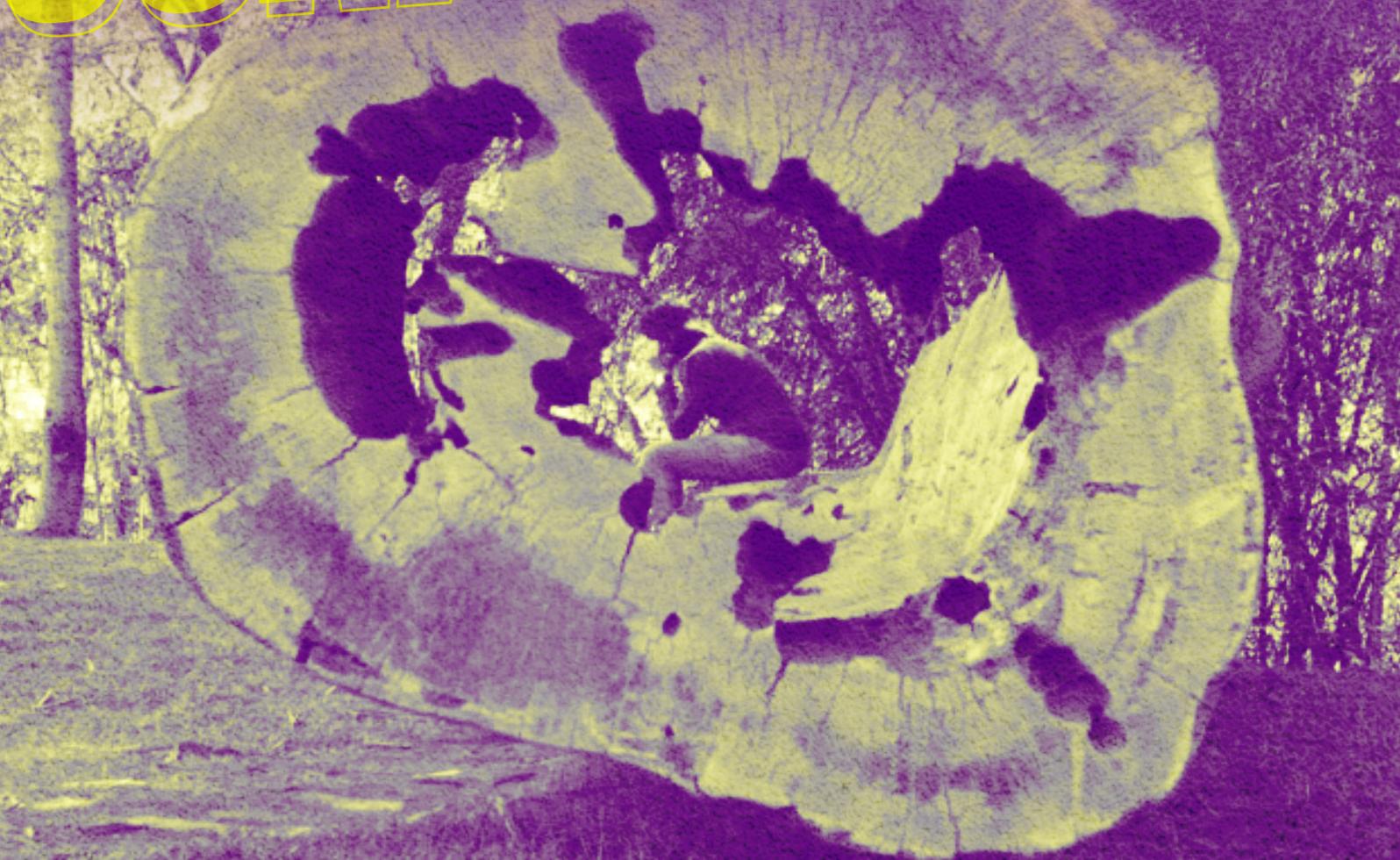


ALMIREZ MARTINS MACHADO • ANDRÉ BRAYNER DE FARIAS • ANDREA POTESTÀ • CARLA RODRIGUES • CARLOS MORUJÃO
DIRCE SOLIS • EVANDO NASCIMENTO • FÁBIO CAPRIO L. DE CASTRO • FÁBIO CIARAMELLI • FERNANDA MARTINS
FRANCIS WADE • FRANCISCO FERNÁNDEZ-JARDÓN • GEORGE YANCY • GÉRARD BENSUSSAN
JEAN-LUC NANCY • JÉRÔME LÈBRE • JUAN CARLOS VELASCO • JUDITH BUTLER • KLINGER SCORALICK (ORG.)
MARCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK • MÁRCIO SELIGMANN-SILVA • NILMA LINO GOMES • OLGÁRIA MATOS
OSWALDO GIACOIA JUNIOR • PABLO DREIZIK • ROBERTO ESPOSITO • SIMON CRITCHLEY • VIRGINIA DE ARAUJO FIGUEIREDO

FILOSOFIA EM CONFINAMENTO



Editor, Organizador e Revisor Técnico

Klinger Scoralick

Coprodução Editorial

Fernanda Sabino

Conselho Editorial

Andrea Senra (UFJF)

Danilo Kato (UFTM)

Eduardo Veras (UFTM)

Fernanda Sabino (UNIRIO)

François-David Sebbah

(Université Paris Nanterre)

Jimmy Sudário Cabral (UFJF)

Luiz Felipe Stevanim (FIOCRUZ)

Mauro Rocha Baptista (UEMG)

Nilo Ribeiro Jr. (FAJE)

Revisão

Fernanda Sabino

Julian Schumacher

Tradução

Christophe Dagois

Jimmy Sudário Cabral

Klinger Scoralick

Marcelo Eduardo Braga Jordana

Valico Romualdo Junior

Projeto Gráfico e Diagramação

Bruno Filogonio

Foto da Capa

Ana Marina Coutinho



Projeto Editorial Batuque, 2020
scoralickk@yahoo.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

100

F488 Filosofia em confinamento / [Editor, organizador e revisor técnico: Klinger Scoralick]. — Rio de Janeiro : Batuque, 2020.
292 p.

Coletânea que reúne intelectuais, brasileiros e estrangeiros, sob um esforço de reflexão sobre o tema da pandemia da COVID-19.

ISBN 978-65-00-03479-0

1. FILOSOFIA. 2. PANDEMIA. 3. COVID-19. I. Scoralick, Klinger, *ed.*

CDD 21^a. Ed.

Ficha catalográfica elaborada por Naira Silveira – CRB-7 6250

ALMIRÉS MARTINS MACHADO • ANDRÉ BRAYNER DE FARIAS • ANDREA POTESTÀ • CARLA RODRIGUES • CARLOS MORUJÃO
DIRCE SOLIS • EVANDO NASCIMENTO • FABIO CAPRIO L. DE CASTRO • FABIO CIARAMELLI • FERNANDA MARTINS
FRANCIS WADE • FRANCISCO FERNÁNDEZ-JARDÓN • GEORGE YANCY • GÉRARD BENSUSSAN
JEAN-LUC NANCY • JÉRÔME LÈBRE • JUAN CARLOS VELASCO • JUDITH BUTLER • KLINGER SCORALICK (ORG.)
MARCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK • MÁRCIO SELIGMANN-SILVA • NILMA LINO GOMES • OLGÁRIA MATOS
OSWALDO GIACOIA JUNIOR • PABLO DREIZIK • ROBERTO ESPOSITO • SIMON CRITCHLEY • VIRGINIA DE ARAUJO FIGUEIREDO

FILOSOFIA EM CONFINAMENTO





Foto de Capa: Ana Marina Coutinho é fotógrafa e mineira. Vive na cidade do Rio de Janeiro desde 2016, onde atua como fotógrafa da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Já teve seus trabalhos expostos em diversas galerias, centro culturais e festivais, tais como Galeria Hiato, Centro Cultural Bernardo Mascarenhas, Memorial da América Latina - SP, Museu de Arte Murilo Mendes, Festival de Arte Ativista Latinoamericano AHORA - Montevideo/UY, entre outros. Atualmente pesquisa arte, performance e fotografia. [amarinacoutinho.tumblr.com](https://www.tumblr.com/amarinacoutinho) | anamcouthot@gmail.com

Projeto Gráfico: Bruno Magalhães Filogonio

é Designer Gráfico formado na UEMG, e pós-graduado pela PUC-Minas em 3D Game Art. Atua como designer gráfico e diretor de arte. brunofilogonio@gmail.com

Notas sobre o projeto:

As escolhas gráficas deste projeto buscaram trazer para o leitor-espectador a experiência de uma sensação de estranhamento, de angústia, própria daquilo que a pandemia suscita. Ao longo das páginas foram reproduzidas manchas - criadas diretamente a partir de tratamento gráfico da foto da capa - que aludem ao pictórico teste de Rorschach, com a intenção de trazer à tona um aspecto psicológico ou quase-psiquiátrico à narrativa imagética.

Em diálogo com o tema do confinamento, o intuito foi o de manchar a arte, deixando-a suja e, desse modo, transmitir uma sensação de incômodo, de inquietação, de descompasso. Em suma, o tema central deste projeto gráfico, que amarra todos seus traços, volta-se para a imagem dessa pessoa, no interior de uma árvore morta, em pose que nos remete a O Pensador de Rodin, espelhando-nos: nosso isolamento, nosso confinamento, nossa angústia.

SUMÁRIO

9 APRESENTAÇÃO

13 E DAÍ? – QUANDO NADA IMPORTA E A ESPESSURA DAS COISAS
Klinger Scoralick

21 A GRANDE CRISPAÇÃO – SOBRE A INCONDICIONALIDADE DA MORTE
André Brayner de Farias

29 O CAPITALISMO TEM SEUS LIMITES
Judith Butler

35 JUDITH BUTLER: O LUTO É UM ATO POLÍTICO DENTRE A PANDEMIA E SUAS DISPARIDADES
George Yancy

47 JUDITH BUTLER – SOBRE A VIOLÊNCIA EM FORMA DE NEGLIGÊNCIA EM MEIO A UMA CRISE SANITÁRIA
Francis Wade

57 CONFINAMENTOS
Carla Rodrigues e Fernanda Martins

73 O RETORNO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA
Fabio Ciaramelli

79 NOSSO MEDO, NOSSO TREMOR, NOSSA FORÇA
Simon Critchley

85 NOTAS SOBRE O CORONAVÍRUS E A SOBREVIVÊNCIA DAS ESPÉCIES
Evando Nascimento

97 REFLEXÕES SOBRE A PANDEMIA, A CRISE BRASILEIRA E UM POSSÍVEL HORIZONTE DE AÇÃO
Fabio Caprio Leite de Castro

- 105** **A POSSIBILIDADE DE UMA EXPERIÊNCIA POLÍTICA**
Francisco Fernández-Jardón
- 113** **REFLEXÕES A PROPÓSITO DA ACTUAL CRISE PANDÉMICA**
Carlos Morujão
- 123** **DESIGUALDADE E SOLIDARIEDADE INTERNACIONAL EM TEMPOS DE PANDEMIA**
Juan Carlos Velasco
- 131** **PENSAR NO OLHO DO FURACÃO**
Marcia Sá Cavalcante Schuback
- 141** **SER OTIMISTA EM TEMPOS DE PANDEMIA**
Andrea Potestà
- 151** **CONSTRUIR PARAQUEDAS COLORIDOS? CORONA E OS SONHOS PARA ALÉM DO APOCALIPSE E DA REDENÇÃO**
Márcio Seligmann-Silva
- 167** **POVOS INDÍGENAS E A COVID-19**
Almires Martins Machado
- 175** **MANTER DISTÂNCIA – O RETORNO MODIFICADO DE UMA VARIÁVEL CIVILIZATÓRIA**
Pablo Dreizik
- 179** **A DUPLA FACE DA IMUNIDADE**
Roberto Esposito
- 185** **FILOSOFIA NA TORMENTA**
Olgária Matos

189 **A QUESTÃO RACIAL E O NOVO CORONAVÍRUS NO BRASIL**
Nilma Lino Gomes

207 **RETORNO AOS LIMITES?**
Gérard Bensussan

215 **PANDEMIA E POR VIR**
Dirce Eleonora Nigro Solis

231 **KANT E A GENIALIDADE DA HISTÓRIA**
Virginia de Araujo Figueiredo

247 **DIREITOS HUMANOS E PANDEMIA:
A URGÊNCIA DA RESPONSABILIDADE**
Oswaldo Giacoia Junior

261 **SEJAMOS CRIANÇAS**
Jean-Luc Nancy

266 **O MAL E A POTÊNCIA**
Jean-Luc Nancy

270 **UM VÍRUS DEMASIADO HUMANO**
Jean-Luc Nancy

275 **LIBERDADES**
Jean-Luc Nancy

278 **SEMPRE DEMASIADO HUMANO**
Jean-Luc Nancy

285 **DAS MODALIDADES DO CONFINAMENTO
AO ESTUDO DAS IMOBILIDADES**
Jérôme Lèbre



“

... resistindo na boca da noite um gosto de sol.”

NASCIMENTO, Milton; BASTOS, Ronaldo.
Nada será como antes. In: *Clube da esquina*,
Rio de Janeiro: EMI/Odeon, 1972.



APRESENTAÇÃO

Este livro reúne intelectuais, brasileiros e estrangeiros, sob um esforço de reflexão sobre o tema da pandemia da Covid-19, que promoveu – e ainda

promove – não apenas o confinamento de parte do mundo em 2020, mas também inúmeras discussões de cunho político, moral, sociológico, ecológico, econômico, racial, urbanístico etc. Buscou-se nestas páginas que compõem *Filosofia em confinamento* dar ênfase, sobretudo, a um aspecto filosófico da pandemia, almejando contribuir para uma confecção da textura da sabedoria, sempre transitória, que guia nossos passos enquanto sociedade rumo ao amanhã-sempre-agora.

A questão que motivou a proposição deste projeto editorial foi permeada por uma inquietação diante de uma certa asfixia do conhecimento que nos assombra, em especial a nós brasileiros, que se caracteriza pela disseminação da ignorância, do medo, do ódio e da indiferença. O direito à respiração não está dado! E causa no mínimo um grande estranhamento pensar em como é possível termos chegado até aí. Pergunto-me se estaria o pensamento e a própria filosofia em confinamento. Afinal, por que o *olavismo* – e tudo aquilo que o acompanha – se tornou um fenômeno possível? O charlatanismo-messiânico corre à solta pelas ruas deste país, sob marchas que querem nos forçar ao silêncio. Uma “guerra” está em jogo e é preciso que os espaços sejam ocupados. É preciso, de certo modo, *ocupar* o pensamento, *deixar-se à ocupação*, assim como propor um *pensamento da ocupação*, invadir através da fala, resistir. Este livro, pois, pretende juntar-se à constelação que quer fazer ressoar a potência daquilo que pode fazer enfrentamento ao que nos estrangula o espírito.

O caminho para chegar até aqui foi árduo. O processo de produção deste livro foi permeado por inúmeras dificuldades próprias de um tempo de incertezas, agonias e sobressaltos. É preciso notar que a grande totalidade dos textos que aqui se encontram foram produzidos durante o primeiro semestre deste ano, sobretudo entre abril e junho. A realização deste livro só foi possível graças à generosidade e ao empenho de autoras e autores, amigos e amigas que aceitaram o desafio de confiar, escrever, revisar, traduzir, criar, diagramar e assim por diante; desdobraram-se em meio às muitas tarefas do dia-a-dia que se potencializaram durante a pandemia, somadas ao noticiário ininterrupto da barbárie inequívoca, entre outras coisas, para sustentar o fôlego e a esperança diante da noite de caos pandêmico que nos ameaça e sufoca.

Esperamos que este livro possa ser ao menos uma das muitas doses de uma vacina qualquer contra todo vírus pós-verdade e necropolítico que habita e resiste entre nós, hoje mais do que nunca.

Boa leitura!

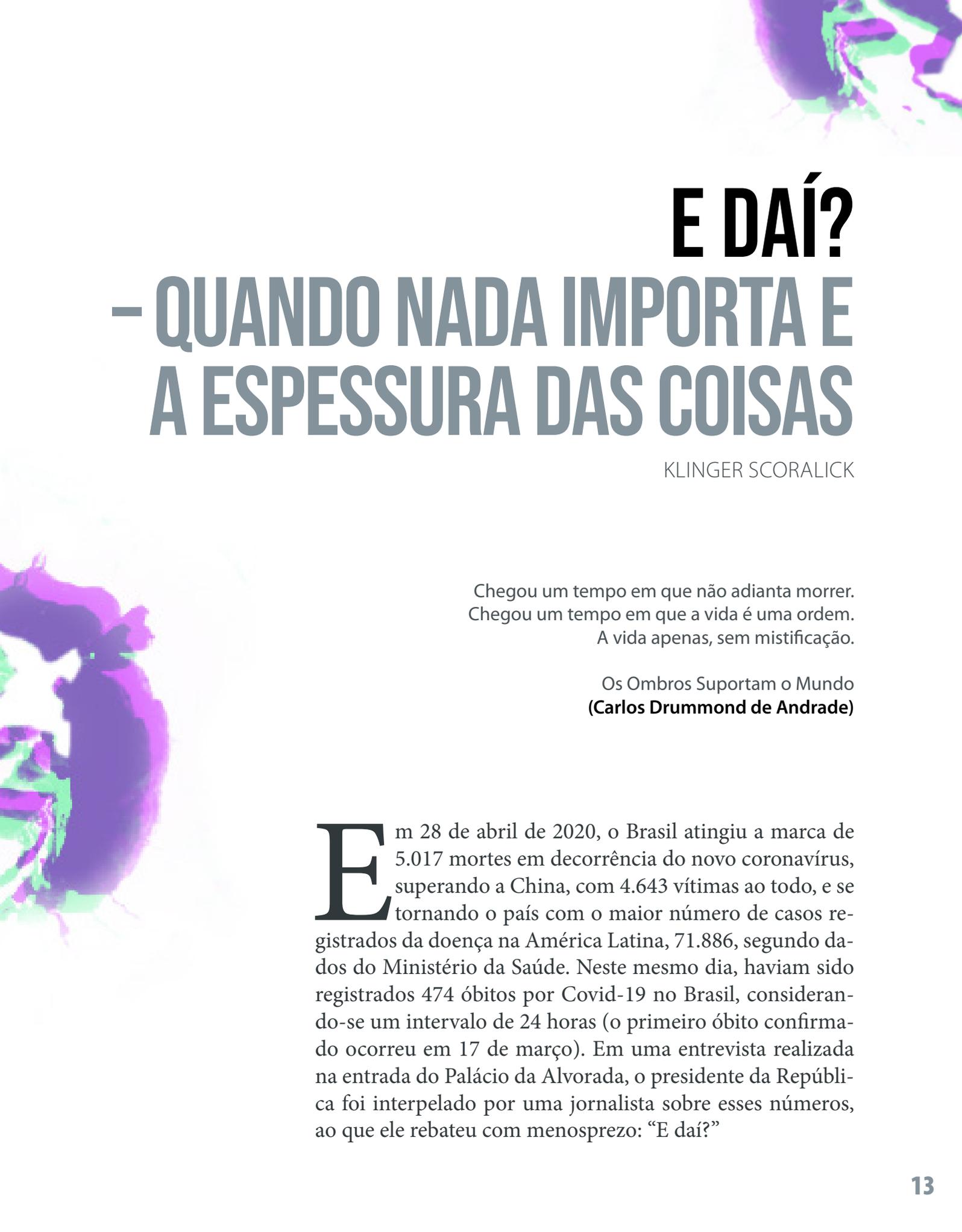
Editor

Rio de Janeiro, 30 de novembro de 2020

KLINGER SCORALICK

É professor do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Juiz de Fora, doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e idealizador deste projeto editorial.





E DAÍ?

– QUANDO NADA IMPORTA E A ESPESSURA DAS COISAS

KLINGER SCORALICK

Chegou um tempo em que não adianta morrer.
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.
A vida apenas, sem mistificação.

Os Ombros Suportam o Mundo
(Carlos Drummond de Andrade)

Em 28 de abril de 2020, o Brasil atingiu a marca de 5.017 mortes em decorrência do novo coronavírus, superando a China, com 4.643 vítimas ao todo, e se tornando o país com o maior número de casos registrados da doença na América Latina, 71.886, segundo dados do Ministério da Saúde. Neste mesmo dia, haviam sido registrados 474 óbitos por Covid-19 no Brasil, considerando-se um intervalo de 24 horas (o primeiro óbito confirmado ocorreu em 17 de março). Em uma entrevista realizada na entrada do Palácio da Alvorada, o presidente da República foi interpelado por uma jornalista sobre esses números, ao que ele rebateu com menosprezo: “E daí?”

“As palavras são sintomas ou superestruturas”, diz Levinas em *Difícil liberdade*. O festejado guardião da elite brasileira e da classe média raivosa, ignorante e ressentida – que aspira à nobreza decadente e odeia o pobre, o negro, o *gay*, o *trans*, o *índio*, o quilombola, o feminismo, o feminino, o velho, o periférico, os direitos humanos, as leis ambientais, os intelectuais, os artistas, o servidor público et cetera e toda diferença e ideologia que ameaça seu desejo de poder e de dominação, guiados por sua meritocracia entorpecida e por um moralismo cristão sanguinário, patriarcal e escravocrata – fez revelar, com sua interjeição abjeta, algo que fere muito mais do que uma mera liturgia de um cargo. Colocou ele em evidência seu despreço e indiferença pelas vidas dos que até aquele momento haviam morrido em decorrência da Covid-19 no país, o que, por certo, não fez revelar qualquer novidade a respeito de sua biografia, pois sua vida parlamentar foi recheada de declarações e condutas ofensivas, violentas, antidemocráticas e até mesmo criminosas. Mas estamos em meio a uma pandemia...! “Lamento. Quer que eu faça o quê?”

Noite escura no rugir da tempestade, sem espera; noite em pleno dia, suspendendo-o, e tudo dominando através do símbolo da espada e pela força conveniente da lei e do arbítrio. Mais do que suspender o dia e suas categorias, essa noite inextrincável nos invadiu e tornou-se endêmica, impondo um jogo de cartas marcadas. Os perigos das palavras penetradas por uma racionalidade, que se reveste das potências da noite e modelam uma hostilidade orientada pela indiferença e pelo desprezo pela vida, suspendem os princípios basilares de toda uma civilização, da liberdade do destino humano e de sua irreparável condição de dignidade – tornam-se corpo, armas, bandeiras, morte e tradição. Nossa república padece de uma dupla epidemia que evoca uma aposta de destruição. Pan(en)demia. Lamentavelmente, o anti-herói de nossa *mãe terra* gentil, que nos despedaça e nos oblitera a esperança, não representa uma voz no deserto, e seu grunhido encontra repouso e se fortalece em tantos lugares, arrastando uma multidão de “cidadãos de bem” por todo país, zumbis robotizados vestindo verde e amarelo; ele e tudo ao seu entorno, que o apoia, ergue-se, sustenta-se e propaga-se inspirado na verbosidade cínica e demagógica de Olavo de Carvalho, nos feitos de assassinos de outrora, nas *fake news* e na ofensiva de uma guerra cultural delirante, entre outras coisas, tendo como elemento comum a efetivação de uma maquinaria de ódio e medo.

As pedras estão no caminho – *no meio do caminho*, como escreve Drummond – e são apenas pedras, seguem sua usualidade de força de trabalho, passarela

ou óbice. Somos pedras. Capitalismo a pleno vapor! A atrofia do real estende seus braços sobre a ordem e o progresso do mundo em Brasília, desde os desmandos de uma liderança ignóbil, inumana, amparando-se em um projeto de disseminação assombrosa da densidade do vazio. Tal qual Meursault, personagem de Camus em *O estrangeiro*, indiferente a todas as pessoas, a tudo, e recusando o “jogo das responsabilidades”, o líder do Poder Executivo revela, reiteradamente, sua apatia social e seu niilismo mórbido. “O Brasil não pode parar”, anunciava o slogan do governo federal no final do mês de março, em plena escalada da pandemia, contrariando as recomendações do Ministério da Saúde e da Organização Mundial da Saúde, e evocando as pessoas para que retornassem ao trabalho e a uma normalidade enganosa. E quando *é preciso viver*, como canta Paulinho da Viola em “Pecado capital”, *o jeito é se virar*. O desencadeamento de um conflito de narrativas sobre a pandemia, a falta de perspectiva de um amparo seguro por parte do governo e a convulsão sorrateira gerada em torno do acesso à renda emergencial, impôs constrangimento aos mais necessitados: vírus ou fome? Terá limite a indiferença por parte de um governo que presta culto à morte? *Tanto faz*, pessoas morrem e alguns vão morrer. “Essa é a vida”, declarara. Diante de uma perplexidade sem trégua, seguimos acompanhando diariamente, há semanas, a agonia do *funeral dos vivos* e a violação do direito à vida em crescimento exponenciais – os abandonados, os desassistidos, os esfomeados de sempre, entregues à sorte de quem joga com a integridade daqueles que deveria proteger. O país segue “em chamas” sob o descontrole de uma crise sanitária que agrava ainda mais seriamente nossas mazelas sociais. A morte de uma pessoa faz diferença? Quem faz diferença? O que faz diferença?

Quando Márkel ficou doente e a morte dele se aproximou de modo inevitável, o jovem passou por uma profunda transformação moral, tendo sido acometido por um despertar repentino para a beleza pulsante das coisas, que o fez celebrar e exaltar o valor e a felicidade da vida, respirar a exuberância hiperbólica do espírito que sopra “sim” a cada instante e inquieta nossos passos. À semelhança do que ocorrera com o convertido Francisco de Assis, dialogava com os pássaros e lhes pedia perdão. Em seus *dias de sobrevida* também podia-se ouvir ele dizer aos criados que todos *deviam servir uns aos outros*, enquanto se questionava se seria ele digno de ser servido. Passara a proclamar palavras de amor, em gratidão

a todos. Sua mãe e os que o acompanhavam nesses dias acreditavam que a doença é que o fazia falar daquele modo. Estaria ele louco? Teria a incursão às fronteiras da morte, a “ameaça de uma cripta absoluta” – anota Derrida em *Schibboleth* – o feito encontrar os contornos de uma vida inteira? Para o médico da família, a condição mental de Márkel indicava que ele estava à beira da morte – a pneumonia avançava rapidamente. Nada mais se poderia imaginar quanto a isso. Essas são algumas das memórias de Zóssima, seu irmão mais novo, como se lê em *Os irmãos Karamazov*, em que Dostoievski dá lugar à estranha ideia que *somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros* – ou como diz Levinas, de um outro modo, *somos todos responsáveis por tudo e por todos (e tudo é grave)*, o que é muito mais do que uma simples “fórmula” moral, atrelada ao dever, à tolerância, à civilidade, à legalidade, à urbanidade. Palavras incompreensíveis como fez questão de frisar a mãe de Márkel; improvável, de fato, é o seu entendimento (por tudo e todos?!). Aliás, o próprio Márkel não as compreendia nem podia traduzir esse timbre não familiar que sussurrava em seus ouvidos e em seu coração e lhe fazia transbordar enternecimento e afirmação da vida; mas sentia que era assim, e isso o atormentava. Contaminado por uma chama ardente, a queimar sem pavio, Márkel encontrou-se despido diante das portas abertas de seu coração – subjétil enlouquecido por um princípio de ruína – em obediência a algo que não se reúne no tempo das horas turvas contadas nos ponteiros de um relógio, isto é, injunção, ainda-não, que nos invade vindo de algum lugar, não se sabe de “onde”, e guia toda esperança porvir.

No tempo que é tempo certo – *agora* – Márkel dizia: *devemos servir... somos culpados...* tudo nos diz respeito. Márkel mudou a direção de seus passos, ou foi mudado. Foi abraçado pela herança de um “sim” mais antigo e anárquico, gratuidade, inclinando-se ao que não se vê, e que se infiltra e nos contamina tal qual um vírus que atinge nosso coração, descompassando o tempo, o ritmo das ilusões idolátricas, que reproduzem a miséria e a fome alheias “em nome de” algo, essa compulsão em impor a invisibilidade ao visível. A pandemia atinge o âmago de uma verdade que foi herdada do poema de Parmênides e que se consolidou como princípio para todo filosofar ao estabelecer a coincidência entre ser e pensar (*Fragmentos 3 e 8*). O que não importa não existe para o pensamento? Restos. “Alguns vão morrer [...] lamento. Essa é a vida.”

Não se pode ver o vírus a olho nu (assim como não podemos ver quem são os mortos, os desconhecidos, por trás dos números da pandemia, se a eles não se compuser memorial). Mas ele está lá, tem espessura, pois empilha corpos à espera de sepultamento e colapsa sistemas de saúde ao redor do mundo; acontecimento concreto, *ce qui arrive*, vem de lá – ronda-nos como ronda-nos todo espectro, mas nos toca a carne, fere-a e impede-nos o movimento, confina-nos, afoga-nos; sua espessura nos chama a atenção de modo urgente, convoca-nos à responsabilidade, ao seu enfrentamento, mobiliza um estado de guerra e paz. O vírus não tem face, não tem rosto, nem origem (mesmo que se diga China ou “Wuhan”), não diz a que veio, isto é, se nos atravessará tal qual uma “gripesinha” ou se precisaremos, caso haja leito disponível, de tratamento hospitalar em uma unidade intensiva, com o auxílio de um respirador, sob risco de morte. Trememos “diante” daquilo que a pandemia suscita: o vírus irrompe, persegue-nos, espreita-nos por todos os lados, acusa-nos, impõem-nos uma *situação sem saída*, colocando em evidência o tecido no qual se entrelaça a costura, os nós da própria linguagem e da ordem social, isto é, a trama de responsabilidade ou de culpabilidade que nos liga inevitavelmente uns aos outros, por mais que entendamos que certas coisas não nos digam respeito aqui e ali. (E quanto mais poder se exerce e mais privilégios se tem, mais responsabilidades se somam). Há um contágio em curso, *rio abaixo, rio acima*, que não recua o olhar e não se desfaz – *o mar invade o rio*. Ninguém está a salvo dessa contaminação que escancara a incontornável imputabilidade das coisas, e que desfaz a fantasia de imunização que luta para se refugiar nas bordas do real e, enfim, suspirar – pois não há margem onde repousar ou se salvar. Há mãos limpas? Nenhuma assepsia pode conter essa infecção, que é afecção. O mundo está embebido em viscosidade. A crise sanitária mundial atua como uma poderosa lupa posicionada sobre a realidade, fazendo evidenciar o enredo mais íntimo de sua textura: *estamos no mundo*, aderidos a ele, à sua viscosidade. *Tudo nos diz respeito*. Sob uma nudez que não pode ser coberta, adormece o rio. Estamos todos nus, como um cão sem plumas.

O real é espesso... o que vive é espesso, aponta João Cabral de Melo Neto em *Cão sem plumas*, poema de 1950.

[...]

Espesso

como uma maçã é espessa.

Como uma maçã

é muito mais espessa

se um homem a come

do que se um homem a vê.

Como é ainda mais espessa

se a fome a come.

Como é ainda muito mais espessa

se não a pode comer

a fome que a vê.

[...]

A espessura diz sobre a altura das coisas, quer dizer, aquilo que importa – mesmo que ainda-não –, a que se deve reverência e ação de graças, tal qual ao ar que respiramos. Dar graças por dar graças, por respirar – acolher, dar acolhimento. Pneumatismo de um novo mundo, *outramente*? Mundo possível pós-covid? Sim, e não. Ainda, o ar tem espessura, a terra, as florestas, os animais, os rios, os mares etc. Tem também espessura o que fala, tem fome, sede, o que precisa de abrigo, cuidado e proteção. A nudez, que não se encobre, diante da morte expõe nossa espessa vulnerabilidade e uma urgência ética, nosso apelo de sobrevivência, um grito, nossa fome, nossa condição material frágil. Números não revelam a espessura das coisas, isto é, a concretude do que respira, sofre e morre. “E daí?”

No Brasil não basta morrer. Ainda, não basta também viver. É preciso resistir – ou sobreviver – como os indígenas o fazem há 500 anos, ressalta Ailton Krenak (*Expresso*, 19 out 2018) – como o fazem os negros, as mulheres, os torturados, os desaparecidos... Símios deformados que somos – nem símios nem humanos – acompanhamos o funeral dos mortos-vivos há séculos, em meio a invasões, ao escravismo, à exploração, aos abusos, aos estupros, aos assassinatos etc. A pandemia da Covid-19, que não pode ser pensada de modo descolado do nosso surto epidêmico necropolítico, grita em nossos ouvidos a

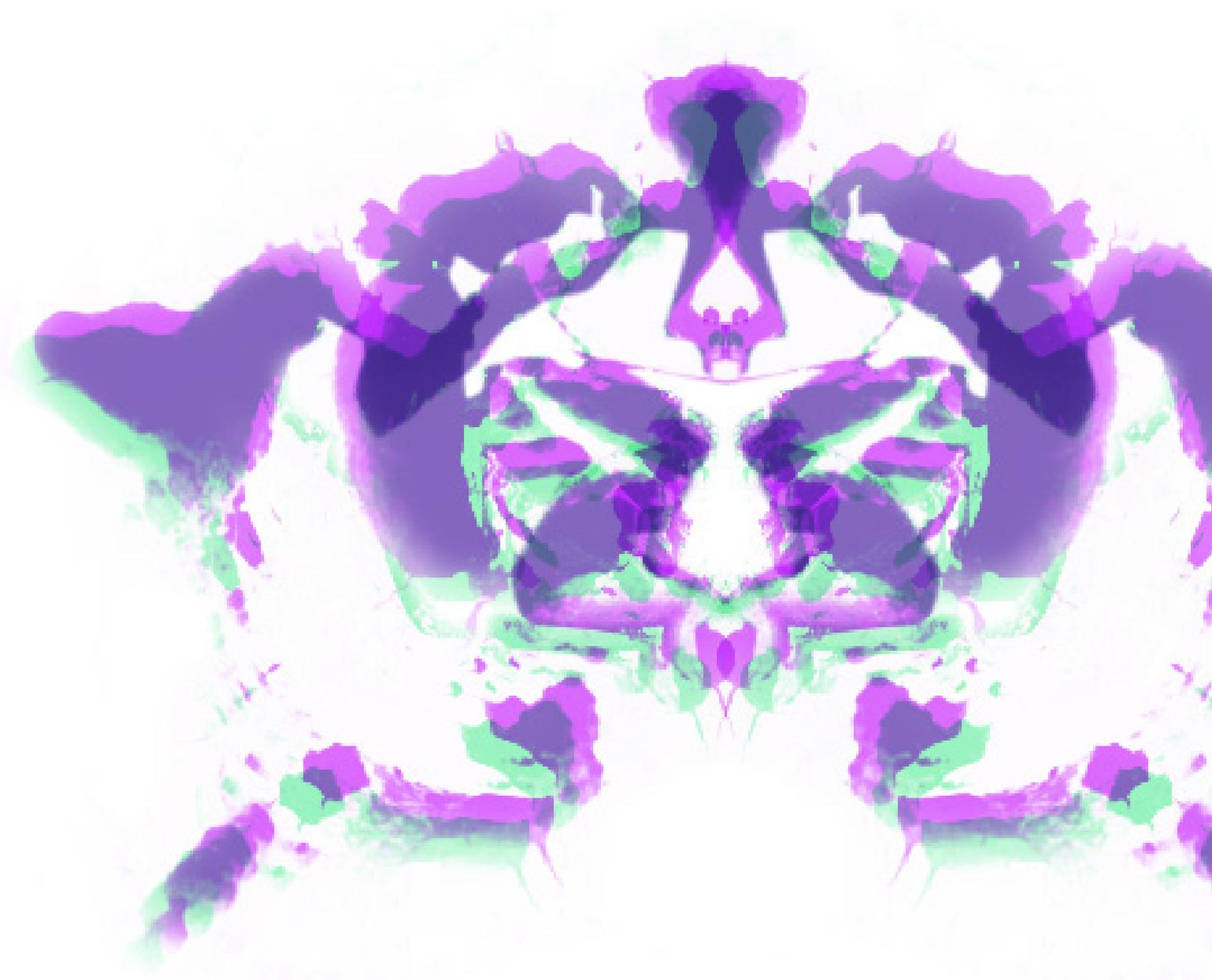
urgência: resista! sobreviva! não (se) cale! É preciso esgarçar a “coerção muda” que oblitera o pensamento, confinando-o em si mesmo. *A miséria do mundo* não pode estar destinada à economia de uma maquinaria de violência, econômica e cultural, nem à grilagem da democracia, que se efetiva passo a passo, debaixo de nossas janelas. Não basta morrer: chegou esse tempo, *hic et nunc*, aqui e agora. “O tempo certo está aí”, afirma Rosenzweig em *Das Büchlein...* (“O livrinho”). Tempo-agora, tempo para *aprender a viver enfim* – como anuncia Derrida em sua última entrevista – a vida mais intensa possível, sem mistificação, nua.

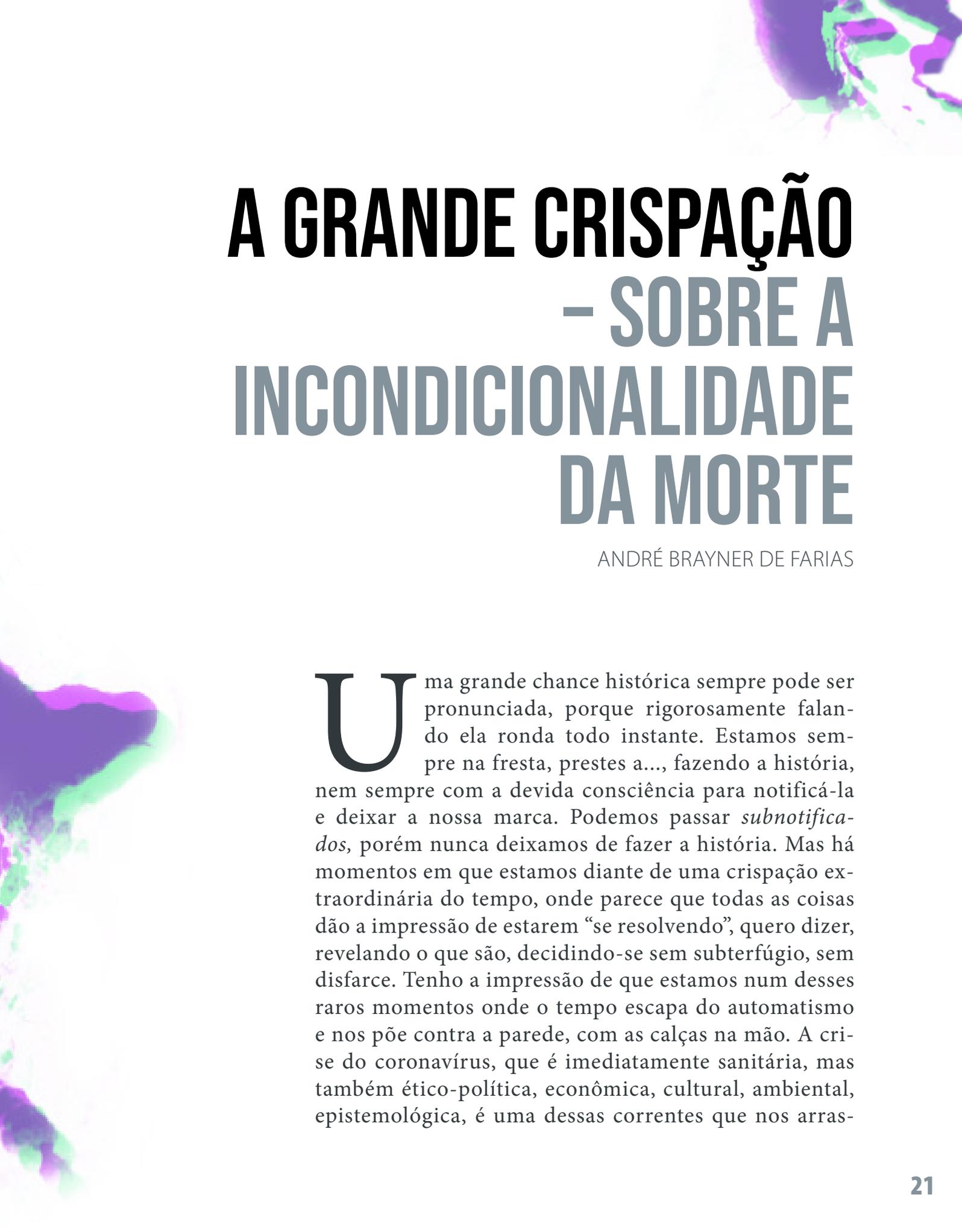
Eis um esboço, nada mais. Espessa é a vida e todo adeus.

Rio de Janeiro, 13 de maio de 2020

ANDRÉ BRAYNER DE FARIAS

Sou oceanólogo e doutor em filosofia. Atuo como professor na Universidade de Caxias do Sul, RS, Brasil. Junto ao Programa de Pós-graduação em filosofia, onde dou seminários e oriento trabalhos na linha de filosofia social e política, desenvolvo atualmente um projeto de pesquisa que envolve os temas biopolíticos e as teorias pós-coloniais. Publiquei em 2018 o livro *Poéticas da hospitalidade – ensaios para uma filosofia do acolhimento*, pela Zouk, Porto Alegre. Moro em Porto Alegre com minha mulher Ana Helena, nosso filho Antônio e nosso cachorro Xirú. Nas horas vagas gosto de tocar flauta ou violão, e arrisco inventar canções.





A GRANDE CRISPAÇÃO – SOBRE A INCONDICIONALIDADE DA MORTE

ANDRÉ BRAYNER DE FARIAS

Uma grande chance histórica sempre pode ser pronunciada, porque rigorosamente falando ela ronda todo instante. Estamos sempre na fresta, prestes a..., fazendo a história, nem sempre com a devida consciência para notificá-la e deixar a nossa marca. Podemos passar *subnotificados*, porém nunca deixamos de fazer a história. Mas há momentos em que estamos diante de uma crisperação extraordinária do tempo, onde parece que todas as coisas dão a impressão de estarem “se resolvendo”, quero dizer, revelando o que são, decidindo-se sem subterfúgio, sem disfarce. Tenho a impressão de que estamos num desses raros momentos onde o tempo escapa do automatismo e nos põe contra a parede, com as calças na mão. A crise do coronavírus, que é imediatamente sanitária, mas também ético-política, econômica, cultural, ambiental, epistemológica, é uma dessas correntes que nos arras-

tam ao atravessamento do comum. A ideia de que somos uma comunidade universal nunca foi tão concreta, tão visível; ao mesmo tempo, pelas razões que sedimentam essa concretude, nunca foi tão abstrata e tão intangível. Mas são essas as condições de nosso diálogo. Uma grande assembleia precisa imediatamente começar. A boa notícia é que temos tecnologia de sobra para fazer isso acontecer, a dificuldade é chegar a uma pauta capaz de nos conduzir, pela via do melhor estilo político que conhecemos, a troca dialógica, a um horizonte onde devolvemos para nós a capacidade de agir.

A grande pauta dessa assembleia é a *incondicionalidade da morte*. A informação de que a morte chega viralizou de tal maneira que percebemos o absurdo que é *não notificar a morte próxima*, a do outro e a minha, o absurdo ético e político, a total ignorância, a total fraqueza política que é *não responsabilizar-se pela morte próxima*. Isso se tornou gritante, surpreendentemente inadmissível, mesmo que não tenhamos ainda a grandeza de assumir de frente essa inadmissibilidade. Estamos acuados, no brete. Em que condições essa responsabilidade diante da morte se dará é questão obrigatória na pauta que precisamos elaborar, questão de ordem para a sobrevivência do político. É a favela que continua gritando mais desesperadamente, mas esse grito nunca foi tão compartilhado como agora, nunca conhecemos tão de perto a condição de ser subnotificado. Aliás, nunca se levou tão a sério o problema da *subnotificação*. Nos boletins diários da pandemia há o ranking da subnotificação, e as notícias científicas e estatísticas que lançam os multiplicadores, por oito, por dez, por doze, chegam com uma verdade que finalmente consegue despertar o interesse geral, porque dessa vez o poder de morte escapou do controle e assumiu de forma escancarada o comando. O poder de morte não está mais dirigido apenas à senzala, ele agora aterroriza a casa grande, para usar a metáfora sociológica que tão bem explica o Brasil. A comoção da morte se distribui de forma mais justa na forma do *sinta na pele o que eu sinto*.

Esse é o trabalho de fundo que faz a pandemia, a distribuição incondicional da morte, o nivelamento da população diante da grande ameaça, cuja força tática é justamente a de ser invisível, imperceptível, mas tão presente (e tão ausente) como só sabe ser o ar que respiramos. Nunca

a incondicionalidade da morte ganhou uma dimensão tão global, tão disseminante, tão atmosférica e, por isso, tão fora do controle. É sobre esse trabalho intermitente da morte – que ainda está longe de ser bem distribuído, pois é evidente que os pretos e os pobres morrem muito mais – que qualquer conversação pode começar. O vírus convoca-nos ao grande acerto de contas.

Mas a mobilização total, que segundo Ernst Jünger caracteriza o estado de guerra, nos impõe a condição do confinamento, é preciso se proteger de toda proximidade, é preciso abrir mão de nossa maior força política, aquilo que unicamente pode conduzir os rumos de uma democracia não covarde, não idiota, não acomodada, uma democracia sem má fé, onde o poder estivesse condicionado a um estado consistente, lúcido e consequente de politização. A proximidade, convertida em ameaça de morte, precisa se reinventar como categoria ético-política através dos aparelhos, esse é um grande desafio que está posto, embora ainda estejamos hesitantes e bastante perdidos diante dos desafios dessa tarefa. Mas evidentemente isso é apenas a intensificação de um processo em curso há bastante tempo. A pandemia nos arrastou de vez à pós-história de Vilém Flusser, a condição existencial onde nos tornamos funcionários de aparelhos, ou mais um elo na cadeia de operação dos algoritmos. A condição material de nossa vida política nunca foi tão magra, ao mesmo tempo nunca foi tão empoderada tecnologicamente. Há um *impossível* que precisa ser assumido, que é dar consistência à ideia de proximidade *on-line*. Mas evidentemente isso é também a intensificação de um processo em curso há bastante tempo. A pandemia nos retira bruscamente do automatismo econômico da vida, nesse sentido ela tem um forte potencial de repolitização da vida, sem dúvida que isso está acontecendo, através dos aparelhos e para além deles, porém, a má notícia continua sendo a razão de nossa magreza política, é que imploramos piedosamente para a economia, nossa escravidão econômica. O recado que nos dá o vírus é esse: se a morte é incondicional, é preciso assumir de novo a tarefa ético-política do impossível – para o incondicional, só o impossível. Isso não é uma novidade, a questão é como vamos interpretar, *dessa vez*, esse engajamento inevitável no impossível, admitindo que, do ponto de vista da potência política, não é qualquer momento. Precisamos entender esse golpe que nos demos de ‘enquadrar a proximidade’.

Levinas, por ora, está morto, mas o seu fantasma nunca esteve tão vivo. Evidentemente isso é também um processo em curso há bastante tempo. A pós-história em regime de retroalimentação com o biopoder produz a informação mais atualizada da condição política: a proximidade é a morte. É preciso se mobilizar politicamente para afastar o outro, é preciso que essa mobilização seja conjugada, articulada, disciplinada, instrumentalizada tecnicamente. De preferência, que essa tecnologia do afastamento seja assimilada de forma total. A nossa situação é a de ter que investir as forças políticas na eliminação sistemática daquilo que é justo a potência do político.

Mas a proximidade retorna pelo Rosto da morte, de forma intermitente e viral, eis a *incondição pandêmica*. A economia e a política estão contaminadas de maneira por ora incontornável pela substância ética da morte, como efeito rebote do biopoder ou necropoder, a depender da ênfase que se queira dar. Penso que Achille Mbembe comunica de forma mais transparente o conceito foucaultiano em tempos de pandemia, mas é preciso explicar a incondicionalidade em questão: a morte deixa de ser uma tecnologia dirigida de higienização calculada e passa a ser uma tecnologia dirigente, na medida em que se distribui pelo espectro total da vida, sem distinção de classe. É sob a batuta da morte que a necropolítica passa a governar, e não apenas segurando a batuta. E se ela segue governando e continuando em seu processo de seleção natural, o que há de novo é que na ordem dos protocolos políticos ela tem se tornado mais visível, mais exposta. O coronavírus tem servido para explicar essa equação entre política e poder de morte como poder seletivo do corpo social como raramente se consegue ver fora do campo teórico da filosofia política.

Do ponto de vista do Brasil, onde a alta subnotificação e o descontrole exponencial da morte nos convertem em epicentro da crise, a necropolítica é bastante didática, pois ela conta com um governo, escolhido democraticamente, que é uma verdadeira máquina da morte, um governo que é o próprio dispositivo da morte. De fato, no Brasil enfrentamos duas doenças, a epidemia bolsonarista e a pandemia da Covid-19. Quando se discute comparações entre países que adotaram primeiro as medidas de confinamento e países que demoraram para reconhecer a gravidade da situação, pensando em quantas mortes foram ou poderiam

ter sido poupadas, se isto ou se aquilo, este é um viés que não funciona no Brasil bolsonarista, simplesmente não faz sentido. Aqui perdemos o pudor de associar política com poder de morte. É de se perguntar se alguma vez tivemos essa vergonha, dadas as condições históricas do Brasil e todas as suas tradições de violência. Não nos enganemos, somos um país que mata, que sempre matou de forma ordinária e naturalizada a sua população. Quando Bolsonaro pronuncia aquele sonoro “E daí?”, respondendo à provocação sobre os dados que fez o Brasil superar a China em número de mortes, ele nos joga na cara nossa mais triste verdade. O Brasil sempre foi um dos grandes laboratórios do pensamento e da prática raciais. O Brasil sempre foi lugar de experimentação do racismo como dispositivo de morte. Porém nosso problema teve um agravamento histórico, a tendência de mascarar ou suavizar a discriminação racial. O apartheid brasileiro, sendo explícito, nunca foi assumido, certamente porque dessa forma suas consequências se mostravam mais capilarizadas, mais incorporadas, mais duradouras. O debate que iniciamos, nos anos recentes, com a implementação, diga-se de passagem bastante exitosa, das políticas de ação afirmativa, finalmente havia posto o dedo nessa ferida mal resolvida. Finalmente começamos a encarar de forma mais corajosa a questão do racismo e de sua perversa tecnologia seletiva, e sensíveis mudanças foram percebidas, sobretudo na distribuição de vagas nas universidades.

Mas encarar o bolsonarismo como retrocesso não nos ajuda a aprofundar a questão, pois é como se no fundo estivéssemos nos dizendo que “isso daí” é novo no Brasil. “Isso daí” sempre esteve por aqui disseminado e naturalizado culturalmente, a diferença é que a coisa evoluiu em organização e didatismo, com ares inclusive de renovação democrática. Os bolsonaristas sentem que estão promovendo uma revolução social. Nossa esquerda precisa perder o temor de assumir um discurso que seja consequente nos termos de uma nova e real politização. A esquerda precisa se desacovardar, se desencastelar e resgatar o seu protagonismo histórico, que é justamente o de saber construir as bases da ação política. Estamos vendo (novamente) como a questão institucional foi historicamente aparelhada no Brasil para funcionar conforme as ordens da casa grande, e portanto como o engajamento institucional é uma frente incontornável de trabalho, mas que precisa restabelecer as articulações

com as bases onde unicamente estão acontecendo os verdadeiros movimentos de politização. Certamente o momento é favorável para um novo projeto de experiência política, não porque as condições são boas, mas justo porque elas estão tão ruins que não resta saída senão engajar-se na criação das novas vivências. É justamente porque estamos confinados que podemos perceber o elevado grau de nosso encarceramento político. Esse confinamento de nossa condição política não começou com a pandemia, embora certamente tenha com ela se acentuado.

A despeito de um certo senso comum irritadiço e pouco disposto a demorar na conversação, não há como não pautar o bolsonarismo quando temos exatamente que abordar a crise do coronavírus. O enquadramento da necropolítica bolsonarista é entre nós obrigatório porque é questão urgente de saúde pública. Aqui a questão sanitária antecede a pandemia e não será resolvida quando supostamente “tudo voltar ao normal”, e mesmo supondo que teremos mais responsabilidade nas próximas escolhas eleitorais. É nessa triste condição que entramos no debate global do coronavírus. O Brasil, que não é de Bolsonaro, em 2020 é o retrato mundial da estupidez e da irresponsabilidade política.

A crispação viral, viralizada, se esforça em produzir uma esperança miúda e resignada, alheia e definitivamente sem qualquer função política, dado que sem responsabilidade real, sem ação. Nossa prece para que tudo volte ao normal – desesperada, compartilhada, estridente ou silenciosa, não confessada e ainda com ares de inteligência – é pura má fé. Não é a esperança quem tem condições de nos reacender os circuitos. Como diz Espinosa, a esperança é uma paixão triste. A tristeza já está suficientemente instalada para ainda ser temperada ou estilizada com uma esperança que se sabe vã. É muito importante não sucumbir à depressão que desponta na tristeza. Essa é tarefa política de primeira ordem. Tem um grande mal, entre tantos, na irresponsabilidade política que vigora no Brasil de 2020 que é não saber honrar o que há de nobre no risco que ela apenas aparenta ter a coragem de correr. É tudo uma grande encenação. A função do político é saber correr o bom risco. Como uma verdadeira novidade pode vir a ser sem que seja sempre correndo e assumindo de frente o risco de não acontecer? O que o bolsonarismo trouxe de novo, esse destemor em se assumir, o curioso orgulho

da própria ignorância, não representou risco algum. É preciso devolver ao campo do político a sabedoria do risco. Tudo se tornou demasiado e tediosamente previsível.

Para o incondicional somente o impossível, eis o desejo que precisa mover a ideia do político. As condições estão sempre postas, a grande chance pode ser só um ponto de vista. Como interpretar essa grande in-
condição: a proximidade como morte? É possível que para os próximos tempos seja esse o trabalho de fundo do nosso engajamento no mundo. Não se trata de qualquer questão, ela é anterior à pandemia e sobreviverá a ela, a Covid-19 foi só a sua síntese científica. Mas não temos o direito de desprezar esse dedicado e metódico trabalho da verdade. Interpretar a in-
condição da morte é nossa tarefa para os próximos tempos, ou pelo menos até que consigamos dar de novo início ao *tempo dos próximos*.

JUDITH BUTLER

É uma filósofa estadunidense cuja obra é uma das mais influentes e relevantes de nosso tempo. É professora de Literatura Comparada na University of California, em Berkeley, onde ocupa a cátedra Maxime Elliot. É também professora titular da cátedra Hannah Arendt na European Graduate School, EGS, Suíça.





O CAPITALISMO TEM SEUS LIMITES*

– A PANDEMIA DA COVID-19 E OS SEUS
PROGRESSIVOS EFEITOS POLÍTICOS E SOCIAIS
NOS ESTADOS UNIDOS

JUDITH BUTLER

Tradução: Marcelo Eduardo Braga Jordana

O imperativo para o isolamento coincide com um novo reconhecimento da nossa interdependência global durante o novo tempo e espaço da pandemia. Por um lado, é requerido de nós que fiquemos segregados em unidades familiares, espaços de habitação compartilhados ou domicílios individuais, privados de contato social e relegados a esferas de relativo isolamento; por outro lado, somos confrontados com um vírus que atravessa rapidamente as fronteiras, alheio à própria ideia de território nacional. Mas nem todos têm um

*N.d.O.: Este texto foi publicado, originalmente, pela Editora Verso Books, sob o título “Capitalism Has its Limits”, em 30/03/2020. Disponível em <https://www.versobooks.com/blogs/4603-capitalism-has-its-limits>
Agradecemos à Professora Judith Butler pela autorização para a reprodução desta versão e, também, à Verso pela indicação do livre direito à tradução do texto em inglês.

lar ou uma “família” e um número crescente da população dos EUA é sem-teto ou transitória. Portanto, “o lar” é considerado como um espaço de proteção, mas isso dificilmente é verdade para muitas pessoas. Nos EUA, uma estratégia nacional é formulada, rescindida, e aparece sob formas públicas confusas. E a questão de saber quem vai viver e quem vai morrer parece, ao nosso presidente, como um problema de custo-benefício, que os mercados decidirão. Sob essas condições, como avaliar a questão sobre quais as consequências que essa pandemia terá para a reflexão sobre a igualdade, a interdependência global e as nossas obrigações recíprocas? Afinal de contas, o vírus não discrimina. Podemos dizer que nos trata de forma igual, que nos coloca igualmente em risco de adoecer, de perder alguém próximo, de viver em um mundo de ameaça iminente. O vírus funciona dentro de uma estrutura global, mas e o resto de nós? Pela forma como se move e ataca, o vírus demonstra que a comunidade humana global é igualmente precária. Ao mesmo tempo, todavia, o fracasso de alguns Estados ou regiões em se prepararem antecipadamente (os EUA são agora talvez o membro mais notório desse clube), o reforço das políticas nacionais e o fechamento das fronteiras (muitas vezes acompanhado de uma xenofobia histórica) e a chegada de empresários ansiosos por capitalizar sobre o sofrimento global, todos testemunham a rapidez com que a desigualdade radical, o nacionalismo e a exploração capitalista encontram formas para se reproduzirem e se fortalecerem dentro das zonas pandêmicas. Isto não deve ser uma surpresa.

A política de assistência médica nos Estados Unidos salientou isso de um modo distinto. Uma hipótese que já podemos imaginar é a produção e comercialização de uma vacina eficaz contra a Covid-19. Claramente ansioso por marcar pontos políticos que assegurem a sua reeleição, Trump já procurou comprar (com dinheiro) direitos exclusivos dos EUA a uma vacina de uma empresa alemã, a CureVac, financiada pelo governo alemão. O ministro da Saúde alemão, que não podia ter ficado satisfeito, confirmou à imprensa alemã que a oferta tinha sido feita. Um político alemão, Karl Lauterbach, observou: “A venda exclusiva de uma possível vacina aos EUA deve ser evitada de qualquer forma. Capitalismo tem limite.” Presumo que ele se opôs à disposição de “uso exclusivo” e não ficaria mais satisfeito com a mesma disposição, caso ela se aplicasse apenas aos alemães. Mais recentemente, Trump fez um acordo com a Gilead Sciences, uma empresa farmacêutica que lhes concede direitos exclusivos para desenvolver o Remdesivir, um medicamento com potencial para tratar a Covid-19. Convidar o Walmart e o CVS para a Casa Branca, para apresentarem soluções, não só revela uma compreensão equivocada de como são desenvolvidos novos tratamentos médicos, como também confunde negócios com saú-

de pública de uma forma que trará consideráveis consequências. Há poucos dias, Trump deixou claro que a saúde financeira é a sua verdadeira saúde da nação e que a única medida relevante é Wall Street. Consequentemente, voltando aos “negócios, como de costume”, mesmo que isso signifique correr o risco de aumentar as taxas de mortalidade pelo vírus, é justificado ao seu ver. A implicação clara é que está tudo bem que as pessoas mais vulneráveis morram – os idosos, os sem-teto, aqueles com condições preexistentes – desde que a economia possa ser revitalizada. A nação não é o seu povo, mas apenas os seus mercados.

Não faz sentido voltar a perguntar: *o que Trump está pensando?* A questão tem sido colocada tantas vezes em um estado de total exasperação que não podemos ficar surpreendidos. Isso não significa que a nossa indignação diminua com cada novo exemplo de autoglorificação antiética ou criminoso. Se ele for bem-sucedido em seu empenho para comprar a potencial vacina e restringir a sua utilização apenas aos cidadãos dos EUA, ele acredita que os cidadãos americanos aplaudirão os seus esforços, entusiasmados com a ideia de que somente eles serão libertados de uma ameaça mortal quando outras nações não o são? Será que o público americano vai realmente adorar este tipo de nacionalismo? E se apenas os ricos terão acesso aos tratamentos, à medida que forem sendo disponibilizados, há expectativa de que aplaudamos esta desigualdade social radicalmente obscena, associada, como está, à racionalidade do mercado e ao excepcionalismo americano? Espera-se que endossemos a sua forma “brilhante” de fazer um acordo nestas condições? Será que ele imagina que a maioria das pessoas pensa que o livre mercado deve decidir como a vacina poderia ser desenvolvida e distribuída? Será ainda concebível no mundo dele insistir em uma preocupação de saúde mundial, que transcenda a racionalidade do mercado neste momento? Terá ele razão em presumir que o resto de nós vive dentro dos parâmetros do seu mundo imaginado? Mesmo que tais restrições, com base na cidadania nacional, não venham a ser aplicadas, veremos, certamente, a pressa dos ricos e plenamente respaldados em assegurar o acesso a qualquer vacina desse tipo quando ela estiver disponível, mesmo que o modo de distribuição garanta que apenas alguns terão esse acesso e outros serão abandonados à permanência e intensificação da precariedade. A desigualdade social e econômica garantirá que o vírus discrimine. O vírus, por si só, não discrimina, mas nós, seres humanos, certamente o fazemos, formados e instados como somos pelos poderes interligados do nacionalismo, do racismo, da xenofobia e do capitalismo.

Parece provável que no próximo ano venhamos a assistir a um cenário doloroso em que algumas criaturas humanas afirmam o seu direito a viver à custa de outras, reintroduzindo a distinção espúria entre vidas dignas de luto e vidas descartáveis, ou seja, aquelas que deveriam ser protegidas contra a morte a todo o custo e aquelas cujas vidas não são consideradas dignas de proteção contra a doença e a morte.

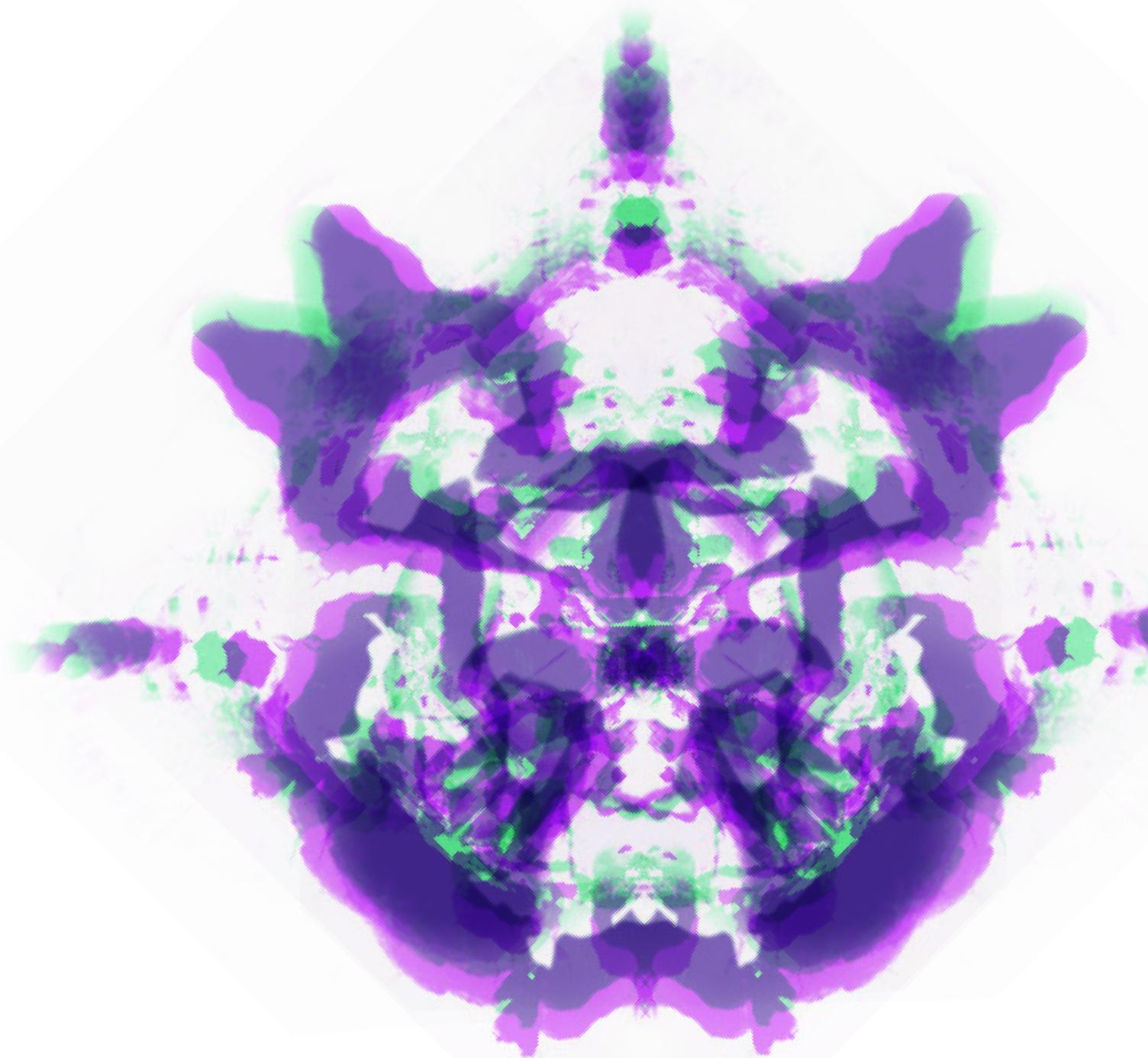
Tudo isto acontece contra o concurso presidencial americano, no qual as hipóteses de Bernie Sanders conseguir a nomeação democrática parecem ser agora muito remotas. As novas projeções que estabelecem Biden como candidato são devastadoras nestes tempos, precisamente porque Biden já ameaçou cortar o financiamento público para os idosos, ao passo que tanto Sanders como Warren representaram o *Medicare for All*, um programa de saúde pública abrangente que garantiria cuidados de saúde básicos a todos no país. Tal programa poria fim às companhias de seguros privadas, orientadas pelo mercado, que regularmente abandonam os doentes, atribuem a clientes despesas literalmente impagáveis e perpetuam uma hierarquia brutal entre o segurado, o não segurado e o não segurável. A abordagem socialista de Sanders para a assistência médica poderia ser descrita mais adequadamente como uma perspectiva social-democrata que não é substancialmente diferente do que Elizabeth Warren apresentou nas fases iniciais da sua campanha. Na sua opinião, a cobertura médica é um “direito humano”, e quer dizer que todo o ser humano tem direito à assistência médica que necessita. Os direitos humanos tendem a imaginar o ser humano individual como o ponto de partida. Mas por qual razão não entender a assistência médica como uma obrigação social, uma obrigação que decorre de viver em sociedade uns com os outros? Para obrigar a um consenso popular sobre essa noção, tanto Sanders como Warren teriam de convencer o povo americano de que queremos viver num mundo em que nenhum de nós nega assistência médica a qualquer um de nós. Em outras palavras, teríamos de concordar com um mundo social e económico em que é radicalmente inaceitável que alguns tenham acesso a uma vacina que pode salvar as suas vidas, quando a outros deveria ser negado o acesso com base no fato de não poderem pagar ou de não poderem obter um seguro que pagasse ou porque lhes falta um visto ou um estatuto legal.

Uma razão pela qual votei a favor de Sanders nas primárias da Califórnia, juntamente com uma maioria de democratas registrados, foi o fato de ele, juntamente com Warren, ter aberto uma forma de reimaginar o nosso mundo como se fosse ordenado por um desejo coletivo de igualdade radical, um mundo em

que nos reunimos para instar que os materiais necessários para a vida, incluindo os cuidados médicos, estejam igualmente disponíveis, independentemente de quem sejamos ou se tivermos meios financeiros. Essa política teria estabelecido a solidariedade com outros países empenhados em assistência médica universal e, assim, teria estabelecido uma política de assistência médica transnacional empenhada em realizar os ideais da igualdade. As novas sondagens revelam que a escolha nacional se reduz a Trump e Biden precisamente enquanto a pandemia encerra a vida cotidiana, intensificando a precariedade de desabrigados, dos não segurados e dos pobres. A ideia de nos tornarmos um povo que deseja ver um mundo em que a política de saúde esteja igualmente empenhada em todas as vidas, em dismantelar o peso do mercado na assistência médica que distingue entre os mercedores e aqueles que podem ser facilmente abandonados à doença e à morte, esteve brevemente viva. Chegamos a entender-nos de forma diferente, uma vez que Sanders e Warren tinham essa outra possibilidade. Compreendemos que poderíamos começar a pensar e a valorizar fora das condições que o capitalismo nos impõe. Embora Warren já não seja uma candidata e seja pouco provável que Sanders recupere o seu ímpeto, devemos ainda assim perguntar, especialmente agora, por qual razão, enquanto povo, ainda nos opomos a que todas as vidas sejam tratadas como se tivessem igual valor? Por que é que alguns ainda se entusiasмам com a ideia de que Trump procuraria assegurar uma vacina que salvaguardasse vidas americanas (como ele as define) antes de todas as outras? A proposta de saúde pública e universal revigorou um imaginário socialista nos EUA, que deve agora esperar para se concretizar como política social e compromisso público neste país. Infelizmente, no tempo da pandemia, nenhum de nós pode esperar. O ideal tem agora que ser mantido vivo nos movimentos sociais, que são fixados menos na campanha presidencial do que na luta a longo prazo que está diante de nós. Estas visões corajosas e compassivas, ridicularizadas e rejeitadas pelos “realistas” capitalistas, estiveram no ar por tempo suficiente, compeliram atenção suficiente, para deixar que um número crescente – alguns, pela primeira vez – desejassem um mundo mudado. Com sorte, podemos manter esse desejo vivo, especialmente agora que Trump propõe na Páscoa que se relaxem as restrições à vida pública e às empresas e que se liberte o vírus. Ele aposta que os potenciais ganhos financeiros para uns poucos compensarão o aumento do número de mortes claramente previsto, que ele aceita, e recusa-se a parar - em nome da saúde nacional. Assim, aqueles que têm uma visão social de assistência médica universal têm agora de lutar contra uma doença tanto moral como viral, trabalhando em conjunto, de forma letal.

GEORGE YANCY

É professor de Filosofia “Samuel Candler Dobbs” na *Emory University* e “Montgomery Fellow” na Faculdade de Dartmouth. É autor, editor e co-editor de mais de 20 livros, incluindo *Black Bodies*, *White Gazes*; *Look, A White*; *Backlash: What Happens When We Talkly about Racism in America*; e *Across Black Spaces: Essays and Interviews from an American Philosopher*, publicado por Rowman & Littlefield em 2020.



JUDITH BUTLER: O LUTO É UM ATO POLÍTICO DENTRE A PANDEMIA E SUAS DISPARIDADES*

GEORGE YANCY

Tradução: Marcelo Eduardo Braga Jordana

A medida que os cadáveres se acumulam e os necrotérios temporários lutam sob o fardo da pandemia de Covid-19, as questões da vulnerabilidade e do luto tornam-se cada vez mais pungentes. Como chorar a morte em massa em meio a uma pandemia, e como o nosso luto é político?

A teórica Judith Butler - cujo trabalho recente teve como foco filosofias tanto de vulnerabilidade como de luto - defende

* N.d.O.: Este texto, em que George Yancy entrevista Judith Butler, originalmente foi publicado pela *Truthout*, sob o título "Judith Butler: Mourning Is a Political Act Amid the Pandemic and Its Disparities", em 30/04/2020. O texto original está disponível em <https://truthout.org/articles/judith-butler-mourning-is-a-political-act-amid-the-pandemic-and-its-disparities/>. Agradecemos a gentileza da *Truthout* pela autorização para a publicação desta versão e pela generosa acolhida de George Yancy ao nosso convite. Nossos agradecimentos também a Judith Butler por autorizar a reprodução da versão em português desta entrevista. *Copyright, Truthout.org. Reprinted with permission.*

aqui que “aprender a chorar a morte em massa significa marcar a perda de alguém cujo nome você não conhece, cuja língua você talvez não saiba, que vive a uma distância intransponível de onde você mora”. E o luto público exigido neste momento requer, também, que perguntas políticas difíceis sejam feitas sobre as condições que estruturaram a magnitude e as disparidades da epidemia.

Na entrevista exclusiva que a Truthout faz a seguir, Judith Butler partilha sua análise de como pensar a vulnerabilidade à Covid-19 em termos políticos, o que significa mobilizar e aprender com o pesar privado e o luto em massa, e o papel dos acadêmicos e intelectuais na crise atual. Butler é conhecida pela dedicação de décadas de trabalho à filosofia, ao feminismo e ao ativismo social em todo o mundo. Professora do Departamento de Literatura Comparada e do Programa de Teoria Crítica da Universidade da Califórnia, Berkeley, é autora de inúmeros livros influentes, incluindo *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*; *Vida precária: os poderes do luto e da violência*; *Corpos em aliança e a política das ruas: notas sobre uma teoria performativa de Assembleia*; e, mais recentemente, *The Force of Nonviolence* (“A força da não-violência”).

George Yancy: Tentar articular como é a sensação de viver esta pandemia partilhada é difícil. Transito por sentimentos de profundo pesar, de intolerável isolamento e mesmo de fantasias de pavor apocalíptico. Em outros momentos, há um sentimento de esperança e de clareza. Dentre muitas coisas, algo que é muito claro para mim, embora não seja de modo algum novo, é o quanto nós estamos interligados, o quanto nós temos nos comportado e tratado os outros de forma enganadora e perigosa sob premissas e práticas neoliberais. Somos, afinal de contas, como a senhora argumentou, “cedidos desde o início ao mundo dos outros”. O seu ponto de vista não podia ser mais pertinente, uma vez que nos encontramos no meio de uma vulnerabilidade global sem precedentes. Fale de como está pensando na vulnerabilidade neste momento, especialmente no sentido de como essa vulnerabilidade não está igualmente distribuída.

Judith Butler: Por um lado, a pandemia expõe uma vulnerabilidade global. Todos são vulneráveis ao vírus porque todos são vulneráveis à infecção viral de superfícies ou de outros seres humanos sem estabelecer imunidade. A vulnerabilidade não é apenas a condição de ser potencialmente prejudicado por

outra pessoa. Ela designa o carácter poroso e interdependente da nossa vida física e social. Somos cedidos desde o início a um mundo de outros que nunca escolhemos para nos tornarmos seres mais ou menos singulares. Essa dependência não termina precisamente com a idade adulta. Para sobreviver, nós absorvemos algo. Ficamos impressionados com o ambiente, com os mundos sociais e com o contato íntimo. Essa impressionabilidade e essa porosidade definem a nossa vida social materializada. Aquilo que outro expira, eu posso inspirar, e algo do meu fôlego pode encontrar o seu caminho para outra pessoa. O traço humano que alguém deixa num objeto pode muito bem ser aquilo em que eu toco, transmito em outra superfície ou absorvo para o meu próprio corpo. Os seres humanos partilham o ar uns com os outros e com os animais; eles partilham as superfícies do mundo. Eles tocam o que os outros tocaram e tocam-se uns aos outros. Estes modos de partilha recíproca e material descrevem uma dimensão crucial da nossa vulnerabilidade, das interligações e da interdependência da nossa vida social materializada.

Por outro lado, a resposta pública à pandemia tem sido identificar “grupos vulneráveis” - aqueles que são especialmente suscetíveis de contrair o vírus como uma doença devastadora e potencialmente fatal e de os contrastar com aqueles que correm menos risco de perder a vida devido ao agente patogênico. Dentre os grupos vulneráveis, podemos incluir as comunidades negra e parda, privadas de assistência médica adequada ao longo das suas vidas e da história desta nação. Os vulneráveis incluem também pessoas pobres, migrantes, pessoas em encarceramento, pessoas com deficiência, pessoas *trans* e homossexuais que lutam para conseguir direitos à assistência médica, e todas as pessoas com doenças anteriores e condições médicas perenes. A pandemia expõe a vulnerabilidade acrescida à doença de todos aqueles para quem uma assistência médica não é possível nem acessível. Talvez haja pelo menos duas lições sobre a vulnerabilidade: ela descreve uma condição comum de vida social, de interdependência, de exposição e de porosidade; designa a maior probabilidade de morrer, entendida como a consequência fatal de uma desigualdade social abrangente.

GY: Juntamente com as suas reflexões sobre a vulnerabilidade há temas como o luto e o pesar. Levo muito a sério o fato de, neste momento, haver tantos que estão desempregados. No entanto, a Covid-19 deixou inequivocamente claras as profundas formas de instabilidade econômica que sempre existiram, que

são intrínsecas ao nosso modo de vida, ao nosso modo de ser complacente com os enormes diferenciais econômicos, com as enormes diferenças de rendimento e de riqueza. Em suma, as pessoas estão de luto e sofrendo porque simplesmente não são economicamente seguras. Como é que mobilizamos esse luto e esse pesar e nos adaptamos, para que isso tenha algo a ensinar-nos agora e a seguir em frente?

JB: Para aqueles que estão sem abrigo ou desempregados, as previsões econômicas não poderiam parecer mais sombrias. Sem um sistema de saúde funcional e equitativo, sem a afirmação da assistência médica como um bem público e sem uma diretiva do governo, os desempregados são deixados a lutar por alternativas para evitarem a enfermidade e a morte por falta de cuidados. Esta é a espantosa crueldade dos Estados Unidos que choca grande parte do mundo. Muitos trabalhadores não estão apenas temporariamente desempregados, mas estão registrando o colapso do seu mundo do trabalho, a perspectiva de não receberem salário, de ficarem sem casa, um sentimento duradouro de abandono por parte da sociedade a que deveriam justamente pertencer.

Antes da pandemia, o horizonte futuro já estava em vias de uma definição ou já definido para muitas pessoas obrigadas a mudar de empregos, que não viram um aumento real dos salários, e descobriram que as rendas, as dívidas e os custos médicos pertenciam à categoria em expansão dos “impagáveis”. Todo o seu sentido de futuro é estruturado por essa dívida impagável: torna-se uma forma de servidão, infinita e sem fim.

O aumento radical da pobreza significa agora que a ansiedade e o medo se tornam, para muitos, a regra: *como é que eles vão comer? Comerão pior e mais esporadicamente? Será que encontrarão abrigo? Como irão sobreviver e como irão sobreviver aqueles que dependem deles?* Muitos estão ansiosos porque ainda não sabem quem ou o que ainda têm a perder, quais partes do mundo serão irrecuperavelmente perdidas ou ressurgidas em uma forma nova e inacabada. Aqueles que estão de luto agora podem estar preparando-se para mais dor, não sabendo de que direção esta virá. O luto pela súbita perda da vida de alguém está ligado a um sentimento de choque de que este é agora um mundo em que tais perdas podem e vão acontecer.

GY: Muitos dos meus alunos, tanto de graduação como de pós-graduação, têm enfrentado esta angústia de uma forma diferente. Alguns disseram-me que acham que a faculdade parece algo inútil e ir às aulas durante este tempo simplesmente não faz sentido. Na verdade, esses estudantes de filosofia têm sido particularmente enfáticos. Têm dificuldade em ler textos abstratos que parecem alheios à nossa atual situação existencial. Algum conselho?

JB: Alguns jovens, incluindo os meus alunos, preocupam-se com o fato de ser pedido a eles que lamentem a própria perda de esperança. Mas o desespero deles não é sem sentido. Não aceitam as mentiras e as falsas promessas dos aproveitadores ou dos políticos que apelam à reabertura do local de trabalho sem qualquer consideração pelas vidas que não poderiam sobreviver à infecção.

Os meus alunos de pós-graduação não ganham salários decentes, vivem muitas vezes em apartamentos alugados superlotados, obrigados a pagar rendas elevadas na *Bay Area*¹ e, por vezes, sofrendo de incertezas quanto à alimentação. Agora perguntam que caminho na vida acadêmica ainda está aberto para eles. Vivem com uma profunda dúvida durante este tempo, mesmo quando procuram fundamentar-se numa compreensão informada da pandemia. Precisam urgentemente de perdão da dívida e de um salário que lhes permita viver e são levados a ações que efetivem as suas exigências claramente justas.

Como professora e conselheira, reflito: como nos mantemos firmes para os jovens quando nossa própria estrutura está abalada e rachando? No ensino superior, somos confrontados com o congelamento das contratações, as licenças, o congelamento e o cancelamento de posições acadêmicas e de pós-doutorado. As artes e as ciências humanas já estavam lutando por um financiamento decente num mercado de ensino superior que tende a premiar as áreas de exatas sem ver o quão interligados estão os nossos tipos de conhecimento.

¹ N.d.T.: Área da Baía de São Francisco, região da Califórnia, EUA.

As questões básicas – como viver, como enfrentar a mortalidade e qual é a melhor forma de dar sentido ao mundo – são as que continuam a impulsionar as ciências humanas. A crise de valores que enfrentamos é enorme, uma vez que os esquemas de valores de custo-benefício são impostos à gestão da vida, frequentemente designando as vidas frágeis como dispensáveis. Não é de se admirar que as pessoas se voltem para a poesia e o canto, a escrita e a arte visual, a história e a teoria para dar sentido ao seu mundo pandêmico, para refletir sobre a questão: *O que acontece quando o mundo, tal como o conhecemos, se desmorona?*

GY: Fico muitas vezes sem palavras quando vejo a pilha de cadáveres e necrotérios improvisados enquanto muitos de nós perecemos em consequência desta pandemia. Muitas vezes, depois de um tiroteio em massa, mesmo que seja esquecido pouco depois, nós, nos Estados Unidos, enveredamos por formas públicas de luto. Para muitas famílias, os ritos do sepultamento não podem ser realizados, dada a propagação do vírus. Que impacto profundo você acha que isso terá nas famílias e como podemos repensar as formas públicas de luto?

JB: Uma pergunta difícil: como viver o luto de uma morte em massa? Em condições de pandemia, as perdas são, na sua maioria, suportadas de forma privada. Somos devolvidos ao lar como local de luto, privados da reunião pública em que tais perdas são marcadas e registradas e partilhadas. A Internet reivindicou mais plenamente o seu lugar como nova esfera pública, mas nunca poderá substituir totalmente as reuniões, tanto privadas como públicas, que permitem que as perdas sejam compreendidas e vividas com outras pessoas.

Uma forma puramente privada de luto é possível, mas não pode atenuar o grito que quer que o mundo testemunhe a perda. E com perdas públicas desta magnitude e rápida sucessão, há questões políticas que estão ligadas à busca pelo luto público: *Por que é que as instalações de saúde estavam tão mal financiadas e despreparadas? Por que é que o presidente dissolveu a comissão encarregada de medidas para este tipo de pandemia? Por qual razão não existem camas ou respiradores suficientes? Por qual razão estão os negros, a população carcerária e os migrantes mais em risco de morrer do que aqueles a quem foram prestados assistência médica decente durante anos?*

Todas estas vidas perdidas são dignas de dor, o que significa que são vidas passíveis de luto, iguais em valor a todas as outras vidas, um valor que não pode ser calculado.

As imagens de corpos amontoados no Equador ou empilhados em armários em Nova Jersey ou no Norte de Itália demonstram que as infraestruturas dos hospitais estão sobrecarregadas e subfinanciadas e que essas condições não existiam para respeitar os mortos. As imagens chocam; contam uma história sobre as infraestruturas de saúde pública, as exigências sobre os profissionais de saúde, o custo emocional do distanciamento social quando os entes queridos não podem receber o corpo e o cadáver torna-se um problema logístico: empilhado, contado, transferido, armazenado. As imagens passam como trechos espantosos.

O isolamento impõe tanto uma sensação de morte ambiente como uma prática comum de desvio: “Não nos concentremos no negativo!” Aprender a lamentar a morte em massa significa marcar a perda de alguém cujo nome não conhecemos, cuja língua não falamos, que vive a uma distância intransponível do lugar onde vivemos. Não é preciso conhecer a pessoa perdida para afirmar que se trata de uma vida. O que lamentamos é a vida encurtada, a vida que deveria ter tido a oportunidade de viver mais, o valor que essa pessoa tem agora na vida dos outros, a ferida que transforma permanentemente aqueles que vivem. O que outra pessoa sofre não é o seu próprio sofrimento, mas a perda que o estranho suporta atravessa a perda pessoal sentida, ligando potencialmente estranhos em luto.

GY: Sabe, parece-me que nem sequer estamos nos permitindo lamentar como nação. Talvez isto se deva ao fato de tantos estarem morrendo todos os dias. Por outro lado, para aqueles a quem a economia é a base - especialmente para aqueles que manifestaram o desejo de dar a vida para que a economia volte a prosperar, o que, na verdade, é apenas a volta a um estado de instabilidade e precariedade econômicas normais - não é claro para mim que compreendam a importância de expressar um luto não relacionado com o mercado. O seu único luto parece estar relacionado com o fato de a máquina capitalista estar sofrendo um golpe. É como se muitos não estivessem desfeitos ou não suturados pela morte de outros seres humanos; pelo contrário, estão apavorados pelo fato de o capitalismo estar

sendo derrubado. O que isto diz sobre a lógica moral (ou falta dela) em relação a algumas pessoas em nosso país?

JB: Sim, vemos o discurso sobre “a saúde da nação” deslizar para outro sobre “a saúde da economia”. Mas o darwinismo social instalou-se em alguns círculos, especialmente nas discussões sobre a “imunidade do rebanho”. Alguns argumentam que a economia deve ser revigorada, mesmo que o vírus seja deixado mais livre para circular, ameaçando a vida das pessoas mais vulneráveis. Que aqueles que têm maior probabilidade de sobreviver ao vírus (imaginados como jovens, amparados por assistência médica desde o início da vida, aptos fisicamente, brancos e sem condições preexistentes) voltariam ao trabalho e à universidade, enquanto o resto de nós se mantém abrigado em casa e descansa sobre um tipo particular de mentira.

Embora alguns afirmem que os vulneráveis – uma nova classe – permaneceriam “protegidos”, ficando fora do local de trabalho, isso significa simplesmente a intensificação do desemprego para muitos. E não é “proteção” porque aqueles “imunes” saudáveis irão, sem dúvida, transmitir o vírus e afetar as suas comunidades, incluindo os seus pais e avós, e todos aqueles que não podem dar-se ao luxo de ficar em casa. Porque os “vulneráveis” não são considerados produtivos na nova comunidade quase ariana, não são vidas valorizadas, e se morrerem, isso é aparentemente aceitável, uma vez que não são imaginados como trabalhadores produtivos, mas “drenam” a economia. Embora o argumento da imunidade do rebanho possa não fazer esta afirmação explicitamente, ela existe.

Reativar a economia sem assistência médica universal é sacrificar a vida daqueles cuja saúde ou assistência médica nunca foram bons. É intensificar as formas de desigualdade social e econômica que afetam desproporcionalmente os negros e todos aqueles que se qualificam como “vulneráveis” na pandemia. Não basta salientar que o trabalhador produtivo no local de trabalho e na esfera pública irá provavelmente sobreviver à infecção viral, estabelecer imunidade e continuar a trabalhar; esse trabalhador é um potencial propagador quando infectado. Este é um preço que alguns estão dispostos a pagar, mas devemos analisar cuidadosamente a ética e a política de tal decisão. Para a “saúde” da economia, o vírus propaga-se e prejudica a saúde da população, especialmente daqueles que estão em uma situação precária e em maior risco de morrer.

GY: Para mim, este nível de culto ao mercado e de dominação do mercado à custa da vida humana coletiva foi nauseantemente claro, desprezivelmente imoral, especialmente quando li que Trump supostamente teria oferecido dinheiro a cientistas alemães que estavam trabalhando em busca de uma vacina contra o coronavírus, com o intuito de adquirir direitos exclusivos sobre a possível vacina para os EUA. Este tipo de manobra, se for verídica, diz sobre a interseção necropolítica entre o despudorado nacionalismo cruel, a ganância capitalista e o desejo perverso de controlar quem morre e quem vive. Tal pensamento é monstruoso. O que isto diz sobre a vulnerabilidade diferencial e sobre aqueles que já foram marcados como “passível de luto” e “não-passível de luto”?

JB: Vejo que há escritores e acadêmicos que estão assumindo posições tanto utópicas quanto distópicas. Os utópicos tendem a celebrar o intervalo global como uma oportunidade para refazer o mundo e para realizar os ideais socialistas materializados nas comunidades carentes que surgiram recentemente. Eu posso entender isso.

Os distópicos tendem a projetar no futuro a intensificação do controle e vigilância do Estado, a perda das liberdades civis e a liberação das forças de mercado, incluindo os tipos crus de racionalidade de mercado que intensificam as desigualdades sociais e econômicas. Posso compreender isso também.

Estamos a enfrentar uma luta intensificada e os resultados não podem ser previstos. A ansiedade política acelerou-se porque as formas convencionais de mobilização não estão disponíveis durante o *lockdown*. No entanto, um intercâmbio internacional muito impressionante está ocorrendo entre institutos de investigação que procuram desenvolver uma vacina, ao mesmo tempo que alguns produtos farmacêuticos se posicionam claramente para lucros obscenos.

A empresa alemã CureVac, da qual Trump tentou assegurar direitos exclusivos para os EUA a qualquer vacina futura, aparentemente procedeu para afastar o CEO que tentou fazer esse acordo. Prosseguiram então para afirmar o seu compromisso com as normas internacionais de distribuição de assistência médica que determinam que os mais necessitados serão os

primeiros a receber qualquer tratamento desenvolvido. O desenvolvimento de normas internacionais fortes e vinculativas fará parte do caminho para garantir que quaisquer tratamentos eficazes que surjam não se tornem propriedade exclusiva e dispendiosa daqueles que podem pagar. A desigualdade de acesso à assistência médica poderá intensificar-se ou poderá ser eficazmente resolvida. Este é o ponto-chave da luta.

GY: Por fim, não existe um livro de regras que especifique o que os “intelectuais públicos” devem fazer durante crises sem precedentes como esta. Alguma sugestão para aqueles de nós que possam ter acesso a espaços públicos mais amplos? Então, talvez esta questão seja ela própria sintomática de um problema mais profundo que cria uma falsa distinção entre “intelectuais públicos” e aqueles que “não o são”. Talvez a questão nos afaste do que a Covid-19 exige - toda a energia crítica e amorosa, das demonstrações [*demos*].

JB: Minha impressão é que passamos do período dos “intelectuais públicos” para uma demanda mais ampla das “humanidades públicas”. Muitos estudantes e novos doutores perguntam como podem trazer a bagagem humanística deles para o serviço público, como podem ultrapassar a divisão entre as culturas acadêmica e pública, e mostrar como as humanidades são importantes para compreender o mundo em que vivemos e trilhar um novo caminho para uma sociedade mais justa e reflexiva.

Embora alguns esperem que o intelectual público ungido fale, a maioria, pela minha experiência, está ansiosa por criar condições para a conversação, trabalho criativo e crítico que expandam as nossas ideias sobre o porquê das línguas, literatura, artes visuais ou história serem importantes para a compreensão do nosso mundo. Esse mundo não pode ser reduzido à “economia” ou à “nação” e também não é totalmente definido pela pandemia. A sensação do mundo pode ir e vir, como disse um dia Ludwig Wittgenstein.

De quem é a tarefa de construir o mundo face à desorientação radical e à perda? A corrida para a Netflix no meio desta morte no ambiente pode ser entendida como uma prática autoanestésica, desviando-se da realidade. Mas talvez nos sintamos atraídos pela questão de quem desenha e redeseña mundo?

Alguns dos mais importantes *insights* sobre experiências históricas devastadoras emergem de histórias e imagens refratadas através de outro tempo e espaço. Alexandria Ocasio-Cortez observou recentemente que, em um dos distritos de Queens que ela representa, as pessoas falam 200 línguas. A tradução é um aspecto maravilhoso e crítico da vida cotidiana dessa comunidade multilíngue. As nossas instituições públicas fariam bem em ajudar-nos a pensar através de diferentes meios de comunicação sobre persistência e perda, o que conecta e divide o ser humano entre comunidades, línguas e regiões, e que papel tem a imaginação crítica em tempos em que crise e futuro são claramente as questões.

FRANCIS WADE

É jornalista e autor de *Myanmar's Enemy Within: Buddhist Violence And The Making Of A Muslim Other* ("O inimigo interno de Myanmar: violência budista e a criação de um outro muçulmano").



JUDITH BUTLER – SOBRE A VIOLÊNCIA EM FORMA DE NEGLIGÊNCIA EM MEIO A UMA CRISE SANITÁRIA*

FRANCIS WADE

Tradução: Marcelo Eduardo Braga Jordana

Uma conversa com a teórica norte-americana sobre seu novo livro, *The Force of Nonviolence* (“A Força da Não Violência”) e a necessidade de solidariedade global em um mundo pandêmico.

Judith Butler alcançou um status que poucos acadêmicos, ainda vivos, conseguem: para cada trabalho que ela publica, uma série de discussões e críticas são produzidas como reação, de tal forma que geraram microdisci-

* N.d.O.: Entrevista realizada por Francis Wade com Judith Butler, publicada originalmente no *The Nation*, “Judith Butler on the Violence of Neglect Amid a Health Crisis: A conversation with the theorist about her new book, *The Force of Nonviolence*, and the need for global solidarity in the pandemic world”, em 13/05/2020. Disponível em <https://www.thenation.com/article/culture/judith-butler-force-of-nonviolence-interview/> // Copyright 2020 The Nation Company LLC. Agradecemos ao *The Nation* por autorizar a reprodução deste texto, assim como sua tradução. Nossos agradecimentos a Francis Wade e a Judith Butler por acolherem nosso convite e autorizarem esta publicação.

plinas nos muitos campos em que ela é especialista: gênero, política, estudos literários e mais. O seu argumento para o gênero como performativo, que teve atenção, primeiramente, através do seu livro *Problemas de gênero*, de 1990, consolidou-a como uma teórica vanguardista de gênero, antes de trabalhos subsequentes direcionados para o exercício do poder do Estado, através da retórica e da violência, entre outros.

Na sequência aos ataques de 11 de setembro, Butler começou a trabalhar em uma série de ensaios, mais tarde compilados na obra *Vida precária: os poderes do luto e da violência* (2004), no qual elaborou a sua tese sobre a “possibilidade do luto” [*grievability*]. Ela argumentou que a perda de certas comunidades – em geral, de Primeiro Mundo, brancos, classe média, heterossexuais – produz um luto nacional, que é reconhecido e ampliado em obituários, canais de notícias e serviços públicos para memoriais. Outros, considerados fracos ou diferentes (como as pessoas com AIDS nos EUA e as vítimas muçulmanas dos ataques da coalizão ocidental no Iraque e no Afeganistão), pelo contrário, carecem dessa qualidade passível de luto, que é essencial para gerar um sentimento de solidariedade para com aqueles que não conhecemos. O processo, escreveu ela, funciona para evitar que certas pessoas sejam consideradas como humanas: “Não se pode estar de luto por elas, pois sempre estão já perdidas, ou, melhor dizendo, elas nunca ‘foram’”.

Em fevereiro deste ano, Butler publicou *The Force of Nonviolence* (“A Força da Não Violência”), que avança o seu argumento a favor de uma ética não violenta, através de formas de solidariedade que atravessam linhas de diferença. Baseando-se em Michel Foucault, Frantz Fanon e outros, analisa a violência nas suas muitas formas complexas, encorajando o reconhecimento da insídia de atos violentos para além do “golpe” – aqueles que são realizados através, por exemplo, de instituições políticas, econômicas ou jurídicas. Para responder, argumenta, a não violência deve ser entendida não como passiva, mas como uma posição ético-política ativa, que se materializa através do reconhecimento da interdependência dos humanos, em formas de protestos e atos de solidariedade, que os Estados muitas vezes procuram minar, reconfigurando-os como violentos.

Butler – que é Professora Maxine Elliot de Literatura Comparada e Teoria Crítica na Universidade da Califórnia, Berkeley – conversou com *The Nation*, en-

quanto a pandemia de Covid-19 continuava a revelar profundas desigualdades estruturais em muitas nações ocidentais, trazendo para um foco mais acentuado as palavras do filósofo francês Étienne Balibar, cuja obra ela faz referência no livro: “O nosso mundo é marcado por... uma desigualdade radical das formas e experiências da própria morte.” A resposta da administração Trump aos efeitos da pandemia, entre as comunidades de baixa renda, forneceu uma lente através da qual é possível examinar formas de violência não física – em particular as de negligência e discriminação – sobre as quais Butler procura lançar mais luz. Esta conversa foi editada por motivo de clareza e extensão.

Francis Wade: Existe, como o seu livro argumenta, um problema claro com a tendência para ver a violência como um ato físico, pois esta ignora as formas mais institucionais de violência que se verificam neste momento nos EUA e em outros lugares. O que a adoção de uma visão mais ampla nos permitiria ver?

Judith Butler: Um único ato não consegue representar padrões repetidos ou formas estruturais ou institucionais de violência. O golpe físico é mais gráfico e imaginável e, quando a violência assume essa forma, é mais fácil encontrar e responsabilizar a pessoa pela sua realização. A responsabilização torna-se mais complexa e não menos urgente quando a pessoa que pratica o ato afirma seguir uma política policial ou prisional injusta ou agir em nome da segurança nacional. E é complexo de uma outra forma, mas ainda não menos urgente, se populações inteiras forem “deixadas para morrer”, como apontou Foucault. Os trabalhadores do campo, amontoados em pequenos espaços de habitação e privados de cuidados médicos, são expostos a doenças graves e à morte nas atuais condições de pandemia. Algo muito semelhante poderia ser dito sobre a população de Gaza, onde o confinamento é imposto pela força e onde um genocídio lento pode bem acontecer.

Nestes casos, temos também de responsabilizar o Estado, as condições de cerco, as instituições carcerárias, os responsáveis por políticas e até o sistema econômico, que trata alguns trabalhadores como dispensáveis e substituíveis. A meu ver, trata-se menos de saber quem é amigo e quem é inimigo, mas quem conta como uma vida que importa e quais vidas são consideradas dispensáveis. Penitenciárias tendem a manter essas populações dentro da nação, mas com um estatuto de marginalização, e nos EUA são instrumentos para conter e suprimir vidas negras e pardas de uma forma desproporcional. Considerando os migrantes, estes devem ser mantidos do lado de fora. Mas a fronteira e os seus modos de detenção por tempo indeterminado não estão nem dentro nem fora dela. Esse tipo de limite pode ser um tipo especial de inferno.

FW: Ao menos de forma superficial, a frase “deixado para morrer” parece um pouco passiva – uma forma de negligência. Membros de comunidades negras e/ou pobres nos EUA, que estão a morrer a uma taxa desproporcionalmente mais elevada de Covid-19, estão experimentando o resultado final, entre muitas outras coisas, de negligência. Deve, portanto, a negligência ser lida como violência, o trabalho ativo e não passivo de um Estado que dá prioridade a certas vidas em detrimento de outras?

JB: Como a pandemia se tornou amplamente reconhecida, alguns elaboradores de políticas, que procuram reabrir os mercados e recuperar a produtividade, procuraram recorrer à ideia da imunidade do rebanho, o que pressupõe que aqueles que são suficientemente fortes para suportar o vírus desenvolverão imunidade e passarão a constituir, com o tempo, uma população forte capaz de trabalhar. É possível ver como a tese da imunidade do rebanho funciona bastante bem com o darwinismo social, a ideia de que as sociedades tendem a evoluir nas quais os mais aptos sobrevivem e os menos aptos, não. Em condições de pandemia, são, evidentemente, as minorias negras e pardas que contam como vulneráveis ou não destinadas a sobreviver.

Alexandra Ocasio-Cortez observou que ser negro é uma “condição preexistente” com isso, o que ela claramente quis dizer foi que os negros nos EUA se encontram entre aqueles que foram desproporcionalmente privados de cuidados básicos de saúde. Os idosos, também, pertencem a este grupo que é mais vulnerável (e a comunidade negra idosa, especialmente) – assim como os pobres, os deficientes, aqueles que estão cumprindo pena, os sem abri-

go, os migrantes detidos, bem como todos aqueles com condições médicas preexistentes, cuja existência social pertence a todas ou à maior parte desta lista de categorias. Poderia ser afirmado que a imunidade do rebanho não contém em si mesma uma sentença de morte e, ainda assim, a sua aplicação conduziria certamente ao aumento do isolamento, do desemprego e do ostracismo daqueles que são considerados mais vulneráveis – faz, também, suposições explícitas sobre as taxas de mortalidade ligadas às taxas de produtividade. Estas populações são consideradas como estando, de qualquer forma, a caminho da morte, não merecendo, portanto, serem salvaguardadas, sendo adotada uma medida, implícita ou explicitamente, que determina quais vidas têm valor e quais não.

Qualquer política ou instituição que crie taxas de mortalidade mais elevadas para um grupo está envolvida numa forma de manipulação da morte. Quando esse grupo é negro, é uma forma racista de manipulação da morte com ligações claras a outras formas, incluindo as carcerárias. Uma vez aceita a lógica da imunidade do rebanho por aqueles que desejam abrir a indústria e mesmo as universidades, a hipótese que segue adiante é que os jovens e saudáveis adoecerão, mas ficarão recuperados, aumentando o número de pessoas com anticorpos [que estarão] prontos para trabalhar. O que essa lógica não considera é que o trabalhador ou estudante no auge da vida, sem quaisquer problemas médicos, espalhará o vírus, afetando as pessoas que pertencem à classe vulnerável. O resultado é que a classe vulnerável é deixada para morrer por uma política que decidiu antecipadamente quais as vidas que são valiosas – produtivas, úteis – e quais as vidas que são dispensáveis. E os mercados permanecem abertos, através da adoção de uma estratégia epidemiológica que afasta o darwinismo social, no momento.

Não se trata de uma sentença de morte explícita, como a que os juízes proferem. Mas a morte é uma consequência conhecida e aceitável de uma política que tem como objetivo explícito a recuperação do crescimento econômico e do lucro. Não chamaria este movimento de passivo. E é algo mais do que cumplicidade com a violência de outrem. É, antes, um cálculo eugênico que depende de trabalhadores dispensáveis e substituíveis para cumprir o seu objetivo de revitalizar uma indústria produtiva no meio da pandemia. Há uma boa possibilidade de que isso se normalize no decurso do relançamento da economia.

FW: O ato de despriorizar serviços vitais a comunidades já vulneráveis é especialmente desleal porque começa em esferas legítimas – a política, a jurídica, a sanitária e assim por diante. Isso torna tal ato, assim como as forças que o reproduzem, mais difícil de detectar e, por conseguinte, de contrariar.

JB: Recentemente, um número crescente de artigos tem chamado a atenção para o racismo estrutural que tem produzido um sofrimento desproporcional nas comunidades negras nos EUA. São muitas as razões – prática discriminatória, pobreza, acesso à assistência sanitária, seguros e aos tipos de empregos que proporcionam seguros, assim como práticas racistas em testes e comunicação. A incapacidade de recolher dados raciais sobre quem foi testado torna mais difícil a exposição de práticas racistas contidas na assistência médica. A formulação do racismo dada por Ruthie Gilmore tem uma nova relevância: “O racismo é, especificamente, a produção e a exploração extrajudiciais, ou sancionadas pelo Estado, da vulnerabilidade à morte prematura de grupos diferenciados”.

Ela estava pensando nas prisões, mas, também, é verdade, sobre as pandemias e, especialmente, sobre a perda devastadora de vidas negras e pardas nas prisões. É tentador responsabilizar uma única pessoa pelo racismo, mas quando o racismo é estrutural, são sempre muitas as pessoas que reproduzem as estruturas. A incapacidade de comunicar informações sobre a doença, de testar adequadamente, especialmente em zonas onde vivem muitos negros, é uma forma de permitir que as pessoas adoeçam e também deixá-las para morrer. A incapacidade de prestar assistência médica universal é também uma forma de sacrificar potencialmente todos aqueles que não têm acesso à assistência médica a um valor acessível. A oposição à assistência médica universal é um acordo tácito para deixar as pessoas morrerem e para fazer distinções entre quem pode ser mais facilmente deixado para morrer e quem não. Este cálculo é simultaneamente ardiloso e brutal no seu racismo.

FW: O Estado está ostensivamente presente para nos proteger da violência nas suas diversas formas. No entanto, em “A Força da Não Violência”, o seu argumento é que, ao utilizar truques semânticos, ele reestrutura a sua própria violência – em todas as suas formas – contra cidadãos ou não cidadãos como atos de salvaguarda e, assim, muda a narrativa violenta e talvez uma parte do apoio público a seu favor. Como é que isso ajuda o seu status de único fiador legítimo da nossa segurança?

JB: Claro, tudo depende do tipo de Estado do qual estamos falando. A noção de que uma das tarefas fundamentais do Estado moderno é proporcionar leis que resolvam os conflitos, que ocorrem em contextos pré-jurídicos, é uma tarefa regularmente aceita no âmbito de entendimentos teórico-político-liberais, que remontam, pelo menos, a Hobbes. Nesse modo de pensar, o Estado põe fim à violência “natural”, transformando conflitos violentos dentro do estado de natureza em processos jurídicos. Essa transição exige uma linha histórica de violência para a lei e, ainda assim, não pode dar conta da violência da lei. A violência do Estado é muito real e os regimes legais regidos por objetivos racistas – incluindo leis, policiamento e encarceramento – podem e, de fato, constituem formas de violência legal contra minorias. Assim, se os visados pela violência legal recorrem à lei para procurarem alívio da violência, verificam que o acusado e o árbitro são o mesmo. E essa história segue uma circularidade aterrorizante, digna de Kafka.

O truque semântico ao qual você se refere aparece na sua forma mais obscena nos julgamentos ou processos em que policiais brancos nos EUA explicam porque mataram, sufocaram ou torturaram uma pessoa negra que estava desarmada, constrangida ou a fugir de costas para a polícia. Em que condições pode tal agente da polícia afirmar que está a exercer legítima defesa? Se a polícia disser que o seu uso da força era legítimo (e, portanto, não violento), ela tem de descrever uma cena na qual um ato flagrante de assassinato é entendido como uma precaução de segurança necessária ou um ato de autodefesa. Essa descrição tem de se revelar plausível em tribunal ou perante uma comissão de recurso. Isso acontece em condições imaginárias em que a negritude é sempre interpretada como violência potencial ou iminente. Esses pressupostos racistas são profundos e facilitam a aceitação da destruição irresponsável de uma vida como justificável.

A violência que o Estado inflige contra migrantes na fronteira ou que os Estados europeus infligiram aos migrantes no mar – deixando-os muitas vezes morrer, em vez de permitir a entrada deles no território pelo direito internacional – justifica-se alegando que os migrantes são ameaças à nação, por vezes consideradas uma ameaça violenta, e que negar-lhes os seus direitos, e, na verdade, as suas vidas, é uma questão de autodefesa nacional. Todos estes exemplos apontam para o fato de que tanto a violência como a autodefesa têm de ser entendidas como termos jurídicos, utilizados em domínios de poder es-

pecíficos para alcançar determinados objetivos claros. Para criticar esses usos estratégicos, temos de ser capazes não só de definir violência, mas também de situar as definições que aceitamos dentro de um campo de usos conflituosos e contraditórios.

FW: Antes de se poder avançar em direção a um mundo menos violento, você argumenta que a ênfase que o pensamento liberal coloca no individualismo deve ser desafiada. Como se aplica o seu argumento às sociedades, históricas ou contemporâneas, em que o individualismo liberal talvez não seja uma força tão forte quanto o comunitarismo, porém, onde a violência não é menor?

JB: O livro faz dois argumentos relacionados, um sobre indivíduos e outro sobre grupos. Ambos os argumentos buscam enfatizar o problema do estabelecimento de fronteiras excludentes da individualidade. A não violência demanda a compreensão de uma versão relacional da individualidade, aquela versão que procura manter os laços sociais para além dos limites comunitários e nacionais. A crítica ao individualismo retoma as críticas feministas ao individualismo liberal, sustentando que as formas de dependência repudiadas provam ser componentes essenciais das normas masculinas de autossuficiência. A não violência exige que entendamos as relações com os outros como algo constituindo o que somos.

O individualismo baseia-se na negação dessa relacionalidade. Se impomos limites regionais, nacionais, religiosos, raciais ou de gênero às relações pelas quais somos definidos, aderimos a identificações de grupo que reproduzem a lógica de exclusão a que a não violência se opõe. Tem que ser o estranho – aquele que eu nunca conheci, aquele que vive a uma grande distância de onde eu vivo, que fala outra língua que eu não conheço – a quem tenho uma obrigação ética. Uma compreensão da interdependência global, agora manifestada sob formas agudas no mundo pandêmico, traz adiante este tipo de obrigações globais. Na minha opinião, uma ética e uma política de não violência devem ter um caráter global, reformulando a fronteira como um local de relacionamento controverso, mas crucial.

FW: Mas mesmo em muitas democracias avançadas, essa ideia de um eu como fundamental para o bem de um todo tem pouco peso. Assim, se a maioria das sociedades, se não todas, já estão de alguma forma condicio-

nadas contra essa noção de interdependência, o que é preciso para que esse tipo de ética se instale?

JB: É claro que as versões altamente limitadas e excludentes da individualidade pertencem principalmente às partes do Ocidente onde os mercados são apoiados por preceitos liberais. Mas algo semelhante, certamente, acontece com grupos que podem muito bem depender do individualismo, mais do que de formas de identidade grupal, que são internamente relacionais. Em outras palavras, um grupo pode muito bem conceber-se como interdependente, mas [limita] o âmbito dessa interdependência. É claro que, em muitas religiões, podemos encontrar versões espirituais de interdependência. Esse fôlego é meu, mas, ao mesmo tempo, não é minha propriedade, sempre sugando do ar, que é preenchido com as exalações de outros, ausentes e desconhecidos. O vírus torna esta verdade evidente, de uma forma potencialmente assustadora, mas é importante lembrar que se trata de uma inter-relação, que liga as nossas individualidades limitadas e prova que elas são menos limitadas do que nós, que somos formados dentro do individualismo, poderíamos acreditar. A vida excede a pessoa em formas de interdependência as quais todos devemos aprender a afirmar, ainda que essa condição possa parecer ameaçadora neste momento.

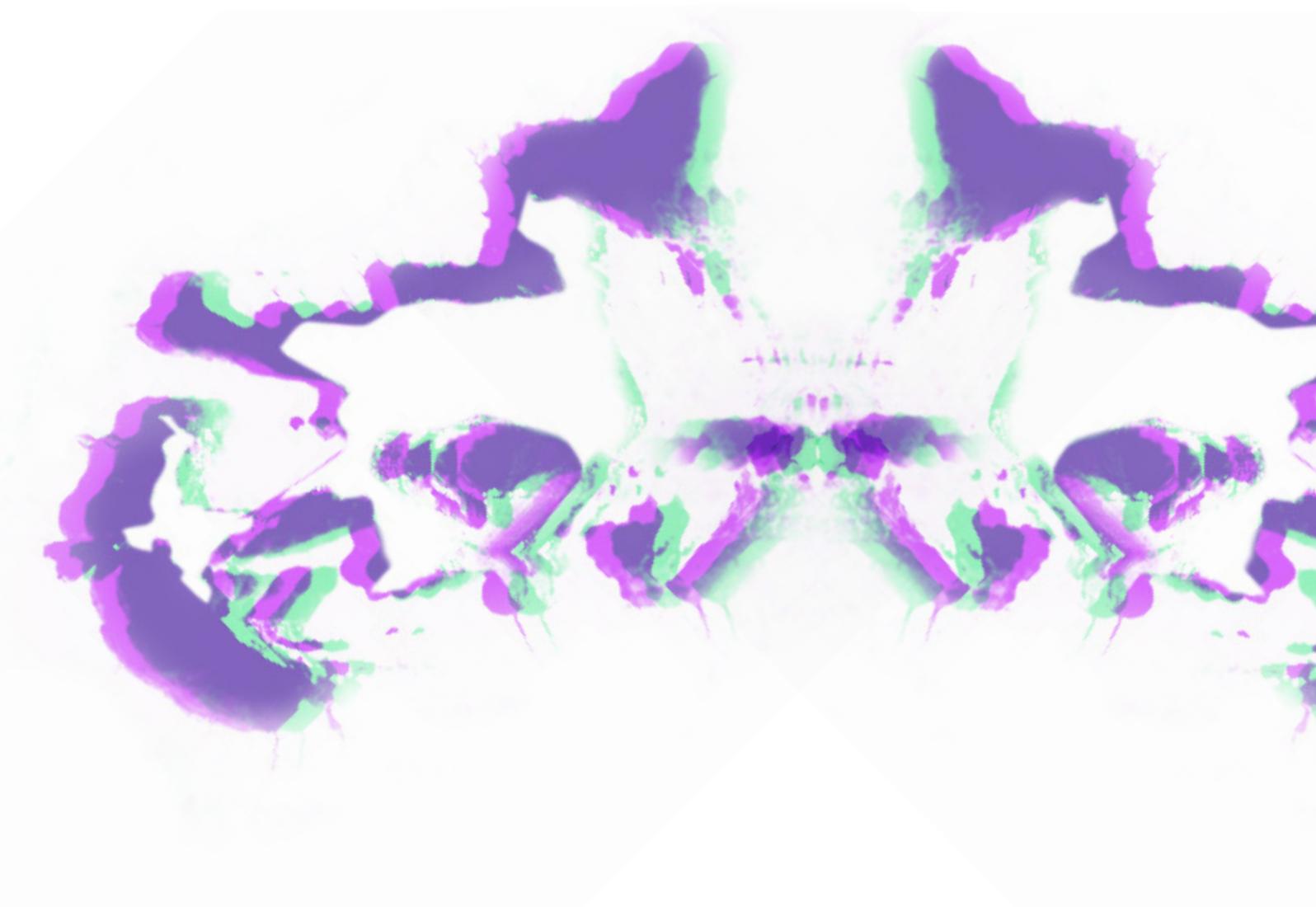
Estou atenta, também, neste momento, que há muitas comunidades indígenas em risco de destruição na Amazônia brasileira. A relação com a terra, com os ancestrais, com os outros, com o mundo, faz referência a um eu limitado, e isso parece, seguramente, uma imposição ocidental paradigmática. Na verdade, a prática do desmatamento é um ataque à comunidade, não só porque ela necessita que as florestas vivam, mas também porque a floresta pertence a um sentido abrangente de individualidade e pertencimento. Seria importante compreender a distribuição de alimentos, o desmatamento e a assistência médica não apenas pelo prisma da ideia de interdependência global, mas também em relação aos direitos dos migrantes de atravessarem as fronteiras e de pedirem asilo ou residência. Em geral, temos boas razões para entender a dependência como condição de exploração, mas esta pode, quando reformulada como interdependência, tornar-se uma ética e uma política global, empenhada na igualdade social.

CARLA RODRIGUES

É professora de ética no Departamento de Filosofia da UFRJ, pesquisadora do programa de pós-graduação em filosofia da UFRJ e bolsista de produtividade da Faperj. É coordenadora do laboratório Filosofias do tempo do agora.

FERNANDA MARTINS

Feminista, professora de criminologia, doutora em Ciências Criminais pela PUCRS, mestre em Teoria, Filosofia e História do Direito pelo PPGD/UFSC.



CONFINAMENTOS*

CARLA RODRIGUES E FERNANDA MARTINS

O sintagma “condição feminina” começou a cair em desuso no Brasil por volta da década de 1990, quando o significante “gênero” invadiu, não sem ressalvas e desconfianças, as teorias feministas. Recuperar o termo neste momento para abordar a situação das mulheres em condição de confinamento – desde 11 de março, quando a OMS declarou a pandemia do novo coronavírus – é parte de uma estratégia necessária a fim de retomar um tema caro às teorias feministas, as especificidades do corpo da mulher. Sabemos que estamos escrevendo no escuro, iluminando os velhos problemas com a chama de uma vela, e tentando enxergar algo adiante de nós. Talvez fosse assim que Walter Benjamin estivesse se sentindo quando, em 1940, oprimido pelo avanço das forças nazistas na Europa, escreveu suas teses “Sobre o conceito de história”. Em certo momento, ele lembra a importância de não perder de vista a luta pelas coisas “brutas e materiais”, sem as quais não existem “coisas finas e espirituais”, como “con-

* Esse artigo é um desdobramento dos diálogos estabelecidos pelas autoras desde 2019, quando coordenaram juntas o grupo de trabalho “Gênero, Violência e Tecnologias de resistência” no congresso Sociology of law (Canoas, RS), e de reflexões desenvolvidas por Carla Rodrigues em *Mulheres em Estado de Emergência* [<https://www.revistaserrote.com.br/2020/05/mulheres-em-estado-de-emergencia-por-carla-rodrigues/>] na série #IMSquarentena [<https://ims.com.br/quarentena/>], que reúne ensaios do acervo, colaborações inéditas e uma seleção de textos que ajudem a refletir sobre o mundo em tempos de pandemia.

fiança, coragem, humor, astúcia e firmeza”. Benjamin já tinha sobrevivido à gripe espanhola e aos longos períodos de quarentena na Europa. De fato, neste momento em que as palavras só apontam para distâncias, parece mais difícil, e por isso mesmo mais necessário, cultivar as coisas finas e espirituais. Neste artigo, vamos nos orientar por aquilo que Benjamin chamou de constelação - ‘imagens culturais’ desenhadas a partir da liberdade de propor ligações entre partes dispersas - cuja figura é de uma Hidra, a deusa-serpente de nove cabeças exterminada nos 12 trabalhos de Hércules, que ao final da batalha foi morto por seu veneno. A cada cabeça vencida, outra surgia em seu lugar. Hidra também batiza uma constelação de estrelas, o que mais uma vez nos levaria à metáfora da dispersão.

Tudo leva a crer que o epicentro da calamidade da condição feminina dentro da quarentena é o aumento exponencial dos casos de violência doméstica, estimado em pelo menos 20% nos 193 países membros da ONU¹, conforme relatório do Fundo de População das Nações Unidas. A previsão é de pelo menos 15 milhões de casos a mais em 2020, consequência direta das restrições impostas pela pandemia². Para mulheres em situação de violência, o confinamento amplifica não apenas a rotina de abusos e violações mas, sobretudo, o quanto fracassamos miseravelmente na maneira de abordar o problema até aqui. Mesmo as melhores iniciativas – como a campanha Nós Estamos Juntas, que reuniu informações sobre os serviços de apoio no Brasil, inspirada no projeto *Nous Toutes*, na França, que tem oferecido treinamento gratuito *online* – não conseguem superar pelo menos duas falhas, ambas anteriores à Covid-19. Em primeiro lugar, toda a responsabilidade de se proteger contra a violência recai sobre a vítima, a quem em geral só se oferece o recurso ao ordenamento jurídico, como leis específicas e locais especiais de atendimento; há, ainda, uma recorrente tentativa de

¹‘Calamitous’: domestic violence set to soar by 20% during global lockdown. *The Guardian*, 2020. Disponível em <https://www.theguardian.com/global-development/2020/apr/28/calamitous-domestic-violence-set-to-soar-by-20-during-global-lockdown-coronavirus>

²A ONU Mulher, inclusive, está recebendo informações sobre os casos de violência doméstica a serem enviadas até final de julho para um levantamento amplo e detalhado sobre as violências e as formas de enfrentamento a esse espectro de vulnerabilidade, conforme orientações disponíveis no link <https://nacoesunidas.org/relatora-da-onu-recebe-informacoes-sobre-violencia-contra-mulheres-durante-crise-de-covid-19/>

fazer com que a mulher compreenda, pela via psicologizante ou pelo caminho da consciência política, as razões pelas quais está na condição de vítima, contribuindo para apagar a ação e a responsabilidade do agressor.

No Brasil, a ênfase histórica na via punitivista continua sendo a principal diretriz de ação contra a violência³, apesar dos esforços das feministas abolicionistas⁴ em diferentes lugares do mundo. Em sua recente passagem pelo Brasil, Angela Davis – autora de dois clássicos sobre o tema, *Estarão as prisões obsoletas?*⁵ e *A democracia da abolição*⁶ – comparou a luta contra a escravidão à batalha pelo fim do encarceramento. “Aqueles que defendem o fim das prisões são rejeitados como idealistas e utópicos cujas ideias são, na melhor das hipóteses, pouco realistas e impraticáveis e, na pior delas, ilusórias e tolas. Isso exemplifica como é difícil imaginar uma ordem social que não dependa da ameaça de enclausurar pessoas em lugares terríveis destinados a isolá-las de suas famílias e de sua comunidade. A prisão é considerada algo tão ‘natural’ que é extremamente difícil imaginar a vida sem ela”, escreve Davis. Para seguir esse caminho, seria preciso imaginar, antes de mais nada, uma sociedade em que não seja natural mulheres apanharem ou serem assassinadas.

O esforço aqui consiste em imaginar uma sociedade em que a guerra não seja naturalizada. A guerra é aquilo que revela a fronteira e impõe a necessidade de afirmação permanente do Estado-Nação. A guerra é a semântica que produz legitimidade aos confinamentos – a guerra contra o vírus, contra as drogas, contra o terror (e todas as ameaças produzidas por corpos inimigos na linguagem bélica do poder punitivo). Essas expressões se entrecruzam e, não à toa, alimentam o medo do outro como substrato constitutivo das relações sociais.

³ MARTINS, Fernanda; GAUER, Ruth. M. C. Feminismo e poder punitivo: percursos da criminologia feminista no Brasil. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, Vol. 11, N. 01, 2020, p.145-178.

⁴ TOUTES Femmes contre la prison: Féminisme, Justice Pénale, Coronavirus et Révoltes dans les prisons. Entretien avec Gwenola Ricordeau. *Lundi Matin*. Disponível em <https://lundi.am/Feminisme-justice-penale-coronavirus-et-revoltes-dans-les-prisons>

⁵ DAVIS, Angela. *Estarão as prisões obsoletas?* Rio de Janeiro: Difel, 2018.

⁶ DAVIS, Angela Y. *Democracia da abolição: para além do império das prisões e da tortura*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

Talvez, inclusive, a dificuldade de pensar as formas de enfrentar os problemas de violência de gênero tenha se situado nas expressões de “ataque” aos sujeitos que incorporam a posição de “culpados”. Na guerra, é sempre necessário escolher um inimigo a ser combatido violentamente.

“Fazer ver aquilo que vemos”⁷, em especial sob essa lente de aumento proporcionada pelo contexto atual, é desnaturalizar os quadros que retratam as violências conectadas pelas estruturas de guerra forjadas no patriarcado, no racismo, no colonialismo, no capitalismo e no poder punitivo, todas implicadas entre si. Essa tarefa nos convoca a interpelar os problemas sociais de forma interdependente, ou interseccionais como no conceito cunhado por Crenshaw⁸, nos mesmos termos que nos exige compreender a interdependência⁹ como condição anterior à própria possibilidade de sobrevivência.

As interrogações sobre as estratégias punitivas conduzem-nos hoje por percursos que indicam os mais evidentes limites das formas de enfrentamento produzidas às violências de gênero. A estratégia penal como semântica prioritária na *batalha* por direitos, ao anunciar o problema da “violência”, ditou regras punitivas como hipótese central na constituição de cidadania e de reconhecimento. Tal condição ou a exigência da produção da “identidade-vítima”, como elemento central das políticas de “tutela” jurídico-estatais, implicou ao menos dois desdobramentos muito específicos em termos de vulnerabilidades “tuteladas”: 1) Em termos de políticas públicas, para que elas pudessem ser desenvolvidas de modo mais amplo, respondendo a precariedades específicas relacionadas à *exposição diferenciada à violência forçada*¹⁰ de determinados grupos, foi exigido pela esfera estatal – e correspondido pela adesão

⁷FOUCAULT, M. “A Filosofia Analítica da Política”. In: *Ética, Sexualidade, Política. Ditos e Escritos V*. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª Ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p 44.

⁸CRENSHAW, Kimberle Williams. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*. Vol. 43, No. 6. Jul., 1991. pp. 1241-1299.

⁹BUTLER, Judith. *The force of non violence: the ethical in the political*. London; New York: Verso, 2020.

¹⁰BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução Andreas Lieber; revisão técnica Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

dos movimentos sociais – que houvesse uma figura penal amparada por uma identidade própria tutelar (mulher, gênero, criança, adolescente, raça, etnia, sexualidade)¹¹ e 2) Sobreposta a esta dimensão, não há de se esquecer que o recurso a tais categorias já implica, por si só, um conjunto de expectativas quantos às figuras envolvidas, propriamente recolhidas e lançadas através de certos quadros de vitimização¹² adequados aos estereótipos de feminilidade, passividade, classe, raça, território, modos de vida etc, que configuram aquilo que torna possível de ser chamado de “violência” e, portanto, hábil de ser sancionado penalmente como “crime”. Em suma, sob ambos desdobramentos, haverá propriamente uma gestão penal das identidades: assim, por um lado, diferenças capturadas e, por outro, postas a funcionar desigualmente.

Isso significa dizer que o Estado, ao negociar sua ação política de forma mais abrangente – as chamadas políticas afirmativas por garantias jurídicas, aplicação de direitos sociais, fornecimento de recursos públicos etc – através da criminalização de condutas, passou a exigir, antes de qualquer resposta concreta do poder público, que sujeitos específicos fossem identificados como “sujeitos passivos” em tipificações penais. Essa coerção do Estado fez com que os movimentos sociais, no processo de redemocratização brasileira, tenham naturalizado a negociação dessas estratégias como mecanismo de acesso a

¹¹ A prestação de serviços por parte dos Estados em relação às pessoas vitimizadas nas chamadas “violências domésticas”, tais como a construção de casas de acolhimento, criação e facilitação na aplicação de medidas restritivas e afastamento dos agressores do lar, políticas de intervenção que aceleraram e desburocratizaram o processo de divórcio em casos de vulnerabilidade da vítima etc, só passaram a ser realizadas após a existência dos tipos penais que instituíam essa violência de maneira explícita e específica como “crime”.

¹² A seletividade que forja as distinções criminalizadoras – desde a criminalização primária ditada pela definição do que se considera crime à determinação dos sujeitos encarcerados – exerce também seu funcionamento seletivo na mesma proporção ao ditar quem pode ser reconhecida como vítima. Sobre conf. ARDUINO, Ileana. Entre la victimización opresiva y la justicia emancipatoria: articulaciones entre feminismo y justicia penal. In: NIJENSOHN, Malena (Comp.). Los feminismos ante el neoliberalismo. Adrogué: La Cebra, 2018 e ALEXANDER, Michelle. El color de la justicia: la nueva segregación racial em Estados Unidos. New York; London: The new press, 2017.

medidas mais expressivas e responsivas aos problemas político-sociais. No entanto, essa adesão aos dispositivos penais capturou políticas emancipatórias em pares binários necessários para intervenção punitiva – “vítima” x “agressor”, “doméstico” x “público”.

Esses limites da racionalidade estatal, a qual exige mecanismos punitivos como ferramentas próprias do funcionamento do Estado, ficam radicalmente expostos no contexto pandêmico. Isso implica dizer que é preciso tornar realmente visível o que já é visível, mas que se tem optado por não se ver. Ampliar a compreensão acerca de como a violência contra a mulher, sobretudo no âmbito doméstico, está naturalizada como uma questão pessoal – no máximo, do casal – e não alcança estatuto de problema político, público ou social é de máxima urgência para repensar e desafiar os quadros de guerra que se dispõem sobre os corpos das mulheres. Inclusive, repensar a própria linguagem que estabelece o doméstico como o local da violência e seus desdobramentos de privatização do conflito é indispensável.

Rita Segato, autora da expressão “guerra contra as mulheres”, afirma que o confinamento do “doméstico” está implicado no encapsulamento produzido também pela ideia de “família nuclear” e pela burocracia exigida pelo Estado em definir os sujeitos e suas relações. Ao expressar que a relação entre “estado-indivíduo encapsula”, que sempre que há um conflito ou qualquer experiência que exija do sujeito uma resposta estatal, isso o “obriga a preencher um formulário dizendo quem você é, toda vez que lhe dizem quem você é, o encapsulam para classificá-lo, administrá-lo burocraticamente e [novamente] encapsulá-lo”.¹³ Nesses termos, “a família nuclear encapsula” o sujeito, o conflito, as mulheres e a própria ideia de violência sofrida pelas mulheres, por todas as mulheres – um tipo específico, exclusivo, administrável e gerido pelo patriarcado: “violência *doméstica* contra a mulher”.

O vírus e as políticas de confinamento como única medida de proteção possível reafirmam o encapsulamento, determinam os tons burocráticos e procedimen-

¹³ SEGATO, Rita. La politicidad de las mujeres no reconoce vanguardias. *Catarsis Revista Argentina*. Disponível em <https://catarsisrevistaargentina.wordpress.com/2020/05/09/rita-segato-la-politicidad-de-las-mujeres-no-reconoce-vanguardias/>

tais de quem somos e como podemos nos conectar aos demais, reforçando a linguagem de isolamento, propriedade privada e estatutos de autoridades verticais como forma de combate. Já a interdependência nos aponta para repensar nossas visões de mundo e as possibilidades de nossas atuações. “Até um arenito é um ser a ser vinculado, porque está vinculado a um cosmos”, “porosidades”¹⁴ que interpelam ações conjuntas que desnaturalizem a violência contra as mulheres como algo unitário, individual, de resposta estatal penal individualizada entre homem agressor e mulher vítima.

A insistência, a título de hipótese, que a violência contra a mulher é estrutural porque é contra a fragilidade simbólica feminina¹⁵ enlaça, nesses termos, um sentido comum, compartilhado sobre como a violência afeta corpos precarizados através da exploração de corpos como território a ser ocupado e expropriado. Para tanto, não se pode ignorar como as violências estão constituídas desde uma exigência necessária e absoluta da exploração de vidas para manter seu funcionamento.

Assim como o capitalismo, para ter continuidade na produção de mais valia, exige exploração e expropriação de matéria – corpos e ecossistema –, o poder punitivo¹⁶ para manter sua máquina em funcionamento, requer não só corpos capturáveis pelas estratégias de controle e repressão, mas também de uma população que alimente as formas de compreender a punição, aqui entendida por “justiça”, como garantia de “segurança”. Essas estratégias tendem a desmobilizar as ações coletivas ao dividirem o corpo social em competidores e, ainda, através

¹⁴ BUTLER, Judith. Traços humanos nas superfícies do mundo. *n-1 textos*. Disponível em <https://n-1edicoes.org/042>

¹⁵ RODRIGUES, Carla. Dossier: Misoginia, feminicídio, racismo, punitivismo: Alguns significantes da violência contra as mulheres. *Calibán*: Revista Latinoamericana de psicoanálises. Disponível em <https://calibanrlp.com/pt/dossier-misoginia-femicidio-racismo-punitivismo-alguns-significantes-da-violencia-contra-as-mulheres/>

¹⁶ O poder punitivo deve ser compreendido pelo conjunto de práticas que forjam uma racionalidade, na qual a própria subjetivação se estabelece na punição como regime político. Isso implica dizer que se trata de um conjunto de comportamentos, discursos, atividades que não podem ser resumidos ao Estado e aos processos de criminalização. Sobre o assunto conf. AMARAL, Augusto Jobim. *Política da criminologia*. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.

da semântica do medo, monopolizar na figura do Estado os exercícios de resposta aos conflitos de maneira individualizada e compartimentada.

As linguagens que perpassam a sensação de insegurança estão estritamente conectadas à produção do medo como semântica política. Isso significa que o medo, também como experiência subjetiva intensificada pelo isolamento e pela interpelação do outro como potencial de contágio, se conecta a todo um espectro de investidas jurídicas e administrativas que ganham legitimidade pelo desejo securitário compartilhado socialmente. Nesse sentido, a ideia de violência diretamente vinculada à noção de “crime”, atravessa “o medo do crime” como representação da “sensação difusa de perigo das pessoas sobre serem fisicamente prejudicadas pela violência criminal.”¹⁷

Responsabilidade individual, a única resposta?

Um dos fracassos nos modos de enfrentamento da violência contra as mulheres está na individualização dos conflitos, peça central para compreender como a racionalidade neoliberal intensificou a racionalidade punitiva. Por analogia, podemos pensar que a política de combate à Covid-19 é exponencialmente a combinação entre responsabilidade individual - cada um/a deve assumir para si a tarefa de não ser contaminado/a, tomando como premissa que o sistema de saúde não tem mesmo condições de atender - e a racionalidade punitivista, impondo diferentes formas de sanção aos que não respeitarem as restrições de circulação (há diversos exemplos de alocação diferencial de homens e mulheres nas ruas).

¹⁷ STANKO, Elizabeth A. The Commercialisation of Women’s Fear of Crime. In: SUMNER, C.; ISRAEL, M.; O’CONNELL, M.; SARRE, R. (Eds.). *International Victimology: Selected Papers from the 8th International Symposium*. Canberra: Australian Institute of Criminology, 1994. pp. 80-85 Disponível em <https://pdfs.semanticscholar.org/1291/3dda7a11b67bfd22148269e10d80bd848cb0.pdf>

O reconhecimento dos crimes sexuais e das violências de gênero, de forma ampla, como “problemas sociais” e, conseqüentemente, “problemas de segurança pública”, exigiu instrumentos normativos regulatórios promovidos pelo Estado para “prevenir, combater e erradicar” a violência direta imposta aos corpos. De novo, por analogia, poderíamos equivaler o discurso contra o vírus, apenas deslocando dos problemas de segurança pública para os problemas de saúde pública.

Se as racionalidades neoliberal e punitiva são produtivas, no sentido de produzirem e serem produzidas por conjuntos normativos que contribuem para subjetivação, as reivindicações que atravessam as normas regidas por Estados implicados nessas razões inexoravelmente foram assimiladas e moldadas pelas estratégias que têm sentido baixo às semânticas bélicas da individualização dos conflitos. Assim, os mecanismos produzidos pela reivindicação dos direitos das mulheres sob a gramática dos direitos humanos geraram uma noção coletiva de que as formas de enfrentamento aos problemas que envolvem violência contra grupos “de minorias” “depende de imposição coercitiva (geralmente em oposição às práticas locais) e criminalização”¹⁸.

Entre as estratégias que são aplicadas enquanto táticas de individualização punitiva está o que Wendy Brown, por meio de sua análise de Hayek, indica como “expansão da esfera pessoal protegida” na “dupla dimensão da privatização”¹⁹. A privatização das relações político-sociais é característica da racionalidade neoliberal, contudo, o que Brown provoca a pensar é como a “segunda ordem da privatização” produz uma nova relação entre segurança e valores tradicionais e familiaristas sob a semântica da liberdade. A autora evidencia que a “expansão da esfera pessoal protegida” é um desdobramento dos mecanismos de privatização implicados no neoliberalismo e isso ocorre como “uma maneira de fazer entrar os valores *familiares*, seus

¹⁸ BUMILLER, Kristin. *In an abusive state: How neoliberalism appropriated the feminist movement against sexual violence*. Durham and London: Duke University Press, 2008, p. 132.

¹⁹ BROWN, Wendy. *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West*. New York: Columbia University Press, 2019. [Nas ruínas do neoliberalismo. Trad. Mario A. Marino e Eduardo Santos. São Paulo : Politeia, 2019.]

regulamentos e reivindicações para dentro dos espaços públicos até então organizados pelas leis e normas democráticas”, através da “política de uma liberdade autoritária”. Essa política de uma liberdade autoritária desloca o sentido de liberdade para termos individualizados como pressupostos de contradição aos princípios democráticos. A liberdade, nesses termos, para ter eficácia reivindicativa e legítima, se expande como *ethos* privado da nação, o qual exige “um estadismo crescentemente robusto na forma de leis, policiamento e defesa.”

Se por um lado o confinamento parece funcionar como uma lente de aumento para a vulnerabilidade das mulheres que não têm a casa como um lugar de proteção, mas de violação, por outro lado, as críticas aqui elencadas ao punitivismo partem da constatação do fracasso da criminalização como mecanismo de reivindicação política por direitos, que muitas vezes inibiu as possibilidades de uma linguagem coletiva de enfrentamento à violência. Isso quer dizer, por exemplo, que em vez de uma rede de apoio na vizinhança ou na comunidade, as mulheres em situação de violência só podem recorrer ao Estado - e aí se submeter e se expor ao rito jurídico - ou às famílias, muitas vezes em situação de constrangimento causado justamente pela responsabilização individual que a política feminista falhou em retirar dos ombros das mulheres.

Os problemas aqui apontados ao espectro legal, em especial o poder punitivo, em fornecer expressões reparatórias está em compreender os limites legais de “representar e corrigir a construção, o posicionamento e os ferimentos de sujeitos complexos não é apenas o problema da lei com poder” ²⁰. Observamos que, diante do novo coronavírus, as melhores políticas de governo são aquelas que indicam a interdependência entre as vidas, acentuando que ninguém estará a salvo se a coletividade não estiver.

²⁰ BROWN, Wendy. *Edgework: critical essays on knowledge and politics*. New Jersey: Princeton University Press, 2005, p. 132.

Indivíduos governáveis, mulheres vulneráveis

Até aqui, tentamos pensar como o estado de insegurança econômica, política, social e material, conectado à precarização da vida, rege as racionalidades punitiva e neoliberal e intensifica as práticas de gestão da morte, diagnóstico que se aprofunda em tempos de pandemia. Essa experiência governamental como “condição e efeito” do “governo neoliberal pela insegurança” é um projeto para “tornar os indivíduos governáveis”. No entanto, o “foco unilateral no perigo e na ameaça falha em reconhecer a potencialidade imanente do empoderamento, da resistência reversiva ou da fuga”²¹.

É nesse tom que, ao aproximarmos-nos do argumento de Judith Butler, contrária ao uso da vulnerabilidade como instrumento de mobilização política e reivindicação de direitos²², sentimo-nos compelidas a repensar o modo como encaramos a relação entre vulnerabilidade e resistência. Corroborando a posição de Angela Davis insistimos que o “desafio não é reivindicar oportunidades iguais para participar da maquinaria de opressão, e sim identificar e dismantelar aquelas estruturas nas quais racismo e misoginia continuam a ser firmados”²³. Isso implica compreender que a posição de vítima reivindicada pelo sistema de justiça criminal, profundamente vinculada ao fraco estatuto da resistência, opera como mais um elemento de reforço às estruturas de morte que marcam o funcionamento desse sistema.

²¹ BLOREY, Isabell. *State of insecurity: government of the precarious*. London; New York: Verso, 2015, p. 89.

²² Essa hipótese acompanha a vasta produção da autora, parecendo aqui interessante indicar *Antigone's Claim* como um primeiro esforço que aponta objetivamente nesse sentido. BUTLER, Judith. *Antigone's claim: kinship between life and death*. New York: Columbia University Press, 2000.

²³ DAVIS, Angela. *Democracia da abolição*, p. 69 BUTLER, Judith. *Antigone's claim: kinship between life and death*. New York: Columbia University Press, 2000.

Seja para as mulheres no topo da cadeia produtiva, como as acadêmicas, cuja atividade durante a quarentena está reduzida em relação aos seus pares masculinos, seja para mulheres pobres nas favelas e periferias, vulneráveis desde sempre, a Covid-19 parece concentrar numa só experiência todos os obstáculos que ainda enfrentamos por sermos mulher. A lente de aumento sobre a incidência de violência que atravessa corpos precários não poderá cumprir, sozinha, a nossa tarefa incompleta: fazer com que o assassinato de mulheres seja encarado como um problema global que afeta toda a sociedade. Nem que seja para discutir por que, em estimativa da ONU, cerca de 90 mil mulheres são assassinadas por ano no mundo, 58% delas por homens de suas relações – maridos, ex-maridos, namorados etc, e por que as medidas até hoje reivindicadas assinalam suas insuficiências de forma literalmente brutais.

Conforme bem lembrou Paul B. Preciado, não é que antes da pandemia estivessemos prestes a fazer uma revolução feminista. Bem ao contrário, o recolhimento à casa denuncia o quanto até o espaço doméstico, considerado pela OMS como lugar de proteção, pode ser “um concentrado de todas as formas de opressão e violência heteropatriarcais”. A todas as possibilidades de transformação que Preciado propõe talvez seja preciso acrescentar um dos maiores desafios do tempo do agora: reivindicar para a violência contra as mulheres um verdadeiro estado de emergência, condição das rupturas que, mais do que nunca, precisamos poder imaginar.

[Referências]

ALEXANDER, Michelle. *El color de la justicia: la nueva segregación racial em Estados Unidos*. New York; London: The new press, 2017.

AMARAL, Augusto Jobim. *Política da criminologia*. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.

ARDUINO, Ileana. Entre la victimización opresiva y la justicia emancipatoria: articulaciones entre feminismo y justicia penal. In: NIJENSOHN, Malena (Comp.). *Los feminismos ante el neoliberalismo*. Adrogué: La Cebra, 2018

BROWN, Wendy. *Edgework: critical essays on knowledge and politics*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

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

BUMILLER, Kristin. *In an abusive state: How neoliberalism appropriated the feminist movement against sexual violence*. Durham and London: Duke University Press, 2008.

BUTLER, Judith. *Antigone's claim: kinship between life and death*. New York: Columbia University Press, 2000.

BUTLER, Judith. *The force of non violence: the ethical in the political*. London; New York: Verso, 2020.

BUTLER, Judith. Traços humanos nas superfícies do mundo. *n-1 textos*. Disponível em <https://n-1edicoes.org/042>

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução Andreas Lieber; revisão técnica Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

'CALAMITOUS': domestic violence set to soar by 20% during global lockdown. *The Guardian*, 2020. Disponível em <https://www.theguardian.com/global-development/2020/apr/28/calamitous-domestic-violence-set-to-soar-by-20-during-global-lockdown-coronavirus>

CRENSHAW, Kimberle Williams. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*. Vol. 43, No. 6. Jul., 1991. pp. 1241-1299.

DAVIS, Angela Y. *Democracia da abolição: para além do império das prisões e da tortura*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

DAVIS, Angela. *Estarão as prisões obsoletas?* Rio de Janeiro: Difel, 2018.

FOUCAULT, Michel. "A Filosofia Analítica da Política". In: *Ética, Sexualidade, Política. Ditos e Escritos V*. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro e Inês Aufran Dourado Barbosa. 2ª Ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p 44.

LOREY, Isabell. *State of insecurity: government of the precarious*. London; New York: Verso, 2015.

MARTINS, Fernanda; GAUER, Ruth. M. C. Feminismo e poder punitivo: percursos da criminologia feminista no Brasil. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, Vol. 11, N. 01, 2020, p.145-178.

RODRIGUES, Carla. Dossier: Misoginia, feminicídio, racismo, punitivismo: Alguns significantes da violência contra as mulheres. *Calibán: Revista Latinoamericana de psicoanálises*. Disponível em <https://calibanrlp.com/pt/dossier-misoginia-femicidio-racismo-punitivismo-alguns-significantes-da-violencia-contra-as-mulheres/>

RODRIGUES, Carla. Mulheres em Estado de Emergência. *Revista Serrote*. Disponível em <https://www.revistaserrote.com.br/2020/05/mulheres-em-estado-de-emergencia-por-carla-rodrigues/>

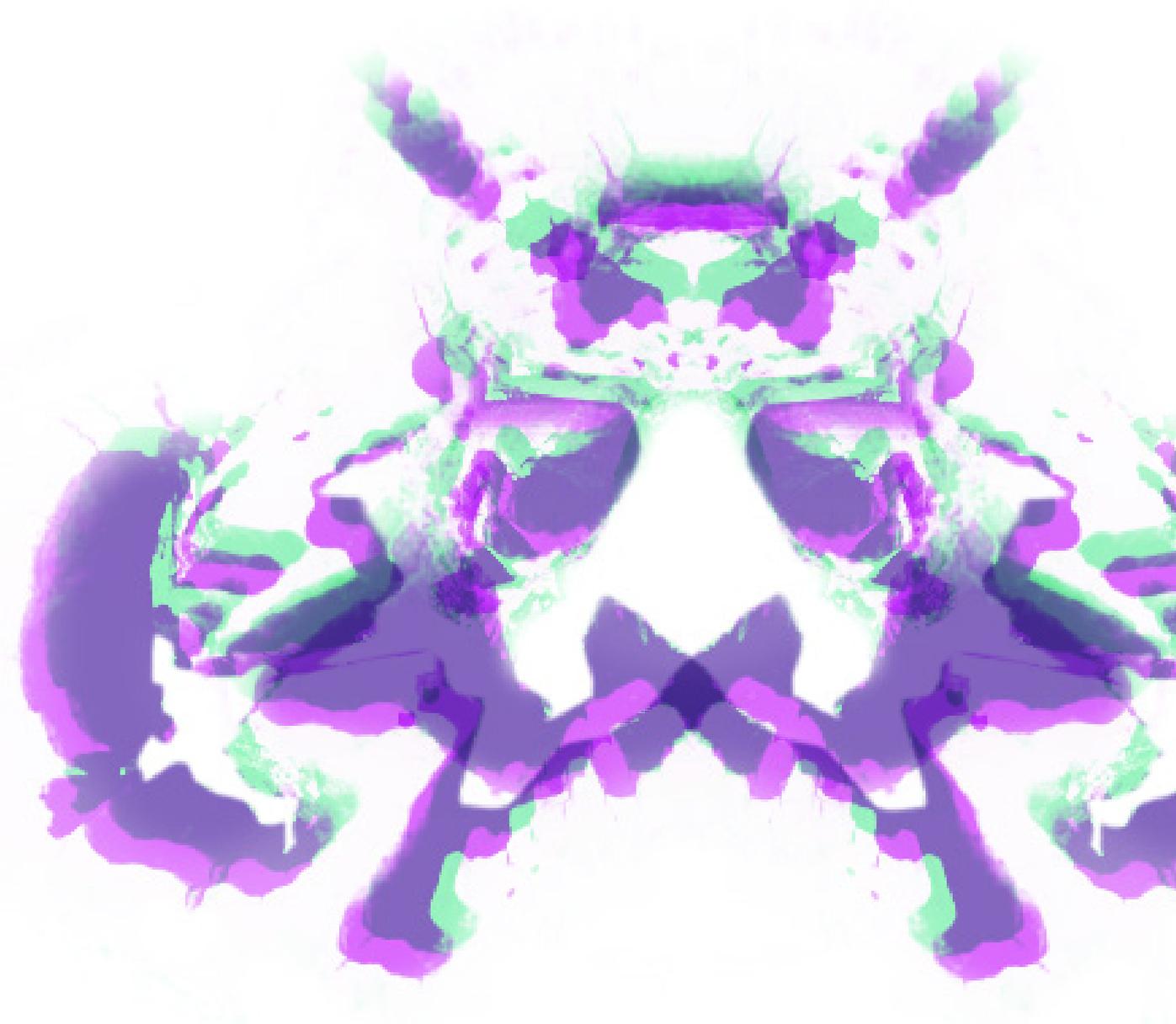
SEGATO, Rita. La politicidad de las mujeres no reconoce vanguardias. *Catarsis Revista Argentina*. Disponível em <https://catarsisrevistaargentina.wordpress.com/2020/05/09/rita-segato-la-politicidad-de-las-mujeres-no-reconoce-vanguardias/>

STANKO, Elizabeth A. The Commercialisation of Women's Fear of Crime. In: SUMNER, C.; ISRAEL, M.; O'CONNELL, M.; SARRE, R. (Eds.). *International Victimology: Selected Papers from the 8th International Symposium*. Canberra: Australian Institute of Criminology, 1994. pp. 80-85 Disponível em <https://pdfs.semanticscholar.org/1291/3dda7a11b67bfd22148269e10d80bd848cb0.pdf>

TOUTES Femmes contre la prison: Féminisme, Justice Pénale, Coronavirus et Révoltes dans les prisons. Entretien avec Gwenola Ricordeau. *Lundi Matin*. Disponível em <https://lundi.am/Feminisme-justice-penale-coronavirus-et-revoltes-dans-les-prisons>

FABIO CIARAMELLI

(1956) é atualmente professor de Filosofia do Direito na Università di Napoli "Federico II". Membro do comitê científico da Revue philosophique de Louvain. É autor de muitos artigos publicados em revistas internacionais. Entre os seus livros destacam-se *Transcendance et éthique. Essai sur Levinas* (OUSIA), *La distruzione del desiderio* (Dedalo), *Instituciones y normas. Sociedad global y filosofía del derecho* (Trotta), *Il dilemma di Antigone* (Giappichelli) e *La città degli esclusi* (ETS).



O RETORNO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

FABIO CIARAMELLI

Tradução: Valico Romualdo Junior

1

Nestes tempos de coronavírus, a figura imponente de Winston Churchill está de volta à moda. Muitos políticos, mesmo sem sua estatura, gostariam de imitar aquele que “na hora mais sombria” conseguiu efetivamente guiar a democracia mais antiga da Europa moderna, aderindo a uma regra rígida de conduta, expressa pelo famoso lema *experts ought to be on tap and not on top*, que pode ser traduzido da seguinte forma: os especialistas devem estar no toque (ou seja, disponíveis, prontos para o uso), mas nunca no topo (ou seja, nunca na posição de comando). O que o ditado, apreciado por Churchill, evidentemente sugere é que a responsabilidade pelo comando cabe apenas aos políticos. No entanto, ao menos na fase turbulenta que estamos vivendo, os políticos não podem, ao que parece, deixar de recorrer às prescrições dos especialistas – no caso em questão, de imunologistas e epidemiologistas – e depois se distanciar deles de maneira mais ou menos flagrante. A ponta do iceberg dessas oscilações é, sem dúvida, a relação frágil e instável entre as “recomendações” de Anthony Fauci e as “decisões” de Donald Trump, que muitas vezes as negam, ao menos em palavras.

Mas, a bem da verdade, não são apenas as decisões dos políticos que são contrárias à opinião dos especialistas e, às vezes, ao que os próprios políticos haviam discutido anteriormente. Os especialistas defendem, entre si, posições muito divergentes e, por vezes, até opostas. Isso não é de se surpreender. O caráter de emergência sanitária, completamente sem precedentes, que está perturbando o mundo, coloca pressão sobre qualquer competência. Ao contrário da mitificação indevida do conhecimento científico, não há dúvida de que os especialistas não podem dar qualquer tipo de resposta definitiva e infalível aos nossos medos e esperanças. Por essa razão, somos confrontados, desde então, com um novo vírus, até agora praticamente desconhecido. É óbvio que a medicina – que, a propósito, não é uma ciência, mas uma *ars*, ou seja, uma técnica, embora obviamente baseada em dados científicos – só pode se mover “por tentativa e erro”. E por isso as “receitas” propostas pelos especialistas, para pôr fim à pandemia ou pelo menos para limitar seus danos, têm entrado em conflito entre si – e encontram-se prontas para se deslocarem mutuamente. Assim sendo, a bola inevitavelmente retorna para os políticos, cuja tarefa é realmente assumir a responsabilidade de escolher as diretrizes para o comportamento coletivo, mesmo quando os especialistas têm pontos de vista diferentes e não indicam unanimemente um único caminho a seguir.

2

Uma coisa, no entanto, é clara – ou ao menos deveria ser. Tanto os consultores quanto aqueles que tomam as decisões só podem expressar suas posições baseados em princípios de precaução e critérios prudentes. Fingir justificá-los em nome da verdade científica, que se encontra em processo de formação e em sua fase mais controversa de todos os tempos, seria um atalho impraticável. Todos nós temos que aprender a viver com incertezas. Isso significa, por um lado, que não devemos nos surpreender com a pluralidade de pontos de vista de especialistas e peritos; e, por outro lado, que devemos esperar e exigir dos políticos escolhas responsáveis e, conseqüentemente, revogáveis.

Há um preocupante cenário despótico – sob a expectativa silenciosamente compartilhada por aqueles que desejam resoluções firmes e inabaláveis,

desprovidas de hesitação e indecisão, presumindo-se que sejam baseadas na posse segura de uma verdade objetiva – capaz de fornecer a única solução adequada para muitos problemas concretos impostos pela convivência. Nos anos 50 do século XX, em meio à Era Stalinista, uma filosofia antiga – “a verdade é uma, o erro é múltiplo” – foi adotada pela prestigiada revista *Les temps modernes*, da esquerda francesa, como premissa de um raciocínio que terminava com a afirmação: “Não é por acaso que o direito professa o pluralismo”. É preciso recordar, imediatamente, que uma semelhante acusação de relativismo foi promovida, há muito tempo, pela direita conservadora (católica ou laica) contra aqueles que questionavam a (presumida) verdade absoluta da tradição. Isso deveria ser suficiente para nos fazer desconfiar do apelo mais ou menos tácito à unanimidade de uma verdade simples e única. Pensar que os que estão no comando podem ter acesso exclusivo a ela seria algo teoricamente ilusório e politicamente muito perigoso.

Infelizmente, não se pode dizer que a filosofia – concebida enquanto questionamento incessante dos *idola tribus*, “ídeos da tribo” – tenha se diferenciado, em termos de espírito crítico, no tempo da pandemia. Ao invés de reconhecer e enfrentar a dissolução dos pilares das certezas consolidadas – característica da democracia moderna que a fase atual apenas radicaliza, na maioria das vezes através do discurso filosófico dominante, que toma como pretexto sua marginalização pela tecnociência, para a qual todos pedem proteção e respostas – satisfiz-se em neutralizar a pandemia como um evento, simplesmente traçando suas fronteiras dentro de percursos teóricos, históricos e factuais já conhecidos, nos quais a filosofia poderia, portanto, exercer hegemonia e competência. Desse modo, o discurso dos filósofos *à la page*, “em dia”, mais do que confinado ou excluído pelo conhecimento atual e dominante, tornou-se, efetivamente, um discurso *confinante*, ou seja, direcionado a ignorar a alteridade do fenômeno que estamos vivendo, traçando fronteiras pré-determinadas que o inserem em seu interior, acabando por remover sua novidade desestabilizadora e seu caráter inovador. Desse modo, privado de sua alteridade e das profundas alterações implicadas, o advento da pandemia, graças à sua releitura filosófica, torna-se mais uma confirmação da verdade ou de sua relevância, dessa ou daquela teoria geral da realidade já elaborada e possuída.

3

A primeira refutação trazida pela pandemia para um lugar comum difundido pelo discurso filosófico está ligada às consequências de uma maior utilização da internet, a grande protagonista da chamada sociedade digital. Não se faz referência apenas a um dado quantitativo. O uso da chamada *smartness* (“inteligência”) – ou seja, dos mais diversos dispositivos de TI (tecnologia de informação) – que até recentemente respondia, principalmente, a outras lógicas, teve um papel indispensável na imunização da saúde, tendo sido sua passagem liberada, definitivamente, na alfândega, independentemente da natureza ameaçadora e bastante difundida da chamada “vigilância” tecnológica (precisamente, aquela que capitaliza informações que são divulgadas a você, visando obter lucro privado). Filosoficamente, a coisa mais importante é outra. Na fase mais aguda da pandemia, eram *apenas* os relacionamentos virtuais, em substituição aos relacionamentos diretos, que satisfaziam, ao menos parcialmente, nossa sede de comunicação humana, permitindo uma certa continuidade de trocas sociais. O caráter asséptico do anonimato da rede prevaleceu sobre o caráter praticamente contagioso do envolvimento interpessoal. Fundamentalmente, isso é um *fato*. Mas, a julgar pelo que aconteceu quando os contatos não foram adequadamente limitados (e os contágios que se seguiram), a situação do aumento do uso da rede tornou-se acima de tudo um *valor*. Apenas a impessoalidade obsoleta da rede, isto é, a distância que ela pressupõe e mantém entre os sujeitos, tornou possível a comunicação.

Assim sendo, nossa maneira de conceber a relação entre *communitas* e *immunitas*, que a influente interpretação filosófica de Roberto Esposito tendia a contrastar, está mudando ou já mudou. Na realidade, no tempo do coronavírus, os dispositivos imunológicos, ao invés de constituírem uma ameaça intolerável à “comunidade”, provaram ser os únicos capazes de protegê-la e defendê-la, conseguindo combinar comunicação e isolamento, apesar de tudo.

4

A desconfiança humanística nunca adormecida em relação ao ciberespaço, acusado de afundar relacionamentos pessoais e diretos, deveria, portanto, ser abandonada ou pelo menos relativizada. Mas isso não basta. Também deve-

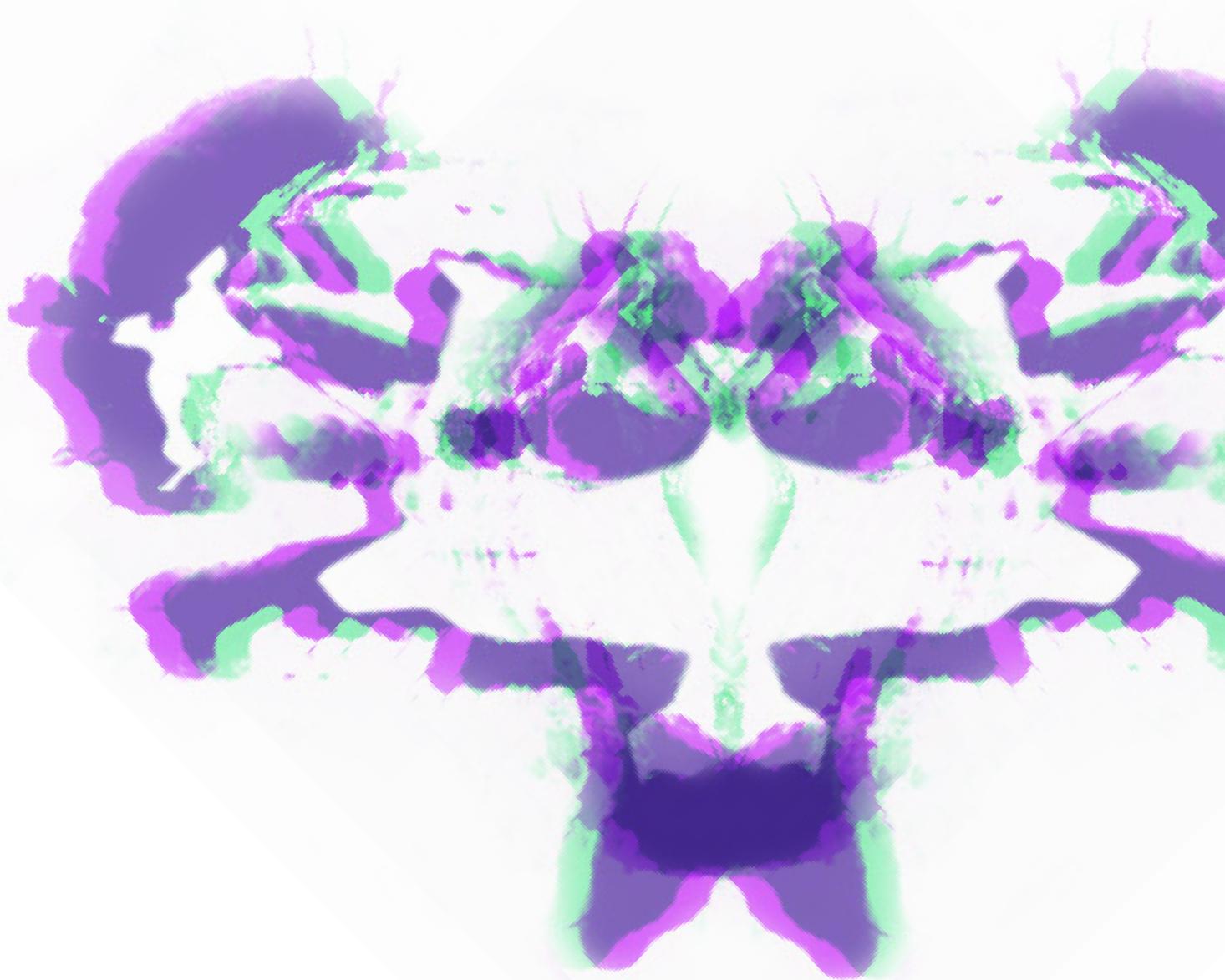
ríamos perceber que essa pandemia inesperada, com suas repercussões que perturbam nossos hábitos e desestabilizam a economia, constitui uma experiência de mudança tão radical que impossibilita qualquer conceitualização. Lamentavelmente, isso encontra-se atrelado ao horizonte que condiciona o discurso filosófico mais difundido e que permanece fiel, apesar de tudo, à fórmula hegeliana segundo a qual “a filosofia é o próprio tempo compreendido no pensamento”. Logo, há entre os filósofos aqueles que estão prontos para ver a confirmação da biopolítica ou do estado de exceção na pandemia da Covid-19, aqueles que leem em tudo isso a prova da crise irreversível do neoliberalismo, ou aqueles que, contrariamente, reconhecem a ameaça de um retorno do estadismo. São todas elas posturas que, apesar da diversidade, estão unidas em desconsiderar e neutralizar a novidade do evento, da mesma forma que a antiga “filosofia da história”, a qual o discurso filosófico de hoje, por certo, não tem mais coragem de evocar *expressis verbis*, de maneira expressa. De forma oposta, um dos expoentes mais autoritários do tradicionalismo católico, Roberto de Mattei, faz menção de modo inequívoco à “filosofia da história”, e não apenas à teologia, para qualificar o coronavírus como “castigo divino”¹ (aliás, algo do gênero, com a mesma eloquência sagrada, já havia sido enunciado no final de 2004 sobre o tsunami no Oceano Índico).

Não está claro, portanto, sobre qual fundamento o discurso filosófico – obviamente pronto para se distanciar de uma filosofia da história de cunho religioso – pretende validar, acriticamente, seu resurgimento disfarçado, envolvido com a rejeição sistemática do caráter imprevisível, inédito e desestabilizador de um evento que ameaça a continuidade do processo histórico como o havíamos concebido e experimentado até agora. Ao invés de subjugar a epidemia, em busca da suposta “tendência fundamental” do tempo histórico, o discurso filosófico deveria tentar reconhecer sua novidade, que é irreduzível às suas categorias anteriores. Trata-se de uma novidade que exige respostas novas e pensamentos inéditos e, dessa forma, nenhuma filosofia da história pode ter a pretensão de circunscrevê-la.

¹ <https://www.corrispondenzaromana.it/nuovi-scenari-nellepoca-del-coronavirus-il-coronavirus-e-un-castigo-divino-considerazioni-politiche-storiche-e-teologiche>

SIMON CRITCHLEY

É escritor e professor de filosofia na *New School for Social Research*. É autor de vários livros, incluindo, mais recentemente, *Tragedy, the Greeks, and Us* ("Tragédia, os gregos e nós").





NOSSO MEDO, NOSSO TREMOR, NOSSA FORÇA*

A FILOSOFIA SEMPRE NOS ENSINOU A ENFRENTAR
A MORTE. ESSA PODE SER UMA CHAVE PARA A
NOSSA LIBERTAÇÃO E SOBREVIVÊNCIA.

SIMON CRITCHLEY

Tradução: Marcelo Eduardo Braga Jordana

Estamos assustados. Estamos no limite. Não conseguimos nos concentrar. Não conseguimos encontrar foco. Nossas mentes saltam como pulgas de um *update* para o outro. Seguimos as notícias, porque achamos que devemos. E depois desejamos não ter feito isso,

*Texto publicado no *New York Times* em 11/04/2020, na seção *The Stone* – fórum para filósofos contemporâneos e outros pensadores sobre questões tanto temporais quanto atemporais. O moderador da seção é Simon Critchley, que leciona Filosofia na *New School for Social Research*. O texto foi publicado com o título “*To Philosophize Is to Learn How to Die*” e está disponível no link: <https://www.nytimes.com/2020/04/11/opinion/covid-philosophy-anxiety-death.html>. Agradecemos a Simon Critchley pela autorização para a reprodução de seu texto em português.

porque é aterrador e triste. As sonecas diurnas parecem involuntárias e irregulares. Muitas vezes o sono não aparecerá, no entanto, quando aparece, por vezes acordamos em pânico mortal, com sintomas hipocondríacos que sentimos serem reais, mas que sabemos que não são; depois nos sentimos egoisticamente estúpidos por termos tido tais sintomas, em primeiro lugar. Medimos nossa temperatura. Esperamos. Medimos novamente. O processo continua. Sentimentos de impotência e tédio resvalam em fúria impotente diante do que está sendo feito e, sobretudo, diante do que não está sendo feito, ou feito de forma precária, irresponsável, desonesta.

A ideia de morrer sozinho com uma doença respiratória é horripilante. É intolerável saber que é isto que está acontecendo a milhares de pessoas, aqui e agora. Vidas estão sendo ceifadas; a subsistência, destruída. As metáforas da guerra parecem desgastadas e fraudulentas. As estruturas sociais, os hábitos e as formas de vida que já considerávamos garantidas estão dissolvendo-se. Outras pessoas são possíveis fontes de contágio, e nós também. Andamos mascarados e mantemos distância.

Cada um de nós está à deriva em nossos próprios navios fantasmas. E está tão assustadoramente silencioso aqui, em Nova York. Circulam memes cômicos. Sentimos um momento de descontração, o partilhamos com os nossos amigos e depois resvalamos de volta para a separação, com os dentes ligeiramente cerrados. Algumas semanas após esta nova situação, a febre inicial da comunicação e a novidade dos longos telefonemas com amigos próximos ou distantes transformou-se em algo mais sombrio, mais soturno e completamente mais sério. Sabemos que estamos nisto por um longo tempo. Mas não sabemos o que isso pode significar.

Como podemos, ou como devemos lidar com isso?

Os filósofos tiveram um longo e sofrido caso de amor com o distanciamento social, começando por Sócrates, confinado à sua cela; René Descartes retirou-se dos horrores da Guerra dos Trinta Anos (na qual participou) para uma sala com um forno nos Países Baixos para ponderar sobre a natureza da certeza; outros, como Boécio, Thomas More e Antonio Gramsci também foram parte desta longa tradição de isolamento e pensamento.

Mas e a filosofia em si? Há muito que é ridicularizada pela sua inutilidade prática, pelo seu histórico de 3 mil anos de fracasso para solucionar os problemas mais profundos da humanidade. Como ela poderia, então, ajudar-nos neste momento imensamente difícil? Poderá a filosofia oferecer alguma forma de iluminação, até mesmo de consolo, nesta nova realidade devastada, marcada pela ansiedade, pelo luto e pelo espectro aterrador da morte?

Talvez isto: filosofar é aprender a morrer. É assim que Michel de Montaigne, ensaísta francês do século XVI - o inventor do gênero do ensaio - define, citando Cícero, a ele mesmo, pensando em Sócrates condenado à morte. Montaigne diz que desenvolveu o hábito de ter a morte não só na imaginação, mas constantemente na boca - na comida que comia e na bebida que tomava. Para vocês que começaram a cozinhar e talvez estejam bebendo um pouco demais no isolamento, isto pode parecer mórbido. Mas não é, de forma alguma. Montaigne completa este pensamento com a espantosa frase: “Aquele que aprendeu a morrer não aprendeu a ser um escravo”. Esta é uma ideia extraordinária: a escravidão consiste no grilhão que é o medo da morte. É o terror da nossa aniquilação que nos mantém escravizados.

A liberdade, pelo contrário, consiste em aceitar a nossa mortalidade, que estamos condenados a morrer. A liberdade só se sente verdadeiramente na consciência de que as nossas vidas são moldadas pela chegada inevitável e inelutável da morte, dia após dia, hora após hora. Nesta perspectiva, uma vida bem vivida ou uma vida filosófica é uma vida que acolhe a chegada da morte. A existência é finita. A morte é certa. Isto não é novidade. Mas uma vida filosófica tem de partir de uma afirmação apaixonada da nossa finitude. Como disse T.S. Eliot sobre o dramaturgo jacobeu John Webster, temos de ver o crânio sob a pele.

No entanto, ainda estamos assustados. Ainda estamos no limite. Vamos tentar pensar nisto em termos de uma distinção entre medo e ansiedade. Sabemos, pelo menos desde Aristóteles, que o medo é a nossa reação a uma ameaça real no mundo. Imaginem que eu tenho um medo peculiar de ursos. Se um urso enorme aparecesse à porta do meu apartamento, eu sentiria terror (e muito possivelmente surpresa). E se o urso de repente recuasse para a rua, o meu medo se evaporaria.

A ansiedade, pelo contrário, não tem nenhum objeto em particular; nenhum urso. É antes um estado em que os fatos peculiares do mundo recuam da vista. De repente, tudo se sente assombroso e estranho. É uma sensação de estar no mundo como um todo, de tudo e de nada em particular. Eu diria que o que muitos de nós estamos sentindo, neste momento, é esta profunda ansiedade.

A natureza peculiar da pandemia é que o vírus é, ainda que demasiado real, invisível a olho nu e totalmente dominante. A Covid-19 formou-se na estrutura da realidade: uma doença em todos os lugares e em lugar nenhum, imprecisamente conhecida e, por enquanto, intratável. E a maioria de nós tem a sensação de ter nadado num mar de vírus durante muitas semanas, possivelmente meses. Talvez por baixo do estremecimento do medo, no entanto, habite uma ansiedade mais profunda, a ansiedade da nossa mortalidade, o nosso ser puxado para a morte. E é nisto que podemos tentar nos agarrar, como uma condição da nossa liberdade.

É de importância vital, penso eu, aceitar e afirmar a ansiedade e não a esconder ou evitá-la, ou procurar explicar a ansiedade em relação a algum objeto ou causa. Essa ansiedade não é apenas uma perturbação que precisa ser tratada, e muito menos medicada até ficar entorpecida. Precisa ser reconhecida, moldada e aperfeiçoada como um veículo de libertação. Não estou a dizer que isto seja fácil. Mas podemos tentar transformar o estado de espírito básico da ansiedade de algo incapacitante em algo capacitador e digno de coragem.

A maioria de nós, na maior parte das vezes, é encorajada pelo que é transmitido como normalidade viver numa eternidade falsa. Imaginamos que a vida vai continuar e que a morte é algo que acontece aos outros. A morte é reduzida ao que Heidegger chama de inconveniência social ou de descarada falta de tato. O consolo da filosofia, neste caso, consiste em afastarmos-nos dos hábitos negacionistas da morte da vida normal e enfrentarmos a ansiedade da situação com uma coragem clara e um realismo sóbrio. É uma questão de decretar apaixonadamente esse fato como base para uma resposta partilhada, porque a finitude é relacional: não se trata apenas da minha morte, mas da morte de outros, daqueles de quem gostamos, próximos e distantes, amigos e estranhos.

Há algumas semanas, me vi falando despreocupadamente de literatura sobre a peste: *Decameron* de Boccaccio, *Um diário do Ano da Peste* de Defoe, *A Peste* de Camus. Pensei que era inteligente até perceber que muitas outras pessoas estavam dizendo exatamente as mesmas coisas. Na verdade, o pensador que mais me atraiu foi o brilhante matemático e teólogo francês do século XVII, Blaise Pascal, em particular o seu *Pensamentos*.

Pascal escreve sobre a incapacidade de se sentar calmamente sozinho numa sala sendo a fonte de todos os problemas da humanidade; a inconstância, o tédio e a ansiedade como traços definidores da condição humana; o poder mecânico do hábito e o ruído roedor do orgulho humano. Mas acima de tudo, é o pensamento de Pascal que o ser humano é como cana, “a mais fraca da natureza”, que pode ser varrida por um vapor - ou por uma gotícula no ar - que me agarra.

O ser humano é miserável, recorda-nos Pascal. Somos criaturas fracas, frágeis, vulneráveis, dependentes. Mas - e esta é a reviravolta vital - a nossa miséria é a nossa grandeza. O universo pode esmagar-nos, um pequeno vírus pode destruir-nos. Mas o universo não sabe nada disto, e o vírus não se importa. Nós, pelo contrário, sabemos que somos mortais. E a nossa dignidade consiste neste pensamento. “Esforcemo-nos,” diz Pascal, “para pensarmos bem. Esse é o princípio da moralidade”. Vejo esta ênfase na fragilidade, fraqueza, vulnerabilidade, dependência e miséria humana como o oposto da morbidez e de qualquer pessimismo fátuo. É a chave da nossa grandeza. A nossa fraqueza é a nossa força.

EVANDO NASCIMENTO

É ensaísta, professor universitário e escritor. Foi aluno inscrito nos seminários de Derrida, na École des Hautes Études en Sciences Sociales, nos anos 1990, quando apresentou um *exposé*. Publicou, entre outros livros de ensaios, *La solidarité des vivants et le pardon* (Ed. Hermann, 2017), com textos de Derrida e seu. Sua tese de doutorado *Derrida e a literatura* se encontra em terceira edição (Ed. É realizações, 2015) e a tradução para o espanhol sairá este ano pela editora argentina La Cebra. Seu mais recente livro de ficção é *A desordem das inscrições* (Contracantos, Ed. 7Letras, 2019).





NOTAS SOBRE O CORONAVÍRUS E A SOBREVIVÊNCIA DAS ESPÉCIES*

EVANDO NASCIMENTO

À memória de Marguerite Derrida,
vitimada pela pandemia,
com toda minha afeição e agradecimento.

Na segunda semana de março, provavelmente fui infectado pelo coronavírus e tive Covid-19. Digo “provavelmente” porque a médica que me atendeu no pronto-socorro particular não me permitiu fazer o teste, pois o governo somente autorizava naquele momento se o paciente estivesse com falta de ar e/

* Publicado originalmente no site da editora n-1: < <https://n-1edicoes.org/033> > e na Revista luso-brasileira Pessoa, na qual mantenho uma coluna sobre “O Pensamento vegetal”: < <https://www.revistapessoa.com/artigo/2995/notas-sobre-o-coronavirus-e-a-sobrevivencia-das-especies> > (últimos acessos em 08.06.2020).

ou pneumonia. Tive vários sintomas ligados à enfermidade, tais como extremo cansaço, que me fez tomar uma queda, febre, dores musculares, espirros, irritação na garganta, perda de apetite – estes dois últimos muito raramente ocorreram em minha vida. Me recolhi, tomei medicamentos e vitaminas, me alimentei bem, repousei e depois de alguns dias estava recuperado. Devo ter desenvolvido uma forma branda da doença. Dei um testemunho sobre esse episódio na revista Piauí do mês de abril. Concluí o texto fazendo uma reflexão sobre a pandemia, que gostaria de retomar aqui.

Há várias hipóteses sobre as origens desse vírus. Segundo as teorias conspiratórias, ele teria sido criado em laboratório pelos chineses, a fim de causar pane na economia mundial e sair da crise como uma espécie de salvadora da humanidade, uma vez que detêm os melhores recursos para tratamento. Todavia, as pesquisas científicas mais sérias apontam para morcegos como portadores de vírus assemelhados, que teriam sido transmitidos para os humanos. O coronavírus seria, portanto, resultado de uma mutação virótica de origem animal. Isso poderia ter ocorrido diretamente, por ingestão dos próprios quirópteros, ou indiretamente, passando pelo pangolim como intermediário. Eu já havia lido sobre esse pequeno e delicado animal muito antes da pandemia. Pelo fato de suas escamas serem supostamente dotadas de propriedades medicinais, o pangolim é bastante traficada ilegalmente na China e em países vizinhos, correndo o risco de extinção. Tanto ele quanto os morcegos fazem parte do cardápio de algumas populações em países asiáticos. Não gostaria de criar uma moralidade sobre o que se deve ou não comer. Todo julgamento moral a priori deve ser suspenso no contexto atual, em nome de uma ética efetiva em relação a esse acontecimento que paralisou quase todo o planeta, como nenhuma revolução ou guerra tinha até então conseguido¹.

Mas este não é um ensaio, nem muito menos um estudo completo. Por sua brevidade, preferi nomeá-lo como “notas”. Para continuar minhas anota-

¹ Ressalto que até agora, no meio do ano, a despeito das muitas pesquisas em curso, não se chegou a uma conclusão sobre a origem do vírus causador da Covid-19.

ções, preciso explicar em que perspectiva elas se inserem. Desde 2000, quando publiquei o ensaio “O inumano hoje”, na revista *Gragotá*, da Universidade Federal Fluminense, em diálogo com textos de Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Friedrich Nietzsche e Clarice Lispector, venho escrevendo artigos e livros em torno do que inicialmente chamei de “o inumano” e que hoje nomeio como “o não humano”. Trata-se de pensar o impensado, e até mesmo o impensável, nas *civilizações ocidentais* (há mais de uma, ao contrário do que diz e repete certa doxa moderna). E o que seria tal impensado ou impensável, que somente há algumas décadas começou a ser abordado numa visão inovadora? A relação efetiva do humano com outros viventes não humanos. Aquele artigo seminal já abordava a questão dos animais, tomando como exemplo as finas reflexões que se pode depreender da ficção de Clarice Lispector, cujo centenário se comemora este ano. Em 2012, publiquei um livro que resumia a trajetória até aquele momento: *Clarice Lispector: uma literatura pensante* (Civilização Brasileira), no qual, aos pensadores citados, vinham se agregar Emmanuel Levinas e Martin Heidegger. Ali expunha todo um universo clariciano do não humano: animais, plantas e coisas. No entanto, esclareço: o não humano, longe de ser o oposto do humano, entretetece com este mais de uma relação por assim dizer genética e genealógica. “O que é humano” (se essa pergunta metafísica ainda faz sentido) só pode ser pensado na conexão com seus vizinhos imediatos: os outros viventes, como também os não viventes, que são os objetos, as coisas, as máquinas (estas constituíram todo um universo reflexivo até o final da década de 2010, consistindo no que se chamou então de “pós-humano”, categoria importante porém distinta do que me interessa hoje). Não há uma essência do humano pura, separada do que se considera como o resto do mundo.

Mais recentemente, a partir de 2017, sistematizei um estudo em torno da *questão vegetal*. Não por acaso, apenas recentemente as plantas têm sido pesquisadas extensamente por diversas áreas além da botânica: biologia em geral, filosofia, literatura, artes, história, fotografia, cinema, estudos descoloniais, antropologia. À diferença dos animais, que já há algumas décadas têm seu estatuto existencial redimensionado numa visada contemporânea, as plantas permaneceram como uma espécie de prima pobre dos humanos, ou nem isso, já que não conseguimos nunca entender a relação desses “seres imóveis” com os “seres pensantes” que somos. A suposta

imobilidade vegetal é o preconceito fundamental e fundante do rebaixamento das plantas em relação aos viventes animais em geral e aos viventes humanos em particular.

Ora concluo um livro que se intitula justamente *O pensamento vegetal*, no qual dialogo com aqueles autores já citados e mais uma série de cientistas e filósofos que, neste momento mesmo, buscam deslocar os vegetais de seu estágio “vegetativo” (toda uma epopeia negativa se esconde por trás desse adjetivo), relacionando-os também a uma política de descolonização: entre eles, Anthony Trewavas, Emamnuel Coccia, Stefano Mancuso, Francis Hillé, Donna Haraway, Walter Mignolo e Bruno Latour. Artistas e escritores como Clarice Lispector (a qual continua sendo referência fundamental para a reflexão que elaboro), Franz Krajcberg, Burle Marx e diversos outros ajudam a impulsionar o amor por esses viventes diferenciados, ao mesmo tempo muito estranhos e familiares (*unheimlich*): as plantas.

Voltemos então à Covid-19. Caso a hipótese acima levantada se confirme, quanto à origem do vírus direta ou indiretamente ligada aos morcegos, é preciso repensar urgentemente nossa relação com os outros viventes, animais e vegetais, nossos tão desrespeitados não humanos.

A temática ambiental está no cerne do problema; e mesmo que a causa da pandemia se revele outra, essa questão é incontornável. Uso com muitas aspas o termo “meio ambiente”, porque dá uma ideia equivocada de algo que nos circunda e que permanece externo a nós. Não há meio ambiente sem os corpos que o habitam, fazendo dele seu verdadeiro habitat. Em contrapartida, nenhum corpo é completamente individual, fechado e separado do mundo ao redor. Nosso entorno é feito por nós e, ao mesmo tempo, se nos afeiçoa. Essa é a razão pela qual estamos indo rumo a uma catástrofe: construímos um novo mundo-ambiente (em alemão, a palavra para meio ambiente é Umwelt, literalmente, o mundo em volta) altamente destrutivo para as outras espécies e conseqüentemente para nós mesmos. O humano, ao longo de sua história (curtíssima em termos planetários e cósmicos), se tornou um predador universal. Todas as outras espécies têm um número mais ou menos fixo de presas, com as quais se alimentam. Os tubarões, por exemplo, quando abocanham um indivíduo humano, podem até matá-lo, com a força de sua mordida, mas dificilmente o comem,

porque não o reconhecem pelo paladar como parte de seu cardápio específico. São bem mais exigentes do que qualquer um de nós... Termos um número infinito de presas à disposição foi até certo ponto uma vantagem para nossa espécie. O problema é que, com o aumento exponencial da população humana, e sobretudo com a característica descontroladamente predatória do capitalismo global iniciado com a invasão das Américas, essa vantagem acabou se revertendo no contrário. Em vez de estabelecermos uma sensibilidade e uma racionalidade mínimas sobre os modos de comer e os alimentos que podemos ingerir, passamos a produzir comida em escala industrial, sem nenhum respeito pela história de cada espécie, nem muito menos pelo que pode acontecer no chamado meio ambiente, que, como disse, é muito mais do que um “meio”, pois esse “ambiente” penetra nossos corpos todo o tempo, por todos os buracos e fendas possíveis. Não satisfeitos com essa depredação de todos os espaços em que ocorrem extrativismo e cultivo, em algumas sociedades (e não somente as da Ásia, sublinho) continuamos a maltratar espécies ditas selvagens (todas o são na origem, inclusive a nossa), sem o mínimo critério de atenção pelas vidas não humanas. Tudo isso se acrescenta ao impulso profundamente explorador e guerreiro contra indivíduos de nossa própria espécie.

O modo como eram empilhados os animais selvagens no Mercado de Wuhan (que foi fechado depois da pandemia, mas cujos riscos já tinham sido denunciados muito antes) em nada difere de nossos criadouros, abatedouros e açougues, nos quais mamíferos e aves são criados e sacrificados de forma extremamente cruel. Também nesse aspecto, a divisão entre Ocidente e Oriente é meramente imaginária. “Lá” como “aqui” (lugares potencialmente fictícios), grande parte da civilização se ergue sobre os escombros da barbárie.

Repito o que disse no início: não se deve criar uma moralidade apriorística a respeito da predação das outras espécies pelos humanos, mas há sim que se reavaliar urgentemente o modo como tratamos e maltratamos as espécies irmãs, sejam elas animais ou vegetais. O líder indígena Ailton Krenak, para mim um dos maiores pensadores da atualidade, disse recentemente uma frase que resume grande parte de minhas (e de nossas) inquietações: “Somos piores que a Covid-19”. Com certeza, somos mais destrutivos, porque nos autodestruímos ao estabelecer uma relação violentamente preda-

tória com nossa vizinhança, os outros vivos; isso tudo correlacionado à política contumaz de extermínio dos próprios humanos subalternizados. Esquecemos, inclusive, que uma parte desses simples vivos habitam nossos corpos, como as bactérias e os nefandos vírus...

Alguns cientistas falaram da necessidade de não se politizar a pandemia. Isso se deveu ao fato de que, em todos os países preocupados pelo surto pandêmico, os governos e as oposições se engajaram em debates fortemente polêmicos. As discussões de maior visibilidade envolveram governantes com perfil de extrema-direita, como o despresidente Jair Bolsonaro, o norte-americano Donald Trump e o britânico Boris Johnson. Desses três, apenas o primeiro continua sendo um renitente negacionista. Os dois últimos, depois da negação inicial, se deram conta da gravidade do problema e implementaram medidas de contenção e tratamento – com o detalhe de que Johnson adoeceu, chegou a estar em UTI e depois recebeu alta. Todos os países que esses três representam têm ainda hoje um surto pandêmico da mais alta gravidade. Não por acaso, pois demoraram a tomar as medidas adequadas no devido prazo; o “nosso”, aliás, não só não tomou, mas lutou e luta contra ministros e autoridades públicas que as implementaram.

A questão é que esta, como qualquer outra epidemia ou pandemia, é eminentemente política, pois envolve a saúde da *pólis* e não apenas de alguns cidadãos individualmente. A *pólis*, referente ao que na Grécia Antiga se assemelhava a nossas cidades atuais, correspondia a um verdadeiro Estado, daí a designação histórica como cidade-estado. Nossos estados nacionais são *pólis* expandidas, formadas por um conjunto mais ou menos orgânico de diversas *pólis* menores. Com o início da chamada globalização, na passagem da década de 1980 para a de 1990, chegou-se a sonhar com uma só Nação, que corresponderia à “aldeia global” (*global village*), fomentada nos anos 1960 por Marshal McLuhan. Infelizmente a metáfora da aldeia nesse caso em nada se aparenta às aldeias indígenas, que são comunidades com grande senso de solidariedade. Em inglês, *village* seria mais nossa vila ou vilarejo; de qualquer modo, tal como aldeia, esse vocábulo também remete à ideia de uma pequena comunidade com forte interação social.

É difícil encontrar uma metáfora adequada para o mundo globalizado, no qual retornaram, com toda a violência, as políticas coloniais que se pensou

estarem ultrapassadas. A pólis mundial, se ela de fato existe, virou uma *Cosmópolis* (título de um importante romance de Don DeLillo) profundamente enferma, por conta de suas próprias ações auto e alterdestrutivas. Tornou-se de fato uma grande Necrópole – para utilizar o termo bastante definidor, proposto por Achille Mbembe, inspirado na reflexão biopolítica de Michel Foucault –, onde os governos se encarregam de decidir quais vidas merecem ou não serem preservadas, e quais devem ser sacrificadas. É justamente isso que foi dito num vídeo antigo pelo “novo” ministro da Saúde Nelson Teich: entre dois enfermos, um jovem e uma pessoa idosa, se for necessário escolher em qual se deve investir para continuar a viver, a “opção” não deixa dúvidas...

Nada tenho contra as tecnologias, novas ou antigas. Porque acredito que, desde que o humano pegou um fragmento de sílex e o amarrou a um pedaço de madeira, fabricando um machado, ou mesmo antes disso, havia uma técnica envolvida. O que chamamos candidamente de Natureza, em oposição à Cultura, é cheia de artifícios. Os pássaros, os roedores e as abelhas, por exemplo, são grandes arquitetos, engenheiros e construtores. As flores criam todo tipo de ornamento e lançam seus refinados perfumes no ar, além de fabricar o néctar, a fim de atrair polinizadores. De modo que a oposição artificial / natural é ela mesma muito “artificial”, o adjetivo agora no sentido de ilusória. Razão pela qual desde meu primeiro livro de ficção, o *Retrato desnatural* (Record), utilizo outro adjetivo para marcar a inconsistência das fronteiras opositivas: *des-natural*.

O problema é que, no mundo hipertecnológico em que vivemos, a multiplicação dos dispositivos nem sempre significou uma conquista benéfica. Por vezes tenho a impressão de que os aparelhos ditos *smart* são de fato mais “espertos” do que seus usuários. Vivemos no apogeu do que Deleuze chamou de *sociedades de controle*, um passo além das sociedades disciplinares e dois além das de soberania, mapeadas por Foucault, em que a vigilância individual pode ser realizada perfeitamente à distância, de modo não presencial. Literalmente, por controle remoto.

Não há que ser romanticamente tecnofóbico, sonhando com uma civilização de volta à vida rural, longe do turbilhão das urbes. Penso somente que é indispensável utilizar as tecnologias a nosso favor. Celulares, computado-

res em geral, televisores deveriam propiciar formas intensas de verdadeira comunicação e de contato, a fim de facilitar a relação entre os humanos e dos humanos com os outros viventes não humanos. A dependência tecnológica excessiva gera distanciamento, perda de contato e desumanização no pior sentido.

Sobretudo a partir dos anos 1960, muito tem se questionado sobre o conceito tradicional do Homem, substantivo que na modernidade passou a se referir, falocentricamente, ao gênero (masculino) e à espécie (humana). Nessa trilha aberta por diversos pensadores das diferenças (sempre plurais), o que resta a pensar é o destino de todos os viventes, submetidos a regimes supostamente democráticos e a outros oficialmente ditatoriais. Desconheço qualquer nação inteiramente pautada pelos direitos humanos, tanto quanto pelos direitos das plantas e dos animais, que somente agora estão sendo debatidos. Nem a ONU, nem a União Europeia defende com clareza o direito universal à vida, em nome de um modo diferente de nos conduzirmos como espécie até aqui autoritariamente soberana.

Este é um texto de intervenção, sem pretensões conclusivas, mas sem dúvida o que estou tentando elaborar tem a ver com o futuro de nossas democracias, como também dos governos autoritários. Poucos conseguem perceber que está em jogo não apenas a descoberta de uma vacina ou mesmo de um medicamento capaz de nos tratar e curar da Covid-19. O que está doente não são somente os corpos orgânicos individuais, mas também e sobretudo os corpos sociais. O coronavírus, um semivivente submicroscópico (este é seu estatuto existencial: como todo vírus, ele está *semivivo*, nem vivo, nem morto, e somente microscópios eletrônicos superpotentes conseguem visualizá-lo), realizou a façanha que nenhum pensador e/ou ativista contemporâneo conseguiu, por mais advertências que tenha lançado: impôs uma parada no ritmo alucinante de nossas sociedades hipermercado-lógicas e levou a uma reflexão coletiva no confinamento.

Infelizmente a reação compulsivamente violenta da extrema-direita e a politização eleitoreira da grande maioria dos governantes não permitem que o verdadeiro debate se estabeleça. Permanecemos aferrados à ideia da cura física, sem cuidarmos da *pandemia civilizatória*, ligada de forma complexa ao que se chama de advento do antropoceno, ou seja, o momen-

to em que o humano teria deixado sua marca indelével no globo. Jamais defenderei nenhum movimento anticivilizatório, o qual teria tudo para redundar numa nova barbárie. Porém defendo apaixonadamente o que chamei no testemunho para a *Piauí de ponto de virada*. Ou seja, é preciso compreender que estamos numa situação-limite, a qual exige uma mudança radical em nossos (maus) hábitos. Aprender com outras culturas de matrizes africanas e ameríndias já seria um passo para frear a compulsão destrutiva do capitalismo hipertecnológico, que há muitas décadas deixou de ser exclusivamente ocidental. E nisso, a própria tecnologia pode disponibilizar inúmeros dados e instrumentos para reverter o processo de *contaminação social crônica*, que é o verdadeiro mal que nos atinge neste momento, neste planeta.

Uma frase forte, mas que cai como uma luva em nossa situação específica: a *psicopatia* do despresidente apenas reflete a *sócio-apatia* do Brasil. Uma sócio-apatia que aceita os piores horrores, com imobilismo covarde: genocídio indígena e das populações negras ou mestiças pobres, misoginia, homofobia, precarização geral das condições de trabalho, holocausto vegetal da Amazônia e do que restou da Mata Atlântica, destruição sistemática do sistema educacional e da cultura em todos os seus níveis (popular, erudito, universitário e outros), terra arrasada por monoculturas de dependência econômica etc., etc. De qualquer ângulo que se observe, a situação é de tragédia nacional em curso, um verdadeiro *work in progress* em sentido negativo, se isso é possível...

Especialistas em diversos países procuram desesperadamente um fármaco (*phármakon*: remédio e veneno, “droga”) para a moléstia, esquecendo que a palavra vírus significa etimologicamente “veneno, peçonha”. O antídoto depende tanto da capacidade de contra-atacar a estrutura viral causadora da Covid-19, quanto de combater o outro potente vírus que ameaça a sobrevivência de todas as espécies: a tendência humana a colonizar e devastar todo o planeta, ao custo do próprio sacrifício humano, junto ao sacrifício vegetal e animal.

Não deixa de ser curioso que um vírus nomeado como “coroa”, por ter um formato semelhante ao adereço real, tenha atacado frontalmente a pretensa soberania da humanidade. Ele nos destronou e colocou de joelhos

entre quatro paredes, numa rapidez estonteante e sem prazo para acabar. Provou com isso que os humanos não são o centro da Criação, a não ser nas mitologias religiosas, sobretudo as monoteístas – uma delas chegou a inventar a fantasia de um Homem-Deus...

O que nos falta é a capacidade de amar o outro em sua radical diferença. A começar pelo amor de si como outro, pois o “eu” nunca é senhor absoluto de nada. Nomeio *narcisismo* de vida o amor de si como outro; essa é uma antiga categoria de André Green, que reinterpreto positivamente a meu modo. Em vez disso, vigora atualmente o *narcisismo de morte*, incapaz de amar a si próprio como outro, nem aos outros humanos e não humanos em sua diferença fundamental. *Selficídio* é o nome que tenho dado à propensão narcísica para a morte por incapacidade de amar, que acaba engendrando também os diversos genocídios já referidos. O necropresidente da república Jair Bolsonaro é o maior representante dessa tendência, cujo único objetivo é aniquilar as alteridades o mais rápido possível. Reavaliar nossos afetos e afeições, o modo como afetamos e nos deixamos afetar pelos outros, as afecções que contraímos ou deixamos de contrair, é a única saída para a crise planetária em que nos metemos. Noutras palavras: tornou-se urgentíssimo promover uma transvaloração geral de todos os nossos valores, reatualizando a proposta de Nietzsche no final do século XIX.

Na primeira entrevista que me concedeu, publicada na *Folha de S. Paulo* em 2001, Jacques Derrida fala na necessidade de pensarmos uma “solidariedade de todos os viventes”. Não se trata de resgatar o bordão humanista da “liberdade, igualdade, fraternidade”, pois este se referia apenas ao universo humano. Hoje, ou somos capazes de inventar um *outro humanismo*, que será de forma necessária um humanismo de fato *humano*, mas também respeitoso das outras espécies, um humanismo *do outro*, portanto – ou corremos o risco de seguir “alegremente” em direção a nosso próprio fim.

Muitos viventes não humanos vegetais e animais sucumbirão junto conosco, mas muitos também decerto resistirão à devastação global, se essa vier a ocorrer. Passados anos, séculos e milênios, os sobreviventes ocuparão, felizes, as ruínas de nossas belas cidades. Já tivemos uma prévia desse porvir com as imagens que deram a volta no mundo, nas quais cabras, patos, veados e outras espécies consideradas selvagens realizaram uma verdadeira *ocupação* (no

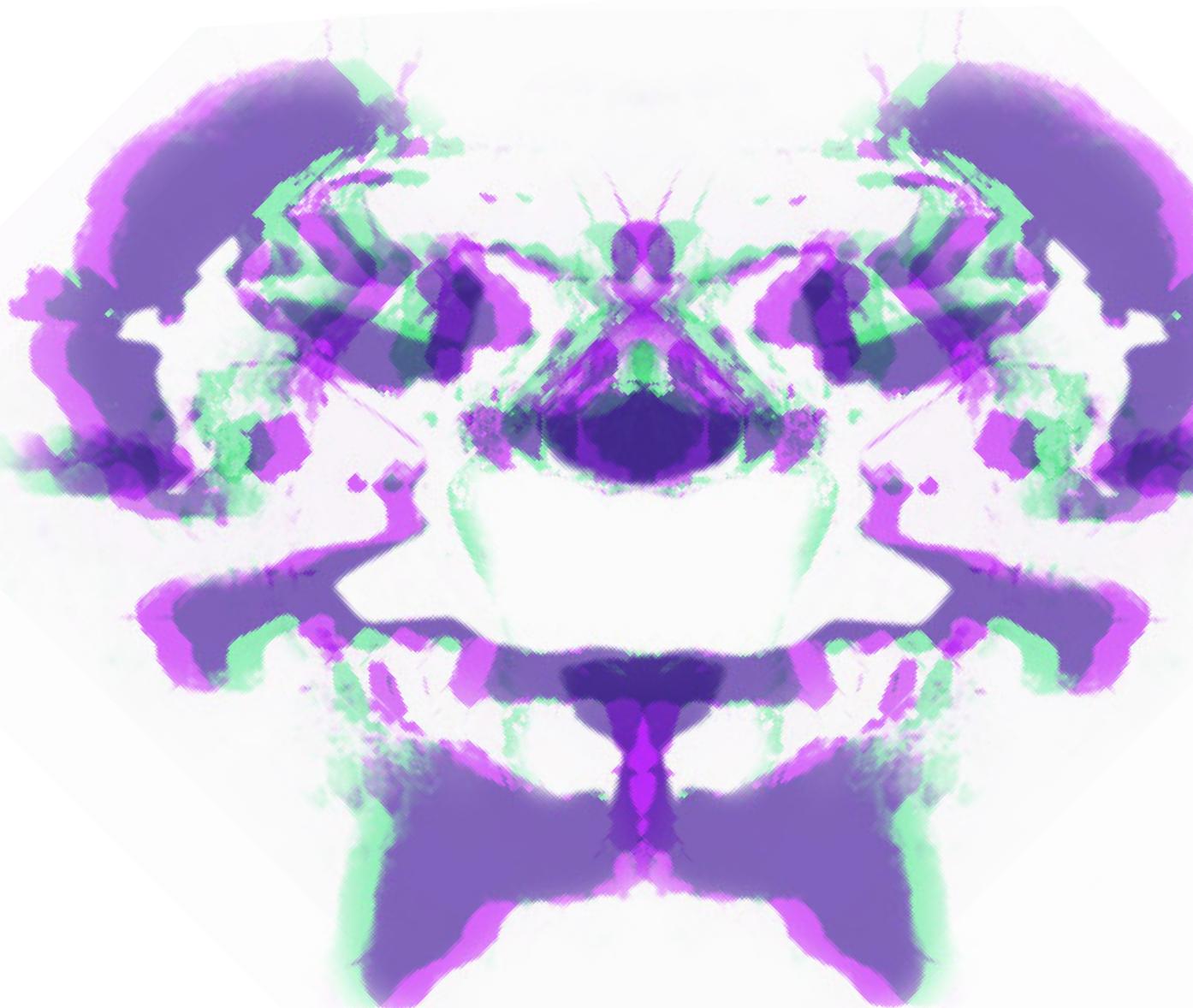
sentido ironicamente atual do termo) de nossas pólis esvaziadas. Os céus da Itália, da Índia e da China desanuviados de poluição, os canais de Veneza com águas transparentes, as trilhas, caminhos e estradas sem automóveis, levando o preço do petróleo a zerar, tudo isso nos deu lindas visões desse paraíso futuro, como já foi a Terra milhões de anos atrás, antes de nosso disruptivo aparecimento. Os animais e as plantas retomarão os lugares que lhes são de direito. Nada melhor do que se livrar de um invasor que se converteu num predador universalmente voraz, inclusive se autodevorando de forma brutal. Como disse o pensador, é de fato preciso comer bem². Difícil para nós, todavia, é definir o tal “bem”. Esperemos que o “grande enclausuramento” coletivo nos ensine alguma coisa.

Rio de Janeiro, 21 de abril / 08 de junho de 2020

² Jogo de palavras com a expressão que dá título à entrevista que Jean-Luc Nancy realizou com Derrida, “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”, em Derrida, Jacques. *Points de suspension: entretiens*. Paris: Galilée, 1992, p. 269-301. “Il faut bien manger” tem dois significados em francês: “é preciso comer bem” e “é preciso comer *de fato*”. A dificuldade está em coordenar os dois sentidos do “*bien*”...

FABIO CAPRIO LEITE DE CASTRO

Professor integrante do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS – Porto Alegre. Doutor em Filosofia pela *Université de Liège* – Bélgica (bolsa CAPES). Membro da *Société Belge de Philosophie*, da *Unité de Recherches Phénoménologiques* e do *Groupe d'Études Sartriennes (GES - Paris)*. Editor da Revista *Intuitio*. Professor visitante do programa de *Posgrado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana* – Colômbia (2018). Membro do Comitê de Ética em Pesquisa – CEP-PUCRS (2016-2018). Publicou *A ética de Sartre* (2016) e organizou as obras coletivas *Sartre Hoje* (2017), *Sartre e a Política* (2019) e *Ensaio sobre a Depressão* (2019).



REFLEXÕES SOBRE A PANDEMIA, A CRISE BRASILEIRA E UM POSSÍVEL HORIZONTE DE AÇÃO

FABIO CAPRIO LEITE DE CASTRO

A Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou, em 30 de janeiro de 2020, que o surto da doença causada pelo novo coronavírus (Covid-19) constitui uma *Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional* – o mais alto nível de alerta da Organização, conforme previsto no Regulamento Sanitário Internacional. Em 11 de março de 2020, a Covid-19 foi caracterizada pela OMS como uma pandemia. Passaram-se meses desde o início das medidas de segurança que foram adotadas por diversos países atingidos pela transmissão comunitária do vírus.

Outras épocas foram marcadas pelo aparecimento e proliferação de doenças contagiosas. Exemplos disso são a lepra a partir do século XIII e a peste bubônica no século XIV, as quais tiveram

profundos efeitos sociais e culturais na Baixa Idade Média (Goff, 2005). No último século, a devastação produzida pela gripe de 1918 ainda se faz presente na memória do trauma e nas narrativas das gerações mais antigas. A atual pandemia inscreve-se, ainda não sabemos em que grau, na história das grandes pestes e doenças contagiosas que assolaram e assombraram a humanidade. Reedita-se o medo da infecção e as incertezas diante de um mal desconhecido, desta vez com o atravessamento das características peculiares da globalização contemporânea, de tal modo que a velocidade de contágio do vírus se potencializa com as grandes estruturas e redes de mobilidade. Até a descoberta e a aprovação de uma vacina, a recomendação técnica tem sido a do controle das atividades sociais e do confinamento.

A realidade do confinamento que experienciamos produz efeitos que podem ser observados sob a perspectiva da *desaceleração*. Com o objetivo de melhor elucidar esses efeitos, faço alusão à fenomenologia da aceleração social desenvolvida por Hartmut Rosa no livro *Aceleração – A transformação das estruturas temporais na Modernidade* (2019, p. 189-298). De acordo com a hipótese do sociólogo alemão, a Modernidade tardia ultrapassou um ponto crítico da aceleração social que seria, na verdade, a característica central da própria modernização: “A experiência de modernização é uma experiência de aceleração” (Rosa, 2019, p. 44). Rosa demonstra que a aceleração social pode ser objetivamente investigada através da aceleração técnica, da aceleração das mudanças sociais e da aceleração do ritmo de vida. A aceleração técnica é designada pela nossa relação com o espaço, com a sociedade e com as coisas, respectivamente como aceleração do transporte, da comunicação e da produção. Já a aceleração das mudanças sociais diz respeito aos períodos e ciclos relacionados à formação da identidade, como as relações familiares e as relações profissionais. Por fim, a aceleração do ritmo de vida diz respeito ao aumento dos episódios de ação ou experiências de unidade de tempo em função do encurtamento dos recursos temporais, o que pode ser exemplificado pelo número de e-mails, mensagens e outras tarefas em um *multitasking*, os quais em algum momento geram estresse e sobrecarga. Ademais, é esse aspecto que leva o sociólogo a adotar a perspectiva fenomenológica de que a depressão é uma patologia do tempo.

Talvez seja possível interpretar a atual pandemia em seus efeitos sobre as várias instâncias da aceleração social citadas por Rosa. Destes processos, aqueles que parecem ter sofrido maior alteração estão relacionados ao transporte, à produção, às mudanças sociais e ao ritmo de vida. Não obstante as tecnologias permitam certa manutenção das redes de comunicação à distância, a experiência do confinamento

e do afastamento social transforma as relações, bem como altera a vivência espacial e temporal, cujo impacto macrossocial ainda não somos capazes de prever e definir precisamente. O confinamento emergiu como um freio abrupto que atinge a produção, assim como a própria sociabilidade, com eventuais dessincronizações e perdas de ressonância nas relações sociais.

No período insólito e inóspito que estamos vivendo, privamo-nos de uma dimensão essencial de sociabilidade. O mais corriqueiro cotidiano de nossas vidas foi atingido. O medo, o desamparo e a ansiedade experienciadas são amplificados pela imprevisibilidade do que poderá acontecer amanhã, de como serão as nossas relações sociais, de como os países suportarão os déficits de produção e de arrecadação decorrentes da recessão que já começa a produzir efeitos na economia global. Ao mesmo tempo, a reclusão leva-nos a aprofundar uma reflexão sobre a urgência de alternativas de ação para responder à penúria das populações mais carentes e sobre o futuro pós-pandemia.

Sobrevém então a tentação de fazer previsões ou profecias sobre o porvir. É preciso estar atento para que essa tentação não se transforme em armadilha. Não penso que estejamos diante da “invenção de uma epidemia”, como chegou a afirmar Agamben (2020, p. 17-19 e p. 31-33). De maneira geral, é possível sustentar a hipótese de que os Estados vão na direção de um maior controle biopolítico das populações. Talvez fosse possível a Agamben examinar os usos da biopolítica contemporânea sem fazer a apreciação demasiadamente antecipada que o levou a negar a pandemia. Os dados cientificamente comprovados contrastam drasticamente com a posição adotada por Agamben. Tampouco parece plausível que em nossa época “perdeu vigência o paradigma imunológico”, segundo a afirmação de Byung-Chun Han (2020, p. 110). Ademais, a rápida difusão da doença e os seus efeitos poderiam ter levado Han a se retratar pela crítica que ele endereça, na *Sociedade do Cansaço*, à tese de Esposito sobre a *immunitas* (Han, 2017, p. 10-11). No entanto, não é o que ele fez em um artigo recente, tratando a reação imunitária atual como *resultante da falta de imunidade*, ou seja, como consequência de uma sociedade permissiva e do fato que “vivemos muito tempo em uma sociedade sem inimigos” (Han, 2020, p. 108). Ao contrário disso, a situação que vivemos reforça amplamente a tese de Roberto Esposito segundo a qual *toda biopolítica é imunológica*.

Por outro lado, não parece convincente a afirmação de que estamos “às portas de uma nova ordem mundial” (Zibechi, 2020, p. 113-118). Talvez seja cedo demais para afirmar que a pandemia é “a tumba da globalização neoliberal”, de tal modo que a globalização do futuro estaria centrada na China e no Pacífico asiático (Zi-

bechi, 2020, p. 115). Ademais, não há condições para se afirmar que o novo vírus poderia conduzir à “reinvenção do comunismo” (Žižek, 2020, p. 21-28). Quiçá a sociedade seja capaz de atualizar-se em suas formas de solidariedade e atuação global, mas não temos nenhuma certeza de que o vírus “nos obrigará a reinventar o comunismo baseado na confiança das pessoas e na ciência” (Žižek, 2020, p. 22). Gostaria de pensar que Žižek tem razão em sua hipótese, mas nada garante que a mudança será produzida na direção da solidariedade e da ação global.

Diante do desconhecido, é preciso renunciar a ilações sobre o futuro, como se tudo estivesse perdido ou tudo estivesse garantido, embora não devamos declinar da tentativa de interpretá-lo, avaliando as alternativas e possíveis resultados. O que temos de ponderar com responsabilidade é, afinal, como se orienta a nossa reflexão e a qual ação ela serve. Negar a evidência da pandemia, opondo-se à brutalidade das perdas, dos sofrimentos e das mortes termina por equivaler, curiosamente, às manifestações negacionistas da extrema-direita que clamam pela reabertura do comércio e pela retomada de todas as atividades, como se nada estivesse acontecendo e como se a ideia de pandemia fizesse parte de um plano conspiracionista global. Aliás, esses protestos pela reabertura do comércio não se contradizem com o núcleo do neoliberalismo, ao contrário: tudo indica que o conservadorismo e o neoliberalismo podem coexistir e confluir perfeitamente.

Como um tal discurso reacionário ganhou impulso? A ascensão progressiva desse tipo de discurso em diversos países, entre eles o Brasil, não teria sido possível sem o uso de tecnologias sofisticadas de inteligência artificial aplicadas às redes sociais, as quais deram ensejo e pegaram carona no fenômeno midiático da pós-verdade. É curioso que esse fenômeno, através do qual todas as opiniões se equivalem, sob impulso de uma desconfiança das ciências e da comunidade científica, tenha sido de alguma forma antecipado, em perspectiva diversa, por teóricos que declararam o “fim das narrativas”, o “fim do sujeito” e o “fim da História”.

O relativismo pós-moderno, mesmo em suas versões mais à esquerda, terminou produzindo um Marx sem materialismo histórico e luta de classes. Como resultado disso, ocorreu a profusão de análises sobre o “comum” que prescindiram da dialética e, por consequência, da mediação e da síntese nas formações sociais. As grandes manifestações das últimas décadas, ao estilo de *Occupy Wall Street*, foram descritas dispensando a noção de unidade, recaindo assim na crença de que o devir revolucionário adviria da dispersão, do anonimato de agentes não mediados e de uma es-

pécie de anarquismo sem projeto nem direção. A indefinição e o amorfismo dessas manifestações foram observados e descritos por esses teóricos com certa satisfação, apesar da esterilidade de seus resultados.

No Brasil, durante as manifestações de 2013, um manifestante pronuncia em face de um policial: “anota aí, eu sou ninguém”. Tratava-se de uma estratégia defensiva de não identificação diante dos aparelhos de repressão. No entanto, essa expressão se tornou mais famosa através da hipótese que a tomou com entusiasmo (à época e ainda hoje), como uma espécie de símbolo das manifestações, pois implicaria certa “dessubjetivação” necessária para a política atual (Pál Pelbart, 2013; Cocco, Tascheto, 2017; Safatle, 2019). Esperou-se muito desse processo de dessubjetivação, no “horizonte antipredicativo do reconhecimento” (Safatle, 2015, p. 30-33 e p. 321-364), enquanto “desposseção absoluta” (Safatle, 2019, p. 18). Ora, que espécie de força ou ação podemos esperar de um sujeito se ele estiver absolutamente despossuído? Além disso, é errôneo imaginar que “os poderes não sabem o que fazer com a singularidade qualquer” (Pál Pelbart, 2013). Se há algo que se pode comandar desde a exterioridade é esse “qualquer um”. Sem mediação, ele é absorvido pelo *prático-inerte*, como diria Sartre: mais um número da série, na massa amorfa e na dispersão das pretensões atomizadas. E foi o que aconteceu no Brasil. A partir do protesto organizado contra o preço das passagens em 2013, somaram-se nas ruas mais insatisfações. Criou-se uma enorme efervescência, tornou-se possível articular uma ação comum, estavam dadas as condições para a formação de *grupos em fusão*. No entanto, multiplicaram-se as demandas de forma atomizada, começaram a produzir-se descompassos, infiltrações, críticas às ações organizadas e ao uso de bandeiras políticas. Alguns meses depois, as manifestações recebem novos contornos com o “não vai ter Copa”, porém, uma vez findo o processo eleitoral de 2014, ato contínuo inicia-se a articulação das manifestações pelo impeachment de Dilma Rousseff.

Convirjo com a observação de Marcos Ianoni de que a pandemia encontra no Brasil o *pandemônio* político-institucional que já havia se instalado no país desde o momento em que o então presidente da Câmara dos Deputados aceitou um dos pedidos de impeachment de Dilma (Ianoni, 2020, p. 110). Na votação do Plenário da Câmara, no dia 17 de abril, que decidiu pela abertura do processo de impeachment, a menção a Ustra, o torturador de Dilma no período da ditadura militar, por um então deputado federal em seu voto, sem que nada lhe tenha acontecido após essa alusão – nenhuma advertência ou punição – dava indícios do que viria pela frente. O que estamos a viver em terras brasileiras é algo muito singular entre todos os paí-

ses que enfrentam a pandemia no mundo. Cada dia do atual governo fica marcado como um teste aos limites do Estado democrático de direito. Desde 2016 e especialmente a partir de 2018 as instituições vão-se corroendo a conta-gotas, a precarização do trabalho é implementada a cada dia, os ataques ao funcionalismo público, à educação, ao SUS e ao meio ambiente ganham ares dramáticos. Com a declaração da pandemia pela OMS, no entanto, inicia-se no governo brasileiro um novo momento de degradação democrática, desta vez de forma explícita e sem pudor em direção à tragédia, instalando o tumulto e a tensão em todos os âmbitos da federação. No Brasil, a crise política amplifica os efeitos da crise sanitária e da crise econômica.

Como reagir à situação dramática na qual estamos inexoravelmente jogados? É possível até mesmo ter a impressão de que depois de 2018 os movimentos de esquerda diminuíram a intensidade de suas ações ou mesmo que ficaram paralisados (ainda mais durante essa pandemia), porém, não se pode afirmar, de forma temerária, que a esquerda morreu. A esquerda vive nas múltiplas formas de ação que ela realiza, não apenas através de partidos políticos, mas também e sobretudo pelos movimentos sociais, centrais sindicais, cooperativas comunitárias e tantos outros modelos de organização. É através dessas formas de engajamento real e coletivo que o diálogo pode construir-se na direção da solidariedade. A pandemia expõe, na dor e no sofrimento de todos nós e especialmente dos mais necessitados, a crueldade da escassez tal como ela é intencionalmente controlada e mantida pelas formas de dominação capitalista e seu arsenal ideológico neoliberal. Talvez seja possível construir uma frente ampla de esquerda onde o debate sobre os diferentes lugares de fala, mirando diferentes modelos possíveis de engajamento, seja reconduzido ao movimento dialético que os mobiliza em direção à unidade de uma ação comum.

25 de maio de 2020

[Referências]

AGAMBEN, Giorgio. "Contagio". AMADEO, Pablo. (Org.). *Sopa de Wuhan*. [S.L.]: ASPO, 2020, p. 31-33.

AGAMBEN, Giorgio. "La invención de una epidemia". AMADEO, Pablo. (Org.). *Sopa de Wuhan*. [S.L.]: ASPO, 2020, p. 17-19.

COCCO, Giuseppe; TASCHETO, Marcio. “Eu (não) sou ninguém: a subjetividade de sem nome”. *Kalagatos*, v. 14, nº 2, 2017, p. 37-57.

GOFF, Jacques Le. *Il corpo nel medioevo*. Trad. italiana Fausta Cataldi Villari. Roma: Laterza, 2005.

HAN, Byung-Chun. “La emergencia viral y el mundo de mañana”. AMADEO, Pablo. (Org.). *Sopa de Wuhan*. [S.L.]: ASPO, 2020, p. 97-111.

HAN, Byung-Chun. *A sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

IANONI, Marcus. “Três crises: sanitária, econômica e política”. AUGUSTO, Cristiane Brandão; SANTOS, Rogério Dutra dos. (Org.). *Pandemia e Pandemônio no Brasil*. São Paulo: Tirant to Blanch, 2020, p. 111-119.

PÁL PELBART, Peter. “Anota aí: eu sou ninguém”. Observatório da Imprensa, 23 de julho de 2013. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/jornal-de-debates/ed756/anota-ai-eu-sou-ninguem/>

ROSA, Hartmut. *Aceleração – A transformação das estruturas temporais na Modernidade*. Trad. Rafael H. Silveira. São Paulo: Unesp, 2019.

SAFATLE, Vladimir. *Circuito dos Afetos – Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

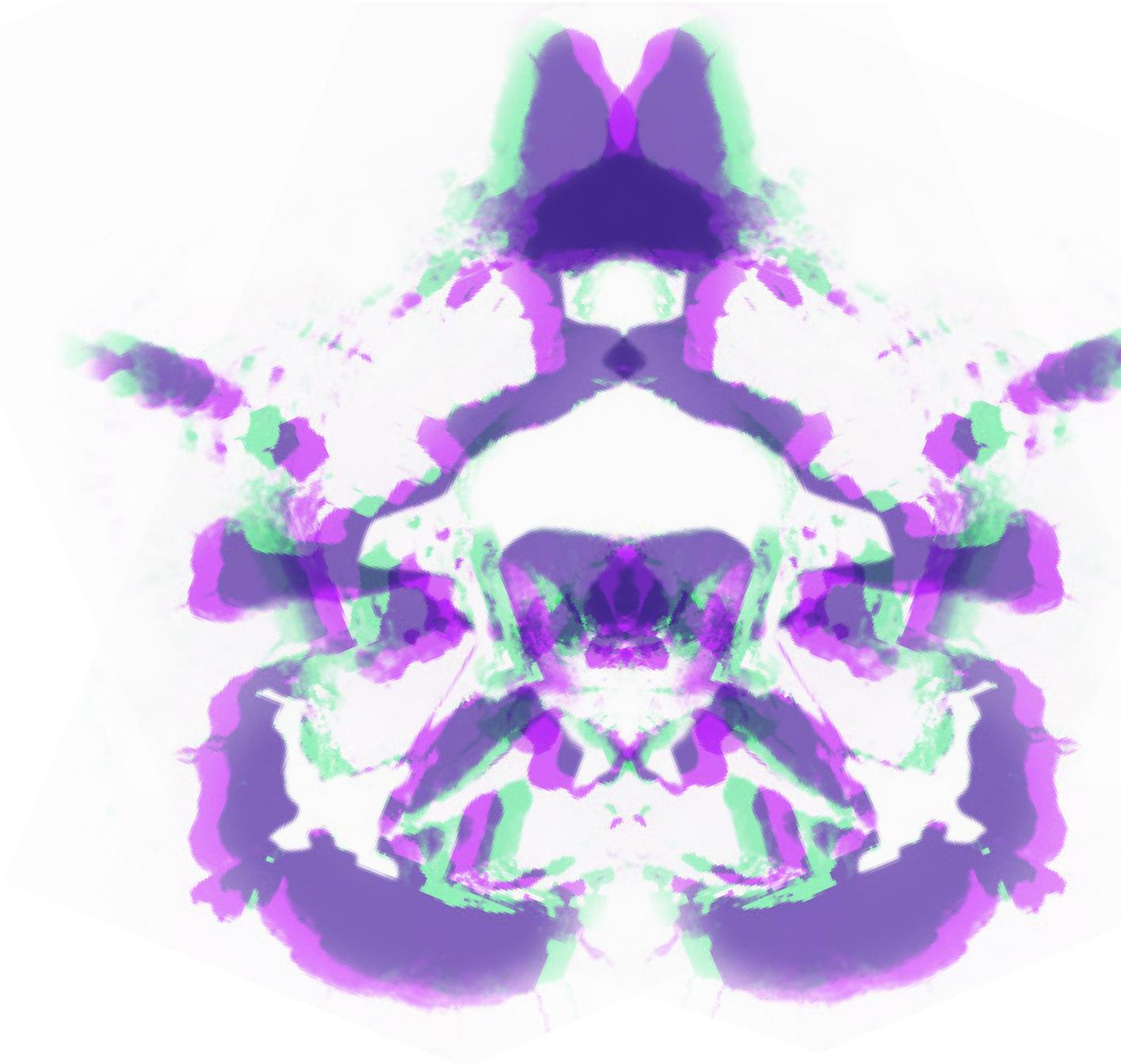
SAFATLE, Vladimir. “‘Anota aí: eu sou ninguém’: entrevista com Vladimir Safatle”. *Ideias*, vol. 10, 2019, e019009, p. 1-38.

ZIBECHI, Raúl. “A las puertas de un nuevo orden mundial”. AMADEO, Pablo. (Org.). *Sopa de Wuhan*. [S.L.]: ASPO, 2020, p. 113-118.

ŽIŽEK, Slavoj. “Coronavírus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir a la reinención del comunismo”. AMADEO, Pablo. (Org.). *Sopa de Wuhan*. [S.L.]: ASPO, 2020, p. 21-28.

FRANCISCO FERNÁNDEZ- JARDÓN

É pesquisador pré-doutor no *Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (IFS-CSIC)*, onde usufrui de contrato subsidiado pelo *Ministério de Universidades del Gobierno da España*. Desenvolve sua tese de doutorado em filosofia política e social na *Universidade Complutense de Madrid* e lida com o status das relações de pertencimento a uma comunidade política e sua organização segundo princípios de justiça, com ênfase especial no contexto da globalização e da erosão e ressurgimento das lealdades nacionais.



A POSSIBILIDADE DE UMA EXPERIÊNCIA POLÍTICA

FRANCISCO FERNÁNDEZ-JARDÓN

Tradução: Marcelo Eduardo Braga Jordana

A pandemia de Covid-19 criou uma situação inédita na história da humanidade. Provavelmente, trata-se da primeira vez que todos os seres humanos vivenciam, ao mesmo tempo, uma experiência comum de risco, incerteza e medo na primeira pessoa. O século XX foi uma escola de traumas coletivos de natureza muito diversa, alguns deles de verdadeiro horror; no entanto, nem mesmo as chamadas guerras mundiais se globalizaram à mesma escala que o coronavírus. Como é notório, as nações periféricas dos conflitos, longe das principais zonas onde os combates tiveram lugar, ou sem importância no desenvolvimento da guerra, viveram o conflito mundial a partir de uma distância afortunada. Esta distância física não impediu, contudo, a experiência partilhada da tragédia que atormentava a humanidade. O crescente acesso aos meios de comunicação, especialmente imprensa e rádio, aproximou os acontecimentos dramáticos das casas que ainda desfrutavam daquele bem precioso que era a paz. Sobre este conhecimento comum do sofrimento alheio foi assim construída a consciência do risco partilhado em um mundo que já era pequeno para a dinâmica destrutiva que se irrompeu

na vida humana. Se a empatia era possível com aqueles que sofreram o drama da guerra e do extermínio, mesmo que os seus nomes e histórias fossem ignorados, era porque, através do sentimento íntimo de repulsa perante a ignomínia, era concebível um laço com todos e cada um desses homens e mulheres anônimos sob a forma de uma humanidade partilhada. A escuridão de um terrível sofrimento iluminou com paradoxal lucidez o ser em comum dos humanos, a habitação partilhada do mundo do sofrimento e os espectadores horrorizados. Essa consciência da experiência de dor insuportável por tantos milhões de pessoas, mesmo quando a sua própria existência permaneceu anônima, invocou a proximidade de fazer parte desta dor, constituindo, assim, a comunidade universal daqueles que se viram na tragédia. O *Cosmópolis* só era concebível em opróbrio. Este alicerce no horror seja talvez, em certo sentido, a fonte mais primária de tudo aquilo que se chegou a chamar de direitos humanos.

Agora, no entanto, embora não estejamos a viver uma tragédia comparável - e, neste ponto, as analogias são odiosas, pois apenas obscurecem a memória do terror -, o impasse sanitário e socioeconômico coloca-nos perante a novidade de uma experiência partilhada por toda a humanidade que já não se sustenta numa empatia distante, como tantas outras vezes, mas na experiência em carne própria de uma situação angustiante. Não sei se em algum momento da história todos os povos da Terra sofreram do um mesmo mal coletivo, uma epidemia, por exemplo; mas duvido que tenha sido vivida sob o horizonte comum de uma humanidade comum, indo, portanto, além do paradigma comunitário da tribo, da cidade, da nação ou do império. Também não se trata de atribuir à pandemia uma função taumatúrgica capaz de alcançar a unidade nunca alcançada de uma humanidade dividida. A doença sempre acompanhou o ser humano no silêncio do sofrimento íntimo, mas estamos agora conscientes de uma vulnerabilidade partilhada, que se estende a todas as pessoas que habitam o planeta; mais ainda, à própria biosfera. A novidade do momento reside, portanto, nesta dupla dimensão: um mal – a enfermidade, a crise social, a incerteza, a angústia - universalmente vivido na primeira pessoa e um horizonte partilhado por toda a humanidade sob o qual se enquadra esta experiência. Portanto, uma comunidade universal de seres humanos que não nasce da contemplação empática da dor dos outros, mas da própria experiência da negatividade da existência; na qual não há observadores e observados, mas apenas participantes de uma experiência comum, sem qualquer mediação. Só o medo comum do apocalipse nuclear se assemelha, em certo sentido, a uma tal experiência de humanidade. Surpre-

endentemente, o que era um credo comum na Guerra Fria - que nós, humanos, formamos uma comunidade em risco, como Ulrich Beck mais tarde enunciaria - sob a ameaça atômica permanente, tornou-se subitamente uma realidade viva.

Mas a consciência de fazer parte de um destino comum tem o valor de um instante. O impacto da descoberta da nossa vulnerabilidade interdependente perde a sua instantaneidade assim que a gestão dessa vulnerabilidade reproduz as assimetrias e desigualdades que atravessam o nosso mundo. Afoga-se, desta forma, a experiência da constituição de uma comunidade na exposição à incerteza e ao perigo de vida humana, em suma, na existência precária, na fragmentação de um mundo plural, mas também dividido. Precisamente por isso tem o valor de uma experiência limite que descobre subitamente um horizonte até então desconhecido, ou melhor, ignorado, que a partir da imprecisão do potencial se atualiza na magnitude do real. Quando este instante de presentificação do possível desaparece, no entanto, tudo fica por fazer. O momento da ruptura dá lugar à ação e a experiência vivida pode tornar-se o fundamento de novas formas de estar no mundo. Isto não deve dar lugar a um otimismo excessivo: a renovação da experiência do mundo não tem de ser melhor. Existe a possibilidade, inclusive, de que nada aconteça e de que tudo fique igual; de que o momento que produz uma ampliação dos nossos horizontes mundanos, no sentido de uma comunidade global, se dilua na memória, sem que nada mude.

É por isso que falar agora pode ser um exercício inútil, não só porque o futuro permanece um segredo, mas também porque talvez não chegue a ocorrer nada de relevante para a experiência do mundo. Quiçá a pandemia da Covid-19 não passe de um marco na história da medicina e da economia, e nada mais. Mas, apesar de talvez ser mais razoável a opção pela cautela, alguns filósofos e intelectuais sustentam que a crise global desencadeada pela emergência sanitária e social constitui uma mudança de rumo nas formas de organização social e na ordem das expectativas socialmente aceitas. Esta unanimidade inicial, no entanto, não é tal quando se trata de determinar qual é o significado das alterações que virão. Por esta razão, a veemência das suas conclusões pode dar lugar a futuras retratações, uma vez que estas excursões especulativas são introduzidas no reino do imaginário, onde o conhecimento nada mais é do que previsão. Além disso, o conhecimento do social e, sobretudo, do humano, é sempre retrospectivo e está focado nos caminhos que a humanidade percorreu anteriormente. Os exercícios de previsão só podem intuir caminhos a seguir com base no que foi

vivido, sempre submetidos à indeterminação da ação humana, que se desdobra no mundo de uma forma aberta e imprevisível.

Da prudência preventiva imposta pela incerteza, o que podemos dizer hoje sobre o poder desta experiência de novidade na nossa maneira de habitar o mundo? A filosofia social e política, neste momento, pode tentar elucidar que novas direções se abrem a partir desta encruzilhada para a vida em comum. Os conceitos que a longa tradição filosófico-política ocidental forjou oferecem um repertório de chaves interpretativas para um mundo em constante – embora na maior parte do tempo imperceptível – mutação. Esta exposição à mudança, tão característica do político, confere a estes conceitos a flexibilidade para assumir circunstâncias sempre novas. É conveniente recordar isto, sobretudo, quando, ao utilizar conceitos seculares, nos sentimos ancorados no momento fundacional passado, em que uma determinada experiência do mundo subverteu para sempre o seu significado. Por esta razão, se uma experiência humana, como a que se nos abre agora, contém um elemento de novidade que é imperceptível para nós, isso não será expressado tanto pelas novas palavras que lhe dão nome, mas pelos novos significados que transbordam os velhos conceitos tal como os entendemos até agora.

Ignorando o que este interregno traumático trará - que é como Gramsci definiu este tempo entre o velho que morre e o novo que ainda não nasceu -, só podemos esperar pelo amanhecer de um novo viver a experiência política e pela chegada desse novo significado aos conceitos. Nessa ruptura, no entanto, é também possível encontrar a continuidade da própria razão da *polis*, que é a vida em comum do ser humano, a sua dependência constitutiva do seu estar natural na sociedade. A dialética da continuidade-ruptura não exprime senão a tensão inerente entre uma condição humana dependente dos outros e a sua abertura constitutiva à novidade. A continuidade da *pólis*, no sentido de constitutivo é, assim, curiosamente, a ruptura recorrente das formas de convivência que nos são sempre dadas. Esta tensão materializa-se no conflito entre as diferentes posições em disputa nos nossos marcos de coexistência. A fratura atravessa toda a totalidade social, anulando qualquer tentativa de estabilização definitiva de um determinado estado de coisas na ordem do comum. O fio de Ariadne da história política é, portanto, a luta - a favor e contra - em torno de uma certa distribuição do poder. Será que a crise da Covid-19 vai provocar uma mudança na ordem vigente de distribuição do poder?

A própria possibilidade de uma experiência partilhada por toda a humanidade devido à emergência sanitária, no sentido que apresentamos anteriormente, encontra a sua razão de ser em um mundo em que o nível de interdependência se multiplicou exponencialmente nas últimas décadas, borrando a distinção entre o nacional e o internacional, cuja referência fundamental era o Estado nacional como eixo das relações de poder existentes. A dissolução desta dicotomia reflete uma depotenciação dos centros capazes de coordenar e canalizar o conflito político, que é o papel que os Estados têm tradicionalmente desempenhado com diferentes graus de sucesso. No jogo assimétrico de interesses e exigências, os Estados procuraram, com maior ou menor sorte, organizar a totalidade social segundo regras que permitissem a elusiva, nunca conseguida de uma vez por todas, estabilidade que se deseja como marco de convivência. Neste sentido, as diferentes exigências sociais, econômicas e políticas sempre constituíram linhas de fuga a esta função homeostática do Estado, que sempre foi obrigado a reorientar para um concerto pacífico de interesses. A cooptação deste poder regulador pelas oligarquias sempre significou o seu fracasso, porque anulou a sua operatividade sistêmica. Ao mesmo tempo, o âmbito internacional é um cenário ainda mais incerto, onde os Estados reprogramam a luta de interesses internos em uma outra escala, onde já não atuam como árbitros, mas como partes. Neste ponto, as alianças e os confrontos entre Estados reproduzem a dinâmica competitiva em termos de coligações em torno de um *hegemon* ou coletivo com interesses comuns.

Nitidamente, a progressiva desnacionalização dos poderes privados, que procuram por todos os meios contornar os marcos regulatórios estatais, compromete a força estabilizadora tradicionalmente atribuída ao Estado. Já não se trata simplesmente das práticas de privatização do poder público por parte de atores com interesses em jogo, mas sim de uma perda de influência real, em termos de direito e de capacidade de agência, dos próprios Estados. Estas tendências dissolventes, exacerbadas pela crise de 2008, juntamente com outras dinâmicas regionais ou nacionais de ruptura, ao longo do globo, intensificaram o conflito político e social em todas as sociedades, em maior ou menor grau, sendo difícil encontrar, hoje, países que tenham sido capazes de evitar a instabilidade do novo ciclo político pós-crise e o aumento do populismo. Por outro lado, os processos de desnacionalização não têm seguido um padrão comum, criando janelas de oportunidade para o avanço de novas potências estatais no cenário

internacional, que têm sido capazes de tirar proveito destas dinâmicas. Assim, após décadas de inquestionável hegemonia americana, a emergência da China como potência capaz de disputar a influência global dos Estados Unidos reativa a dialética dos Estados.

Este entrelaçamento do poder em todo o mundo constitui a humanidade como comunidade de risco. Em maior ou menor grau, o impacto da emergência sanitária e da crise econômica e social ameaça toda a humanidade. Embora, como advertimos, a tragédia nem sempre tem consequências políticas e, nesse sentido, é possível uma solução sistêmica que faça pequenos ajustes que não afetem o princípio da distribuição de poder que funciona como semente das desigualdades que assolam o nosso mundo e as nossas sociedades. Mas, por outro lado, a trágica experiência da pandemia e seus efeitos podem mobilizar uma dinâmica política renovadora, que defenda uma nova constelação de forças em resultado da crise. A improvável cadeia de interesses globais não exclui, contudo, alianças estratégicas entre territórios e povos que beneficiarão a humanidade no seu conjunto.

As circunstâncias paradoxais da Europa são muito ilustrativas a este respeito. O grave impacto que a pandemia teve no Velho Continente foi agravado pela falta de insumos sanitários num mercado em colapso, cujos centros de produção se situam longe do território europeu. Após décadas de deslocalização industrial e de terceirização econômica, a encruzilhada do coronavírus levou a apelos para uma industrialização estratégica do continente. Além dos riscos de escassez observados, é incoerente importar para a Europa produtos fabricados com padrões laborais e ambientais inaceitáveis para a legislação europeia. Surge, assim, a necessidade de uma política coerente que não tolere estas práticas competitivas, que se aproveitam da pluralidade dos marcos reguladores existentes no planeta para aumentar os benefícios das empresas, empobrecendo, simultaneamente, as classes trabalhadoras europeias e perpetuando as injustiças através de práticas neoimperialistas nos países em desenvolvimento.

Além disso, o impacto desigual da crise nos países do Norte e do Sul da Europa exemplifica a realidade de uma comunidade de riscos partilhados num mundo altamente interdependente. A hecatombe econômica dos países do Sul pode pesar sobre as prósperas economias do Norte, que dependem fortemente dos fluxos de bens e capitais do mercado comum. Neste sentido, os maiores níveis de

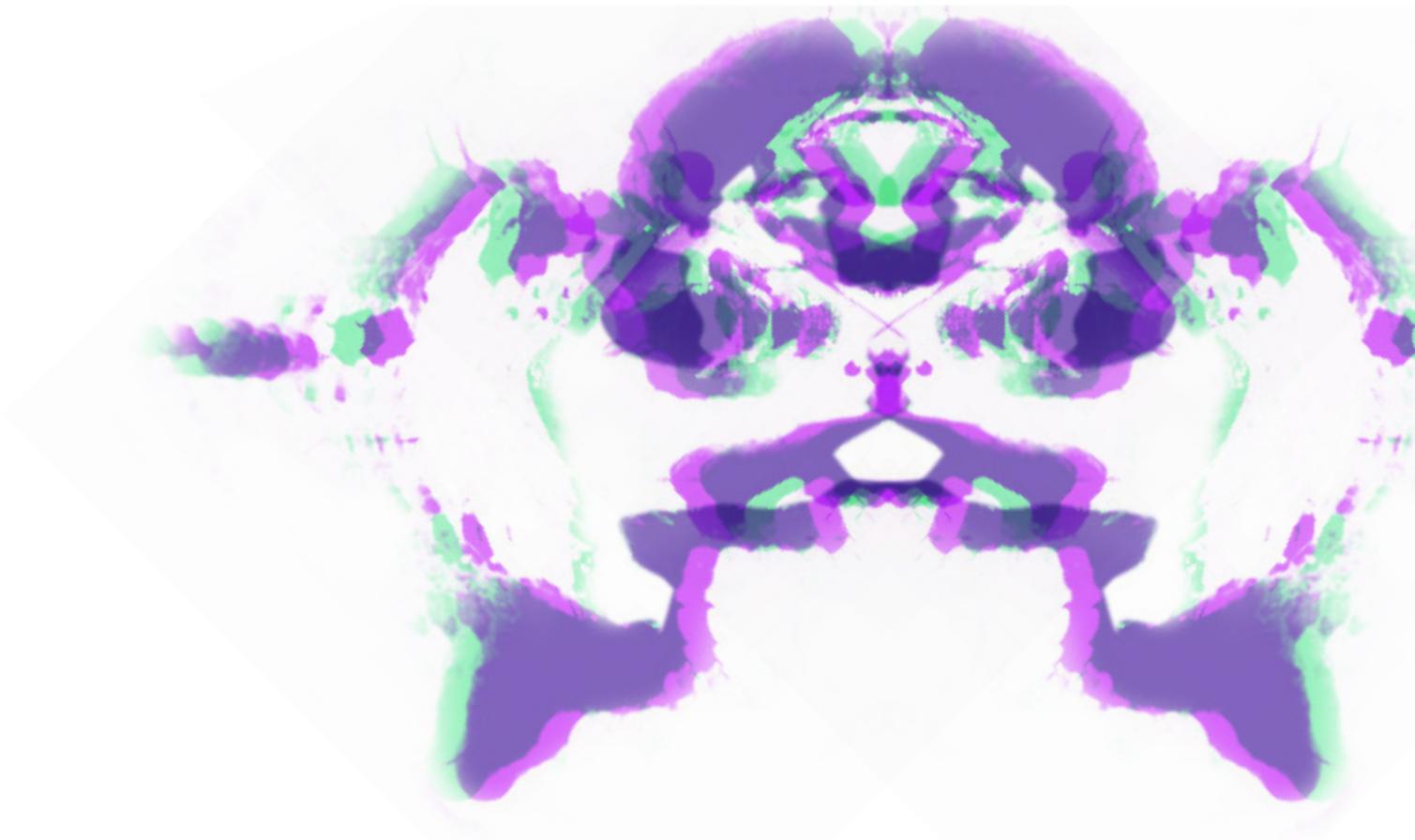
interdependência geram cenários de alinhamento estratégico de interesses que, no caso da Europa, se traduzem na preservação da estrutura socioeconômica da União e do mercado comum. Este regime, altamente integrado na Europa, reproduz-se hoje em escala mundial e exige novos horizontes de solidariedade no declínio do poder regulamentador do Estado. Precisamente, a transnacionalização das relações de poder, bem como dos interesses e expectativas, abre a porta para novas formas de governo capazes de responder a estes desafios. É difícil saber antecipadamente se as atuais circunstâncias podem abrir um horizonte político a este respeito. Depende, provavelmente, de a tragédia ser vivida como ponto de partida para uma nova ordem de coisas; uma ordem que afaste os líderes políticos das estreitas esferas de interesse em que se movem e abra a porta às novas exigências de uma cidadania cada vez mais global.

A gravidade de uma pandemia na memória da humanidade, o seu lugar na história, como tantos outros acontecimentos, não podem ser conhecidos de antemão. O que diferencia a história da historiografia é a sua dimensão narrativa, que não se reduz a uma simples sucessão de acontecimentos, mas que, pelo contrário, abriga um poder hermenêutico que se atualiza no presente como condição para a possibilidade de a vivência humana em um universo de significados. Por isso, tão importantes como as causas do acontecimento são as consequências; só a partir delas podemos interpretar a sua verdadeira relevância histórica e, portanto, o seu verdadeiro lugar na arquitetura do mundo comum. Neste momento, conseqüentemente, só podemos adivinhar um leque de possibilidades que se abrem a partir de um acontecimento cujo destino permanece desconhecido. Nesta perspectiva, o evento não é, de momento, mais do que uma possibilidade; a possibilidade de ser vivido como uma experiência politicamente relevante. Resta saber se será de fato esse o caso.

A história política tendeu sempre a preservar a memória das revoluções triunfantes e a esquecer - não sem exceções - as grandes derrotas, que permanecem no beco sem saída de possibilidades que nunca chegaram a existir. Apesar de tudo isto, também se encontram nos fracassos as sementes de um futuro ainda incerto. A crise atual abre o horizonte que resulta de uma novidade vivida como comunidade humana. O curso desta experiência partilhada de vulnerabilidade e dependência ainda está por vir. O que é certo, em todo o caso, é que, quer seja um sucesso ou um fracasso como experiência política, a semente de novidade que introduz não ficará indiferente.

CARLOS MORUJÃO

É Professor Catedrático na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, Diretor do Centro de Estudos de Filosofia (CEFi) e da revista científica do CEFi, o *International Journal of Philosophy and Social Values*. É membro da Red Ibérica de Estudios Fichteanos (RIEF), Presidente, desde Março de 2018, da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica (AFFEN), membro do Husserl Circle e da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa (SCUCP). As suas principais áreas de investigação são: Fenomenologia; Neokantismo; Filosofia da Consciência, Kant e Fichte. Entre as publicações recentes mais importantes, destacam-se: *Caminhos da Fenomenologia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015; *Verdade e Liberdade em Martin Heidegger*. Paris / Lisboa: Nota de Rodapé Editores, 2.ª ed., 2016; "Sensation, Affection et Corps de Chaire : perspectives à partir de Husserl et de Freud". *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, 35 (2016) 231-245; *Diálogos pela Ciência. Correspondência de Alexandre Fradique Morujão com a Escola de Braga* (em colaboração com Luís Lóia, Ana Cristina Cunha e Teresa Dugos-Pimentel). Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018; "Not at all Modern and very XXth Century. Reflections about a Sentence of Ortega y Gasset". *Études Phénoménologiques – Phenomenological Studies*, 2 (2018) 179-197; *Antropologia Filosófica. Uma Perspectiva a partir da Fenomenologia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.





REFLEXÕES A PROPÓSITO DA ACTUAL CRISE PANDÉMICA

CARLOS MORUJÃO

Parece ser uma tendência natural de todos os seres humanos procurar a redução da margem de imprevisibilidade que é inerente a tudo o que lhes acontece no mundo. Esta tendência deve ter-se intensificado pelo menos a partir do neolítico, altura em que a descoberta da agricultura, graças a um primeiro conhecimento de alguns mecanismos básicos que regulam os fenómenos naturais, permitiu uma diminuição da incerteza e, em simultâneo, uma possibilidade de sedentarização. Até essa altura, a incerteza era a regra e dificilmente uma geração poderia garantir que legaria à geração seguinte o suficiente para ela poder sobreviver. No entanto, a tendência para ordenar e estabilizar os acontecimentos, para dar sentido ao caos aparente do mundo, é muito anterior ao neolítico e encontrava-se certamente já nos primeiros *sapiens*. São testemunho disso as pinturas rupestres e as primeiras formas de arte (inseparáveis, contudo, de uma concepção mítico-religiosa da vida) formadas por pequenas estatuetas, representando figuras femininas ou certas espécies animais.

Confrontado com o poder superior da natureza, restavam apenas ao homem duas soluções: aceitá-lo, procurando mesmo assim uma relação apaziguadora com ele, ou desafiá-lo. Se a primeira solução deve ter caracterizado 95% da história da humanidade – embora tenha historicamente revestido formas muito diferentes –, os restantes 5% (digamos, para simplificar, do Renascimento aos nossos dias) foram caracterizados pela segunda. Uma conhecida afirmação de Francis Bacon, *scientia propter potentiam*, exemplifica-a, nos inícios da modernidade europeia. Um mundo dominado torna-se um mundo previsível. Certamente que esta experiência de domínio foi sempre muito parcial. E se o controle do curso das águas dos rios se faz desde o antigo Egito e a travessia de desfiladeiros – obstáculos naturais tanto ao comércio, como às operações de conquista – é obra da engenharia romana (embora nos dois casos a sofisticação dos processos não tenha parado de evoluir até aos dias de hoje), largos domínios da vida humana continuam ainda a esquivar-se ao controlo. É o caso de certos fenómenos naturais como os tremores de terra, os vulcões, os tsunamis, as tempestades terrestres e marítimas, mas é também o caso do fenómeno de certas doenças, cuja ameaça global levou a que fossem classificadas de pandemias.

Talvez não seja por acaso que são estes dois tipos de fenómenos – catástrofes naturais e doenças – os que parecem menos susceptíveis de controlo. De certo modo, eles dizem respeito a uma dimensão do real que já não é a de superfície, mas sim a de profundidade. Se observarmos bem, o nosso domínio exerce-se apenas sobre uma parte muito diminuta do real. A profundidade, ou seja, aquilo que se furta à visão directa (mas também o que se encontra a grande distância e que igualmente se furta, embora de outra forma), permanece, em grande parte, para nós desconhecida. No plano da física, há muito que isto é sabido. A mecânica quântica vem mostrando, desde as primeiras décadas do século XX, que as categorias mentais que utilizamos para o nosso conhecimento dos corpos macroscópicos – como sejam as de espaço, tempo, movimento, ou substância – não podem ser utilizadas da mesma forma (se é que mesmo algumas o podem em geral ser) no estudo dos fenómenos microscópicos. Todavia, a questão que agora abordamos é um pouco diferente.

Parece ser uma característica de todas as formas de experiência humana o facto de a zona de visibilidade ser rodeada de uma outra, de muito maiores dimensões, de invisibilidade. Trata-se, contudo, em grande parte dos casos, de

fenómenos latentes, para os quais a nossa atenção se pode voltar sem esforço. O latente não é, normalmente, ameaçador. Na dimensão patente da nossa experiência, tudo para ele aponta. No final do século XIX, o filósofo norte-americano William James criou, para explicar este facto, o conceito de *fringes*. Trata-se das franjas ou dos bordos do visível, que indicam que, para lá dele, alguma coisa mais existe. E isso que existe gera em nós expectativas do que poderá ser, expectativas muitas vezes, se é que não normalmente, confirmadas pela experiência dessas zonas que, até então, se situavam no plano do virtual. O invisível pode ser imprevisível e ameaçador, mas o pensamento esforça-se por domesticá-lo. A ciência e a técnica são os dois grandes instrumentos que o homem moderno criou para este fim. O mito e a magia destinavam-se também, em parte, a obter esta mesma finalidade, embora os seus procedimentos fossem substancialmente diferentes. A eficácia destes últimos era também reduzida, pelo menos à luz dos actuais critérios de eficácia, que em grande parte são um resultado da ciência e da técnica modernas.

São quase impossíveis de registar na sua totalidade, tal a sua quantidade e variedade, o tipo de reacções que a actual crise pandémica tem suscitado, seja da parte da opinião pública (ou do que os meios de comunicação nos fazem supor que ela é), seja da parte dos principais órgãos de comunicação, seja da parte de quem escolhe as redes sociais para se manifestar, seja da parte de técnicos e especialistas em virologia e crises sanitárias, seja da parte de políticos (no activo ou não), seja ainda da parte daqueles que, por comodidade, se costuma designar por «intelectuais». Destes últimos, muitos são romancistas, poetas ou filósofos, mas uma parte significativa deles é constituída por opinadores nos órgãos de comunicação e muitos deles tiveram, têm ou aspiram a ter uma carreira política.

Seria normal que a primeira palavra fosse a dos técnicos de saúde pública. Mas uma pandemia, como qualquer doença, envolve também questões de natureza ética e política. Há que tomar decisões sobre como e quem tratar, que não são de âmbito estritamente médico: a actual crise pandémica pôs isto em evidência, em particular nas situações em que frágeis sistemas de saúde em colapso obrigavam a decidir sobre quem deve ter, em primeiro lugar, acesso a

certos tipos de cuidados; há também que decidir sobre onde investir no curto prazo para corrigir as falhas no sistema de saúde, aplicando os recursos existentes e prevendo o hipotético curso futuro da doença; há ainda que decidir sobre medidas para proteger a população não infectada, sabendo-se que tal implica o recurso a meios que podem violar o que os cidadãos consideram os seus direitos em situações normais e que, em simultâneo, têm consequências a prazo sobre a vida económica e social.

A crise actual mostrou-nos que as coisas se podem passar, afinal, de modo muito diferente. Neste momento, ainda não é possível saber-se exactamente o que se terá passado na China no final do ano passado e se as autoridades terão ou não subestimado os avisos dos médicos chineses. Num regime em que a maioria da população vive quase sempre confinada – e por motivos que não são de ordem sanitária – e em que medidas de controle, destinadas a assegurar a previsibilidade do comportamento dos cidadãos, são de regra, a súbita proliferação de um vírus, que se dissemina à velocidade descontrolada, introduz um elemento de imprevisibilidade numa sociedade onde ela, supostamente, não deveria existir. Neste contexto, a afirmação de que as decisões de carácter estritamente político se sobrepõem às medidas sanitárias tem um carácter preciso: um poder que se legitima em boa parte graças à capacidade para proteger os seus cidadãos não deve permitir a circulação de informação que coloque em dúvida essa capacidade.

Mas a actual pandemia mostrou que este tipo de discurso revela também uma das propensões mais difíceis de erradicar da chamada intelectualidade do Ocidente. Ela não tem, de facto, uma história muito brilhante para contar nos últimos 100 anos. Nunca acabaríamos de preencher a lista dos intelectuais que apoiaram – de modo mais ou menos aberto, nem que tenha sido apenas durante uma certa fase (ou até mesmo de uma forma «crítica», signifique esta palavra o que significar) – o nazismo alemão, o fascismo italiano, o totalitarismo soviético ou chinês, o salazarismo português e o franquismo espanhol, ou até mesmo, mais recentemente, a ditadura do General Pinochet. Há quem, ostentando um tal passado nada brilhante (ou mostrando a sua admiração e o seu apreço por quem o ostentou), se apresse agora a apagar todas as diferenças entre as decisões estritamente políticas e as decisões sanitárias. Esta estratégia, que não é todavia exclusiva do referido grupo de pessoas, é normalmente pouco honesta. Importa, por isso, pôr em evidência os argumentos em que as-

senta. Eles são, fundamentalmente, de dois tipos: 1) Todas as formas de poder estatal necessitam de uma estratégia de confinamento, de forma a que a resistência por parte de cidadãos atomizados, reduzidos ao espaço familiar, seja facilmente eliminada; 2) Qualquer medida de carácter sanitário tem, de imediato um alcance político, se é que não é ela própria, desde logo, uma medida política. Claro que se entende aqui a palavra «política» num sentido muito específico. É obviamente legítimo falar-se numa «política sanitária», ou numa «política para a saúde». Neste caso, trata-se de saber que tipo e que quantidade de recursos nacionais são utilizados na saúde, como se planeia a construção de uma rede pública de hospitais, de que forma os cuidados básicos de saúde são garantidos – e a que preço – a todos os cidadãos, e assuntos da mesma natureza. Dos equívocos do primeiro argumento falaremos mais adiante.

Este tipo de estratégia argumentativa tem normalmente a consequência de evitar o confronto com a questão básica de saber o que distingue a verdade do erro, da mera opinião ou da crença sem fundamento, ou até mesmo da mentira. Por outras palavras, ela evita o confronto com os factos se é que não nega, muitas vezes, que tais coisas existam. (Na segunda metade do século XX, conhecemos um discurso «cultural», com pretensões de radicalismo, cujas origens podemos fazer remontar a algumas ideias de Nietzsche, que ia nesta direcção). A complexidade de certas questões, a dificuldade em responder-lhes por vezes nos termos simples do «sim» ou do «não», não significa que todas as respostas sejam válidas, ou que a distinção a operar entre elas deva recorrer apenas às estratégias discursivas que as sustentam. Deverá ser possível responder, ou pelo menos admitir a possibilidade de vir a responder e trabalhar nesse sentido, a questões do seguinte tipo: 1) Estamos ou não na presença de uma pandemia, causada por um vírus desconhecido e potencialmente letal, pelo menos para certos grupos de risco? 2) Como se determina e de acordo com que critérios o grau de letalidade do vírus? 3) São ou não apropriadas e eficazes, como forma de protecção das populações, as medidas de confinamento social aplicadas em vários países? 4) Como avaliar as decisões (desde o plano simplesmente médico até ao jurídico-político) que estão envolvidas na resposta ao n.º 3, quem as pode aplicar e quem controla a sua aplicação efectiva? Certamente que a resposta ao n.º 4 é diferente das respostas às três primeiras questões, pois a natureza da pergunta também é diferente. Não parece muito sério, todavia, negar que estas e outras perguntas devem ser feitas, bem como deva ser feito o esforço para lhes responder.

Duas características básicas do mundo actual esta situação pandémica permitiu pôr em evidência. Uma de natureza cultural e outra de natureza económica. A de natureza cultural afecta uma percentagem significativa da população mundial: decisores políticos e económicos, jornalistas, personagens do meio académico e simples cidadãos. Seria de esperar que, quando uma parte significativa da população mundial ascendeu a níveis de escolaridade inexistentes no passado (embora esta situação seja muito desigual quando comparamos várias regiões do globo), um mínimo de literacia científica impedisse certas afirmações. Não me refiro, sequer, ao caso extremo do presidente dos Estados Unidos Donald Trump, que, em directo para as cadeias de televisão, coloca a hipótese de se injectar nos pacientes da Covid-19 os desinfectantes que permitem eliminar o vírus em certas superfícies. Este caso extremo de ignorância – seria cruel pensar que um político se permite uma atitude jocosa deste tipo perante uma situação sanitária tão grave – foi largamente difundido pelos órgãos de comunicação, pelo menos os portugueses; mas tal não nos deve fazer esquecer a ignorância, embora menos acentuada, que revelam alguns jornalistas que trabalham nesses órgãos, bem como os diversos comentadores que neles falam ou escrevem. Da leitura dos jornais ou da escuta dos programas televisivos – e continuo a falar, antes do mais, do caso que melhor conheço, o português – retira-se a ideia penosa de uma informação sem critério, onde a notícia se confunde com o sensacionalismo, a opinião informada com a pura e simples impressão de que «as coisas devem ser assim», e onde a explicação do comportamento das curvas que reflectem a expansão da pandemia revela, muitas vezes, uma deficiente escolaridade básica da parte de quem está encarregado do comentário.

Mas a questão económica é por ventura mais grave. A actual crise pandémica pôs em evidência as fragilidades e as contradições internas do capitalismo neo-liberal dos nossos dias. De facto, em muitas zonas do globo – é o caso da Índia e do Brasil, mas parece ser também o dos Estados Unidos –, milhões de pessoas são hoje confrontadas, nas suas vidas diárias, com a alternativa entre morrer de Covid-19 ou morrer de fome. Dito de outra forma: são confrontadas com a alternativa entre aceitar o confinamento em suas casas, para evitar o contágio, correndo porém o risco de perder os seus empregos, e regressar ao trabalho, correndo o risco de serem contagiadas pelos vírus e de contribuir para

a propagação da doença. As formas de protecção da população trabalhadora, garantidas na Europa por um Estado Social mesmo assim fortemente posto em causa nas últimas três décadas, são quase inexistentes (se é que existem mesmo) em grande parte do mundo. Em todo o caso, parece ser claro que o capitalismo neo-liberal não se pode permitir manter, durante muito tempo, a população confinada. Isto bastaria para o distinguir do tipo de capitalismo que se vem desenvolvendo na China, que se pode permitir confinar ou desconfinar, possuindo, em qualquer dos casos, os meios necessários para o fazer. (E, em boa medida também, o consentimento da população para tal).

O capitalismo neo-liberal, tal como o conhecemos na Europa e nas Américas, tem de proceder de forma diferente. A isso o constrangem a sua história, o tipo de mercado a que se tem de sujeitar e a natureza das populações que domina. Se, por um lado, a forma muito rápida e surpreendente como triunfou implicou a «privatização» de uma parte significativa da população dos respectivos países, por outro, ele só pode funcionar em condições que supõem a mobilidade dessas populações, pelo menos dentro de certos limites. Trata-se de um fenómeno interessante de analisar. É ele que explica, até certo ponto, a palavra-de-ordem de alguns dos seus representantes (refiro-me uma vez mais, em primeiro lugar, ao caso português), quando a pandemia começou a desacelerar: «ficar em casa mata!».

É certo que o capitalismo neo-liberal necessita, em primeiro lugar, da «privatização» dos cidadãos, na medida em que esta implica o desinteresse pela participação na vida pública. Há que reconhecer que este objectivo foi em grande medida alcançado. Provam-no as elevadas taxas de abstencionismo em quase todas as eleições, a inexistência de um debate alargado das questões políticas e sociais mais relevantes nos órgãos de comunicação social, a captura da maioria das estruturas partidárias, à direita ou à esquerda, por um «aparelho» insensível à opinião dos militantes e protegido por regras estatutárias que impedem a sua efectiva renovação, entre muitos outros factores. Se esta situação é transitória ou se constitui um fenómeno sociológico e antropológico duradouro, ainda é cedo para o dizer. Por outro lado, e de um ponto de vista estritamente económico, o capitalismo neo-liberal necessita que os cidadãos circulem: ou seja, que os vínculos laborais sejam cada vez mais frágeis de forma a facilitar os despedimentos, mas que as possibilidades de emprego, geralmente precário e mal pago, sejam tão grandes quanto o estado da economia o permitir. Este modelo triunfou nos Estados Unidos da América e, devido às condições específicas da

sociedade americana, mostrou-se aí capaz de uma grande estabilidade. É pouco provável que noutros lugares consiga obter os mesmos êxitos.

Com muita frequência se tem ouvido em Portugal que, depois da pandemia, «nada ficará como dantes». Esta frase tem uma história na vida política portuguesa. Provavelmente, muitos dos que agora a usam não a conhecem. Para ouvidos estrangeiros, ela poderá nada significar. Mas a frase tem uma história que convém recordar. Foi dita, em comunicação pela televisão, em 1986, pelo então candidato à Presidência da República, Mário Soares, no final do dia da 1.^a volta das eleições. Ela foi dita quando se soube que Mário Soares passaria à 2.^a volta das eleições, defrontando o candidato da direita, Diogo Freitas do Amaral, que veio, como se sabe, a derrotar. E «nada ficaria como dantes» porque o Partido Comunista Português lançara um candidato para impedir Mário Soares de passar à 2.^a volta, perdera contra muitas expectativas e era derrotado por Mário Soares pela segunda vez (a primeira fora em 1975 durante o período revolucionário), um acontecimento que quebrou, até aos dias de hoje, a hegemonia que o Partido Comunista tinha na esquerda portuguesa. Embora possuindo uma presença ainda significativa nos meios sindicais, o Partido Comunista tem hoje uma influência eleitoral reduzida, com um pequeno grupo parlamentar, inferior em número de deputados ao de um agrupamento de extrema-esquerda formado posteriormente.

O que acontece por estes dias parece desmentir aquela frase. Nota-se, em quase toda a gente, a vontade que tudo fique como dantes. O que, em parte, é natural. Exprime-se, neste desejo, a sensação de que algo que não devia acontecer se alterou nas nossas vidas. Já Kant, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, dava conta de um sentimento semelhante em face de certos fenómenos naturais, de uma natureza não domesticada e rebelde à vontade dos homens: algo que não deveria ter acontecido, aconteceu. Mas os nossos tempos já não são os de Kant. Nos últimos duzentos anos a relação do homem com a natureza alterou-se radicalmente. Imagens de satélite puderam mostrar como um dos efeitos da redução da actividade industrial, em resultado das medidas de contenção e confinamento, foi a redução drástica dos níveis de emissão de CO₂ na atmosfera. Imagens televisivas mostraram as águas da Laguna de Veneza: o quase desaparecimento da activi-

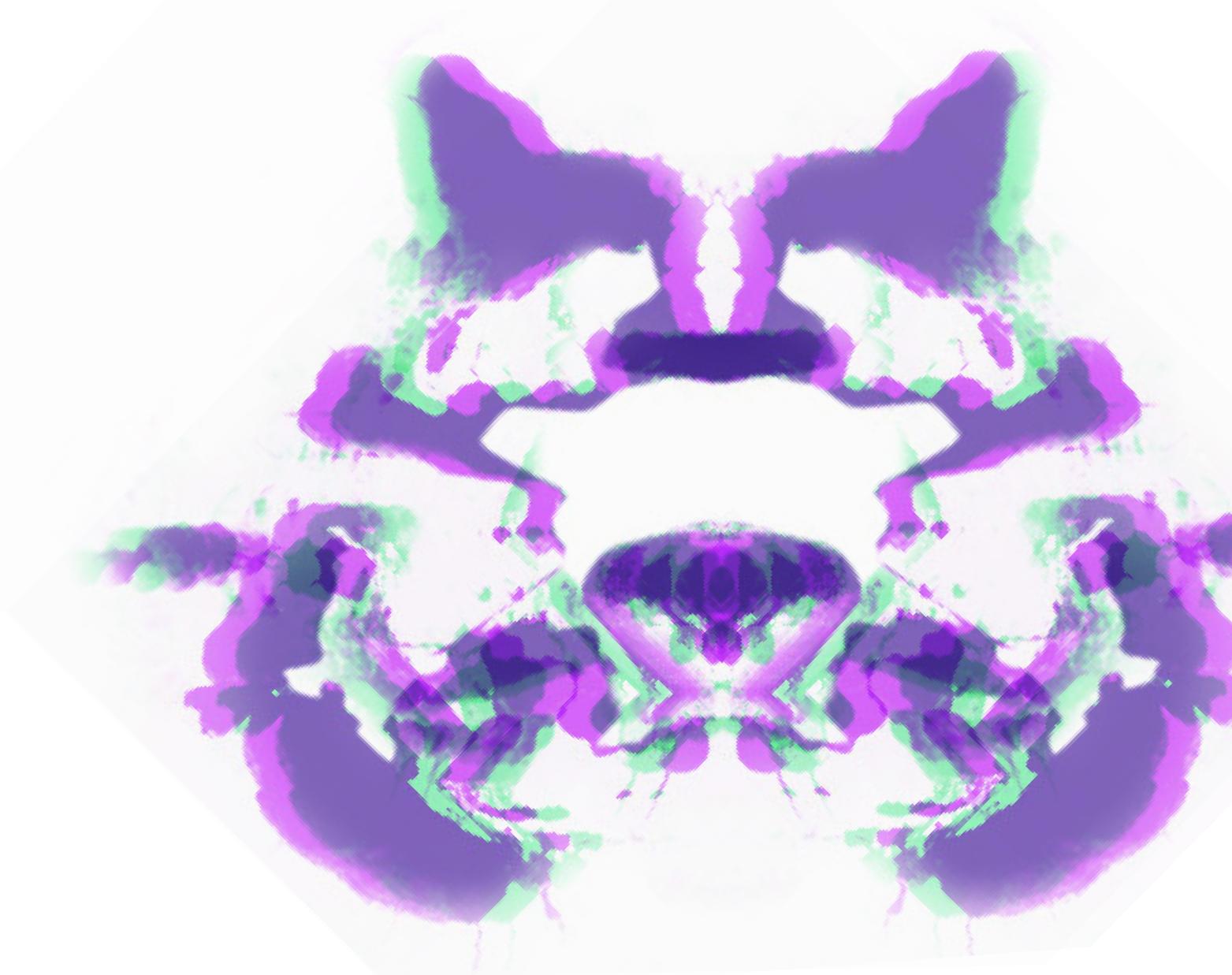
dade turística devolveu-lhes uma transparência que não conheciam há décadas. Subitamente, o centro das grandes cidades – vazio de gente, mas, sobretudo, vazio da invasão turística descontrolada – pareceu novamente habitável. Relativamente a tudo isto (e há muito mais), os actuais tempos de «desconfinamento» – pelo menos em Portugal – manifestam a vontade de voltar ao antigamente.

Certamente que seria ilusório pensar que tudo pode mudar em dois ou três meses. É verdade que mudanças assim tão rápidas não são impossíveis, a história poderia mostrá-lo com vários exemplos, mas normalmente não são desejáveis. Mas estes tempos de pandemia poderiam ter sido aproveitados para o início de uma reflexão – apenas o início, pois os assuntos são muitos complexos – sobre o rumo que a nossa história recente tem tomado e sobre as agressões a que tem sido sujeita a Terra, o único local do universo onde, com a certeza possível relativamente a estes assuntos, a nossa espécie pode habitar. O que tem acontecido nestas últimas semanas parece indiciar que tudo voltará a ser como dantes. E, no entanto, talvez algumas coisas tenham mudado.

Em primeiro lugar (mas refiro-me agora apenas à Europa) o facto de a União Europeia ter, pela primeira vez, criado um mecanismo de reconhecimento de uma dívida comum a todos os estados membros, parece abrir novas perspectivas a uma instituição que parecia inútil e agonizante. Mas a outros níveis, menos evidentes, mas talvez mais profundos a longo prazo, verificaram-se também algumas mudanças. Se o capitalismo neo-liberal criou cidadãos desenraizados e privatizados, estes tempos de pandemia mostraram a existência, mesmo que incipiente, de uma lógica de resistência a esta situação. Poderia falar da extraordinária dedicação de todos os profissionais de saúde, em todos os países do mundo, aos seus pacientes, por vezes em condições muito difíceis, contrariando a primazia do «princípio do rendimento» e afirmando a primazia do princípio da solidariedade. Poderia também falar da criação de redes de solidariedade espontânea entre moradores de zonas confinadas, organizando-se para comprar medicamentos e bens a quem não podia sair de casa (como aconteceu na Itália), juntando-se a pequenos restaurantes de bairro para fornecer alimento, a preços reduzidos, a quem perdeu o emprego ou viu o seu salário substancialmente reduzido (como tem sucedido em Portugal). Também aqui os exemplos se podiam multiplicar. Serão eles o sinal de alguma coisa? Para quem escreve numa altura em que as coisas estão ainda a acontecer não é possível dizê-lo. Nenhuma análise o poderá fazer, em todo o caso. O que o futuro trouxer dependerá apenas da vontade das pessoas.

JUAN CARLOS VELASCO

É pesquisador do *Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, IFS-CSIC* (Madrid, Espanha), onde é responsável pelo grupo *Filosofía Social y Política – FISOPOL*. Conduziu vários projetos de pesquisa, sendo que o último deles intitula-se *“Fronteras, democracia y justicia global”* (2019-2022). Autor, dentre outras monografias, de: *La teoría discursiva del derecho* (CEPC, 2000), *Habermas. El uso público de la razón* (Alianza, 2013), e *El azar de las fronteras* (FCE, 2016). Co-editor de *Global Challenges to Liberal Democracy – “Desafios Globais para a Democracia Progressista”* (Springer, 2013) e *Challenging the Borders of Justice in the Age of Migrations – “Desafiando as Fronteiras da Justiça na Era das Migrações”* (Springer, 2019).





DESIGUALDADE E SOLIDARIEDADE INTERNACIONAL EM TEMPOS DE PANDEMIA

JUAN CARLOS VELASCO

Tradução: Marcelo Eduardo Braga Jordana

A eclosão abrupta de Covid-19 não é uma experiência histórica recorrente. É um choque de magnitude extraordinária e que, felizmente, nem todas as gerações experimentam. Já se acumularam provas suficientes de que não se trata de um buraco mais ou menos profundo, como a crise económica de 2008, mas sim de um desastre que marca uma época.

Além da preocupação com a pressão a que estão sendo submetidos os vários sistemas de saúde, a incerteza gerada pelo “hibernação “ da economia está multiplicando a aflição com a dimensão das consequências sociais imprevisíveis deste flagelo. Todo o sistema social - desde o aparato administrativo até as estruturas econômicas - funciona sob premissas de continuidade

de atividade que podem ser satisfeitas nas atuais circunstâncias com dificuldades. O tempo necessário para superar a crise sanitária – seja através de um medicamento eficaz contra a infecção, seja através de uma vacina para a prevenção – dependerá, em grande proporção, do fato de entrarmos ou não numa crise sistêmica. E considerando que cada dia extra conta, não há tempo a perder.

A atual crise sanitária é, em si mesma, uma tragédia com inúmeras vítimas, mas as suas consequências nos conduzirão a uma situação ainda mais letal e trágica. Estamos à beira de uma crise multidimensional, cujas sequelas ainda não sentimos plenamente. É cada vez mais certo que, após os milhares de mortos, haverá milhões de desempregados e, onde não exista um poderoso sistema de cobertura social, milhões de pessoas pobres. Apostar primeiro na vida e depois no emprego é, sem dúvida, a coisa mais sensata a fazer, caso contrário, não haverá nem empregos e nem vidas. Com exceção de alguns governos que estão determinados a minimizar a ameaça e de alguns líderes que, sofrendo de insanidade negacionista, ignoraram as provas científicas, este é o caminho adotado por um grande número de países. Trata-se certamente de uma decisão com um enorme custo social. Se não forem tomadas medidas, existe um risco elevado de que as taxas de pobreza e exclusão aumentem para níveis desconhecidos. A única questão é saber se este custo será encarado de maneira solidária.

As catástrofes trazem as desigualdades à tona. Embora este vírus não compreenda as classes sociais nem as fronteiras e possa, assim, afetar qualquer indivíduo, o impacto social das crises é sentido, com maior intensidade, pelos mais desfavorecidos e, mais ainda, pelas pessoas mais desfavorecidas dos países mais desfavorecidos. Todos perdem, mas não por igual. Num caso de doença infecciosa, a pobreza torna-se um fator de risco decisivo. É quase uma regra inexorável, que se concretiza ao longo da história: as pessoas e os países mais pobres acabam sofrendo mais. O impacto da pandemia tende, na prática, a ser muito assimétrico, uma vez que os meios de que dispõem os diferentes indivíduos e nações para fazer frente a esta pandemia não são os mesmos. A suposta natureza “democrática” da moléstia é apenas aparente. A crise sanitária não é neutra, e muito menos a crise socioeconômica que presumivelmente nos espera.

Se a desigualdade aumentar e a coesão social diminuir, as tensões internas irão proliferar por todos os lados. Para muitas pessoas, a queda no abismo só será evitável se forem postas em prática medidas inspiradas numa redistribuição justa

dos recursos e serviços. Nesta área, talvez a necessidade mais urgente seja a implementação - pelo menos temporariamente - de uma forma de renda mínima vital, que garanta transferências em dinheiro para aqueles que fiquem desprotegidos como consequência da crise. Faz-se necessário levar em consideração que, entre os mais afetados, encontra-se a grande parte da população ativa dos países em desenvolvimento que vive da economia informal. Em termos econômicos, esta medida é também decisiva para manter um certo nível de demanda. No entanto, o seu financiamento exigirá uma tributação mais redistributiva em alguns países.

Mas igualmente importante, senão mais, do que a reação política em âmbito interno é o tipo de resposta apresentada no plano internacional. Neste, também devem ser exercidas a justiça, a solidariedade e a responsabilidade.

Por ser causada por uma pandemia global, a crise atual é um acontecimento que afeta a humanidade como um todo. Este vírus letal surgiu na China, depois espalhou-se pela Europa, atravessou o Atlântico, estendeu as suas garras nefastas pelas Américas e ameaça arrasar a África. Embora o seu âmbito seja global, o seu impacto pode ser muito assimétrico. Se os primeiros países a serem afetados pela pandemia, os países mais desenvolvidos e mais bem equipados, já enfrentam as maiores perturbações econômicas e sociais desde a Segunda Guerra Mundial, não se pode sequer imaginar o cenário dramático em que os países emergentes e em desenvolvimento se encontrarão - onde a desigualdade chega a ser obscena - quando mais cedo ou mais tarde terão de enfrentar esta enorme crise humanitária para a qual os seus débeis sistemas de saúde e de proteção social não estão preparados.

O processo de expansão da pandemia é extremamente dinâmico, além de assíncrono, de modo que ela não afeta todas as partes do planeta da mesma forma nem com o mesmo ritmo. Alguns países já estão a ultrapassar com êxito a fase de contenção, se não de controle, da pandemia, enquanto alguns ainda se encontram nas fases iniciais da pandemia e outros se encontram na fase mais virulenta e mortal. Tal como o vírus não conhece fronteiras, também a sua propagação não pode ser travada sem cooperação transfronteiriça. A Covid-19 nunca será controlada - e continuará, portanto, a ser um risco latente para todos - enquanto não for erradicada de todos os países. As doenças epidêmicas revelam a intensidade da nossa interdependência imunitária. Se, devido aos frágeis sistemas de saúde de alguns países, permanecerem resíduos locais para o vírus, a médio prazo novas ondas pandêmicas irão alastrar-se. Ainda que seja somente por interesse próprio (não

por altruísmo, cujo caminho é, como sabemos, muito estreito em geopolítica, nem por caridade), os países mais prósperos devem agir rapidamente para fazer o que for necessário para ajudar o resto dos países. Num mundo que mantém relações intensas de dependência mútua, a solidariedade sem fronteiras é indispensável.

Se não mudarmos de rumo e nos deixarmos levar pelo que fizemos em crises anteriores, continuaremos presos pelo viés do “nacionalismo metodológico” e continuaremos a pensar nas nossas vidas dentro do estreito marco de entidades territoriais definidas por fronteiras. O artificialismo das nossas fronteiras e as incapacidades do Estado-nação são, entretanto, algumas das provas do que esta pandemia está mostrando a nós. Agora é mais exato do que nunca que os seres humanos não vivem em compartimentos herméticos. E não só estamos interligados e em permanente interação, como somos profundamente ecodependentes. Com o fato de que um simples vírus pode causar uma paralização quase completa das atividades em quase todo o planeta, estamos agora redescobrimos coisas tão óbvias como a fragilidade da espécie humana ou, apesar dos impressionantes avanços tecnológicos, continuamos a fazer parte da natureza.

Com a crise global desencadeada pela pandemia, surge a questão de saber de que forma a balança vai se desequilibrar, entre o globalismo e o isolacionismo, na política internacional. Estamos experimentando, em tempo real, a colisão frontal entre os dois polos, uma colisão que, para dizer a verdade, já estava latente. Assim, podemos ver que, ao mesmo tempo que muitos governos estão fechando as suas fronteiras, estão descobrindo o quanto precisam do apoio de outros países e organismos multilaterais como a Organização Mundial de Saúde (OMS). Para conter a propagação do vírus e gerir esta crise, faz agora mais sentido para muitos de nós adotar uma perspectiva em escala planetária, ou seja, uma resposta internacional planejada. Em circunstâncias como a atual, é vital dispor de uma agência global capaz de informar e coordenar todos os países. Organizar uma resposta comum global não é uma opção, é uma necessidade. As deficiências identificadas na resposta da OMS não constituem razão para a sua extinção, mas sim para reforçar os seus meios, as suas funções e a sua jurisdição internacional, com o consequente aumento dos fundos pagos pelos países mais prósperos.

Resta saber se a interdependência entre países que emerge diante de uma pandemia que sujeita todos a um destino comum favorece o progresso de uma consciência planetária que reforce os laços de cooperação ou, pelo contrário, desenca-

deia egoísmos particularistas e encoraja o ultranacionalismo, com slogans como *America First* ou *Brasil acima de tudo* (cópias mal feitas do pangermanista *Deutschland über alles*). Resta saber, por fim, se o esforço em prol de um bem comum universal se sobrepõe ou se está sujeito às urgências e necessidades de cada nação em particular. Defender a segurança do próprio país acima de tudo e negar a validade das instituições mundiais, boicotando as suas decisões, só conduzirá a uma crise perpétua. A divisão política do planeta, através das fronteiras, serve como um dispositivo funcional decisivo, capaz de assegurar a perpetuação das vantagens comparativas de que gozam os cidadãos dos países com maiores recursos, ao mesmo tempo que torna endêmicos os danos sofridos pelos menos afortunados.

Embora ainda não esteja escrito como esta crise multifacetada será gerenciada, nem que tipo de políticas serão capazes de vencê-la, é necessário resolver o mencionado dilema entre uma abordagem nacionalista e uma perspectiva cosmopolita. Se o isolacionismo for escolhido e acontecer um reagrupamento nacionalista, a solução será postergada e a crise se agravará. A outra opção, a que considero mais conveniente, é a que se baseia na solidariedade global, fruto da consciência da vulnerabilidade comum, da dependência mútua e da inevitável eco dependência. Já há alguns anos, no seu livro *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden* (2004), Ulrich Beck emitiu este veredito preciso: “Em um mundo de crises globais e perigos derivados da civilização, perdem a sua obrigatoriedade as velhas diferenciações entre interior e exterior, nacional e internacional, nós e os outros, sendo necessário um novo realismo, de caráter cosmopolita, para sobreviver” (tradução nossa). E isto também é válido no contexto atual. Se não agirmos com uma estratégia transnacional e não fizermos um esforço global coordenado - por exemplo, no campo da saúde, através da implementação de canais de informação confiáveis sobre a doença e do desenvolvimento de um sistema equitativo (ou pelo menos solidário) de produção e distribuição de equipamento médico - entraremos num cenário verdadeiramente apocalíptico, cujas maiores vítimas serão os países mais pobres, indefesos na sua tentativa de comprar equipamentos médicos nos mercados internacionais infestados por fornecedores sem regras ou garantias.

Uma resposta internacional coordenada permitiria o levantamento essencial das restrições à exportação de suprimentos sanitários para os países periféricos. Para estes países, a preocupação com o colapso dos sistemas de saúde pública é extremamente dramática. Em muitos casos, têm apenas uma pequena reserva que não consegue absorver um choque grave. Em qualquer caso, é crucial que, em tempos

de pandemia, seja privilegiada a saúde de todos os seres humanos que povoam a Terra, para que a eventual vacina contra o vírus seja considerada um bem público global e esteja, portanto, disponível para todos os países, sem que ninguém goze de acesso preferencial em detrimento de outros.

Na América Latina, tal como em outras regiões do Sul global, a Covid-19 revela as deficiências estruturais do atual modelo econômico e as deficiências dos sistemas de proteção social. Dependendo da forma como estas tensões, tanto domésticas quanto globais, forem resolvidas, poderá emergir um novo equilíbrio de forças que torne possível um contrato social mais justo, beneficiando a todos. Tal como aconteceu com outras crises importantes, a crise provocada pelo coronavírus pode acelerar dinâmicas que foram vislumbradas antes da emergência sanitária e econômica e ser o catalisador deste novo estado de coisas. Se há décadas em que nada de relevante acontece, há também semanas em que acontece tantas coisas quanto em décadas completas.

Embora tenhamos de ser céticos quanto aos processos coletivos de esclarecimento, o contexto sem precedentes de uma pandemia cujos efeitos ainda não conhecemos é uma oportunidade para aprender: seria certamente uma aprendizagem pelo choque. Será que vamos tirar lições práticas desta crise epidemiológica? Será que vamos aprender a não desatar os frágeis laços que nos ligam a todos os seres humanos, onde quer que vivamos, bem como a toda a humanidade com o resto da biosfera? Além da mudança de certas atitudes básicas, algumas medidas concretas não podem ser adiadas. É óbvio que é necessário mais investimento na pesquisa médica e, sobretudo, na construção e manutenção de um sistema de saúde pública sólido e que não deixe ninguém de fora, tanto nos períodos de emergência, quanto nos períodos de normalidade. Além desta lição essencial, deveríamos aprender que devem ser produzidos determinados materiais sanitários local ou regionalmente, para que não se repita a escassez que ocorreu com respiradores ou máscaras no início da atual pandemia. Um sistema de produção mais diversificado, partilhado por todos os Estados de cada região do planeta, é essencial frente a uma pandemia, mas também para atenuar efeitos das alterações climáticas, outra crise que está à espreita.

A humanidade acabará derrotando esta pandemia e esperemos que seja o mais cedo possível, entretanto, temos agora de pensar na gestão da pós-pandemia, um período que poderá estender-se enormemente. Dadas as dificuldades previ-

síveis que muitos países terão para reconstruir o seu tecido econômico e social, é igualmente necessário implementar, neste terreno, uma cooperação internacional decisiva, ainda que seja somente devido ao caráter global das cadeias de abastecimento e de produção.

Para impedir a expansão da Covid-19, sucumbiu-se, em não poucos lugares, à tentação do autoritarismo e de uma vigilância quase panóptica. A noção de biopolítica tornou-se mais intuitiva para todos, mas também mais ameaçadora. Estamos agora mais conscientes da possibilidade de um regime antiprogressista de controle da população. O cálculo utilitarista, mesmo darwinista, também tem estado presente na gestão desta imensa crise sanitária. Temendo a pandemia, a população está inclinada a submeter-se à “servidão voluntária” e a aceitar o confinamento rigoroso sem qualquer hesitação, mas nenhuma autoridade deve esquecer que esta atitude é alheia aos pressupostos democráticos. Neste domínio, é crucial que as severas restrições à liberdade sejam estritamente temporárias, para que não se tornem álibis para subverter a democracia e alargar as margens admissíveis de controle e repressão.

Aproxima-se um período particularmente difícil para os Estados e para a economia e, por conseguinte, para as pessoas. A deterioração dos serviços públicos e a precariedade do emprego serão comuns. Nem uma mudança para o autoritarismo nem o reagrupamento nacionalista são respostas aceitáveis ao forte descontentamento que, sem dúvida, se fará sentir quando o desemprego e a pobreza aumentarem. Neste contexto, são necessários outros tipos de valores, instituições e políticas públicas. Auxiliar de forma significativa aos países emergentes e em desenvolvimento a enfrentar uma crise humanitária desta envergadura tornou-se um imperativo categórico, como diria o velho Kant.

Se os problemas pertencem a todos, as soluções não podem ser apenas para o “nós” que compõe cada entidade estatal. Se há uma globalização dos riscos, também deve haver uma globalização dos instrumentos adequados para lidar com eles. A melhor forma de nos protegermos das ameaças comuns a que todos estamos expostos é construir um “governo global”, o que implica avançar na transferência de soberania da esfera estatal para instituições supranacionais, para poder alargar a escala das decisões. Mas como fazer prevalecer os postulados kantianos no meio de um mundo que ainda pensa de maneira hobbesiana?

MARCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK

É professora titular de filosofia na Universidade de Södertörn (Suécia). Entre 1994 e 2000 foi professora adjunta do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. É autora, entre outros, de *Olho a olho: ensaios de longe*; *Att tänka i skisser*; *Being with the Without* com Jean-Luc Nancy; e o mais recente *Time in Exile: in conversation with Heidegger, Blanchot and Clarice Lispector* (2020). Algumas de suas traduções são *Ser e tempo* e *A caminho da linguagem* de Martin Heidegger; *Hipérion* e *Ensaios teóricos* de Hölderlin; *Mares do leste* de Tomas Tandströmer; *Arte de pensar*, ensaios filosóficos de Paul Valéry; e para o sueco, *Primeiras estórias* de Guimarães Rosa.



PENSAR NO OLHO DO FURACÃO

MARCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK



Francis Alÿs. *Tornado*, 2000.

Pensar a pandemia no olho do seu furacão – assim gostaria de formular a intenção desse ensaio. Pois não se trata apenas de pensar “a” pandemia em si ou em geral ou “essa” pandemia dentre muitas outras pandemias já conhecidas. Em questão está como pensar a pandemia imersos como estamos na pandemia, enquanto ela acontece, se espalha e contagia aqui e agora. É pensar no olho do furacão, o que não é o mesmo que pensar o olho do furacão. Isso significa que o pensamento se vê privado de uma de suas condições de há muito considerada básica que é o distanciamento. Ao menos essa tem sido eleita desde milênios como a condição do modo de pensar chamado *filosofia*, o modo de um olhar comedidamente distante, para o qual os antigos gregos se valeram da expressão *teoria*. Essa distância filosófica, teórica, foi descrita de vários

modos ao longo da história das ideias filosóficas: como um levantar os olhos do chão para ver o mundo sob a perspectiva de um estar em pé, o que em várias línguas fez designar com a mesma palavra a posição ereta e a questão do direito e da justiça [no inglês “*upright*” e “*right*”, “*droit*” et “*droit*”]; como um despertar do sono, entendido como imersão no indistinto, para alcançar o estado de vigília, dos olhos abertos que, para conseguirem distinguir e discernir, precisam de distância. Afinal como ver um objeto quando se tem os olhos nele colados? E ainda como a distância do entendimento comum, da *doxa*, das ideologias, o distanciamento crítico, a distância do estranhamento, a distância de si-mesmo e todas essas distâncias assumidas como condição de resistência contra o ciclope do cotidiano imersivo, do mundo “imundo” e “impróprio”. Mas essa mitologia do terceiro olho distanciado do filósofo, de um perspectivismo central para onde todas as linhas da realidade absorvente se dirigem e onde se consegue fixar o ponto arquimediano para uma consciência da totalidade do mundo, se vê demolida e devastada quando todo o real se enfurece num tremendo furacão. Tudo é afetado e não há ponto fora de seus círculos concêntrica e expansivos. Não há como saltar do real para cair [melhor] na real. Agora enfrentamos uma situação de urgência, ou seja, a situação de um real ele mesmo caído na real. A pandemia é ela mesma um olho: o olho de um furacão.

Pensar a pandemia é, portanto, pensá-la imersos no seu contágio, pensá-la na situação de um real ele mesmo caído na real. Acompanhando as discussões sobre a pandemia em vários lugares e “canais” parece impossível pensá-la sem fazer diagnósticos de onde estamos situados. Mas pensar ainda não é o mesmo que diagnosticar ou vaticinar. No entanto, pensar não pode deixar de ser um situar-se na situação do aqui e agora do mundo. É pensar situadamente uma situação onde o global age no aqui e agora onde nos encontramos – o local – e o local luta para conseguir agir sobre o global. É o que a pandemia expõe na clareza de sua obscuridade.

A pandemia, isto é, o vírus contagiando todo [*pan*] mundo, no sentido de toda gente [*demos*] é indissociável da globalização. Não somente a Covid-19 tornou-se uma pandemia por causa da globalização [facilidade de comunicação, de acesso e contágio] mas fez aparecer – ainda mais – a globalização ela mesma como um vírus pandêmico. A questão de “todo mundo” acirrou-se. Pois esse mundo todo – o mundo como um todo mostrou-se de maneira ainda mais enfática não ser de todos. Acirrou-se não só a diferença entre mundos

e suas gentes no mundo e dentro de cada mundo, mas ainda a diferença difícil de definir entre o todo e tudo, entre o todo, tudo e todos, todas, todxs, tod@s – dificuldade com a qual a filosofia tem se debatido desde os seus primeiros passos gregos. A pandemia não igualiza todos nem os “comuniza”, mas enfatiza as diferenças, até porque o vírus vive e mata diferentemente nos vários corpos. Essa diferença tem se reafirmado em vários níveis: diferença física, social, econômica, cultural, política e tantas outras. No dia a dia da pandemia, ela se mostra não só pela diferença entre as políticas de como gerenciar a pandemia, em diversos continentes e países, mas pela diferença das condições. O vírus da globalização que se expõe na contaminação global do vírus é o vírus da desigualdade, da injustiça, do racismo, do extermínio, da fome, da destruição. O que se expõe na pandemia é tanto a virulência de todas essas virulências, o virótico ele mesmo como o modo como a virulência contamina. Pois os modos de contaminação são hoje também viróticos, virulentos e virais, quando o vírus da globalização opera, na sua forma mais imediata, por transmissão digital. Pensar a virulência da globalização exposta na globalização da Covid-19 é pensar como o vírus biológico e o vírus digital se misturam e se imitam – a ponto de se tornar difícil saber se é o vírus biológico que imita o vírus digital ou vice-versa. Inúmeras questões levantadas desde a irrupção e irradiação da pandemia estão ligadas a esse nó entre o biológico e o digital, o molecular e o virtual. Pois da mesma maneira que a Covid-19 contamina com velocidade quase “digital”, também a política de gerência da pandemia, seja para controlar ou descontrolar, apropriar ou desapropriar, governar ou desgovernar, salvar ou matar, se faz através da rápida viralização das cifras, medidas, estratégias, pelas redes sociais e tecnologias da informação. Basta de fato “um toque de dedo” – pois é o que diz literalmente a palavra “digital” – para se morrer de Covid-19 ou para ser exterminado por uma política neofascista, como no caso brasileiro, que digita a todo momento pronunciamentos, decisões e indecisões criminosos e biocidas.

Sabemos como essa virilização foi decisiva para a eleição do governo neofascista que com a sua necropolítica busca destruir o Brasil em todas as dimensões da existência: física e psíquica, emocional e racional, ética e política, singular e coletiva, natural e cultural, estética e metafísica. Mas é também necessário analisar como essa virilização opera e como a sua virulência se espalha. Ela opera misturando e confundindo os sentidos e isso numa tal velocidade e intensidade que os sentidos se esvaziam. A estratégia da viralização nas redes

sociais operacionaliza uma dissociação da sociedade. Essa dissociação ocorre sob a máscara de uma socialização virtual. É que a socialização virtual depende do isolamento social. Ela acontece porque cada um se encontra isolado na sua cela-tela, separado do espaço do comum mesmo quando compartilhando fisicamente um espaço comum. Independente da mensagem, de seus conteúdos ideológicos, de suas maiores ou menores manipulações, de ser para o bem ou para o mal, o “meio” é ele mesmo um isolador social. A socialização que o meio propicia e fomenta é uma socialização dissocializadora. [O que hoje acontece é em certo sentido uma inversão do que Kant chamou de “sociabilidade a-social”, de uma socialização que se dá para além das coerções e regras sociais, uma espécie de socialidade espontânea]¹. A estratégia da viralização é ainda um modo de despolitizar mediante a hiper-politização. Podemos lembrar aqui um verso do célebre stásimon da *Antígone* de Sófocles que diz: *hypsípolis: apolis*, polis demais, falta de polis, política demais, esvaziamento da política, ritmo abissal da autonegação da polis, da política, do comum. Quando votar se torna atividade diária, o que se faz a todo momento com um “toque de dedo” [já que “num fechar de olhos” é hoje expressão obsoleta], onde se “escolhe” ininterruptamente entre esse e aquele produto, essa e aquela marca, esse ou aquele candidato, o sentido de votar se esvazia. Tudo se equivale, tudo vale e assim qualquer valor perde o seu valor, qualquer sentido perde o sentido. É somente sobre esse esvaziamento do valor que tudo pode tornar-se equivalente ao “equivalente geral” [Marx] que é o dinheiro. O exercício da cidadania se confunde inteiramente com o exercício do consumo. O resultado é simples e direto: exerce-se a cidadania como se exerce o consumo, mas a recíproca não é verdadeira. Quando liberdade de expressão significa viralizar nas redes sociais as palavras mais violentas e grosseiras, mais persecutórias, racistas, discriminatórias, desumanizadoras, quando liberdade significa fazer qualquer coisa sem limite ou restrição, censura-se a liberdade da maneira mais cabal, que é a de esvaziar o seu sentido, quando se espetaculariza diante de todos os olhos como o liberalismo da liberdade esvazia o sentido livre de liberdade. A liberdade de expressão censura a liberdade de

¹ Immanuel Kant. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (SP: Martins Fontes, 2004)

expressão. Dessa maneira, as estruturas do estado democrático vão sendo demolidas por dentro, uma a uma, como se todas estivessem acometidas de uma doença autoimune. Mas não é somente a realidade digital que dissocializa ao hipersocializar, que despolitiza ao hiperpolitizar, que censura a liberdade pela sua hiper-liberalização. O grande aliado desse processo é a fome crescente e infame. Pois a fome dissocializa e despolitiza as entranhas. Aliar a viralização digital ao vírus da fome expansiva é paralisar não só a sociedade, mas a vida da existência e a existência da própria vida. Um dos meios de aliar esses dois vírus tem sido por em pauta a alternativa entre salvar vidas ou salvar a economia, entre morrer de Covid-19 ou de fome. Aqui não há, porém, alternativa: sem vida não há economia e a tarefa deve ser erradicar tanto a virulência da fome, endêmica em tantos lugares como no Brasil, como proteger as vidas numa pandemia.

O alvo das ideologias sempre foi mais do que manipular a consciência das pessoas. A meta é o controle do seu inconsciente² e não apenas encontrar meios para manter as consciências desprovidas de consciência. Há uma grande diferença entre o inconsciente e a inconsciência. Inconsciente é da ordem do incontrolável, do automatismo, do involuntarismo. Controlar o inconsciente é assim controlar o automatismo do incontrolável involuntário. O esvaziamento dos sentidos e valores mediante a sua exacerbação e hipérbole, algo que as tecnologias de informação instrumentalizam de forma exemplar, é o modo mais eficaz de agir sobre o inconsciente coletivo, bem mais do que o medo gerado pela censura e perseguição físicas. Este é o *modus operandi* da metapolítica, a política que excede tanto a micro como a macro-política. Não é, portanto, de admirar que os ideólogos da nova direita francesa e em outros países apostem na metapolítica. Enquanto houver censura e perseguição haverá sempre revolta e resistência. Quando, porém, os sentidos se veem esvaziados pela sua exacerbação e exagero a ponto de os extremos estarem constantemente se tocando, só resta a paralisia do mesmo em guerra contra o mesmo. A guerra do mesmo contra o mesmo – a guerra civil – provoca a máxima paralisia, pois paralisado no mesmo do sem saída o mesmo entra em

² Karl Mannheim. *Ideologie und Utopie*. 2. Aufl. (Bonn: Friedrich Cohen; 1930).

guerra consigo mesmo. Essa duplicidade ou melhor dobradiça de sentido já está presente na palavra grega *stasis*, que significa tanto paralisia e suspensão como guerra civil. Como uma guerra contínua gera paralisia e suspensão? O capitalismo de uma transformação contínua, onde tudo deve deixar de ser para ser qualquer coisa e outra coisa, transforma tudo menos o sentido de transformação. Transformação contínua é um oxímoro, com efeito, um *status quo*. Não é de surpreender que o capitalismo da transformação contínua de tudo seja um capitalismo do conformismo de todos. Pois mesmo o inconformismo que dele surge parece continuar a conformar-se à sua forma.

A pandemia tem sido tratada como um momento de suspensão do mundo. Mais especificamente, como suspensão da dinâmica voraz do capitalismo global. O isolamento não só decretado, mas assumido em vários países, fez aparecer um mundo sem humanos – ruas desertas, lojas fechadas, suspensão das atividades – e com ele o sonho de um mundo sem capitalismo. Como se afirmando que só o vírus poderia nos salvar. Se o mundo do capitalismo global é um mundo desumano, o mundo sem o humano nas ruas para muitos parece ser o sinal de uma reformulação da relação homem e mundo. A questão é como entender essa reformulação. Pois as ruas desertas, as atividades paradas, o frenesi da produção suspenso não é o mesmo que um mundo sem o humano desumanizador e predador, mas, ao contrário, o mundo de uma hiperhumanização. Sim, uma hiperhumanização que a-humaniza, para usar expressões análogas às dos versos de Sófocles. Para discutir essa pretensa reformulação por muitos desejada – quantas não foram e continuam a ser as postagens de afirmações do tipo “fim do capitalismo”, “o mundo nunca será como antes”, “oportunidade para repensar o comum”, “daqui pra frente tudo vai ser diferente”, etc – é importante refletir sobre o isolamento e os seus efeitos pandêmicos.

Com o isolamento, corta-se o contato físico, separam-se os corpos. O corpo não pode mais estar dentro do corpo, pois ser corpo é ser e estar no irradiar-se do corpo. Não é de estranhar que alguns epidemiologistas expliquem a ação do vírus no corpo como o impedimento do corpo estar dentro do corpo. O isolamento não separa apenas um corpo do outro, mas o corpo do seu irradiar-se, da sua presença. No isolamento, o corpo se isola de seu corpo. Corpo é sempre fora, é corpo aberto. No isolamento, o corpo se torna corpo fechado, o corpo é cortado do próprio corpo e não só dos demais corpos. Além do contato – o que significa não apenas com e pelo tato de um corpo buscando outro, corta-se ain-

da a coincidência, a incidência do acidental: chuva molhando, sol queimando, corpo esbarrando, ameaçando, surpreendendo, ou seja, o incidir do toque do inesperado. Confinado no corpo-fechado, o corpo isolado se vê cortado dos outros, de si e ainda do entre-ser. O isolamento não apenas corta a elasticidade do viver em aqui, lá; dentro, fora; para mim, para os outros; nós, eles, mas corta o pulso do entre-ser. Mais do que o outro, o que desaparece é o entre; mais do que o abrir, o que desaparece é o entreabrir, mais do que o ver, o entrever, evocando aqui a inesquecível exposição de Cildo Meireles no Sesc em 2019. A eclipse do “entre” mostra não apenas que “entre” o isolamento físico e o “comunismo” virtual há um entre vivo, pulsante, ativo, um entre que é verbo, um “entrear” como propus em outros textos, mas que elidido, retira-se o “ar”, sufoca-se e se asfixia o corpo e o espírito do mundo.

Em muitos países, o isolamento foi imposto pelo governo. No Brasil, o isolamento foi praticamente proibido pelo governo. O isolamento tornou-se assim questão da consciência e da possibilidade de cada um, cumpriu-se como auto-isolamento. Não obstante todas as diferenças, pode-se perguntar como é possível isolar-se e permanecer no isolamento físico-social por tanto tempo? É que já vivemos no isolamento. Mas isolamento tem vários sentidos. E na situação pandêmica do mundo, do pandemônio do mundo, é importante distinguir esses vários sentidos. No final das *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt apresenta uma tese que nos dá hoje o que pensar. Ela descreve o totalitarismo como experiência de um isolamento destruidor dos laços sociais não só quando vivido coletivamente, mas quando vivido como forma de coletividade. Um “governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico” só pode reinar de maneira absoluta sobre pessoas que se isolam “uns contra os outros”. Podemos acrescentar que se isolam uns dos outros e assim uns contra os outros. Isso significa cercear de maneira drástica as capacidades do agir humano, do agir em comum pelo e para o comum. Arendt encontra em três termos de língua inglesa expressões adequadas para o pensamento que propõe: *isolation* [isolamento], *loneliness* [isolamento socializado] e *solitude* [solidão]. A inexistência de três termos distintos em português, confunde a colocação de Arendt. O isolamento define a destruição da capacidade de agir. Sem dúvida, pode-se objetar que hoje o isolamento físico não é ainda um isolamento social porque as celas-telas comunicam e prometem uma socialização com irradiação e alcance ainda maior. Mas Arendt insiste que o isolamento vivido em estados de terror e marcados a ferro pelo agulhão da ideologia não é apenas um modo

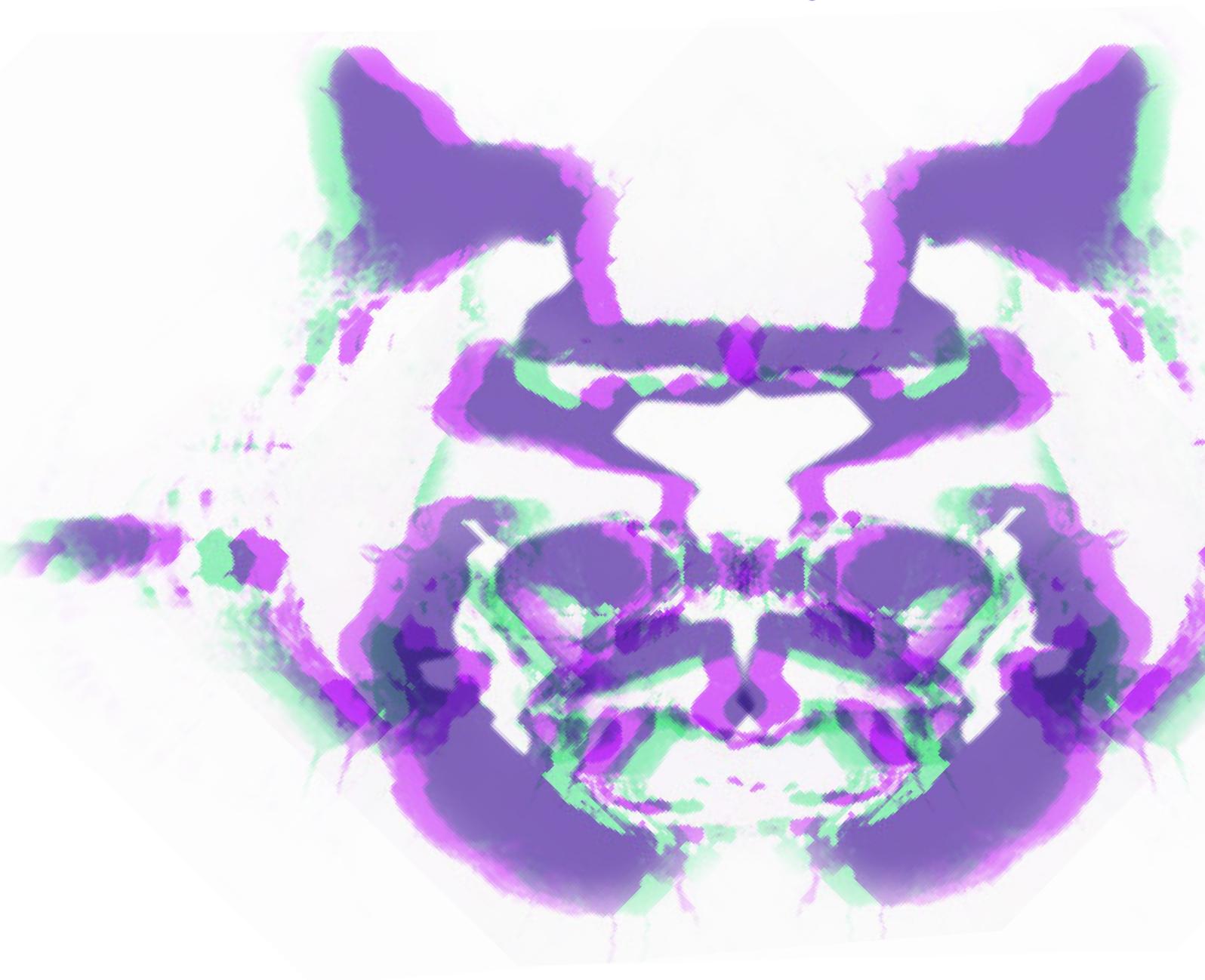
imposto à coletividade, mas um modo de construir uma coletividade inoperante, essa que ao coletivizar descoletiviza. Atualizando o pensamento de Arendt, a combinação de isolamento físico, *isolation* e “isolamento socializado” *loneliness* constitui a marca da dinâmica de dessocialização pela hipersocialização, de despolitização pela hiperpolitização. Em outro vocabulário, é nessa combinação de isolamento físico-individual e isolamento socializado ou coletivizado que a metapolítica absorve tanto a micro como a macro-política. Arendt insistiu que “nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem”. O “trabalho” absorve de tal modo a criação que a anula. Mas ao contrário de propor como resistência ao totalitarismo operacionalizado pela combinação de isolamento físico [*isolation*] e isolamento socializado [*loneliness*] a necessidade de repensar o comum e novas formas de vida e ser em comum, Arendt propõe uma política que reinventa o sentido de solidão [*solitude*]. É a solidão do pensamento, ela diz, do “dois-em-um” como exprime sob a inspiração platônica do diálogo da alma com ela mesma e de uma poética do pensamento sob inspiração de Paul Valéry. Sem dúvida, esse “dois-em-um” da solidão pode ser discutido, criticado e aprofundado, quando se considera que o eu não sou eu mas também não é um outro – [na formulação poética de Rimbaud] – mas que o eu é outros, o que deixaria Arendt mais próxima dela mesma, ou seja, de sua política da pluralidade. O que o pensamento da solidão como resistência ao totalitarismo nos dá ainda a pensar é primeiro como o isolamento físico e socializado retira não só o corpo do corpo, mas a solidão da solidão. No isolamento, a solidão se isola da solidão. É que o isolamento já vem se dando como *modus vivendi* da sociedade moderna, centrada na ideia e desejo de um eu individualizado e atomizado, nas práticas do individualismo narcísico, na ilusão férrea do intimismo e subjetivismo de inúmeras formas de egoísmo, esse que, para tantos pensadores, constitui a origem do mal. É o que explica a contaminação de sentido entre isolamento e solidão, contaminação tão crônica que talvez seja preciso encontrar outra palavra para solidão de maneira a distingui-la do isolamento e assim precisá-la. Pois talvez jamais tenha havido tanta precisão de precisar a solidão. Sobre essa base moderna do isolamento digamos ontológico, pode-se instalar e espriar o isolamento tecnológico ao qual, bem antes da pandemia, estamos não só acostumados como é nele que o humano transmutado habita. A facilidade de isolar-se não surpreende pois o isolamento pandêmico se faz num isolamento endêmico. Isolados – para quem pode isolar-se, para quem tem um “lugar” para ficar

isolado – nas celas-telas, vive-se como já se vivia, isolados nas telas-celas. Ao parado e suspenso do mundo correspondem um aumento e intensificação das atividades digitais, digitaliza-se ainda mais o “trabalho” e o mundo se mobiliza para uma total-digitalização, para uma mobilização digital-total. Não faltam discussões sobre a sociedade de hipercontrole que a “pandemia” incentiva e legitima, enquanto outras encontram, na exacerbação das imagens circulantes em vídeos, *lives*, canais *youtubes*, promessas de criação e comunização. Mais uma vez a alternativa ilude: a cada poema postado corresponde um dado para algoritmização controladora do real. A cada “like” para uma “live” crítica e reflexiva corresponde um dado para o “big-brother” do omni-controle do mundo. Um não exclui o outro, ao contrário, inclui.

Mas ainda, apesar do isolamento e a desconexão produzida pela hiper-conectividade, apesar do isolamento do corpo do corpo, da solidão da solidão, apesar da suspensão e asfixia do entreaberto, ainda e a cada instante se está sendo. Estar sendo – partido, cortado, isolado, confinado, exposto à iminência do vírus, da fome e da Covid-19, da combinação de ambos, massacrado pelo estado miliciano-policial [neofascista] – estar sendo – apesar de todos os pesares – é a liga de cada um à existência, aqui entendida como entreser, liga que a palavra solidão poderia designar se não fosse o corte incisivo das práticas de individualização e atomização modernas que arrancaram da solidão a abertura de seu sentido. Solidão, palavra que vem de solo, solo como o solista de uma canção, pois a voz que canta é enigmaticamente sempre solista – cada voz é sempre sua – apenas por estar sendo para fora de si. Guimarães Rosa nos ajuda a formular esse enigma da existência solista – essa que é sempre minha por só ser sendo para fora, para os outros, quando disse certa vez: “estou só. O gato está só. As árvores estão sós. Mas não o só da solidão: o só da solistância”. A palavra solistância provavelmente não conseguirá “pegar”, mesmo sendo de Rosa. Mas nessa palavra pode-se descobrir que a solidão – resistente e até dissidente à contaminação da existência pela virulência pandêmica de um mundo desapropriador da existência, da vida e do mundo – talvez nada mais seja do que os instantes em que o estar sendo de cada um seja tocado pelo estar sendo. Um toque de nada, pulso sentindo o pulso, instante de atenção inteira ao fato de estar sendo. É assim que estar sendo é sempre estar no olho do furacão. Difícil é viver desde esse toque de nada, o toque do estar sendo no entreser. Nesse toque, tocado por como o estar sendo toca cada um, descobre-se a solidão como soleira e o limite como limiar. No olho do furacão, o que resta é estar sendo, entreser soleira e limiar.

ANDREA POTESTÀ

É Professor Associado de Filosofia na Pontificia Universidad Católica de Chile, doutor em Filosofia pela Universidad de Estrasburgo (França) e pela Universidad de Parma (Itália). É autor de: *La «pragmatica» di Kant* (Milano, 2004); *Voyage à Syracuse* (Paris, 2009); *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida* (Santiago, 2013); *Pensar el arte. Un recorrido histórico por las ideas estéticas* (Santiago, 2019); *El pensamiento del grito* (Santiago, 2020). Es coeditor, junto a Aïcha Liviana Messina e Ilit Ferber de *Escribir la violencia* (Santiago, 2018).



SER OTIMISTA EM TEMPOS DE PANDEMIA

ANDREA POTESTÀ

Tradução: Marcelo Eduardo Braga Jordana

Gostaria de concatenar duas considerações de certa maneira antagônicas sobre a atualidade. Uma para “demonizar” o presente ou, ao menos, despertar uma postura mais crítica em relação à contingência. A outra para indicar leituras, talvez mais complexas, mas com as quais desejo mostrar as frágeis promessas que, na minha opinião, nascem no que estamos vivendo. Portanto, ameaças e promessas. De certa forma indissociáveis, mas que, por sua vez, nos exigem um esforço de esclarecimento e cisão.

O primeiro ponto é bastante crítico: tenho a sensação de que há excessivo entusiasmo biopolítico nas reflexões que estão circulando. Com isto quero denunciar (e autodenunciar, pois eu mesmo caí nisto, por um instante) uma falta de prudência com relação aos fatos. No início, a pandemia da Covid-19 despertou em mim e em muitos outros – e continua despertando em vários que escrevem e pensam o presente – uma espécie de esperança política de que é finalmente possível quebrar alguns padrões dominantes do neoliberalismo global e

de que, partindo desta catástrofe sanitária, se possa vislumbrar outro modelo de interação entre os humanos (penso, para citar alguns, na posição de Slavoj Žižek¹ ou Judith Butler², uma vez que ambos demonstraram grande entusiasmo frente à crise que vivemos). A partir de vários princípios e perspectivas, a contingência é considerada sob o prisma da transformação, ou mesmo da revolução, das forças sociais estabelecidas. O coronavírus é considerado como uma espécie de motor da história, capaz de mover-se contra a corrente em relação à lógica do capital globalizado e contra o sistema de produção instituído. Parando todas as atividades produtivas, vendo as ruas das metrópoles vazias e as cidades sem *smog*³, observando, em alguns casos, a natureza recuperando seus espaços, sentindo-nos conectados criativa e livremente às novas tecnologias de intercâmbio, observando as inesperadas e belíssimas manifestações de solidariedade social que se verificaram em vários locais e vendo a pandemia afligir a todo o mundo de uma forma (aparentemente) igualitária, parecia, para nós, que um novo Conhecimento Absoluto estava estendendo-se acima do mundo, como se uma mobilização geral do Espírito, passando pela natureza - como um vírus - e entrando imperceptivelmente em todos os sujeitos encarnados, estivesse apontando para uma nova etapa na história, na qual seríamos capazes de reconfigurar de uma forma nova as relações entre os seres humanos. Ou seja, vislumbramos imediatamente um “depois da Covid-19”, que assumimos ser, de início, completamente diferente e, claro, melhor do que o “antes da Covid-19”.

Mas seria mesmo desta maneira? Existe, de fato, uma forte ruptura da história? É apropriado ter entusiasmo político frente à nova dicotomia que surgiu

¹ Cf. Žižek, S., ‘Um golpe como “Kill Bill” no capitalismo’, artigo em português, integrante do livro *Coronavírus e a Luta de Classe* 02/04/2020, Editora Terra sem Amos (<https://www.observatorio-dasmetropoles.net.br/coronavirus-e-a-luta-de-classes/>).

² Butler, J., “Capitalism Has its Limits”, artículo del 30/03/2020, publicado en *Verso* (<https://www.versobooks.com/blogs/4603-capitalism-has-its-limits>).

³ O termo *smog* deriva da junção das palavras inglesas *smoke*, que significa fumaça, e *fog*, que significa neblina e é um termo usado para descrever a poluição do ar visível, muito comum em áreas urbanas (<https://www.tuasaude.com/smog/>).

entre *economia e vida*? (Foi precisamente esta alternativa que transmitiu esperança: para proteger a *vida* é necessário suspender a violência da *economia* e pensar de uma forma diferente, uma forma mais humana e vital).

Agora, sem dúvida, ocorreu uma mudança e uma crise, mas não tenho a certeza de que seja uma mudança capaz de mover o fundo da realidade associativa humana. Penso, pelo contrário, que imediatamente a instância da ruptura é recuperada pelos antigos esquemas - e penso, com isso, na abordagem de Marx que o capitalismo se move e avança sempre através da produção da sua própria crise⁴, ou seja, que é sempre capaz de se renovar incorporando os seus outros, alimentando-se dos seus incidentes, fazendo da crise o seu próprio negócio - e que, neste sentido, a crise sanitária, mais do que distorcer o capitalismo, torna-o mais consistente e eficaz. Na verdade, embora não falem sinais evidentes de uma mudança nos sistemas produtivos e na consideração da globalização, observamos também - e isto não pode deixar de chamar a atenção “biopolítica” - uma renovada implantação do controle global.

Em pelo menos dois aspectos. O primeiro é macro: nasceram novos instrumentos de controle. A “biovigilância”, a medicina policial, os *scanners* térmicos (aquelas pistolas de medição térmica) ou as câmaras e os sistemas de desinfecção instalados nos drones na Coreia do Sul, são novos dispositivos de regulação social. Já vimos muitas vezes na televisão ou em outros meios de comunicação, a imagem dos sensores de medição de temperatura apontadas para a testa dos sujeitos na rua, e esta imagem está ficando natural. Da mesma forma que consideramos cada vez menos problemático o cruzamento de dados de geolocalização (multiplicam-se as *apps* e a colaboração do Google e outras grandes empresas tecnológicas com os governos, que revelam os movimentos dos proprietários de celulares, ou seja, de todos), com o qual está sendo criada uma geografia global do confinamento (um “panóptico via satélite”).

⁴ Cf. Marx, K., *El capital*, vol. III, cap. XV, vol. 6, México: Siglo XXI, 2009, p. 320: “O conflito entre as forças motrizes antagônicas é periodicamente desencadeado através da crise. Estas são sempre apenas soluções violentas momentâneas para as contradições existentes, erupções violentas que, temporariamente, restabelecem o equilíbrio perturbado”.

Em termos mais gerais, e sempre ao nível da macropolítica, é muito marcante que o poder militar e médico se encontram e tendam a confundir-se. O que mata e o que cura são sempre menos diferentes, e este elemento representa uma mudança, na minha opinião, muito vertiginosa (em termos de transformações na produção e de investimentos públicos na saúde que temos agora de aprender a interpretar como não sendo essencialmente diferentes dos investimentos militares). Todas estas são questões que apenas podemos vislumbrar, mas a longo prazo podem gerar uma ressonância muito forte e alimentar um esquema reforçado de governamentalidade biopolítica⁵.

Mas, ao lado do macro, há e está sendo imposto um novo biocontrole no micro: como salienta o escritor espanhol Paul Preciado no seu texto sobre a epidemia, “a nova fronteira é a máscara”. O ar que se respira deve ser exclusivamente seu. A nova fronteira é a sua epiderme⁶. Estamos num mundo reduzido à fronteira do indivíduo, no qual introduzimos a lógica policial até no ar que respiramos. O novo risco social do qual temos de proteger-nos é invisível. Já não são os criminosos, os loucos, os migrantes, os dissidentes políticos, os pobres ou outros grupos sociais; existe um novo “inimigo”: o “portador de contágio”, ou seja, potencialmente *qualquer pessoa*. A pandemia estende o risco a todos, ao *pan*;

⁵ Mas esta mudança de paradigma já é evidente, quando se olha, por exemplo, para os primeiros passos da política internacional tomada pela administração Trump nos Estados Unidos, em meio à crise sanitária. Foi o caso, de fato, de construir uma espécie de protecionismo sanitário, com o objetivo de reafirmar o poder nacional americano. Refiro-me obviamente ao famoso caso da multinacional 3M (um dos maiores produtores de insumos médicos e máscaras do mundo) que, no início de Abril, Trump, invocando uma lei de guerra de 1950, tentou “nacionalizar” para usos políticos. O episódio envolveu uma tentativa muito atípica de submeter o mercado global a interesses políticos, reconfigurando a ordem de prioridade entre política e economia. Mas, além disso, o episódio culminou em um escândalo internacional, devido ao fato de que a 3M teria parte da sua produção na China, transformando a medida política americana num ultraje ao princípio mais básico da solidariedade sanitária. Chegou mesmo a conduzir a um incidente diplomático multicontinental quando Trump ordenou a requisição de um avião cheio de máscaras (produzidas pela 3M) que a China estava oferecendo à Alemanha de forma humanitária. Tudo isto dá a medida da forma como a nova governamentalidade está tentando afirmar-se politicamente, dominando a produção sanitária (tradução nossa).

⁶ Preciado, P., “Política y pandemia: Aprendiendo del virus”, en *La sopa de Wuhan*, ASPO, 2020, p. 175.

ao *demos* como um todo. Assiste-se então a uma *demofobia* que demanda um comportamento social disciplinado, regido pelo medo. Por outras palavras, a democracia deve agora proteger-se fundamentalmente das *demos* (sem se defender do *cratos* que reside neste paradigma de hiperproteção...).

Com isto, parece-me claro que o vírus não origina uma ruptura ou revolução, mas sim uma intensificação do sistema de controle e de gestão política da vida. A Covid-19, vista sob este ponto de vista, aumenta o processo que estava em curso. Não só não produz uma revolta, como gera o seu oposto: uma nova submissão mundial.

Mas - e isto leva-me à segunda consideração - se é verdade que muitas camadas, tanto a nível macro como micro, são até reforçadas pela dinâmica da reapropriação política, há também uma multiplicidade de espaços residuais, restos que não podem ser completamente reapropriados. Não chamaria a estes de “espaços de resistência”, pois esta indicação parece-me totalmente inadequada neste momento. Preferiria dizer que são pequenos contra-movimentos, de momentos de relaxamento da tensão dominante, talvez intervalos extrapolíticos, mas capazes, mesmo que pequenos e aparentemente inoperantes, de abrir efetivamente outra perspectiva política, ou mesmo inspiradora, como diria Levinas⁷.

Quero concentrar-me em um destes. Um que considerei extraordinariamente forte e, no entanto, sei desde o início que não sou o único e talvez também não

⁷ A noção de “inspiração” de Levinas sugere algo muito diferente da dedução, tradução ou dialética entre espaços diferentes: funciona melhor como uma diferença irreduzível, mesmo que assuma ao mesmo tempo a eficácia de uma brecha aberta entre esses espaços separados. Neste sentido, podemos determinar como um modo de investimento na política do que a excede, a ética, que retoma o significado da justiça para algo eminentemente extrajurídico. A inspiração, então, permite imaginar uma política que, nunca incorporada à ética, igualmente deposita em si mesma o poder utópico da comunidade com o outro, mantendo a deriva e a diferença infinita que ocorre entre Mesmo e Outro, mas permitindo uma ligação, uma “inspiração” precisamente, que indica uma fuga para a divisão e para a assimetria infinita. Na inspiração, não há trânsito ou dialética que não seja igualmente impossível e necessária (Cf. Levinas, E., “Politics Later”, in *Beyond the Verse*, Buenos Aires, Lilmod, 2006, pp. 275-283, tradução nossa).

seja o mais relevante em termos políticos. Mas isso ainda me dá um sentimento de verdadeira ruptura com o anterior. É a questão da morte.

É evidente que a nova situação mundial mostrou a todos a ausência do *horizonte fúnebre* em que costumávamos viver. Se vivemos na certeza absoluta de uma vida saudável e, idealmente, livre de contaminação, de uma vida protegida e completamente livre de riscos, produtiva e eficaz, de repente, é como se fôssemos obrigados a redefinir, agora, a realidade política através de um prisma tanatológico. Hoje “morrer” significa algo diferente do que significava há uns meses. Enquanto os nossos costumes sociais tinham integrado a ilusão de não poder morrer (ou, mesmo, de *poder não morrer*) ou que a morte era um acontecimento completamente extraordinário, do qual temos de nos livrar, como o Dasein torna-se inautêntico para Heidegger, hoje, de repente, olhamos para todas as imagens das valas comuns em Nova York (Nova York teve de cavar valas comuns para os milhares de mortos que não tiveram um funeral ou um cemitério) e também hoje medimos a evolução do contágio diariamente com dados sobre os mortos. “Hoje, na Itália, os mortos foram 585, 20 a mais do que ontem”. Estas frases tornaram-se comuns, mas não eram pouco tempo atrás. Tal como acontece em períodos de guerra, a morte tornou-se um acontecimento fortemente banalizado, tornado vulgar, exprimível sem vulgaridade com números e tendências estatísticas.

Obviamente, não há nada de bom nisto em si mesmo. Mas, analisado de uma forma mais geral e de um ponto de vista político geral, o que aconteceu foi que o vírus nos devolveu a nossa situação de vulnerabilidade e colocou o problema da fragilidade da existência no terreno político. Todos nós fomos esmagados pela morte ou à beira da morte, no cadafalso. O vírus trouxe-nos de volta ao instante blanchotiano da nossa morte, que faz agora parte do nosso tempo, do nosso presente, e que o define essencialmente. A pandemia nos permite representar a fragilidade da vida como a incontrolada e incontrolável pela política (mesmo que exista uma administração biopolítica da morte e uma terrível economia da morte, mas não da vulnerabilidade que deixa a política em total suspense). Nisto podemos ver um resto, um resíduo da biopolítica, com o qual a política hoje não pode lidar, nem pode livrar-se dele, uma vez que lhe compete, apelando a ela para que se exceda.

A este respeito, não posso deixar de referir-me a Heidegger, que disse que “ser a favor da morte” é o limite absoluto do Dasein isolado e o fracasso do

nosso estar uns com os outros⁸. Ou seja, o Dasein, para Heidegger, não pode experimentar a morte do outro, não pode ser representado o chegar ao fim alheio, pois a morte é sempre o que a singulariza e é apenas de um. Do outro o Dasein pode representar tudo, pode partilhar com ele o mesmo mundo, o mundo comum (*Mitwelt*), com todas as suas tradições passadas e com todas as suas projeções de futuro, mas de forma alguma poderá acompanhar o outro na morte. O ser para a morte do outro é o irrepresentável absoluto. Só é possível, segundo Heidegger, partilhar uma visão não autêntica da morte: posso falar com o outro para alterar o carácter ameaçador da morte, para garantir que a morte não me diz respeito, ou mesmo para produzir uma “alienação” (*Entfremdung*), diz Heidegger, da nossa angústia existencial. Em outras palavras, ao socializarmos a morte, alienamo-nos mutuamente. A morte torna-se um tabu e nada que nos diga respeito em profundidade.

Assim, no dispositivo analítico de Heidegger não existe a possibilidade de pensar na morte do outro, não existe algo parecido a uma comunidade de morte, nem se pode partilhar autenticamente a morte em termos políticos. Ou então: quando Heidegger pensa na morte em comum, pensa nela nas tristemente famosas páginas sobre “sacrifício essencial” (*das wesentliche Opfer*) no curso sobre Hölderlin⁹ em termos ideológicos: nessas páginas, a morte é concebida (politicamente) apenas como uma missão mortal em nome de um bem superior, de acordo com a projeção dos soldados no fronte.

Agora, tenho a sensação que na atualidade algo completamente diferente está acontecendo. Que todos somos chamados a enfrentar a morte, sem alienação, sem esconder a angústia e sem o falso heroísmo retórico do soldado no fronte ou do sacrifício.

⁸ Cf. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Editorial Universitaria, 1997, parágrafos 51-53, pp. 250-262. Mas o destaque é feito, em particular, à famosa afirmação presente no parágrafo 47: “Ninguém pode tomar do outro o seu morrer” (p. 237, tradução nossa).

⁹ Heidegger, M., *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, trad. A. C. Merino, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010, pp. 73-4.

Hoje, não nos certificamos mutuamente que a morte não nos diz respeito, nem nos alienamos. Pelo contrário, voltamos à possibilidade de partilhar a fragilidade da vida de outra forma: aceitando a necessidade de um luto sem fim e a insuficiência de qualquer reparação econômica ou política por esse luto. Esta irreparabilidade do luto é talvez um “ponto de fuga”, como diria Deleuze, que abrandando qualquer pressa biopolítica e que lança as bases para uma consideração diferente de estarmos uns com os outros. Não se trata nem de esquecer a morte, nem de “aprender a morrer”, como o herói heideggeriano ou o filósofo platônico, o que não é possível ou não tem qualquer relevância diante da Covid-19, mas de pensar a vida com a morte e a morte com a vida, assim, assumir o *potência da vulnerabilidade*, contaminando as duas dimensões da vida e da morte e fugindo assim da falsa proteção da vida que nega a morte (a biopolítica implantada) e igualmente da falsa valorização da morte contra a vida (o sacrifício heideggeriano).

Se a morte é, neste sentido, mestra da vida - Derrida fala de uma “heterodidática entre a vida e a morte”¹⁰ -, isso significa que estamos expostos a uma tarefa infinita, sempre não cumprida, e, no entanto, imperativa a cumprir, que é a de reunificação dos extremos¹¹, em que a nossa vulnerabilidade se torna

¹⁰ Derrida, J., *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón, C. De Peretti, Trotta, 1995, p. 11.

¹¹ Penso numa entrevista de 1998 entre Derrida e Catherine Malabou, na qual Derrida disse: “Eu estaria pronto para morrer então? Terei passado a minha vida a tentar aceitar isto [...]: um dia você terá de chegar lá, fazer tudo o que estiver ao seu alcance para chegar a este limite, e a minha vida se consome pelo pensamento de que esta “sabedoria” nunca me chegará, que eu nunca a alcançarei. Estas palavras (“Agora estou pronto”) surpreendem-me como uma língua estrangeira, uma criança perdida, não vêm de mim, este velho código nunca foi meu, elas vêm sobre mim - em rejeição, em protesto infinito, no mal-entendido radical do “Deve-se morrer”. Como bem diz aqui Derrida, nunca há o agora de “agora estou pronto” (é uma menção a *A Morte de Ivan Ilyich*, de Tolstoi) porque nunca podemos dizer, como Kant parece ter feito no leito da morte, “*das ist gut*”, “está tudo bem”. Este “sacrifício essencial” nunca vem, pois implica um sujeito heróico capaz de autorreflexão na solidão de um conteúdo anímico que, em rigor, nunca pode acontecer sem negar o princípio que o sustenta. Se a morte está contaminada com vida, isso implica que ela escapa infinitamente de si mesma e que nunca poderemos nos render a ela. Com isto, estamos o mais longe possível do *melete thanatou* platônico, que assumiu precisamente que “um homem que dedicou verdadeiramente a sua vida à filosofia no transe da morte tem coragem e tem esperança de obter o maior bem que existe” (Platão,

central para considerar a potência vital e permite um eixo fundamental das categorias políticas determinadas¹².

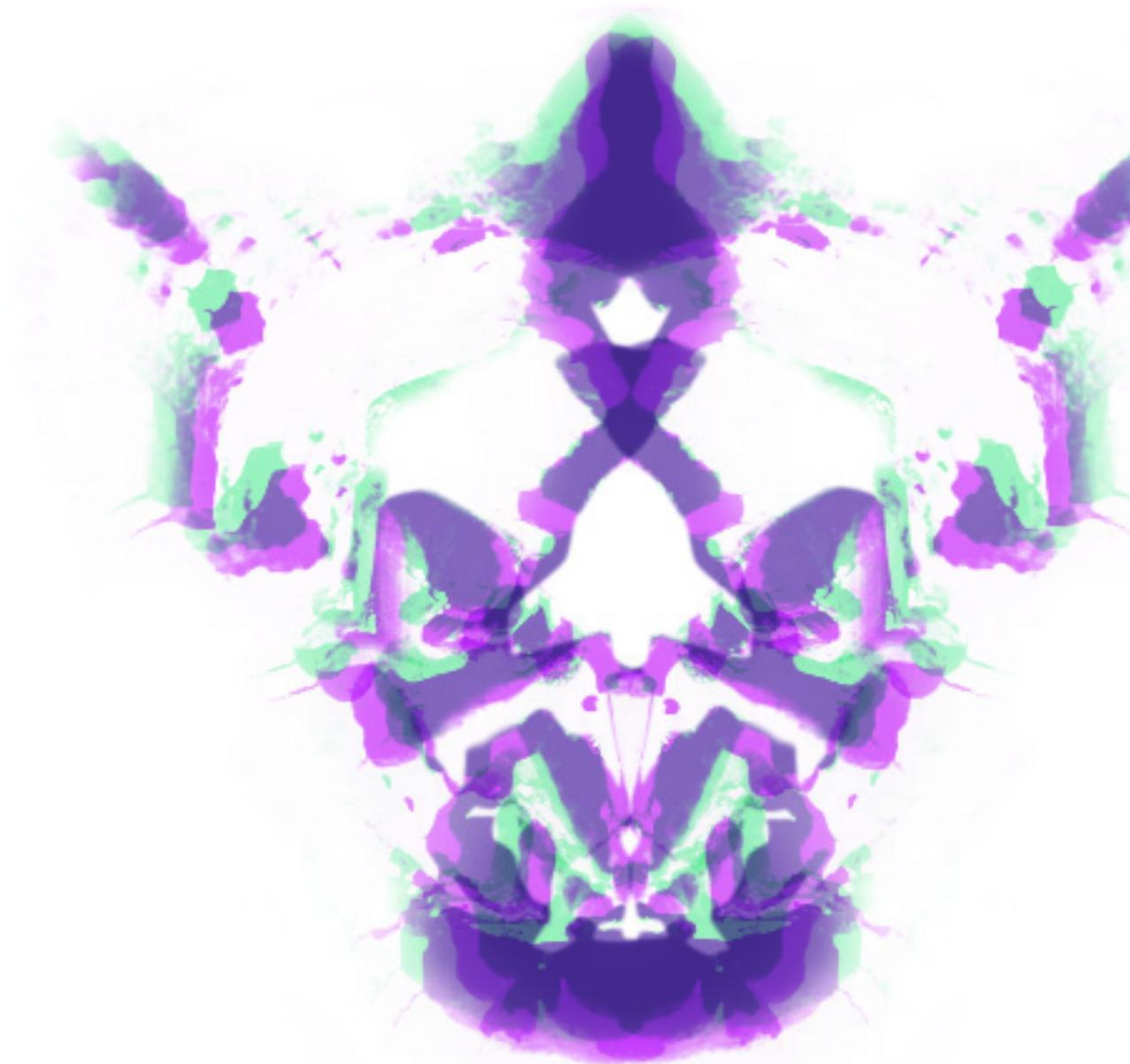
Parte disto está atravessando a atualidade. Talvez de forma imperceptível. Mas não por isto com menos ímpeto e capacidade de ruptura. Assim, se por um lado tudo é igual, e mesmo as potências de controle são intensificadas, por outro, uma fenda fundamental está fraturando as bases da velha forma de estarmos uns com os outros. A política não pode fazer-se imune a esta transformação.

Fédon, Gredos, p. 39, tradução nossa). Se o filósofo está sempre diante da morte, *antecipando* a morte, ao mesmo tempo deve saber, desde o início, que chegará sempre tarde demais, que o seu dever é o de não se cansar nesta corrida sem rumo de contaminação da vida e da morte.

¹² Neste sentido, tenciono manter separadas duas situações aparentemente muito semelhantes: o “ser vulnerado”, por um lado, e o “ser vulnerável”, por outro. Enquanto a primeira situação pede politicamente uma resposta normativa e protetora, uma lei que liberte o sujeito vulnerado da fonte do seu mal, a situação do “ser vulnerável” não pede qualquer proteção, mas uma reconfiguração geral do tema da vida e da política que desconstrua o dado e procure encontrar novas sinergias ou novas instâncias coletivas de interação que não anulem a fonte de preocupação e que, pelo contrário, valorizem a efetiva condição existencial.

MÁRCIO SELIGMANN- SILVA

É doutor pela Universidade Livre de Berlim, pós-doutor por Yale, professor titular de Teoria Literária na UNICAMP e pesquisador do CNPq. É autor de, entre outras obras, *Ler o Livro do Mundo* (Iluminuras, 1999, 2ª ed. 2020, vencedor do Prêmio Mário de Andrade de Ensaio Literário da Biblioteca Nacional em 2000), *Adorno* (PubliFolha, 2003), *O Local da Diferença* (Editora 34, 2005, 2ª ed. 2018, vencedor do Prêmio Jabuti na categoria Melhor Livro de Teoria/Crítica Literária 2006), *Para uma crítica da compaixão* (Lumme Editor, 2009) e *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno* (Editora Civilização Brasileira, 2009). Foi professor visitante em Universidades no Brasil, Argentina, Alemanha, Inglaterra e México.



CONSTRUIR PARAQUEDAS COLORIDOS? CORONA E OS SONHOS PARA ALÉM DO APOCALIPSE E DA REDENÇÃO

MÁRCIO SELIGMANN-SILVA

“

Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despençar em paraquedas coloridos.”

Ailton Krenak, Ideias para adiar o fim do mundo, 2019.

Essa epígrafe de Ailton Krenak, retirada de uma fala sua publicada em 2019, como que indica uma janela, desenha uma brecha no confinamento a que fomos obrigados a vivenciar em 2020, para tentar superar a crise produzida pela pandemia da Covid-19. Lendo a passagem, pensamos: vamos sair do espaço confinado com a potência de nossa mente, expandindo-o para a dimensão do cosmos onde voare-

mos em nossos “paraquedas coloridos”! Essa formulação, que permite se estabelecer uma ponte que vai do terrível ao maravilhoso, rompe com a clausura, rachando as paredes de nossos “claustros”. Podemos dizer que ela é autoperformática, na medida em que Krenak, ao formular a sua tese, já está produzindo em nossas mentes aberturas, expansões para além de nosso confinamento. Mas não se trata, é claro, apenas do confinamento produzido pela pandemia de SARS-Cov-2. Krenak formulou essa ideia antes da pandemia e a partir de uma poderosa reflexão sobre os caminhos e acidentes da história da humanidade. O espaço confinado a que ele se refere nessa passagem é o confinamento dentro da razão instrumental de origem Humanista e Iluminista. Essa razão elegeu um modo de progresso que entroniza uma técnica destruidora que se alimenta da terra e das pessoas e está nos levando ao “fim do mundo” a que se refere o título de seu livro, *Ideias para adiar o fim do mundo*.

A razão instrumental nos lançou em uma *aporia*, em um impasse, numa incerteza profunda que nos paralisa. Fechou as portas e estamos sem saída. Aporia vem do grego *áporos* e deriva, conforme o dicionário Houaiss, “de *a-* ‘privação, negação’ [...], + grego *póros*, ou ‘passagem’”. Em meio a essa clausura produzida por esse modelo de desenvolvimento e que agora gerou uma gigantesca e avassaladora pandemia, as palavras de Krenak, um líder indígena que vem de uma cultura que vive há milênios nas Américas sem nunca ter chegado à situação semelhante, sugerem a necessidade de uma pausa para reflexão: vamos construir saídas criativas, façamos os nossos “paraquedas coloridos”.

Krenak descreve essa aporia vivida pela sociedade contemporânea, mas ao mesmo tempo se separa dessa sociedade, mostra que vem de outra tradição, de uma história mult centenária de sobrevivência:

Em 2018, quando estávamos na iminência de ser assaltados por uma situação nova no Brasil, me perguntaram: “Como os índios vão fazer diante disso tudo?”. Eu falei: “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa”. A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos.¹

¹ Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, São Paulo: Companhia das letras, 2019, p. 31.

Ao invés de cair na posição melancólica, na prostração paralisante, Krenak nos fala de um outro registro de pensamento, para além de nossos parâmetros cartesianos, que veem no raciocínio lógico o ápice do saber. E motivos para a melancolia é que não faltam, quando observamos a história da destruição e da violência contra os indígenas no Brasil. Claude Lévi-Strauss, no livro *Saudades do Brasil*, apresentou sucintamente essa história como a de um fantástico acúmulo de barbáries. É a extensão do massacre indígena que o antropólogo destacou nessa obra. Em fazendo isto, ele apontou ao mesmo tempo para a grandeza das culturas indígenas que vivem em terras brasileiras, revertendo a hierarquia tradicionalmente atribuída aos povos originários nas Américas: a “Amazônia”, ele escreve, “poderia ser o berço de onde saíram as civilizações andinas.”² Lévi-Strauss surge como uma testemunha de populações que sobreviveram a “um monstruoso genocídio” que se estende desde a chegada dos europeus até hoje. Ele viu “os últimos sobreviventes desse cataclismo que foi para seus antepassados [sc. dos índios] o descobrimento e as invasões que se seguiram.”³ Calcula-se que entre 5 a 9 milhões de indígenas foram assassinados graças à empresa colonial, seja por meio de epidemias, de massacres ou da escravização. Trata-se de um dos maiores genocídios da história da humanidade. Essa empresa colonial está ainda em curso e recuperou fôlego em 2018.

Krenak, partindo dessa gigantesca e pesada herança de genocídios, etnocídios e de lutas pela sobrevivência, dá uma virada e propõe a resistência pela imaginação. Ela é uma poderosa “esburacadora” de brechas, que permite o abrir de caminhos, de inúmeros “poros”, que facultam sairmos de nossa “aporia”. Esse comutador que nos lançaria para fora do buraco em que nos encontramos tem como uma de suas faces os sonhos:

² Claude Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 13.

³ Id., p. 16.

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades.⁴

Esses sonhos são locais privilegiados que descortinam um novo olhar sobre nossas vidas. Além dessa abertura que permite estruturarmos uma outra leitura do real e construir outras subjetividades, os sonhos são em si mesmo locais de moradia sem paredes. Krenak nos fala: “De que lugar se projetam os paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura: o lugar do sonho.”⁵ Habitar os sonhos, viver para além “dessa terra dura”, na suavidade multiforme dos sonhos, abrir poros entre o mundo onírico e nossa vigília, quebrar as paredes da “instituição total” e totalitária em que o sistema converte e reduz a terra inteira. Antes que a terra toda fique dura e seca, Krenak propõe, com toda a leveza do mundo, sem gritos revolucionários, sem clamores a derramamento de sangue, que reconheçamos nos sonhos um lugar de expansão de nossas vidas, um espaço para sairmos da aporia.

Durante o mês de abril, ou seja, poucos meses após o início do surto da pandemia de Covid-19, Krenak publicou outras falas em seu opúsculo *O amanhã não está à venda*. Novamente ele volta ao tema da falta de saída, agora radicalizada com a Covid-19, para aqueles que apostam no modelo de humanidade consagrado pela tradição Humanista, Iluminista e pela entronização da técnica como agente de dominação e destruição da natureza. A Modernidade na qual confluíram essas tendências, sempre foi marcada tanto por uma biopolítica que reduz grandes partes da humanidade à categoria de sub-huma-

⁴ Krenak, 2019, cit., p. 52.

⁵ Id., p. 65.

nos, pelo preconceito étnico-racial, por políticas de escravidão e de genocídio e, por fim, foi caracterizada por uma relação de espoliação com a natureza. Por outro lado, os povos ameríndios, como escreve Krenak apresentando a sua cosmovisão, não percebem “que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza.”⁶ Assim, eles abandonaram o binarismo que marca ao menos desde a visão de mundo clássica, nascida na Grécia, a dualidade que reproduz a relação de objetificação com essa natureza dominada pela “cultura”. O antropocentrismo e o especismo são parte central do projeto que culminou no Antropoceno, ou seja, a era na qual a humanidade molda o planeta e constrói as bases para a eliminação de sua possibilidade de sobrevivência. Não podemos esquecer que esta pandemia é resultado da destruição da biodiversidade. As “zoonoses emergentes” são fruto da invasão desses habitats ricos em biodiversidade. A biodiversidade é ao mesmo tempo o depositário de nosso futuro e a sua preservação a garantia de que essas zoonoses não se repetirão.⁷ Nas Américas, as populações ameríndias são as grandes responsáveis pela conservação dos territórios da biodiversidade. As populações originárias no Brasil são guardiãs de um dos maiores patrimônios de biodiversidade do mundo, como também, como lemos acima com Krenak, elas detêm um dos mais ricos patrimônios culturais, com suas 250 etnias e cerca de 150 línguas e dialetos. Assim, Krenak aponta para o fato de que esse vírus coloca em xeque esse modelo de relação destruidora com a natureza:

Esse vírus está discriminando a humanidade. Basta olhar em volta. O melão-de-são-caetano continua a crescer aqui do lado de casa. A natureza segue. O vírus não mata pássaros, ursos, nenhum outro ser, apenas humanos. Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial, seu modo de funcionamento que entrou em crise. [...]

⁶ Ailton Krenak, *O amanhã não está à venda*, São Paulo: Companhia das Letras, 2020, versão Kindle.

⁷ Janes Rocha, “Biodiversidade é a chave para prever e evitar novas pandemias”, In: *Jornal da Ciência*, 16/04/2020.

Somos piores que a Covid-19. Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos.⁸

No livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak ironiza um certo alarmismo acerca do “fim do mundo” e lembra que os povos indígenas convivem com mais de cinco séculos de epidemias introduzidas pelos “brancos”. Ele apresenta um modo de vida que escapa às nossas visões de mundo judaico-cristãs (marxistas ou não) que apostam em um “fim do mundo”, em uma revolução, em uma redenção pontual. A sabedoria cultivada nos sonhos e, nas danças e no diálogo com os espíritos do passado ensina que a “revolução” está na capacidade de frearmos e sairmos do caminho aporético. Devemos aprender a perfurar nossos muros, a cavar pontes e túneis, encher de poros uma sociedade e as mentes fechadas e programadas para um projeto em si entrópico, posto que aposta na exploração infinita dos recursos naturais. Aposta também no fim da pluralidade da biodiversidade e das formas de vida e cultura, as verdadeiras bases da vida na Terra. Em seu *O amanhã não está à venda*, Krenak justamente vai destacar a importância de não lutarmos, agora, por uma “volta à normalidade”, ou seja, ao mesmo caminho que vínhamos trilhando e que produziu essa pandemia.

Tomara que não voltemos à normalidade, pois, se voltarmos, é porque não valeu nada a morte de milhares de pessoas no mundo inteiro. [...] Não podemos voltar àquele ritmo, ligar todos os carros, todas as máquinas ao mesmo tempo. Seria como se converter ao negacionismo, aceitar que a Terra é plana e que devemos seguir nos devorando. Aí, sim, teremos provado que a humanidade é uma mentira.⁹

⁸ Krenak, 2020, cit.

⁹ Krenak, 2020, cit.

Outra grande voz vinda do mundo ameríndio que tem trazido uma série de preciosos e urgentes ensinamentos é a de Davi Kopenawa. Em seu livro *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami* (coescrito com o antropólogo Bruce Albert) ele descreve em centenas de páginas o martirólogo dos yanomamis provocado pelos contatos com os brancos, sejam militares em missões de demarcação das fronteiras, ou operários construindo estradas, mas sobretudo garimpeiros em busca dos minérios sob a terra yanomami. Kopenawa tem uma clareza total com relação ao fato de que essas explorações dos minérios em si produzem epidemias. Ou seja, não só o contato com esses brancos traz as doenças, mas a destruição da floresta, dos rios e do solo produz epidemias.

As coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. São coisas malélicas e perigosas, impregnadas de tosses e febres, que só *Omama* [o deus criador] conhecia. Ele porém decidiu, no começo, escondê-los sob o chão da floresta para que não nos deixassem doentes. Quis que ninguém pudesse tirá-las da terra, para nos proteger. Por isso devem ser mantidas onde ele as deixou enterradas desde sempre. A floresta é a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo *Hutukara* [nome xamânico do antigo céu] caído no primeiro tempo. O metal que *Omama* ocultou nela é seu esqueleto, que ela envolve de frescor úmido. São essas as palavras dos nossos espíritos que os brancos desconhecem. Eles já possuem mercadorias mais do que suficientes. Apesar disso, continuam cavando o solo sem trégua, como tatus-canastra. Não acham que, fazendo isso, serão tão contaminados quanto nós. Estão enganados.¹⁰

Segundo narra Davi Kopenawa, recordando o saber que lhe foi passado em conversas com os antigos xamãs, em sonhos e nos transes xamânicos, os metais foram criados não por Omama, mas sim por seu malévolo irmão Yoasi, o

¹⁰ Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, São Paulo: Companhia da Letras, 2015, p. 357.

deus que também introduziu a morte. Omama enterrou os metais para protegernos e debaixo da terra eles devem ficar. Esses metais, ademais, seguram os esteios que sustentam o céu, eles mantêm “a terra no seu lugar”. Ou seja, retirar esses metais do solo, destruir a floresta que os isola, implica em liberar epidemias fatais:

Agora sabemos de onde provém essa fumaça maléfica. É a fumaça do metal, que também chamamos de fumaça dos minérios. São todas a mesma fumaça de epidemias *xawara*¹¹ que é nossa verdadeira inimiga. Omama enterrou os minérios para que ficassem debaixo da terra e não pudessem nunca nos contaminar. Foi uma decisão sábia e nenhum de nós [yanomami] jamais teve a ideia de cavar o solo para tirá-los da escuridão! [...] O sopro vital dos habitantes da floresta é frágil diante dessas fumaças *xawara*. [...] Quando essas fumaças surgiram, não tiveram forças para se defender. Todos arderam em febre e logo ficaram como fantasmas. Faleceram rapidamente, em grande número, como peixes na pesca com timbó. Foi assim que os primeiros brancos fizeram desaparecer quase todos os nossos antigos.¹²

Kopenawa afirma também que apesar de nossas cidades estarem infestadas dessa fumaça mortal, não desistimos, continuamos destruindo a floresta, criando cidades gigantescas. Nosso pensamento, ele afirma, “está todo fechado”, em uma expressão que lembra a imagem do “lugar confinado” da fala de Krenak que lemos na abertura deste texto. Kopenawa estabelece uma relação entre essas epidemias e as mercadorias trazidas pelos brancos: “a doença e a morte golpeiam os habitantes da floresta assim que estes começaram a desejar as mercadorias. [...] De modo que, para nós, as mercadorias têm valor de epidemia *xawara*.”¹³ Esse raciocínio é fundamental e parte central da contra-an-

¹¹ Mais adiante Kopenawa define: “O que chamamos de *xawara* são o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças de brancos que nos matam para devorar nossa carne.” Id., p. 366.

¹² Id., p. 363-64.

¹³ Id., p. 368.

tropologia de Kopenawa: os brancos, que ele denomina de “povo da mercadoria”, são também de certo modo o povo que traz e produz as epidemias, com sua sanha de arrancar os metais, que seguram os esteios do céu sobre nossas cabeças, e gana de produzir mercadorias, com o que esgotam os metais da terra. “Hoje, os seres maléficos *xawarari* não param de aumentar”, ele escreve de modo quase profético, mas que na verdade explicita simplesmente a percepção dos povos que vivem nas florestas e são as vítimas mais fáceis dessas epidemias há séculos. E ele continua: “Mas as orelhas dos brancos não escutam as palavras dos espíritos! Eles só prestam atenção no seu próprio discurso e nunca se dão conta de que é a mesma fumaça de epidemia que envenena e devora suas próprias crianças.”¹⁴ Assim como Krenak fala da necessidade de despertarmos, antes que seja tarde demais, para o que está acontecendo com a Terra¹⁵, aqui Davi Kopenawa fala dessa necessidade de ouvirmos os clamores da Terra. Temos que sair de nossa “zona de conforto” que se tornou uma “zona de desconforto”, pois estamos sim cavando o chão sob os nossos próprios pés.

O Brasil da pandemia de Covid-19 em abril de 2020 é também um país assolado pela praga de uma política fascista de caráter abertamente genocida. É importante retomar uma fala do atual presidente feita em 29/06/2017 em Porto Alegre: “Minha especialidade é matar”. Naquela ocasião ele também recordou que o maior feito de sua atividade como deputado teria sido a aprovação da “pílula do câncer” (a fosfoetanolamina), um embuste, o que não deixa de recordar a sua atual insistência na suposta capacidade milagrosa da cloroquina contra a Covid-19. Sua tanatopolítica contra as populações indígenas, quilombolas, negras, LGBTQ+, sua misoginia e ataque às liberdades fundamentais, fazem com que a pandemia surja como um aliado da política de morte desse governo, sendo que já está claro que as populações mais pobres e desprotegidas pelo sistema de saúde serão as mais vitimadas. Agora, não só tem aumen-

¹⁴ Id., p. 370.

¹⁵ O que aprendi ao longo dessas décadas é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda.” Krenak, 2019, cit., p. 45.

tado as invasões de garimpeiros e madeireiros aos territórios indígenas, levando a pandemia às populações originárias, como o desmatamento da Amazônia tem se intensificado. Segundo o Instituto Socioambiental, “o desmatamento no primeiro trimestre deste ano [2020] foi 51% maior que o mesmo período do ano passado.”¹⁶ Essas árvores derrubadas são potencial combustível para queimadas que provavelmente serão ainda mais avassaladoras do que as de 2019. Como assumido cavaleiro da morte esse presidente se recusa a ver de frente a pandemia, ele a nega, como nega as questões socioambientais ou a destruição e violência associadas ao período da ditadura de 1964-1985, que ele prefere enxergar como uma fase heroica e modelar. Seu negacionismo de raiz se associa a uma incapacidade patológica de empatia e de solidariedade. O “outro”, nesta visão de mundo, merece apenas o seu apagamento. O monolinguismo fundamentalista nega a pluralidade e a diferença. O “outricídio” se dá tanto em termos culturais, extinguindo tentativamente toda produção cultural e destruindo etnias, sobretudo as culturas indígenas e quilombolas, seus alvos prediletos, o que indica também a sua covardia intrínseca. Os povos da megadiversidade, indígenas e quilombolas são os antípodas do modelo de pensamento fascista “outricida”. Necropolítica e ultraliberalismo, nesse sentido, andam de mãos dadas, vide o desmonte dos direitos trabalhistas que está sendo realizado desde o governo Temer, que continuou em 2019 e agora, durante a pandemia, procurando-se extirpar os poucos direitos que sobraram, reduzindo o trabalhador a uma situação de total desamparo. O ultraliberalismo é apenas a expressão contemporânea da empresa colonial que sempre quis reduzir a terra à commodity e o trabalhador a escravo.

A pandemia de corona além de tornar a morte onipresente, obriga-nos a uma reclusão que impede que enterremos nossos parentes e amigos. O próprio luto fica barreado. Trata-se de uma morte que vem com a morte da própria morte, o que destrói nossos quadros de referência e barra a simbolização. Para piorar a situação no Brasil, acrescenta-se a isso tudo um governo que assume a morte como seu mote. Aproveita-se o período conturbado e caótico, sem um ministro que lidere o combate à doença (uma vez que o ex-ministro da Saúde Luiz Henrique Mandetta foi demitido

¹⁶“Desmatamento na Amazônia cresce e pode gerar novas queimadas”, <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/desmatamento-na-amazonia-cresce-e-pode-gerar-novas-queimadas>, visitada em 25/04/2020.

em plena pandemia e substituído por um administrador empenhado em minimizar a gravidade da crise) para realizar um desmonte do país. Por exemplo, o ministro Ricardo Salles, do Meio Ambiente, assinou recentemente (06/04/2020) um despacho que anistia terras desmatadas até 2008 em Áreas de Conservação Permanente da Mata Atlântica, facultando o uso “produtivo” desses locais. Essa autorização da destruição ratifica o ecocídio praticado freneticamente. Tudo que propicie a máxima exploração dos trabalhadores e da natureza é validado pelo governo Bolsonaro. No dia 23 de abril, Bolsonaro baixou uma portaria que autoriza civis a adquirir 550 unidades de munição por mês. Ao invés do combate à pandemia, o incentivo aos armamentos, a construção de um exército de milicianos com potencial inimaginável de morte e destruição.

Existe um descompasso evidente entre a radicalidade dessa política da destruição e da morte e, por outro lado, o movimento de cuidado e de proteção da população, exigido em um momento de pandemia. O presidente, nas poucas vezes que se dignou a falar do tema, adere, como mencionei, a soluções mágicas, como medicamentos comprovadamente pouco eficazes e até perigosos para o combate à Covid-19. Outro ponto que mobiliza este governo, que depois de demitir o ministro da Justiça está colocando a Polícia Federal a serviço da família do presidente e de seus novos aliados no chamado Centrão, é a expansão do controle da população, por meio de acesso a dados dos celulares e computadores, como a sua localização. O panóptico digital alimenta um presidente ávido de informações da ABIN (Agência Brasileira de Inteligência) e da PF (Polícia Federal).

Nesse contexto, a saída proposta por Krenak e sustentada pelas palavras de Kopenawa, que temos que nos abrir para as demandas da Terra, sem dúvida são difíceis de se traduzirem em prática. Mas o império da morte, com seus dois cavaleiros do apocalipse Bolsonaro e Corona servindo de escudeiros momentâneos, não há de triunfar tão rapidamente ou sem resistência. A própria publicação do texto de Krenak, composto a partir de 3 falas ministradas em abril deste ano, é uma prova disso. Ele mesmo nos lança seus paraquedas coloridos, indicando a necessidade de revermos nossa ideia de “normalidade” diante da crise da pandemia e do desgoverno Bolsonaro. Krenak nos faz lembrar também de outros pensadores que, no século XX, vivendo situações limite, aporias e encurralamentos, quando a morte também se estendia sob boa parte do mundo. É o caso de Walter Benjamin, que foi vítima do nazifascismo e que também refletiu profundamente sobre a necessidade de frearmos o modelo de sociedade que associou o capitalismo a um modelo destruidor de

técnica.¹⁷ Benjamin resumiu a sua crítica ao progresso no modelo industrializante europeu com essa forte imagem: “Marx afirma que as revoluções são as locomotivas da história do mundo. Mas talvez isso seja totalmente diferente. Talvez as revoluções sejam o acionar do freio de emergência pela humanidade que viaja neste trem.”¹⁸ Benjamin, desde seu importante ensaio sobre o surrealismo, de 1929, também esteve ocupado com um projeto que nos lembra muito a apologia e a centralidade dos sonhos e do transe xamânico nas culturas ameríndias: “Mobilizar para a revolução as forças da embriaguez”.¹⁹ Evidentemente, a ideia de “revolução”, como vimos, não é parte do arcabouço ameríndio e sim um fruto de nosso pensamento judaico-cristão (e a seu modo marxista no caso de Benjamin). Mas isso não implica que não possamos encontrar afinidades aqui, pois Benjamin era um pensador do “tempo do agora” (*Jetztzeit*), que valorizava a ideia de curtos-circuitos temporais na produção de mudanças vitais. O mesmo se dá no xamanismo e no mundo dos sonhos, onde tampouco existe a fronteira entre passado, presente e futuro.

Para Benjamin, essa conquista das forças da embriaguez para a revolução estava associada também ao que ele denominou de “organização do pessimismo”.²⁰ Nada mais atual. A tarefa que ele se colocava era a de alterar radicalmente a relação entre a política e a moral a partir dessa mobilização das forças da embriaguez. Benjamin adere ao que ele acredita ser a alternativa dada pelos surrealistas. Nessa visão, em oposição ao otimismo burguês da socialdemocracia e ao “arcabouço imagético” dos seus poetas, prega-se um *pessimismo de princípio* como guia para a mudança. E sobretudo: trata-se de uma clara consciência de que o único “avanço” alcançável no atual modelo capitalista (seja nos anos 1930, seja nos 2020) é o da técnica que leva

¹⁷ “Remeto sobre essa teoria da técnica em Benjamin ao meu artigo recente: “Filosofia da Técnica: Arte como um novo campo de ação lúdico (*Spielraum*) em Benjamin e Flusser”, in: *ARTEFILOSOFIA*, No. 26, julho de 2019, p. 52-85. (Também disponível online)

¹⁸ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Vol. II: Essays, *Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 1232.

¹⁹ Benjamin, *Obras escolhidas*, v. I, *Magia e técnica, arte e política*, trad. S.P. Rouanet, revisão técnica Márcio Seligmann-Silva, São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 33.

²⁰ *Id.*, p. 34.

à destruição. Também essa ideia é luminar hoje, nesses tempos de nuvens negras, rios de dejetos, de oceanos de piche, destruição de florestas e de pandemias. Para organizar o pessimismo seria necessário “simplesmente extirpar a metáfora moral da esfera da política, e descobrir no espaço da ação política o espaço completo da imagem.”²¹ Ou seja, tratava-se e trata-se, ontem como hoje, de reconhecer na política voltada para o moralismo, para a “luta contra os corruptos”, para a higiene que eliminaria os “esquerdistas”, a mais clara expressão do fascismo. A luta política se dá como uma *batalha de imagens*, e pensadores como Kopenawa e Krenak, assim como artistas, poetas, trabalhadores e intelectuais, produzem a cada dia novas imagens que se opõem à pretensa verdade monológica que os donos do poder procuram impor. Essas outras imagens mobilizam nossas paixões e sustentam novas e robustas subjetividades, formam outras coletividades e amparam a resistência.

Benjamin também se dedicou à “embriaguez” do haxixe, que ele consumiu para estudar os seus efeitos na nossa mente, e foi alguém que procurou trazer para sua teoria a força do sonho. Como ele anotou no seu livro sobre as passagens de Paris: “No sonho, em que diante dos olhos de cada época surge em imagens a época seguinte, esta aparece associada a elementos da história primeva, ou seja, de uma sociedade sem classes. As experiências desta sociedade, que têm seu depósito no inconsciente do coletivo, geram, em interação com o novo, a utopia que deixou seu rastro em mil configurações da vida, das construções duradouras até as modas passageiras.”²² Saber sentir e perceber esses fragmentos de utopia dispersos na superfície da sociedade e na sua história é um primeiro passo para se iniciar a sua concretização. Benjamin, em suma, também nos presenteou com uma série de paraquedas coloridos para enfrentarmos os tempos sombrios e aprendermos a romper com nossos muros e paredes, saltar com paraquedas coloridos e a cair de modo mais suave.

Por fim, concluo essas reflexões, desencadeadas pelo isolamento e pela pandemia da Covid-19 que agora se espalha por todo o mundo e já vitimou mais de 200 mil

²¹ Id., p. 34.

²² Benjamin, *Passagens*, org. Willi Bolle e Olgária Matos, tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão, São Paulo/Belo Horizonte:Ed.UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p. 41.

peessoas (25/04/2020), sendo 4 mil no Brasil, recordando um poeta, portanto um outro criador de paraquedas, que sobreviveu a campos de concentração nazistas onde perdeu seus pais. Refiro-me a Paul Celan. Ele possui um poema que tenho relido nestes dias. Seu título é “Corona”. “Corona” (coroa) em italiano é também o nome da indicação que se coloca sobre uma nota para aumentar o seu valor e que em português se denomina suspensão ou fermata. Esta última expressão também vem do italiano e significa “parada”. Ela pode indicar tanto a extensão de uma nota como de uma parada, do silêncio. O poema de Celan “Corona” trata do tempo e do dar-se do próprio tempo. Na primeira estrofe lemos, na tradução de Mauricio Cardozo:

**O outono come suas folhas na minha mão: somos amigos.
Descascamos das nozes a hora e a ensinamos a ir:
a hora volta de novo pra casca.**

Esta “hora”, ou “tempo” (“Zeit”), que volta à casca é um tempo tanto do ciclo da natureza, quanto o tempo das relações humanas. O poema, como acontece muito na poética de Celan, dirige-se a um “tu” e fala de um “nós”, de um encontro. Trata-se da construção de uma epifania, marcada pelo encontro de duas pessoas, que rompe a continuidade temporal, “é domingo”, instaurando tanto o esquecimento (papoula) quanto a memória. O poema continua:

**No espelho é domingo,
no sonho se dorme,
na boca, a verdade.**

**Meu olho desce até o sexo dos amantes:
nós nos vemos,
nós nos dizemos coisas obscuras,
nós nos amamos como papoula e memória,
dormimos como vinho nas conchas,
como o mar no sangue que raia da lua.**

**Nós juntos na janela, eles nos olham da rua:
tá na hora de saber!
Tá na hora de a pedra se acostumar a florir,
de a inquietude fazer bater um coração.
Tá na hora de estar na hora.
Tá na hora.**

Esse tempo instaurado, o tempo do tempo, pode ser lido como um renascimento a partir da onipresença da morte. Dos corpos que se encontram, renasce a vida. As pedras na poética de Celan quase sempre remetem à morte e à necessidade de se fazer o luto. Depois da morte, no reencontro com o “outro”, a vida volta a fluir: “Tá na hora de a pedra se acostumar a florir”. O que mais me interessa em “Corona” no nosso contexto é essa sua estrofe final. A imagem desse casal à janela e de um saber que subitamente é instaurado e rompe com a linearidade do tempo. Ele rompe também com o “lugar confinado”, para retomarmos a epígrafe de Krenak. A pedra que vai florir é associada ao coração que bate. O tempo que nasce é um tempo puro, sem passado ou futuro, simples instância do devir, do dar-se, para além do apocalipse e da redenção. Sem o medo do fim e sem a esperança vã da revolução messiânica. “A hora volta de novo pra casca”, “die Zeit kehrt zurück in die Schale”. “Tá na hora de estar na hora”, “Es ist Zeit, daß es Zeit wird”: já é tempo que o tempo se concretize.

Não seria essa temporalidade irmã daquela que permite que construamos nossos paraquedas coloridos? Caminhemos da corona para a fermata, em direção ao tempo da suspensão. O tempo reinstaurado abre espaço para que despenquemos, em rede, mediatizados e unidos pelos nossos poros eletrônicos, mas não só, “em paraquedas coloridos”, rompendo com as aporias. Não seria essa consciência da “fermata”, da suspensão do tempo, o primeiro passo para que agarremos no freio de emergência de que nos fala Benjamin? Já é mais do que tempo.

ALMIRES MARTINS MACHADO

Bacharel em Direito (UNIGRAN), mestre em Direitos Humanos e doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Membro do povo Guarani e Terena.



POVOS INDÍGENAS E A COVID-19

ALMIREZ MARTINS MACHADO

Nesse momento em que o mundo convive com essa terrível pandemia de Covid-19, talvez seja ao mundo uma amostra do que os povos indígenas têm passado nos últimos 520 anos de colonização europeia. Embora vivamos num país “livre,” aqueles especificamente chamados de povos originários sempre sofreram com a chegada dos europeus, em razão de no instante seguinte advir a escravização, as doenças virais, contagiosas, sendo responsáveis por milhares de mortes, principalmente por serem desconhecidas nas terras do novo mundo e os indígenas não terem sistema imunológico que as suportasse. O contato desde sempre nos rendeu muito choro, mortes, etnocídio, dizimação, extermínio.

Por ser uma sociedade com outra cultura, filosofia de vida baseada no coletivo, cujas aldeias passaram a viver, ter uma relação de violência com os do velho mundo, agravadas pela ideia de superioridade racial, de serem civilizados, pelo uso das armas de fogo e pelas doenças contagiosas trazidas d’além mar. Em razão disto ao longo de 520 anos de invasão de nosso território, vivemos entre ruídos e ecos de um direito no papel.

De acordo com a cosmologia guarani, é preciso cuidar da alma, do corpo, ambas se alimentam e precisam de cuidados, considerando a crença que se possui duas almas: a humana e a animal, deve-se estar sempre atento ao equilíbrio de ambas; a primeira é lugar da

esperança, bondade, realizações profícuas, a segunda é o lugar do mal, do receio, do medo, do desequilíbrio. Na primeira repousa a divindade, razão do esforço para que a mesma tenha garantido o seu lugar na terra onde não se morre mais, alcançado pelo estado de alma chamado de aguyjê;¹ na segunda reside maldade, perigo, o risco de ser condenado a ser um espectro que vaga na noite em forma de anguere (alma penada, assombração)² ou ser transformado em jepota (transformar-se em animal).

O teko vaí (a maneira errada de viver; má conduta) é o maior entrave para alcançar a perfeição enquanto humanos, porém o mal não é inerente aos humanos, pode ser algo trazido por outros humanos de lugares distantes, como se fora uma doença contagiosa, uma vez presente vai sendo transmitido a todos, podendo ir de tekoá (lugar de morada) em tekoá (lugar de morada), outrora razão da proibição de certas pessoas não terem acesso aos locais de habitação do guarani ou mesmo a um tekoá³.

A religiosidade e os conhecimentos tradicionais associados ou não à biodiversidade, foram e são constantemente recriados e reorganizados, ressignificados. Não é um processo simples, considerando que agrega em seu bojo toda a cosmologia do ser que redunda na vida guarani, na construção da pessoa.

A aparência do corpo reflete diferentes influências na construção da pessoa, aproximações e distanciamentos que redunda em um rete axy (corpo imperfeito, doente), vaí (feio), poriaú (triste, pobre, necessitado), kaneõ (cansado), refletindo as caracte-

¹ É o estado de espírito próximo da perfeição, harmonia, leveza, de acordo com os preceitos da religião guarani, que permite ascender ao céu, ao paraíso guarani.

² Conferir o caso narrado em NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo: Editora da USP/Hucitec, 1987. p. 42-44.

³ Fato marcante nesse sentido ocorreu nos anos 90, no estado de Mato Grosso do Sul, em relação aos moradores da RID (Reserva Indígena de Dourados), que abarca dois tekohas: Jaguapiru e Boróró. Todos os moradores destes dois tekohas eram considerados como agentes/portadores de uma doença/desequilíbrio espiritual que causava, onde quer que estes chegassem, o início da morte invariavelmente de jovens, por meio do suicídio. Esse desequilíbrio decorria do fato de a terra estar doente, de a viagem ao teko ambá ter sido realizada por pessoas não qualificadas para tal, ter permitido aos espíritos proibidos de descerem à terra e disseminarem o mal, e em razão estarem vivendo o teko vai. O guarani da RID era considerado "*persona nom grata*", tanto em tekohas de Mato Grosso do Sul, como no Paraguai. Essa condição de rejeição começou a mudar após se reunirem todos os nhanderus da região e alguns do Paraguai, que realizaram o ritual de cura da terra, após o que diminuiu drasticamente o índice de suicídios.

rísticas do teko vaí (vida má) ou mbarété (um corpo forte), porã (belo), vevui (leve), pyaë (rápido), indicando as nuances do teko porã (bem viver).

São aprimoradas as qualidades do oikuaá japyxaka (saber ouvir), nhèë kuaá (saber falar), seja na linguagem formal, religiosa ou na coloquial e exa kuaá (saber ver, perscrutar, interpretar), emprestando um sentido ao mundo em que se vive, estabelecendo a diferença primordial entre os humanos e não humanos: a virtude de autoperceber, pensar/refletir e julgar/avaliar seu modo de vida, sinalizando ou não na busca de um novo caminhar.

Assim essas qualidades originam o mbaëkuaá (saber fazer, domesticar algo), e este exige que primeiramente se delineie a noção do termo arandu (conhecimento, boa ciência), que permite ao guarani caminhar e estar bem onde quer que seja, sem que assim venha a ter maiores problemas, seja na sociabilidade com outrem ou ainda sobressair-se em quaisquer dificuldades que se apresentem diante do mesmo, é saber aproveitar e transformar cada situação, mesmo que conflitante, em lições de vida.

No passado as doenças como varíola, sarampo, gripe, cólera, avançavam a passos largos com a morte, em direção às aldeias dizimando em poucos dias comunidades inteiras. Porém ainda havia espaço territorial para se esconder, os Nhanderus (orientadores espirituais), doutores indígenas em conhecimento tradicional associado à biodiversidade, munidos de seus mbaracas (chocalho ritual), buscavam a cura por meio dos rituais que lhes permitiam manusear plantas, curando a enfermidade do momento, embora levasse tempo e a morte não esperasse ninguém. Dessa forma, conseguimos sobreviver mesmo estando em estado de vulnerabilidade, a diferença é que ainda tínhamos a natureza preservada, os orientadores espirituais e espaço para se esconder, diferente dos dias atuais.

O aparecimento da Covid-19 para muitos povos indígenas não foi novidade, considerando as suas cosmologias, a destruição da mãe natureza causa um desequilíbrio, e os espíritos que nela habitam ficam zangados. Ocorrendo o desmatamento sempre haverá uma reação, um desequilíbrio. A agressão aos seres que habitavam aquele ambiente provoca doença, sendo atribuído aos não indígenas as causas das grandes epidemias, enviadas pelo vento. Os orientadores espirituais, chamados de pajés ou xamãs, são os especialistas em (re)estabelecer o equilíbrio, porém, são os mais ameaçados pelo novo coronavírus, em razão de serem os mais velhos da comunidade.

Hoje vivemos em espaços exíguos, sem as condições minimamente necessárias para sobreviver e convivemos com todo tipo de violência, seja física, psicológica, política, em razão da raça, identidade indígena, por ser diferentes. As aldeias indígenas vivem a vulnerabilidade social, falta de atendimento médico, com vias de acesso precárias ou com acesso somente por avião e barco, faltam recursos. A insegurança alimentar é de constante presença, assim como a saúde, agravadas por viverem em aldeias minúsculas, sem caça, pesca, água potável, saneamento, sem floresta e outras terras indígenas sob a invasão de garimpeiros, madeireiros, grileiros e agora a terrível expectativa de serem vitimados pela Covid-19, em razão da extrema vulnerabilidade a doenças virais, considerando que ainda não temos um sistema imunológico como os dos não índios, embora estes também estejam suscetíveis ao vírus.

Assim indígenas e não indígenas estão imunologicamente suscetíveis ao vírus que não havia se manifestado antes, por isso mesmo alcunhado de novo coronavírus. Os indígenas são mais vulneráveis a epidemias em função de condições sociais, econômicas, alimentares, de saúde piores do que as dos não índios, o que amplifica o potencial de disseminação de doenças, agravadas pela dificuldade de acesso aos serviços de saúde, seja pela distância geográfica, como pela indisponibilidade ou insuficiência de equipes de saúde, informações sobre as enfermidades, formas de profilaxia, combate, cuidados para evitar contágios e muita informação falsa ou desconstruída, o que dificulta ou inviabiliza o enfrentamento.

Não há no caso da Covid-19 um monitoramento oficial de todos os casos que acometem os indígenas, sejam os que vivem nos espaços urbanos ou nas aldeias em contexto de florestas, campos e cerrados. Para agravar o quadro, a maioria das cidades próximas a terras indígenas não dispõe de hospitais com unidades de terapia intensiva (UTIs), ambulâncias, leitos para internação, médicos, treinamento para atenderem pessoas culturalmente diferentes e quase sempre não falantes da língua portuguesa.

Com 305 povos indígenas e 274 línguas diferentes, a população indígena brasileira vive outras realidades, passando pelas aldeias urbanas, acampamentos nas margens de rodovias, aldeias em terras indígenas, etnias que vivem isoladas nas florestas, chegando aos que residem em retomadas de terras ancestrais, todos dependentes de um subsistema de saúde falho, que apresenta problemas de articulação com as secretarias estaduais e municipais da Saúde, apontando indícios de uma possível tragédia que se anuncia. Considerando que não há uma resposta rápida por parte das autoridades competentes, nem mesmo com seus pares, quanto mais com povos indígenas, quilombolas e demais que vivem em condições precárias, marginalizados, vítimas de um racismo institucional.

O atual governo com sua má gestão falta de vontade política, sem plano emergencial de combate a essa pandemia, condena os que estão em estado de vulnerabilidade e de risco a uma cova rasa e apenas a um número a mais na estatística das vítimas da pandemia. Pois as políticas de combate à Covid-19 nesses casos devem ser diferenciadas, por se tratarem de realidades distintas e por estarem em locais de difícil acesso em muitos casos.

Em razão da inexistência de uma resposta rápida por quem, por dever, deveria ter, os desafios são homéricos para isolar indígenas suspeitos ou confirmados com Covid-19, se pensarmos nas moradias coletivas que as aldeias têm, a característica do convívio coletivo. Dependendo da terra indígena, controlar a entrada de pessoas é quase impossível, considerando o grande número de vias de acesso. Diante deste quadro aterrorizante e da possibilidade de haver muito mais mortes entre os povos indígenas, bom seria pôr em prática ações como:

- **Proibir a entrada de pessoas que não sejam as responsáveis pelas ações de saúde, alimentação, saneamento e outras necessárias ao bem-estar das comunidades. Assim como a saída de indígenas da aldeia, a menos que seja caso de urgência.**
- **É fundamental, indispensável, urgente, a articulação com as lideranças da comunidade, organizações indígenas, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), ONGs, para implementação de ações pertinentes a controle, vigilância, combate efetivo da Covid-19. Sem esquecer as secretarias estaduais e municipais de Saúde, para se ter acesso às informações epidemiológicas das ações que estão sendo realizadas em cada aldeia e dos planos emergenciais para casos graves que contemplem pessoas de origem indígena, quando houver.**
- **Campanha de esclarecimento e da importância de medidas de prevenção, como evitar o contato próximo, o convívio coletivo, o não compartilhamento de utensílios e objetos de uso pessoal.**
- **Medidas que contemplem a segurança alimentar, considerando que inúmeras comunidades indígenas não têm terras suficientes para plantar, não têm recursos naturais, não têm caça, pesca, frutas, floresta e, por consequência, não têm acesso à farmacopeia da natureza.**

- Investimentos de recursos públicos estaduais e federais para a implementação de ações de autoproteção das comunidades; testes em massa em todas as aldeias possíveis, principalmente nos municípios onde foram registrados casos positivos de Covid-19; construção de hospitais de campanha para o atendimento específico da população indígena.

Finalizando

Para tanto é preciso alargar os caminhos que promovam direitos humanos, identidades e cidadania. Apesar das nuvens escuras esvoaçarem o céu do entendimento, é o desrespeito ao modo de ser dos povos indígenas e o não reconhecimento do mesmo como sujeito de direito, por grande parcela da sociedade nacional, não impede que o entendimento seja um objetivo, uma posição a ser conquistada. Mesmo que boa parte das ações promovidas em terra indígena não tenha levado em conta as especificidades do saber local da comunidade, não respeitando ou considerando sua lógica, sua cosmovisão, as ações equivocadas, a falta de ações concretas, servem de lição para que o erro não se repita.

Considerando que o guarani pensa ter duas almas: a humana e a animal, nessa terra o exercício desejável é o de viver da forma mais correta possível, para não se deixar levar pela animalidade da alma, em contraste o que vale é o exercício da humanidade, ao que tudo indica os seres humanos estão desprovidos de humanidade, considerando a postura indiferente diante de algo que mata e não escolhe classe social, cor, raça, não se detém em fronteiras. Chega em todos os cantos do planeta e se não houver uma reação rápida, logo entrega o abraço da morte.

Nessa pandemia, observando a postura política ou a falta de vontade política dos governantes, o mau exemplo dado pelo presidente da República me faz ponderar em que a animalidade da alma dos não indígenas está prevalecendo, que preferem o teko vai (vida imperfeita, má) ao teko porã (bem viver). Ao indígena resta a renúncia à sociabilidade, à vida coletiva, prioritariamente devem ser deixadas de lado como forma de prevenção a essa pandemia, condenando o mesmo a viver o que mais abomina, a **individualidade**. Novos tempos, novas doenças, novas formas de ser e estar, devem ser implementadas especialmente como forma de enfrentamento ao

mal que mata. Está ceifando vidas a cada dia mais, projetando um amanhã sombrio para os primeiros habitantes dessa terra, o pranto dos enlutados que o digam. Resta cobrar o estabelecido constitucionalmente, que é dever do Estado principalmente proteger as terras indígenas, o momento é esse, mais do que nunca o Estado deve se fazer presente, porém o que se constata é este se omitindo e ao que parece as novas páginas da história indígena se escreverão com o vermelho do sangue dos inocentes. O tempo que se vive nesta terra imprime caráter transitório aos humanos e a reação positiva é a fórmula que põe em prática a transformação da vida má em bem viver, no entanto nossos pés pisam o solo de uma terra imperfeita.

[Referências]

ABA. Associação Brasileira de Antropologia. Disponível em: <<http://www.portal.abant.org.br/>>

ABRASCO. Associação Brasileira de Saúde Coletiva. Disponível em: <<https://www.abrasco.org.br/site/>>

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. Disponível em: <<https://cimi.org.br/>>

FARAGE, N. SANTILLI, P. Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

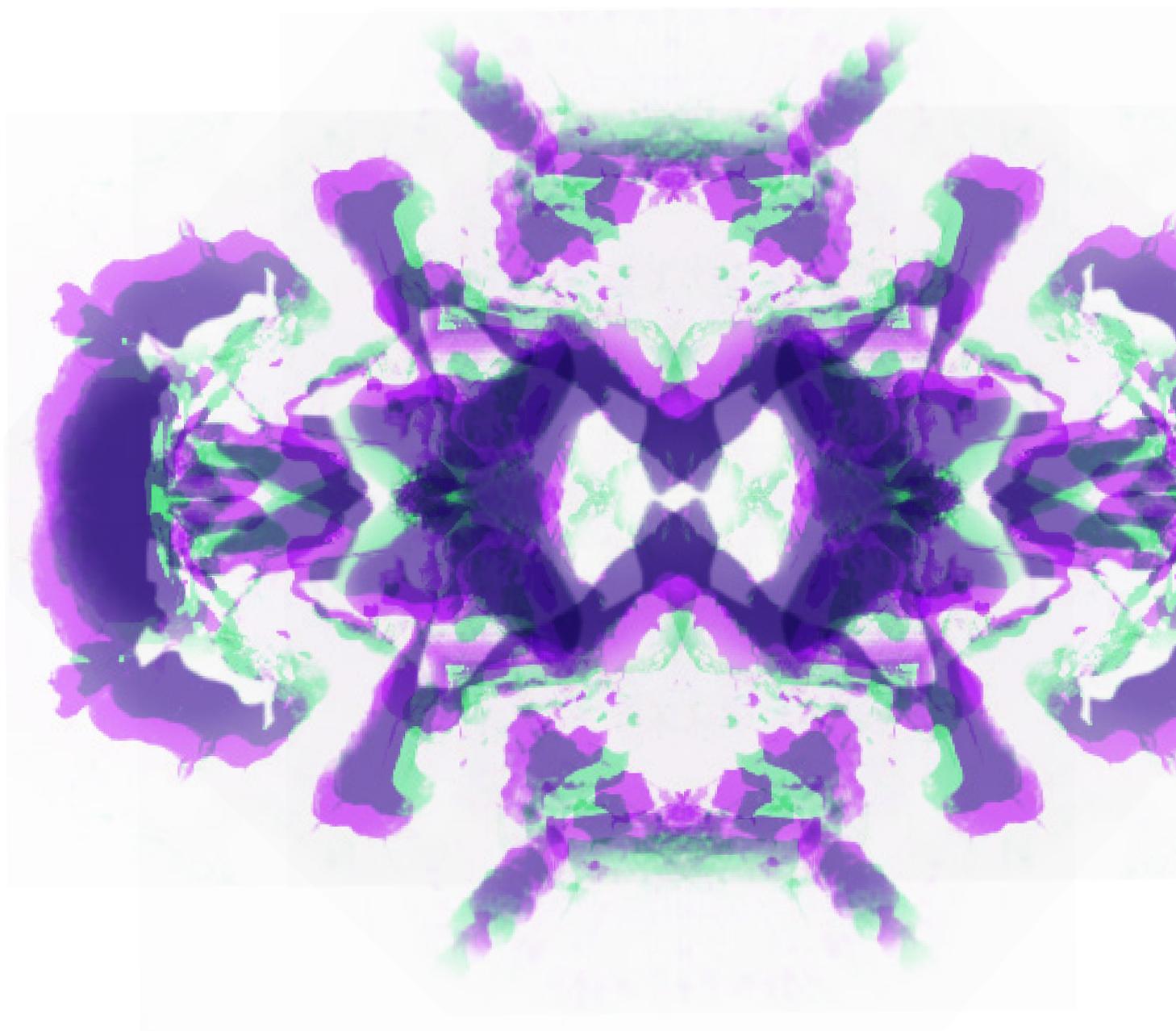
MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo: Editora da USP/Hucitec, 1987.

RAMOS, Alcida Rita. O papel político das epidemias: o caso Yanomami. In: BARTOLOME, Miguel A. (Coord.). *Ya no hay lugar para cazadores: proceso de extinción y transfiguración étnica en America Latina*. Quito: Abya-Ayala, 1995. p. 55-91. (Biblioteca Abya-Yala, 23).

PABLO DREIZIK

É Professor de Gnoseologia e Problemas Especiais de Gnoseologia na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires. Ele é o diretor do projeto Filo: CyT “Dilemas Filosóficos e Desacordos no Legado da Bildung Judaico-Alemã” e da Cátedra Livre de Estudos Judaicos “Moses Mendelssohn” (FFyL, UBA). Seu campo de estudo inclui fenomenologia, pensamento judaico contemporâneo e história conceitual. Publicou artigos sobre Emmanuel Levinas, Leo Strauss, Ernst Cassirer e Hannah Arendt em revistas especializadas. Editou os livros *La memoria de las cenizas. Memoria, Trauma y Representación* (Patrimonio Argentino, 2001) e *Levinas y lo político* (Prometheus, 2014).





MANTER DISTÂNCIA O RETORNO MODIFICADO DE UMA VARIÁVEL CIVILIZATÓRIA

PABLO DREIZIK

Tradução: Marcelo Eduardo Braga Jordana

1



Nesse tempo que estamos começando a vislumbrar, o distanciamento pessoal ou social é imposto com uma força normativa que parece condicionar toda a esfera do mundo da vida. Seu início coloca em cena imagens variadas: confinamento, quarentena, separação de corpos e interrupção de encontros afetivos. Uma gama de imagens que, no seu conjunto, parecem representar um forte “retrocesso civilizatório” das batalhas que a humanidade já havia vencido para o espaço público. Assim, a distância social ou pessoal exhibe todas as notas características de um mito obscuro decorrente do medo. No entanto, a noção de “distanciamento” também tem, por trás dela, uma história diferente. Trata-se de uma história do conceito de distância associada à conquista de novos espa-

ços de autonomia e liberdade. No seu funcionamento, esta outra história do conceito de distância tem estado muito próxima das tradições do pensamento democrático e cosmopolita. A seguir, gostaria de chamar a atenção para esta tradição democrática que a imagem da distância também tem por trás dela e, ao fazê-lo, espero poder fazer refletir uma imagem que hoje se impõe de forma mítica com a força de um destino.

2

Talvez a tradição liberal da distância – para além do seu apogeu estético na “perspectiva” das artes plásticas durante o Renascimento italiano estudado por Erwin Panofsky – possa ser remetida para as reflexões de Friedrich Schiller. A afirmação de Schiller – “Enquanto o apetite veemente capta diretamente o seu objeto, a contemplação retira [*in die Ferne*] o objeto dele e, ao protegê-lo da paixão, faz dele a sua verdadeira propriedade” (Schiller 1999, p. 333) –, nas suas “Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade”, reflete bem este espírito liberal ao lidar com as coisas do mundo. O interesse das tradições iluminadas e liberais continuou neste ponto, com várias nuances e ênfases, em Johann Wolfgang von Goethe e Johann Gottfried von Herder. De algum modo, muito mais tarde e em outras circunstâncias históricas, Aby Warburg recebe esta tradição ao colocar o processo de distanciamento como elemento decisivo na defesa da civilização – no contexto do surgimento do nazismo e do fascismo na Europa:

“A criação consciente da distância entre o eu e o mundo exterior pode ser chamada de o ato fundamental da civilização. Quando este espaço intermediário dá origem à criatividade artística, esta consciência da distância pode atingir uma função social duradoura, de cujo sucesso ou fracasso como instrumento de orientação mental depende o destino da cultura”. (*“Bewusstes Distanzschaffen zwischen sich und der Aussenwelt darfman wohl al Grundakt menschliches Zivilisation bezeichnen; wird dieser Zwischenraum das Substrat kiinstlerischer Gestaltung, so sinds die Vorbedingungen erfillt, dass dieses Distanzbewusstsein zu einer sozialen Dauerfunktion werden kann, deren zulinglichkeit oder Versagen als orientierendes geistiges Instrument eben das Schicksal der menschlichen Kultur bedeutet”*): Aby Warburg, Mnemosyne. Einleitung.

Particularmente em Warburg, a “manutenção da distância”, além de assumir a função “apotropaica” de exorcizar o imediatismo mítico, manteve uma função política correlativa de luta contra recorrer a emoções primárias por movimentos extremistas nascentes. A mesma intuição parece ter sido partilhada por Norbert Elias no seu grande modelo explicativo sobre o “processo civilizatório”. Elias, que viveu os trágicos acontecimentos do nazismo na Europa, usa a imagem do distanciamento como a principal variável do que ele chama de o “processo civilizatório”, um processo pelo qual, através da distância crescente, limita ou restringe o grau de violência da proximidade nas suas modalidades de apropriação e danos físicos.

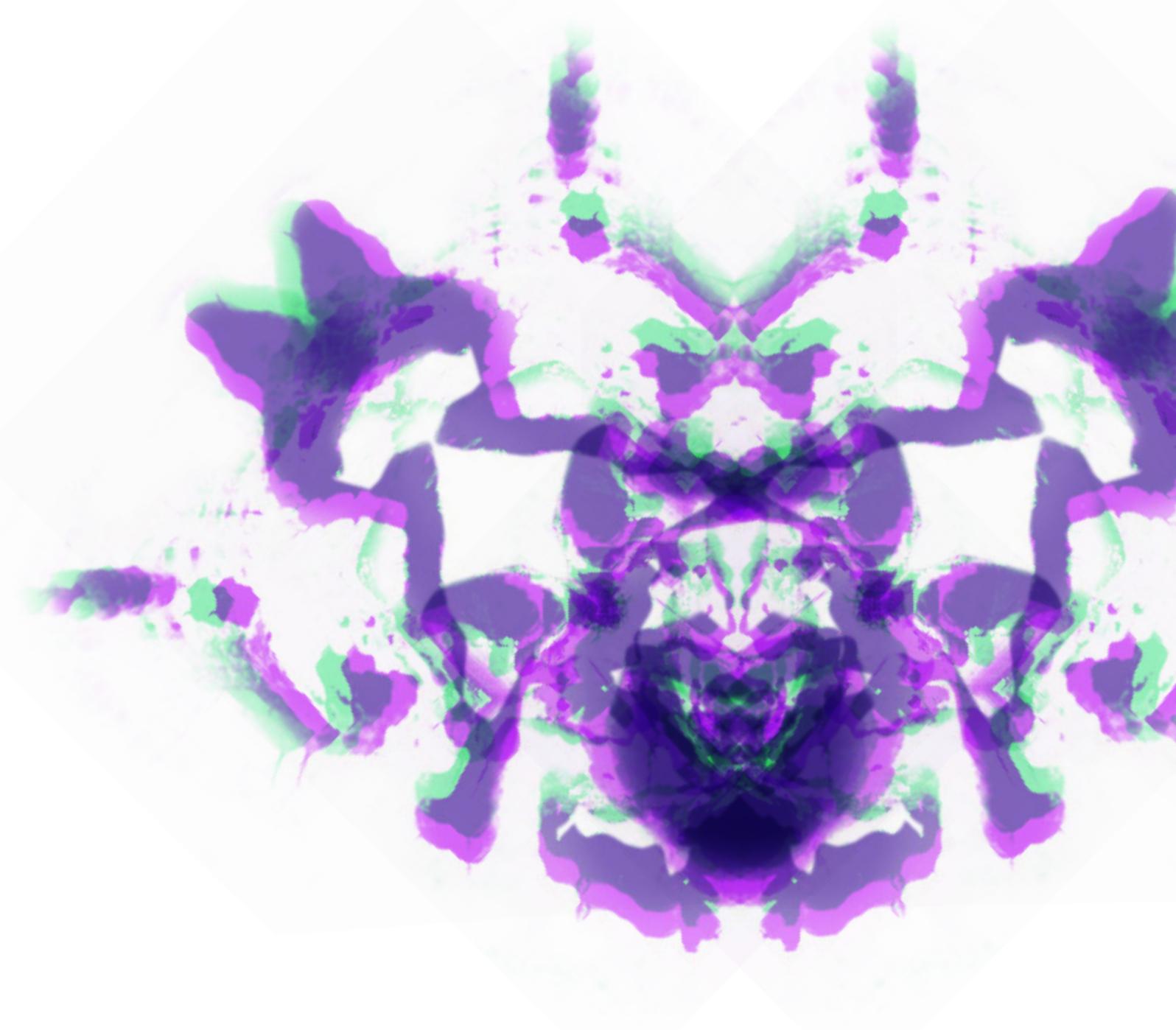
Buscando uma linha semelhante – e em fina recepção da grande tradição da antropologia filosófica e da fenomenologia entre guerras na Europa –, Hans Blumenberg colocou no centro do processo civilizatório um original “manter distância” com que o homem desde os primórdios da cultura enfrentou os terrores da natureza ou da “realidade absoluta”. Assim, para Hans Blumenberg, o homem pode ser definido como um “ser de distância” (*Distanzwesen*), um ser que projeta uma distância do mundo que assegura a sua sobrevivência. Uma distância que, naturalmente, não é apenas a projeção de um espaço físico, mas é fundamentalmente a linguagem e os artefatos técnicos que emancipam do imediatismo da vida biológica.

3

Contudo, no seu complexo fluxo permanente, a imagem do afastamento sofreu uma linha de recepção que tomaria uma direção oposta. A este respeito, poderia apontar-se o caso do “*pathos* da distância” de Nietzsche, que implicava traços antidemocráticos e hierárquicos. Também, na forma social assumida durante os inícios da industrialização – momento crucial estudado por Michel Foucault e Georges Vigarello – o processo de distanciamento adquire uma dimensão de disciplina. Neste sentido, a nova distância a que hoje assistimos parece ser forjada nesta última tradição, muito longe da descrita por Elias, a que Warburg recorreu e sobre a qual Blumenberg pensou. Hoje, repensar novas formas de distância – não disciplinares, não míticas ou temíveis – democráticas, criativas e públicas talvez constitua todo um programa futuro.

ROBERTO ESPOSITO

É um filósofo italiano que leciona na Scuola Normale Superiore (SNS). É autor de inúmeros livros sobre política, muitos deles traduzidos para o português. Algumas de suas obras: *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2020), *Politica e negazione* (2018), *Categorie dell'impolitico* (1999), *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica* (2018), *Communitas. Origine e destino della comunità* (2006), *Bios. Biopolítica e filosofia* (2004).





A DUPLA FACE DA IMUNIDADE

ROBERTO ESPOSITO

Tradução: Valico Romualdo Junior

Desde o início da pandemia não se fala de outra coisa. Imunidade individual ou de rebanho, natural ou induzida, temporária ou permanente. Espera-se que os testes em massa descubram os que já foram imunizados pelo vírus. Pergunta-se se o plasma daqueles que se recuperaram pode ser, por sua vez, injetado nos pacientes a fim de imunizá-los. Espera-se ver, em quem está curado, quanto tempo dura sua imunidade – desejando que ela dure para sempre. Mas a imunização não se refere apenas à esfera médica, mas também à esfera social e política. O que são os dispositivos de fechamento, confinamento, distanciamento, senão imunidade transferida do corpo do indivíduo para o da sociedade? E a máscara, colada ao rosto das pessoas, não é ela a metáfora da exigência de imunidade? Até mesmo o aplicativo, que agora pode ser baixado em *smartphones* italianos, é chamado de “Immuni”. O que é, de onde vem, aonde vai essa síndrome imunológica que parece unificar todas as línguas do nosso tempo?

Aliás, se prestarmos atenção à etimologia latina da palavra, perceberemos que *immunitas* é o oposto de *communitas*. Ambas derivam do termo *munus*, que significa

ofício, obrigação, doação para o outro. Mas enquanto os membros da *communitas* estão unidos por esse vínculo de doação mútua, aqueles que são imunes estão isentos dele. Estão, portanto, protegidos do risco que todo relacionamento social envolve em relação à identidade pessoal. É o que ocorre no âmbito político-jurídico, no qual a imunidade diplomática ou parlamentar concede isenção das obrigações da lei comum. O mesmo se dá no âmbito médico-biológico, no qual a imunização, natural ou adquirida, protege contra o risco de contrair a doença. A certa altura, essa necessidade protetora – que tem a preservação da vida como seu ponto principal – se generaliza para todo o corpo social. O próprio Estado, assim como o sistema legal, são grandes aparelhos de imunização contra conflitos que ameaçam a existência da comunidade.

Essa condição está, portanto, longe de ser recente – o que não altera o fato de que tenha se tornado cada vez mais urgente, vindo a alcançar seu ápice em nosso tempo. Globalização, imigração, terrorismo – eventos muito diferentes entre si – maximizam a ansiedade da imunização das sociedades contemporâneas, modificando radicalmente nossos comportamentos. Pensemos, para mudar o foco, nos imensos esforços, e muitas vezes inúteis, para se proteger sistemas de computadores contra vírus que os ameaçam. Ou mesmo nas companhias de seguros, que sempre trabalharam na imunização de riscos. É claro que a pandemia conduz ao extremo essa necessidade de imunização, tornando-a o epicentro real e simbólico de nossa experiência. Sob o ataque do coronavírus, o paradigma imunológico se tornou, como nunca outrora, a pedra angular do sistema, o pivô em torno do qual parece girar toda nossa existência. De todos os lados – biológico, social, político – nossa vida é questionada e o imperativo permanece o mesmo: impedir o contágio onde quer que seja.

Obviamente, trata-se de uma necessidade real. Hoje mais do que nunca – enquanto se aguarda a vacina, ou seja, a imunidade induzida – a imunização pelo distanciamento mostra-se como a única linha de resistência por trás da qual podemos e devemos nos barricar. Pelo menos até que a ameaça desapareça. Porém o ponto limite além do qual esse mecanismo pode operar sem produzir falhas irreparáveis não deve ser ignorado, não apenas economicamente, mas também antropologicamente. A imunidade é uma proteção, mas uma proteção negativa – que nos afasta do mal

maior através de um mal menor. A mesma vacina que protege – e que esperamos chegar o mais rápido possível – introduz em nosso corpo um fragmento, controlado e sustentável, do mal contra o qual queremos nos defender. Isso também se aplica ao âmbito social. Tudo se refere a respeitar proporções – o delicado equilíbrio entre comunidade e imunidade. O fechamento é necessário. Todavia, até o ponto em que a negação não prevaleça sobre a proteção, minando o mesmo corpo que ela deveria defender. É o que ocorre nas doenças autoimunes, em que o sistema imunológico cresce a ponto de se autodestruir. Atenção – esse limite pode não estar longe. Hoje, sob a pressão do vírus, a única maneira de nossas sociedades se salvarem é através da dessocialização. E, de igual modo, pelo sacrifício de algumas liberdades pessoais. Mas por quanto tempo isso é possível sem perder o significado mais intenso de nossa existência, que é a vida em relação? A mesma imunidade que serve para salvar a vida pode esvaziá-la de significado, sacrificando todas as formas de vida em prol da sobrevivência.

É preciso, sob um aspecto histórico, tomar cuidado para não reduzir o significado do conceito de imunidade a uma experiência médica ou jurídica recente, destinada a nos fechar dentro de limites defensivos uns contra os outros. Isso não está errado, mas deve ser inserido em um horizonte mais amplo, adotando uma visão de longo prazo. Nesta perspectiva, por assim dizer, genealógica, imunidade ou imunização mostra-se como um paradigma através do qual é possível reler toda a história moderna. Se a necessidade de autoproteção da vida caracteriza toda a história humana, tornando-a possível, é na modernidade que ela é percebida como um problema fundamental e, portanto, como uma tarefa estratégica. Privados das proteções naturais, de caráter teológico, que marcaram a estação pré-moderna, os seres humanos sentem a necessidade de construir dispositivos imunológicos artificiais para se protegerem dos males, conflitos e, também, das novidades que os ameaçam – o primeiro dos quais é o Estado moderno.

O que acontece hoje é apenas o último passo, cada vez mais acelerado e quase obsessivo, desse processo. Em resumo, o que estamos presenciando é uma extraordinária mudança na escala de um processo que remonta ao passado. Para entender o fenômeno em todo seu significado histórico,

filosófico e antropológico, não devemos perder a complexidade do mecanismo de imunização, evitando qualquer simplificação polêmica ou retórica. Trata-se de um processo ambivalente, que produz efeitos contraditórios. A imunização é, ao mesmo tempo, necessária e arriscada, protege contra riscos e gera outros. É necessária porque nenhum organismo individual ou coletivo poderia sobreviver por muito tempo sem um sistema imunológico que o protegesse de conflitos insustentáveis – por exemplo, sem o sistema imunológico do direito a sociedade colapsaria. Mas isso é algo arriscado, porque o excesso de proteção corre o risco de bloquear, quando ultrapassa um certo limiar, outra necessidade humana fundamental que é a da comunidade, isto é, a relação entre os seres humanos.

O problema que enfrentamos atualmente não é a contraposição simplista entre comunidade e imunidade, mas uma forma de articulação sustentável que visa a não sacrificar uma em favor da outra. É claro que hoje, mais do que nunca ao longo da história, assistimos a um crescimento anormal da necessidade imunológica. Ela se tornou o ponto de interseção de todas as línguas – biológicas, jurídicas, políticas, econômicas. Diz respeito, ao mesmo tempo, ao corpo individual e ao corpo coletivo, ao corpo social e ao corpo informático, todos em defesa contra os mais variados tipos de vírus que os atacam ou parecem atacá-los. Assim sendo, o equilíbrio entre *communitas* e *immunitas* parece manifestar-se em favor dessa última. O limite parece ser ultrapassado, com a consequência de minimizar não apenas a vida em comum, mas também a liberdade individual. O risco final que nossas sociedades imunizadas enfrentam é o mesmo que é experimentado nas doenças autoimunes, quando o sistema imunológico é tão forte que acaba se voltando contra o próprio corpo que deveria proteger, destruindo-o.

Foi constatado que este excesso de defesa pelos anticorpos é, também, o que se passa com a Covid-19, resultando na inflamação dos pulmões, como escreve o imunologista Mantovani em seu último livro sobre imunidade intitulado *Il fuoco interiore* – “O fogo interior”. Aqui se determina o contra-efeito clássico dos procedimentos imunológicos quando estes são pressionados para além de sua função normal. Na tentativa de deter o vírus, as células infectadas e o sistema imunológico produzem uma inflamação muito forte, que pode causar danos aos pulmões e dificultar

dades respiratórias. Busca-se, então, interromper esse distúrbio interno mediante a utilização de imunossupressores que bloqueiam a ação do sistema imunológico.

Este processo contraditório, de proteção necessária e potencialmente autodestrutivo, origina-se da característica fundamental do sistema imunológico, seja no campo médico ou sociopolítico. Ele age não abolindo o negativo – o mal – mas fazendo uso dele. Aliás, o termo grego *pharmakon* significa ao mesmo tempo cura e veneno. Veneno como cura, cura através do veneno. Pode-se dizer que é preciso provar o gosto da morte para manter alguém vivo. Devido a um excesso de imunização sacrifica-se nossa forma de vida, nosso modo de vida social à mera sobrevivência.

OLGÁRIA MATOS

É Professora Titular no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP e Professora Titular no Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Unifesp; é autora dos livros *Os arcanos do inteiramente Outro* – a Escola de Frankfurt, a Melancolia, a Revolução (1989); *O Iluminismo Visionário* – Walter Benjamin, leitor de Descartes e Kant (1993); *Benjaminianas: reflexões sobre o fetichismo moderno* (2010); *Palíndromos Filosóficos* – entre Mito e História (2018); entre outros.





FILOSOFIA NA TORMENTA

OLGÁRIA MATOS



No apogeu da civilização tecnológica e do transhumanismo, o *homo sapiens* foi vencido por um vírus. Não se trata de uma guerra — guerras terminam sempre por armistícios e tratados de paz —, tampouco de um fenômeno natural, como um tremor de terra — que, por destruidor que seja, tem a sua duração —, mas de uma “revolta da natureza” e de um futuro incerto.

A racionalidade moderna, em sentido amplo, é o pensar que faz progressos para transformar o desconhecido ameaçador em algo conhecido, para nos proteger dos males que nos afligem. A Terra, porém, inteiramente iluminada pela razão iluminista, “brilha sob a luz de uma triunfante desventura”. Com esta formulação, Horkheimer e Adorno não criticam a Ciência, mas a crença de a racionalidade ser mais forte que a Natureza. Reconhecendo os extraordinários desenvolvimentos da ciência e da técnica, Walter Benjamin, por sua vez, observou a concomitante escassez de recursos morais para lidar com eles, evitando identificar progressos científicos com progressos da humanidade, destacando mesmo as regressões espirituais da sociedade. É que a razão, de emancipadora, se converteu em instrumento de dominação e exploração de uma natureza reduzida a um conjunto de objetos disponíveis e manipuláveis da vontade de potência. Os gregos, ao contrário, se perguntavam sobre o que era mais forte, a técnica (hoje núcleo da Ciência) ou a Natureza, concluindo ser a Natureza que, conquistada e

vencida, sempre escapa ao homem. E, enfatizando nossa finitude e as limitações de nossa inteligência, recomendavam conhecer-se a si mesmo, que somos seres mortais e não um Deus. Por isso consideraram a maior realização de sua cultura a ideia de limite.

O fetichismo do crescimento pelo crescimento, a inovação pela inovação e a ideologia dos *recordes* e da “otimização” respondem a uma cultura da ilimitação, para a qual só contam os resultados. Assim, o atleta não quer correr da maneira mais rápida, mas cada vez mais depressa, o levantador de pesos carregar pesos cada vez mais pesados, para superar a condição humana, o mesmo objetivo do transhumanismo.

A ciência moderna é “democrática”, servindo igualmente “na fábrica e nos campos de batalha”. Não por acaso, aviões bombardeiros acenderam novos astros no céu e por toda parte “cavaram-se poços sacrificiais na Mãe Terra”. Da mesma forma que o fundo dos oceanos se encheu de correntes elétricas e propulsores a partir da Primeira Guerra Mundial, redes submarinas, aliadas a satélites, operam presentemente a internet, com suas imensas possibilidades de exploração industrial no Vale do Silício na Califórnia e na Bolívia, desequilibrando cada vez mais, com o crescimento anárquico da produção e do consumo, a vida do planeta e as tradições de cada cultura e história.

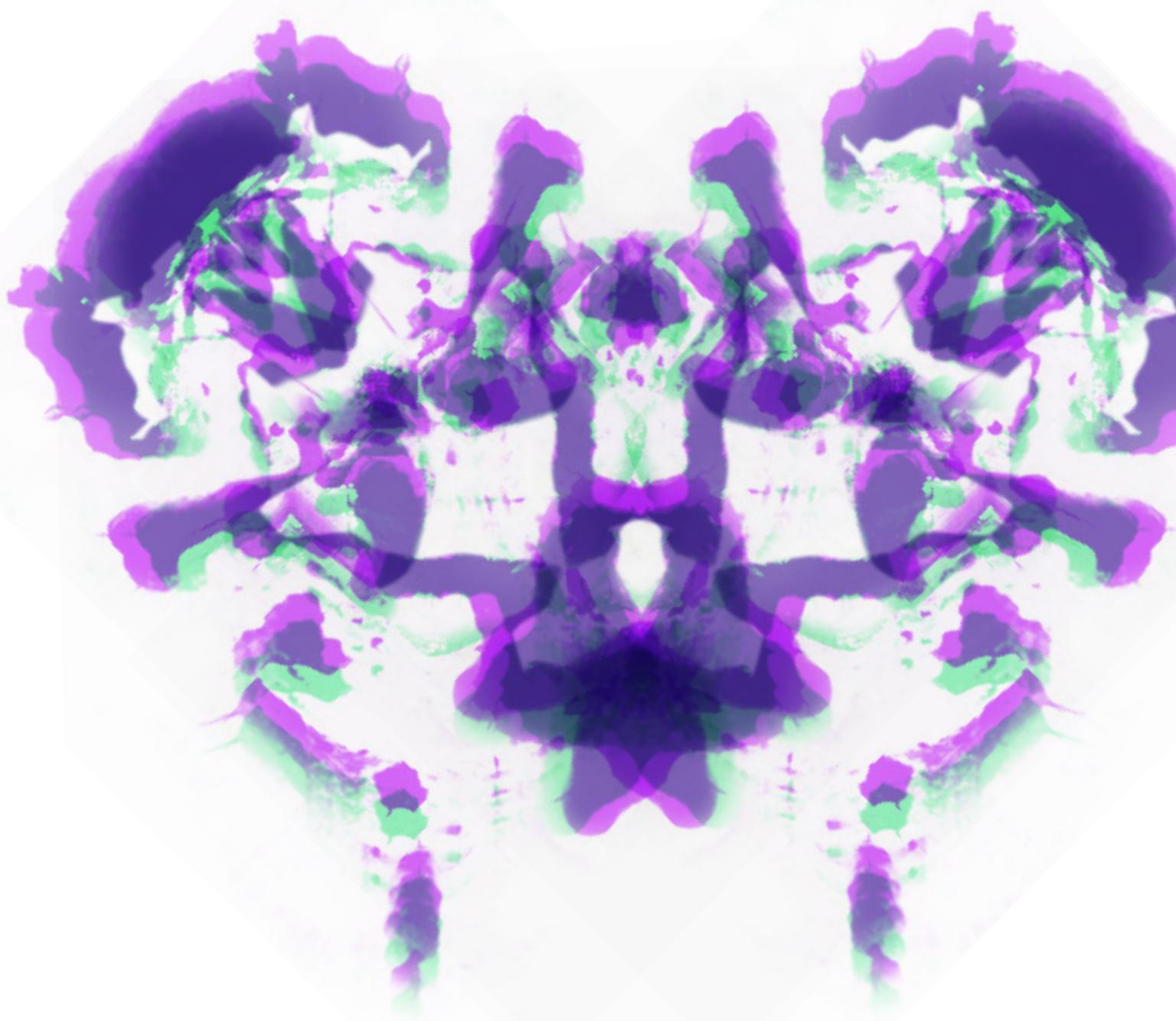
Nosso tempo é incompatível a um mundo ético, uma vez que valores necessitam do longo prazo para serem criados, reconhecidos e assimilados como orientação na vida e no pensamento. Na aceleração crescente na mudança de valores e modos de vida, nada mais é estável ou estabilizador, e a ciência vai se desenvolvendo sem rumo ou duração, não sabe se concorre mais para restringir o poder da contingência sobre nossas vidas ou para a destruição geral. Por isso, Walter Benjamin, no início da Segunda Guerra Mundial, representou essa figura do progresso como um Anjo de asas amplamente abertas, com olhos aterrados, tendo diante de si um amontoado de escombros e ruínas — as vítimas do progresso, consideradas “acidentes de percurso” do progresso técnico, como o são as usinas nucleares, entre outros. Esse Anjo, privado da missão angélica de sepultar os mortos e salvar os feridos, não consegue se deter porque uma ventania atinge com tanta violência suas asas que não consegue mais fechá-las, arrastando-o, de costas, para o futuro, para o qual é empurrado às cegas.

A pandemia do novo coronavírus, já anunciada pelas epidemias que a antecederam, patenteou a indiferença da natureza ao sofrimento dos vivos. E a linguagem tecnocrática, desafetivada, de números, estatísticas e gráficos, encobre que por detrás deles houve uma morte única e absoluta. O novo coronavírus ostenta, da maneira mais cruenta, nossa condição de seres expostos, vulneráveis e mortais.

A medicina — a mais humana de todas as ciências — nos traz de volta hoje, em todos os seus esforços conjuntos e sem fronteiras no enfrentamento de um vírus que a cada dia faz descobrir algo inesperado de sua malignidade avassaladora, seu patrono Hipócrates, cujo aforismo eternizou, para todos nós, o ensinamento: “A vida é breve, a arte é longa, a experiência difícil, o juízo incerto e a ocasião rara”. Talvez fosse agora o momento oportuno de começar a mudança.

NILMA LINO GOMES

Professora titular emérita da UFMG. Bolsista em produtividade científica do CNPq. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Relações Étnico-raciais e Ações Afirmativas. Ex-ministra da Igualdade Racial e do Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos do governo da presidenta Dilma Rousseff.



A QUESTÃO RACIAL E O NOVO CORONAVÍRUS NO BRASIL*

NILMA LINO GOMES

Um olhar sobre o lugar da população negra em tempos de novo coronavírus revela a alta taxa de letalidade que recai sobre os pobres e, com maior contundência, sobre as pessoas negras (pretos e pardos) e pobres. Essa realidade não pode ser compreendida como uma simples coincidência da relação entre pobreza e raça.

O Brasil é um país ao mesmo tempo diverso e profundamente desigual. Essa diversidade não é somente cultural e nem a desigualdade apenas socioeconômica. Ambas estão imbricadas historicamente e se explicitam ainda mais quan-

* N.d.O.: Este texto foi elaborado para a FES Brasil, para o especial “Crise da Covid-19: de que políticas públicas o Brasil precisa? – www.fes-brasil.org”. Segue a referência na íntegra: GOMES, Nilma Lino. A questão racial e o Novo Coronavírus no Brasil. São Paulo: Friedrich Ebert Stiftung (FES) Brasil, Junho de 2020. Electronic ed.: São Paulo: FES, 2020. ISBN 978-65-87504-02-5. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/16315.pdf>. Agradecemos a gentileza da FES Brasil pela autorização para a reprodução deste texto e à professora Nilma Lino Gomes por sua generosidade e empenho em compartilhar conosco suas palavras.

do consideramos as questões de raça, gênero, idade e orientação sexual. Em momentos de crise, as desigualdades estruturais históricas destacam-se ainda mais e afetam segmentos sociais e étnico-raciais que constroem as suas vidas em meio a injustiças e violências.

Os números ajudam a demonstrar o imenso abismo de diferenças entre a população negra e a branca. Atualmente, os negros representam 55,8% da população brasileira e 54,9% da força de trabalho. Segundo o informativo Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) pretos e pardos são maioria entre trabalhadores desocupados (64,2%) ou subutilizados (66,1%)¹. A informalidade também atinge mais esse contingente. Enquanto 34,6% de pessoas brancas encontram-se em condições informais de trabalho, a informalidade atinge 47,3% de pretos e pardos.

Esse cenário tem reflexos nos rendimentos mensais. Os negros representam 75,2% da parcela da população com os menores ganhos e apenas 27,7% dos 10% da população que têm os maiores rendimentos registrados pelo IBGE. Ao considerar o gênero na análise, as mulheres pretas ou pardas recebem, em média, apenas 44% dos rendimentos dos homens brancos. Já os homens negros ganham 56,1% dos rendimentos de um homem branco. Segundo análises, a população branca recebe maiores rendimentos independentemente do nível de instrução. “Até entre quem possui nível superior completo, a população de cor ou raça branca recebe 45% a mais do que a renda média da população preta ou parda com o mesmo nível de formação”, afirma o analista de indicadores sociais do IBGE, João Hallak” (NITAHARA, 2019).

A desigualdade no mercado de trabalho tem reflexos também sobre as condições de moradia. Enquanto 27,9% das pessoas brancas vivem em domicílios sem ao menos um serviço de saneamento, a proporção sobe para 44,5% entre

¹ A informação reúne dados de diversas pesquisas, como a Síntese dos Indicadores Sociais, o Censo e, principalmente, a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio - Contínua (PNAD Contínua) de 2018.

pretos e pardos. No indicador de adensamento domiciliar excessivo, quando mais de três pessoas dividem um mesmo dormitório, a proporção é de 7% dos pretos ou pardos e 3,6% dos brancos.

Os dados ainda mostram que em relação ao acesso à internet por pessoas entre 15 e 29 anos, 92,5% são brancos e 84,3% negros. A proporção sobre o uso do microcomputador para acessar a rede mundial, é de 61,6% entre brancos e 39,6% entre pretos e pardos². A estes números, soma-se o fato de que os negros são menos representados na mídia; têm baixíssima representação política no Congresso Nacional e nos lugares de poder e decisão; e ainda pagam proporcionalmente mais impostos, principalmente as mulheres negras³.

Mais do que dados estatísticos, estamos falando de pessoas, que têm raça/cor, gênero, orientação sexual, idade, localização regional e territorial. Que vivem, constroem planos de futuro, amam, lutam e resistem. E que podem ver tudo desabar, figurando apenas como mais um número na estatística de letalidade da Covid-19. Como mais um corpo inerte dentro de um caixão colocado em uma cova rasa, aberta por um trator, sem que a família tenha ao menos o direito de realizar o velório.

A maior taxa de letalidade das pessoas negras em tempos do novo coronavírus não é uma simples coincidência entre pobreza e raça. Ela é fruto de uma perversidade histórica ativamente produzida que, no contexto de exacerbação do neoliberalismo e da crise sanitária, revela a imbricação entre raça, pobreza, saúde pública e Estado. O congelamento dos gastos públicos em saúde,

² Segundo o IBGE, ao somar negros (pretos e pardos) e brancos temos o correspondente a 99% da população brasileira. Amarelos e indígenas não têm representação estatística suficiente para serem considerados na análise amostral supracitada (NITAHARA,2019).

³ O Brasil com baixa imunidade: balanço do orçamento geral da União de 2019. Brasília: INESC, 2020, p. 136.

educação e assistência contido na Emenda Constitucional 95/16⁴ é um bom exemplo de como essa perversidade faz parte da atual política de Estado e se realiza por meio da necropolítica⁵.

A pandemia do novo coronavírus e a crise sanitária que a acompanha têm sido um dos momentos em que o racismo e a desigualdade racial estão escancarados no Brasil e no mundo. Porém, como resultado da ambiguidade do racismo brasileiro e da persistência do mito da democracia racial em nosso imaginário, nas práticas sociais e na política, essa situação tem sido invisibilizada, desconsiderada e escamoteada pelos governos e por uma parte da mídia⁶.

Diversas organizações do Movimento Negro denunciam o silenciamento do Estado, dos órgãos de saúde e dos veículos da grande mídia sobre os efeitos da pandemia do novo coronavírus na população negra e ajudam a comunidade negra a compreender os seus direitos em tempos de crise sanitária por meio de orientações e análises. Um grupo de 150 entidades representativas do mo-

⁴ Dessa forma, independentemente das opções político-partidárias (e para além delas), é preciso que a sociedade civil brasileira tome consciência de que o plano econômico traduzido pela EC 95/2016 afronta o projeto político e constituinte de 1988, referendado nas últimas eleições presidenciais de 2014. A EC 95/2016 não foi, afinal, o projeto político e constitucional vencedor nestas últimas eleições. Um vice-presidente alçado à condição de presidente, por um impeachment ou um golpe, qualquer que seja a narrativa, não poderia impor agora um novo regime fiscal que represente, como a EC 95/2016 o faz, um projeto político constituinte diametralmente oposto ao de 1988, não vencedor nas urnas. Por conseguinte, além de suas inconstitucionalidades, infelizmente afastadas pelo Supremo Tribunal Federal no MS 34.448-MC/DF, a EC 95/2016 padece de legitimidade democrática, sendo ainda um projeto desastroso de solução de uma crise econômica, e aparentemente motivado para sabotar os avanços do país na implementação de um Estado de Bem Estar Social e de uma economia mais soberana e independente, outrora capaz de influenciar a consolidação de um projeto de autonomia de toda a América latina e de seus povos (MARIANO, 2017, p.278-279).

⁵ Segundo MBEMBE: (...)a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida com o a implantação e manifestação de poder (p.123).

⁶ As redes sociais emancipatórias são os veículos da mídia que se mostram, nesse momento, como os principais canais de divulgação dos efeitos nefastos do racismo em tempos de pandemia.

vimento negro e de periferias do Brasil que compõem a Coalizão Negra por Direitos enviou uma carta ao ex-ministro da Saúde, Luiz Henrique Mandetta, pedindo informações a respeito dos dados sobre etnia, raça, gênero e território de pessoas infectadas pelo novo coronavírus e mortas em decorrência da Covid-19. Essa ação resultou na publicização oficial dos primeiros dados com recorte racial sobre a doença, mas que logo foi abandonada e, até o presente momento, não temos nenhuma atualização dos dados referentes às pessoas negras contaminadas, aos óbitos, à recuperação e à cura da doença.

Os dados revelados mostram que, embora minoritários entre os registros de afetados pela doença, pretos e pardos representam quase 1 em cada 4 dos brasileiros hospitalizados com Síndrome Respiratória Aguda Grave (23,1%), mas chegam a 1 em cada 3 entre os mortos por Covid-19 (32,8%). Importante lembrar que temos um número elevado de subnotificação dos casos e o Brasil não adotou os testes em massa, orientados pela Organização Mundial da Saúde (OMS).

Embora tenham sido divulgados por alguns veículos da grande mídia e considerados alarmantes para alguns, os dados publicados não foram suficientes para provocar uma reação da sociedade, das autoridades sanitárias e do poder público no sentido de compreendê-los e construir ações de saúde, economia e justiça para reverter a situação. Pelo contrário, parece que o recorte de raça/cor (e podemos incluir gênero e orientação sexual) não é considerado importante para a construção de medidas de prevenção e de combate à pandemia, bem como para melhor compreender quais segmentos da população têm sido mais atingidos pela letalidade⁷.

⁷ Em nota, ao final da publicação da CONEN (inserida nas referências bibliográficas) fazem um alerta: (...) importante destacar a inexistência de informações da imprensa tradicional brasileira, no noticiário internacional, sobre quem são os grupos e a população afetados pela COVID-19 em países como os Estados Unidos, França, Itália, Espanha e Reino Unido, países com maior número de casos da crise sanitária. Essa imprensa também não noticia a realidade e os dados do COVID-19 nos países do Continente Africano, da América Latina e do Caribe. Ignora as políticas na área de saúde em países como Cuba e Venezuela que inibem a expansão da pandemia do COVID-19 (CONEN, p.12,2020). Disponível em: http://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2020/04/cartilha-coro-na-conen_teste3-1.pdf

Quem é mais afetado pela crise do novo coronavírus no Brasil?

Por que a morte decorrente da Covid-19 afeta mais a população negra (pretos e pardos)? A resposta está na perversa e histórica relação entre capitalismo, neoliberalismo e racismo que produz desigualdades agravadas de um grau de violência específico que incide de forma diferente sobre determinados coletivos sociais e étnico-raciais em nosso país.

Embora sejam fenômenos articulados, cada um pode atuar com maior ou menor contundência dependendo da situação, do local e dos sujeitos sobre os quais operam. Em outros momentos, incidem todos juntos deixando pouca saída para as suas vítimas. Isso significa que, mesmo que tenhamos brancos, indígenas e outros segmentos étnico-raciais, entre os pobres, quando analisamos o fato de os negros e as negras constituírem 56% da população brasileira e se localizarem majoritariamente em condições sub-humanas, desiguais e indignas de vida, compreenderemos porquê a letalidade atinge mais esses sujeitos do que outros em tempos de pandemia.

Essa relação e articulação de fenômenos perversos, cujas raízes datam do colonialismo e da escravidão, faz-se presente nos lugares historicamente ocupados pelos negros e negras, no Brasil. Esses sujeitos acabam se tornando, em tempos de Covid-19, um dos segmentos mais vulneráveis, com pouco ou nenhum acesso às políticas de saúde pública e mais dependentes do apoio institucional nas situações de estado de calamidade pública decretadas pelos governos. Negras e negros estão entre o público mais exposto ao novo coronavírus devido à sua condição de pobreza, de desemprego, de trabalho informal, de localização em regiões periféricas, vilas e favelas sem saneamento básico, de precariedade de postos de trabalho e moradia, de maior necessidade do uso dos serviços do Sistema Único de Saúde (SUS).

Também é a população negra e pobre aquela que apresenta dificuldade de acesso às medidas sanitárias, às informações adequadas, aos recursos financeiros para a compra de produtos de higienização, de garantia de uma vida saudável, com alimentação nutritiva que possa ajudá-la a adquirir imunidade não só aos ataques da Covid-19, mas também de outras doenças.

Importante destacar que a situação de pouco acesso ao direito à saúde incide sobre a população negra há anos. Como exemplo, lembremos dos surtos de dengue, chikungunya, sarampo pelos quais passaram e ainda passam a nossa sociedade nos últimos anos. Tudo isso cria um ambiente propício para a propagação do novo coronavírus gerando uma situação insustentável e de insegurança para essa grande parcela da população.

Ao constatar que negras e negros são maioria entre os pobres, a pergunta que não quer calar é: quais são as situações de vulnerabilidade e precariedade que lhes acometem?

Para enxergá-las, é preciso desnaturalizar o nosso olhar de miopia social e racial produzida pelo mito da democracia racial. Segundo MARTINS (2020), as doenças não são entidades democráticas. Diante da pandemia provocada pelo novo coronavírus (SARS2- CoV2), a população negra, em sua diversidade, também é considerada como grupo de risco, obviamente com gradações internas, variando tanto por comorbidades que atingem negras e negros em maior número, caso da hipertensão e do diabetes e, principalmente, da anemia falciforme, ou mesmo pela letalidade social, motivada por questões históricas, políticas e sociais estruturantes de nossa sociedade.

As negras e os negros encontram-se, em sua grande maioria, entre os moradores e as moradoras das vilas, favelas e periferias, no contingente cada vez maior da população de rua, entre os desempregados, assalariados, funcionários da limpeza urbana, auxiliares de enfermagem, maqueiros, motoristas de ambulâncias, faxineiras, porteiros de prédios e condomínios, prestadores(as) de serviços, moto-boys, motoristas de aplicativos, população carcerária, adolescentes e jovens em conflito com a lei, trabalhadoras domésticas e diaristas. São lugares ocupacionais e sociais construídos no contexto das desigualdades, marcados pelo passado escravista, pela ausência de políticas para inclusão da população negra na sociedade após a abolição da escravatura e pela exploração capitalista.

O fato de serem as mulheres negras a maioria dentre a categoria profissional das domésticas, bem como de profissões como cabeleireiras, manicures, cuidadoras de idosos, babás, faxineiras e das pessoas que atuam no trabalho informal, exige que sobre elas se lance um olhar especial na busca da garantia do seu direito à vida digna e ao trabalho. Se o Auxílio Emergencial é uma política necessária para todos e

todas diretamente afetados pela Covid-19, as mulheres negras demandam uma atenção do Estado ainda maior. Em tempos de isolamento social algumas dessas mulheres não têm nenhum rendimento. Muitos empregadores e empregadoras as dispensam e não adotam a medida justa e solidária de garantir-lhes o direito ao isolamento social juntamente com o seu salário. Trata-se de uma situação dramática para essas mulheres e suas famílias.

Os indígenas e quilombolas fazem parte dos grupos étnico-raciais com histórico específico: tradição, trabalho, cultura, territorialidade e ancestralidade são algumas das reivindicações da sua luta por direitos, como sujeitos políticos. Desde as eleições de 2018, as políticas voltadas para o reconhecimento das terras e territórios indígenas e quilombolas foram extintas. Os processos de reconhecimento, demarcação e titulação das suas terras têm sofrido fortes ataques do atual governo federal⁸.

Vários governos estaduais que já estavam de costas para essas comunidades faz um bom tempo, também não lhes garantem o direito necessário à saúde, nesse momento. Por isso mesmo, essas comunidades têm se apoiado mutuamente e coletivamente, com a ajuda de organizações políticas que lutam pelos seus direitos e contando com a solidariedade das pessoas justas. A maioria da esfera jurídica, infelizmente, muito pouco tem feito para reverter a situação de desigualdade, insegurança e violência por elas sofridas. Cabe reconhecer que o campo dos Direitos Humanos é que tem sido um dos fiéis parceiros dessas comunidades.

A tentativa de destruição dos direitos das comunidades quilombolas em curso é de tal crueldade que, no dia 27 de março de 2020, uma resolução do governo federal, publicada no Diário Oficial da União (DOU), determinou a retirada das famílias do Quilombo de Alcântara, no Maranhão, com a finalidade de que seja utilizada para a ampliação do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA).

⁸ Importante lembrar da situação dos povos do campo que também são fortemente afetados pela pandemia do novo coronavírus. Cabe destacar a força de articulação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) nesse momento. O MST tem dado um notável exemplo de apoio, solidariedade e democracia na distribuição e doação de alimentos sem agrotóxicos para as pessoas e comunidades afetadas pela pandemia. Além disso, realizam trabalhos junto com a Rede de Médicos Populares que têm contribuído para levar informações sobre a prevenção, contaminação, cuidados e tratamentos da doença à população pobre dos meios rurais e urbanos.

Isso significará a remoção de pessoas em pleno momento de pandemia, crise sanitária e isolamento social?⁹

Se o isolamento social e as medidas de higienização são as duas principais apostas da OMS no processo de cuidado e de não contaminação, até que se produza a vacina, quando refletimos sobre a junção entre pobreza, trabalho precário, desemprego, trabalho informal, trabalho doméstico, encarceramento em massa – frutos da articulação nefasta entre desigualdade socioeconômica e racial – compreendemos a dificuldade (e a impossibilidade) dos pobres e das pessoas negras e pobres em atender às orientações da OMS.

Todos os dados e constatações aqui expostos, no contexto da Covid-19, tornam a situação das pessoas pobres de um modo geral, e das negras e negros pobres, em particular, de uma vulnerabilidade incalculável. Por isso, rapidamente a contaminação se propaga, levando-as à internação (quando conseguem) e, fatalmente, ao óbito. Adultos, crianças, adolescentes, jovens e velhos deixam de ser pessoas humanas e se transformam em números das estatísticas que confirmam o alto índice de letalidade da população negra.

Além das várias questões aqui apresentadas, a letalidade também tem a ver com a ausência e saturação dos leitos dos hospitais públicos, muitos dos quais têm os seus profissionais obrigados a atender aos doentes sem os necessários Equipamentos de Proteção Individual (EPIs), o que coloca em risco toda a equipe da saúde, os doentes e demais pessoas que atuam nesses estabelecimentos. Além disso, a pouca quantidade de respiradores no país afeta de forma dramática o sistema público de saúde e não a rede privada. Essa última, inclusive, tem silenciado sobre as suas condições de funcionamento. Várias

⁹ Movimentos sociais divulgaram uma nota de repúdio à remoção das comunidades quilombolas em Alcântara. Ao todo, 161 entidades assinam o documento, que anuncia a resistência da população. Ainda no documento, os quilombolas reforçam a disposição em resistir no território. “Não admitimos quaisquer possibilidades de deslocamentos e reafirmamos nossa irrestrita e ampla defesa das comunidades quilombolas de Alcântara no direito de permanecer no seu território tradicional na sua inteireza e plenitude. Acionaremos todos os meios e medidas possíveis para resguardá-las.” (<https://www.brasildefato.com.br/2020/04/01/remocao-de-quilombolas-no-maranhao-e-ilegal-diz-nota-assinada-por-161-entidades>) Acesso em 30/04/2020.

instituições de saúde privada rejeitam atender pacientes do SUS nesse momento de pandemia, exigindo a intervenção do Estado e denúncias dos órgãos de Direitos Humanos.

Observa-se que, quando a perversidade da imbricação entre capitalismo, racismo e desigualdade opera em momentos específicos da nossa história, como é o caso das pandemias, a tensão entre público e privado na área da saúde e da economia se exacerba e não vemos nem o juramento de Hipócrates e nem o código de ética da medicina atuarem.

Parece ser impossível não enxergar a cor da pandemia do novo coronavírus. Mas a invisibilização racial provocada pelo racismo estrutural e pelo mito da democracia racial, juntamente com o egoísmo das elites econômicas e políticas e a lógica privada do capitalismo aguçam ainda mais a naturalização da desigualdade racial e socioeconômica em tempos de Covid-19. O Estado, que pratica a necropolítica, e a sociedade egoísta não se importam com essas vidas. Para eles, a morte em situações precárias será sempre o destino da população negra e das pessoas pobres.

O que significa lutar contra o novo coronavírus numa perspectiva antirracista e democrática?

Lutar contra a crise do novo coronavírus, numa perspectiva antirracista, é lutar contra o racismo, o cinismo social, o capitalismo, o neoliberalismo e a necropolítica. É afirmar de forma contundente que exigimos a volta da normalidade democrática e do Estado Democrático e de Direito.

O Movimento Negro, nesse momento de crise, tem atuado na denúncia do racismo e da desigualdade racial em tempos de pandemia. E as populações das vilas, favelas e periferias têm se organizado por meio de trabalhos comunitários e solidários. Uma outra parcela da população tem atuado nas ações de voluntariado para ajudar a população sofrida em tempos de Covid-19, já que o governo federal não cumpre devidamente o seu papel, os governos estaduais e municipais encontram-se com poucos recursos e aqueles que se colocam a favor das medidas de isolamento social sofrem boicotes tanto do governo federal quanto das elites empresariais e dos setores conservadores.

Os tempos de retrocessos democráticos instaurados desde o golpe parlamentar de 2016, que resultou no impeachment da presidenta eleita Dilma Rousseff, são marcados por fatos aterrorizantes que vão desde a aprovação da Emenda Constitucional 95/2016, da Reforma da Previdência, ataques aos direitos conquistados pelas trabalhadoras e trabalhadores desde os anos 30 do século XX, passando pelo ataque às universidades até o total descaso diante do aumento da pobreza e da volta do Brasil ao Mapa da Fome.

Esse contexto configura-se em um terreno propício para a proliferação da Covid-19 e a morte das pessoas em situação de maior desigualdade e pobreza. A inexistência das políticas de igualdade racial, via sucateamento e despolitização da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), cujas ações e destinação orçamentária são quase inexistentes no atual Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos nos impede de encontrar caminhos institucionais para a luta contra o racismo e a desigualdade racial em tempos de pandemia. As políticas de igualdade racial, tão necessárias para garantir o direito das negras e dos negros em tempos de novo coronavírus, inexistem no contexto atual. Isso faz com que os dados preliminares divulgados sobre raça/cor, durante a pandemia, não recebam a devida atenção do Estado.

Se estivéssemos em tempos democráticos, a discussão sobre raça e novo coronavírus seria considerada não só uma questão de saúde, mas, principalmente, de Estado. Isso implicaria na condução política do governo federal, com a ação central do Ministério da Saúde em parceria com a

SEPPIR e demais secretarias do Ministério das Mulheres, Igualdade Racial, Juventude e Direitos Humanos e todas as outras pastas ministeriais para o enfrentamento da pandemia. E, dentre as ações desenvolvidas, certamente o reforço e aprimoramento da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra seria uma medida tomada.

No atual momento de tentativa da extrema direita de destruição do Estado Democrático para instaurar um Estado Autoritário, regido pelo mercado capitalista e não pelos direitos, assistimos a total omissão do Estado brasileiro. Atônitos, ouvimos depoimentos e pronunciamentos oficiais desrespeitosos e inescrupulosos do atual chefe de Estado e de vários governadores e prefeitos. Importante destacar que exceções existem. Há gestores públicos estaduais e municipais realizando um trabalho sério de proteção dos direitos e da vida das pessoas, por meio de decretos que instituem oficialmente o isolamento social, da compra dos EPIs, de respiradores artificiais, da construção de centros de atendimento e de hospitais de campanha, da distribuição gratuita de máscaras e de cestas básicas e de auxílios financeiros emergenciais específicos. Contudo, acompanhando as notícias da mídia e denúncias de vários governadores, governadoras e prefeitos, muitos não têm recebido o apoio devido e os recursos públicos federais necessários para o enfrentamento de uma pandemia.

Novos acontecimentos: pandemia e protestos raciais

A postura de descaso com a morte e o sofrimento da população negra é uma ação cotidiana da necropolítica e pode ser vista não só no Brasil, mas, também, em outros lugares do mundo. Os EUA, cujo governo e posturas de Donald Trump inspiram o atual presidente brasileiro, são um exemplo. A situação de racismo e desigualdade racial vivida pelos negros e negras estadunidenses virou notícia internacional devido ao assassinato a sangue frio, em Minneapolis, na quinta-feira, 28 de maio de 2020, do segurança negro George Floyd por um policial branco. Filmado e divulgado internacionalmente,

o crime desencadeou uma série de protestos antirracistas congregando negros, brancos e latinos, assim como análises e discussões na mídia nacional e internacional sobre o ocorrido. Os negros estadunidenses e brasileiros, apesar de viverem em contextos muito distintos, partilham na sua trajetória de uma história de escravização, luta por libertação e vivência do racismo estrutural. O descaso do Estado com a saúde pública é também um ponto comum vivido pela população negra e pobre de ambos países, resultando em altas taxas de letalidade por Covid-19, nesses tempos de pandemia.

No Brasil, no mesmo momento dos protestos antirracistas nos EUA, começam a se desenhar atos de rua das torcidas organizadas, dos setores progressistas, de grupos populares e de movimentos sociais diante dos horrores da política de extrema direita implementada a partir de 2019 e os ataques fascistas à democracia.

Nos EUA, embora os protestos tenham também uma bandeira antifascista, é o antirracismo o carro chefe da mobilização de rua e foi a população negra a primeira a ganhar as ruas, revidando com rigidez a opressão racial sofrida, seguida dos brancos e latinos, o que causou espanto aos setores conservadores e à extrema direita naquele país e ao mundo.

No Brasil, embora todas as estatísticas apontem para o genocídio da juventude negra e atos bárbaros como a morte do adolescente negro João Pedro, no dia 18 de maio de 2020, assassinado com um tiro pelas costas durante uma operação da Polícia Civil e da Polícia Federal no Complexo do Salgueiro, em São Gonçalo (RJ); a morte de Cláudia Silva Ferreira, mulher negra, morta por conta de um dos disparos da polícia, no Morro da Coe Cegonha, em Madureira, no Subúrbio do Rio e que teve o corpo arrastado por 350 metros por um carro da PM, no dia 16/03/2014, não provocam espanto. São muitos casos alarmantes de assassinato de negras e negros, de extermínio pela polícia, pelas milícias, pelo tráfico, por mortes letais.

Parte da branquitude brasileira assiste horrorizada a realidade do racismo estadunidense explicitado pela mídia, porém, há décadas o Movimento Negro denuncia o racismo brasileiro e a sua relação com a violência do Estado. Contudo, a sua voz tem sido interpretada, de maneira equivocada, por setores tanto da esquerda, quanto da direita como tentativa de dividir racial-

mente a República. No campo progressista, sempre que militantes negros denunciam o racismo, ouvem como resposta a enfadonha afirmação de que negros e negras são discriminados porque são pobres e não porque são negros. O eterno falso problema da questão raça e classe. A vida e a prática de um grupo restrito de pessoas negras brasileiras que alcançaram altos patamares econômicos, educacionais e/ou sociais, mas que o racismo continua exercendo função sobre elas, atesta o quanto a questão da classe se torna secundária quando o racismo opera.

As manifestações antirracistas e antifascistas, nos EUA e no mundo, que mostraram ser possível todos nos unirmos contra o racismo ficam como exemplo ao Brasil e a sua inércia diante de um quadro semelhante com o qual convivemos desde a escravidão. Quem sabe, esse constrangimento traga alguma inflexão política na letargia dos setores mais progressistas diante desse histórico e perverso fenômeno. Digo isso porque da extrema direita nada pode ser esperado.

Porém, estamos em tempos pandemia do novo coronavírus no mundo. E continua a aumentar a expansão exacerbada da Covid-19, no Brasil, com a ausência de condução do Ministério da Saúde e a estratégia covarde do Governo Federal de minimizar a crise sanitária e de cerceamento da divulgação dos dados nacionais sobre a pandemia. Tudo isso se torna um terreno propício para o aumento das taxas de letalidade da população pobre, negra, indígena e quilombola, no Brasil.

Acompanhada da invenção de uma flexibilização vertical, cinicamente pregada pelo presidente e seus asseclas, reivindicada pelo mercado e por uma parte da população que precisa trabalhar para sobreviver e teme, ao mesmo tempo, o desemprego, a fome e a morte, as manifestações de rua antirracistas, inspiradas pelo lema “vida negras importam”, no Brasil, impulsionam as pessoas a saírem às ruas para protestar contra o fascismo, o racismo e pela retomada democrática. Contudo, do ponto de vista da saúde pública, a aglomeração nas ruas, por mais justa que seja a bandeira de luta empunhada, poderá piorar ainda mais o quadro, levando o país a uma crise sanitária e econômica sem precedentes no mundo. No contexto de uma desigualdade social e racial intensas, de desgoverno, da insegurança, de aumento do desemprego e da pobreza, os justos atos de rua podem levar a uma maior contaminação. Nesse contexto, negros e negras pobres, certamente, serão os

mais afetados. Diferentemente da classe média, majoritariamente branca, que também participa dos protestos e têm planos de saúde privados e condições de vida e sanitária dignas, as pessoas negras voltam para as periferias, vilas e favelas e disputam espaço no tratamento do SUS.

Sabendo-se que é impossível evitar a contaminação em situações de aglomeração e, ao mesmo tempo, que a situação social e política exige que se torne pública a indignação nacional diante dos ataques à democracia, a organização dos protestos de rua, em tempos de pandemia, deverá orientar os manifestantes sobre o uso da máscara facial e do álcool em gel, instruí-los a manter a distância social necessária de acordo com as orientações sanitárias, protegê-los dos possíveis infiltrados políticos cujo objetivo é causar tumulto e confusão e alertá-los sobre a atuação violenta da polícia que pode proteger as passeatas da extrema direita e penalizar aquelas realizadas pelos segmentos progressistas. Trata-se do desafio de zelar pela vida e, ao mesmo tempo, agir politicamente diante da perversa imbricação entre pandemia, racismo, fascismo e necropolítica. Somos desafiados a mobilizar a nossa justa ira, nos dizeres de Paulo Freire, e ao mesmo tempo cuidar uns dos outros.

Coronavírus e racismo são, portanto, difíceis de ser combatidos em um quadro de desigualdades, de desgoverno, de extrema direita e de ascensão dos ideais fascistas. Ambos são armas mortíferas. Podem até indignar, mas ainda não retiraram o Brasil da inércia racial.

Como diz o rapper Emicida “Porque um corpo preto morto é tipo os hit das parada, todo mundo vê, mas essa porra não diz nada”.

Finalizando

A pandemia revela que precisamos cada vez mais de um Sistema Único de Saúde (SUS) forte e da efetivação da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. E necessitamos da maior presença do Estado na garantia do direito à vida da população. Caso contrário, o genocídio da população negra será a resposta do Estado à decisão sobre quem vive e quem morre de Covid-19, configurando-se abertamente os desígnios da necropolítica.

A ausência dos testes padronizados em massa, a subnotificação, a não explicitação nacional, estadual e local do recorte de raça/cor e gênero das pessoas contaminadas, dos óbitos e daquelas que conseguiram se recuperar, nos impede de pensar de maneira mais concreta e justa as iniciativas institucionais, políticas e econômicas pós-pandemia para todos e todas. E nos impede de construir políticas, programas, ações, planos de recuperação da economia, da saúde e da educação efetivamente democráticos, equânimes e justos para toda a população brasileira.

Repito o que tenho dito há anos: o caráter estrutural e estruturante da raça em nossa história social, política, econômica, cultural e educacional é de tal ordem que, ao considerarmos o seu peso na produção das desigualdades e na imbricação com o capitalismo, conseguimos refletir sobre os principais dilemas do Brasil e apontar caminhos mais democráticos para a nação.

No momento atual, além de considerar a raça, é preciso mais uma outra ação em prol da retomada da normalidade democrática e enfrentamento do novo coronavírus: temos que derrotar a extrema direita, mudar a configuração de forças no Congresso Nacional, nas Assembleias Legislativas e Câmaras Municipais, eleger candidatas e candidatos de pensamento progressista nos municípios, estados, DF e no executivo federal. Tudo isso mediante a articulação, diálogo, negociação e escuta atenta aos movimentos sociais e demais forças sociais emancipatórias da sociedade, às redes de solidariedade e aos movimentos contra-hegemônicos ao capitalismo internacional, construídos antes da pandemia e que necessitam ser rearticulados em nível nacional e internacional nesse momento de combate à Covid-19.

[Referências]

CONEN - Coordenação Nacional de Entidades Negras. *Covid-19: salvar vidas e garantir direitos da população negra*. 2020, (mimeog).

INESC. O Brasil com baixa imunidade. Balanço do orçamento geral da União, 2019. Brasília, abril de 2020. <https://www.inesc.org.br/obrasilcom-baixaimunidade/>.(Acesso em 28 mar. 2020).

MARIANO, Cynara Monteiro. Emenda constitucional 95/2016 e o teto dos gastos públicos: Brasil de volta ao estado de exceção econômico e ao capitalismo do desastre *Revista de Investigações Constitucionais*, v. 4, n. 1, p. 259-281, jan.- abr. 2017, Curitiba. (Acesso em 28 mar. 2020).

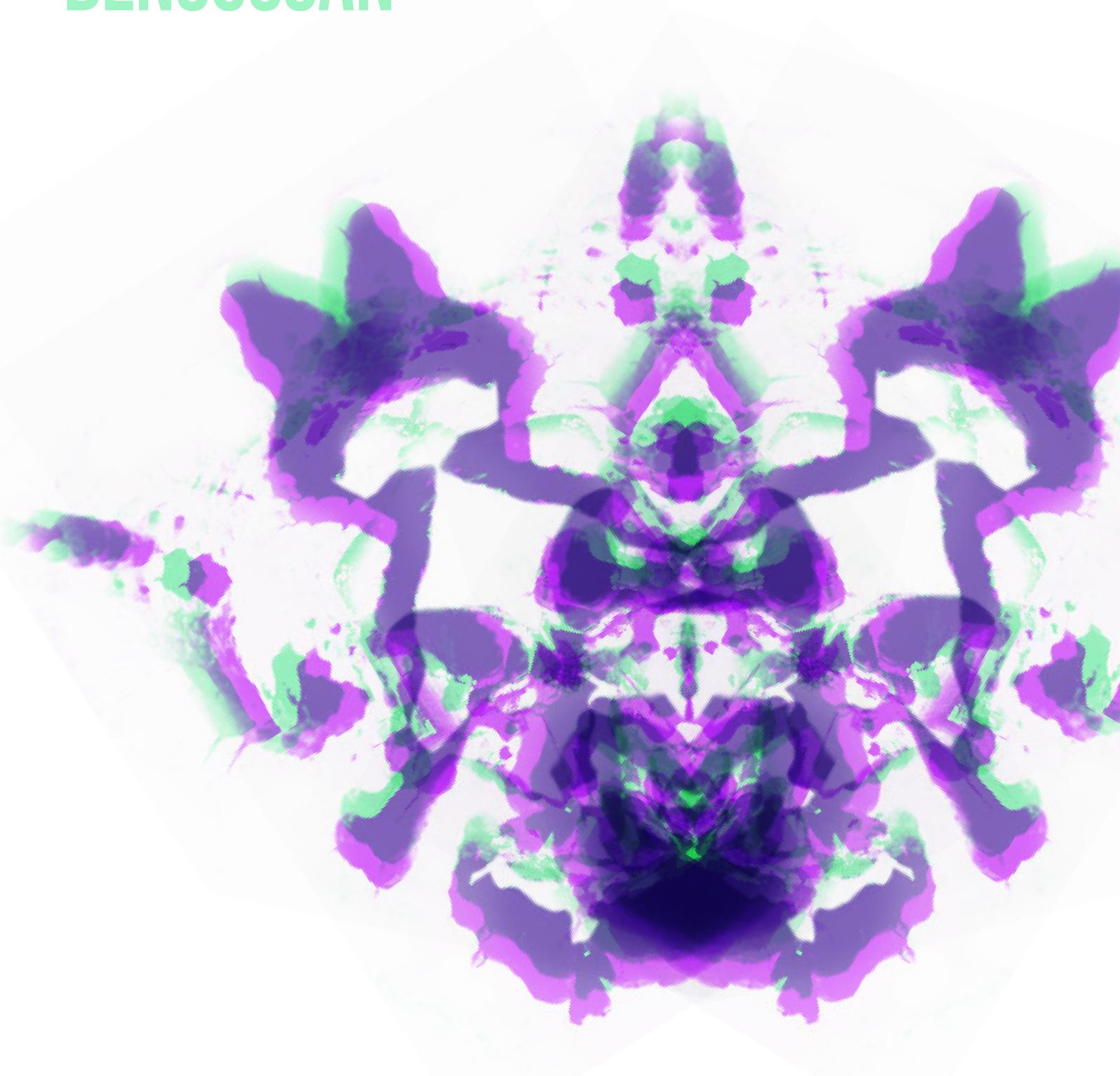
MARTINS, Pedro. População negra e Covid-19: desigualdades sociais e raciais ainda mais expostas. *Abrasco*, 2020. (Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/sistemas-de-saude/populacao-negra-e-covid-19-desigualdades-sociais-e-raciais-ainda-mais-expostas/46338/>). Acesso em 02/05/2020.

MBEMBE, Achille. Temáticas. Necropolítica: biopoder, soberania, Estado de exceção, política da morte. *Arte & Ensaio*. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, dez, 2016, p. 123-151.

NITAHARA, Akemi. Negros são maioria entre desocupados e trabalhadores informais no país. Levantamento do IBGE reúne dados de diversas pesquisas. Rio de Janeiro: Agência Brasil, 2019. (Disponível em <https://agencia-brasil.ebc.com.br/economia/noticia/2019-11/negros-sao-maioria-entre-desocupados-e-trabalhadores-informais-no-pais>). Acesso em 02/05/2020.

GÉRARD BENSUSSAN

É professor emérito de Filosofia da Universidade de Strasbourg. É autor de *L'écriture de l'involontaire* (Garnier, 2020), *Le deux morales* (Vrin, 2019), *Être heureux* (Mimésis, 2019), *Éthique et expérience* (La Phocide, 2008,), *Marx le sortant* (Hermann, 2007) entre outras obras publicadas.



RETORNO AOS LIMITES?

GÉRARD BENSUSSAN

Tradução: Jimmy Sudário Cabral

Desde o início da pandemia e das estratégias variáveis de confinamento que a seguiram, o encerramento forçado das atividades econômicas provocou um golpe - talvez fatal e, de qualquer forma, bastante duro - em um sistema global inteiramente orientado para o aumento indefinido do PIB, a mercantilização generalizada, o hiperconsumismo de recursos naturais, a conquista devastadora dos ecossistemas, a poluição, o aquecimento climático e a degradação acelerada da biodiversidade.

Assistimos atônitos ao retrocesso de um produtivismo desenfreado que parecia, para o melhor ou para o pior, ser um fato consumado. Setores inteiros da indústria, da distribuição e da produção agrícola experimentam uma desaceleração que pode ser ou não considerada benéfica. A hierarquia de prioridades foi parcialmente invertida e, em todos os lugares, como se diz na forma de uma *mea-culpa*, “a natureza recupera seus direitos”. No lugar dos monstruosos navios de cruzeiro, cardumes de peixes saltam à vista na lagoa de Veneza. Os animais, habitualmente confinados nas florestas, ocupam silenciosamente as ruas das cidades, e uma atmosfera mais limpa recebe os pássaros que repovoam as paisagens urbanas.

O confinamento, ao provocar a diminuição das atividades produtivas, soube de alguma maneira desquantificá-las e requalificá-las. Efetivamente, e sob o efeito de uma coação, pro-

duziu-se uma desmassificação de práticas coletivas que estão ligadas às conquistas e aos progressos sociais do último século. O turismo de massa, os voos e as praias lotadas tornaram-se inimagináveis, e logo serão parte de um imaginário de consumo. Já não é mais possível a frequência de lugares públicos como museus e festivais, ou mesmo os lugares mais inacessíveis, como o Mar de Gelo e o Taj Mahal. O distanciamento das massas, através da generalização de medidas preventivas, libera disponibilidades e intervalos cujo alcance daquilo que se poderá permitir ou impedir não se pode ainda mensurar. Como o espaço é um dado limitado e finito, suas reconfigurações tocam pontos nevrálgicos. O distanciamento, como talvez o seu inverso, a promiscuidade excessiva, é algo difícil. No excesso de distanciamento ou de proximidade dos outros homens é a sua própria “bolha” que é rasgada e, a “boa distância”, abolida.

Assim, a propagação planetária do coronavírus colocou sobre a mesa a questão da fronteira. Isso foi, sem dúvida, um choque para todos aqueles que aquiesceram à mundialização do mundo, à sua abertura, a uma espécie de “transbordamento de uma alegria infinita” (Mallarmé) prometido pela mundialização depois da queda do comunismo. A mundialização, ao que parecia, não era somente “neoliberal”. Ela retirou igualmente da miséria e da fome povos e continentes inteiros, partes do mundo, do nosso mundo. Nesse elã “mundialista”, a questão da fronteira desapareceu e foi descartada, como as lamparinas a óleo e as cartolas.

Uma coisa é certa: a questão está de volta. Mas menos como fronteira nacional do que *como limite*. O que retorna é a questão do limite, que a mundialização “alegre” certamente obscureceu. A transmissão de um vírus entre indivíduos obriga o espaçamento da proximidade física, esvaziando-a por dentro, inscrevendo-a como uma lesão, uma fronteira, um limite: cinquenta centímetros de um lado e cinquenta de outro.

O aparecimento da fronteira como limite não separa, a princípio, nações ou coletividades étnicas, mas, sobretudo e acima de tudo, zonas, regiões, lugares – talvez nacionais, mas também transnacionais, intra ou extranacionais. A fronteira nacional é administrativa, técnica e mediada por decretos. Já a fronteira que me separa de um outro que me confronta, isto é, que para mim é antes de tudo um risco (e da mesma forma eu para ele, simetria que se distingue da perseguição, do sequestro ou da hemorragia levinasiana),

essa fronteira física, essa separação, esse comprometimento com o distanciamento, no período em que atravessamos, é o que me limita na minha relação com o primeiro a chegar, no confronto físico, e isso dentro de uma reciprocidade perfeita e ameaçadora.

A fronteira nacional não passa pelos corpos (e a ideia de um “corpo da nação” aparece como algo muito pálido à luz da contaminação nos seus modos imediatos e práticos). A fronteira nacional passa pelos titulares de passaportes e documentos administrativos. De forma distinta, a fronteira ativada invisivelmente pela pandemia separa os corpos à medida que estes suportam a expansão de um desejo e da sua transmissão por mãos, boca e todos os caminhos interditados pela luta contra uma transmissão imperceptível. O corpo de desejos – ou o desejo dos corpos – transparece o sensível, o toque, o abraço (apertar, segurar as mãos, beijar, lambe). É isso que o vírus perverteu e investiu como o seu veículo mais eficaz e, portanto, é o que proíbe, com razão, a prudência sanitária, o princípio de precaução, a profilaxia como prática, o confinamento.

É legítimo criticar os modos, as práticas, as formas e o seu enquadramento político. Mas isso deve ser feito sob a condição primeira de pensar o vírus, se assim posso dizer, à luz dele mesmo. E isso é muito importante. Nada é mais perverso, ou pelo menos falacioso, do que considerar a crise atual, a pandemia e as medidas antipandemia, inicialmente como algo derivado daquilo que não é ela mesma, como uma consequência de outra coisa. O mínimo que se pode fazer é começar por examinar, da forma mais rigorosa possível para o momento, o que é essa crise em si. Afirmar, por exemplo, que “o vírus é o capitalismo”, como pude ler grafado num muro de Strasbourg, significa, de acordo com uma lógica perfeitamente hegeliana e hiperbolizada ilimitadamente pelo marxismo:

1. Que o vírus e a pandemia não têm a importância ameaçadora que se projetou, a ponto de nos monitorar, constranger e de impedir o nosso ir e vir. Eles formam uma *essência sem essência*, como afirmou Hegel.
2. Que o capitalismo, ao contrário, forma *a essência da essência* – que, como sabemos, se *manifestará*: por isso, a epidemia seria apenas uma manifestação do capitalismo (entre outras, mas particularmente espetacular).

3. Que as suspeitas que testemunham tais proposições (“o vírus, é... algo diferente do vírus”), ao contrário do pensamento dos três mestres da suspeita, Marx, Nietzsche, Freud, estão mais próximas de premeditações, vontades, programas e objetivos do que de reais determinações, dados, estruturas: o vírus foi criado a fim de depopular o mundo, assegurar a dominação desse ou daquele “império”, enriquecer conglomerados farmacêuticos etc. A essência capitalista estaria investida num plano de destruição deliberada, um projeto associado a uma vontade determinada do capitalismo. No horizonte dessas derivações, que por vezes tocam o absurdo, se Hegel forneceu o veneno, isto é, a base especulativa desse tipo de pensamento, ele também oferece o antídoto. Na sua *Filosofia do espírito* ele se distancia do que chama de história “psicológica” e do que a acompanha, a “ignorância da natureza substancial dos indivíduos da história mundial”; essa ignorância consiste em “derivar da particularidade contingente [...] pequenas intenções, inclinações e paixões, os maiores acontecimentos da história; abordagem na qual a história [...] é degradada em um jogo de atividades sem conteúdo e fatos contingentes”¹, o que corresponde de muito perto à conspiração incessante atualmente estimulada pela pandemia.

Volto agora aos traços característicos da situação atual que descrevi inicialmente. O decréscimo e a desmassificação estão relacionados, em última análise, com uma desmundialização de trocas, e aparecem, entre outras coisas, como seus efeitos aleatórios. Essa desmundialização forçada das transações industriais, comerciais e financeiras é bastante visível em certos setores em que se acelera o questionamento da dominação do mercado e do livre-comércio e das dependências que dela resultam. Ela encoraja a reterritorialização das produções, das trocas e da distribuição dos mercados. Ela se exprime de maneira visível e sensível por um recentramento em torno do que é hoje chamado de “territórios”, e que o confinamento estimulou de uma forma considerável.

¹ Encyclopédie, III, *Philosophie de l'esprit*. Trad. B.Bourgeois. Paris: Vrin, 1988. p. 380.

Nós vivemos uma formidável (de *formido* – ter medo) transição do multinacional, gigantesco, massivo e transfronteiriço ao local ou multilocal, uma redução das atividades e uma realocação das suas áreas, o recuo sobre um *small is cosy* e o repatriamento do mundializado para um território restrito. O espaço de produção e o espaço de venda se reterritorializam e sobrepõem-se; o próprio mercado se ramifica geograficamente em “clusters”, a proximidade das atividades se torna a regra organizadora das trocas de mercado. O tempo se dilui e o espaço se espaça. Os dias se seguem e as distâncias se transformam, os próximos e os distantes são alinhados e os ritmos são equalizados.

Cada um desses traços – desmassificação, decrescimento, desmundialização – traz consigo extraordinários paradoxos. Já podemos avançar em uma questão muito simples: seria o mundo em que vivemos planetariamente confinados por várias semanas um mundo empobrecido, destituído de experiências, abandonado e fantasmático, um mundo finalmente inabitável? Ou, ao contrário, ele se apresenta muito mais a nós como uma prefiguração, a dramaturgia antecipada do cumprimento de uma promessa? Um pesadelo insuportável ou esboço de um projeto para o amanhã? Mais que isso, esse mundo detido e que foi forçado a parar, esse mundo que hoje experimentamos como um laboratório, *nós o queremos?* Estamos prontos para tais mudanças, incluindo aqui o encarecimento de uma variedade de bens e serviços, como viagens, deslocamentos, lazer e cultura, à custa de uma tributação mais severa, de restrições e sacrifícios materiais e simbólicos em nosso modo de vida, relacionamentos e hábitos. E, pior ainda, ao consentirmos, em última instância e por motivos virtuosos, com uma democracia mais ou menos limitada, concordamos com a vigilância social que acabaria com o sigilo de nossas vidas, a começar pelo sigilo médico?

Essa é uma questão decisiva, pois é a questão da política e da democracia que está em jogo. Essas interrogações, frequentemente ansiosas, preocupam sincronicamente a todos, o mundo em sua totalidade e todos os seus habitantes. “Todos juntos num mesmo lugar”, foi dessa maneira que Levinas caracterizou a política em geral, segundo um corte duplo, topográfico e coletivo. A expressão ganha em nossos dias um aspecto curioso e uma coloração resolutamente mundializada. Um só lugar agora, o mundo, e apenas um conjunto, a humanidade terrena.

Um paradoxo então aparece, que me parece estar ligado à desmundialização em curso, seja por antecipação ou por reserva.

Essa desmundialização por confinamento, seja ela acolhida ou execrada, nomeia apropriadamente o fenômeno que ela designa? Nós não estamos lidando aqui com um retrocesso territorial ou uma retrogradação ao *statu quo ante* e anterior à globalização. Ligado à liberalização das trocas e à sua intensificação, essa globalização chamada “neoliberal” pode ter sofrido, o que não acredito, um golpe sério. E, no entanto, ela se realiza numa escala global, mesmo que seja, evidentemente, em diferentes graus e formas. A desmundialização se efetua dentro de um mundo definitivamente mundializado, cruzado e atravessado por um evento multiforme e, todavia, único, inédito, sem precedentes, e que provoca estupefação: milhares de indivíduos incrédulos encontram-se fixados em suas residências, sujeitos às mesmas restrições e obrigações, compartilhando, sem mesmo o saber e o querer, os mesmos afetos e tomados pelos mesmos medos e pelas mesmas esperanças. Esses indivíduos encontram-se mais “mundializados” do que nunca, todos juntos em um mesmo lugar, o mundo mundializado percebido com uma acuidade imprevisível como um pequeno mundo, confinado, estreito, limitado e uniformizado. Nenhum outro lugar onde encontrar refúgio, nenhum lugar para se esconder da epidemia, e talvez fosse necessário se refugiar na Lua para dela escapar, como afirmou Hannah Arendt a propósito do antissemitismo. Uma massa considerável de mulheres e homens é, inopinadamente e, apesar dela mesma, levada a uma afetividade comum, uma mundialização de experiências, sensibilidades, sentimentos, para muito além dos enraizamentos e pertencimentos comuns. Deve-se fazer uma distinção entre os fenômenos econômicos e financeiros ligados à globalização e à desglobalização e uma esfera mais ampla em seus conteúdos, se não em suas dimensões, as quais nomeiam a mundialização e a desmundialização. Assim, a desglobalização em curso de nenhuma maneira impede que a mundialização continue a se produzir e a se reproduzir para uma humanidade igualmente afetada e infectada. Ela consiste em uma automundialização do mundo, que hoje atingiria o seu limite intrínseco, seu “objetivo” em sentido hegeliano: não a limitação da sua realização, ligada a um obstáculo exterior, mas a sua realização levada ao seu objetivo e limite finais. Não se trata, neste momento, de um questionamento levado por uma crítica externa militante e do seu colapso sob os golpes de uma “crítica armada”. Mas, antes, da sua realização final, ligada a uma crise sanitária, econômica, político-cultural mundial

e exacerbada em sua extensão universal. A desmundialização atual dos bens e das trocas é a continuação em retorno, por outros meios, da mundialização, isto é, a “chegada ao objetivo”, quando o saber constata que “não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra” (Hegel). Astúcia da mundialização: o objetivo é o limite, o limite é o fim, o limite abole o limite. A automundialização do mundo faz da desglobalização o instrumento da sua realização geofísica. É o fato de a Terra ser redonda, como lembrou trivialmente Kant. Ao percorrê-la em todas as direções, inevitavelmente retornamos aos nossos passos, à imagem de nossa própria condição finita, condenados que somos a andar em círculos. Mas, até o advento da pandemia, nós só o sabíamos teoricamente.

Agora já podemos tocar em nossos fins. Nunca antes experimentamos tão fortemente a verdade das palavras de Kant sobre a redondeza da Terra, salvo que agora as suas consequências se confrontam. Não há mais lugar, mais margens, esconderijo, abrigo; todos se encontram justapostos em um mundo que é simultaneamente hipermundializado, visto que não cessa de se autoproduzir em sua essência de mundo, e hiperconfinado, pois nessa auto/hipermundialização não oferece mais nenhuma abertura para um outro lugar, para algo que Yves Bonnefoy chamou de “um fora” [*ailleurs*], “o que eu sonho como um fora”, afirmou, “o futuro que um dia se revelará, mundo perdido num instante, mundo salvo agora”.² Não estamos mais “no mundo”, estamos presos nele.

Strasbourg, 30 de abril de 2020

² *L'arrière-pays*, Paris, Champs-Flammarion, 1972, p. 25.

DIRCE ELEONORA NIGRO SOLIS

É professora titular do departamento e do programa de pós-graduação em filosofia da UERJ; desenvolve pesquisa sobre o pensamento de Jacques Derrida desde os anos 90. É autora de vários artigos, capítulos de livro e livro sobre o pensamento do autor, com destaque para o livro *Desconstrução e Arquitetura, uma abordagem a partir de Jacques Derrida* (UAPÊ, 2009); organizadora, juntamente com Fernando Fuão, do livro *Derrida e Arquitetura*, onde escreveu dois artigos (EdUERJ, 2014); autora do artigo O 18 Brumário em Espectros de Marx de Derrida. *Revista de Filosofia SEAF*, v. 14/15, 2017; organizadora juntamente com Marcelo Moraes do livro *Políticas do Lugar* (Colec. Querências de Derrida), onde escreveu sobre Espacialidades e espectralidades abissais (UFURGS, 2016). Com Fernando de Freitas Fuão publicou o artigo Da Dimensão Ético-Política e Sua Relação com a Democracia Por Vir na Arquitetura, em *PIXO - Revista de Arquitetura, Cidade e Contemporaneidade*, v. 2, n. 5, p. 17-25, 2018. Escreveu o artigo Pensamento e Espacialidade: os espectros que nos rondam e nos obsidiam no livro *Espectros Prisionais*. 1ed. Porto Alegre: Propar/UFRGS, v. 1, p. 52-79, 2019 e *Spectres et monstres inhumains: Jean Genet dans Glas de Derrida* pela ed. L'Harmattan. Paris, 2020. Coordenadora na UERJ do Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia - LLPEFIL, é responsável por alguns de seus projetos, dentre eles, o projeto Filosofia e Ensino na visão dos filósofos, onde trabalha com questões suscitadas por Jacques Derrida. Atualmente é Diretora do Centro de Ciências Sociais-CCS- da UERJ.



PANDEMIA E POR VIR

DIRCE ELEONORA NIGRO SOLIS

Vivemos hoje um mundo de incertezas provocadas pelos incontáveis desafios desses tempos de pandemia. Tanto do ponto de vista pessoal, particular, quanto do ponto de vista social, econômico e político. Claro é que a Covid-19, o novo coronavírus, tomou de assalto inesperado quase todo o planeta habitado, nos fez vulneráveis a todos, mulheres e homens, velhos e moços, crianças em menos casos, mas também, numa situação quase que impensável num mundo repleto de conquistas científicas, médicas, tecnológicas. Com todo esse aparato das chamadas conquistas da humanidade, com toda a possibilidade de previsão das doenças, o que foi feito para a prevenção de algo que já existindo e se sabendo existir, pois o coronavírus não é novidade na face da terra, veio assolando o mundo tão rapidamente?

Numa era de incertezas, completando o quadro finalmente uma pandemia finca e afia suas garras, a sociedade dominada por um mero vírus, um vírus que para muitos seria pensado e dito no diminutivo. Difícil era, até há pouco tempo, de acreditar...

No entanto, nesses tempos em que somos dominados por um vírus, o que já se tornou senso comum? O medo e a insegurança. Medo de contaminar e ser contaminado, medo de morrer sem poder ser adequadamente assistido, a insegurança do convívio em geral: físico, familiar e social. Medidas restritivas se impõem, medidas de segurança sanitária e confinamento social (o jargão “fique em casa”), e apesar de todo o isolamento social

implantado, de todo afastamento observado e seguido, ninguém tem 100% de segurança no sentido de estar totalmente livre de contrair a doença.

Abrimos o jornal e nos deparamos com a notícia de um pesquisador e virologista, José Antonio Guerrero, que afirma: a Covid-19 nunca mais será exterminada da face do planeta. Em entrevista ao El País em maio, ele fez um alerta dizendo que o “coronavírus veio para ficar. Tem tanta capacidade para se espalhar que não vai desaparecer”. Então, pensamos: o sarampo, a catapora, a malária, a febre amarela, a dengue, o ebola, a AIDS, guardadas as devidas distâncias e diferenças, também não. Para alguns casos, a vacina. Para outros, o controle. A medicina já lida com isso e teria como contornar ou erradicar, pensamos. No entanto, temos pressa. Mas o desfecho é mais lento do que a princípio imaginávamos.

Segundo um outro pesquisador, Allan Carlos Pscheidt, doutor em Biodiversidade Vegetal e Meio Ambiente, em entrevista concedida ao Brasil de Fato em 18 de março de 2020, a facilidade com que o coronavírus se alastrou se deve em grande medida às ações do ser humano contra a natureza, pois há muito tempo se conhece o organismo que causa a Covid-19, presente na natureza, talvez alojado em morcegos nativos de cavernas ainda intocadas. Com a crescente destruição da natureza pelo homem, o crescente processo de urbanização, quebrou-se o ciclo natural do vírus e ele atingiu outros seres vivos chegando até ao do homem, cujo organismo não teria ainda produzido devidamente as armas para combatê-lo.

O que possibilitaria frear qualquer ação de epidemias virais, que como lembra Pscheidt poderão ser cada vez mais frequentes nesse mundo, seria uma sociedade mais consciente da importância da preservação ambiental e planetária em todos os sentidos, uma sociedade menos consumista e menos egoísta, que respeite para além do lucro econômico, a vida em geral e em primeiro lugar, a vida das pessoas.

O avanço nos estudos da epidemiologia, conseguir uma cura, conseguir a imunização planetária, a eliminação, a erradicação... Como pode a humanidade se encontrar ainda sujeitada a isso? Por que a solução não é rápida, já que dispomos de avanços em vários setores? O que obstaculiza, por exemplo, a produção em doses planetárias de uma vacina forte? Quais os reais obstáculos técnicos, mas muito mais, quais os interesses que podem atrasar a descoberta, a fabricação e a aplicação em massa? E então mais uma incerteza: o prazo de validade, a sugestão de que a doença pode voltar. E mais incertezas...

A vacina pode esterilizar. Mas num país como o Brasil, o descuido sanitário, o descaso governamental, tudo isso pode fazer voltar o que se pensava erradicado. Sabemos por longa experiência das epidemias e surtos que a volta das doenças é em grande parte responsabilidade das políticas governamentais gerais e de saúde. No Brasil, embora a medicina tenha alertado para a gravidade da doença e tenha estabelecido que o isolamento social é o que mais possibilita a não contaminação, embora alguns governadores de Estados brasileiros tenham até preconizado e estabelecido medidas de segurança e convivência nesse sentido, o governo federal na figura de seu presidente tem se manifestado contrário, tem insistido em desobedecer o isolamento social, tem atraído seus apoiadores para aglomerações totalmente reprovadas pelos órgãos de saúde, enfim, uma contribuição nefasta para a disseminação mais forte ainda da doença. O número de mortes também avança em crescimento até agora sobre todos os lugares do Brasil a ponto de colocá-lo, que tragédia, nos primeiros lugares de contaminação e óbitos no mundo!

Somos todos afetados pela barbárie de certas situações promovidas por órgãos ou pessoas que deveriam ser os primeiros, em compreendendo a gravidade da pandemia, a adotar e difundir medidas de proteção à comunidade, ao povo. No entanto, em muitos casos as autoridades governamentais não só tratam com descaso a disseminação do vírus, como, poderíamos dizer de forma jocosa, são eles próprios os vírus!

Quando autoridades difundem informações desencontradas com relação à pandemia, às precauções necessárias e ao combate, promovem a desinformação generalizada. Quando as medidas de isolamento, por exemplo, são flexibilizadas fora de época, aumenta-se o risco de contaminação e propagação da doença. E certamente obtêm adeptos por ignorância ou por interesse. Informações sobre a prescrição de medicamentos no combate ao coronavírus, por exemplo. Quanta discussão, quanto tempo se perdeu e certamente quanto dinheiro se gastou para a defesa da cloroquina no tratamento no Brasil. Apesar de todas as autoridades em epidemiologia do país terem alertado sobre as contraindicações e reações adversas pelo uso indiscriminado do remédio, o que assistimos foi a um “presidente cloroquina”! Um governante opinando e querendo impor o uso de um medicamento sobre o qual ele não tinha o menor direito de defender o uso. Se não somos médicos e se, mais ainda, as autoridades médicas alertam para os riscos de utilização, como podemos, por exemplo, por um decreto ou medida provisória, encaminhar algo que não atende às recomendações mínimas da OMS e dos sistemas de saúde?

Um descalabro que se sustenta por interesses políticos e econômicos dos que governam e dos que colocam a pretensão do lucro acima de tudo e de todos.

Descalabro maior ainda assistimos quando uma assessora do ministro da Fazenda brasileiro, Sra. Solange Vieira, minimiza o impacto da Covid-19 e entende a morte de idosos como positiva para “reduzir o déficit previdenciário”, que todos sabemos construído de modo falho pelos interesses que votaram uma reforma da previdência brasileira que expurga grande parte dos direitos dos cidadãos e em situação de inatividade. Em resumo, dizer que os mais velhos devem morrer, em qualquer lugar do mundo configuraria crime.

A obrigatoriedade do distanciamento social vem promovendo no mundo uma crise econômica sem precedentes, desemprego em massa, atingindo a indústria, o comércio, mas queria ressaltar também as atividades culturais. Eventos de arte em geral, as festas em espaço privado ou aberto fizeram da população mundial corpos privados do contato físico e da proximidade social: no Brasil e suas capitais culturais, os eventos folclóricos e religiosos, as rodas de samba em espaço livre no Rio de Janeiro e outras cidades, os shows artísticos em praças e espaços públicos, os teatros, os cinemas, a música e a dança. Nos esportes, quase todas as atividades que exigem contato físico e o futebol e suas torcidas em recesso também. E agora a pandemia ameaça o carnaval do próximo ano, grande festa popular brasileira em todo o país. Restringe o convívio social nas praias, parques e jardins. No trabalho, as atividades essenciais colocam em risco diariamente uma população que tem pouca defesa, pouca condição muitas vezes de assepsia, que para atender ao patrão em precárias condições trabalhistas, o caso do Brasil, sem nenhuma segurança se arrisca diariamente em trens e ônibus lotados; que se aglomera em filas desumanas para receber um auxílio emergencial aos mais necessitados nas portas da rede bancária. Enfim, é um leque enorme de precariedade e descaso para com a população mais pobre num país que só defende os ricos e os bancos e com isso, por medidas não muito firmes tomadas no sentido de conter a doença, diariamente faz aumentar de modo assustador o número de contaminados e de mortos. Inútil apresentar as estatísticas. Elas são muito duras e vergonhosas para uma nação a cada minuto.

Em recente reunião ministerial brasileira assistimos a uma retirada dos direitos dos cidadãos em todos os sentidos. Em tons jocosos, inadequados e recheados de palavras de calão, utilizados pelo chefe da nação e alguns outros, o que se viu

foi um desrespeito total pela vida humana, um desinteresse pelo povo, uma tentativa ainda maior de fazer passar a aprovação de dilapidação da economia, da educação, do meio ambiente brasileiro, a ponto de se ouvir mais ou menos que a preocupação do povo com a pandemia serviria para fazer “passar a boiada” e outros despropósitos de igual estirpe levantados; o que se assiste é um Congresso aprovando grandes absurdos comprometedores da economia e retirando a cada passo os direitos dos cidadãos. O que ficou patente foi o que todos já sabíamos, o desrespeito pelos povos originários, pelos quilombolas, pelos mais vulneráveis, pelos pobres e idosos. Nenhuma palavra séria sobre a pandemia e as ações para enfrentá-la, a ponto de podermos resgatar um subtítulo de filme do Herzog, o Kaspar Hauser: *Yeder für sich und Gott gegen alle!* Cada um por si e Deus contra.

E a ideia que subjaz a tudo isso: se muitos morrerem de coronavírus, quem se importa? Idosos morrendo? Lucra a previdência social. População trabalhadora morrendo? É só ativar o banco de reserva de um país que beira aos quase 13 milhões de desempregados!!! E o que dizer da população em situação de rua? *Who cares?* Dos portadores de deficiência e de necessidade especiais? Pouco importam. Apesar desses problemas sempre terem estado presentes e terem sido objetos de discussão e preocupação por pessoas e organizações em nossa sociedade, é criminoso defender esse descaso sem o menor pudor!

A pandemia libera o que há de pior na maioria dos seres dito humanos, mas que se convertem facilmente e rapidamente em monstros inumanos, expressão conceituada por Max Stirner em *O Único e sua propriedade* (2009).

Quando o presidente de um país imenso como o Brasil é o primeiro a desobedecer as regras mínimas sanitárias e de isolamento, confraternizando-se com seus apoiadores na porta do palácio governamental, saindo a cavalo para ser conivente com aqueles que por apoiá-lo vão às ruas para combater a ordem democrática, para se insurgir e pedir a queda do Supremo Tribunal Federal (STF) quando este não atende, não aos interesses do país, ou de governo, mas aos interesses pessoais, inclusive do presidente (!!!!), quando desobedecem as leis mínimas para bradar apoio ao “mito” deles... como é que se pode querer que uma população mais desavisada, ou um grupo de imbecilizados cooptados sigam as medidas restritivas? Essa aglomeração que em tempos difíceis desfila com tochas à la Ku klux klan, desafia os poderes e a constituição e se intitula Os 300, mas se contarmos bem não passam de 30. E o presidente brasileiro tem atualmente menos de 30% de aprova-

ção da população desde as eleições calibradas por *fake news*. A reação contra esse estado de coisas veio então a se organizar, mesmo com todos os riscos de quebra do isolamento social. Movimentos antifascistas começaram a espocar no Brasil em várias capitais, liderados primeiramente pelas torcidas de time de futebol organizadas e tendem a se espalhar ainda mais, a ponto de deputados apatetados, covardes e ignomínios lançarem projeto de lei visando criminalizar como terrorismo as manifestações denominadas antifascistas. Há que se lembrar a eles que o que é crime e inconstitucional no Brasil são as manifestações nazifascistas que eles defendem e não o contrário.

Então para essa *canaille* que vem às ruas gritar contra a ordem democrática, o que acontece? Quem indiciará e criminalizará esses celerados?

Essa é a realidade brasileira. E enquanto isso, as restrições de isolamento estão sendo fortemente desobedecidas. E o país só aumentando os casos de morte e contaminação.

O Brasil está sendo considerado em nível mundial o país que pior tratamento dá à pandemia, o país que menos se importa com a morte de seus cidadãos, principalmente quando eles são pobres, o que menos se preocupa com os instrumentos de prevenção da doença em nível governamental e que subestima o número de mortos e contaminados, utilizando inclusive estratégias para esconder da população o número real a cada dia. O quadro que temos até o presente momento é de um descontrole com relação ao crescimento da pandemia e uma contribuição nefasta para que ela cresça além da conta: a flexibilização, por exemplo, do comércio e das atividades não essenciais pelo governo a despeito das recomendações das organizações de saúde, caracterizando um crime sem precedentes contra as pessoas e a humanidade. Importa a economia que não pode parar, a vida dos cidadãos de modo algum.

Não foi sempre assim. Ou será que foi sempre assim? Um pequeno histórico de epidemias e pandemias talvez nos auxilie a pensar o momento atual.

Pandemia é um conceito utilizado para identificar certas doenças que se difundem de forma extremamente rápida por várias regiões de continentes e do mundo através de contaminação em massa. Não importa muito a gravidade da doença, mas sim seu poder de contágio e sua proliferação pelo mundo.

Um dos primeiros registros foi a Peste de Justiniano que se iniciou no Egito e chegou à Constantinopla, peste bubônica transmitida pelas pulgas de ratos e que provocou a morte de 500 mil a 1 milhão de pessoas na capital do império bizantino, espalhando-se também pela Turquia, Pérsia (Irã), Síria, além de adentrar a uma parte da Europa. Foi a pandemia de duração mais longa que se tem notícia, mais de 200 anos. A mais devastadora, porém, das pandemias, foi a Peste Negra ou a Grande Peste, matando entre 75 e 200 milhões de pessoas, originária da Ásia Central ou Ásia Oriental e provavelmente transportada para a Europa nos navios mercantes genoveses, atingindo toda a bacia do Mediterrâneo e o resto da Europa através da península italiana entre os anos de 1347 e 1351. A Peste Negra pode ter reduzido a população mundial em 300 a 475 milhões de pessoas.

Da Peste Negra, o melhor relato que resulta em interessante análise que não é político-econômica, mas literária e filosófica vem pelas mãos de um escritor franco-argelino.

Todos conhecemos *A Peste* (1947) de Albert Camus, romance que o consagra mundialmente e se torna uma parábola da sociedade europeia dominada pela doença. Retrata a vida sob a peste em uma cidade do norte da Argélia de nome Oran onde morre um rato, morrem muitos ratos, morrem as pessoas contaminadas pelas pulgas dos ratos. A cidade entra em pânico quando muitos ratos aparecem mortos, e se procede à cremação desses animais. Multiplicadas as mortes humanas, os muros da cidade são fechados, inicia-se a quarentena. Corpos se amontoam nas ruas, as famílias são separadas, os mais doentes conduzidos para o afastamento total em outros pontos da cidade. Crianças, mulheres, homens morrendo. Segundo um padre local era castigo divino. Cristãos morriam e o padre acaba morrendo também. Castigo ou providência divina?

Camus, que participou da Resistência contra o jugo alemão em Paris, escreve ao longo da 2ª Guerra Mundial a obra que faz diretamente uma crítica ao nazismo, a verdadeira Peste. *A Peste* encarna as auguras de uma população massacrada pela guerra, a guerra que promovia para todos os indivíduos suas noites escuras, mas o pior sofrimento um dia teria fim. A população vive sob o medo, e a opressão encarnada na opressão nazista se transforma existencialmente em opressão humana. *A Peste* traz a ideia recorrente de todas as obras camusianas, o deparar-se com o absurdo e a revolta necessária contra os estados de opressão em vistas às atitudes libertadoras.

E então Camus nos lega a mesma preocupação contemporânea com relação ao vírus. Para ele o bacilo da peste não seria exterminado, mas ao se alojar anos a fio “nos móveis e nas roupas”, teria o comportamento de um retornante. O autor ainda nos adverte: a peste espera pacientemente “nos quartos, nos porões, nas malas, nos papéis, nos lenços”. Os ratos de Oran eram caçados e queimados como solução para a possibilidade de cura na cidade. A praga reaparecendo, como prevenção, os “ratos”, os vírus, seriam levados, uma vez mais, a morrer numa cidade ilusoriamente feliz.

A pandemia atual funcionaria analogicamente ao episódio de Oran, como algo que uma vez debelado, pode sempre retornar, tal qual um espectro que com a corporeidade escondida, quase invisível, um dia retorna.

Tal é a nossa sensação, também, quando os ratos e os vírus que contaminam a humanidade não são os de porão, ou os vírus gestados nas cavernas onde habitam morcegos e ainda não exploradas pelas mãos dos homens, mas os ratos e os vírus que infestam e assaltam o exercício do poder político e econômico local ou mundial. São eles também os retornantes (*les revenants*).

Sobre o que os habitantes da pequena Oran puderam aprender com a Peste Negra, Camus nos deixa, – mas agora para podermos pensar uma sociedade sob os efeitos da Covid-19, em isolamento social, porém, com acesso à Internet –, a seguinte reflexão:

Teriam nossos concidadãos, pelo menos os que mais haviam sofrido com essa separação, se habituado à situação? Não seria inteiramente justa essa afirmação. Seria mais exato afirmar que, tanto moral quanto fisicamente, sofriram-na com a desencarnação. No começo da peste, lembravam-se nitidamente do ente que haviam perdido e sentiam saudade. Mas, se se lembravam nitidamente do rosto amado, do seu riso, de determinado dia que agora reconheciam ter sido feliz, tinham dificuldade de imaginar o que o outro podia estar fazendo no próprio momento em que o evocavam e em lugares de agora em diante tão longínquos. Em suma, nesse momento, tinham memória, mas uma imaginação insuficiente. Na segunda fase da peste, perderam também a memória. Não que tivessem esquecido esse rosto, mas, o que vem a dar no mesmo, ele perdera a carne, já não o sentiam no interior de si próprios (Camus, 2017, 201).

O que poderá suceder ao humano na pós-pandemia? Difícil nesse momento a previsão. Convém também lembrar uma pandemia que assolou o mundo nos tempos da 1ª Guerra Mundial: a Gripe Espanhola. Em 1918 ela levou à morte entre 20 e 50 milhões de pessoas, atingindo jovens, adultos, idosos e pacientes com sistema imunológico debilitado. Surgida nos Estados Unidos, recebeu o nome de Gripe Espanhola, pois a constante divulgação da doença era feita pela imprensa espanhola, que escapou à censura, já que não estava envolvida com a guerra. Além de atingir também as populações indígenas, no Brasil matou cerca de 35 mil pessoas. Em vários momentos da segunda metade do século XX, novas variações dessa gripe alcançaram os Estados Unidos, Europa, África e Ásia Oriental. Mas os surtos foram debelados, o que traz a esperança de que o surto pandêmico atual também passará ou pelo menos adormecerá em seus efeitos mais nefastos.

O significado da pandemia Covid-19 e os tempos atuais

Com todos os avanços científicos e tecnológicos, pensávamos que a pandemia seria mais facilmente contornada e até mesmo extinta. Afinal, no mundo em que vivemos, impaciente e sempre com pressa, não é difícil e não deveria demorar muito a descoberta da cura ou a utilização maciça de uma vacina em nível mundial. Mas não está sendo tão fácil assim. Diferentemente das pandemias citadas anteriormente, os inimigos da busca da cura e da cura são agora os próprios homens, aqueles enredados em interesses muito além de seus desejos imediatos e de suas necessidades prementes particulares ou coletivas. Temos ao nosso alcance uma série de possibilidades para minimizar ou debelar a doença, mas faltam principalmente em muitos países e o Brasil se inclui nisso, condições sanitárias suficientemente adequadas e em muitos casos condições hospitalares, também, para a cura da doença: faltam instrumental hospitalar, respiradores, medicamentos etc. Faltam principalmente interesses humanos que se sobreponham e se façam prevalecer aos interesses econômicos e políticos. Falta vontade política, em muitos casos, para resolver em benefício das pessoas e não da economia combalida. Em primeiro lugar, o propósito seria salvar vidas, em segundo lugar, salvar a economia. Mas não está sendo assim. Em nosso caso específico, assistimos à sobreposição de interesses econômicos que

desrespeitam politicamente a Constituição no país, aos interesses que coloquem o viver e sobreviver em primeiro lugar e não desrespeitem esse direito humano indesejável que é a vida, nem os direitos humanos todos.

Creio ser importante pensar, ainda, os reflexos da pandemia na questão da educação dos povos, na questão das escolas e das universidades. Estamos, na maioria dos países em que a doença continua em situação de crescimento, com as atividades regulares educacionais, principalmente aquelas que envolvem as escolas e universidades, praticamente paralisadas. Não há como substituir de imediato todas as atividades de aprendizagem e pesquisa por um funcionamento a distância ou remoto. No Brasil temos muitas experiências de Ensino a Distância (EAD), algumas muito bem sucedidas até, mas que não podem ser confundidas com tarefas e pesquisas em situação remota, que são no máximo paliativos para minimizar as atividades escolares presenciais em plataformas da web que possibilitam o distanciamento e o descarte do perigo de contaminação por contato físico nos ambientes escolares. Não há como fazer a transposição do ensino presencial, por exemplo, ao ensino a distância. São dois contextos diferentes e que exigem estruturas de aprendizagem, pesquisa e comunicação diferentes. E essa diferença precisa ser respeitada. A transposição imediata de um sistema ao outro pode significar um atropelamento dos sistemas que exigem cada um, diferentes perspectivas, preparação intensa de professores para utilizar plataformas *online*, por exemplo. Não há como atropelar um sistema para substituí-lo por outro de imediato, sob pena de estarmos corroborando com um arremedo de ensino, quando não de uma farsa. Então, há que se ter muito cuidado e escrupulo nessa substituição. Enquanto a pandemia em seu aspecto mais crítico e a crise persistirem, há que se dimensionar bem as utilizações de plataformas virtuais para não cairmos num engodo ou num arremedo de educação escolar.

Com relação a um universo pós-pandemia não há ainda como dimensionar o que poderá efetivamente mudar na questão educacional. O momento pós-pandemia não está sendo ainda vivenciado pelo mundo inteiro. Então é importante sinalizar isso, mas não adiantar projeções que não dominamos.

No entanto, podemos pensar na relação da pandemia ou da pós-pandemia com a ideia de *por vir*.

Para tanto necessitamos trazer o entendimento de que a pandemia ou pós-pandemia não se articula somente com a compreensão da noção de democracia, mas

também com o desenvolvimento real, concreto da democracia. Numa sociedade democrática, respeitadora das leis constitucionais, é muito mais fácil debelar uma doença. O interesse são os indivíduos e não as coisas.

Então, de que democracia falamos?

O pensador franco-argelino Jacques Derrida nos dá a possibilidade de um *talvez*, uma saída mais humana:

O por vir da pandemia e a democracia

De difícil previsão, há apostas sobre a pós-pandemia num mundo que não será mais o mesmo. Até que ponto as forças conservadoras do pior dos mundos vão lutar para voltar aos tempos de antes não sabemos ainda. Importante ressaltar que uma pós-pandemia por vir, a exemplo de uma democracia por vir (*démocratie à venir*), tal como ressaltava Derrida, significa um movimento atual para o que vem, um ad-*vir*.

Tal como a democracia por vir, a pós-pandemia também pode ser pensada como um por vir e creio que há de ser relacionada também a uma democracia por vir. Isso significa que talvez, mas por enquanto apenas talvez, o mundo não terá como recuperar seus movimentos mais nefastos na política, na economia, nas relações sociais em geral. Talvez o homem não tenha mais a mesma humanidade (ou inumanidade). Um possível talvez.

O momento pós-pandemia, referindo-me ao menos às democracias ocidentais, trará a possibilidade-impossível de uma indecidibilidade que, de modo algum conseguirá acabar com o mundo e nem virá a exterminá-lo. Há que saber talvez como andar nos desvios daquilo que sempre foi configurado como certo e produtivo no mundo contemporâneo.

Nos exemplos colhidos de outras epidemias ou pandemias na história da humanidade e que procuramos lembrar aqui, o mundo, apesar das mudanças de trajetória, continuou a rota previamente traçada para o fortalecimento de uma sociedade

burguesa, liberal, mais tarde neoliberal e o resultado foi uma espécie de estraçalhamento das condições razoavelmente aceitáveis de vida para toda a humanidade. O barco que sustentou por séculos essas ações de exclusão dominantes foi fazendo água nesses dois últimos séculos, retirando os direitos fundamentais de grande parte da humanidade. Perguntamos: finalmente, o barco irá soçobrar? Talvez. No entanto, estamos ainda mergulhados num mar de incertezas sobre o futuro.

As condições estão dadas, ao que parece, embora não ainda dominadas, para um talvez e para o por vir. E essas condições estão ainda associadas à democracia.

Mas devemos novamente questionar: à qual democracia?

Resgatemos ligeiramente o que Derrida nos legou a respeito da compreensão de uma democracia por vir. Entendida como um movimento para o que vem, a democracia por vir em Derrida, e isso é fundamental, **não indica um futuro presente ou futuro próximo**, e sim, como diz o texto derridiano, ela “(...) Não somente ficará perfectível indefinidamente, ou seja, sempre insuficiente e futura, mas pertencendo ao tempo da promessa, ela ficará sempre, em cada um de seus tempos futuros, por vir: mesmo quando há democracia, ela nunca existe, nunca está presente, fica o tema de um conceito não apresentável” (Derrida, 1994, 339-340). Fica, portanto, no campo da promessa, mas com isso, o que é imprescindível, haverá a possibilidade do voltar-se para o outro. A *democracia por vir* exige a responsável afirmação do outro, o respeito pelo outro e pela diferença. Seria a democracia da inclusão.

O que Derrida intenciona mostrar com a noção de *democracia por vir* é que a desconstrução dos discursos universalizantes que ocultam interesses particulares, setorizados e na maioria das vezes mesquinhos, possibilita dar visibilidade a este ocultamento. Esses discursos, muitas vezes encapados por uma aparente solidariedade ou fraternidade, promovem a segregação de todos aqueles de diferentes etnias, religiões ou nação, como pertencentes à categoria de “humanidade”. O discurso universalizante que propõe considerar todos os homens como iguais ou irmãos acaba por rejeitar *os diferentes* e produzir historicamente efeitos de exclusão os mais atroz e sanguinolentos. É o que temos vivenciado atualmente em muitos lugares.

Uma *democracia por vir* situaria o viés democrático numa categoria para além de todos esses interesses mesquinhos, para além de toda aparente fraternização. Mesmo considerando que as democracias ocidentais existentes possam ser o que de melhor

conseguimos construir no presente, Derrida observa que as atuais estruturas democráticas são, na verdade, profundamente antidemocráticas. Estão corrompidas em múltiplos aspectos econômico-políticos, sociais e morais bastante conhecidos mundialmente. *Democracia plena* não existe para Derrida, e a desconstrução acontece nas democracias existentes, fraca e falivelmente democráticas. Não se trata, no entanto, de destruir as instituições democráticas que possuímos, mas de uma abertura das mesmas a uma *democracia por vir*. Há o reforço de um sentido de *promessa* neste por vir, abrir a democracia para a sua própria promessa, possibilitar a abertura para a invenção, para o inesperado, para o estranho, para o *outro*.

No cumprimento destas exigências fundamentais seria possível, então, repensar as instituições, as tradições, a ideia de justiça, comunidade e de política (Caputo, 1997, 44). Para tanto seria necessário, segundo Derrida, um outro sentido de *democracia*, ou melhor, a *democracia por vir* não mais estaria ligada ao conceito clássico de Estado-Nação ou de cidadania, mas estaria mais próxima da ideia de uma democracia inclusiva, que considerasse todos os indivíduos, mesmo aqueles abstraídos dos direitos de cidadania, tais como os imigrantes indesejáveis, os clandestinos, os exilados de todos os lugares:

“O que chamo frequentemente de democracia por vir (*à venir*) é uma democracia que não esteja essencialmente fundada na soberania do Estado-Nação e, portanto, na cidadania. Tento pensar uma política que não seja, em última instância, a de um Estado ou de uma cidadania. Certamente nada tenho contra a cidadania, penso que em certos contextos os direitos políticos e até, com frequência, o próprio Estado são uma boa garantia contra as forças internacionais e as corporações capitalistas. Assim não sou simplesmente contra o Estado, mas creio que existe (no momento em que os limites do Estado e da soberania do Estado-Nação se evidenciam e devem mesmo ser lembrados) alguma coisa que se pode chamar de político, que no entanto, não se apoia mais na referência ao Estado-Nação e à cidadania.” (Derrida, 2001, 12-16).

Derrida defende também uma solidariedade que se estenda a todos os seres vivos indiscriminadamente, o que do ponto de vista político significa incluir não apenas e nem primeiramente aqueles que são cidadãos, mas todos os indivíduos humanos e não humanos. Significa também lutar por um direito inclusive dos animais:

“De minha parte, sou a favor – situo isso nos ‘Espectros de Marx’ – de uma solidariedade mundial que não seja simplesmente uma solidariedade entre os cidadãos, mas que poderia ser também uma solidariedade dos seres vivos, não constituindo justamente, em primeiro lugar, uma política dos cidadãos.” (Derrida, 2001, 12-16).

É a partir dessas considerações que Derrida aponta, por exemplo, para a questão de uma hospitalidade por vir; a *democracia por vir* compreenderia a inclusão, não apenas de cidadãos, mas de todo e qualquer indivíduo sem *estatuto político*, sem *identidade nacional*, sem *documento*, *pessoas deslocadas*, como aquelas *imigradas à força* em virtude das guerras.

Com essa perspectiva ele afirma:

“Claro que quando falo de uma solidariedade internacional que não seja simplesmente cosmopolítica, ou somente a aliança entre os cidadãos do mundo, penso com certeza nessas pessoas. Tudo o que procurei escrever sobre a hospitalidade, principalmente em ‘De L’Hospitalité’ e no livro ‘Adieu - à Lévinas’ diz respeito a esse problema.” (Derrida, 2001, 12-16).

Além da ideia de *hospitalidade* para a qual Derrida aponta suas restrições em função das condições que ela apresenta para ser viabilizada nas democracias existentes, defendendo, então, a *hospitalidade incondicionada* como a verdadeira hospitalidade, para podermos pensar uma *democracia por vir* é necessário, também, uma revisão das noções de *comunidade e identidade*, frequentemente idealizadas nas democracias.

A partir desses aspectos aventados através da noção de democracia por vir de Derrida, teremos subsídios para pensar a sociedade pós-pandemia? Fica uma trajetória possível. Mas será realmente possível?

[Referências]

CAMUS, Albert. *A Peste*. Trad. Valerie Rumjanek. São Paulo: Record, 2017.

CAPUTO, John D. (org.). *Deconstruction in a Nutshell. A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham Univ. Press, 1997.

_____. L'idée même de l'à venir. In MALLET, Marie-Louise (org) (2004). *La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 2004, 295-305.

CORLLET, William. *Community without Unity: A Politics of Derridian Extravagance*. Durham: Duke University Press, 1993.

DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Minuit, 1972.

_____. *Spectres de Marx. L'État de la Dette, Le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Politiques de L'Amitié*. Paris: Galilée, 1994.

_____. *De L'Hospitalité*. Paris: Calman-Lévy, 1997.

_____. *A solidariedade dos seres vivos - Entrevista a Evando Nascimento em 27.5.2001. Suplemento Mais/Folha de São Paulo*. 2001, p12-16.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro; Fuão, Fernando de Freitas. Da Dimensão Ético-Política e Sua Relação com a Democracia Por Vir na Arquitetura. *PIXO - Revista de Arquitetura, Cidade e Contemporaneidade*, v. 2, n. 5, 2018, p. 17-25.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Jacques Derrida. In: Ozanan Vicente Carrara. (Org.). (2015) . *Chaves de Leitura para a Filosofia Contemporânea: Uma introdução para não filósofos*. 1ed. São Paulo: Ideias & Letras. v. 1, 2015, p. 83-106.

STIRNER, Max. *O Único e sua Propriedade*. Trad. João Barrento. São Paulo: Martins editora, 2009.

VIRGINIA DE ARAUJO FIGUEIREDO

É professora titular aposentada do Departamento de Filosofia da UFMG. Possui Graduação em História (1978) e Mestrado em Filosofia (1987) pela PUC-RJ; Doutorado em Filosofia pela Université de Strasbourg (1994); Pós-doutorado no Boston College (2003) e na Université Marc Bloch de Strasbourg (2010). Trabalha principalmente na área de Estética, com ênfase nos seguintes temas: Arte e Ontologia, Poéticas no Idealismo Alemão e Estéticas Contemporâneas. Autora do livro *Horizontes do Belo*, Editora da UFMG, em 2017.



KANT E A GENIALIDADE DA HISTÓRIA*

VIRGINIA DE ARAUJO FIGUEIREDO¹

Por acaso aquilo que provoca em nós impressões desagradáveis não pertence ao plano da natureza da mesma maneira que aquilo que possui o maior encanto? As tempestades iradas, as inundações, os incêndios, o calor incandescente debaixo da terra e a morte em todos os elementos não são igualmente testemunhos verdadeiros de sua vida eternal do que o sol que nasce magnificamente por sobre os montes plenos de vinhedo e os fragrantés laranjais? O que o senhor Sulzer diria à amorosa mãe natureza se ela engolisse em seu estômago uma metrópole, que ele teria construído e povoado com o auxílio de todas as belas-artes? ²

*Devo a sugestiva ideia de “genialidade da história” a Márcio SUZUKI, *O gênio romântico*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1998, p. 67: “Em Kant [...] a natureza também tem de favorecer os gênios [...], mas estes são incapazes de revelar o seu próprio ou qualquer outro mistério: a historicidade do gênio e a *genialidade da história* não são simetricamente complementares.”

¹Este texto foi escrito dentro do contexto do Projeto de Pesquisa (KANTINSA – Kant in South America), desenvolvido junto com as professoras Patrícia Kauark-Leite e Giorgia Cecchinato (Departamento de Filosofia da UFMG), financiado no Brasil, pela FAPEMIG e no Exterior, pela Comissão Europeia Marie-Sklodowska Curie.

²GOETHE, J.W. *Escritos sobre Arte*, trad. de Marco Aurélio Werle, São Paulo: Associação Editorial Humanitas e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005, p. 49. Trata-se de uma passagem do texto, no qual o poeta critica um livro de Johann Georg Sulzer sobre as belas artes. O tradutor nos explica que, muito provavelmente, essa passagem refletia a “forte comoção” provocada em toda Europa pelo terremoto de Lisboa em 1775.

Antes de entrar no tema “Filosofia e Pandemia” para o qual fui convidada a escrever (e aproveito a oportunidade para agradecer ao Klinger Scoralick por este convite), sinto-me irrefreavelmente impelida a escrever um pouco sobre a situação política brasileira, ainda que de modo superficial, porque é sempre a partir de determinadas condições (sociais, políticas e, agora, sanitárias) que somos postos a pensar qualquer problema, qualquer questão. Como acredita Gilles Deleuze (1925-1995), e ponho-me de acordo, a cada dia mais, com a sua afirmação, só pensamos por reação a alguma violência. Segundo Deleuze, o pensamento é “involuntário”, não resulta de uma decisão soberana tomada pela razão de um indivíduo livre, não é uma atividade humana *espontânea!* Somos como que forçados a... Pensar... O pensamento nasce de um arrombamento, de um encontro violento e fortuito com o mundo.³ Assim, é impossível ignorar a partir de quais tempo e espaço pensamos. Estamos num país da periferia do capitalismo ocidental e que está, além disso, atravessando, talvez, um de seus mais tristes momentos históricos, uma das piores ameaças à sua “jovem democracia”.⁴

Quando estamos diante de uma crise de proporções gigantescas, como é o caso da pandemia do coronavírus que afeta o mundo inteiro, é inevitável que toda nossa atenção se concentre nela e que todas as esferas e dimensões da ação humana mobilizem-se a fim de encontrar uma solução. Muito se tem falado, os mais otimistas, que um “outro mundo” vai nascer depois desta noite escura, para a qual a exacerbação do sistema capitalista nos levou, sobretudo, os países da periferia ocidental, como é o caso do

³ Cf. DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2006, p.137.

⁴ Palavras da ex-presidente do Brasil, Dilma Rousseff, no seu histórico e premonitório discurso no dia 12 de maio de 2016, ao ser afastada do cargo da presidência por um injustíssimo e vergonhoso processo de *impeachment*: “O destino me reservou muitos desafios. Eu enfrentei vários desafios: o sombrio e terrível da ditadura... Enfrentei a dor indizível da doença... Mas o que mais dói agora, nesta situação que estou vivendo, é a inominável dor da injustiça, a profunda dor da injustiça, a dor da traição. São duas palavras terríveis: traição e injustiça. As forças da traição e da injustiça estão soltas por aí... O golpe não visa apenas me destituir... O golpe ameaça levar de roldão não só a democracia, mas também as conquistas que a população alcançou nas últimas décadas.... Nossa jovem democracia, feita de lutas, feita de sacrifícios, feita de mortes, não merece isto [o golpe]... A luta pela democracia não tem data para terminar. É luta permanente.... A democracia é o lado certo da história.”

Brasil. O capitalismo das extremas desigualdades de gênero, das desigualdades raciais, sociais, econômicas e da correspondente violência para conter a explosão das pessoas desempregadas, famintas, desesperadas, muitas vezes, já enlutadas pela morte de seus amigos ou familiares, assassinados pela polícia. O capitalismo dos excessos consumistas, do lado das classes ricas, abastadas, mas sobretudo egoístas, que pagam pouquíssimos impostos, enquanto do outro lado, os miseráveis, famintos (o país retornou em 2019 ao triste e vergonhoso mapa da fome). O capitalismo imoral da indiferença e da falta de empatia estruturais (e não apenas aquela indiferença superficial que se consola ao dar uma esmola a uma criança, quando para o carro no sinal fechado) com os mais pobres, com aqueles que mais direta e imediatamente sofrem as consequências da exploração extrema. Parece que a corda deste impossível equilíbrio do *status quo* estica a cada dia mais e que vivemos, no Brasil, à beira do rompimento dessa corda, à beira do caos. A alguns setores, dentre eles, incluo, certamente, a própria Presidência da República e do seu grupo de aduladores fanáticos, interessa que aconteça este caos! Que ele venha à tona, a fim de servir de pretexto para um autogolpe, esta é a opinião quase unânime de jornalistas e de muitos analistas (políticos, economistas, ex-ministros, como é o caso do ministro da Casa Civil do governo Lula, José Dirceu) que têm sido entrevistados pelos *media* independentes. Portanto, o Brasil enfrenta duas terríveis catástrofes, contra as quais teremos de lutar: contra o “verme”, como o ex-candidato pelo Partido dos Trabalhadores à presidência em 2018, Fernando Haddad, referiu-se ao, infelizmente, atual presidente, e contra o vírus; ou, como foi também apropriadamente descrito pelo grande cientista brasileiro Miguel Nicolelis, os brasileiros e brasileiras têm pela frente uma pandemia (sanitária) e um pandemônio (político)!

Tirando o foco do Brasil, e voltando-me para o “mundo”, não sei se compartilho do otimismo acima citado, de que um “novo mundo” *vai efetivamente* surgir das cinzas do capitalismo desenfreado e sem limites, devastador dos povos e da natureza, mas concordo profundamente com o diretor-geral da Organização Mundial da Saúde (OMS), o etíope Tedros Adhanom quem, acabado de chegar da China, afirmou que “só conseguiríamos enfrentar a atual pandemia se mudássemos nossos corações e mentes”⁵

⁵ Conforme relatado por Frank Snowden, historiador de medicina, professor Emérito da Universidade de Yale, em recente entrevista (18/05/2020) dada à jornalista do *Democracy Now*, Amy Goodman. https://www.democracynow.org/2020/5/18/frank_snowden_covid_19_epidemics_history (consultado em 19/05/2020).

Não acredito que tenhamos alternativas, senão esta, a de uma mudança de atitude e de comportamento, acompanhada, evidentemente, por uma profunda modificação dos rumos da economia e da política mundial. Para resumir, será necessário derrotarmos o capitalismo ou o anarco-capitalismo que é a versão nefasta, necropolítica e neoliberal do capitalismo atual! Apesar de óbvia e aparentemente simples, esta tarefa não é nada fácil, mas inevitável para as gerações que estão por vir. Caso contrário, vamos continuar sendo devastados pela miséria, fome, desigualdades e, com certeza, pela pandemia. Os exemplos históricos de outras pandemias não são animadores e estimulam o pessimismo: a Peste bubônica ou a também chamada Grande Peste durou aproximadamente quatro séculos para terminar! Ela começou no ano de 1347 e, até o início do século XIX, o mundo ainda sofria com seus vários e recorrentes surtos.⁶ E resultou na morte de 75 a 200 milhões de pessoas!⁷ Evidentemente, contamos com mais recursos científicos e técnicos do que a Baixa Idade Média, início da Era Moderna e esperamos que uma vacina eficiente seja descoberta um pouco antes de 400 anos! No entanto, cabe lembrar ainda, conforme Sidarta Ribeiro⁸, em entrevista recente transmitida no YouTube, que o capitalismo, na sua versão mais atual e contemporânea, rompeu até mesmo com a sua antiga aliada, a ciência, na forma da tecnologia! São exemplos dessa opção pela ignorância e pelo obscurantismo terraplanista, o bolsonarismo no Brasil e o trumpismo nos EUA.

Em sua resposta a Jean-Luc Nancy e a Agamben, Sergio Benvenuto defendeu (em 05/03/2020) a recomendação da OMS do confinamento e do isolamento

⁶ Cf. https://en.wikipedia.org/wiki/Black_Death (consultado em 19/05/2020).

⁷ Cf. https://pt.wikipedia.org/wiki/Peste_Negra (consultado em 19/05/2020).

⁸ Cf. <https://youtu.be/95tOtpk4Bnw> (Mesa 6: Sonhos para adiar o fim do mundo, com Ailton Krenak e Sidarta Ribeiro/#NaJanelaFestival)

social, mesmo se a consequência fosse a instalação de certo pânico nas pessoas, ele criticou a “teoria da conspiração” através da qual Agamben interpretara as medidas de quarentena decretadas pelo governo italiano: “um desastre foi evitado. Em alguns casos, espalhar o terror pode ser mais sábio do que tomar as coisas ‘filosoficamente.’”⁹ E, em seguida, escreveu, parafraseando a famosa frase de Hamlet: Há mais política no céu e na terra do que sonha a sua filosofia.¹⁰ Sim, concordo com Benvenuto, há momentos em que a política assume um lugar urgente e que não temos tempo para “filosofar”. Decisões, sobretudo, a respeito da saúde, são urgentes, iminentes! O pensar reflexivo e filosófico em geral é lento, tardio, como bem dizia a famosa frase de Hegel (1770-1831) “a coruja de Minerva só alça voo ao entardecer”!

À revelia desse prudente conselho, de que só é possível pensar, segundo Hegel, após o fato histórico consumado, ensaiemos algumas observações sobre a nossa triste e atual realidade! A imensa crise sanitária que devasta o mundo e ameaça a humanidade põe-nos diante da inevitável pergunta: “quem somos nós, seres humanos?” Antecipando a resposta que tentarei desenvolver um pouco adiante, direi junto com certo Kant que, ao invés de considerar os seres humanos, a partir do ponto de vista de “indivíduo”, como um “animal sensível e racional”, seguirei a sugestiva ideia de pensar, a partir do ponto de vista da “espécie como um todo”, enquanto “um ente no mundo (*Weltwesen*) que é capaz de tornar-se racional.”¹¹

⁹ BENVENUTO, S. “Welcome to seclusion”. Publicado em italiano em *Antinomie*, <https://antinomie.it/index.php/2020/03/05/benvenuto-in-clausura/>: “a disaster was avoided. In some cases, spreading terror can be wiser than taking things ‘philosophically.’”

¹⁰ *Idem*. “There are more politics in heaven and earth than are dreamt of in your philosophy!”

¹¹ LEBRUN, G. “Uma escatologia para a moral” In: KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; org. Ricardo Terra. Tradução Rodrigo Naves, Ricardo Terra. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 89.

É com “ambiguidade” acerca do “conceito [que] devemos ter de nossa espécie tão enfatuada de sua superioridade”,¹² avalia Gérard Lebrun, que Kant começou seu opúsculo, em 1784, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. É com alguma desconfiança e melancolia, acrescentaria, agravando um pouco as palavras de Lebrun, que Kant inicia seu ensaio perguntando-se sobre um conceito da espécie humana. Vale a pena citá-lo:

É difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial, e muitas vezes o que isoladamente aparenta sabedoria ao final mostra-se, no seu conjunto, entretido de tolice, capricho pueril e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo: com o que não se sabe ao cabo que conceito se deva formar dessa nossa espécie tão orgulhosa de suas prerrogativas.¹³

Nessa passagem, não vemos a manifestação do notório otimismo, sempre muito criticado,¹⁴ do “Filósofo das Luzes”, do filósofo confiante no progresso da humanidade, como foi, por exemplo, a exaustivamente explorada reação entusiasmada de Kant à Revolução Francesa, testemunhando que a humanidade caminharia em direção ao melhor, ou seja, sustentando certo “otimismo histórico”. Aqui, ao contrário, constatamos uma visão até pessimista e talvez, bastante adequada, com o nosso momento atual global, diante da ameaça

¹² *Idem*, p. 100: “De quem se fala?, pergunta Kant: nem de ‘animais que simplesmente seguem os seus instintos’, nem de ‘cidadãos raciocináveis do mundo que se portam segundo um plano globalmente determinado’ – de tal modo que, no final, sequer sabemos mais que conceito devemos ter de nossa espécie tão enfatuada de sua superioridade.”

¹³ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, *op.cit.*, p. 4.

¹⁴ Os filósofos da Escola de Frankfurt foram, talvez, os primeiros a apontar que, após a experiência mundial das duas Guerras mundiais do século XX, e especialmente, após o Nazismo, seria impossível à nossa contemporaneidade, manter aquele otimismo histórico, baseado sobretudo na crença no progresso técnico-científico.

que o coronavírus está infligindo à espécie humana como um todo. Nesse momento de ameaça global, quando o mundo se “igualou”, norte, sul, leste e oeste, tornou-se inevitável fazer o balanço e voltarmos a pensar, enquanto coletivo (talvez, nunca o tenhamos feito!), enquanto o conjunto de uma “espécie” que pode estar em vias de extinção! Pensar sobre este “conceito de ser humano”; imaginar, talvez, uma “nova espécie”, uma completa “reconfiguração de mundo”, como afirmou Ailton Krenak, líder indígena, na entrevista já citada acima. Porque, desta vez, não poderemos cometer os erros do passado e desperdiçar qualquer contribuição!¹⁵ Sobretudo a que vem dos chamados “povos da floresta” que, após serem tão desprezados e quase praticamente exterminados pela arrogância colonizadora europeia, com certeza, serão capazes de conceder à humanidade uma verdadeira tábua de salvação e, mesmo, de sobrevivência!

Tomando as ferramentas kantianas das quais modestamente disponho, é possível abordar o coronavírus e a sua ameaça à humanidade, pelo menos, de dois modos: 1) na forma de uma pergunta: poderemos encarar o vírus, seguindo uma das múltiplas divisões da *Crítica da Faculdade de Julgar* (CFJ),¹⁶ como uma espécie de manifestação *sublime* da natureza? Como vou tentar explicar um pouco adiante, se respeitarmos a *letra* de Kant, a resposta deverá ser “não!”, apesar de a “Analítica do Sublime” nos fornecer uma série de elementos sugestivos à abordagem do problema, teremos de resistir à “tentação”; 2) na forma de uma *interpretação um pouco livre* da letra kantiana, ou seja, seguindo o possível *espírito* de um Kant contemporâneo, voltarei ao opúsculo de 1784, onde o filósofo nos fala da possibilidade de encarar “a

¹⁵ Em aula magna ministrada no Centro de Estudos Sociais (CES), na Universidade de Coimbra, em 2017, Boaventura de Sousa Santos chamou de “Epistemologias do Sul” ao “conjunto de procedimentos que visam reconhecer e validar o conhecimento produzido ou reproduzido por aqueles que têm sofrido sistematicamente as injustiças provocadas pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado”.

¹⁶ KANT, I. *Kritik der Urteils kraft* (AA, 05); *Crítica da Faculdade de Julgar*, trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. Designada, a partir daqui, por “terceira Crítica” ou pelas iniciais “CFJ”.

*história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza”.*¹⁷

Uma brevíssima introdução sobre o sublime kantiano se faz necessária, a fim de responder à primeira pergunta proposta de abordagem do coronavírus. A CFJ é dividida em duas partes: a estética e a teleológica. Dentro da primeira parte, a Estética, há duas Analíticas, justamente, a do Belo e a do Sublime. Tentando uma rápida e didática exposição comparativa: se é inegável a ligação do belo com o prazer, no caso do sublime, temos de enfrentar um sentimento contraditório que lida, ao mesmo tempo, *com o prazer e o desprazer*; se o belo aponta para um sentimento reconfortante de *acordo entre o homem e a natureza*, o sublime mostra uma *natureza adversária e até inimiga* do homem. Explorando uma metáfora simplificadora, diria que no sentimento do belo, a natureza se apresenta como uma mãe protetora, acolhedora e benfazeja, enquanto no sublime, como uma madrasta exterminadora e destruidora. Se no belo a natureza parece mostrar-se de acordo com os fins da humanidade, favorável aos seres humanos, no sublime a natureza se mostra “contrária a fins”, agindo contra os nossos “fins humanos”.¹⁸ Se podemos admirar com prazer a beleza da natureza que nos *abriga* enquanto espécie, nos acolhe e até nos presenteia com as formas belas, o objeto sublime parece rejeitar-nos, expulsar-nos e exilar-nos de modo definitivo e irrevogável.

¹⁷ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, op.cit., p. 17. Grifos meus.

¹⁸ KANT, I. (AA, 05: 245), Edição brasileira, CFJ, p. 141: “[A] diferença interna mais importante do sublime em relação ao belo é a seguinte: se primeiramente, como é justo, só levamos aqui em consideração o sublime nos objetos naturais [...], a beleza natural (autossuficiente) traz consigo uma finalidade em sua forma, pela qual o objeto parece como que predeterminado para a nossa faculdade de julgar, e, assim, constitui em si um objeto da satisfação; aquilo que, pelo contrário, desperta em nós o sentimento do sublime na pura e simples apreensão, sem quaisquer raciocínios, pode parecer, quanto à forma, *contrário a fins* [zweckwidrig] para a nossa faculdade de julgar, inadequado à nossa faculdade de exposição e, por assim dizer, uma *violência* para nossa imaginação, mas, ainda assim, será por isso mesmo julgado tanto mais sublime.”

Ora, não há dúvida de que o vírus pertence tanto à natureza, quanto o belo ipê amarelo que vejo pela janela! Ou, como perguntou o poeta, um dia, citado na epígrafe acima, “as tempestades iradas, as inundações, os incêndios, o calor incandescente debaixo da terra e a morte em todos os elementos não são igualmente testemunhos verdadeiros de sua vida eternal do que o sol que nasce magnificamente por sobre os montes plenos de vinhedo e os fragrantos laranjais?” Por último, como lembrou Ailton Krenak, o coronavírus só é mortífero para os seres humanos! A doença que ele provoca está *exclusivamente* endereçada à espécie humana! Está provado que todas as outras espécies são imunes a ele. As borboletas continuam a voar, os pássaros a cantar, a abóbora continua a crescer e assim por diante.¹⁹

Seguindo a *letra* da CFJ, não é possível considerar o vírus como uma manifestação *sublime* da natureza, porque, nos termos rigorosamente kantianos, o sublime é um *sentimento subjetivo* e não seria correto designar “sublime” qualquer *objeto* da natureza. O sublime não é sensível! O que se apresenta diretamente na natureza é o *terrível*, o pavoroso, como as tempestades, furacões, erupções vulcânicas ou, no nosso caso atual, o vírus mortífero, os quais ameaçam nossos corpos, nossas frágeis existências (*físicas*) humanas! O sublime é inteligível, racional, suprassensível! É algo (um sentimento) que se passa na nossa mente que “é estimulada a abandonar a sensibilidade” e descobre que possui outra capacidade, outra faculdade, que é a razão! De novo, vale a pena fazer uma longa citação:

Vê-se aqui desde logo, porém, que, em geral, nos exprimimos incorretamente ao denominar sublime algum *objeto da natureza*,²⁰ ainda que pudéssemos, com razão, denominar belos muitos desses objetos; pois como poderíamos caracterizar

¹⁹ Cf. KRENAK, Ailton. <https://youtu.be/95tOtpk4Bnw> (Mesa 6: Sonhos para adiar o fim do mundo, com Ailton Krenak e Sidarta Ribeiro/#NaJanelaFestival)

²⁰ KANT, I. (05: 245), Edição brasileira, CFJ, p. 141. Grifos do original.

com uma expressão de assentimento aquilo que é apreendido como em si contrário a fins? O máximo que podemos dizer é que o objeto é adequado para a nossa exposição de uma *sublimidade que se encontra na mente; pois o autêntico sublime não pode estar contido em uma forma sensível, já que só diz respeito a ideias da razão* – as quais, mesmo não sendo possível uma exposição que lhes fosse adequada, são, justamente por essa inadequação (que pode ser expressa sensivelmente), *evocadas e reavivadas na mente*. Assim o vasto oceano agitado por tempestades não pode ser denominado sublime. Sua visão é pavorosa; e é preciso já ter enchido a mente com muitas ideias para que ela possa ser determinada por tal intuição a um *sentimento que é ele próprio sublime*, na medida em que *a mente é estimulada a abandonar a sensibilidade e ocupar-se de ideias que contêm uma mais elevada finalidade*.²¹

O sentimento estético do sublime, tal como descrito por Kant na CFJ não se completa sem essa passagem ao âmbito racional, inteligível, numa palavra, à moralidade. O sublime kantiano cumpre uma clara função sistemática, responsável pelo transporte do Estético ao Ético, um “movimento do ânimo” que permite, segundo a letra da CFJ, a revelação da faculdade da *razão*, o que significa dizer, com outras palavras, a descoberta de uma vocação humana para a moral.²² É necessário enfatizar que essa interpretação filosófico-sistemática do sentimento de sublime como um movimento em direção à moralidade é uma

²¹ KANT, I. (AA: 05, 245-246), Edição brasileira, CFJ, p. 141/142. Grifos meus.

²² KANT, I. (AA: 05, 265), Edição brasileira, CFJ, p. 162: “Do fato, porém, de o juízo sobre o sublime da natureza requerer cultura (mais do que aquele sobre o belo), não decorre que ele foi criado pela cultura e, digamos, convencionalmente introduzido na sociedade, mas antes que *tem seus fundamentos na natureza humana*, e aliás naquilo que se pode, juntamente com o entendimento saudável, esperar e exigir de qualquer um, a saber, na *disposição para o sentimento por ideias (práticas)*, isto é, o *sentimento moral*.” Grifos meus.

contribuição *especificamente kantiana*. Por exemplo, o sublime segundo outro filósofo do século XVIII, o escocês Edmund Burke, se deteve essencialmente na experiência do medo e do terror diante da ameaça de morte, como evidencia o trecho da *Investigação*²³ que o próprio Kant pinçou, a fim de citá-lo na sua *Crítica*. Nessa citação, fica bastante acentuado, senão mesmo exagerado o aspecto fisiológico do sentimento do sublime burkiano, tratado como um “calafrio aprazível”, espécie de alívio que sobreviria à constatação de que o corpo não chegou a ser efetivamente aniquilado:

O sentimento do sublime se funda em um instinto de autoconservação e no *medo*, isto é, em uma dor que, por não envolver uma deterioração efetiva das partes do corpo, produz movimentos que, purificando os vasos mais finos ou mais grossos de obstruções perigosas e doloridas, tem condições de despertar emoções agradáveis – não o prazer, é certo, mas uma espécie de calafrio aprazível, uma certa tranquilidade misturada com o horror. ²⁴

A contrapartida de Kant a esse excesso físico, material e sensível que ele mesmo atribuiu ao sublime burkiano foi a sua importante e precursora formulação que, mais tarde, inspiraria, é quase certo, noções como a de Sigmund Freud, de “sublimação”. No entanto, embora fundado na própria “natureza humana”, como faz questão de sublinhar Kant, o dinâmico sentimento de sublime desdobra-se *dentro da subjetividade, dentro do indivíduo*. E apesar da prolífica posteridade dessa noção de “sublime”, na minha opinião, a reflexão da qual necessitamos atual e urgentemente diz respeito à coletividade, ao conjunto, à espécie humana como um todo... Além disso, o “engrandecimento da alma”, previsto como resultado inevitavelmente metafísico do sentimento sublime

²³ Refiro-me ao livro de Edmund Burke, *Uma investigação filosófica sobre a origem das nossas ideias do sublime e do belo* (trad. Enid Abreu Dobránszky, Campinas, SP: Papyrus Editora da Universidade de Campinas, 1993).

²⁴ BURKE apud KANT, I. (AA: 05, 277-278), edição brasileira, CJF, p. 174.

ou o encontro do terrível (“contrário a fins”) da natureza com as “ideias que contêm uma *finalidade mais elevada*” que, no Kant crítico-sistemático, quer dizer sempre a moralidade, são ideias que já não nos prestam um grande serviço, na medida em que se avizinham de outras como a de superioridade humana (moral) frente à natureza. Portanto, fomos obrigados/as a efetuar um deslocamento em direção a um Kant mais antropológico e menos sistemático, para um Kant que privilegia a espécie “animal raciocinável” em detrimento do indivíduo moral,²⁵ mais pensador da História, enquanto “uma dimensão necessária da existência humana”!²⁶

Assim, o segundo modo que proponho de encarar o vírus “kantianamente” depende de algumas proposições contidas no texto sobre a ideia de história. Nesse pequeno, mas instigante texto, Kant se define como uma “cabeça filosófica”,²⁷ em busca de um fio condutor *a priori* a fim de orientar a ideia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*). Essa história *filosófica* do mundo nada mais seria do que a tentativa de adotar um ponto de vista – o cosmopolita – a partir do qual as gerações futuras (se é que a espécie humana não vai desaparecer do planeta Terra, de uma vez por todas, deixando a natureza *viver* finalmente em paz, sem nós!), poderiam avaliar o que “povos e governos fizeram de positivo e prejudicial”²⁸ para a manutenção da própria espécie humana, ou seja, do “mundo”. Lamento não haver nem tempo nem espaço para desenvolver um diálogo que seria, a meu ver, extremamente frutífero entre estas duas noções extremas: a kantiana do “ponto de vista cosmopolita”, pre-

²⁵ Cf. LEBRUN, G. *op.cit.*, p. 103. A respeito do termo “raciocinável”, esclareceram os tradutores, Ricardo Terra e Rodrigo Naves: “No original francês há uma diferença entre *raisonnable* (dotado de razão – o que se vincula ao alemão *Verstand*) e *rationnel* (que usa a razão – cf. o alemão *Vernunft*). Como esse matiz se perde em português, e o vernáculo “razoável” conota-se da ideia de “comedido, moderado”, arbitramos (com a concordância do autor) por traduzi-los respectivamente como “raciocinável” e “racional”. (p. 72)

²⁶ *Idem.* p. 105.

²⁷ KANT, I. *Ideia de uma história etc. op. cit.* p. 22.

²⁸ KANT, I. *Idem, ibidem.*

ocupada com a posteridade *humana* e a de “cosmopolítica”,²⁹ que tenta pensar um “mundo-sem-nós”, seres humanos.

Na “Nona Proposição” do ensaio sobre a história, Kant afirma que devemos considerar possível e até mesmo favorável “uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza”.³⁰ Esse “plano da natureza”, apesar da nossa “miopia” e incapacidade de “penetrar o mecanismo secreto de sua disposição”³¹ nos dispensaria da pressuposição da existência de um Criador ou de uma Providência. Segundo Lebrun, “a confiança no curso do mundo não poderia ser de ordem teológica. É por isso que Kant prefere falar em *desígnio da ‘natureza’*, mais que da Providência.” Além disso, este “aperfeiçoamento *racional*”³² da humanidade, [...] a natureza pretende levar a termo *neste mundo* – mas sem que os homens tenham consciência disso.” E continua Lebrun: “Esta cláusula da inconsciência é

²⁹ Um grupo de pesquisadores e pesquisadoras – que se reuniu em torno do tema “Cosmopolíticas da Crise Ecológica”, no XIV Encontro Nacional da ANPOF em Campos de Jordão, SP, outubro de 2014 – apropriou-se recentemente dos termos da tradição filosófica “sublime”, “trágico” e outros conexos, como “catástrofe”. É certo que se trata de uma aproximação negativa, mas que não deixa de nos instigar e, portanto, nos convidar a participar desta urgente discussão que diz respeito, nas palavras de Déborah Danowski, “a uma superação especulativa do mundo-para-o-homem”, de forma a alcançar o pensamento de “um mundo-sem-nós, ou uma superação do mundo-como-sentido” (extraído do CV Lattes <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4781450U3> em 21/07/2015). Infelizmente, sem poder me aprofundar sobre o tema, não consigo conter a pergunta: será possível seres humanos *pensarem* num *mundo-sem-nós*, quer dizer, *sem* seres humanos? Quando pensamos, não dependemos sempre e inevitavelmente deste “ponto único [que] nos encerra”? Como escreveu sabiamente o poeta Paul Valéry: “Observemos que nada mais natural e talvez mais inevitável que considerar o que parece simples, evidente e geral como algo mais que o resultado local de uma reflexão pessoal. Tudo o que se imagina universal é um efeito particular. *Todo o universo que formamos é sustentado por um ponto único e nos encerra*” (VALÉRY, P. “Discurso sobre a Estética”. Trad. Eduardo Viveiros de Castro. In: *Teoria da Literatura em suas Fontes*. Rio de Janeiro: Liv. Francisco Alves Ed., 1975, p. 51. Grifos meus). É claro que, para realizar esse diálogo, necessitaríamos mobilizar várias noções da tradição filosófica e metafísica, a começar pelo conceito de “mundo”, mas também o de “natureza” e, a propósito, de “humanidade”.

³⁰ KANT, I. *Ideia de uma história etc. op. cit.* p. 19.

³¹ *Idem*, p. 20.

³² LEBRUN, G. “Uma escatologia para a moral”, *op. cit.*, p. 82. Temos o direito de duvidar deste “aperfeiçoamento” esperado por Kant... E nos perguntar se será mesmo esse “aperfeiçoamento racional”, entendido como “teórico”, isto é, técnico-científico, ou mesmo “prático”, no sentido moral que Kant lhe dá, o que teria condições de nos levar a um “mundo melhor”. Se não estamos necessitando de um “progresso afetivo” ou até simplesmente, “sensível”, para alcançar uma “comunidade ética ideal”.

fundamental: é ela que torna utilizável a História, pois a converte numa suposição não-mística. Em suma, a razão prática, longe de nos lançar numa especulação sobre a Providência, somente nos incita a formular o seguinte problema: dado que seria quimérico aguardarmos o aparecimento de uma sociedade angélica, vamos encontrar o *mecanismo* graças ao qual os indivíduos, *mau grado seu* e mesmo a *contragosto*, são *forçados* a moralizar-se progressivamente.”³³

O mecanismo, através do qual a “natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o *antagonismo* delas na sociedade [...] Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade*”³⁴ dos seres humanos, nos ensina a “Quarta Proposição”. Ora, nada ficou mais exposto na experiência de confinamento, a que a maioria das pessoas foi submetida a fim de evitar a contaminação descontrolada de multidões, do que o valor daquela “sociabilidade”. Releiamos a frase acima da seguinte maneira: diante de um mundo predominantemente capitalista que exacerbou e elevou ao extremo, ao paroxismo, as doentias tendências humanas “insociáveis”, tendência ao isolamento, ao *individualismo* egoísta, à concorrência, à arrogância, ao orgulho, à cobiça etc, o coronavírus talvez tenha aparecido como um “mecanismo” natural forçando-nos à tendência oposta, à da associação, a da valorização do coletivo, da comunidade, da capacidade de “sentir-se na pele do outro”, a de livrar-se do detestável egoísmo individualista. Pensemos na possibilidade de significar “progresso moral” como sendo simplesmente “vencer, derrotar o egoísmo”. E uma coisa talvez seja necessário aprender é que a resposta à crise do coronavírus terá de ser uma resposta coletiva, da “espécie humana” como um todo.

Para concluir, eu diria que a espécie humana se encontra (como sempre) diante de um dilema, do qual, aliás, para nossa sorte, ela não tem a menor consciência. De um lado, como vimos rapidamente, eu colocaria o *plano da natureza*, esse que permanece “oculto” e insondável, tanto para o gênio (artista), quanto para os agentes históricos.³⁵ A única

³³ LEBRUN, G. *Idem*, p. 100. Grifos do autor.

³⁴ KANT, I. *Ideia de uma história*, *op. cit.*, p. 8. Grifos no original.

³⁵ SUZUKI, M. *op.cit.* pp. 66-67: “Tal como em Herder, a história da humanidade tem, em Kant, algo de genial: pode-se supor atuando nela um ‘plano oculto’ da natureza que, em detrimento dos fins conscientes dos indivíduos e do necessário conflito entre suas vontades, levará ao aperfeiçoamento de todas as disposições naturais da espécie humana.”³³ LEBRUN, G. *Idem*, p. 100. Grifos do autor.

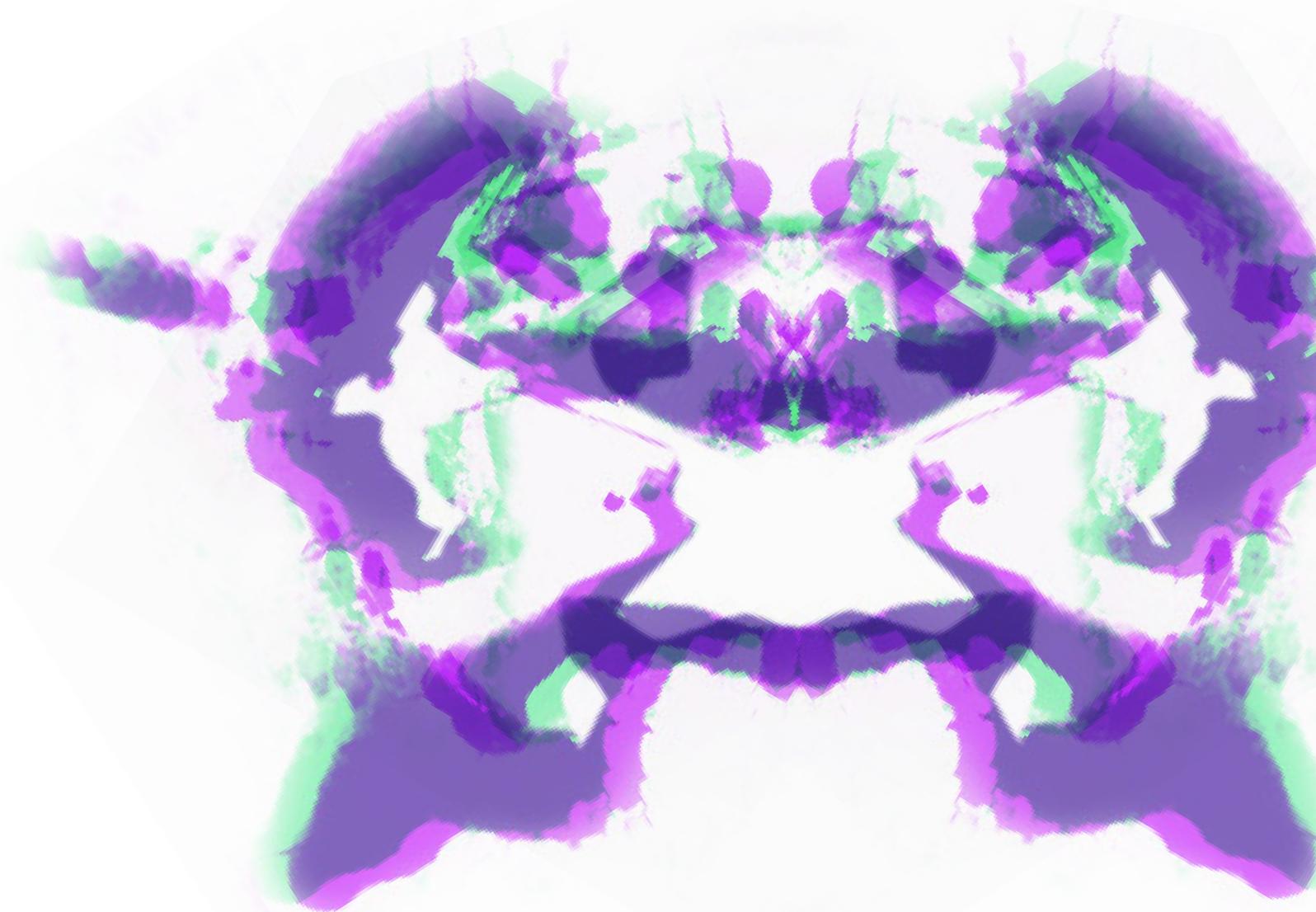
coisa que ousou especular sobre essa *força da natureza* a mover os indivíduos “*mau grado*” as suas vontades e os seus desejos conflitantes, é que é muito provável que ela seja uma *pulsão de vida*, impulso de incremento e de intensificação de vida. Mas, isso não significa necessariamente a “vida humana”! A natureza tem “outros interesses”, outras “finalidades mais elevadas” – lembrando mais uma vez da epígrafe de Goethe, a “vida” da natureza é “eterna” – , há outras “espécies” em jogo. Repetindo, o vírus, a tempestade e o maremoto, tudo é natureza! E nem sempre favorável aos humanos.

Por outro lado, há a pulsão de morte, em geral, agindo sob as decisões políticas (essas, sim) *exclusivamente* humanas! Decisões históricas que nos tornam pessimistas, uma vez que elas evidenciam o quanto a arrogância humana, a terrível e injustificada imodéstia da nossa espécie, e a nossa ridícula crença de que ocupamos um lugar superior a todas as demais espécies da natureza, afastam-nos do desejável “progresso moral da humanidade”. Não faltam exemplos históricos desta inominável violência, não só contra outros seres humanos, mas também contra a própria natureza. A inquisição, a escravização, os inúmeros genocídios, os feminicídios, a produção de lixo, o descuido com os rios, oceanos, as montanhas e as florestas (poderíamos resumir: com todas as águas, com quase toda a terra e o ar), e tantos outros exemplos nos fazem duvidar se não há uma pulsão de morte a conduzir também *a priori* o curso do mundo... Quantas vezes a história humana – orientada pela pulsão de morte – não terá “derrotado” – e não continuará derrotando – a pulsão de vida da natureza? O coronavírus “inaugura”, no início do século XXI, uma nova etapa deste conflito? Pois, não é só o século XX, com suas guerras mundiais, nazismo, totalitarismos e campos de extermínio, que envergonha a nossa espécie, como observou muito bem Hannah Arendt. Nenhuma época histórica, nenhum continente ou hemisfério do planeta (talvez não haja tanta diferença entre o Ocidente e o Oriente), poderá ser excluído da violência e dos assassinatos. Os horrores do século XX só se “distinguem” talvez dos demais em função do avanço da técnica que, como afirmou Philippe Lacoue-Labarthe, alcançou um nível incomparável: “sabíamos que o homem *ocidental* é um assassino (para dizer a verdade, ele não é o único, mas soube dar a si meios incomparáveis).”³⁶

³⁶ Lacoue-Labarthe, Ph. *La fiction du politique*, Paris: Christian Bougois Editeur, 1987, p. 76.

OSWALDO GIACOIA JUNIOR

Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da USP e em Filosofia pela PUSP. Doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim. Pós-doutorado nas universidades de Berlim, Viena e Lecce. Professor titular do departamento de Filosofia da Unicamp e da PUCPR. Pesquisador 1B do CNPq. Docência e pesquisa concentradas nas áreas de ética, filosofia do direito, filosofia da psicanálise e história da filosofia contemporânea. Autor, entre outros, dos seguintes livros: *Para uma Ética da Vergonha e do Resto* (2018); *Nietzsche. O Humano entre a Memória e a Promessa* (2013); *Heidegger Urgente* (2013); *Nietzsche e Kant* (2012).



DIREITOS HUMANOS E PANDEMIA: A URGÊNCIA DA RESPONSABILIDADE

OSWALDO GIACOIA JUNIOR

A discussão atual a respeito da crise pandêmica provocada pelo coronavírus, o empenho do pensamento contemporâneo para compreender sua natureza, bem como suas consequências éticas, sociais, políticas, jurídicas, culturais, econômicas, existenciais, enfim – no horizonte de um mundo globalizado pela tecnologia e pelos mecanismos financeiros do mercado – tem se orientado por duas preocupações seminais, que, dominando o cenário, situam-se no centro do alvo das análises e reflexões: a primeira delas é o incremento de um senso de responsabilidade ampliada, advinda numa conjuntura histórica de crise generalizada, e que concerne a todos, não apenas àqueles tradicionalmente encarregados da tomada de decisões sobre assuntos estratégicos, nos diferentes subsistemas que compõem o todo de nossas sociedades. A segunda questão concerne aos direitos humanos, às prerrogativas de liberdades individuais e públicas em confronto com a escala de medidas impositivas, severas restrições de liberdades e de direitos fundamentais, implementadas pelas autoridades

estatais em caráter emergencial e sob a pressão de circunstâncias de exceção, com o objetivo de enfrentamento e combate à pandemia.

Nos extremos que demarcam a reflexão e o debate, alguns elementos são reconhecidos como formando um território de concordância: é assim que, a propósito da responsabilidade universalmente distribuída, um pensador comunista como Alain Badiou, célebre por seu ímpeto disruptivo e revolucionário, não hesita em conformar-se às medidas de afastamento social e isolamento, invocando, para tanto, justamente a consciência da responsabilidade individual e coletiva. Do mesmo modo, o faz também um dos principais representantes da ética do discurso, o filósofo Jürgen Habermas, que, a esse respeito concorda com seu arquiadversário Peter Sloterdijk, para quem a responsabilidade prescreve a aceitação resignada da necessidade das medidas contingenciais.

E até mesmo o iconoclasta Giorgio Agamben – que em primeira hora denunciou a quarentena e as medidas sanitárias de isolamento social para combate do contágio pandêmico como assaltos neototalitários do poder biopolítico sobre a vida nua da população – não deixa de sustentar um forte sentido de responsabilidade, na medida em que, para a elaboração de seus diagnósticos e tomadas de decisão, não prescinde da consideração de dados seguros, colhidos em fontes para ele confiáveis do conhecimento científico para orientação de seus posicionamentos ético-políticos. Já contra ingerências estatais na vida privada, que considera medidas inequivocamente autoritárias, o autor de *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua* invoca - paradoxalmente - prerrogativas de direitos fundamentais, como as liberdades constitucionalmente asseguradas.

Neste cenário avulta o sentido daquela percepção de um caráter bifronte em todos os acontecimentos decisivos da história humana: nesse caso, os direitos fundamentais e os assim chamados direitos humanos, que ora podem ser vistos como dispositivos de sequestro da vida pelo biopoder, e ora como garantia de liberdades democráticas. Nesse sentido, e dando o devido peso e atenção à expressão *modo pontual e definido*, não se pode deixar de reconhecer o que há de verdade na afirmação de Agamben: “É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indis-

cernibilidade entre *nomos e physis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estabilidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção”¹.

Diante desse quadro, torna-se compreensível, embora nem por isso menos inusitado, que Jürgen Habermas – absolutamente insuspeito de defender algum tipo de ‘nacionalismo econômico autorreferencial’ – reconheça a imprescindibilidade do Estado, mesmo numa conjuntura por ele mesmo denominada de constelação pós nacional: “a crise sanitária global torna realista lutar pela supressão de uma política mundial dominada pelo neoliberalismo. Hoje vemos que, quando a necessidade é urgente, apenas o Estado pode nos ajudar”².

Peter Sloterdijk, por seu turno, sustenta desta vez, em face dos mesmos problemas visados por Habermas, uma convicção que aproxima-se muito daquela de seu assinalado adversário, com quem mantivera rumorosa polêmica ao tempo da publicação das *Regras para o Parque Humano*. “Em todo o mundo, agora, estão lembrando que a necessidade de um Estado forte é algo que acompanhará nossa existência por um longo período, porque parece que é o único disponível para solucionar problemas. Isso é complicado porque poderia corromper nossas demandas democráticas. No futuro, o público em geral e a classe política terão a tarefa de monitorar um retorno claro às nossas liberdades democráticas”³. Sloterdijk, para quem a imunidade será a grande questão filosófica e política do tempo pós pandemia, defende até mesmo o fechamento das fronteiras e um *revival* do fortalecimento dos Estados nacionais, que se justificaria em função das urgências derivadas do alastramento global da epidemia.

¹ Agamben, G. *Homo Sacer*, I, Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 35.

² Habermas, J: *A Solidariedade é a Única Cura*. In: Revista IHU-On Line. 13 Abril 2020. <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597983-a-solidariedade-e-a-unica-cura-entrevista-com-juergen-habermas>

³ Sloterdijk, P. *O regresso à frivolidade não vai ser fácil*. El Pais, 09 de maio de 2020.

A este respeito, a posição de Sloterdijk é que “as fronteiras são para os moradores de ambos os lados. Não devemos interpretar de modo errado. O bem-estar da saúde nacional também ajuda os vizinhos. Se controlamos nossos problemas de saúde, também ajudamos nossos vizinhos, e não devemos interpretar esse autocuidado como uma regressão nacionalista. Ao contrário, se todos forem cuidadosos em seu território, darão uma enorme contribuição aos demais”⁴.

Habermas e Sloterdijk concordam também sobre a necessidade de medidas excepcionais conflitantes com as liberdades individuais, como o distanciamento social, as restrições ao direito de ir e vir, à liberdade de reunião e associação, que a ambos parecem racionalmente justificáveis, adequadas e necessárias, tendo em vista uma exigência primária de direito, a saber, a proteção a ser dispensada à integridade física e à vida das pessoas, sob a égide dos princípios da intangibilidade da dignidade humana e da igualdade de tratamento para todos os cidadãos, sem discriminação de status, origem, idade, gênero, credo religioso, nacionalidade, etc.

De acordo com Habermas, a exceção seria, em si mesma exigida por este direito primário de proteção à vida, levando-se sempre em consideração, todavia, que “os direitos fundamentais proíbem os órgãos estatais de tomar qualquer decisão que aceite a possibilidade de morte dos indivíduos”⁵, razão pela qual, mesmo em situações de emergência, não pode haver flexibilidade arbitrária do princípio de igualdade, como, por exemplo, o favorecimento de jovens em detrimento de idosos, de ricos com desfavor de pobres e despossuídos, de privilegiados com negligência de segmentos expostos e vulneráveis da população.

Num outro extremo do espectro, Giorgio Agamben sustenta que as medidas emergenciais tomadas, por exemplo, pelo Estado italiano desde o início da

⁴ Sloterdijk, P. *O regresso à frivolidade não vai ser fácil*. El País, 09 de maio de 2020.

⁵ Habermas, J: *A Solidariedade é a Única Cura*. In: Revista IHU-On Line. 13 Abril 2020. <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597983-a-solidariedade-e-a-unica-cura-entrevista-com-juergen-habermas>

crise sanitária expõem a realidade biopolítica de nossos dias. “A epidemia faz aparecer com clareza que o estado de exceção, a que os governos habituaram-se há tempo, tornou-se verdadeiramente a condição normal. Houve no passado epidemias mais graves, mas por isso ninguém jamais tinha pensado em declarar um estado de emergência como o atual, que impede as pessoas até mesmo de mover-se. Os homens estão tão habituados a viver em condições de crise perene e de perene emergência que parecem não dar-se conta que sua vida foi reduzida a uma condição puramente biológica, e perdeu toda dimensão não apenas social e política, mas até mesmo humana e afetiva. Uma sociedade que vive em um perene estado de emergência não pode ser uma sociedade livre. Nós vivemos, de fato, numa sociedade que sacrificou a liberdade às assim chamadas ‘razões de segurança’ e por isso condenou-se a viver num perene estado de medo e de insegurança”⁶.

Para Agamben, não é um acaso, nem mesmo uma licença retórica que o discurso médico e estatal contra o coronavírus seja dominado pelas metáforas da guerra, pois as condições de vida durante a pandemia tornaram-se uma arena de combate, com a inaudita novidade de que nessa guerra o inimigo é indeterminável, podendo aninhar-se em qualquer pessoa, o que torna esta guerra, segundo Agamben, uma absurda guerra civil, na qual o inimigo não se encontra fora, mas dentro de nós mesmos.

Já para Habermas e Sloterkijk, as medidas de exceção, por certo justificáveis, devem ser limitadas a um curto período de emergência, sendo reduzidas a um mínimo possível. O isolamento e o afastamento social são medidas, moral e legalmente exigidas para a proteção da vida, e, como tais, racionalmente justificáveis, mas que devem, por sua vez, ser mantidas sob a mais severa restrição. A tentação a sucumbir às seduções dos discursos e práticas totalitárias, apoiadas na força mobilizadora do populismo, com tendência a se prolongar no futuro, devem ser evitadas resolutamente. A propósito, Peter Sloterdijk não oculta, a esse respeito, até mesmo um certo otimismo, pois, para ele tais movimentos

⁶ Agamben, G. *Chiarimenti*. 17.03.2020. In: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>

“não são operacionais” e têm atitudes pouco práticas, que expressam insatisfações, mas que de modo algum são capazes de resolver problemas”. O futuro imporá para a classe política – e para o público em geral – a tarefa de preparar e implementar um retorno à normalidade das liberdades democráticas”⁷.

Otimismo filosófico de modo algum compartilhado pelo diagnóstico de Giorgio Agamben, para quem “aquilo que preocupa é não tanto ou não apenas o presente, mas o depois. Assim como as guerras deixaram como herança para a paz uma série de tecnologias nefastas, dos arames farpados às centrais nucleares, assim também é muito possível que se tentará continuar mesmo depois da emergência sanitária os experimentos que os governos não conseguiram realizar da primeira vez: que se fechem as universidades e as escolas e que lições sejam ministradas *on line*, que se deixe em boa medida de se reunir e de falar por razões políticas ou culturais, e que se troquem somente mensagens digitais, que com isso é possível que as máquinas substituam todo contato – todo contágio – entre seres humanos”.⁸

Estes elementos parecem-me, então, delinear os contornos mais gerais da discussão, mas também indicar as razões filosoficamente mais relevantes em jogo: de um lado, perfilam-se as considerações com a finalidade de refletir a respeito das medidas a serem tomadas pelos setores políticos – e também pela sociedade civil, por meio do debate e ação conjunta na esfera pública – para evitar um dano irreparável às instituições, valores e liberdades asseguradas pelos estados democráticos de direito, como, por exemplo os direitos fundamentais e liberdades públicas.

Relativamente a este aspecto, surge assim *prima facie* a questão de se determinar prioridades, naquelas situações em que os profissionais médicos são compelidos a fazer triagens, e tomar decisões trágicas, de enorme complexidade e gravidade ética,

⁷ Sloterdijk, P. *O regresso à frivolidade não vai ser fácil*. El País, 09 de maio de 2020.

⁸ Agamben, G. *Chiarimenti*. 17.03.2020. In: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>

nas quais está em jogo a integridade e a vida das pessoas. Por exemplo, quando o número de pacientes suplanta as possibilidades de acolhimento em leitos hospitalares nas estações de tratamento médico intensivo. Nesse caso, os protocolos médicos, de natureza técnica, podem ser diretrizes de orientação importantes, mas não elidem a necessidade de levar em conta a inviolabilidade da dignidade humana – que, em virtude de sua própria essência e natureza – impede que alguém seja considerado unicamente sob a perspectiva do observador, sem observância e respeito de sua condição subjetiva de legítimo partícipe numa relação dialógica (para usar o léxico da ética do discurso), de modo a que venha ser reificada segundo critérios, parâmetros e valores de uma objetividade econômica – com o equacionamento dos fatores ponderáveis em termos de maximização da utilidade social, de chances de longevidade (os mais jovens em detrimento dos mais velhos, os mais saudáveis em desfavor dos mais enfermos), ou de discriminantes que levam em conta a condição financeira, como a cobertura por seguros de saúde.

Impõe-se, portanto, a necessidade inarredável de ponderação entre a racionalidade econômica e funcional dos subsistemas e os direitos fundamentais assegurados pelas constituições dos estados democráticos de direito. Nos termos de Habermas, nas presentes circunstâncias, uma medida racional e moralmente exigível no âmbito médico sanitário, como o isolamento social, pode entrar em conflito com planejamentos e cálculos estratégicos dos setores econômicos da sociedade. Em tais condições, “os políticos devem resistir à **‘tentação utilitarista’** de pesar os danos econômicos ou sociais, por um lado, e as mortes evitáveis, pelo outro. Temos que aceitar o risco de sobrecarregar os sistemas de saúde e, portanto, aumentar a taxa de mortalidade para reiniciar mais cedo a economia e, assim, reduzir a miséria social causada pela crise econômica”⁹

Por outro lado, já aos olhos de Giorgio Agamben, é duvidoso que uma sociedade para a qual faça sentido um conceito como o de isolamento social possa ser ainda considerada uma sociedade plenamente humana. “Dir-se-ia que os homens

⁹ Habermas, J: *A Solidariedade é a Única Cura*. In: Revista IHU-On Line. 13 Abril 2020. <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597983-a-solidariedade-e-a-unica-cura-entrevista-com-juergen-habermas>

não acreditam em mais nada – além da nua existência biológica que é preciso salvar a todo custo. Mas sob o medo de perder a vida pode-se fundar somente uma tirania, somente o monstruoso Leviatã com sua espada desembainhada”.¹⁰

Por conseguinte, no enquadramento social da pandemia, abre-se o espaço para as tentativas de minimizar o conflito instalado entre as liberdades democráticas e prerrogativas de direitos humanos, por um lado, e, por outro lado, as restrições e medidas autoritárias exigidas pelas necessidades emergenciais decorrentes da crise sanitária e do sistema de saúde. O que se exige é o engajamento do pensamento na conservação da lucidez, de uma racionalidade capaz de justificar moral, ética, política e juridicamente intervenções estatais discricionárias para controle e gestão da segurança e saúde pública, mesmo em detrimento parcial e provisório das liberdades democráticas.

Entretanto, para os pensadores da biopolítica e do estado de exceção, este mesmo cenário proporciona a presumida confirmação da hipótese de acordo com a qual os próprios direitos humanos, juntamente com as garantias constitucionais de liberdades asseguradas na chave da cidadania, fazem parte dos dispositivos jurídico-políticos pelos quais a vida nua dos indivíduos e das populações foi politicamente inserida no âmbito de incidência das decisões soberanas sobre a vida e a morte, nos cálculos e estratégias do biopoder.

“O que surpreende nas reações aos dispositivos de exceção que foram colocados em ação em nosso país (e não somente nele) é a incapacidade de observar além do contexto imediato em que parecem operar. Raros são aqueles que, ao invés disso, tentam, como talvez uma séria análise política imporia fazer, interpretá-los signos de um experimento mais amplo, no qual está em jogo um novo paradigma de governo dos homens e das coisas”.¹¹

¹⁰ Agamben, G. *Riflessioni sulla peste*. 27 março 2020. In: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste>

¹¹ Agamben, G. *Biopolítica Biosicurezza e política*. In: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>

Não tento aqui, de modo algum, em perspectiva conciliatória, aproximar os dois extremos, para propor uma solução que os harmonize ou supere. Trata-se antes, para mim, de constatar que, na tragicidade da situação que vivenciamos, o pensamento filosófico encontra-se como que acossado pela pressão de uma urgência e de uma demanda por sentido, às quais não pode se furtar, embora deva reconhecer com honestidade a imensa dificuldade nelas implicada, e até mesmo duvidar da possibilidade de oferecer respostas com a presteza que a crise exige. Convém, no entanto e justamente então, manter acesa a chama da reflexão sem açoitamento e com a coragem necessária diante das agruras do pensamento: é preciso insistir na imprescindibilidade de uma noção alargada e intransigente de responsabilidade, para colocar-se à altura da magnitude da crise, de uma situação na qual todos, os políticos e cada um de nós, encontramos-nos num terreno de ação em condições de incerteza, portanto, em situação de risco, perigo e exposição.

Trata-se, pois, de assumir – sem deixar-se reduzir à situação impessoal e niveladora de ‘massa de manobra’ – a disciplina pessoal necessária para contribuir na tarefa comum de auxílio e proteção para evitar os danos da infecção, sobretudo para aqueles que estão mais expostos e vulneráveis, ainda que esta disciplina implique em medidas extremas, como o isolamento social e domiciliar. É justamente neste terreno que as ciências e a filosofia podem e devem apresentar-se como os alicerces desta responsabilidade, pois que buscam encontrar diretrizes de orientação para o pensamento e a ação numa amplitude consentânea com a escala planetária das exigências a que temos de responder.

Além disso, não se pode perder de vista que a pandemia não pode ser equacionada como uma inelutável fatalidade natural, uma catástrofe cujos fatores determinantes seriam exclusiva ou predominantemente biológicos – e, portanto, alheios à esfera da responsabilidade ética, jurídica e política dos seres humanos. Pelo contrário, esta crise se instala, de fato, num limiar entre o biológico e o cultural. Pois se a epidemia virótica origina-se pelo contágio por um tipo de organismo capaz de migração entre diferentes espécies animais, alcançando, por fim, a via de transmissão por contato intra-humano; uma vez atingido este patamar, ela ingressa no circuito das decisões e responsabilidades humanas – deixa de ser apenas *physis*, passando a pertencer também ao *nomos*. E, vista a partir desta ótica, a pandemia causada pelo coronavírus não tem nada de novo, como, aliás, o próprio nome indica: Covid-19; ela é, portanto, a segunda edição de um fenômeno já conhecido desde a virada para o século XXI.

“O verdadeiro nome da epidemia em curso deveria indicar que esta, em certo sentido, mostra o ‘nada de novo sob o céu contemporâneo.’ Este verdadeiro nome é

SARS 2, quer dizer, ‘Severe Acute Respiratory Syndrom 2’ [síndrome respiratória aguda grave], denominação que inscreve de fato uma identificação ‘em segundo tempo’, depois da epidemia SARS 1, que se desenvolveu no mundo durante a primavera de 2003. Naquele momento, esta enfermidade foi denominada como ‘a primeira enfermidade desconhecida do século XXI’. É claro, pois, que a atual epidemia não é definitivamente o surgimento de algo radicalmente novo ou incrível. Esta é a segunda de seu tipo do século e se situa em sua origem. Ao ponto em que, atualmente, a única crítica séria em matéria preditiva dirigida às autoridades é a de não ter apoiado seriamente, depois da SARS 1, a investigação que teria posto à disposição do mundo médico os verdadeiros meios de ação contra a SARS 2”¹².

Por conseguinte, a escalada que leva à pandemia pela Covid-19 é fruto também de uma decisão sócio-política e econômica de responsabilidade difusa: aquela de não dar prioridade à pesquisa teórica que levaria a um conhecimento mais profundo dos fatores implicados na SARS 1, que os tornaria mais ampla, e profundamente, e, portanto, melhor **conhecidos**, mediante um gênero de saber que poderia – com grande probabilidade – levar ao descobrimento de uma medicação eficaz contra esta síndrome, possivelmente sob a forma de uma vacina que asseguraria proteção e imunização universal. Analogamente ao que aconteceu no século passado, graças às pesquisas do Dr. Sabin com outro tipo de epidemia, a poliomielite¹³. Por alguma razão, que tem a ver com determinantes econômicas e sócio-políticas, esta não foi a decisão tomada pelos Estados, também não pela Organização Mundial da Saúde.

¹² Badiou, A. *Sobre la situación epidémica*. In: Vários. *Sopa de Wuhan. Pensamento Contemporâneo em Tempos de Pandemia*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020. p. 68s: “El verdadero nombre de la epidemia en curso debería indicar que ésta muestra en cierto sentido el ‘nada nuevo bajo el cielo contemporáneo’. Este verdadero nombre es SARS 2, es decir “Severe Acute Respiratory Syndrom 2”, nominación que inscribe de hecho una identificación ‘en segundo tiempo’, después la epidemia SARS 1, que se desplegó en el mundo durante la primavera de 2003. Esta enfermedad fue nombrada en aquel momento como ‘la primera enfermedad desconocida del siglo XXI’. Es pues claro que la actual epidemia no es definitivamente el surgimiento de algo radicalmente nuevo o increíble. Esta es la segunda de su tipo del siglo y se sitúa en su origen. Al punto que, actualmente, la única crítica seria en materia predictiva dirigida a las autoridades es la de no haber apoyado seriamente, después del SARS 1, la investigación que habría puesto a disposición del mundo médico los verdaderos medios de acción contra el SARS 2”.

¹³ Devo esta preciosa lembrança a uma indicação generosa do médico psicanalista Dr. Paulo César Sandler.

E esta é uma variável que não tem a ver com os determinantes naturais e biológicos, mas com a biopolítica e o biopoder – em particular com a desvalorização do investimento em pesquisa básica, com a negligência em relação à produção do conhecimento nas diferentes áreas do saber, das ciências particulares à filosofia, com independência do trabalho acadêmico em relação às demandas da indústria química, farmacêutica ou aos imperativos de rentabilidade e pressão mercadológica capitalista, como, por exemplo, a corrida pelo patenteamento da propriedade intelectual. Sim, porque é exatamente em relação a esta dimensão do livre pensamento que a filosofia é demandada pela crise, a saber, em seu relacionamento com as ciências e as tecnologias, mas também e sobretudo em relação à pergunta pelo sentido, que sempre foi o encargo fundamental da filosofia.

Não dispomos, então, de fórmulas prontas, tranquilizadoras, capazes de se oferecer como alternativas plausíveis e viáveis para nos resgatar do desconcerto atual, a não ser que nos contentemos com os sedativos placebos para alívio das incertezas, ansiedade e expectativa, e que são diariamente prodigalizados pelos diversos setores midiáticos como narcóticos do pensamento.

Num artigo recentemente escrito a convite para *The Economist*, o especialista em questões de crise, serviços de inteligência e lógica de estratégias em políticas públicas Edward Luttwakk escreveu o seguinte: “Depois de 1918, as mulheres deixaram de usar espartilhos e os homens aos poucos deixaram de usar cartolas. Ambas as coisas sempre foram disfuncionais e caras, mas não foi senão depois de anos de uso casual de vestimentas de guerra expor seus absurdos que aqueles equipamentos foram abandonados. Quais são os equivalentes dos espartilhos e das cartolas para o mundo pós coronavírus?¹⁴”

¹⁴“AFTER 1918 women stopped wearing corsets and men gradually stopped wearing top hats. Both had always been dysfunctional and expensive, but it was not until years of casual wartime clothing had exposed their absurdities that such accoutrements were abandoned. What are the equivalents of corsets and top hats for the post-coronavirus world?” Edward Luttwak. *The world after covid-19*. The Economist, May 11th 2020.

O que seremos forçados a abandonar de nossas formas tradicionais de vida, incluindo hábitos, crenças e valores, no tempo que vem, depois da pandemia? O que teremos irrevogavelmente perdido, mas também o que nos resta ainda a manter e conservar? Como habitar o mundo que se renovará depois da peste? Como manter aberta a janela do futuro, para reconstruir a partir do que foi perdido, e sem abandonar o que permanece essencial? Não é possível deixar de lado o medo, apesar de haver aqueles que o consideram sempre mau conselheiro. Mas também nem sequer é necessário fazê-lo. Pelo contrário, não podemos deixar de lado, como que desativado, um dos elementos centrais que compõem a ampla gama da dimensão afetiva de nossa existência. A ‘paura’ pode intervir, então, nesse contexto de exposição e fragilidade, como um afeto poderoso, que presta ajuda. Pois assumir o medo é uma atitude de reforço, em condições nas quais é necessário contar com a virtude da coragem – como uma disposição ética de espírito que se mostra silenciosamente na solidariedade.

Há que se reconhecer uma antiga e dura verdade: aquela que diz respeito à condição finita, sofredora e mortal do ser humano, existindo em meio às múltiplas e telúricas forças que atravessam nossos corpos individuais e coletivos, e sobre as quais somente a duras penas adquirimos algum saber e eventualmente alguma margem limitada de controle e ação. Em determinadas situações, aflora aquele “subsolo” da *conditio* humana, trazendo à tona irremissivelmente as fragilidades e as imponderáveis contingências da finitude, que pelejamos por manter afastadas de nosso campo de visão, recorrendo aos múltiplos dispositivos civilizatórios experimentados no curso da história humana, aos sistemas sociais e políticos, às instituições previdenciárias e todos os dispositivos para estabilização e asseguramento sempre precário de nossas vidas – que por vezes colapsam de um modo que escapa inteiramente à nossa supervisão e controle, pretensamente onipotente.

E assim, encontramos-nos agora de novo implicados numa condição de vida em estado de exceção. Este é um período de confusão, no qual as coordenadas tradicionais para orientação de nossas vidas nos deixam à deriva. Nesta situação, e justamente nela, torna-se urgente e necessário *também* um tipo de pensamento livre e despojado – essencialmente hesitante e humilde em relação às suas possibilidades imediatas – mas que se oriente resolutamente na direção do sentido. Que sentido oculta-se num mundo globalizado agora também pela pandemia? Como juntar nossos cacos e reconstruir nossas vidas – na multiplicidade de suas relações, formas e dimensões: econômicas, sociais, culturais, políticas, familiares, afetivas, etc...

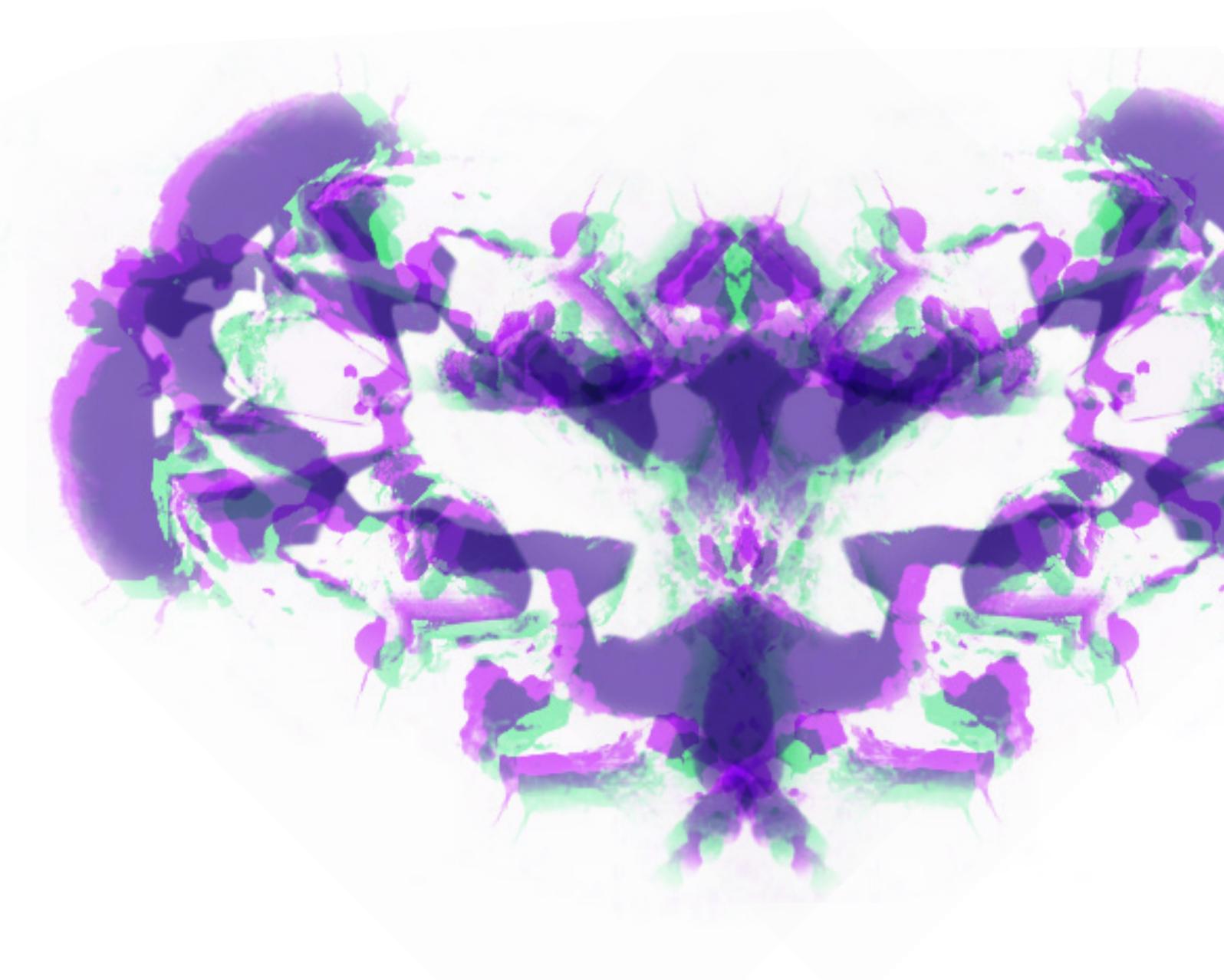
E não se pode também deixar de considerar que o mundo que hoje habitamos é um mundo inteiramente configurado pela técnica e pela ciência que a ela corresponde. Portanto, é sob a égide da escalada planetária da dominação tecnológica, num tempo em que ciência e tecnologia constituem-se em poderosas forças produtivas, e no qual a atualização compulsória do potencial tecnológico das sociedades assevera-se como sua mais imperiosa condição de existência, que temos que redefinir nosso modo de habitar o mundo humano. E é então que, sob a pressão dessas circunstâncias, pode-se de novo reconhecer a ambivalência que acompanha todo acontecimento decisivo de nossa história. Os recursos tecnológicos mais avançados da informática e da internet – tão criticados como dispositivos de isolamento narcísico, que separa e torna ‘autistas’ as pessoas que supostamente conectam em redes sociais – têm se asseverado como poderosos aliados na preservação dos vínculos e relacionamentos reduzidos a frangalhos pela precariedade em que nos encontramos. Os aparatos tecnológicos têm se mostrado como meios eficazes de reativação da solidariedade humana, numa outra prova de que o maniqueísmo é um entrave para o pensamento: ao invés da demonização da tecnologia, deveríamos antes pensar que os aparelhamentos técnicos – quando nos relacionamos com eles livremente, liberados da compulsão alimentada pelo deslumbramento ofuscador – exigem que nós também nos transformemos e nos aperfeiçoemos passo a passo, que, de algum modo, nos elevemos acima de nós mesmos. Que também nós possamos encontrar de novo, também com ajuda deles, *aquele ausente* que julgávamos perdido.

Mediante a clareza desta consciência, considero sempre necessário retomar o que generosamente nos oferece a boa literatura dos artistas e filósofos. Razão pela qual concludo com a lembrança de uma alegoria literária da finitude humana, num trecho extraído de *A Peste* de Albert Camus: “Coragem, é agora que é preciso ter razão, haviam reencontrado, sem hesitar, o ausente que tinham julgado perdido. Durante algum tempo, pelo menos, seriam felizes. Sabiam agora que, se há qualquer coisa que se pode desejar sempre e obter algumas vezes, essa qualquer coisa é a ternura humana”¹⁵.

¹⁵ Camus, A. *A Peste*. Trad. Valerie Rumjanek. 10ª. Ed. Rio de Janeiro;São Paulo: Editora Record, 1997, p.261s.

JEAN-LUC NANCY

É professor emérito da Université de Strasbourg. É autor de uma extensa obra, tendo muitos de livros publicados em português, tais como *Resistência da Poesia* (2005), *O Peso de um Pensamento, a Aproximação* (2011), *A Adoração* (2014), *À Escuta* (2014), *A Equivalência das Catástrofes* (2014), *Corpo, Fora* (2015), *O Pensamento Despojado*. (2015) *Demanda: Literatura e Filosofia* (2016), *A Comunidade Inoperada* (2016), *A Declosão* (2016), *Banalidade de Heidegger* (2017) e *Sulcos: arte, poesia, técnica, política, filosofia* (2018).



SEJAMOS CRIANÇAS*

JEAN-LUC NANCY

Tradução: Klinger Scoralick

É difícil falar quando a palavra deixa ver sua pobreza. Hoje em dia qualquer palavra, seja ela tecnocientífica, política, filosófica ou moral, mostra sua fraqueza. Não há saber assegurado, nenhum programa de ação ou de pensamento disponível. Não há afirmação de solidariedade que não siga as necessidades de preservar as distâncias, nenhuma afirmação de universalidade que não deva levar em conta grandes diferenças locais. Não há visão do mundo, porque não há mundo visível. E não há, além disso, perspectiva de porvir, uma vez que não se sabe como a pandemia pode evoluir. Só temos certeza de uma coisa: das enormes dificuldades ecológicas ou econológicas que nos esperam, qualquer que seja a saída da pandemia. Mas o fato de que isso, de repente, purifica o ar das regiões paralisadas não permite saber melhor do que antes como se poderá reorientar as indústrias e as técnicas.

* N.d.O.: Este texto foi escrito para uma série italiana intitulada *Prendiamola con filosofia*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zsDpWS2CjiA>> Agradecemos a gentil hospitalidade de Jean-Luc Nancy em compartilhar conosco este texto. De igual modo, agradecemos à editora Bayard por autorizar a tradução e a reprodução deste texto, que foi recentemente publicado no livro *Un trop humain virus* (Bayard Éditions, 2020).

Além disso, a palavra é empobrecida pela dor e pela tristeza, pela consciência lancinante da ameaça e dos mortos que se somam, com uma crueldade suplementar, à crueldade já tão ativa da fome, das perseguições, de todas as demais epidemias, doenças endêmicas e condições de vida infames.

Certamente, ouve-se repetidamente que todo sistema revela suas falhas – o que em si não tem nada de novo. Pode-se escrever nos muros, como Gérard Bensussan viu em Strasbourg, “o vírus é o capitalismo”, e pode-se falar de “capitalovírus”, assim como se falou de “comunovírus” (para dizer, no fundo, a mesma coisa). Como se tivesse sido retomada uma energia nova para denunciar o velho inimigo, que parecia ter triunfado... Como se, sobretudo, pronunciando a palavra “capitalismo” já se tivesse exorcizado o diabo pela metade, ao menos.

Mas se esquece, assim, que esse diabo, com efeito, é muito antigo e que ele forneceu o motor de toda a história do mundo moderno. Ele tem, no mínimo, sete séculos de existência, senão mais. A produção ilimitada de valor comerciante tornou-se então o motor da sociedade e, em certo sentido, sua razão de ser. Os esforços foram grandiosos, um novo mundo surgiu. Pode ser que esse mundo e sua razão de ser estejam a caminho de se decompor, sem nada nos oferecer para os substituir. Somos até tentados a dizer: ao contrário.

Que se julgue o progresso que fizemos: em 1865 um tal Sr. Gaudin, que se apresentava como “químico filósofo”, pôde assim escrever: “Se admitirmos a crença comum, nossa época viu surgir uma infinidade de doenças desconhecidas de nossos ancestrais; mas é bastante provável que essas doenças, localizadas outrora, foram disseminadas devido à multiplicidade e à rapidez das comunicações que existem hoje em dia entre os territórios os mais distantes.” Portanto, por quase dois séculos nosso progresso terá confirmado e consolidado essa hipótese, na ausência de confirmar o remédio anunciado pelo mesmo químico-filósofo (que se baseava na administração de ozônio).

Esse progresso nos proporcionou o avião, o foguete, o átomo, o refrigerador, a baquelite, a penicilina e a cibernética. Ao mesmo tempo, colocou o mundo inteiro sob o regime do valor de mercado e de um crescimento

considerável da diferença entre a riqueza, que se reforça a si mesma e a pobreza que esse crescimento produz como seu resíduo ou lixo. Então, nesse mesmo progresso, a sociedade é também despojada de tudo o que permitiria hierarquizar condições, legitimar o poder de uns sobre os outros ou justificar a dor, ou a recompensa por uma justiça natural ou sobrenatural. Os homens tornaram-se iguais em direito e as desigualdades tornaram-se intoleráveis, exatamente no mesmo ritmo que elas se agravavam.

2

O vírus que se espalha conforme as rotas e os ritmos das circulações mundiais de mercadorias (das quais os humanos fazem parte) se transmite por um contágio bem mais eficaz que o dos direitos. Em certo sentido, ele nivela as existências – mata tanto Manu Dibango quanto Marguerite Derrida, Jose Luis Capòn ou Julie A. Ele lembra, deste modo, um direito soberano da morte que se exerce sobre a vida, porque faz parte da vida. Este é o direito que, sem dúvida, legitima em última instância o direito de todos à mesma existência.

Talvez seja o fato de sermos mortais o que nos torna iguais, desde que não haja mais diferenças sobrenaturais ou naturais. Há grandes chances de a pandemia lançar uma nova luz sobre as desigualdades do mundo atual, pois se o vírus não opera uma classificação social, não é menos verdade que as condições de vida são mais ou menos favoráveis para a proteção contra o contágio. Até então isso diz respeito às populações urbanas e, entre elas, às camadas sociais mais propensas a viajar, seja a trabalho, estudos ou lazer. Também são eles que melhor podem confinar-se em suas casas – para não falar das residências secundárias. Mas nas condições de vida de Gaza, nas favelas brasileiras ou em grande parte da população indiana – para contentar-se com esses exemplos – pode-se temer pelo pior. Da mesma forma, nos subúrbios das grandes cidades europeias, o fenômeno já é manifesto, como na fronteira turco-grega. O vírus “chega de avião, com os ricos, e vai explodir entre os pobres”, como disse um representante brasileiro.

Tudo pode se resumir a uma questão: quando falta água, como lavar as mãos com frequência?

Isso não é tudo. A atividade econômica é atingida em todos os níveis, mas a disparidade mostra-se grande entre a empresa multinacional, o pequeno empreendedor e o engraxate na rua. A ideia de uma renda dita “universal” volta com insistência ultimamente, como uma forma de responder ao igualitarismo mórbido do vírus. Quaisquer que sejam as medidas técnicas, elas deverão ser tais que coloquem em questão a disparidade de renda, verdadeiramente obscena, que se pode observar há muito tempo. E isso não se aplica apenas para o período da pandemia – cuja duração, aliás, não se pode prever. Deverá valer para toda retomada, reparo, reconstrução ou inovação daqui por diante, desde que haja uma continuação.

3

Sabemos de tudo isso. Apenas repito o que preenche as páginas dos jornais, as rádios, os telejornais e as redes sociais todos os dias e todas as noites. Resta-nos, na maior parte do tempo, proferir o que é preciso ou anunciar o que virá. Cremos poder antecipar. A antecipação é necessária, mas sempre, obrigatoriamente, limitada e frágil. O que importa é o presente. É agora, em meio ao medo e à tristeza, que temos que perguntar se sabemos o que queremos, caso tenhamos compreendido que é o próprio princípio da civilização – nomeemo-lo tecnocapitalista – que se encontra em questão. Compreendemos ou deveríamos ter compreendido que a igualdade não é uma amável utopia, mas uma exigência existencial – que a equivalência comercial leva a uma crueldade delirante, e a qual Marx, citando Lucrécio, nomeia de a *morte imortal* do capital. E, conseqüentemente, a palavra “comunismo”, mesmo que ele não tenha jamais sido realizado, terá conduzido, verdadeiramente, o sentido profundo da resistência à nossa autodestruição.

Marx dizia que este mundo é privado de espírito: esta palavra tornou-se para nós suspeita ou simplória. Ela só dá nome à respiração: isso que faz viver. Precisamente, o que intimida o coronavírus. Tivemos muitas

ideias, muitas noções, muitos saberes e representações. Mas o espírito perdeu o fôlego no cálculo.

Devemos, simplesmente, reaprender a respirar e a viver. O que já é muito e difícil, e leva tempo – as crianças fazem essa experiência. Elas não sabem falar, *os infantes*. Elas não sabem modular sua respiração sobre a palavra. Só querem aprender, e elas aprendem e falam. Sejamos crianças. Recriemos uma língua. Tenhamos essa coragem.

17 de março de 2020



O MAL E A POTÊNCIA*

JEAN-LUC NANCY

Tradução: Klinger Scoralick

Apandemia é uma coisa ruim, eis um ponto sobre o qual há pouca discussão. Certamente, encontram-se algumas vozes para declarar que isso não é algo tão ruim assim. Mencionam que as doenças já existentes e as guerras, sempre em ação, produzem muito mais mortes. É um argumento estranho, pois não reduz em nada o acréscimo de uma mortalidade adicional, e até aqui irrefreável, sem uma mobilização considerável e dispendiosa sob todos os aspectos. Outros sustentam que o verdadeiro mal se encontra na servidão voluntária de uma sociedade que somente quer seu bem-estar e que desencadeia uma perigosa superproteção estatal e médica ao mesmo tempo. Como se fosse preciso inventar um heroísmo abstrato, desprovido tanto de causa quanto de dimensão trágica.

É claro, ninguém nega que graves questões da sociedade e até mesmo da civilização são suscitadas, ou antes, realçadas

*N.d.O.: Este texto foi escrito originalmente para a série francesa no YouTube chamada *Philosopher en temps d'épidémie* e encontra-se neste canal sob o título "Le mal, la puissance". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kT7S-2ciWz9o&list=PLXAlo7whqSKYQU4ENqY7Lews7BrKROzU_&index=17&t=0s> Agradecemos a gentil hospitalidade de Jean-Luc Nancy em compartilhar conosco este texto. De igual modo, agradecemos à editora Bayard por autorizar a tradução e a reprodução deste texto, que foi recentemente publicado no livro *Un trop humain virus* (Bayard Éditions, 2020).

por esse vírus. Ao contrário, não paramos de falar sobre isso. Mas como diria Descartes, o importante é falar a respeito.

Na maioria das vezes é a palavra “capitalismo” que aparece no primeiro plano. De fato, não se pode negar a responsabilidade de um sistema de produção e de lucro que favorece uma expansão contínua de dependências ou mesmo de submissões econômicas, técnicas, culturais e existenciais. O problema é que, frequentemente, parece ser suficiente pronunciar a palavra “capitalismo” para exorcizar o diabo – depois disso reaparece o bom deus que se chama “ecologia”.

Esquecemos, assim, que o diabo é muito antigo e que forneceu o motor da história do mundo moderno nos últimos sete séculos ao menos, configurando e modelando o mundo. A produção ilimitada do valor de mercado tornou-se o valor em si, a razão de ser da sociedade. Os efeitos foram grandiosos, um novo mundo surgiu. É provável que este mundo esteja em via de se decompor, mas sem nada a nos oferecer para substituí-lo. Até somos tentados a dizer “ao contrário” quando vemos práticas selvagens como a extorsão de uma nação quanto às máscaras de outra, a fuga de um rei que se confinou a 9 mil quilômetros de seu reino, o anúncio de um culto destinado a fornecer uma imunização divina contra o vírus ou simplesmente os confrontos históricos sobre uma hipótese de tratamento.

Em verdade, o que está em jogo não é somente esse ou aquele defeito de funcionamento. Trata-se de alguma coisa que não anda bem de maneira constitutiva, inerente ao curso que o mundo tomou ou que nós o fizemos tomar há muito tempo. E isso que não anda bem é, definitivamente, ousado dizer, da ordem do mal. O vírus não é o mal em si – mas a virulência da crise, seus efeitos imediatos e, acima de tudo, previsíveis de agravamento das condições dos mais pobres permitem dizer que ela reúne de maneira marcante os traços do mal.

2

Há três formas do mal: a doença, a infelicidade e a maldade. A doença faz parte da vida. A infelicidade é o que faz sofrer a existência (isto é, a vida que se reflete a si mesma), seja por uma doença ou por uma agressão (natural, social, técnica, moral). A maldade (que também poderíamos chamar de malefício)

é a produção deliberada de uma agressão ou de uma doença: em outras palavras, volta-se para o ser ou para a pessoa.

Até que ponto a virulência atual é deliberada? Até o ponto em que sua potência está ligada ou correlacionada ao conjunto de seus fatores e de seus agentes: é inútil repetir o que foi amplamente documentado e comentado pelos meios de comunicação sobre o desenvolvimento de formas virais, as condições de contágio oferecidas, os trabalhos de pesquisas iniciados já faz vinte anos ao menos, e todas as interações técnicas, econômicas e políticas.

São condições análogas que envolvem as poluições, as destruições das espécies, os envenenamentos por pesticidas, os desmatamentos, e não menos uma boa parte das fomes, das migrações forçadas, das difíceis condições de vida, dos empobrecimentos, dos desempregos e de outras formas de decomposição social e moral. E corresponde, também, ao favorecimento de crenças técnico-econômicas desenvolvidas, por um lado, por impérios industriais e, por outro, por domínios totalitários, do mais opressivo ao mais insidioso – isto é, desde os campos de todos os tipos até explorações de toda natureza e, por fim, até a exaustão de tudo o que chamamos “política”.

A crise sanitária de hoje não chegou por acaso depois de mais de um século de desastres acumulados. Ela é uma figura particularmente expressiva – se bem que menos feroz ou cruel que muitas outras – do retorno de nossa história. Há muito tempo o progresso revela uma capacidade de maldade, suspeita mas já comprovada. As advertências de Freud, Heidegger, Günther Anders, Jacques Ellul e de outros permaneceram letra morta, assim como tudo aquilo que foi empenhado para desconstruir a suficiência do sujeito, da vontade, do humanismo. Mas hoje é forçoso reconhecer que o homem produz o mal do humano, e que não é preciso espantar-se caso um filósofo possa vir a escrever “O Mal é o fato primeiro”, como o fez Mehdi Belhaj Kacem (e sem que isso nos obrigue a compartilhar de seu sistema).

O mal sempre foi para nossa tradição um defeito reparável ou compensável pelos cuidados de Deus ou da Razão. Ele foi considerado como uma negatividade destinada a se suprimir ou a ser superada. Ora, é o Bem de nossa conquista do mundo que se mostra destrutivo – e, por essa razão precisa, ele é autodestrutivo. A abundância destrói a abundância, a velocidade mata a ve-

locidade, a santidade estraga a santidade, a própria riqueza talvez esteja, por fim, em via de se arruinar (sem que nada disso retorne para os pobres).

3

Como chegamos até aí? Há sem dúvida um momento a partir do qual aquilo que foi uma conquista do mundo – territórios, recursos, forças – se transformou em criação de um novo mundo. Não apenas sob a forma que essa expressão antigamente designou a América, mas no sentido de que o mundo torna-se literalmente a criação de nossa tecnociência, que seria, portanto, deus. Isso se chama onipotência. Desde Averróis a filosofia conhece os paradoxos da onipotência e a psicanálise conhece seu beco alucinatório. Trata-se sempre da possibilidade de limitar ou não uma tal potência.

O que poderia indicar um limite? Talvez seja justamente a evidência da morte que o vírus nos faz lembrar. Uma morte que nenhuma causa, nenhuma guerra, nenhuma potência pode justificar – e que vem reforçar a nulidade de tantos mortos em decorrência da fome, do esgotamento e das barbáries bélicas, dos campos de concentração ou doutrinários. Saber que somos mortais não por acidente, mas em função do jogo da vida e também da vida do espírito.

Se cada existência é única é porque ela nasce e morre, porque ela se dá neste intervalo que é único. David Grossmann, recentemente, escreveu o seguinte por ocasião da pandemia: “Assim como o amor impele a distinguir um indivíduo no meio das multidões que cruzam nossas existências, também a consciência da morte provoca em nós o mesmo sentimento.”

Ora, se o mal está expressamente ligado, para seus efeitos, a desigualdades vertiginosas de condições, nada talvez possa oferecer um fundamento mais claro para a igualdade do que a mortalidade. Não somos iguais devido a um direito abstrato, mas por uma condição concreta de existência. Saber que somos finitos – positivamente, absolutamente, infinitamente e singularmente finitos, e não indefinidamente potentes: é a única forma de dar sentido às nossas existências.

4 de abril de 2020



UM VÍRUS DEMASIADO HUMANO*

JEAN-LUC NANCY

Tradução: Christophe Dagois e Klinger Scoralick

Como já foi dito com frequência, a Europa a partir de 1945 exportou suas guerras. Estando arrasada, não sabia mais fazer outra coisa a não ser espalhar sua desunião através de suas antigas colônias, segundo suas alianças e suas tensões com os novos pólos do mundo. Entre estes pólos ela era só uma lembrança, apesar de ter fingido possuir um futuro.

Eis que a Europa importa. Não apenas mercadorias, como faz há muito tempo, mas primeiramente populações. Isso tampouco é algo novo, porém se torna premente, até transbordante, sob o ritmo dos conflitos exportados e dos distúrbios climáticos (os quais se originaram na mesma Europa). Hoje ela chega a importar uma epidemia viral.

* N.d.O.: Este texto foi escrito para a série francesa no YouTube chamada *Philosopher en temps d'épidémie*. Lá o texto encontra-se sob o título "Un trop humain virus". Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Msu0hAJXdhw>>. Agradecemos a gentil hospitalidade de Jean-Luc Nancy em compartilhar conosco este texto. De igual modo, agradecemos à editora Bayard por autorizar a tradução e a reprodução deste texto, que foi recentemente publicado no livro *Un trop humain virus* (Bayard Éditions, 2020).

O que dizer? Não é somente o fato de uma propagação: isso tem seus vetores e suas trajetórias. A Europa não é o centro do mundo, ao contrário, mas empenha-se em exercer seu velho papel de modelo ou de exemplo. Em outros lugares podem existir fortíssimas atrações, oportunidades impressionantes. Há algumas tradicionais, às vezes um pouco desgastadas como na América do Norte, e há outras mais recentes, na Ásia, na África (na América do Sul é um caso à parte, tendo muitos traços europeus misturados a outros). Mas a Europa parecia ou acreditava, em certa medida, permanecer desejável, ao menos como refúgio.

O velho teatro das exemplaridades – o direito, a ciência, a democracia, a aparência e o bem-estar – atrai os desejos, mesmo que seus objetos estejam desgastados, até estragados. Ele permanece, portanto, aberto aos espectadores, mesmo não sendo muito acolhedor com aqueles que não têm os recursos para esses desejos. Não há nada de surpreendente se um vírus entra na sala.

Não há nada, também, de surpreendente se aí ele provoca mais confusão do que lá onde nasceu, pois na China as coisas já estavam caminhando, quer se trate de mercados ou de doenças. Na Europa havia bastante desordem: entre as nações e entre as aspirações. Isso resultou em certa indecisão, em agitação e em uma difícil adaptação. Por sua vez, os Estados Unidos reencontram imediatamente seu soberbo isolacionismo e sua afiada capacidade de decisão. A Europa sempre procurou por si mesma – buscando também o mundo, descobrindo-o, explorando-o e operando-o, antes mesmo de não saber mais, novamente, onde ela se encontrava.

Ao passo que o primeiro foco da epidemia parece estar em vias de ser controlado e numerosos países, ainda pouco afetados, se fechem tanto aos europeus quanto aos chineses, a Europa torna-se o centro da epidemia. Ela parece ter acumulado os efeitos das viagens realizadas para a China (negócios, turismo, estudos), dos visitantes vindos da China e de outros lugares (negócios, turismo, estudos), de sua incerteza geral e, por fim, de suas divergências internas.

Somos tentados a caricaturar a situação da seguinte forma: na Europa temos um “salve-se quem puder!” e em outros lugares “para nós dois, vírus!” Ou ainda: na Europa, as hesitações, os ceticismos ou os espíritos fortes, no sentido antigo da expressão, ocupam mais espaço que em muitas outras regiões. É a

herança da faculdade do juízo, libertina e libertária – isto é, aquilo que para nós, velhos europeus, representava a própria vida do espírito.

É dessa maneira que a repetição inevitável da expressão “medidas de exceção” faz surgir o fantasma de Carl Schmitt, por algum tipo de confusão precipitada. O vírus propaga, conseqüentemente, os discursos da bravata ostensiva. Não ser enganado antecede o evitar o contágio – o que é quase o mesmo que ser enganado duas vezes – e, talvez, enganado por uma angústia mal reprimida. Ou então, por um sentimento pueril de impunidade ou de bravata...

Cada um acrescenta (inclusive eu...) sua reflexão crítica, desconfiada ou interpretativa. Filosofia, psicanálise, politologia do vírus proliferam.

(Com exceção do saboroso poema de Michel Deguy, *Coronation*, que se encontra no site da revista Po&sie).

Cada um discute e disputa, pois temos um vasto costume de dificuldades, ignorâncias e indecidibilidades. Em escala mundial, parece que mais prevalecem a segurança, o domínio e a decisão. É, ao menos, a imagem que se pode ter ou que tende a se formar no imaginário mundial.

O coronavírus é sob todos os aspectos, enquanto pandemia, um produto da mundialização. Ele especifica seus traços e suas tendências, é um livre-cambista ativo, combativo e eficiente. Ele toma parte no grande processo pelo qual uma cultura se desfaz, enquanto se afirma, o que é menos uma cultura do que uma mecânica de forças inextricavelmente técnicas, econômicas, dominadoras e, quando necessário, fisiológicas ou físicas (pensemos no petróleo, no átomo).

É verdade, simultaneamente, que o modelo de crescimento passa a ser colocado em questão, de tal modo que o chefe de Estado francês se sinta obrigado a levar isso em conta. É muito provável que sejamos, efetivamente, obrigados a deslocar nossos algoritmos – mas nada mostra que possa ser para fazer soprar um outro espírito.

Por essa razão, não é suficiente erradicar um vírus. Se o domínio técnico e político revela-se como sua própria finalidade, o mundo se tornará tão-somente

um campo de forças cada vez mais tensas, umas contra as outras, doravante desnudadas de todos os álibis civilizatórios que outrora se fizeram cumprir. A brutalidade contagiosa do vírus se propaga em forma de brutalidade de gestão. Já estamos diante da necessidade de ter que selecionar os admissíveis aos cuidados. (Ainda não se diz nada sobre as inevitáveis injustiças econômicas e sociais.) Não há aqui qualquer cálculo sorrateiro, não se sabe de quais conspiradores maquiavélicos. Não há abuso particular dos Estados. Há apenas a lei geral das interconexões, cujo domínio é o desafio dos poderes técnico-econômicos.

As pandemias no passado podiam ser vistas como castigos divinos, assim como a doença, de um modo geral, foi durante muito tempo exógena ao corpo social. Hoje a maior parte das doenças é endógena, gerada devido às nossas condições de vida, de alimentação e de intoxicação. O que era divino tornou-se humano – demasiado humano como diz Nietzsche. A modernidade esteve durante muito tempo sob a marca da palavra de Pascal – “o homem ultrapassa infinitamente o homem”. Mas se ele ultrapassa “demasiado” – isto é, sem mais elevar-se ao divino pascaliano – então ele não se ultrapassa de maneira alguma. Ao contrário, fica atolado em uma humanidade superada pelos eventos e situações que ela produziu.

Apesar do divino, o vírus atesta a ausência, uma vez que conhecemos sua constituição biológica. Descobrimos, inclusive, até que ponto o ser vivo é mais complexo e menos palpável que nossas representações. Também nesse caso, o exercício do poder político – aquele de um povo, de uma suposta “comunidade”, por exemplo, “europeia”, ou aquele de regimes brutos – é uma outra forma de complexidade, também menos palpável do que parece. Compreendemos melhor a que ponto o termo “biopolítica” é irrelevante nessas condições: a vida e a política nos desafiam juntas. Nosso saber científico nos expõe a somente sermos tributários de nosso próprio poder técnico, mas não há tecnicidade pura e simples, pois o próprio saber comporta suas incertezas (basta ler os estudos que se publicam). Uma vez que o poder técnico não é inequívoco, muito menos deverá sê-lo um suposto poder político ao responder, ao mesmo tempo, a dados objetivos e a expectativas legítimas.

Obviamente, apesar de tudo, é uma objetividade presumida que deve conduzir as decisões. Se essa objetividade é a do “confinamento” ou do “distanciamento”, até que nível de autoridade é preciso ir para que ela se possa fazer respei-

tar? E, é claro, em sentido oposto, onde começa a arbitrariedade interessada de um governo ao querer – é apenas um exemplo entre vários – preservar os jogos olímpicos para o qual são esperados diversos benefícios, expectativa partilhada por muitas empresas e gerentes, cujo governo é parcialmente o instrumento? Ou aquele de um governo que aproveita a oportunidade para provocar um nacionalismo?

A lupa viral amplia os traços de nossas contradições e de nossos limites. É um princípio de real que bate à porta de princípios de prazer. A morte o acompanha. Ela, que tínhamos exportado com as guerras, as fomes e as devastações, que pensávamos estar limitada a alguns outros vírus e aos cânceres (estes em expansão quase-viral), está lá a nos esperar em uma esquina. Espera! Somos humanos, bípedes, sem penas, dotados de linguagem, e por consequência, nem super-humanos nem transumanos. Demasiado humanos? Ou não é preciso compreender que nunca se pode ser *demasiado*? E que é exatamente isso o que nos acontece infinitamente?

6 de abril de 2020

LIBERDADES*

JEAN-LUC NANCY

Tradução: Christophe Dagois e Klinger Scoralick

Uma jovem foi detida por ter exibido em sua sacada a frase “macronavírus, para quando o fim?” A palavra “macronavírus” já circula há algum tempo e não se entende o motivo de uma faixa desencadear uma operação policial. Não é algo apenas grotesco, é uma polícia política da pior espécie. E não é preciso buscar longe as motivações da pessoa que foi interpelada pelos policiais: mesmo avaliando a extrema dificuldade de gestão da situação, pode-se ficar irritado com os adiamentos, com as reviravoltas, com as esquivas que ocupam, realmente, um espaço excessivo em nossa cena pública. Poderíamos ter esperado menos falhas, panes, privações e flutuações. De todo modo, não há qualquer violação, sequer à lei, quanto àquela faixa, e não é admissível que se invente uma para isso.

É por esse motivo que participei do protesto iniciado por um coletivo de Toulouse. Não se pode formar suspeita alguma – tão mínima que seja – de arbitrariedade despótica. Quero crer que serão colocados em seus lugares todos aqueles que provocaram essa operação infeliz.

* N.d.O.: Este texto foi escrito para a série francesa no YouTube chamada *Philosopher en temps d'épidémie*. Lá o texto encontra-se sob o título “Une question de liberté”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yPZgTJQO5FY>> Agradecemos a gentil hospitalidade de Jean-Luc Nancy em compartilhar conosco este texto. De igual modo, agradecemos à editora Bayard por autorizar a tradução e a reprodução deste texto, que foi recentemente publicado no livro *Un trop humain virus* (Bayard Éditions, 2020).

Isto é ainda mais necessário porque já se ouvem as vozes apressadas daqueles que não esperaram para deplorar a privação de nossas liberdades pelo confinamento. Não é nada oportuno alimentar esses discursos – e isso por duas razões.

A primeira é técnica. Os depreciadores do confinamento exigem estratégias de imunização coletiva sobre as quais não há qualquer segurança – como é o caso de muitos aspectos biológicos e médicos dessa pandemia. Ao mesmo tempo, teriam preferido, em todo caso, deixar morrer as pessoas já destinadas a uma morte próxima. Entre as duas não se sabe muito bem o que aconteceria com pessoas em grande dificuldade respiratória, apesar da morte, necessariamente, não esperar. De modo geral, o princípio que domina essas maneiras de ver é o de uma regulação natural, da qual é preciso saber tirar o melhor partido. A exigência de proteção sanitária é uma forma moderna de servidão voluntária que abre novas formas de tiranias.

Esse pensamento liberal corre o risco de encontrar dificuldades similares àquelas conhecidas pelo liberalismo econômico. Ele está, aliás, relacionado a isso, obviamente. Assim como existe um mercado de mercadorias, existe um mercado da vida, da doença, da velhice e da morte. Deixemos que se exerça a livre concorrência não distorcida.

É verdade que a saúde tende a se tornar um bem de consumo e que a longevidade vem a ser um valor em si. Isso equivale, frequentemente, a aceitar formas e qualidades de vida em que a prudência supera o descuido, até mesmo assumir riscos que fazem parte de vidas ativas. Apesar de ser verdade, não se responde a isso expondo todo mundo a todos os riscos oferecidos pelos sistemas tecnoeconômicos, que multiplicam as toxicidades, os envenenamentos, as autoimunidades, os desgastes e as viralidades de todos os tipos. Aliás, é por isso que a crise atual não é simplesmente sanitária, mas um produto da exasperação das conquistas, nas quais nós nos encontramos enredados e atolados, ao ponto, aliás, de não sabermos mais como sair dela.

Desse modo, os gemidos sobre a privação de liberdade parecem irrisórios se pensarmos que nossas liberdades ordinárias – as de andar assim como as de se expressar – se exercem somente no interior de um quadro cada vez mais estreito das nossas necessidades ecotécnicas, demográficas e ideológicas. Este quadro é tão estreito que de todas as partes é preciso compensar, consertar,

cuidar, ao passo que nenhuma história parece se abrir – não para aqueles que só sabem enriquecer, mas para aqueles que são forçados ao empobrecimento. Porque, afinal, é a isso que estamos reduzidos.

Estamos talvez prontos para compreender que não estamos livres da liberdade mesquinha do sujeito seguro de si e dos seus direitos – que se reduzem ao direito de obedecer ao mercado de uns e aos caprichos de outros. Temos que inventar tudo de novo. Inclusive o sentido mesmo dos nossos direitos, de nossa humanidade e de uma “liberdade”.

Nenhuma filosofia pensou sobre uma liberdade que seria simples autonomia do indivíduo e não inscrição de sua existência em um mundo – esse mundo foi infinitamente aberto para além dele mesmo. Marx dizia que o mundo do seu tempo era “sem espírito”. Somos neste momento somente sem espírito e, talvez, até sem outro corpo que não seja o de nossas conexões mecânicas, energéticas, catódicas e plasmáticas. O vírus de hoje e os meios para se livrar dele – os recursos médicos, econômicos e políticos – não são grande coisa diante daquilo que nos espera, desde que tenhamos um futuro.

18 de maio de 2020



SEMPRE DEMASIADO HUMANO*

JEAN-LUC NANCY

Tradução: Klinger Scoralick

É possível fazer um balanço? Não para colocar um ponto final, é claro, mas para identificar alguns marcos de nossa navegação através do oceano viral? Tornou-se também um oceano de discursos, a verborreia que acompanha todas as epidemias não deixou de nos embalar. Há bastante disso por aí, rodopia e agita tanto que chega ao ponto de a palavra “filosofia” se assemelhar às gavinhas de uma videira ou aos anéis de uma serpente sibilante. É humano, demasiado humano – mas talvez precisássemos de um pouco menos desse demasiado humano para melhor nos compreendermos.

É o caso? O redemoinho expulsou alguns objetos curiosos, dignos de interesse? Creio que sim. Sem que se trate de des-

* N.d.O.: Este texto, “Toujours trop humain”, foi escrito originalmente para a série francesa no YouTube chamada *Philosopher en temps d'épidémie*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cthb0n7CtQY>> Agradecemos a gentil hospitalidade de Jean-Luc Nancy em compartilhar conosco este texto. De igual modo, agradecemos à editora Bayard por autorizar a tradução e a reprodução deste texto, que foi recentemente publicado no livro *Un trop humain virus* (Bayard Éditions, 2020).

cobertas, parece-me que podemos repetir alguns sinais, alguns balizamentos para continuar nosso longo caminho.

Haveria ao menos cinco, que se distribuiriam em cinco títulos: 1) a experiência – 2) a autossuficiência – 3) a biocultura – 4) a igualdade – 5) a questão.

Desenvolvamos.

1) A experiência.

Fizemos, fazemos ainda uma experiência. Quer dizer, a prova de uma realidade inédita. O que terá sido propriamente inédito é o fenômeno de um contágio virtualmente mundial e particularmente tortuoso, complexo e transitório. Toda experiência é experiência de uma incerteza. A certeza, o saber assegurado de si mesmo e por ele mesmo, constitui a marca distintiva da verdade cartesiana. Longe de ser algo exclusivamente francês, esta certeza ordena todas as nossas representações de saber – científico, técnico, social, político e até cultural. É, portanto, a ordem completa de nossas garantias e convicções que se encontra colocada à prova. Por essa razão fazemos verdadeiramente uma experiência: somos empurrados para fora de nossa programação.

Isto não é algo novo, pois a incerteza já acenava há várias décadas, a face do mundo não cessava de se modificar, e nossos tropeços e desastres nos apanhavam cada vez mais despreparados. Mas os sinais políticos, ecológicos, migratórios e financeiros não conseguiram fornecer força de experiência ao se considerar um minúsculo parasita dotado de virulência extraordinária. O inaudito, em geral, já o havíamos escutado, mas não o tínhamos percebido ou recebido. A experiência nos obriga a recebê-lo.

Fazer uma experiência sempre significa estar perdido. Perde-se o domínio. De certo modo, nunca se é realmente o sujeito de sua experiência. É ela, ao contrário, que suscita um novo sujeito. Um outro “nós” encontra-se em gestação. Uma experiência excede, transborda, ou então não é uma experiência. Ela transborda o seu objeto com o seu sujeito. Compreender a experiência, identificá-la consiste em integrá-la a um programa de experimentação, o que representa toda controvérsia. Sem programa toca-se o incalculável, que por definição não possui preço e tem valor em si, absolutamente.

2) A autossuficiência.

Com a certeza e a segurança não é surpreendente que tenhamos sentido o abalo da autossuficiência – do indivíduo, do grupo, do Estado ou ainda de tal instituição internacional, das autoridades científicas ou morais. De todas as formas reavivou-se uma interdependência, tanto a do contágio quanto a da solidariedade, tanto a da preservação do distanciamento quanto a da consideração mútua, tanto a da coesão que observa as regras quanto a da anarquia que pulsa para tudo reinventar.

O que constitui a referência mais séria nessa desestabilização de autossuficiência é o prefixo “auto”. O automóvel – em pane e em crise, a temível questão de sua transformação e de seu papel social – poderia por si só fornecer o emblema bastante concreto desse princípio. O auto-, o “por si-mesmo” (também um grande princípio cartesiano), a vontade autônoma, a consciência de si, a autogestão, a automação, a autarquia soberana marcam os ângulos salientes da fortaleza ocidental-mundial, tecnológica e autodeclarada democrática.

É essa fortaleza que hoje, ao mesmo tempo, fissura-se e se reconfigura. Aguardávamos um homem total e nos deparamos com uma multidão que totaliza uma inumanidade ou, ao menos, uma profunda preocupação com sua capacidade de se bastar. De qualquer lado que a observemos ela se mostra excessiva ou insuficiente: por demais informada e sabendo muito pouco, bastante numerosa e tão pouco unida, altamente potente e não muito capaz. Sobretudo, demasiadamente autônoma e insuficientemente autorregulada.

A autossuficiência – que não foi assumida por nenhum filósofo, nem mesmo por Descartes ou por Hegel, e que todo pensamento coloca em causa após Nietzsche – pode muito bem ser aquilo sobre o qual a modernidade tropeça. Do “conhece-te a ti mesmo” (Sócrates) ao “afeta-te a ti mesmo” (Schlegel) circula a ambiguidade que faz esquecer que o “mesmo” é sempre um outro. É por esse motivo que os apelos ao altruísmo são estéreis: evocam um outro exterior, extrínseco. Ora, é uma alteridade intrínseca que concebe a estrutura e a energia de uma identidade – quer se trate de uma pessoa, de um povo ou do gênero humano.

De um modo geral, com o “auto”, a “suficiência” é colocada em causa: o que pode bastar – satisfazer, suprir – àquilo que é sempre demasiado e insuficien-

te, àquilo que em vez de se contentar em ser, torna-se, deseja e morre – isto é, quem vive e quem existe?

3) A biocultura.

Entendo por isso não o exame de tecidos vivos em laboratório, mas nossa cultura na qualidade de semissignificante “bio”, que pestaneja a todo instante. Dando-lhe sentido de “vida orgânica” (no lugar de seu sentido ático de “conduta da vida”), nós a colocamos no centro de nossas preocupações a partir do momento em que enfraquecemos o conjunto dos seres vivos. O “bio” deve ser preservado, cuidado, cultivado – e foi dada grande atenção às ameaças que lhe foram endereçadas por certa “biopolítica”, termo que estigmatizava o cálculo de condições de rentabilidade produtiva de uma população. Ora, eis que a pandemia presta homenagem à gestão pública (seja ela autocrática ou libertária, pouco importa nesse contexto) da saúde e, desse modo, em princípio, ao *conjunto de condições da vida social e individual*. A biopolítica – conceito já questionável – caiu em ruína, o que permite ver tudo isso de modo mais evidente.

Em certo sentido, essa reviravolta só alcança um movimento já antigo em direção a um ideal de santidade, cujo assíntota seria – sem surpresa – uma automanutenção ilimitada da vida humana (que contrastaria, aliás, com as condições estabelecidas para outras vidas). Podemos então nos perguntar se seria dentro de uma política biologista que colocaríamos, doravante, a expectativa para uma democracia bem-sucedida. Uma política da vida e do cuidado responderia ao “bem viver” (*eu zèn*) que Aristóteles entende como o fim da cidade?

Sabemos bem que não: a pandemia nos mostra que evitar o vírus não define o bem de uma vida, nem individual, nem coletiva. O bio não efetiva o *eu zèn*. Mas se ao mesmo tempo nos recusamos a ser levados em uma espiral de produção e de consumo, então nos é exigido redefinir um “bem viver”, e isso não pode evitar morte, a doença e, de maneira geral, o acidente e o imprevisível que fazem parte intrínseca (também aqui) da vida. Dito de outro modo, e na medida em que nossa sociedade não carrega mais a representação de uma “outra vida”, é preciso que pensemos a vida para além do bio. É preciso que nos desafiemos com o que Derrida destacou quanto à polissemia da palavra “sobre-viver”.

Trata-se, portanto, de algo que é mais do que política, se ao menos pararmos de abusar desta palavra, fazendo-a nomear uma vaga totalidade de sentido em que não mais se distingue entre a governança e a existência.

Bios, polis, vida e cidade tornaram-se nossos significantes mais opacos – e nenhum algoritmo produzirá novos sentidos. Será preciso falarmos uma outra língua que não seja a nossa grega decrépita.

4) A igualdade.

Tudo o que precede conduz a este ponto. Todos juntos empurrados para uma experiência onde reencontramos os limites de nossa autonomia e de nossa vida; somos também confrontados com a igualdade que certamente acreditamos professar, mas que na realidade não cessa de ser prejudicada, violentamente, sob todos os aspectos e por todos os lados. A propósito, as reações ligadas à liberdade – às nossas pequenas liberdades de circular – foram, nos países desenvolvidos, muito mais intensas do que as constatações impostas pelas desigualdades, principalmente em matéria de proteção sanitária e social. Jamais o conceito de “igualdade” proposto por Balibar foi solicitado.

Ora, sabemos que nunca tamanha desigualdade foi tão gritante, isto é, nunca tão intensa e nunca tão intolerável. Decerto, houve no passado desigualdades integradas a hierarquias sociais que não substituem – ao contrário – as escalas técnico-financeiras reais, simbólicas e imaginárias.

Nossa civilização formula em princípio uma igualdade que ela supõe fundada em um igual valor (ou dignidade) das vidas humanas (deixo aqui de lado a questão, certamente necessária, das outras vidas). É a vida que, em suma, confere automaticamente a igualdade. “Os homens nascem livres e iguais”, diz a Declaração de 1789. O verbo “nascer” traz consigo uma carga considerável. Nascer é um ato ou uma operação biológica? E se não, quais são seus desafios? Não me interrompo mais – sem deixar de observar, contudo, que as mesmas questões são colocadas a propósito do morrer.

Um coisa torna-se hoje manifesta: não sabemos o que nos faz iguais. É por isso que nos contentamos em postular ou projetar isso em um “mundo me-

lhor”. Mas a desigualdade real está em via de nos obrigar a não diferenciar uma resposta. O que não mais corresponde exatamente ao esquema da luta de classes não é menos impelido por uma pressão igualmente potente: não há qualquer razão para que existam “condenados da vida” (e, portanto, vidas condenadas) se nossa razão de ser é nascer e morrer, não adquirir bens, poderes e saberes. Ou ainda: se nossa razão de viver só pode ser encontrada no sem-razão de um mais-que-viver comparável ao da rosa de Angelus Silesius: “A rosa é sem porquê, floresce porque floresce / Não se preocupa consigo, não tenta descobrir se a vemos.”

Isto precisamente não é muito humano? Demasiado? Mas quem pode dar a medida do nascer e do morrer, do aparecer e do desaparecer?

5) A questão.

Serei breve, trata-se apenas de fazer um balanço. É uma questão, com efeito, sem dimensão. Apenas um ponto de balanço, de virada ou de revolução.

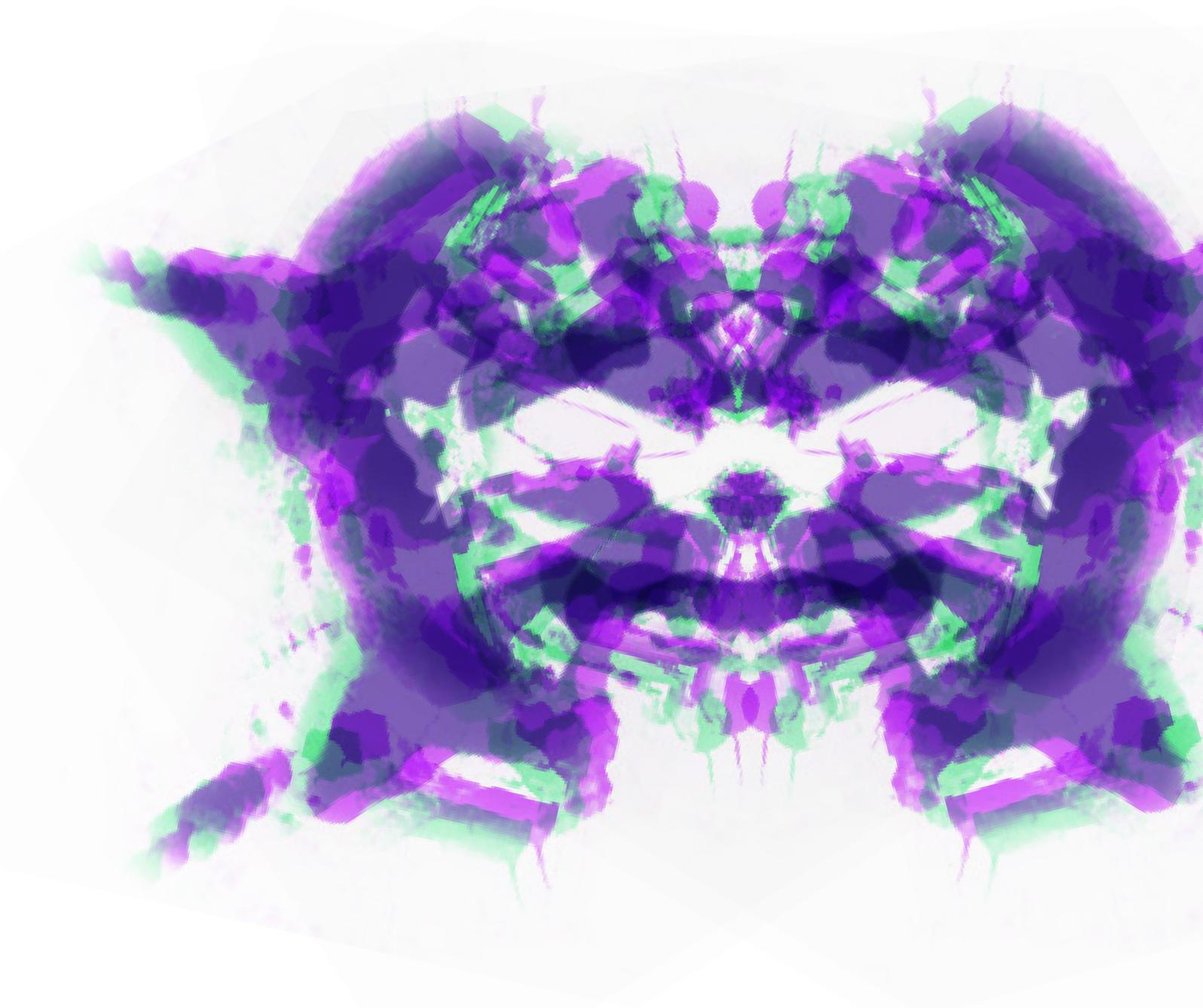
Podemos fazer do “sem porquê” uma medida para a civilização? Caso não possamos não é certo que ainda iremos muito longe em nossa trajetória já vacilante. Todo o resto é agitação viral.

Seríamos demasiado humanos para dispensar o “porquê”? Mas não é algo que, no fundo, já compreendemos, obscuramente, confusamente, vivendo nossas vidas todos os dias? Sabemos, espontaneamente, sem sabermos, que o “sem razão” é mais forte, mais intenso que toda razão. Como o brilho de uma flor, como um sorriso ou como uma canção.

2 de junho de 2020

JÉRÔME LÈBRE

É um filósofo francês idealizador do canal no YouTube chamado *Philosopher en temps d'épidémie* (e recentemente *Philosopher au présent*), que dispôs da participação de filósofos e filósofas de várias partes do mundo comentando sobre o tema da pandemia. É autor de vários livros, ente eles: *Derrida – La justice sans condition* (Michalon, 2013), *Éloge de l'immobilité* (Desclée de Brouwer, 2018) e *Scandales et démocratie* (Desclée de Brouwer, 2019).



DAS MODALIDADES DO CONFINAMENTO AO ESTUDO DAS IMOBILIDADES

JÉRÔME LÈBRE

Tradução: Christophe Dagois e Klinger Scoralick

Passemos imediatamente para o plural. “O” coronavírus é, de fato, a versão 2019 de uma classe numerosa de vírus mais ou menos perigosos ou contagiosos. A doença que ele provoca surpreende pela variedade dos seus sintomas. “A” pandemia atual se inscreve dentro de uma longa continuidade histórica das epidemias provocadas não apenas pela capacidade de contágio de um vírus, mas pela circulação em escala mundial de bens e pessoas: em uma carta dedicada à epidemia da gripe de 1782, um geógrafo já insistia sobre este ponto – ele se chamava Immanuel Kant¹. De igual modo, surgiu rapidamente a ideia de que essa epidemia poderia conviver com

¹ Encontra-se uma versão lida e com imagem a [carta de Kant](#), em nosso canal *Philosopher en temps d'épidémie*, vídeo n° 63.

outras ao mesmo tempo, com a que é provocada pelo vírus Ebola ou com a da dengue; e a ideia ingênua, emprestada de um otimismo suspeito, de que ela atingiria de forma igual “todo o mundo”, desapareceu rapidamente diante da evidência de que as vulnerabilidades frente ao vírus eram extremamente variáveis, que elas enfatizavam as desigualdades de riqueza entre países, assim como as desigualdades sociais em cada país.² Além disso, nunca houve apenas um “confinamento”, mas antes confinamentos múltiplos, variando não apenas com as situações sociais e os tipos de habitação, como também com os modos de governo e as formas de morar. Enfim, é apenas na aparência que esse confinamento plural nos confrontou com uma realidade nova, a “imobilidade”. Esta não é a inversão inequívoca da tão famosa “aceleração do mundo”. As velocidades sempre foram variáveis, sempre foram ao mesmo tempo elevadas ou fracas, até mesmo nulas, de modo que querer “a” desaceleração, “a” lentidão, é não ver que este mundo já tem suas próprias morosidades, por vezes desejáveis, por outras insuportáveis; a mobilidade é tão diversa que o plural, *mobilidades*, se impôs. Do mesmo modo, a “paralisação” do mundo, em função da pandemia e da aparente generalização do confinamento, exige ser abordada de uma maneira plural: ela se inscreve em uma sequência de paralisações, precede outras, avizinha-se de outras modalidades de imobilidade, de outras estações. Dito de outro modo, o estudo dos confinamentos deveria nos introduzir ao das imobilidades.

É preciso recomeçar, aqui, dos confins. Eis, de fato, um termo que só se emprega no plural. Inscrevendo o fim ou o limite no espaço, ele obriga a admitir que a circunscrição de um território é somente uma linha contínua, no sentido de que ela reúne, em uma unidade sempre contestável, e, portanto, também vulnerável, a diversidade de regiões tornadas indecisas por sua proximidade com outros territórios. O extremo é assim disseminado na configuração e na situação variável das extremidades. No momento em que os países fecharam suas fronteiras com o objetivo de erradicar a epidemia da Covid-19, tal como alguns as abrem outra vez, a evidência se impôs e se impõe que a situação de cada região limítrofe é singular, que a decisão de abrir ou de fechar uma fronteira se dissemina em medidas diferentes, até mesmo contradi-

² Cf. sobre o mesmo canal, a intervenção de [Alexis Cukier](#) (nº15) e de [Norman Ajari](#) (nº 30).

tórias: o espaço mundial é por definição irregular, não apenas quanto ao fato de que ele varia, mas sim por ele escapar a toda regra por demais unificada.

O confinamento está lutando contra esta pluralidade dos extremos. Imediatamente confundido com a obrigação de permanecer “em casa”, ele deve ser trazido à variação das suas escalas: são, antes de mais nada, cidades que foram confinadas (como Wuhan), depois países, e finalmente indivíduos. O esquema dominante de toda nossa época, o da propriedade privada desempenhou, portanto, neste contexto um papel tão simplificador que só deve ser evocado para ser superado.

Busquemos nos conformar a esse esquema, o tempo de um parágrafo. “Ficar em casa” assume, portanto, significados diferentes segundo os tipos de moradia. Todos os que possuíam um parque, um jardim ou ao menos um terraço podiam ficar em suas casas sem estar lá, e viver tranquilamente neste exterior que haviam comprado. Os mais ricos podiam até mesmo comemorar um formidável retorno sobre o investimento de uma despesa imobiliária, que em situação normal era um excesso de espaço, um luxo ostensivo. E numerosos são aqueles que nem mesmo permaneceram nessas propriedades, simplesmente porque possuíam outras: eles se apressaram, como já o faziam os ricos citadinos nas epidemias de peste da Idade Média ou do Renascimento, em suas residências secundárias. Por outro lado, aqueles para os quais os confins foram brutalmente reduzidos a quatro paredes, isto é, a um apartamento geralmente alugado e não comprado, com um ou dois cômodos estreitos, por demais povoado ou despovoado, saíram quase que por necessidade; ou realmente por necessidade, pois são os mesmos que não podiam trabalhar a distância ou desfrutar de um seguro desemprego parcial (dissimulando muitas vezes o trabalho a distância), e tinham que se expor ao contágio nos transportes coletivos e nos ambientes de trabalho, tornando insignificante, apesar de tudo, o confinamento de seu cônjuge e de seus filhos. Por fim, em cada país, e isso é ainda mais evidente em escala mundial, um número considerável de pessoas e de famílias simplesmente não têm acesso à propriedade privada; portanto, nesse sentido, eles não tem geralmente um “em casa”, foram, como em tempo normal, confinados lá fora: seus limites intransponíveis sendo sempre a propriedade dos outros.

As modalidades do confinamento, porém, não são de modo algum redutíveis aos tipos de moradia, e isso se deve a duas razões principais. A primeira é política. Ela foi notadamente colocada em destaque na diferença entre dois países limítrofes, que

são França e Alemanha³. Até a *fórmula* do confinamento foi diferente. Na França o “fiquem em casa”: a ordem vem do alto (do “Elysée” como se diz, ou seja, de um palácio presidencial cujo principal morador não está “em casa” propriamente) e guarda o status de uma restrição obrigatória, cujo respeito se faz assegurar por um decreto prevendo sanções e pelas forças policiais, que serão adotadas oportunamente através de equipamentos e competências novas no domínio da vigilância, em particular com a compra e utilização massivas de drones. Na Alemanha o “fiquemos em casa”: uma comunidade política oferece, deste modo, a si própria como regra, limita os deslocamentos para enfrentar o contágio epidêmico, a responsabilidade individual encontrando-se imediatamente implicada na responsabilidade coletiva. Para retomar uma distinção própria da língua alemã, o confinamento alemão foi, sobretudo, da ordem do *müssen* (necessidade assumida), ao passo que o confinamento francês foi da ordem do *sollen* (obrigação normativa). Dito isso, o estudo das modalidades do confinamento leva para muito além desta comparação entre dois países. Seria preciso até levá-la aos confins – a todos os confins, para entender até que ponto a obrigação de permanecer em casa pôde articular de modo distinto a situação das habitações, a necessidade de saúde e a autoridade política. Não afirmamos que esta dimensão política tenha sido ignorada: foi também excessivamente explorada de uma forma separada, como se o mais importante fosse analisar a resposta de cada regime e de cada governo em situação de crise (regime autoritário pós-comunista versus regime democrático presidencial ou federal), ou, especificamente na França, comparar os soberanos (Macron e Merkel, mas também Johnson, Xi Jinping, Trump, Bolsonaro etc). A dimensão social do confinamento foi amenizada: é evidente que estar “em casa” na China, em um país que realizou, portanto, uma brusca viragem ainda inacabada do comunismo (e assim, também do habitat coletivo) em direção ao direito privado, não é a mesma coisa que estar “em casa” em um país de proprietários como a Inglaterra ou de inquilinos como na França.

No entanto, este estudo sociopolítico do confinamento deixa ainda de lado a diferença essencial entre o fato de estar alojado em algum lugar e a possibilidade de *morar* em um lugar do mundo. O confinamento revelou mais do que uma experiência qualquer sobre moradias, que embora muito diferentes não eram realmente habitá-

³ Cf. a pesquisa de Thomas Wieder, *Le Monde*, 29 mai 2020 e a intervenção de Maud Meyzaud em « *Philosopher en temps d'épidémie* ».

veis: é o duplo caso já evocado do apartamento demasiadamente apertado ocupado por uma família e concebido para ser refúgio para todos durante o dia, assim como a habitação burguesa que a família abandonou para ir para o interior (tanto é que nunca houve tantos apartamentos confortáveis e vazios quanto durante este confinamento). Seria necessário praticamente deduzir que nas metrópoles modernas não se pode morar salvo sob a condição de não ficar em casa. Nesta perspectiva, até os próprios moradores das favelas ou das ruas não são simplesmente “privados de habitação”: eles também moram fora de uma área urbana que, por fim, só tem o “dentro” na medida em que se vive também fora dele.

Entramos aqui na dimensão geográfica e antropológica do “morar”, cujo o estudo tomou uma amplitude bastante legítima nos últimos anos. Isto permitiu uma crítica radical do urbanismo, que era até então apenas uma estratégia de repartição de habitações, dependendo do esquema da propriedade e, com efeito, a serviço dos promotores privados e dos proprietários. Abriu-se, portanto, um novo pensamento sobre a cidade, tal como os que se referem às não-cidades, que são as favelas ou os acampamentos, mostrando a formidável capacidade que têm os moradores de dar sentido à sua existência, criando e articulando seus espaços, trazendo ao mesmo tempo à superfície, e a cada vez, toda uma história cultural da morada. Os arquitetos foram convertidos aos seus valores, desencadeando sucessos consideráveis no domínio da habitação social, que tenta hoje favorecer a inventividade coletiva dos que nela residem. O confinamento forneceu um formidável campo de experiência, mesmo que a epidemia tenha surgido para contradizer um de seus principais valores: a densidade. Com efeito, a ideia era não deixar a dispersão urbana diluir o sentido da cidade e destruir, por pavimentação de concreto, os espaços naturais: mostrar que novas formas de ser-em-comum emergem da proximidade, e que isso implica novas relações entre os interiores e os exteriores, incluindo também a entrada na cidade de seu exterior, ou seja, sua revegetação. Mas a densidade é também o que favorece a propagação das epidemias. Por isso, acreditamos que o pensamento antropológico da cidade enfrentará esse desafio, modificará e enriquecerá sua noção de espaço denso. Ele o pode, justamente porque a antropologia nunca se voltou apenas para a cidade, mas também para outras formas de viver, como a dos povos amazônicos, que vivem nos duplos confins do seu espaço cultivado e da floresta; e, de igual modo, dentro da garantia que a epidemia decorre com a própria noção de propriedade ou de espaços privados. Este pensamento antropológico proporcionará, ao menos de modo imediato, uma força de resistência frente à instauração de uma cidade obcecada com seus objetivos sanitários e de segurança, por conseguinte,

pelo distanciamento social, o acrílico, as câmeras e os drones: afinal, a “habitação segura” sempre foi o vírus mortal da morada.

Há ainda aqui uma dimensão, que passa das moradas às existências, no que concerne aos *modos de ser* e sua articulação. É precisamente esta dimensão que permitiu a Heidegger distinguir morada e habitação, e que possibilitou posteriormente aos melhores geógrafos, tais como Augustin Berque lembrar que se a ontologia carecia de uma geografia, também a geografia carecia de uma ontologia. Nesta perspectiva, a questão dos confinamentos se coloca assim: no momento em que cada um se encontrou diante da necessidade, ou devido a uma ordem, de permanecer em casa, havia realmente condições de lá se *abrigar*? A resposta é geralmente negativa. A situação global do mundo é muito mais uma desinstalação permanente, que faz com que uma vida não possa se realizar em um lugar, exigindo uma relação ou mesmo uma conexão com uma quantidade indefinida de lugares repartidos no espaço finito da Terra. Isto ocorre porque todos aqueles que tinham os meios intensificaram essas conexões a partir de suas casas por meio da internet. A maior ilusão foi considerar a restrição de ficar em casa como aquilo que se tinha sempre desejado, como aquilo que poderia (não por magia, mas sim por coerção) permitir enfim a cada um de se “encontrar”, de escapar ao ritmo imposto por uma sociedade concebida como essencialmente móvel. O que posteriormente descobriram, ao contrário, é que não se pode dar sentido a uma imobilidade que somente se define esvaziada ou negativamente, como uma parada da marcha habitual da vida, e que não se estabelece em parte alguma por restrição ou por padrão.

Só saímos desta aporia percebendo que aquilo que nomeamos “aceleração social” ou “aceleração histórica”, não se experimenta, de fato, sobre o modo do movimento. A aceleração permanece acima de tudo técnica, refere-se àquela das máquinas de produção, de comunicação ou de transporte, e se traduz, aliás, muito globalmente por situações de imobilização compulsória, diante ou no interior destas máquinas. O deslocamento é, portanto, também fixar cada um em seu cargo; e o confinamento em seu apartamento apenas fez preservar, sob esse ponto de vista, o confinamento em um escritório informatizado, em um carro ou em um avião. Nesse sentido, não havia nada para “encontrar”, não havia, pois, a menor chance de se “encontrar” a “si mesmo” “em casa”. Ao invés, digamos que mais uma vez a velocidade (da propagação do vírus, indissociável daquela dos transportes) se transformou em imobilização.

Neste contexto, as meras alternativas entre aceleração e desaceleração, velocidade e repouso, interrupção e relançamento não têm simplesmente mais sentido; e se a “re-

cuperação” for repetição das mesmas “mobilidades”, se tornará aquela das mesmas imobilizações. O que resta então a ser feito? Não apenas passar do estudo das mobilidades do confinamento aos modos da imobilidade forçada, porém ir mais adiante, aos confins da imobilidade, até os modos de imobilização que não são da ordem da fixação, mas da resistência e da libertação. A meditação é a mais tradicional entre eles, pois sempre supõem que nos deslocamos para encontrar em algum outro lugar, que não seja em casa, o lugar próprio em que um corpo imóvel pode se abrir a um pensamento do mundo. A greve é o mais sociável entre eles, pois faz avançar a sociedade através uma pausa voluntária da produção que é antípoda do confinamento, e que será, portanto, plenamente legítima, de modo a orientar corretamente a famosa “recuperação”. Falta também repensarmos todos os ditos modos de “não-ação”, que permitem ocupar um lugar e, assim, torná-lo habitável. E há algo mais: o estudo das imobilidades ainda precisa ser levado ao coração da cidade, que foi demasiadamente definida em termos de fluxo e deslocamento. O resultado consiste no fato de que nada ou quase nada é feito para parar, o que foi bastante vivenciado pelos parisienses livres do confinamento durante um período de três semanas, no qual parques e jardins, assim como os terraços de cafés estavam fechados. Dizíamos que na cidade não se pode morar “dentro”: mas também, não é possível abrigar-se do lado de fora. Portanto, a urbanidade tomou um tal rumo que não é possível abrigar-se em parte alguma. Como seria possível, fora desses parques que representam sempre figuras dos confins da cidade, ou dos terraços pagos, que a urbanidade oferecesse algum lugar de presença estática e gratuita? Onde estão os “locais para pensar”, públicos, dos quais Nietzsche falava e que, segundo ele, tinham que ser instalados a cada esquina? “Lugares espaçosos, amplos, com longas galerias para quando houver mau tempo e dias muito ensolarados...”⁴

O que chamamos *estudo das imobilidades* não pode, portanto, limitar-se a um campo acadêmico: deve ser um campo de configurações práticas, de novas atitudes corporais e políticas, de novos meios de ocupação do espaço público, assim como lugares de trabalho; a invenção de novas maneiras de existir, de *ficar do lado de fora* (não existe verdadeiramente o “em casa”); isso implica na instalação de um campo realmente espacial, as imobilidades não podendo se pensar... sem lugares destinados ao pensamento.

⁴ Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 280, trad. A. Vialatte, Gallimard, Paris, 1985, p. 220.



Batuque é o nome que demos ao projeto editorial desta publicação de cunho independente e de livre circulação. Foi idealizado e gestado sob o timbre de muitas sonoridades e de muitos tambores, que tomou forma, força e impulso para sair da gaveta a partir da condição de isolamento social e de confinamento decorrentes da pandemia da Covid-19. “Batuque” coloca-se à mão como um instrumento de disseminação de ideias e reflexões que possam oferecer resistência, esperanças e provocações ao pensamento, às palavras e aos sentidos. Diante das crises sanitárias, mundial e nacional, que se abateram sobre o ar que habitamos e desafinaram o ritmo das batidas de nossos corações e de nossos ideais de liberdade e justiça social, que ainda resistem, “Batuque” apresenta-se como um projeto com tom de catarse. É um espaço destinado a expurgos narrativos que querem afastar a ameaça que se faz a toda narrativa possível, buscando ser intervenção em um mundo de silêncio e distanciamento, que nos asfixia de muitos modos, sob as sombras de cores pálidas que se tornam endêmicas e ameaçam hoje e amanhã. É preciso tambor, batucar, resistir. Fala!