fato, os sentidos da realidade se revelariam.

Assim, se aprendemos com Hegel que a filosofia se ocupa em compreender para (re)conciliar o pensamento e a realidade num gesto tar-

dio que apenas ocorre no momento do crepúsculo, a gramática da política moderna aposta igualmente no movimento de reconciliação que se mostra por diferentes figuras de uma *forma* política a ser alcançada. Independentemente da forma política particulamente endossada, a própria noção de política passa a carregar dentro de si, nessa simbiose estruturante com a história, a promessa de um futuro conquistável ou realizável (o anunciado *escathon*), inclusive como “futuro passado”. A história mesma (ou o tempo histórico) torna-se então o elemento da reconciliação, o que culminaria no abandono da visão de uma consciência individual vista como sendo meramente ato de reflexão para a colocação de uma consciência propriamente histórica.

Nesse sentido, Vladimir Safatle assinala que a própria consistência do corpo político teria uma íntima relação com o tempo. Na modernidade, ora teríamos uma impressão de progresso, impulsionado por uma aceleração em direção ao destino no futuro, ora uma recuperação do passado, cujas promessas à espera de realização implicam a repetição do que permaneceu não cumprido (vale dizer, não realizado) na espessura do tempo. Diante disso, a ação política radical, revolucionária, que se tornou paradigma de certo modo de pensar e realizar a política na modernidade, apresenta “os dois vetores” de “certa *politização da temporalidade* (...) que visa ao advento de um ‘corpo político por vir’, ou seja, corpo político que promete uma unidade semanticamente distinta daquela que se impõe na atualidade. Corpo que recupera e projeta, que desterra e constrói” (Safatle, 2016, p. 98).

Todavia, mesmo a compreensão do tempo da “tarefa política revolucionária” não deixa de implicar uma forma de esvaziamento do presente – a dimensão temporal fundamental da ação –, pois já pressupõe um determinado horizonte de expectativa calcado em um afeto politicamente relevante: a esperança. No pensamento de Baruch Spinoza, do qual Safatle retira os termos de sua recuperação política dos afetos, a esperança está entrelaçada ao medo, com a qual forma par como faces diversas da mesma moeda, como veremos. Ambos os afetos se constituem como relações

em face ao tempo; , aliás, um tempo cuja natureza é linear e submetido, assim, a um horizonte de expectativas referido (Safatle, 2016, p. 99-100).

Daí poder se falar em um “tempo da ânsia” (Safatle, 2016, p. 100) que esvazia e despotencializa o tempo presente na política, uma vez que atrela à ação à premência do futuro. O que acontece se ajusta, em última análise, às expectativas que inflam o futuro, ou seja, ao tempo da espera, o qual se traduz afetivamente em esperança. A sua metrificação cronológica e linear atua como anteparo diante da imponderabilidade do acaso. Se assim o é, embora Spinoza permita identificar a chave do funcionamento dos acontecimentos afetivos situados em um tempo (linear) não presente, sua explicação revela uma filosofia que se defronta, em última análise, com a regulação da contingência, a qual é realocada na ordem do pensamento porquanto nada haveria na “natureza das coisas” que fosse contingente, como afirma Spinoza na proposição 29 da Primeira Parte da *Ética*, pois “tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (Spinoza, 2018, p. 95). Assim, “[...] se a segurança é o afeto mais forte capaz de superar o medo e a esperança, ela só se afirma quando a ação que se desdobra na temporalidade é capaz de controlar a violência da contingência” (Safatle, 2016, p. 100).⁴

É nessa busca de superação da contingência, com a instauração de um fundamento como *telos* para estabilizar a temporalidade, que as modernas filosofias da história se aproximam, pois operam uma remoção do objeto da política, a saber, a ação, os feitos e os acontecimentos que

4 – No entanto, tendo em vista o *Tratado teológico-político*, observa Diogo Pires Aurélio que “Os últimos fundamentos de um estado ou de qualquer ordenamento jurídico *não estão jamais isentos da contingência e do aleatório que lastram a ação humana*, não passando as construções políticas alegadamente fundadas numa razão indiscutível de simples máscaras que ocultam a verdadeira natureza do poder. Na medida em que é gerado na passionalidade pela qual os homens se movem comumente, o estado espinosano afasta-se não só de Hobbes, mas de todas as variantes do modelo construtivista por este inaugurado. *Um afeto, como se diz na Ética, não é jamais erradicado pela razão. Um afeto pode, porém, ser erradicado por um outro afeto, desde que este seja contrário e mais potente*” (Aurélio, 2009, p. XXI, grifos nossos). Como o corpo político liga-se à “estabilidade”, encontramos aqui uma ressonância com o afeto da segurança e a superação da “instabilidade” presente no medo. É o arranjo afetivo, em última análise, que assegura a potência de um corpo político, ou melhor, o modo com a potência de vida nela se intensifica ou decai.

consubstanciam a dimensão do contingente na experiência humana. Em linhas gerais, a problemática do tempo, nesse quadro em que a reflexão histórica (ou mesmo científica, a pensarmos nas metodologias estatísticas da ciência política) engolfou a política, aparece com a pressuposição da sua linearidade e formalidade. Onde situar, portanto, os agentes, os atores concretos da política? Ou melhor, como dispor as distintas relações estabelecidas entre os afetos que atravessam a política e os tempos que ela agencia? Podemos nos valer então de duas figuras que configuram todo um imaginário, em larga medida historiográfico, que perpassa a reflexão sobre algumas experiências de tempo exemplares: Chronos e Kairós.

Como insígnia da escatologia moderna, Chronos é dimensionado como o tempo vazio de caráter metrificado e mensurável que conhecemos e experimentamos enquanto “tempo cronológico”. Ambiguamente, a figura cronológica da temporalidade sobrepõe a imagem antiga, circular, a um significado linear: o relógio, o marcador *circular* por excelência do tempo quotidiano moderno, é incorporado na “linha do tempo”, sua manifestação em escala histórica. A repetição é assim consumida na propulsão interna do próprio mecanismo temporal histórico, cujo “metabolismo” é resolvido na relação entre a sociedade e a natureza na reprodução da vida.

Em síntese, a repetição torna-se equivalente da reprodução, na qual a linearidade cronológica ordena as modalidades temporais numa sequência rígida na qual inexistente ruptura autêntica, pois tudo deve culminar na conciliação assegurada pelo fim (mais ou menos explícito). Assentado na imagem do relógio, Chronos força o tempo cíclico dos antigos, onde surge uma imagem personificada do tempo, até quebrá-lo numa linha reta, sendo esta propriamente a contribuição da “conceitualização cristão” do tempo da salvação (Agamben, 2005, p. 114-115): a temporalidade, portanto, aparece uma sequência pura na qual impera a necessidade do real. Portanto, Chronos funciona como uma tentativa de nomear, medir e controlar a percepção do tempo. Traz para a cena de modo a torná-lo forma fixa e modo de regência de uma dinâmica política que é imobilizadora porque pavimenta as constantes ameaças do presente.

Mesmo que a insígnia mais presente da filosofia política moderna seja a da escatologia, nos diferentes desdobramentos que ela carrega ao encadear expectativa, esperança, promessa e (re)conciliação, uma diversa compreensão de tempo propriamente “acontecimental” ocorrerá apenas na filosofia do século XX e XXI. Na filosofia do acontecimento, ou do evento, os vértices de orientação já não serão simplesmente o início e o fim, capazes de justificar compreensivamente o tempo do meio, tornando não apenas o real um movimento da razão na história como a política quase que uma ‘teologia política’.

O evento destrava aquilo que acontece da ordem explicativa pautada na lógica da sucessão encadeada. A noção de evento abre a possibilidade de refletir sobre a “singularidade” e a “raridade” do que acontece fora de um giro substancialista ou transcendental para buscar na imanência do que acontece seus traços. Trata-se, assim, de temporalidades diversas, que discernem filosofias no campo comum da ocupação filosófica com o tempo. Na primeira, fim e verdade se ajustam, na outra o tempo não é jamais plenamente conciliável.

Ao tratar da filosofia acontecimental, de seu desvio ou sua alternativa em relação ao tempo da filosofia da história e à reflexão política dela oriunda, falamos tanto de uma outra modalidade do fazer filosófico – filosofia do evento – quanto de outra figura de tempo – Kairós, o qual, na dimensão efetiva do acontecer, coloca-se como “o momento oportuno que rompe a monotonia e a repetitividade do tempo cronológico [...]” (Negri e Hardt, 2016, p. 189). Kairós significa o tempo oportuno, o tempo adequado, ou ainda, o tempo devido, se resgatarmos a leitura sugestiva de Giacomo Marramao (2020), que emprega a expressão “*tempo debito*”, em italiano, para definir *kairós* em sua investigação.

Figura mitológica, Kairós era filho mais jovem de Zeus com a deusa Tykhé, deusa da prosperidade, personificação do acaso (*tykhé*) e também a palavra que designava em grego antigo o acontecimento, como lembra Carlo Diano (1993) em estudo ainda memorável. Sua representação clássica remonta a Lisipo, artista que configura sua “personificação alegóri-

ca” (cf. Marramao, 2020), transmitida no acervo icástico da tradição pelo epigrama de Poseidipos, que constitui a écfrase da escultura do artista.⁵ Representado como um jovem nu, Kairós tinha apenas uma mecha de cabelo na parte frontal da cabeça; como se movia muito rapidamente, a única forma de agarrá-lo era pelo topete, ou se perderia a ocasião. Nesse sentido, à diferença da divindade latina *Occasio*, com quem se entrelaçará ao longo do tempo por meio da tradução latina e da posterior sobreposição (figurativa) renascimental, Kairós não pode ser puxado por trás, mas “deve ser ‘encarado’ ” (Marramao, 2020). Assim figurado, o “tempo kairológico” remete a uma experiência da temporalidade outra que compõe uma relação diversa com o passado e com o futuro, porquanto ambos dependem das lutas travadas no presente. Em sua espontaneidade, Kairós não pressente o futuro nem retoma o passado, pois é o tempo presente na sua singularidade, múltipla como insiste Negri (2003, p. 49): é assim um “átimo”, ou seja, um “instante”, cuja irreducibilidade implica uma constituição multiplicadora. Na senda de Hannah Arendt (2016), que também enfrenta a moderna filosofia da história, podemos notar que Kairós habita aquela “brecha” entre o passado e o futuro, vale dizer, entre o “não mais” e o “ainda não” que conforma o lugar intemporal do pensamento no presente.

Ao atentarmos para Kairós como imagem de pensamento que consubstancia uma relação entre evento e tempo, estamos diante de uma compreensão da temporalidade que não apenas foge da *ordem*, ou melhor, do efeito de ordenação cronológico, mas permite reorganizar as relações temporais em sentido “acontecimental”. Beirando o limite do sentido, a ruptura trazida ao mundo pelos acontecimentos implica, de fato, a abertura de uma quebra dos estratos de tempo bastante própria: o tempo do acontecimento reconfigura a experiência do tempo, assim como abre a possibilidade de novas formas de conferir um arranjo ao tempo. “Com Kairós, trata-se ao mesmo tempo de corte e abertura: muito exatamente do ‘defeito da couraça’, como na *Ilíada*, da ‘sutura óssea’, da ‘oportunidade’ na medida em que aí ressoam o ‘porto’ e a ‘porta’ ” (Cassin, 2005, p.

5 – Para uma tradução do epigrama em português, veja-se Dinucci (2009).

207). O “momento de perigo”, portanto, do qual falava Benjamin (1987) na sua filosofia da história a contrapelo, é a manifestação radical daquela abertura. Ruptura daquela ordenação do cronológico e abertura que se recusa a recolocar ordem alternativa, já que é a própria ordem (do sentido, da reconciliação metafísica, do etapismo da promessa política...) que perde sua ancoragem: nessa dimensão, o “tempo (...) é um campo de relações plasticamente reconfigurado (nas suas dimensões de passado, presente e futuro) a partir do impacto de acontecimentos inicialmente contingentes” (Safatle, 2016, p. 167).

Desse modo, o *kairós* afigura-se como tempo da política que também temporaliza o próprio espaço, enquanto máquina de proliferação de lugares. É “o deus mundano e derrisório, da urgência, da atenção ao mundo e de uma parada que revela outros possíveis – ‘o tempo experimentado nas revoluções autênticas’ – é *kairos*” (Barbosa, 2014, p. 148). Daí a defesa do tempo kairológico em detrimento de um tempo cronológico, pois *Kairós* é capaz de criar a oportunidade para a transformação política antes vista como impossível. Nessa toada, Giorgio Agamben, que dialoga com o legado benjaminiano, defende que o tempo kairológico é o tempo da “história autêntica”, que mobiliza uma experiência de “tempo pleno, descontínuo e completo do prazer”, ao qual se opõe aquela, do tempo cronológico, de um “tempo vazio, contínuo e infinito” (Agamben, 2005, p. 128). Quando Safatle (2016, p. 20) diz que cada corpo tem sua temporalidade, que o próprio corpo é uma maneira de experimentar o tempo, mas sobretudo quando afirma que um determinado horizonte de expectativas (que amedronta ou redime) é o mesmo responsável por retirar os corpos da “potencialidade própria do instante” (Safatle, 2016, p. 21), embora não o faça expressamente, é de *Kairós* que ele fala.

Eis o tempo que, com suas descontroladas pulsações e suas múltiplas formas de presença e existência, dimensiona o encontro entre afetos e corpos na política como processo e transformação:

Os afetos são integrais ao perpétuo devir-outro dos corpos (sempre se tornando outro, mesmo que sutilmente), puxado para além de sua superfície por meio de relações, faz sua composição por meio das forças

do encontro. Com os afetos, um corpo está tanto contido em si quanto fora de si – enredado em relações – até que, por fim, tais distinções deixem de importar (Gregg e Seigworth, 2010, p. 2).

Além da estrutura da temporalidade que afeta os corpos há outros elementos nessa relação: a própria capacidade de afetar e de serem afetados que têm os corpos ou, mais precisamente, os próprios afetos. Afetos como devir e temporalidade do devir transformativo. Tal clivagem do tempo kairológico assinala não apenas uma filosofia adversa à reconciliação no encontro entre razão e movimento do tempo, como dispõe de uma reavaliação da imagem da política. A política não mais é vista estritamente por metáforas fundacionistas que a ligam no fio causal que alinhava passado, presente e futuro, esvaziando em seus desdobramentos o que existe de errante nos afetos para devolvê-los ao terreno da contingência. Tal espécie de “devolução” provoca outras aberturas: a percepção da relevância dos corpos na política e o movimento transformativo continuados dos corpos em seus afetos. Além disso, tais aberturas revelam um deslocamento. Ao tratar de afetos e corpos, também a subjetividade se reconfigura, pois os corpos trazem para a política os influxos de constituição de si e transformação de si na relação com o outro.

Deslocamento radical *do* tempo, o acontecimento não apenas se constitui como uma singular irrupção *na* realidade, mas, enquanto manifestação do novo, com ele também se manifesta uma negação radical que subverte nada menos que o tecido *do* real, instanciando-se, portanto, pelos cortes e rupturas que aquela manifestação também produz. Assim, ao mesmo tempo “positivo” (novidade) e “negativo” (ruptura), o evento instancia um paradoxo fundamental da experiência da temporalidade: ao nos abrir o presente, do qual constitui a manifestação mais singular e própria, ele difere o seu sentido ao manifestar a própria abertura e novidade *na brecha* estabelecida entre um “antes” e um “depois”, entre o “não mais” e o “ainda não”, ou seja, na negatividade da ruptura. Tempo de acontecimentos, ou melhor, acontecimento que envolve o tempo, Kairós nos aponta igualmente para o encontro do tempo da política e da história a partir do ângulo do presente: a ação, a práxis, como destaca Safatle, vista

a partir do ângulo dos afetos e da temporalidade, “nos abre para acontecimentos que não sabemos ainda como experimentar (...), ela necessariamente nos confronta com acontecimentos que nos desamparam com a violência do que aparece para nossa forma de pensar como até então impossível, radicalmente fora de lugar, contingente” (Safatle, 2016, p. 67).⁶

2. A lógica dos afetos políticos e a melancolia

Spinoza encontrou uma importante chave do funcionamento da política na força dos afetos. O filósofo dedica o início da terceira parte da sua *Ética* para realizar a definição de afeto, segundo a qual seria “as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções. Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão” (Spinoza, 2018, p. 237). Dentre eles, tendo em vista uma reflexão sobre a política

6 – Há ainda outra experiência de tempo, também condizente à temporalidade acontecimental, que pode ser entrevista nesse repertório de figuras e palavras fundamentais que remontam ao legado helênico, mas ao qual as significações do presente são sobrepostas: Aíôn designa o “tempo”, mas também a “vida”, enquanto espécie de princípio ou força vital. Heráclito, em um de seus fragmentos (B 52 DK), forneceu uma das mais enigmáticas e, talvez por isso mesmo, instigantes e belas definições dessa forma de tempo: “é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (Os pré-socráticos, 1996, p. 93). Dentre os contemporâneos, recordamos Gilles Deleuze, em *Lógica do sentido*, que recupera essa imagem de modo a configurá-la como um tempo do acontecimento bastante peculiar, pensado também em oposição a Khronos: “Aion é o passado-futuro em uma subdivisão infinita do momento abstrato, que não cessa de se decompor nos dois sentidos ao mesmo tempo, esquivando para sempre todo presente” (Deleuze, 1974, p. 80). Assim, a propósito da relação entre formas de temporalidade e os acontecimentos, há um diálogo entre Negri e Deleuze no qual este a relaciona ainda com os processos constitutivos do sujeito: “Pode-se, com efeito, falar de processos de subjetivação quando se consideram as diversas maneiras pelas quais os indivíduos e as coletividades se constituem como sujeitos; tais processos só valem na medida em que, quando acontecem, escapam tanto aos saberes constituídos como aos poderes dominantes. Mesmo se na sequência eles engendram novos poderes ou tornam a integrar novos saberes. Mas naquele preciso momento eles têm efetivamente uma espontaneidade rebelde. [...] Mais do que de processos de subjetivação, se poderia falar principalmente de *novos tipos de acontecimentos*: acontecimentos que não se explicam pelos estados de coisas que os suscitam, ou nos quais eles tornam a cair. Eles se elevam por um instante, e é este momento que é importante, é a oportunidade que é preciso agarrar. (Deleuze, 1992, p. 217–218, grifos nossos).

a partir da modernidade, dois merecem grande destaque: a esperança e o medo.

Segundo o filósofo, “a esperança é a Alegria inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos” (Spinoza, 2018, p. 347). Por sua vez, “o medo é a Tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos” (Spinoza, 2018, p. 347). Spinoza prossegue asseverando a indissociabilidade entre esperança e medo para além da simetria das definições, que se diferenciam apenas pela disposição inversa de sentido por remeterem a uma alegria ou a uma tristeza que arrematam o sentido da instabilidade que permeia a ambas as definições. Em ambos os casos, a dinâmica permanece em relação à temporalidade.

Assim, como já antecipamos, a esperança e o medo confluem numa visão da temporalidade histórica, enquanto afetos “temporais”. Ora, a instabilidade (temporal) abrirá espaço para a construção da estabilidade. Diante disso, destaca-se outro elemento presente na definição dos aludidos afetos: a dúvida. O medo e a esperança pressupõem a dúvida da realização de uma coisa futura ou passada. Mas, ausente essa dúvida, dois outros afetos são produzidos: o desespero e a segurança. O primeiro “[...] é a Tristeza originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar” (Spinoza, 2018, p. 347). A segurança, por sua vez, “é a Alegria originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de dúvida” (Spinoza, 2018, p. 347). Nesse complexo de relações, depreende-se que a segurança ocupa posição privilegiada, por se tratar de uma alegria acompanhada da ausência de dúvida. A lacuna do presente continua a marcar presença na definição, que se move para o passado e para o futuro, mas agora praticamente como “certeza”. Assim, estamos diante da configuração do esvaziamento do presente operada pelo afastamento de “toda causa de dúvida”, ou seja, da instabilidade que soçobrava nos afetos da esperança e do medo.

A saída do medo busca justamente suturar uma “dúvida”, o que abre espaço à busca por segurança; vemos então que prepondera, no moderno

modelo da fundação do corpo político um deslocamento de sinais dos afetos, que oscilam na composição da ordem mediante o afeto triste do medo e o alegre da segurança. É o caso de considerarmos, então, que, enquanto a segurança mobiliza o medo num sentido positivo, o desamparo não o faz. A tristeza que se produz, no entanto, é realmente uma despotencialização do agir (do corpo) como deduz Spinoza? Não seria ela que está também na base da reconfiguração da política para além da soberania, que se funda na segurança, sendo o caso de considerarmos a saturação produzida pelo caráter *instável* que se conecta ao filão revolucionário do pensamento político moderno, baseado na noção de esperança?

Nesse circuito que se fecha positivamente na segurança, a propriedade aparece como problema fundamental. Aqui, a propriedade é tomada em seu sentido amplo. Não se trata de um conceito relativo ao mero poder sobre uma coisa, mas também e sobretudo condizente à *propriedade de si*. Com essa leitura alargada, a propriedade recupera um sentido perdido, que resgata uma memória capaz de colocar o sujeito diante de si mesmo ao (re)experimentar as mesmas sensações passadas ou, ilusoriamente, a vivenciar um passado idealizado e capturado por meio de objetos que asseguram “afeto da segurança do reencontro, pois a propriedade é, no fundo, um afeto; um afeto de segurança” (Safatle, 2015, p. 17).

A propriedade é capaz de se apresentar como uma alegria dotada de certeza e, portanto, apta a trazer a segurança. Mas, ao contrário do que poderia parecer, não se trata apenas de um afeto de segurança, mas de um elemento de coesão ordenadora da sociedade. E, ainda que fosse efetivo afeto de segurança, ela sempre é efêmera e com ela se joga como a forma de torná-la objeto de desejo. É a forma de capturar esse mundo que escapa, esse mundo que está aí para ser conquistado, mas que ao mesmo tempo é fugidio. Também a propriedade, podemos dizer, busca uma temporalização que sutura o passado e o futuro praticamente abolindo o presente e a contingência: a sacralização da propriedade, tal como instituído pelo artigo 17 da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, que a torna “sagrada” por virtude do direito, é o equivalente do enrijecimento identitário no plano da subjetividade política moderna. A

propriedade, tornando-se marco de um ter e dos modos de apropriação, constitui-se agora como senha da identidade, que também se torna algo de uma apropriação que busca escapar ao movimento, ao devir, à ação:

sendo propriedade privada ou coletiva, cooperação de indivíduos livres ou sujeição de trabalhadores assalariados, não se muda o fator fundamental: minha atividade deve produzir o que me confirma no interior da esfera do próprio. Ela me assegura no espaço do familiar. Assim, proletário ou capitalista, são os afetos do sujeito burguês e suas exigências de identidade que continuam a nos guiar e a guiar, inclusive, os móveis da **crítica** (Safatle, 2015, p. 17).

Ao configurar o funcionamento de um circuito, podemos assim perceber que lá onde medo e esperança são “superados”, somente o são por suspensão (temporária, portanto). A segurança surge como resposta ao desejo e, parecendo dar poder e segurança, fornece elementos de um efêmero gozo e uma paralisia dos corpos. E é nesse sentido que os afetos (tristes) são fundamentais para o controle dos corpos por meio de sua despotencialização: ao relacionar o espanto de Spinoza com o poder dos corpos com os “afetos [de que] ele é capaz”, Gilles Deleuze reforça que os “afetos são devires”: “ora eles nos enfraquecem, quando diminuem nossa potência de agir e decompõem nossas relações (tristeza), ora nos tornam mais fortes, quando aumentam nossa potência e nos fazem entrar em um indivíduo mais vasto ou superior (alegria) (...) Os corpos (...) se definem (...) por aquilo que podem, pelos afetos dos quais são capazes, tanto na paixão quanto na ação” (Deleuze, 1992, p. 49).

Tal diagnóstico será importante para identificar como as dinâmicas de transformação são freadas e refreadas porque jogadas em um ciclo de funcionamento, ora de tendência repetitiva (ou circular), ora com vocação para a aceleração em direção (linear) a um ponto da conquista, ponto no qual estaria a propriedade. Só que, ao chegar lá, outra linha se abre e o processo pode ser retomado – quando acessamos a dimensão acontecimental do presente. Portanto, administrar a dinâmica dos afetos, (tentar) controlar as relações do corpo com a política é uma arte de governar:

A tristeza, os afetos tristes são todos aqueles que diminuem nossa potência de agir. E os poderes estabelecidos precisam deles para nos converter em escravos. O tirano, o padre, o ladrão de almas, necessitam nos persuadir de que a vida é dura e pesada. Os poderes têm mais necessidade de nos angustiar, do que de nos reprimir, ou, como disse Virílio, de administrar e organizar nossos pequenos terrores íntimos. A longa lamentação universal sobre a vida: a falta-de-ser que é a vida (Deleuze, 1992, p. 50).

Nessa dinâmica de poder dos e sobre os corpos, a propriedade forma um circuito com a sua falta, pois delineia um traço melancólico oriundo justamente do confronto entre o *proprium* e a sua ausência. Assim, enquanto a segurança mobiliza as forças que revelam a compreensão moderna da política na sua face *positiva*, o desamparo, ou mesmo a melancolia, permitem acessar a contrapartida *negativa* que não apenas acompanha nosso modelo securitário, mas que, no plano dos afetos, permitem enxergar a possibilidade de um encaminhamento distinto da circulação afetiva.

Na sua *Ética*, Spinoza não deixa de refletir sobre a melancolia, apresentada, no escólio da proposição XI da terceira parte, como um afeto “de tristeza” relacionado ao corpo, quando todas as suas partes são afetadas (Spinoza, 2018, p. 257). Ora, mais adiante, já na parte IV de seu tratado, Spinoza não apenas retoma a definição ao dizer que a melancolia “é a Tristeza que, enquanto se refere ao Corpo, consiste em que a potência de agir do Corpo é absolutamente diminuída ou coagida; e por isso (pela Prop. 28 desta parte) é sempre má” (Spinoza, 2018, p. 445). Alvo de uma longa tradição de pensamento, podemos encontrar uma inflexão crucial em *Luto e melancolia*, estudo de Sigmund Freud segundo o qual, assim como acontece com o luto, a melancolia é um desejo de objetos perdidos. No luto, trata-se do esvaziamento do mundo, pela perda de algo que nele deixa de existir; na melancolia, pela identificação do sujeito com o objeto perdido, é o próprio eu que desponta esvaziado (cf. Freud, 2011). Judith Butler, por sua vez, em *A vida psíquica do poder*, retomará essas reflexões para demonstrar que a melancolia não é apenas um produto do

exercício de poder, mas como, em sua dimensão social, serve como ponto de apoio do poder na constituição e regulação do sujeito (Butler, 2017).⁷

Para localizar melhor tais colocações, é preciso considerar que essa autora busca problematizar a noção de um sujeito ou um si mesmo plenamente constituído e portador de conteúdos próprios determinados. Seus questionamentos voltam-se justamente para a negatividade originária, ou seja, o eu mesmo que é constituído por processos de determinação extrínsecos (quais sejam, o outro ou a externalidade do mundo). Sendo assim, a falta e a perda são marcas do sujeito. A falta não é uma retirada de algo que lhe pertencia e lhe foi roubado; pelo contrário, a falta é elemento constitutivo da abertura e da negatividade de base. Ora, se a melancolia vai se referir à perda e à falta de algo que foi internalizado ou assimilado pelo sujeito como parte sua, ela se apresenta, então, como essa própria negatividade presente do sujeito. Desse modo, o sentido social da melancolia indica o gancho possível ao poder de governar os corpos não pelo poder de destituir ou retirar deles algo, mas por justamente operar nessa fenda da falta já presente, determinando quais objetos são assimilados pelo sujeito como imagem de si mesmo e cujo medo da perda os guia. A questão relevante que passa a povoar a reflexão política não é mais a gramática estrita da racionalidade e da representação, mas o exercício político de compreensão que decorre da dimensão mesma das tentativas efetivas de controle dos afetos, ou seja, diante do poder de desencadear afetos que separam, segregam e diminuem a potência de agir.

Diante disso, temos de considerar o argumento de Roberto Esposito, que praticamente subverte, por via de um radical ingresso na negatividade, a gramática empregada por pensadores contemporâneos como Deleuze ou ainda Negri. Aqui, em outro sentido, Esposito encara a possi-

7 – A “melancolização” dos afetos políticos, na leitura de Safatle, que retoma Butler, significa que “[s]e a melancolia deixa evidente dimensões importantes do processo de configuração do Eu em seu caráter próprio, assim como dos resultados da instauração da vida psíquica através da introjeção de identificações que outrora foram investimentos libidinais agora perdidos, é porque as identificações nas quais o poder político se assenta agem produzindo em nós melancolia, fazendo-nos ocupar uma posição necessariamente melancólica” (Safatle, 2016, p. 83).

bilidade, desconcertante, de que a melancolia, ao deslocar o *proprium* da comunidade, seja capaz de revelar o limite “inapropriável” de todo corpo político, ou melhor, que “a melancolia desde sempre nos ensina (...) que o limite não é eliminável” (Esposito, 2017, p. 87) e que tal limite (negativo) não necessariamente implica a conclusão de que também constitui um *valor* “negativo”. Pelo contrário, a posituação securitária da comunidade, inegavelmente *positiva* (produtora da vida), na gramática da *Ética*, não busca contornar justamente o fato de que “tentar liberar a coisa do seu nada significa aniquilar a coisa mesma” (Esposito, 2017, p. 88)?

Ao não elidir o pensamento do negativo, por mais que volte sua artilharia de pensamento à efetivação de uma “filosofia afirmativa” (Esposito, 2018), o filósofo italiano apresenta, em seu pensamento político, o profundo contraste entre a dimensão do *próprio* (*proprium*) que funda a propriedade, da dimensão do comum (*communis*) que funda a comunidade. É nessa zona de diferença que a melancolia aparece em sua reflexão, na qual ele indaga se teria algo a nos dizer, ao contrário do que indica praticamente toda a tradição, sobre o “viver comum”, uma vez que fora encarada sob um ponto de vista estritamente individual. Assim, para Esposito, apresenta-se uma espécie de corrente subterrânea do pensamento, propriamente filosófica, que conseguiu capturar “o caráter originariamente melancólico, lacerado, fraturado, da própria comunidade” (Esposito, 2017, p. 86).

Os autores que perfila na abreviada história conceitual do pensamento político que apresenta em seu ensaio, a saber, Thomas Hobbes, Immanuel Kant, Jean Jacques Rousseau e ainda Martin Heidegger, são chamados a testemunhar acerca da própria dimensão da “falta” que habita a compreensão da política, mesmo quando se afirma —, em sentidos outros, a própria existência de um “algo” que a fundamente. Não é o que enxergamos na antropologia negativa hobbesiana, que duplica o traço melancólico que visa a combater ao constituir o corpo político na dinâmica entre “sangue e inibição – inibição e sangue” (Esposito, 2017, p. 88-89), ou mesmo na “pungente nostalgia nos confrontos da comunidade ausente” (Esposito, 2017, p. 90) que atravessa o pensamento rousseau-

niano? Com a “experiência traumática do limite” que aparece em Kant (Esposito, 2017, p. 92), cujo sujeito seria, em última análise, atravessado por uma tonalidade melancólica que surge do confronto com a própria finitude, o percurso atinge para Esposito as condições de passagem de uma “melancolia do pensamento”, típica da modernidade, para um “pensamento da melancolia”, o que somente se tornaria de fato articulável com a reflexão heideggeriana, a qual, aliás, atravessa e constitui ponto de diálogo e confronto constantes do pensamento político de Esposito. Se antes passamos da coisa faltante ou ausente para a própria finitude (a falta do *algo*), agora de fato reconfiguramos a compreensão da finitude, que “não é o limite da comunidade – sempre imaginou o traço melancólico do pensamento – mas exatamente o seu sentido. Com isso, para Esposito, a comunidade “[n]ão é nem uma origem nem um *telos*, nem uma finalidade nem um final, nem um pressuposto nem uma destinação, mas a condição, ao mesmo tempo singular, da nossa existência finita” (Esposito, 2017, p. 94).

Mas isso significa, em nossa retomada, que estamos diante de uma disputa sobre o próprio sentido da fundação dos corpos políticos, bem como sobre sua possibilidade de (trans)valoração, vale dizer, de compreensão crítica e genealógica dos vetores de forças que os engendram e do seu sentido (positivo *versus* negativo), o que implica ainda visões distintas daquilo que é o cerne da política, ou seja, a manifestação do próprio acontecer em sua declinação ao mesmo tempo plural e singular, ainda radicalmente marcada pela contingência.

Nesse sentido, podemos enxergar como pensamentos tão distintos, como aqueles de Hobbes e Spinoza, acabam por mobilizar gramáticas que implicam uma afirmação ou negação de termos fundamentais que consubstanciam a moderna experiência do tempo com a contingência, a exemplo da “segurança” que aparece em ambos, mesmo que de maneira conceitualmente diversa. Diante disso, podemos enxergar que a estratégia de mobilização da melancolia atua de forma a indagar que o efetivo fundamento da comunidade, na verdade, é um “não fundamento”, ou melhor, que a comunidade não pode se encontrar jamais baseada em “algo”: “O

que é o ‘comum’ senão a falta de ‘próprio’? Senão o não próprio e inapropriável? Este é precisamente o significado também etimologicamente inscrito no *munus* do qual a *communitas* deriva e que traz consigo como o seu próprio não pertencer” (Esposito, 2017, p. 87).

Ora, ao conjugarmos essas reflexões com aquelas que as precederam na primeira parte de nosso estudo, atentamos para uma temporalidade política que tem a aptidão de imobilizar e afetar o presente, esvaziando-o, oscilando do medo à esperança, contra a instabilidade vinda da incerteza de uma temporalidade outra (kairológica), e ainda oferecendo a propriedade como afeto de segurança, capaz de satisfazer e fazer as coisas e os sujeitos voltarem aos eixos, ao seu ponto de equilíbrio. Assim, tal temporalidade não se projeta sem engendrar formas de “imunização” constantes, ou seja, de mecanismos de proteção da vida que carregam em si mesmos uma possibilidade latente de negação do próprio objeto que visam a defender, numa constante sobreposição dos vocabulários político-diplomático, bélico e médico-científico (Esposito, 2002):

nada que tenha sido afetado pela esperança com seu sistema de projeções pode operar com o desamparo produzido por acontecimentos imprevisíveis. Pois a imprevisão é o que mostra a inaniade de toda expectativa, não no sentido de mostrar seu equívoco de previsão, mas seu erro categorial. A temporalidade concreta dos acontecimentos é imprevisível, pois sem referência com o horizonte de expectativas da consciência histórica. Por isso ela é expressão de um tempo desamparado, marcado exatamente pela contingência. Talvez isso explique por que, por exemplo, várias tentativas de encarnação da Revolução, com sua maiúscula de rigor, no processo revolucionário concreto, ou seja, várias tentativas de encarnação da força insurgente da esperança em políticas de governo serão indissociáveis de certa imunização produzida pela necessidade de apelar à circulação social do medo, compondo com ele uma dualidade afetiva indissociável. Ela se transforma em prova do corolário “não haverá esperança sem medo”. Medo que expressa a impossibilidade da encarnação, pois expressão do desvio e da traição sempre à espreita contra o corpo social produzido pela esperança. Medo do retorno do tempo e dos atores que já deveriam estar mortos. *O corpo social por vir da esperança não se sustenta, por isso, sem a necessidade de imunização constante, sem a necessidade de*

ações violentas periódicas de ‘regeneração do corpo social’, *em suma, sem a transmutação contínua da esperança em medo*. A história das grandes revoluções, seja a francesa com seu ‘grande medo’, seja a russa com seus ‘expurgos’, apenas para ficar em dois dos melhores exemplos, nos mostra isso bem. (Safatle, 2016, p. 107–108, grifos nossos).

Aqui se pode notar como é desenhado, em termos “afetivos”, o paradigma imunitário de que fala Esposito, articulado também sobre tal circuito de afetos que se desdobra do medo à esperança, desta à segurança e à propriedade, para retomarmos o eixo de circulação que se trata de dismantelar (Safatle, 2016). Não é caso de enxergarmos, afinal, que nossa profunda melancolia política não é apenas um traço do presente atual, mas a confrontação com a sombra de toda presença, enfim, o deslocamento afetivo produzido por nossas relações no âmago da contingência que caracteriza o tempo da política?

Considerações finais

Os afetos são uma entrada para pensar a política porque são da ordem do acontecimento. De outra forma, os eventos também são perpassados, constituídos por afetos, tanto tristes quanto alegres. Antes de tudo, reconhecer a dimensão acontecimental da política implica a tarefa primordial de se reconhecer como capaz de afetar e de ser afetado, o que ocorre num circuito (comum, afinal político) cujo sentido último – positivo ou negativo – permanece opaco aos olhos dos atores.

O objeto internalizado e irrealizável é o próprio fim, a finalização como conciliação. A melancolia é, portanto, a presença (afirmada ou negada pelos pensadores) da negatividade na política da filosofia da história. Assim, vemos que a política coordenada pela ficção do fim é marcada pela fratura que a constitui melancolicamente. Ela é separada de seu mote interno: afeto e evento. Nesse sentido, a realidade dos afetos constitui um ponto de inflexão para a percepção/consideração dos eventos políticos, notadamente aqueles que se manifestam corporalmente numa experiência de tempo presente.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. Revisão de Mary A. L. de Barros. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- BARBOSA, Jonnefer. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: EDUC, 2014.
- BENJAMIN, Walter. “Sobre o Conceito de História”. In: BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Revisão técnica de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DIANO, Carlo. *Forma ed evento*. Principi per una interpretazione del mondo greco. Venezia: Marsilio Editore, 1993.
- DINUCCI, Aldo. “kairós”. In: *Confraria – revista de literatura e arte*. [s.l.] n. 24, jan/fev 2009. Disponível em: <https://www.confrariadovento.com/revista/numero24/ensaio02.htm>.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protezione e negazione della vita*. Milano: Einaudi, 2002.
- ESPOSITO, Roberto. *Termos de política: comunidade, imunidade, biopolítica*. Curitiba: UFPR, 2017.
- FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. Tradução, introdução notas de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- MARRAMAO, Giacomo. *Kairós: apologia del tempo debito*. Nuova edizione ampliata. Torino: Bollati Boringhieri, 2020.
- NEGRI, Antonio. *Kairós, Alma Vênus, Multitudo: nove lições ensinadas a mim mesmo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- NEGRI, Antonio. HARDT, Michael. *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Tradução dos fragmentos de Heráclito por José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SAFATLE, Vladimir. O trabalho do impróprio e os afetos da flexibilização. *Veritas*, v. 60, n. 1, p. 12, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Grupo de Estudos Espinosanos. Coord. Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2018.

Texto apresentado em novembro de 2022. Aprovado para publicação em novembro de 2022.