

ZETA DE NOTÍCIAS

AVISO Nº 100 RS
de impressão em papel e tamanho de qualquer outro

Interotypada e impressa nas máquinas rotativas de Mariani, na typographia da Sociedade Anonima ZETA DE NOTÍCIAS.

COMPRADOS POR
ESTRANGEIROS
Cada exemplar custa
Papel em branco
Folha de 20 centímetros
de comprimento
e 15 de largura
N.º 100

A GRANDE EPIDEMIA

As providencias do governo de muito pouco valeram até agora

genealogia da peste

Continuamos entregues a Divina Providencia E os casos fataes augmentam :

A gravidade da situação e as providencias do governo

Quando a epidemia de peste se manifestou em Rio de Janeiro, em 1917, a situação era grave, e o governo tomou providencias para conter a epidemia. No entanto, a situação continuou a agravar-se, e o governo tomou mais medidas para conter a epidemia. A situação continuou a agravar-se, e o governo tomou mais medidas para conter a epidemia.

A Situação Economica e a situação da população

A situação economica do Brasil era muito grave, e a população estava muito pobre. A situação economica do Brasil era muito grave, e a população estava muito pobre. A situação economica do Brasil era muito grave, e a população estava muito pobre.

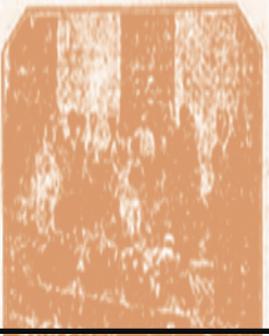
Armas ao povo

O governo tomou a decisão de fornecer armas ao povo para se defenderem da epidemia. O governo tomou a decisão de fornecer armas ao povo para se defenderem da epidemia. O governo tomou a decisão de fornecer armas ao povo para se defenderem da epidemia.

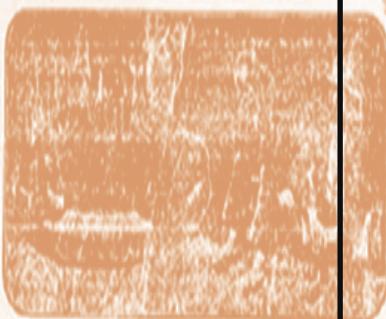
O expediente nas delegacias de saúde

O expediente nas delegacias de saúde era muito complicado, e o governo tomou medidas para simplificar o expediente. O expediente nas delegacias de saúde era muito complicado, e o governo tomou medidas para simplificar o expediente. O expediente nas delegacias de saúde era muito complicado, e o governo tomou medidas para simplificar o expediente.

Vicente Thiago Freire Brazil (org.)



Coleção Argentum nostrum



Excerto do trabalho, in fine

Este trabalho foi publicado em Rio de Janeiro, em 1917, e trata da situação da epidemia de peste no Brasil. O trabalho foi publicado em Rio de Janeiro, em 1917, e trata da situação da epidemia de peste no Brasil. O trabalho foi publicado em Rio de Janeiro, em 1917, e trata da situação da epidemia de peste no Brasil.

genealogia da
peste



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITORA PRO TEMPORE
JOSETE DE OLIVEIRA CAMPOS SALES

CENTRO DE HUMANIDADES
ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE
ÉRASMO MIESSA RUIZ

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

ÉRASMO MIESSA RUIZ

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LOURENÇO LEITE
LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR
KESÚS BLANCO-ECHAURI

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES
EDUARDO DIATAHY B. DE MENEZES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA
FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE
GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ
JOSÉ FERREIRA NUNES
LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA
LUCILI GRANGEIRO CORTEZ
LUIZ CRUZ LIMA
MANFREDO RAMOS
MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA
MARCONY SILVA CUNHA
MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE
MARIA SALETE BESSA JORGE
SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

CONSELHO CONSULTIVO DA EdUECE

ANTONIO TORRES MONTENEGRO (UFPE)
ELIANE P. ZAMITH BRITO (FGV)
HOMERO SANTIAGO (USP)
IEDA MARIA ALVES (USP)
MANUEL DOMINGOS NETO (UFF)

MARIA DO SOCORRO SILVA ARAGÃO (UFC)
MARIA LÍRIDA CALLOU DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)
PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)
ROMEU GOMES (FIOCRUZ)
TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)

Coleção
Argentum nostruM

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL
(ORG.)

*genealogia da
peste*



FORTALEZA - 2020

genealogia da peste

© 2020 *copyright* by **organizador**

ISBN: 978-65-86445-45-9

Publicação da EdUECE EM COEDIÇÃO COM O CMAF/UECE

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva do organizador. O *download* e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos ao organizador e aos tradutores. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará
CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893
www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

Editora filiada à



COORDENAÇÃO EDITORIAL

ERASMO MIESSA RUIZ

CAPA, CONTRACAPA

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

DIAGRAMAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

CATALOGAÇÃO DA PUBLICAÇÃO NA FONTE

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ/BIBLIOTECA CENTRAL DO CENTRO DE HUMANIDADES
BIBLIOTECÁRIA - MARIA DO SOCORRO SOARES RODRIGUES - CRB-3/1281

B827G Genealogia da peste / organizador Vicente Thiago
Freire Brazil. – Fortaleza: EdUECE, 2020.
206 p. PDF. – (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-65-86445-45-9

1. Filosofia. 2. Pandemia – COVID-19. 3.
História - Epidemias. I. Título. II. Brazil, Vicente
Thiago Freire (Org.).

614.49

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

p. 7

CAPÍTULO 1

TUCÍDIDES, NÓS E A PESTE:

Reflexões sobre a monstruosidade da peste e do vírus

Vicente Thiago Freire Brazil

p. 11

CAPÍTULO 2

O MAL EM TEMPOS DE PANDEMIA:

Conhecimento de si e atitude filosófica a partir de Plotino e Agostinho

Robert Brenner Barreto da Silva

p. 35

CAPÍTULO 3

O NASCIMENTO DA CIÊNCIA MODERNA E SUA AMBIÇÃO DE DOMÍNIO DO MUNDO

Marcos Fábio Alexandre Nicolau

Diala de Sousa Silva Nicolau

p. 57

CAPÍTULO 4
TRABALHO E CAPITALISMO NA PANDEMIA
A crise em perspectiva marxista
David Albuquerque de Menezes
p. 75

CAPÍTULO 5
ALEGORIAS DO TERROR:
Reflexões sobre o coronavírus e o ressurgimento do Fascismo na obra A Peste de Albert Camus
Marco Aurélio Dantas Nepomuceno
p. 107

CAPÍTULO 6
METÁFORAS DE GUERRA NA PANDEMIA E SUAS IMPLICAÇÕES PSICOSSOCIAIS:
Da teoria dos atos de fala à teoria das molduras relacionais
Rafael Britto de Souza
p. 129

CAPÍTULO 7
AGAMBEN E A BIOSSEGURANÇA:
Uma breve leitura crítico-comentada das notas sobre a pandemia
Francisco Bruno Pereira Diógenes
p. 151

CAPÍTULO 8
FLORESTAS, VÍRUS E ANIMAIS:
Perspectivas ameríndias sobre as epidemias
Mateus Vinícius Barros Uchôa
p. 185

APRESENTAÇÃO

A humanidade, desde a Antiguidade, convive com eventos epidêmicos que se constituem determinantes para a construção de nossa própria história. Humanidades e epidemias são um binômio mutuamente implicante e registrado de maneira bastante abundante, desde Tucídides com sua História da Guerra do Peloponeso, passando pelo Decameron de Boccaccio, chegamos às abordagens contemporâneas através de Marx, Camus, Foucault, Agamben e Preciado, que correlacionam diretamente estratégias de patologização da sociedade com dispositivos de controle e governamentalidade dos sujeitos.

Adoecer passa a ser o critério de normalização da vida, desta forma, cria-se toda uma indústria que morbidamente se estrutura a partir da morte e do retardamento desta, viver passa a ser apenas um estágio adoecido e adoecedor. O que é saúde? Quem ganha e o que se ganha com uma sociedade que idealiza uma saúde inatingível? Pode o “mito da saúde” converter-se num instrumento de opressão e manipulação de massas sociais inteiras? É em busca de respostas a questões como estas que o presente projeto propõe-se a discutir aquilo que seria a “Genealogia da Peste”, não da COVID-19 apenas, mas de toda uma estrutura de saber que se articula em várias formas de poder, de fazer viver (Biopolítica) e de fazer morrer (Tanatopoder).

O filósofo contemporâneo Roberto Esposito (2002), em sua já clássica obra “Comunidade, imunidade e biopolítica” apresenta-nos de uma maneira magistral a apropriação que a medicina ao longo dos séculos fez do vocabulário do mundo político. Em especial o conceito de imunidade e seus correlatos tão próprios do universo sanitário, o “imune” – cujo significado ainda chega até aos nossos dias – é aquele que não tem responsabilidade para com a coletividade.

Ele é isento das responsabilidades tributárias e sociais – numa acepção mais específica –, contudo, num sentido político mais amplo, o imune é aquele que não participa de modo pleno da comunidade. É aqui que emerge a oposição entre a *immunitas* e a *communitas*. A imunidade deve então ser compreendida como um dispositivo de controle e exclusão da vida, rompendo com a lógica de proteção e isenção.

Seguindo esse pressuposto fundamental, o coletivo de projetos coordenados pelo Prof. Dr Vicente Brazil da Universidade Estadual do Ceará – Grupo de Estudos Rizoma, Projeto de Extensão *Ecce Homo*, Projeto de Iniciação Artística Comédias Antigas no Sertão de Crateús – organizou o Webnário **Genealogia da Peste** que propôs um percurso teórico, utilizando categorias nietzschianas e foucaultianas, uma genealogia/arqueologia das formas de poder e domínio da vida para debater a Pandemia de COVID-19 que se estabeleceu no mundo em 2020.

Tendo como ponto de partida os grandes eventos de epidemias/pandemias da história da humanidade foram apresentados e discutidos, através de conferências semanais ao longo do segundo semestre de 2020, autores como Tucídides, Plotino, Descartes, Hegel, Marx, Camus, Foucault, Agamben e Viveiros, bem como suas

Apresentação

perspectivas sobre sociedades atravessadas por eventos adoecedores.

A obra que se segue é a síntese das oito conferências proferidas no *webnário* ***Genealogia da Peste***, sendo assim a materialização do esforço e da obstinação de um pequeno grupo de pesquisadores que enfrentam cotidianamente o hercúleo desafio de produzir conhecimento acadêmico em um *campi* universitário encravado no meio do sertão nordestino, durante uma crise sanitária sem precedentes.

TUCÍDIDES, NÓS E A PESTE: *Reflexões sobre a monstruosidade da peste e do vírus*¹

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL²

INTRODUÇÃO

De 431-404 a.C a Grécia presenciou aquele que se tornaria o mais importante conflito interno daquela civilização, a Guerra do Peloponeso. Aquilo que seria, em tese, apenas uma hostilidade entre as duas principais *póleis* gregas do século V a.C – Atenas e Esparta – tornou-se uma guerra longa e desgastante, que fracionou toda a Hélade em dois grandes blocos armados que já estavam constituídos desde as Guerras Médicas.

O registro dos acontecimentos deste conflito, com a finalidade de estabelecer um discurso verdadeiro, é talvez a principal consequência colateral deste evento, e que se torna de profunda importância para a história do ocidente. A ruptura histórico-literária estabelecida por Tucídides em seu ***Guerra do Peloponeso***³ marca

1 O presente texto é parte dos resultados obtidos a partir das pesquisas produzidas no estágio Pós-doutoral realizado no PPG-LETRAS da UFC.

2 Doutor em Filosofia, docente da UECE.

3 É importante destacar que, ao contrário do que a tradição resolveu adotar, Tucídides nunca denominou sua obra de “História” da Guerra do Peloponeso, sendo este acréscimo tardio e extrínseco ao texto do próprio autor. Tal ausência, como bem defende Hartog (2013, p. 78), é absolutamente intencional da parte do autor ateniense, pois o mesmo deseja distanciar-se da concepção vigente em sua época de “história” que estava muito mais associada aos *mythoi* dos poetas ou

profundamente o pensamento grego, mudando inclusive as características gerais da recém-nascida ciência histórica.

Para Hartog (2013), a distância metodológica entre Tucídides e seus antecessores pode ser demonstrada através da comparação entre as analogias do “ouvir” e do “ver” para um historiador. De acordo com o autor:

Tal constatação, porém, não é um motivo para ceder ao ouvido e transformar a narrativa em uma coleção ou construção de “diz-se”. Ao *legetai* herodotiano, Tucídides vai opor o *phainetai*, “é manifesto que”, “toma-se visível que”, mas essa pálida claridade que se destaca sobre o fundo de obscuridade e de rumores, como outros tantos vaga-lumes na noite, nunca é dada, mas deve, pelo contrário, ser produzida com muito custo pelo historiador. A “Arqueologia” faz parte do visível e do invisível, até a “elucidação” final, “a mais verdadeira (*alehtestate prophasís*)” ou a mais evidente, aquela que levou os atenienses e os espartanos a entrar em guerra. (HARTOG, 2013, p. 81).

Uma última referência ao aspecto literário do texto tucidideano deve ser registrado a título de um importante esclarecimento: a “história verdadeira” de Tucídides é muito mais um artifício retórico do que um fato – some-se a isto todo o grande debate que se debruça sobre o que seria a veracidade da história. Já há uma consolidada tradição de especialistas que

dos *lógoi* dos logógrafos que mesclavam narrativas fantásticas com acontecimentos verídicos com o objetivo de encontrar a proporção certa daquilo que meramente seria uma economia do prazer retórico. Ressalte-se ainda que tanto os mitos como os *lógoi* estavam associados de modo intrínseco à oralidade, enquanto a proposta literária de Tucídides à escrita. Entretanto, uma vez que está é o título comumente encontrado nas traduções em diversas línguas modernas, adotaremos neste texto tal denominação **História da Guerra do Peloponeso**, assim como a seguinte abreviação para referir-se a mesma ao longo do presente texto – **HGP**.

demonstram os insuperáveis aspectos ficcionais da obra do historiador ateniense (PIRES, 1999; LIMA, 2006).

A produção tucidideana é um excelente exemplo histórico da riqueza cultural do século V a.C, pois enquanto consolidava-se a filosofia e florescia a democracia em Atenas, também desenvolvia-se a história como fato novo desse contexto social. O pano de fundo intelectual da escrita de Tucídides traz consigo o embate entre um filosofar mais atrelado a tradição de pensadores como Heráclito, Parmênides, Empédocles e outra forma de propor o pensamento filosófico designada de sofística, tendo Górgias, Protágoras e Antífonte como seus mais célebres representantes.

É deste último grupo de pensadores que o historiador herda características importantes que se manifestam em sua escrita, como o uso de figuras retóricas, técnicas de oratória transpostas para o texto, e daquilo que se pode denominar de guinada antropológica do mundo antigo.

Sobre a influência do ambiente espiritual na obra e pensamento de Tucídides afirma-nos Kury:

Tucídides pertencia à aristocracia ateniense e foi educado de maneira condizente com sua condição social privilegiada. Foi profundamente influenciado pelas figuras mais brilhantes de sua época em Atenas, então em seu apogeu: Péricles, a quem não poupa elogios; o filósofo Anaxágoras, os sofistas (principalmente Górgias, que viera da Sicília como embaixador pedir a ajuda dos atenienses para a sua cidade natal – Leontinos – e se radicara em Atenas); Antífon, político e orador a quem Tucídides se refere com admiração no livro VIII, capítulo 68. Sófocles e Eurípidés, dois grandes poetas trágicos, também foram seus contemporâneos (o primeiro também participou da vida pública ateniense e o segundo frequentou os mesmos círculos intelectuais aos quais Tucídides estava ligado). (KURY, 2001, p. 41).

Partindo desse reconhecimento da riqueza cultural que caracterizava o ambiente de produção literária do historiador grego, refletimos então sobre uma temática – dentre tantas outras possíveis – discutida na obra mais célebre de Tucídides: a Peste.

UM FAZER HISTÓRIA SOBRE A PESTE

Tucídides (460/455 – 400 a.C) foi participante direto do conflito entre atenienses e espartanos – no qual exerceu a função de estrategista – sendo também uma vítima contagiada e sobrevivente da Peste que assolou Atenas naquele mesmo período⁴. Ao que parece as habilidades marciais do historiador não eram tão destacáveis como sua destreza para a construção das narrativas históricas, pois em 424 a.C as tropas sob seu comando tiveram uma acachapante derrota perante os peloponésios, e por isso Tucídides acabou sendo severamente punido com o degredo, perdendo assim seus direitos civis e políticos, além de ser obrigado a compulsoriamente retirar-se de Atenas.

Foram vinte anos de afastamento da cidade de Atenas; para autores como Vidal-Naquet (2002), esse hiato de tempo e distanciamento concederia ao autor a devida isenção emocional mínimo para redação de seus textos, daí então o valor maior de tal produção histórico-literária confiável.

Há inegável influência da sofística na escrita e pensamento tucidiano, uma vez que este é um modelo de pensamento com ampla divulgação e com

4 “Agora, que qualquer cidadão, médico ou não, faça o seu diagnóstico sobre a origem desta doença e que causas semelhantes a estas explicam tal mudança. De facto, como eu próprio tive esta doença e vi muitas das suas vítimas, vou falar dos sintomas e assim pelo estudo destes, no caso de a doença voltar, alguém pode reconhecê-la.” (TUCÍDIDES, 2013, II, XLVIII).

considerável espaço na sociedade ateniense do séc. V a.C. Assim, o apreço por uma abordagem demitologizante, sem contudo perder o cultivo com a beleza das palavras, é uma marca desta herança sofisticada no pensamento tucidideano.

Conforme Fernandes:

Tucídides vem no seguimento de alguns bons historiadores, e precediam-no já tentativas na prosa grega que consagraram um avanço estilístico notável: Hecateu, Helânico e Heródoto já constituem um grupo a considerar e respeitar, e sem dúvida prepararam, juntamente com sofistas como Górgias e o pedante, assim lhe chama Norden, Pródico a arte da *elocutio*, do *ornatus* e dos tropos e figuras, que eram instrumentos poderosos para atrair os ouvintes ou leitores. (FERNANDES, 2013, p. 40).

Mas não é apenas a filosofia – através da sofisticada – que encontra reverberação na escrita de Tucídides, também é possível encontrar a presença de categorias da literatura médica antiga – mais especificamente do *Corpus Hippocraticum* – no texto do historiador grego, o que reforça o argumento de uma produção que se esforça em descolar-se das grandes narrativas fantásticas, e tratar da história, assim como Hipócrates fez com a medicina, a partir de outro *lógos*, associando-o exclusivamente a postulados que possam ser verificados a partir de determinados processos empíricos.

Um dos elementos distintivos da medicina hipocrática é a adoção do **μηδὲν ἄγαν**, “nada em excesso”, ou seja, da mediania. O conceito oposto ao **μηδὲν ἄγαν** na medicina hipocrática é o de **ὑβρις** – descomedimento, desmesura, etc. Partindo desta informação pode-se identificar de modo bastante evidente a correlação entre o pensamento tucidideano e o hipocrático, pois na **HGP** ao referir-se à Peste, o historiador o faz definindo-a como um

descompasso no equilíbrio corporal de cada indivíduo o que proporcionará um desequilíbrio em toda a cidade, que passa a ser vista como metáfora de um grande corpo social que também pode adoecer.

Conforme Draeger, discutindo sobre a intrínseca relação entre a medicina hipocrática e a narrativa histórica tucidideana:

O Historiador de Atenas inscreve-se nas letras helênicas como um dos maiores artífices de um projeto civilizatório que se norteava pela busca da justa medida. No esforço para sedimentar as bases desse projeto, Tucídides empreende seus recursos retóricos, dos quais um dos mais contundentes é ensejado pela descrição da peste de Atenas. Tal como um grande símile, sob a forma concreta de modelo teórico, Tucídides relacionará o corpo humano à cidade para: aplicar-lhe a ideia de saúde; sugerir-lhe a unidade dentro da diversidade, e perscrutar as causas de seus males. A preocupação etiológica da descrição da peste também está respaldada no uso do modelo com o qual a medicina contempla o corpo, porquanto visa a compor um prognóstico. (DRAEGER, 2004, p. 74).

A tradição literária da Antiguidade, no seu uso geral, fez um emprego massivamente predominante dos termos **νόσος/νόσημα** em comparação ao emprego de **λοιμὸς** para designar aquilo que Tucídides nomeará em sua obra como “Peste”. Deve-se ressaltar que mesmo na literatura médica clássica – hipocrática ou não – a adoção de **λοιμὸς** para definição deste mal físico que acometeu os atenienses durante o conflito com os espartanos é raríssima.

Um resumo sintético dos termos traduzíveis por “Peste” na **HGP** pode dar-nos uma visão panorâmica dos usos e interpretações que o historiador ateniense faz destas palavras específicas:

νόσος: 18 ocorrências referindo-se especificamente à *Peste* e mais 3 ocorrências numa referência geral ao conceito de *doença*;

νόσημα: 4 ocorrências referindo-se especificamente à *Peste*;

λοιμός: 4 ocorrências referindo-se exclusivamente à *Peste* que acometeu Atenas.

Há uma ruptura entre a narrativa de Tucídides e a dos escritores anteriores com relação a questão das pestes e doenças de um modo geral. A narração de uma peste, semelhante a que acomete Atenas na época de Tucídides, na *Ilíada* homérica⁵ e a praga que assola Tebas, em *Édipo Rei*⁶, conforme descreve-nos Sófocles, estão associadas diretamente a ação dos deuses. Tal argumentação justificaria-se pela natureza fantástica da escrita poética.

Todavia, ainda na *História* de Heródoto encontramos a reverberação dessa deferência do historiador à ação dos deuses na causação de determinado flagelo. É assim que afirma o antigo historiador:

Quando uma nação ou uma cidade está destinada a sofrer uma grande desgraça, essa desgraça é geralmente precedida de certos sinais. Assim, os habitantes de Quios sentiram os prenúncios do mal que lhes ia acontecer. De um coro de cem jovens enviados a Delfos, apenas dois regressaram; os outros 98 morreram de peste. Quase na mesma ocasião, pouco antes do combate naval, o teto de uma escola ruiu sobre as crianças que ali estudavam, e, de 120 que eram, somente uma escapou. Esses presságios que a Divindade lhes enviou foram logo seguidos pela derrota sofrida na batalha naval, de que resultou a perda da sua cidade; e em seguida

5 *Ilíada*, I, 10-15.

6 *Édipo Rei*, v.30-73.

surgia Histeu com os Lésbios para subjugá-los com a maior facilidade, tão esgotados já se achavam eles. (HERÓDOTO, VII, 27).

O texto tucidideano, por outro lado, associa-se muito mais à medicina de sua época, mormente hipocrática, e desta forma procura estabelecer-se a partir de uma matriz crítica que advoga para si a possibilidade de ser analisada e contestada, ou seja, a referência de Tucídides ao flagelo que assolou Atenas apela para uma compreensão racional dos fatos, assentada exclusivamente no *lógos*.

É assim que afirma o historiador em duas citações centrais na **HGP**:

[...] As preces feitas nos santuários, ou os apelos aos oráculos e atitudes semelhantes foram todas inúteis, e afinal a população desistiu delas, vencida pelo flagelo. (TUCÍDIDES, 2013, II, 47).

A abordagem crítica que o historiador faz da inutilidade dos rituais religiosos é, sem dúvida alguma, absolutamente disruptivo em relação ao olhar da tradição até então. Destaque-se ainda que, segundo registra Tucídides, essa ineficácia da religiosidade não é apenas uma análise isolada do próprio autor, e sim, uma constatação empírica da comunidade vítima da moléstia.

Nesta segunda referência, Tucídides faz uma descrição pormenorizada da sintomatologia da enfermidade, tentando demonstrar as etapas de evolução da doença e a repercussão da mesma na média dos acometidos pela peste.

[...] Em outros casos, sem causa aparente mas de súbito e enquanto gozavam de boa saúde, as pessoas eram atacadas primeiro por intenso calor na cabeça e vermelhidão e inflamação nos olhos, e as partes internas da boca (tanto a garganta quanto a

língua) ficavam imediatamente da cor de sangue e passavam a exalar um hálito anormal e fétido. No estágio seguinte apareciam espirros e rouquidão, e pouco tempo depois o mal descia para o peito, seguindo-se tosse forte. Quando o mal se fixava no estômago, este ficava perturbado e ocorriam vômitos de bile de todos os tipos mencionados pelos médicos, seguidos também de terrível mal-estar, em muitos casos sobrevinham ânsias de vômito produzindo convulsões violentas, que às vezes cessavam rapidamente, às vezes muito tempo depois [...]. (TUCÍDIDES, 2013, II, 49).

Fica bastante evidente na **HGP** o argumento central de Tucídides, no qual ele articula um espelhamento entre o corpo físico e o corpo social (estratégia argumentativa que mais tarde servirá de fundamento para toda a teoria da justiça de Platão na República). Mui especialmente no momento de proliferação da peste, o sofrimento de cada indivíduo – que é tanto físico como psíquico – serve de analogia para tratar a desarticulação e anomia que se estabeleceu no corpo social, isto é, na própria *pólis*.

Diante da perda de sentido do horizonte existencial em fase tragédia que cada cidadão vivia, argumenta o historiador, aconteceu simultaneamente o esfacelamento dos fundamentos éticos da sociedade ateniense como um todo no período do contágio da peste. Passou a vigorar um modelo de moralidade precário regido pela busca individual do prazer imediato, e abandono total de um senso de felicidade coletiva.

De um modo geral **a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total. Ousava-se com a maior naturalidade e abertamente aquilo que antes só se fazia ocultamente**, vendo-se quão rapidamente mudava a sorte, tanto a dos homens ricos subitamente mortos quanto a daqueles que antes nada tinham e num momento

se tornavam donos dos bens alheios. **Todos resolveram gozar o mais depressa possível todos os prazeres que a existência ainda pudesse proporcionar, e assim satisfaziam os seus caprichos, vendo que suas vidas e riquezas eram efêmeras.** Ninguém queria lutar pelo que antes considerava honroso, pois todos duvidavam de que viveriam o bastante para obtê-lo; o prazer do momento, como tudo que levasse a ele, tornou-se digno e conveniente; o temor dos deuses e as leis dos homens já não detinham ninguém, pois vendo que todos estavam morrendo da mesma forma, **as pessoas passaram a pensar que impiedade e piedade eram a mesma coisa;** além disto, ninguém esperava estar vivo para ser chamado a prestar contas e responder por seus atos; ao contrário, todos acreditavam que o castigo já decretado contra cada um deles e pendente sobre suas cabeças, era pesado demais, e que seria justo, portanto, gozar os prazeres da vida antes de sua consumação. (TUCÍDIDES, 2013, II, 53)⁷.

Segundo a análise do historiador ateniense, a peste tornou-se um elemento catalizador de toda a *hybris* que estava latente na sociedade ateniense. A constatação da imperiosidade da morte que se impunha a toda aquela coletividade, levou as pessoas a tornarem público aquilo que as mesmas mantinham em oculto, debaixo do controle da legalidade. Contudo, diante do desmoronamento de todo edifício valorativo da sociedade ateniense, restou apenas o impulso incontido de realizar de modo imediato todos os apetites e desejos.

Como superar tal estado de coisas caótico? O que explica o fato da sociedade ateniense não ter entrado numa espiral de autodestruição em virtude desta situação tão inominável? A resposta de Tucídides a esta questão, mais uma vez, é resultado de uma

⁷ Grifo nosso.

reconstrução de categorias e conceitos muito usuais em sua época, entretanto, todos estes ligados a outro campo do conhecimento, no caso, à medicina.

O bom governante, segundo a referência que Tucídides aponta ao registrar ao discurso de Nícias, deve ser entendido como o “**Médico da cidade**”, concedendo a cidade a maior quantidade possível de benefícios e o mínimo possível de prejuízos (Livro III, 14). Estabelece-se assim o ideal grego do “**Nada em excesso.**” (μηδὲν ἄγαν) ou ainda, pode-se perceber a ressonância do conceito de equilíbrio dos humores oriundo do pensamento de Hipócrates.

E tu, presidente, se pensas que teu dever é zelar pelo bem da cidade e se desejas mostrar-te um bom cidadão, submete esta matéria novamente a voto e obtém uma nova decisão dos atenienses. Se receias submeter a matéria novamente a voto, considera que não há culpa se se transgride a lei em presença de tantas testemunhas; ao contrário, tornar-te-ás o médico da cidade numa hora em que ela deliberou mal; o bom governante é aquele que presta à sua cidade o maior número possível de bons serviços, ou pelo menos não a prejudica conscientemente. (TUCÍDIDES, 2013, VI, 14).

Pode-se defender, em última instância, uma etiologia política para a peste no discurso tucidideano. Essa abordagem é uma possibilidade hermenêutica que prefere a análise do efeito retórico do discurso sobre a peste, na história e sociedade ocidental, a propriamente uma investigação médica, o que para alguns pode ser a melhor abordagem para análise deste fato histórico como problema sanitário.

Se considerarmos as implicações do relevante excerto supracitado, pode-se perceber as consequências

dos flagelos humanos para a constituição da própria memória/história.

Eis a desgraça que havia atingido tão dolorosamente os atenienses: seu povo morrendo dentro da cidade e suas terras sendo devastadas lá fora. Em seu desespero, lembravam-se, como era natural, do seguinte verso oracular que, segundo os mais velhos entre eles, fora proferido havia muito tempo:

“Virá um dia a guerra dória, e com ela a peste.”

Houve na época muita discussão entre o povo, pois uma parte da população pretendia que no verso em vez de peste se deveria entender fome, e naquela ocasião prevaleceu o ponto de vista de que a palavra era peste; isto era muito natural, pois as lembranças dos homens se adaptam às suas vicissitudes. Se houver outra guerra dória depois desta e com ela vier a fome, imagino que entenderão o verso à luz das novas circunstâncias. (TUCÍDIDES, 2013, II, 54).

A afirmação de Tucídides mais uma vez torna evidente os perigos de atitudes realizadas exclusivamente debaixo de orientações da religiosidade, pois, como destaca o historiador, as percepções humanas sobre aquilo que a tradição homérica constituiu miticamente mudam de acordo com a fragilidade das circunstâncias da vida. A história não é, sob esse aspecto, o conhecimento que organiza de modo inteligível os acontecimentos do passado, antes, ela é o domínio que dota de significado a herança fantástica das sociedades.

Desta forma, história, memória e saber – como defende o historiador de Atenas – não são instâncias postas, cristalizadas, apenas recebidas, antes, são produções oriundas da criatividade humana. Explica-se assim como pestes e monstros ainda tem uma existência longa e influente mesmo distante do lugar e tempo de sua criação coletiva.

ENTRE MONSTROS E PESTES

Dentre as várias possibilidades de articulação entre a perspectiva antiga e o mundo contemporâneo, a presente pesquisa optou por apropriar-se do conceito de “monstro” ou “monstruosidade” para abordar a problemática da peste. Associamo-nos assim ao debate proposto por Zanon (2016), no qual faz uma elucidativa análise da categoria “monstro” na poesia grega antiga.

Os estudos sobre a monstruosidade, um campo recente de pesquisas acadêmicas, têm no problema da definição daquilo que é um “monstro” uma das questões mais instigantes e controversas. De saída, deve-se compreender que duas questões fundamentais se impõem quando debruçamo-nos sobre a questão da “monstruosidade”: a inexistência de limites bem definidos sobre aquilo que é um monstro e a ausência de condições suficientes e necessárias para determinação do que seja um monstro.

Zanon, num momento bastante esclarecedor de seu texto, apresenta-nos um resumo didático da tradicional lista de J.J. Cohen sobre as sete teses definicionais da monstruosidade:

Para tanto, ele (COHEN, *Monster Theory: Reading Culture*, 1996) lança mão do que denominou “sete teses” sobre o monstro, que se tornaram bastante influentes no meio dos Estudos da Monstruosidade: a primeira é a de que “o corpo do monstro é um corpo cultural”, porque ele é a “corporificação de um momento cultural” (p. 4); a segunda é a de que “o monstro sempre escapa”, porque ele é tão corpóreo quanto incorpóreo (p. 4-5); a terceira é a de que o monstro é o “prenúncio da crise da categoria”, recusando-se a ser facilmente categorizado (p. 6-7). A quarta é a de que o “monstro habita nos portões da diferença”, ou seja, ele é “a diferença em carne

e osso, que veio habitar no meio de nós” (p. 7-8); a quinta é a de que “o monstro vigia as bordas do possível”, porque está na fronteira do conhecimento (p. 12); a sexta é a de que “o medo do monstro é, na verdade, um tipo de desejo”, porque ele amedronta, mas também atrai (p. 16-17); e, por fim, a sétima é a de que “o monstro permanece no limiar do... tornar-se”, porque nos questionam sobre as nossas próprias assunções culturais (p. 20). (ZANON, 2016, p. 50).

O caráter indefinível daquilo que se compreende como monstruoso encaminha-nos para uma leitura deste numa perspectiva categorial, ou seja, mais importante do que identificar UM monstro é compreender a MONSTRUOSIDADE. Por sua vez, o uso da monstruosidade como categoria conduz-nos inevitavelmente a um debate outro, qual seja, com relação ao entendimento do que seja uma categoria.

Ao invés de fazer uso do ferramental teórico tradicional para pensar sobre o conceito de categoria – historicamente associado ao pensamento aristotélico – Zanon (2016) sugere a apropriação das reflexões propostas por pensadores contemporâneos, especialmente por como Wittgenstein.

A “semelhança de família” (*Familienähnlichkeit*) e os “conceitos de semelhança de família” propostos na obra wittgensteiniana seriam os conceitos-chaves para a circunscrição da temática do monstruoso num debate contemporâneo. Segundo o Filósofo austríaco nas *Investigações Filosóficas*:

67. Eu não poderia caracterizar melhor essas semelhanças do que pela expressão “semelhanças de família”; pois assim se sobrepõem e se cruzam as distintas semelhanças que têm lugar entre os membros de uma família: altura, traços faciais, cor dos olhos, andar, temperamento etc., etc. – E eu

direi: os ‘jogos’ conformam uma família.

E do mesmo modo conformam, por exemplo, os tipos de número uma família. Por que chamamos algo de “número”? Ora, talvez porque haja um parentesco – direto – com muita coisa que se tem até aqui chamado de número; e, por isso, pode-se dizer que há também um parentesco indireto com outras coisas que também chamamos assim. E ampliamos nosso conceito de número assim como, ao tecer uma fibra, enroscamos fio por fio. E a força da fibra não consiste em que algum fio percorra toda a sua extensão, senão em que muitos fios se sobrepõem mutuamente.

Se, entretanto, alguém quiser dizer: “Todas estas construções têm algo comum, – a saber, a disjunção de todas estas coisas em comum” – então responderia: aqui você só está jogando com uma palavra. Do mesmo modo pode-se dizer: alguma coisa percorre ao longo de toda a fibra, – a saber, a sobreposição sem lacunas destes fios. (WITTGENSTEIN, 2017, p. 63).

Desta maneira, como aponta o relevante parágrafo §67 das *Investigações*, e porque não dizer todo o projeto wittgensteiniano explícito na citada obra, os conceitos de semelhança de família não têm como objetivo fundamentar a linguagem, mas ser um ferramental teórico para descrever os usos de alguns conceitos que utilizamos na linguagem.

Em resumo, pode-se afirmar que os conceitos de semelhança de família são uma forte crítica à interpretação essencialista da linguagem, cujo objetivo é supor a existência de características universais em e entre determinados conceitos. Deste modo, apresentam-se muito mais como conceitos reativos do que propositivos.

Num esforço definicional pode-se propor a compreensão dos conceitos de semelhança de família como características presentes em determinadas instâncias de

certos conceitos⁸ e que produzem semelhanças entre eles – nunca em virtude de um terceiro ente que naturalmente surgiria a partir a propositura de características em comum, sendo que este conjunto multiplicaria assim o universo linguístico.

Aplicando o ferramental teórico wittgensteiniano ao nosso objeto de discussão, o conceito de monstro, pode-se propor que a monstruosidade não pode ser definida por meio de um aspecto específico, distintivo e essencial, antes, o monstro constitui-se a partir de determinadas semelhanças que se associam entre si de tal maneira a caracterizar o monstruoso em determinado contexto cultural e histórico⁹.

O modelo de “parentesco” (“*family resemblance*”) de Wittgenstein ou o de protótipo de Rosch, portanto, parecem ser mais adequados para entender a categoria “monstro” do que a teoria clássica. Desse modo, as dificuldades em definir “monstro” também residem na inadequação das ferramentas classificatórias utilizadas e não em ser uma categoria “indefinível por definição”, como apontam, por exemplo, Cohen (1996), Asma (2011) e Mittman (2013). Ademais, a complexidade não reside somente no que quer que venha a ser “monstro”, mas na própria sociedade da qual fazem parte os estudiosos que estão tentando defini-lo. Está-se tentando entender e circunscrever uma categoria conceitual nos séculos XX e XXI com ferramentas próprias do XIX. (ZANON, 2016, p. 224).

8 Não existiria assim uma característica fundamental, isto é, essencial, que estivesse presente em todas as instâncias de determinado conceito. Ao contrário, as características inter cruzam-se mutuamente, não havendo assim um elemento distintivo destacável.

9 Desta forma, a busca por um dispositivo universalmente identificador daquilo que se define como monstruoso é algo inútil, pois tal característica não existe. Assegura-se assim um forte ataque a uma perspectiva essencialista da linguagem.

As dificuldades com relação a esse caráter complexo de definição da categoria monstruosidade podem ser exemplificadas por meio de dois aspectos centrais: um *corpo não normatizado*, isto é, marginalizado com relação ao todo social, pode ser uma característica da monstruosidade, porém, não é suficiente para esgotar a categoria monstro. Da mesma forma *um comportamento violento e atípico* pode ser considerado suficiente para caracterização de um monstro, todavia, não é necessário.¹⁰

É neste ponto que se pode realizar a grande articulação a que se propõe esta pesquisa: a monstruosidade da peste na **HGP** de Tucídides não se conclui por algo que seja próprio da doença si, mas especialmente, pelas consequências derivadas da presentificação desta. Sem corpo aparente, talvez este seja um dos principais aspectos da antinormatização corpórea da peste, ela causa um pavor monstruoso entre os atenienses.

A monstruosidade da peste não estaria atrelada a uma característica específica, mas ao conjunto de atributos monstruosos que tinham um significado bem peculiar para aquela comunidade específica. Não é um elemento destacável – dentre um conjunto de atributos necessários – que justifica a natureza horrorosa da moléstia.

Uma das angústias advindas da chegada da peste em Atenas é o pavor perante o monstruoso, pois a terrível doença nem é antropomórfica ou teriomórfica

10 Alguns seres monstruosos sequer possuem um corpo aparente, o exemplo clássico disto é a própria Peste na Atenas Clássicas e os vírus contemporâneos que operam de modo tanto assombroso como “incorpóreo”. Já quanto ao comportamento atípico, existe uma enorme lista de seres que – apesar de seu trato educado e cortês – são definidos como entes monstruosos.

– não se parece com nada humano ou animalesco – ela simplesmente não aparece até contaminar. Se os espartanos são terríveis inimigos que Atenas vê, a cada dia, achegar-se mais próximo aos seus territórios, a Peste invade monstruosamente a, até então, inexpugnável *pólis*.

NÓS, A PESTE, E O VÍRUS

A atual pandemia desnudou perante os olhares de todo o mundo a natureza monstruosa das múltiplas relações estabelecidas em nossa sociedade: humanos/humanos, humanos/animais-não-humanos, humanos/natureza-não-senciente. Precisamos assim realizar um devido esforço reparatório, pois na compreensão apressada de muitos em nossos dias o Sars-COV-2 é o único monstro que apavora nossa atualidade.

A monstruosidade dos impactos ecológicos, econômicos e políticos do atual modelo societal sobre as populações mais vulneráveis é evidente. Precarização da vida e dos direitos fundamentais, uberização das formas de trabalho e produção do capital, naturalização das estratégias de exclusão educacional; estes são alguns exemplos da bestialização do real já estabelecidos entre nós há muito tempo e apenas realçadas pela pandemia de COVID-19.

Pode-se construir alguns paralelos bem marcantes entre aquilo que aconteceu no séc. V a.C e o que vivenciando-se hoje, dando desta forma, simultaneamente, visibilidade à monstruosidade que Atenas vivenciou e aquela que o mundo atravessa hoje. Relativização da dignidade da vida, crise nos valores morais e sociais vigentes, ruptura com toda forma de produção de conhecimento racionalmente mediado; estas são experiências nossas, mas também dos atenienses naquele contexto de exceção.

Tratando mais especificamente da riqueza do paralelo entre os acontecimentos do mundo clássico e a pandemia contemporânea seguem dois excertos do texto tucidideano. Neste primeiro o historiador apresenta o colapso funerário da Atenas do séc V a.C., nas palavras de Tucídides:

Os templos nos quais se haviam alojado estavam repletos dos cadáveres daqueles que morriam dentro deles, pois a desgraça que os atingia era tão avassaladora que as pessoas, não sabendo o que as esperava, tornavam-se indiferentes a todas as leis, quer sagradas, quer profanas. Os costumes até então observados em relação aos funerais passaram a ser ignorados na confusão reinante, e cada um enterrava os seus mortos como podia. Muitos recorreram a modos escabrosos de sepultamento, porque já haviam morrido tantos membros de suas famílias que já não dispunham de material funerário adequado. Valendo-se das piras dos outros, algumas pessoas, antecipando-se às que as haviam preparado, jogavam nelas seus próprios mortos e lhes atevam fogo; outros lançavam os cadáveres que carregavam em alguma já acesa e iam embora. (TUCÍDIDES, 2013, II, 52).

A descrição do acontecimento antigo, de modo terrivelmente monstruoso, assemelha-se e muito às cenas vivenciadas em cidades pelo mundo afora em pleno século XXI quando, por exemplo, em Guayaquil (Equador)¹¹ famílias abandonavam os corpos de seus familiares mortos pelo contágio com COVID-19 em logradouros públicos por não terem sequer condições de pagarem por serviços funerários para prestar-lhes um enterro digno.

11 Mortos em casa e cadáveres nas ruas: o colapso funerário causado pelo coronavírus no Equador. BBC Brasil, 01 abr 2020. <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52129845>>. Acesso em 20/SET/2020.

Já na cidade brasileira de Manaus¹², onde também houve simultaneamente colapso dos sistemas de saúde e funerário, em meio ao caos que se instalava na sociedade a desastrosa solução encontrada pelo poder público para tentar atender a enorme demanda de enterros, que se impôs no pico das mortes por COVID-19, foi cavar infames covas coletivas e promover enterros de caixões empilhados; uma imagem que sintetizava um misto de desrespeito individual e desespero social.

Os quase dois mil e quinhentos anos que separam os eventos agora abordados pouco ensinaram a humanidade com relação a como encarar os colapsos sociais, bem como a falência dos valores comunitários, perante a face monstruosa dos acontecimentos que assolam a humanidade.

Uma outra citação tucidideana, redigida no contexto da contaminação da peste ateniense, mais parece a redação de uma notícia de um jornal publicado em alguma parte do mundo no ano de 2020, onde a fragilidade da rede de suporte para apoio dos profissionais da saúde é apresentada.

Narrando essa outra faceta perversa da peste, afirma-nos Tucídides:

Nem os médicos eram capazes de enfrentar a doença, já que de início tinham de tratá-la sem lhe conhecer a natureza e que a mortalidade entre eles era maior, por estarem mais expostos a ela, nem qualquer outro recurso humano era da menor valia. (TUCÍDIDES, 2013, II, 47).

12 Em Manaus, 18 caixões foram enterrados empilhados antes do procedimento ser cancelado. G1.com, 28.ABR.2020. <<https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2020/04/28/em-manaus-18-caixoes-foram-enterrados-empilhados-antes-de-procedimento-ser-cancelado.ghtml>>. Acesso em 20/SET/2020.

A falta de insumos básicos tanto para atendimento dos pacientes como para segurança individual dos profissionais da saúde foi outra situação inimaginável testemunhada pela comunidade internacional durante o transcurso do início da pandemia em todo o mundo. Diante do rápido contágio, em termos mundiais, da pandemia de COVID-19 e dos poucos conhecimentos que se foram adquirindo durante a própria pandemia, os profissionais da saúde constituíram um dos grupos sociais mais afetados com a contaminação do vírus Sars-COV-2, especialmente no Brasil¹³.

Associe-se a este fato a resposta imoral do mercado que, diante da escassez dos aparelhos de UTI e até mesmo de EPI's, promoveu um mórbido leilão para negociar com quem podia pagar mais, e não com quem precisava mais.

Diferente daquilo que o senso comum tenta impor, é preciso ter muita atenção para não deixar-se cair pela indução à falácia da culpabilização, ou monstrualização, de um ser específico, neste caso o vírus da COVID-19. As mazelas de nossa sociedade, assim como aquelas que afligiam a Atenas do historiador Tucídides, não foram trazidas ou potencializadas pela epidemia que atingiu aquela comunidade, elas simplesmente saltaram diante dos olhos da humanidade, que em sua maioria até então, achava-se displicente para muitos dos absurdos cotidianos.

13 A cada minuto, 1 profissional de saúde é infectado por Covid-19 no Brasil. Folha de São Paulo, 24 ago 2020. <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/08/a-cada-minuto-1-profissional-de-saude-e-infectado-por-covid-19-no-brasil.shtml>>. Acesso em 20 set 2020.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um olhar para o passado deve servir-nos de exercício para uma análise mais sóbria, e como lançou as bases Tucídides, menos desencantada do presente. Reelaborar e reconhecer as verdadeiras causas e formas das desigualdades em nossa sociedade são passos primeiros rumo a algum tipo de transformação. A maior doença entre nós é a insensibilidade e o comodismo.

REFERÊNCIAS

- DRAEGER, Andréa Coelho Farias. **Para além do *lógos***: a peste de Atenas na obra de Tucídides. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: UFRJ/ FL, 2004. 100 f.
- HARTOG, François. **Evidência da história**: o que os historiadores veem. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HERÓDOTO. **Histórias**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- PIRES, Francisco Murari. **Mithistória**. São Paulo: Humanitas Publicações, 1999.
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.
- TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Trad., prefácio e notas introd. Raul M. Rosado Fernandes, M. Gabriela P. Granwehr. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- ZANON, C. A. **Onde vivem os monstros**: criaturas prodigiosas na poesia hexamétrica arcaica. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. São Paulo: USP, 2016.

**O MAL EM TEMPOS DE PANDEMIA:
*Conhecimento de si e atitude filosófica
a partir de Plotino e Agostinho***

ROBERT BRENNER BARRETO DA SILVA¹

INTRODUÇÃO AO TEMA E PARÂMETROS DE ABORDAGEM

Há um rico debate sobre a partir de quais elementos se poderiam qualificar determinada obra, pensamento ou autor como dignos de pertencer às fileiras dos “clássicos”. Calvino é um dos principais escritores que se dedicou a analisar o que torna possível o reconhecimento de um clássico². Essa avaliação consiste em situar determinada produção intelectual como não limitada apenas ao seu tempo. Em outras palavras, o clássico, ainda que separado temporalmente por séculos da cultura contemporânea, continua a se mostrar como um instrumento vivo de diálogo entre os modos de tratamento das questões importantes de outrora e as do tempo presente.

É partindo desse pressuposto que se pretende contextualizar as filosofias de Plotino (205-270 d.C) e Agostinho de Hipona (354-430 d.C) como recursos interpretativos para lançar luz sobre dois problemas

1 Doutorando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC), bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). E-mail: roberttxplus@gmail.com
2 CALVINO, 1993, p. 15: “É clássico aquilo que persiste como rumor mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível”.

hodiernos: 1) A compreensão de um estado de coisas proporcionado pela pandemia do SARS-CoV-2, que, por sua vez, faz reaparecer a necessidade de pensar sobre o mal; de um ponto de vista mais especulativo, concernente à sua origem e definição; principalmente, de um ponto de vista concreto-existencial, a partir do qual se constata o estado perturbado em que se encontram as nações e mentes. 2) Refletir sobre que tipo de atitude é possível adotar diante do mal que assola a nós pessoalmente e a sociedade por extensão. Pela natureza ensaística dessa reflexão e devido aos propósitos comunicativos abrangentes dessa empresa, o texto não se propõe a desenvolver uma leitura exaustivamente exegética dos filósofos, mas modestamente introduzi-los no contexto do tema e partir de suas intuições filosóficas básicas para pensar o conhecimento de si como uma atitude que possa auxiliar o manejo dos desdobramentos da pandemia.

Haja vista o amplo elenco de questões que a pandemia suscita, tais como a da crise financeira, hospitalar, ética, política e ideológica, faz-se mister delimitar o horizonte compreensivo a partir do qual se trabalhará tanto as implicações do “mal” quanto a possibilidade de estimular uma reflexão sobre a importância do conhecimento de si como passo metodológico inicial para se construir abordagens diversas, a exemplo de uma que proponha transformações na área de políticas públicas, de participação cidadã, de diagnóstico da conjuntura social etc. O recorte que se terá por base no desenvolvimento do texto é o existencial. O qual, por seu turno, possui duas facetas: uma mais abrangente, que está relacionada à hipótese de que o mal em tempos de pandemia revela limites no projeto moderno de homem e de sociedade; outra particular, isto é, interior, na qual o isolamento social veio a evidenciar a angústia do homem em lidar

com o silêncio de sua própria presença. Suponho que essa angústia deriva pelo menos em parte da condição existencial irrefletida tipicamente moderna.

Para constituir um itinerário que toque nessas duas dificuldades, pretende-se realizar três passos: 1) Introduzir os pensamentos de Plotino e Agostinho, destacando o modo como eles entendem o mal. 2) Realizar um interlúdio crítico – a partir de autores contemporâneos – que visa a apontar o mal da pandemia como uma potencialização de dramas que estão associados à concepção formativa engendrada pela modernidade. A percepção da modernidade como agravamento de dificuldades observadas na pandemia se tornará mais clara através de um contraste entre a maneira com que o homem é entendido pelos filósofos Plotino e Agostinho e a respectiva maneira moderna. 3) Retomar Plotino e Agostinho, antecipados por Platão, a fim de apresentar a pertinência do convite da filosofia ao conhecimento de si como um caminho válido para enfrentar os problemas concernentes à condição moderna em tempos de pandemia.

Por ser um desafio estabelecer uma espécie de diagnóstico segundo o qual a condição moderna agrava males da pandemia, o recurso pontual a Hans Jonas e Ortega Y Gasset servirá como apoio para o exercício hipotético mencionado. Em breves palavras, pode-se dizer que a massificação, o entretenimento e o torpor tecnológico são traços que contribuem para a formação do homem moderno. Os autores representam respectivamente duas linhas de análise, o que permite estabelecer paralelos entre esse espírito moderno e o agravamento de problemas que estão sendo apontados como inerentes à pandemia. Longe das presentes dificuldades serem produtos de eventos isolados, a hipótese reflexiva desse trabalho é de que elas são

apenas potencializadas pela pandemia. Nesse sentido, o exercício de pensamento se caracteriza não por negar a modernidade, a tecnologia ou o consumo, nem muito menos desqualificar todos os avanços e benefícios que advém deles, mas constatar os limites do projeto moderno que tornam o homem propenso à angústia e à irreflexão. Consoante a esse cenário, deve-se apontar a pertinência do conhecimento de si como passo inicial para a tomada de outros passos, o que é tipificado aqui por intermédio dos autores Plotino e Agostinho.

1 INTRODUÇÃO A PLOTINO E AGOSTINHO: A INSERÇÃO DO “MAL”

A) PLOTINO

A obra de Plotino (205-270 d.C, nascido provavelmente em Licópolis, no Egito) está documentada nas *Enéadas*, do grego “ennéa”, que significa “nove”, as quais consistem em seis grupos de nove tratados. Foi Porfírio (233-305 d.C), discípulo de Plotino, o editor do *corpus*. Ele foi o responsável por compilar os textos, editá-los e ordená-los de duas formas: ordem cronológica, que divide os tratados por posição biográfica; sistemática, que agrupa os trabalhos por aproximação temática. Essa última divisão visa a apontar também para uma crescente complexidade do sistema filosófico de Plotino, que parte de reflexões sobre a ética, passando pela cosmologia e metafísica, até chegar ao ápice da investigação sobre o Uno, que é o princípio fundamental de toda a filosofia do neoplatônico. A organização dos tratados e uma narrativa biográfica sobre Plotino que a acompanha são objeto da *Vita Plotini* de Porfírio. Em razão desses pressupostos editoriais, fixou-se a citação técnica das *Enéadas*: por meio da sucessão dos algarismos romanos e indo-arábicos, respectivamente o grupo de *Enéadas* (I a VI), a posição sistemática do tratado no grupo (1 a 9), a ordem cronológica (1 a 54), capítulo e intervalo entre linhas.

Se o desafio é oferecer uma introdução simplificada a Plotino, assinalar o problema sobre como da unidade se constitui ou se concebe a multiplicidade certamente é um caminho razoável. Para o filósofo, o Uno (*hén*) é o princípio não-principiado a partir do qual toda a realidade posterior se torna possível. Ao seguir a lógica de retorno dos efeitos às causas, semelhante ao empreendimento metafísico de Aristóteles de fundamentação de um primeiro motor que não pode ser movido³, Plotino concebe o Uno como a pilastra sobre a qual constrói sua filosofia. O neoplatônico se distingue do estagirita, entretanto, porque além do Uno ser o princípio não principiado, ele também deve ser conceituado como “para além do ser” (*epekeina tês ousías*), haja vista o mesmo argumento, ou seja: para que se fundamente o ser não se pode recorrer a outro ser, o que implica circularidade.

A inserção da multiplicidade nessa descrição filosófica é difícil, motivo pelo qual o filósofo se utiliza de várias figuras de linguagem que conotam temporalidade à passagem do uno ao múltiplo quando a articulação entre as hipóstases ou princípios constitutivos da realidade se dá por meio de uma dependência atemporal⁴. Mas a ideia que Plotino pretende desenvolver em sua filosofia é a de que tudo o que é perfeito produz. A perfeição

3 ARISTÓTELES, *Metafísica* Λ 8, 1073 a24-30: “O Princípio e o primeiro dos seres é imóvel tanto absolutamente como relativamente, e produz o movimento primeiro, eterno e único. [...] é necessário que o que é movido seja movido por algo, e que o Movente primeiro seja essencialmente imóvel [...]”.

4 DODDS, 1960, p. 3: “For Plotinus, the universe had no origin: there was never a time when the fountain did not overflow, just as there will never be a time when it runs dry. Causation is not an event: it is a relationship of timeless dependence by which the intelligible world is sustained in eternal being, the sensible world in a perpetual becoming comparable to the ‘continuous creation’ in which some astronomers now believe”.

de um artesão é reconhecida pela excelência de seu artesanato. A perfeição dos seres vivos é disseminar a vida. O Uno, na sua respectiva perfeição, por uma espécie de transbordamento, emana o que se entenderá como a totalidade do ser e do pensamento (Intelecto/*Nous*) e em seguida se constitui uma terceira hipóstase (*Alma/Psyché*), que é responsável por animar o universo, a natureza e o homem. A relação entre as referidas hipóstases (Uno, Intelecto e Alma) se dá por emanção ou processão (*proodos*) e por retorno (*epistrophé*). O retorno se dá, analogicamente, pelo fato de que o efeito deve seu ser a uma causa que lhe é anterior.

Do contexto dessa complexa construção filosófica deve-se atentar para a perfeição do Uno. Como toda a realidade posterior provém dele, e todo efeito herda seu ser daquilo que lhe causa, como será possível pensar a fealdade e a maldade se tudo vem de um princípio que é sublimemente belo e bom? Plotino irá entender que o mal é uma negação do Bem, isto é, ele não é objetivamente nada, mas apenas ausência de ser e de bondade. O estatuto do que seria o “mal primário” (*kakia, kakos*), isto é, o mal em si mesmo, é o da negação ou privação de qualquer determinação (*esterêmenos poios*). De modo que o que chamamos mal na experiência concreta, por exemplo, o sofrimento e a injustiça, é um mal secundário. A secundariedade do mal se explica, não obstante, pela mesma razão: corrupção do bem. Conforme disserta Plotino:

[...] o mal não está em uma carência qualquer, mas na total. É fato que aquilo que carece em pouco do bem não é mal, pois pode até ser perfeito em relação à sua natureza. Mas, quando carece totalmente, precisamente o que é a matéria, isso é o mal real que não tem parte alguma no bem (PLOTINO, I.8[51]5, 5-10).

B) INTRODUÇÃO A AGOSTINHO

Agostinho de Hipona (354-430 d.C) é um filósofo cristão que faz parte da “patrística”⁵, ou seja, do grupo de padres conhecidos como “pai fundadores da doutrina cristã”, os quais, nos primeiros séculos, se valeram do conhecimento racional da filosofia e da teologia para realizar uma apologética do cristianismo frente aos desafios do paganismo e de doutrinas divergentes. Assente nessa filiação teórica, seu pensamento deve ser situado a partir dos pressupostos da “*Creatio ex nihilo*” e o de Deus como “*Summum bonum*”. Ou seja, para Agostinho toda a natureza e a realidade existente é criação de Deus, o que está atrelado ao modo como o Deus cristão cria: a partir do nada. Por ser essencialmente bom, entretanto, há um problema que se atribui a defesa desse modelo teórico: como explicar o sofrimento, as injustiças e o mal no mundo se Deus é criador e, mais ainda, mantenedor da humanidade e do *cosmos*?

O ensejo dessa problemática fez que uma facção de pensadores da época saísse em defesa de Deus, de maneira a tentar dirimir a dificuldade concernente à árida missão de conciliar a bondade de Deus com a “maldade” observada no que foi criado por ele. Eles eram os maniqueus, seguidores de “Mani”. Em linhas gerais, esses pensadores acreditavam que havia dois princípios ou substâncias fundamentais: a do bem (espírito) e a do mal (matéria). Logo, o mal não seria competência do Deus “bom”, pois este seria reflexo de um princípio de natureza concorrente. Agostinho de Hipona, em sua

5 VASCONCELOS, 2014, p. 11: “A Patrística consiste no pensamento dos chamados Padres da Igreja, isto é, os pais, os fundadores do pensamento cristão. Podemos situar seu início a partir do fim da era apostólica, após a escrita do Apocalipse de São João, o último dos livros bíblicos, prolongando-se até o século V”.

obra *A natureza do Bem*, argumenta contrariamente à tese maniqueísta, optando por uma argumentação cujo procedimento negativo remonta ao neoplatonismo de Plotino:

[...] o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais. A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Porém, ainda quando corrompida, a natureza, não deixa de ser boa; quando corrompida, é má. (AGOSTINHO, *Sobre a Natureza do Bem*, 2005, cap. 4).

No capítulo quatro, Agostinho, partindo da necessidade de conciliar o estatuto da criação com o estatuto do único Deus (monoteísmo), desenvolve a ideia de que toda a natureza é boa assim como Deus o é. Para explicar o mal, portanto, ele recorre ao mecanismo da privação como ausência do bem. O mal não é intrínseco à criação, ele é concebido como uma corrupção daquela. Há que se atentar para a compreensão do filósofo cristão em três níveis: ontológico, moral e físico. A exposição acima fundamenta a distinção ontológica de que o mal em si mesmo inexistente. O mal observado a posteriori no mundo seria de ordem moral (injustiça) e físico (sofrimento e disfunções na natureza).

A origem do que seria o mal moral seria o pecado, ato volitivo pelo qual o homem se afastou do bem (Deus). O livre-arbítrio do qual Adão se utilizou para pecar não é mau em si mesmo. Na verdade, pelo contrário, a liberdade é uma dádiva, que foi corrompida por um desvio volitivo. O mal físico, por sua vez, seria um desdobramento das consequências do pecado. Portanto, o mal é ausência do bem e é observado no mundo por responsabilidade humana, na medida em que se afasta do e corrompe o bem.

2 A CONCRETUDE DO MAL E O CONTRASTE ENTRE AS CONCEPÇÕES DE HOMEM ANTIGA E MODERNA: COMO A PANDEMIA REVELA LIMITES DA MODERNIDADE

Para atingir o desiderato de refletir sobre como o estado de coisas da pandemia pode ser representativo do “mal” ou, inversamente, como o mal pode ser instanciado nesses tempos pandêmicos, faz-se necessário articular didaticamente as noções de mal apreendidas pelas discussões de Plotino e Agostinho como úteis para depreender aspectos importantes dos desdobramentos da crise de saúde pública pela qual passa o Brasil, mas não apenas ele. Abstraído o sentido metafísico dos projetos desses autores, que se contextualizam respectivamente na antiguidade tardia e no tenro medievo, pode-se captar um horizonte compreensivo comum do que seja o mal: a quebra ou corrupção de uma determinada ordem que implica o sofrimento do homem.

Através de alguns exemplos mais próximos da realidade científica contemporânea é possível, por analogia, discernir a problemática do mal como essa alteração de curso que ocasiona sofrimento. A homeostase, um mecanismo natural de proteção à vida, consiste em um dispositivo fisiológico que visa a manter o equilíbrio interno (organismo) a despeito das condições externas (ambientais). Se esse equilíbrio é quebrado, o homem certamente sofrerá consequências, podendo inclusive morrer. Um fármaco pode fazer bem ao ser humano se interagir adequadamente com o seu organismo, porém pode fazer mal e produzir efeitos colaterais se ele introduzir alguma disfunção. Dessa forma, a especulação sobre a origem do mal, se está em Deus ou em qualquer outro princípio metafísico, é bastante controversa, mas o fato concreto é que existe o sofrimento como alteração de uma ordem que é própria ao equilíbrio necessário à vida, bem

como existem as injustiças enquanto corrupção do que é justo. Essas nuances seriam os “males secundários” para Plotino e Agostinho. Por ser mais pertinente ao paralelo com a contemporaneidade, cabe ao presente trabalho se ocupar do mal enquanto percebido pelo homem.

A pandemia da Sars-Cov-2 ou simplesmente “Covid-19” levanta uma série de dramas, tais como a morte massiva de seres humanos, o que, por sua vez, provoca sofrimento generalizado, especialmente para aquelas famílias que perderam seus entes queridos. A pandemia revela também a condição de miséria socioeconômica e a vulnerabilidade social em que vive uma parcela significativa da população brasileira. O conjunto desse estado de coisas instiga a humanidade a repetir um questionamento milenar: por que o mal existe e o que ou quem é responsável por ele, se é que há uma causa responsável? Plotino e Agostinho nos ofereceram caminhos para entender a problemática, mas há inúmeros outros, os quais, não obstante, também não apresentam uma resposta consensual e definitiva. Então, considera-se mais produtivo, para o momento, assumir que o mal está posto. Assim, a indagação orientadora a ser feita é: uma vez que o mal nos aflige, que atitude é possível tomar para lidar com ele?

Articular alternativas ao embaraço do mal e do sofrimento é uma tarefa tão vasta quanto complicada, por isso é necessário delimitar um problema a ser pensado: os transtornos psíquicos decorrentes do mal em tempos de pandemia⁶, os quais serão tratados aqui como relacionados

6 MERCIER, 2020: “Segundo pesquisa da UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ), os problemas de saúde mental estão aumentando em escala preocupante durante a pandemia do novo coronavírus e o isolamento social. O estudo foi feito através de um questionário on-line durante os dias 20 de março e 20 de abril, que contou com a resposta de 1.460 pessoas de 23 estados. O levantamento aponta que os casos de depressão quase dobraram e os de ansiedade e estresse tiveram um aumento de 80%”.

à “angústia existencial” e à dificuldade, inerente a essa angústia, do homem moderno se confrontar com o silêncio de sua própria presença. Nesse sentido, explorar a resistência ao autoexame é uma possibilidade para entender a condição angustiante na qual se encontra o homem.

O exercício de pensamento aqui proposto é uma hipótese a ser avaliada empiricamente pelo leitor, uma vez que, se tomado como uma explicação *per si*, ele seria suscetível de ser enquadrado na falácia *post hoc*, isto é, “depois disso, por causa disso”⁷. Em outras palavras, são inúmeros os possíveis fatores causais para que o brasileiro esteja sofrendo por transtornos psíquicos na pandemia, seja em função do desemprego, da perda de entes queridos ou do seu próprio estado de saúde. Nesse sentido, afirmar categoricamente que a angústia atual está relacionada à dificuldade de lidar com o “silêncio” seria ou reduzir o problema a uma explicação subjetiva ou simplesmente expressar um equívoco do tipo citado. A construção hipotética de que a modernidade dificulta ao homem o conhecimento de si, que é metaforicamente representada pelo “silêncio”, não necessariamente é respaldada pelo crescimento de transtornos psíquicos observados durante a pandemia.

Após ter sido feita a ressalva quanto ao viés hipotético desse ensaio, é metodologicamente importante contrastar os projetos antropológicos antigos e modernos, a fim de que seja viável sugerir que a modernidade potencializa as dificuldades tipificadas pela pandemia. Pode-se dizer que as antropologias de Plotino e Agostinho são ambivalentes, porque, no caso do licolopolitano, o homem é dotado de pensamento e se eleva a condição de aspirar

7 RAUEN, 2011, p. 14: “A falácia da causa antecedente ou *post hoc ergo proter hoc* consiste em admitir como causa algo que simplesmente precede um evento”.

à perfeição e à eternidade, ao passo que sua condição corpórea traz à memória a finitude da vida, marcada pelos infortúnios e pelo sofrimento. Nesse sentido, o homem precisa se esforçar para transcender às suas limitações naturais. O homem é tanto elevado quanto rebaixado, respectivamente por ser uma alma ligada ao *cosmos* e por estar no fluxo da vida, suscetível ao tempo e à corrupção. De modo que, embora essa compreensão seja ambivalente, prevalece uma descrição antropológica que ressalta a precariedade do homem.

Em Agostinho, em função de o homem ser tanto coroa da criação e imagem e semelhança de Deus quanto pecador, também se pode observar essa ambivalência, sendo o homem descrito como carente do favor divino e necessitado de restauração de seu ser caído. Essas explicações antigas e medievais fazem parte de uma tradição de pensamento que enfatiza o estado precário da humanidade e a constante pertinência de transformação, no caso antigo como purificação (*katharsis*) e medieval como imitação de Cristo enquanto paradigma de superação do “homem exterior”, que se corrompe, para fortalecer o homem interior, que se renova a cada dia (cf. 2 Coríntios 4:16-18). Assim, guardadas as especificidades de cada cultura e autor, a antiguidade insere o homem em uma centralidade cosmológica (Plotino, em última instância, em uma centralidade henológica, isto é do Uno); Agostinho e o medieval em uma perspectiva teocêntrica, de modo que a busca interior do homem é permanente sobre sua condição precária e o todo no qual ele se insere.

A concepção moderna é antropocêntrica e se desenvolve em um contexto tecnocientífico estimulado por uma crescente sociedade de consumo. O homem se autocentra, mas não de maneira reflexiva. Antes, ele

empreende um projeto de expansão de seu poder sobre a natureza, o que acaba por produzir uma exteriorização do homem. Na medida em que o homem agora está mais destacadamente voltado para os artefatos de sua realização técnica e científica, ele passa a se valer da técnica não como instrumento, mas faz de si uma parte integrante do arcabouço técnico pelo qual se busca reproduzir a vida moderna.

Hans Jonas desenvolve sua ética da responsabilidade propondo uma “*erística do medo*”, que revela a preocupação com a técnica moderna e a capacidade que ela tem de destruir o homem e a natureza. O que, por sua vez, exhibe um diagnóstico da modernidade como influenciada pelo torpor tecnológico de controle da natureza. Conforme se pode depreender de sua exposição:

O novo continente da práxis coletiva que adentramos com a alta tecnologia ainda constitui, para a teoria ética, uma terra de ninguém. É nesse vácuo que a presente pesquisa assume posição. O que pode servir como bússola? A previsão do perigo [...]. Eu denomino isso “*heurística do medo*”: somente então, com a antevisão da desfiguração do homem, chegamos ao conceito de homem a ser preservado. Só sabemos *o que* está em jogo quando sabemos *que* está em jogo. Como não se trata apenas do destino do homem, mas também da imagem do homem, não apenas de sobrevivência física, mas também da integridade de sua essência, a ética que deve preservar ambas [...]. (JONAS, 2006, pp. 21-22).

Inclusive, à luz de sua leitura sobre a modernidade, Jonas entende ser necessária a introdução de um novo imperativo ético: “aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (JONAS, 2006,

p. 47). Ou seja, a empresa ética de Hans Jonas emerge na esteira de uma concepção moderna de homem em que o progresso tecnocientífico não é mediado por uma reflexão sequer a respeito das condições básicas de vida das gerações futuras, muito menos de um exame interior sobre o sentido desse modo de vida. O título de sua obra alude à premência de “*uma ética para uma civilização tecnológica*”.

O olhar proposto por Gasset sobre a modernidade, especificamente a passagem do século XIX para o XX, é interessante por que ele interpreta o homem moderno como massificado. Essa conceituação não tem a ver com classe econômica nem com distinções de ordem étnica, mas revela um modelo antropológico engendrado pela modernidade, conforme ele clarifica: “Não se entenda, pois, por massas só nem principalmente “as massas operárias”. Massa é o homem médio” (ORTEGA Y GASSET, 2013, p. 43). O filósofo identifica que “[...] a formação normal de uma multidão implica a coincidência de desejos, ideias, de modo de ser nos indivíduos que a integram” (Idem, p. 43). Ou seja, no seio da sociedade moderna se produziu um homem que é destituído de sua essência para se tornar um homem médio, de modo a facilitar a reprodução da lógica tecnocientífica.

Por isso Gasset considerou que “as massas, por definição, não podem dirigir sua própria existência e menos reger a sociedade” (Ibidem, p. 41). Nessa perspectiva, a condição humana é esvaziada de sua potência de sentido em que “Com o desenvolvimento da técnica, pela natureza torpe do homem-massa, é utilizada apenas para diversão, o conforto e a despreocupação, ao invés do ensimesmamento e da reflexão” (ASSUMÇÃO, 2012, p. 140). A modernidade agrava o estado de irreflexão do homem, que continua a ter necessidades particulares, mas é tratado de modo

padronizado, o que enseja pensar que o homem moderno é profundamente suscetível à angústia.

Na pista dessa linha de raciocínio, suponho que o isolamento social, e todo mal de que são expressão os tempos pandêmicos, trouxe à tona as fissuras de uma concepção moderna de homem, movida pela angústia da precariedade, que até então estava anestesiada pelo entretenimento e pelo frenesi da vida de oferta e demanda por consumo. Um homem e uma sociedade que está o tempo todo falando em alta voz para abafar a escuta de cada um de sua própria voz e também das dos outros. Assim, pode-se depreender uma crise humanitária abrangente associada aos limites modernos da descartabilidade da vida⁸ e da necessidade diálogo entre os diferentes povos e etnias, a fim de se buscar soluções coletivas. Se o sistema de saúde colapsa, é pouco provável que haja um grupo que passe incólume a esse colapso, já que ele afeta a todo o tecido social e não apenas as classes economicamente mais vulneráveis; ao passo que põe um desafio particular e interior, a saber: o enfrentamento da angústia que cada um tem que fazer para dar sentido a sua vida⁹.

A massificação e o torpor tecnológico insuflam no homem moderno uma exteriorização do sujeito que no limite leva ao enfraquecimento da própria noção

8 FRANCO, 2020: “A situação fez com que se dramatizasse uma realidade já vivida pelos mais velhos, que é a de que eles são inúteis e um peso para a sociedade. Que só atrapalham, prejudicam, precisam ser controlados. É uma visão de que, quando você envelhece, pode ser eliminado”.

9 EXITOÍNA, 2020: “Uma pesquisa realizada e publicada pelo *Pine Rest Christian Mental Health Services*, um hospital psiquiátrico e de saúde comportamental, localizado em Michigan, nos Estados Unidos, revelou que o número de suicídios aumentou em 32% durante a quarentena pela pandemia de coronavírus”.

de humanidade, na medida em que o ser humano é descartável e substituível, além dele próprio ser apenas parte de uma engrenagem maior de produção tecnológica e satisfação de consumo. A modernidade agrava problemas da pandemia, especialmente os existenciais. Ou, de outro modo, a pandemia revela o agravamento de fragilidades da concepção moderna de homem e de sociedade. O “silêncio” do isolamento social, assim, faz ecoar vozes interiores do homem que há muito se achavam obstruídas pela agitação exterior, que reverberam como angústia e contribuem para adensar a gama de transtornos psíquicos hodiernos, ainda que não seja o único fator nem provavelmente o principal para o mal estar suscitado pela pandemia.

3 CONHECIMENTO DE SI COMO ATITUDE FILOSÓFICA: O CONVITE DE PLOTINO E AGOSTINHO

A profícua reflexão sobre o conhecimento de si nos autores Plotino e Agostinho certamente renderia uma vasta pesquisa e uma extensa produção bibliográfica. Para os propósitos desse texto, contudo, a retomada desses filósofos será feita por intermédio de um breve sumário. Na história da filosofia, Plotino é considerado neoplatônico por sua clara vinculação a Platão. De Agostinho também se podem assumir pressupostos semelhantes aos que fazem o licolopolitano estar associado à filosofia da Academia, na medida em que o hiponense foi formado por influências de certo neoplatonismo¹⁰. Por isso, para que a apreensão pontual dos supracitados filósofos seja facilitada, faz-se mister recorrer a Platão.

10 PEPIN, 1983, p. 77: “A filosofia de Agostinho é estreitamente devedora do platonismo [...]: foi nas traduções de Mário Vitorino que leu os textos de Plotino [...], cujo espiritualismo devia aproximá-lo do cristianismo. Ouvindo sermões de Ambrósio, influenciados por Plotino, que Agostinho venceu suas últimas resistências (de tornar-se cristão)”.

Em um contexto dramático literalmente de “vida ou de morte”, já que a personagem Sócrates estava para ser julgada e condenada à morte, Platão propicia ao leitor ao mesmo tempo uma preciosa lição e provocação através da respectiva reflexão: “Uma vida sem pensar não é digna de ser vivida” (PLATÃO, Apologia de Sócrates, 38a, trad. SANTOS, 1993). Platão se consagrou com um estandarte do convite ao exame que o homem é desafiado a fazer de si mesmo. Entretanto, nos próprios diálogos platônicos, reconhece-se ser ainda mais antiga a preocupação com o conhecimento de si, conforme se lê: “Estou a dizer que a temperança consiste justamente no conhecimento de si mesmo, de pleno acordo, nesse particular, com quem inscreveu no templo de Delfos o conhecido preceito” (PLATÃO, Cármites, 164d, trad. ZANARDO, 2012).

O preceito de Delfos funciona como uma espécie de conselho a quem busca a sabedoria e a virtude. Nos momentos críticos, como se observou no exemplo do julgamento de Sócrates, a necessidade do autoexame se torna mais perceptível. Esse também é o caso da pandemia causada pela Covid-19. Como fora especulado, a questão da angústia existencial tem se sobrelevado no transcurso da enfermidade. A manifestação empírica desse fenômeno se revela na constante ânsia por entretenimento e pela assombrosa dificuldade de permanecermos em silêncio na presença de nós mesmos. A esse respeito, é interessante a formulação do *Sofista*: “Pensamento e discurso são a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento” (PLATÃO, *Sofista*, 263e, trad. COSTA, 1991).

O leitor já deve ter se visto em um profundo desconforto provocado pelo silêncio. Parece que se não estivermos voltados para o exterior, no interior se descortinarão medos e ansiedades que nós mesmos

desconhecemos. A rotina acelerada de estudos, trabalho, sociabilidade e recurso incessante às redes sociais e aos serviços de *streaming* são artifícios corriqueiros que buscamos para nos autoentreteter. O diálogo silencioso apontado por Platão é um exercício difícil. O drama que passou Sócrates de sustentar os seus valores mesmo diante da iminência de sua morte é paradigmático da condição humana, o que também alude o autor francês: “a vida é pegar ou largar, e é disso também que a angústia, dolorosamente, nos lembra. Não há vida sem sofrimento. Não há vida sem morte. A angústia marca a nossa impotência, é nisso que é verdadeira também” (SPONVILLE, 1997, p. 12).

O diálogo interior da alma consigo mesma – referido por Platão – é essencial ao pensamento, sendo um princípio inviolável para o autoconhecimento. Plotino e Agostinho fazem parte dessa tradição que entende ser o conhecimento de si o primeiro passo para qualquer empresa epistêmica futura. Plotino no tratado *Sobre o Belo* faz uma analogia entre a atitude do filósofo e a de Odisseu. Por intermédio desse recurso expressivo ele quer destacar que o itinerário filosófico requer esforço, já que o instinto natural do homem é atentar para aquilo que ele percebe por meio de suas faculdades sensitivas. Nessa perspectiva de análise, se Odisseu precisou passar por diversos obstáculos para retornar de Troia à Ítaca, o filósofo terá que trilhar sua jornada agregando a sua visão imediata uma outra, a saber, a do pensamento. Teoria (*theōréō*) etimologicamente significa “contemplação”, o que na filosofia implica ter uma visão do ou pelo pensamento. Leia-se a exposição de Plotino:

Nossa pátria é donde viemos [...]. Que jornada e que fuga são essas, portanto? Não devemos perfazê-la com os pés; os pés nos levam a todo lugar, da terra para

terra; e não precisas preparar uma carruagem de cavalos ou uma embarcação, porém debes te afastar de tudo isso e não olhar, mas, como que varrendo os olhos, substituir essa visão e despertar uma outra, que todos têm, mas que poucos usam (PLOTINO, I. 6 [1] 8, 19 - 24, trad. BARACAT, 2008).

Todos são dotados de uma visão inteligível, ou seja, de uma capacidade para pensar além daquilo que aparece aos sentidos. Mas poucos exercitam essa faculdade, pois tendem a permanecer entretidos por percepções externas. Assim, o projeto filosófico de Plotino desafia o homem ao conhecimento de si para criar novas possibilidades de vida não limitadas ao que exteriormente se impõe como uma força.

A influência da externalidade não se resume apenas ao apetite que um belo prato suscita ou mesmo ao desejo por uma pessoa sexualmente atraente, mas também sutilmente somos impulsionados a agir de um modo ou de outro de acordo com os parâmetros formativos que a cultura nos transmite. A massificação moderna é difundida por uma cultura que se submete a padronização dos modos de ser, sempre entretidas e anestesiadas pela dinâmica interna do próprio estilo de vida que é por ela reproduzida. Assim, o esforço do autoexame também pode ser uma opção válida para que cada um possa dar sentido a sua vida de maneira singular e não por reprodução exterior.

De maneira semelhante a Platão e Plotino, Agostinho segue a via da interioridade como caminho para construir sua filosofia. A operação racional será mais acurada quanto mais estiver disposta a indagar sobre as causas últimas de sua própria existência. Perante a mutabilidade e corruptibilidade da natureza, o homem pode recorrer ao pensamento como patrimônio capaz de lhe auxiliar na busca da verdade:

Entre em ti próprio, no interior do homem habita a verdade; e se encontrares mutável tua natureza, transcende a ti mesmo; Encaminha-te, pois, para onde se esconde a própria luz da razão. Pois, aonde chega todo bom pensador senão à verdade? (AGOSTINHO, *De Vera rel.* 39,72, trad. OLIVEIRA, 2002).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebida a especificidade do mal em tempos pandêmicos, especialmente em seu recorte existencial, espera-se ter sido possível compreender o quão oportuno é o convite da filosofia ao conhecimento de si. Não como abstração, mas como passo inicial para a transformação de si e do meio no qual estamos inseridos. As fórmulas “conhece-te a ti mesmo” e “uma vida não examinada não vale a pena ser vivida” são princípios subjacentes aos empreendimentos de Plotino e Agostinho, partícipes de uma tradição que entende ser fundamental o caminho da interioridade como autoeducação – isto é, para que o homem ache sua própria medida e realize suas potências e virtudes. A formação moderna, por outro lado, adota uma concepção de vida que estimula a irreflexão, o que contribui para produzir um homem massificado e angustiado frente aos dramas de sua existência. Não é o caso de retratar o passado com devoção, como se fosse melhor do que o “hoje”, mas investigar sistematicamente o tempo presente, de modo a constatar aquilo que precisa ser repensado. O quadro experienciado pela Covid-19 nos instrui a respeito da necessidade de discutir o “mal”, mas também revela a urgência do autoexame seja em relação ao modelo formativo moderno em um sentido mais abrangente, seja em relação à postura individual de reflexão sobre quais são os caminhos possíveis para lidar com a angústia de nossa finitude e precariedade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A verdadeira Religião**. Trad. Nair de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, Santo. **A Natureza do bem**. [Ed. Bilingue] Trad. Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

ASSUMÇÃO, Jéferson. **Homem-massa: a filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada**. Porto Alegre: Bestiário, 2012.

BÍBLIA. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Trad. João Ferreira. Edição rev. e atualizada. Brasília: SBB, 1969.

CALVINO, Ítalo. **Por que ler os clássicos**. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DODDS, E. *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*. **Journal of Roman Studies**, 50, p. 1-7, 1960.

EXITOÍNA. **Cresce em 32% o número de suicídios durante a quarentena**. Disponível em: <<http://abre.ai/braV>>. Acesso em: 12/08/2020.

FRANCO, Marcella. **Pandemia só evidencia solidão de idosos e sensação de que são um peso**. Disponível em: <<http://abre.ai/bra8>>. Acesso em: 12/08/2020.

JONAS, H. **O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica**. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

MERCIER, Matheus. **Casos de estresse, ansiedade e depressão disparam em meio à pandemia.** Disponível em: <<http://abre.ai/bqHo>>. Acesso em 11/08/2020.

ORTEGA Y GASSET, J. **A rebelião das massas.** Trad. Herrera Filho. Domínio Público, 2013. Disponível em: <<http://abre.ai/bq5j>>. Acesso em 12/08/2020.

PEPIN, Jean. **Santo Agostinho e a patrística ocidental.** In: CHÂTELET, François (org.) A Filosofia medieval. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

PLATÃO. **Sofista.** Trad. José de Souza, Jorge Paleikat e João Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLATÃO. **Cármides.** Trad. Zanardo Petrelli. Edição Bilíngue. Limeira (SP): s/e, 2012.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** Trad. José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993.

PLOTINO. **Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino.** Tradução e notas de Junior Baracat. 700 f. (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas, 2006.

RAUEN, F. J. **Lógica e Linguagem Natural.** In: Anais do III Simpósio sobre Formação de Professores - SIMFOP. Tubarão: Ed. da Unisul, 2011. v. 3. p. 1-17.

VASCONCELLOS, Manoel. **Filosofia Medieval: Uma breve introdução.** Pelotas: NEPFIL Online, 2014.

SPONVILLE, André. **Bom dia, angústia!** Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

O NASCIMENTO DA CIÊNCIA MODERNA E SUA AMBIÇÃO DE DOMÍNIO DO MUNDO

MARCOS FÁBIO ALEXANDRE NICOLAU¹
DIALA DE SOUSA SILVA NICOLAU²

INTRODUÇÃO

Ao adentrarmos em um debate sobre o mundo contemporâneo, partindo de suas questões e demandas, se faz necessária a apropriação de sua *genealogia*, ou seja, devemos compreender como foi gerado o atual *estado de coisas*, rememorando quais as ideias que condicionam nossa *visão de mundo*.³ Tal procedimento é essencial para sabermos *quem somos e por que somos assim*. A ideia base aqui é que *herdamos* o que *somos* na mesma proporção de que *somos responsáveis*

1 Doutor em Educação FAGED/UFC. Bolsista Produtividade em Pesquisa BPI/FUNCAP. Professor dos Cursos de Graduação e Mestrado Acadêmico em Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ – UVA e do Mestrado Profissional em Filosofia UFC/UFPR. E-mail: marcosmcj@yahoo.com.br.

2 Mestranda em Filosofia MAF-UVA. Graduada em Pedagogia (UNIP) e Teologia (ITEP). E-mail: dialanicolau@gmail.com.

3 Sobre o termo *Weltanschauung*, essencial para nosso intento aqui, Heidegger esclarece que “a visão de mundo sempre encerra em si a visão da vida. A visão de mundo emerge de uma meditação conjunta sobre o mundo e o ser-á humano [*menschliches Dasein*]; e isso, por sua vez, ocorre de maneiras diversas [...] não se compreende por esse termo apenas a concepção da conexão entre as coisas naturais, mas, ao mesmo tempo, uma interpretação do sentido e da finalidade do ser-á humano e, com isso, da história [*Geschichte*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 13).

pelo que posteriormente nos *tornamos*.⁴ Nosso processo civilizatório (em seu âmbito social, político, econômico e educacional) depende de nossa capacidade de *fazer ciência*, pois ao estabelecer os parâmetros a partir dos quais interpretamos e interagimos com o mundo (no sentido social e ecológico do termo)⁵, estabelecemos também nosso modo de vida e as consequências do mesmo na sociedade e no meio ambiente. Aprender nossa maneira de fazer ciência também nos proporciona uma análise crítica dos resultados obtidos por ela até então, determinando a necessidade e a urgência de uma ruptura com seus parâmetros em nome de um ideal de conscientização e responsabilidade para com nosso mundo.

4 Nesse sentido, Sartre é enfático: “A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da ‘realidade humana’. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’. Portanto, não se trata aqui de abordar de frente questão que só pode ser tratada exaustivamente à luz de rigorosa elucidação do ser humano; precisamos enfocar a liberdade em conexão com o problema do nada e na medida estrita que condiciona sua aparição” (SARTRE, 2011, p. 68).

5 Cabe afirmar aqui que por Mundo não se entende meramente o planeta Terra, mas um conceito muito mais complexo, como explicara Morão, na apresentação ao importante texto **Os Tipos de Concepção do Mundo e o seu Desenvolvimento nos Sistemas Metafísicos**, de W. Dilthey: “[...] o mundo é simultaneamente impressão afectiva, determinação axiológica e objecto-fim. Quer isto dizer que o mundo, como grandeza independente, é simples abstracção, pois o Si mesmo e o mundo são correlatos, mas não apenas ao nível da representação. Esta juntura implica-nos como seres vivos, sencientes, imaginativos, intelectuais e práticos. Sentimento, conceito, vontade e impulso co-envolvem-se numa urdidura inextricável. De facto, o pensamento não pode ir além da exterioridade recíproca do Si mesmo e do meio empírico, com as suas resistências.” (MORÃO, Online, p. 1-2).

O nascimento da ciência moderna e sua ambição de domínio do mundo

Mas, falar de ciência não é algo fácil e muito menos simples, pois ela extrapola qualquer verbete de dicionário⁶. Identificá-la com o conjunto de métodos de pesquisa, ou com a aquisição e transmissão de conhecimentos, ou mesmo com o desenvolvimento de técnicas e tecnologias, não dá conta do que ela realmente representa na história humana. Na verdade, nossa tarefa aqui nem vai tão longe. Visamos esclarecer que, além dessas diversas definições, o estabelecimento de um modelo de ciência nos faz assumir uma ideologia e essa, por sua vez, rege o mundo.

Se concordarmos que a ciência é um processo que objetiva o desenvolvimento do homem e de sua relação com a natureza, percebemos que ela não afeta apenas nosso intelecto, mas também nossos hábitos, nossa afetividade, nossos valores estéticos e éticos. Nossas capacidades e habilidades são proporcionais ao nosso acúmulo de conhecimento, à nossa cultura! Não por acaso, a ciência é marcada por um processo contínuo e dinâmico, pois é produzida a partir de nossas vivências e experiências – que não deixam de ser por ela também mediadas.

O HOMEM QUE FAZ CIÊNCIA E É REFEITO POR ELA

Assim, a ciência é feita pelos homens, que por sua vez são determinados em sua existência pelos avanços proporcionados por ela. Mas o que é o homem que faz ciência? O que o torna diferente dos outros seres, a ponto de se preocupar com a melhor forma de conduzir

⁶ A definição enciclopédica de Freire-Maia é: “Ciência é um conjunto de descrições, interpretações, teorias, leis, modelos, etc., visando ao conhecimento de uma parcela da realidade, em contínua ampliação e renovação, que resulta da aplicação deliberada de uma metodologia especial (metodologia científica)”. (FREIRE-MAIA, 1990, p. 24).

a si e à natureza? Ao longo da história temos uma diversidade muito rica de concepções antropológicas, no entanto, não cabe aqui abordar a todas, muito menos dizer qual delas é a mais válida ou eficaz, queremos tão somente refletir sobre a natureza humana e entender essa íntima relação do homem com a ciência. Para tal, se faz necessário saber o que nos impele a questionar, ou seja, o que nos leva ao interesse de saber o que somos, e o que podemos e devemos fazer a partir disso. Essa questão trata de nossa condição natural de curiosos, de investigadores, de pesquisadores.

Os filósofos antigos afirmavam que o homem é um ser que *admira*, ou seja, um ser que *se espanta* com tudo aquilo que desconhece ou não entende. Afirmam ser essa a causa da invenção da filosofia.⁷ Por isso, compreender essa condição de seres curiosos, investigadores, pesquisadores, significa analisar a verdadeira sede da ciência em nós. A verdade é que somos seres bastante incomodados, instigados a obter sentido em tudo que percebemos e fazemos. Essa constante busca pelo sentido das coisas e de nossos atos nos é imposta por algo que nos separa das demais criaturas do planeta: nossa condição pensante, nossa razão, nossa atitude crítica perante a vida, que busca encontrar estruturas lógicas em tudo.

Sir Isaac Newton, em uma carta para Robert Hooke (de 15 de fevereiro de 1676), foi emblemático ao afirmar: “Se vi mais longe, foi por estar de pé sobre ombros de gigantes” (HAWKING, 2010, p. 11), o que não só justifica,

7 Como bem podemos ver em Silva: “[...] compartilhamos as palavras de Schopenhauer: “o homem é o único animal que se surpreende de existir e a si mesmo pergunta o que é”. O “assombro”, então, a “surpresa”, a “admiração” é a experiência presente na história da filosofia, e é, também, a categoria que nos ajudará a des-velar a questão do ser.” (SILVA, 1994, p. 6).

O nascimento da ciência moderna e sua ambição de domínio do mundo

mas academicamente nos obriga a recorrer aos gigantes da tradição ocidental que dedicaram considerável parte de seu pensamento a questão do homem. No decorrer da modernidade esse tema fora discutido e reelaborado, passando do mero levantar da questão para a tentativa de responder a mesma. Nessa esteira, o filósofo liberal John Locke se debruçou sobre a questão humana e com sua postura empirista, o inglês afirmou em tom objetivo que o homem é: “um ser pensante, inteligente, dotado de razão e reflexão, e que pode considerar-se a si mesmo como um eu, ou seja, como o mesmo ser pensante, em diferentes tempos e lugares” (LOCKE, 1986, p. 318). Teríamos então um sujeito, um “eu” a ser definido, que estava para além da discussão teórica.

Diante de questões antropológicas, podemos afirmar que nunca suas perguntas e respostas estarão totalmente esgotadas, vivemos em uma interpelação constante, pois enquanto existir a capacidade de pensar existirá a dúvida e a necessidade da pergunta e da resposta. Outro fator preponderante para essa interpelação é o conhecimento limitado, parcial, que o homem tem de si mesmo e de tudo que o cerca, pois ele está em constante construção: eis aqui o desenvolver da *Cultura*.

CIÊNCIA, HOMEM E CULTURA

Assim como os conceitos de *ciência* e *homem*, o conceito de *cultura* também tem a sua complexidade, pois este termo evoca diferentes enfoques que ocorreram ao longo da história humana, podendo ser definido de diversas maneiras. Primeiramente apreendamos sua etimologia:

Cultura é palavra de origem latina e em seu significado original está ligada às atividades

agrícolas. Vem do verbo latino *colere*, que quer dizer cultivar. Pensadores romanos antigos ampliaram esse significado e a usaram para se referir ao refinamento pessoal, e isso está presente na expressão cultura da alma. Como sinônimo de refinamento, sofisticação pessoal, educação elaborada de uma pessoa, cultura foi usada constantemente desde então e é até hoje. (SANTOS, 1983, p. 27).

Essa compreensão foi também compartilhada pelo documento com as **Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla**, citada por Rabuske:

Com a palavra ‘cultura’ inicia-se a maneira particular como, num povo, os homens cultivam suas relações com a natureza, entre si mesmos e com Deus, de modo que possam chegar a um nível verdadeira e plenamente humano. É ‘o estilo de vida comum’ que caracteriza os diversos povos; por isso é que se fala de pluralidade cultural (CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE PUEBLA, 1979, p. 264-265 apud RABUSKE, 1986, p. 47).

Temos, portanto, a construção de uma analogia que se deu primeiramente pelo cuidado que o homem tinha no plantio e sucessivamente no cuidado com o desenvolvimento de suas capacidades e potencialidades intelectuais e sociais, sendo assim a cultura se tornou um fator de desenvolvimento para a humanidade. Essa habilidade de interferir no mundo, de criar e recriar, é o que nos faz seres culturais, segundo Morais:

Todo ser humano, ao vir ao mundo, encontra-se no interior de uma complicada trama de formas, costumes, sons de linguagem, sistemas relacionais e instituições. A essa primeira herança que o recém-nascido recebe temos dado o nome de cultura. Como conceitua o antropólogo C. Kluckhohn: “É a nossa herança social, em contraste com a nossa herança orgânica. É um dos fatores importantes que nos

*O nascimento da ciência moderna e sua
ambição de domínio do mundo*

permitem viver juntos em uma sociedade organizada, fornecendo-nos soluções prontas aos nossos problemas, ajudando-nos a prever o comportamento dos outros e permitindo que os outros saibam o que esperar de nós” (KLUCKHOHN, 1963, p. 36-37 apud MORAIS, 1992, p. 19).

A cultura é a nossa herança intelectual e social que abrange a totalidade da vida de um povo, ela nos ajuda a viver e a desenvolver uma sociedade organizada, sendo, de certo modo, um tipo de consciência coletiva, a soma de padrões de comportamento, que envolve todas as experiências vividas, sejam o conhecimento adquirido, a língua falada, as artes, os valores e contravalores, as questões morais e éticas, as estruturas de convivência social, as instituições, as crenças religiosas etc. (cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE PUEBLA, 1979, p. 267 apud RABUSKE, 1986, p. 47).

Podemos agora, com um maior embasamento teórico, afirmar que a cultura é o mote da transformação que o ser humano realiza no mundo de forma livre e consciente. Por meio da cultura o homem se percebe no mundo e nele se enraíza, por ela orienta sua vida privada e coletiva, e é através dela que recria o que já foi criado por suas gerações passadas. Podemos afirmar então que é pela cultura que o homem passa a ser no mundo, passa a possuir uma identidade, uma personalidade que o permite não apenas estar no mundo, mas de tentar moldá-lo a suas necessidades, assumindo o caráter de agente de transformação desse mundo – seja ela benéfica ou não. A cultura constitui o que somos e o mundo que desejamos – ainda que não necessariamente constitua o mundo que *precisamos*, o que seria o ideal –, por isso, insistimos nessa ideia, o homem é fruto dessa cultura e ao mesmo tempo é cultivador dela.

Entretanto, na maioria das vezes o homem é mais fruto do que cultivador. Dessa forma, podemos afirmar que a cultura é em parte um condicionante, tornando o homem tanto produtor como produto (cf. RABUSKE, 1986, p. 49). Ciência, homem e cultura formam um amálgama que representa todo o patrimônio intelectual, étnico e social de um determinado povo, naturalmente plural, diverso. A diversidade cultural existente pressupõe que haja uma realidade cultural muito singular com parâmetros próprios para cada sociedade, onde tudo encontra sentido e significado lógico, pois essa realidade cultural é o resultado da história dos povos. No entanto, há outro fator a ser analisado: as ideologias e seus sistemas hegemônicos de crença gerados pelas descobertas e interpretações que cada cultura realizou ou que lhe foram impostas. E dentre os períodos antigo, medieval e moderno, é justamente a cultura desse último que exerce mais influência sobre nossa contemporaneidade, e não falamos de qualquer modernidade, mas da modernidade cunhada na Europa dos séculos XVII à XIX e disseminada por suas expansões coloniais.

A CIÊNCIA MODERNA E SEUS IDEAIS

A modernidade está sempre relacionada ao novo, a um rompimento com uma tradição instaurada, mas na história do pensamento ocidental, o termo ficou marcado como o período que vai do século XVII ao XIX. Não há como negar que somos herdeiros dessa “tradição moderna”, principalmente porque inculturamos dela toda uma forma de pensar e agir, assumindo seus conceitos, teorias e perspectivas a ponto de se tornarem o comum, o ordinário e o natural. Por definição o moderno acredita que

O nascimento da ciência moderna e sua
ambição de domínio do mundo

o novo seja sempre melhor que o antigo, sendo o *progresso* uma necessidade existencial. Tudo tende ao melhoramento, ao aperfeiçoamento.

Como bem expôs Marcondes (2004, p. 139-156), a modernidade é fruto de três fatores históricos marcantes no pensamento ocidental, que demarcam a ruptura com o medievo: o *humanismo renascentista*, a *reforma protestante* e a *revolução científica*. Cada um desses acontecimentos contribuiu com uma reformulação de ideais, interpretações e posicionamentos humanos diante da vida. Com o *humanismo renascentista* rompemos com a visão teocêntrica medieval e passamos a uma visão antropocêntrica, motivo que levou a revisita dos clássicos de nossa herança greco-romana, o que fora associado a uma crise na cristandade incentivada pelos ideais da *reforma protestante*. Lutero propôs uma reforma baseado na *regra da fé*, de matiz paulina e agostiniana, que reza que a fé individual é suficiente para a correta interpretação da mensagem divina, não precisando mais de uma mediação institucional para tal, o que gerou nos indivíduos uma recusa da autoridade autoproclamada mediadora da verdade e a valorização da consciência individual. Assim, o cenário foi sendo constituído propiciamente para a revogação do *status quo* medieval, que recebeu o terceiro e último golpe com o movimento iniciado com o heliocentrismo copernicano, que instigou uma revolução no campo da ciência. Munidos de novos conhecimentos cosmológicos, os cientistas modernos puseram em dúvida o método contemplativo dos antigos e adotaram uma postura pautada na observação e na experimentação. Cabia agora entender os fenômenos, descrevê-los, experimentá-los e aplicá-los a nossos interesses. Estariam então montadas as bases do pensamento moderno, fiado em uma razão

que posteriormente Adorno e Horkheimer denominarão “instrumental” (cf. NASCIMENTO, 2018, p. 42-59).⁸

Com essas bases, a ciência moderna ancorou seu barco na concepção da *subjetividade*, que tem no famoso *cogito ergo sum* cartesiano seu lema principal. Fez-se assim a era do *Eu*, uma entidade portadora de certezas, verdades, valores, autoconsciência e autonomia. A partir da subjetividade a ciência moderna estabeleceu que a razão humana precisa apenas de um método que elimine distrações e induções ao erro. E foi no *Discurso do Método*, de R. Descartes (2010, p. 75-76), precisamente em seu capítulo II, que enunciam-se as quatro regras científicas básicas da ciência moderna:

1. Somente tomar por verdadeiro aquilo que se apresente como imediatamente claro e evidente;
2. Dividir o objeto de estudo no maior número de parcelas possíveis;
3. Sempre ordenar a análise indo do mais simples ao mais composto (complexo), construindo uma “cadeia de razões”; e

8 “A aporia com que nos defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a auto-destruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisto consiste nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito deste pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre este elemento regressivo, está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isto, também sua relação com a verdade”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1986, p. 13).

*O nascimento da ciência moderna e sua
ambição de domínio do mundo*

4. Revisar todas estas etapas, ou seja, o todo, agora sintetizado, a fim de constatar sua veracidade ou falsidade.

O método cartesiano foi aplicado tanto para suas argumentações físicas, quanto para as de teor metafísico. A proposta de Descartes é uma herdeira da tríade de fatos históricos de acima mencionada, aspirando por uma renovação de uma ciência até pouco tempo marcada fortemente por concepções escolásticas e dogmáticas. Esta renovação visava, principalmente, a ciência da física, mas precisava da aceitação tanto da comunidade científica quanto da Igreja – representada pelos doutores da Faculdade de Teologia de Paris –, sendo a dessa última para não cair na desgraça de um Galileu ou de um Bruno, motivo pelo qual optou por expor suas teorias de forma gradativa.

Sua ousada proposta assumia como ponto de partida a *dúvida*, um recurso metodológico que teria o papel de estabelecer algo de constante nas ciências e, por isso, deveria ser universalizada. Tudo deveria estar suscetível à dúvida. A filosofia deixava, assim, de ser o resultado final das ciências – como estava sendo tratada na época de Descartes – para ser o *pressuposto* das ciências, quer dizer, a filosofia agora teria a função de fundamentar e, assim, possibilitar as ciências. Nessa perspectiva, a dúvida metódica serviria como um filtro, nos ajudando a se desvencilhar daquelas “certezas” que adquirimos ao longo do tempo, aquisições realizadas em sua maioria, segundo o filósofo, de forma inadequada.

Por esse motivo, o *método* proposto será o momento em que o espírito estará livre de todos os cuidados, não por experiência, mas por decisão: a decisão de considerar falso, ou duvidoso, tudo que não se apresentar como evidente e claro. Esta decisão gera uma busca

pela essência, ou melhor, pelo princípio, fundamento e alicerce que sustenta o “edifício do saber humano”. A modernidade assume com essa postura uma crença absoluta na razão, sendo essa forma de fazer ciência sua modalidade mais eficiente e acabada.

As consequências dessa crença na ciência já estavam escritas nas entrelinhas de seus idealizadores. Quando Francis Bacon (1997, p. 33) afirmou que “Ciência e poder do homem coincidem”, ele acaba por instaurar uma ruptura entre conhecimento e sabedoria – algo tão bem percebido por Eric Weil⁹ –, pois o conhecimento não possui mais apenas um valor edificante e educacional, uma busca do sentido, mas assume um teor senhoril frente à natureza e à nossa organização política, econômica e social. A especialização das ciências fez com a natureza perdesse sua dimensão materna e assumisse uma catastrófica condição servil. A partir de agora apreenderíamos sua lógica, não mais para entendê-la e nos *com-formarmos* a ela, mas para direcioná-la, ou quiçá alterá-la, a nosso bel prazer e necessidades.

9 “A sabedoria reconheceu a impossibilidade disso: a individualidade pode se manter tal, e será então expressão poética ou violência; ela pode também se manter como individualidade razoável; nesse caso, ela não será pura e simplesmente razoável, mas pensamento que se atém a uma atitude particular e a explícita; ela pode, enfim, aceitar, individual e concretamente, o movimento da liberdade que é a razão; então, com efeito, ela renuncia à individualidade e aceita a morte daquilo que só vivia na recusa da coerência agente. Mas essa renuncia é morte apenas para o que foi superado e é vida plena e inteira para aquele que, sem renunciar àquilo em que o movimento se torna concreto, aí se liberta realmente como homem e como razoável; não se trata de forma alguma de morrer para o mundo, de desprender-se dele, de retirar-se dele; não se trata de ser sábio fora do mundo ou ao lado dele, mas no mundo.” (WEIL, 2012, p. 616).

*O nascimento da ciência moderna e sua
ambição de domínio do mundo*

Nesse sentido, a filosofia deveria ser o fundamento das ciências, mas para isso ela própria deveria também mudar, como bem explica Descartes (2010, p. 109):

em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza.

Senhores e possuidores da natureza... É justamente aqui que passamos em nosso texto do nascimento da ciência moderna para sua ambição de domínio do mundo. Domínio. Esse afã humano, que discriminadamente impõe a tudo que não é humano a condição de servo – incluem-se aqui os humanos desumanizados pela perda de seus direitos. A supremacia da razão humana frente à natureza e seus fenômenos é um projeto que fora delineado por nossa crença no progresso, o que fica bastante claro ao considerarmos o positivismo de A. Comte, que definiu a tarefa da ciência nesses termos: “Assim, o verdadeiro espírito positivo consiste sobretudo em ver para prever, em estudar o que é, a fim de concluir disso o que será, segundo o dogma geral da invariabilidade das leis naturais” (COMTE, 1978, p. 49). Ver para prever, entender para aplicar, aplicar para progredir. Por que isso nos soa tão óbvio e certo?

A crença na ciência assumiu na modernidade até nossos dias um status megalomaniaco. É óbvio que não estamos aqui contestando a ciência enquanto tal, afinal já mencionamos que ela se identifica a própria existência humana no mundo (existe ciência

porque existe humanidade e, complementarmente, a humanidade continua aqui porque existe ciência). O que questionamos é o vislumbrar de uma posse do mundo pelo homem. Podemos definir isso de forma simples ao pensar que um cavalo não traz em sua natureza ser um “animal de montaria”, afinal ele não foi criado para ser montado, ou seja, sua existência não é acessória a outro ser, a saber, ao homem. Mas nosso mencionado afã de domínio nos levou a crer que sim, que a natureza está a nosso serviço e benefício.

E por mais que essa não tenha sido uma consequência desejada pelos pensadores modernos, foi a isso que sua perspectiva científica nos levou. O alemão Hegel chegou a afirmar que: “Sob o *aspecto formal*, mesmo uma má ideia, que porventura passe pela cabeça dos homens, é superior a qualquer produto natural, pois em tais ideias sempre estão presentes a espiritualidade e a liberdade” (HEGEL, 2001, p. 28). Impondo uma lógica que nos fez assumir como óbvio e certo pensar altivamente. Por isso, a crítica de Zygmunt Bauman é pertinente e visceral:

A ciência moderna nasceu da esmagadora ambição de conquistar a Natureza e subordiná-la às necessidades humanas. A louvada curiosidade científica que teria levado os cientistas “aonde nenhum homem ousou ir ainda” nunca foi isenta da estimulante visão de controle e administração de fazer as coisas melhor do que são (isto é, mais flexíveis, obedientes, desejosas de servir). Com efeito, Natureza acabou por significar algo que deve ser subordinado à vontade e razão humanas. (BAUMAN, 1999, p. 48).

Nossa situação atual, de caos ecológico e de insuficiente adequação social, política e econômica no sentido de estagnar ou reverter esse quadro catastrófico surge como alerta para a necessária reformulação de nossa ciência, que não pode mais assumir, como salienta Bauman

O nascimento da ciência moderna e sua
ambição de domínio do mundo

(1999, p. 37-38), a via metodológica de domesticação final das forças naturais, primando tão somente por sua execução sistemática e impiedosa de *um plano racional cientificamente concebido*. O que pode ser somado ao lúcido parecer de Edgar Morin, em sua denúncia de que “hoje, parece-nos racionalmente necessário repudiar toda a ‘deusa’ razão, isto é, toda razão absoluta, fechada, auto-suficiente. Temos de considerar a possibilidade de evolução da razão” (MORIN, 1996, p. 166). Essa evolução na verdade tem haver com uma tomada de consciência das consequências desse ideal senhoril assumido por nossa ciência e, conseqüentemente, por nossas sociedades. Ainda com Morin, temos que despertar de nosso sono dogmático para compreender que

A razão fechada era simplificadora. Não podia enfrentar a complexidade da relação sujeito-objeto, ordem-desordem. A razão complexa pode reconhecer essas relações fundamentais. Pode reconhecer em si mesma uma zona obscura, irracionalizável e incerta. A razão não é totalmente racionalizável. (MORIN, 1996, p. 168).

Reconhecer que somos herdeiros de todas as consequências que apresentamos até aqui é algo necessário para que possamos nos conhecer e prospectar o que devemos nos tornar para romper com essa estrutura. Em um adendo a suas aulas, recolhido por um de seus alunos e posteriormente agregado à edição de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, encontramos a seguinte sentença de Hegel: “o presente concreto é o resultado do passado, e está prenhe do futuro” (HEGEL, 1997, p. 60). Assim, cientes do que sabemos em relação ao passado e do que estamos fazendo no presente, tentemos prospectar um amanhã com um novo ideal de ciência que nos permita *ser-com*, em vez de *dominar* a natureza.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- BACON, F. **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da Natureza**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999
- COMTE, A. **Discurso sobre o espírito positivo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. In: DESCARTES, R. **Obras escolhidas**. São Paulo: Perspectiva, p. 59-121, 2010.
- FREIRE-MAIA, Newton. **A Ciência por dentro**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- HEGEL, G. W. F. **Cursos de Estética – Volume I**. São Paulo, Edusp, 2001.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830) – Volume II: Filosofia da Natureza**. São Paulo: Loyola, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KLUCKHOHN, Clyde. **Antropologia: um espelho para o homem**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1963.
- LOCKE, John. **Ensayo sobre el entendimiento humano**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MARTINS, E. R. Processos históricos, aprendizagem e educação de uma “segunda natureza humana”. In: **Educar em Revista**, n. 60, p. 73-91, abr./jun. 2016.

MORÃO, A. Apresentação. In: DILTHEY, W. **Os Tipos de Concepção do Mundo e o seu Desenvolvimento nos Sistemas Metafísicos**. On line. Covilhã: LusoSofia Press. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/dilthey_tipos_de_concep_ao_do_mundo.pdf>. Acesso em 10/05/2019.

MORAIS, Regis de. **Estudos de Filosofia da Cultura**. São Paulo: Loyola, 1992.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

NASCIMENTO, Erminio de Sousa. **A crítica da racionalidade técnico-científica e a formação do sujeito autônomo em Adorno no contexto da sociedade capitalista**. Tese. Fortaleza: Programa de Pós-graduação em Filosofia UFC, 2018.

NEWTON, I. Carta a Robert Hooke. In: HAWKING, Stephen. **Aos ombros de gigantes**. Rio de Janeiro: Texto, 2010.

RABUSKE, Edvino A. **Antropologia Filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, José Luis dos. **O que é cultura?** São Paulo: Brasiliense, 1983.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 2011.

SILVA, Márcio Bolda. **Metafísica e Assombro: Curso de Ontologia**. São Paulo: Paulus, 1994.

WEIL, Eric. **Lógica da Filosofia**. São Paulo: É Realizações, 2012.

TRABALHO E CAPITALISMO NA PANDEMIA *A crise em perspectiva marxista*

DAVID ALBUQUERQUE DE MENEZES¹

Caro leitor, neste texto te convido a me acompanhar num passeio panorâmico sobre as crises do capitalismo. Mas não é só isso. Quero que esse texto te ajude a compreender como o capitalismo usa as crises a favor dele próprio e o que ele precisa fazer para sair das crises que ele mesmo cria, indicando elementos para pensar a crise presente. Busquei usar uma bibliografia clássica e atual, e que sirva para você aprofundar os temas que despertarem seu interesse.

O texto surgiu a partir de um honroso convite para debater a pandemia a partir de Marx, no evento *Genealogia da Peste*, organizado pelo Prof. Dr. Vicente Brazil, a quem volto a agradecer a oportunidade. Bem, em função disso, é Marx quem figura como referência mais frequente. Por isso também o texto segue a estrutura da fala e, por isso, pode carecer de minúcias descritivas ou do foco especializado comum ao texto acadêmico. Ao mesmo tempo, precisa seguir um encadeamento lógico pressupondo que o ouvinte/leitor não é especialista no assunto, o que lhe dá uma dimensão didática interessante.

Bem, meu argumento geral neste artigo é o seguinte: o capitalismo, em crise desde 2009, tem

¹ Graduado em Ciências Sociais (UECE), Mestre em Filosofia (UFC) e Professor Substituto da FACULDADE DE EDUCAÇÃO DE GRATEÚS (FAEC/UECE), nos cursos de Pedagogia e História.

buscado incorporar a pandemia do “novo coronavírus” no seu movimento de reprodução, atenuando prejuízos (especialmente para os grandes capitais) e buscando acelerar mudanças institucionais e ocupacionais que aprofundam a exploração do trabalho, processo materializado hoje na escalada da chamada uberização do trabalho. A essa ideia se conecta outra: dado que a crise econômica mundial de 2009, que se aprofunda no Brasil a partir do golpe de 2016, é uma crise de caráter profundo e duradouro, a crise política tende a perdurar, e o novo cenário, em que se inclui a pandemia, por sua vez, a produzir novas lutas.

Pressupondo um público misto de iniciantes e iniciados no debate da economia política e no pensamento de Marx, busquei explicar alguns fundamentos do capitalismo, e levanto algumas das mais interessantes críticas contemporâneas do capitalismo em crise, indo, para isso, além de Marx, mas sempre dentro de um espectro teórico que reivindica o seu legado. Se, ao fazer esse trajeto comigo você acrescentar alguns elementos que formem seu olhar crítico sobre o presente, já me dou por realizado.

MATERIALISMO HISTÓRICO, CRÍTICA E PANDEMIA

Quero começar com uma rápida introdução sobre a natureza do método de Marx. Karl Marx (1818-1883) foi um pensador materialista. Ser materialista, nessa acepção, não tem a ver nem com ter interesse exagerado em dinheiro, nem com ter apego à riqueza material acima de tudo. O materialismo de Marx é uma postura filosófica e científica que aponta para o fato de que a realidade social deve ser compreendida como uma totalidade, isto é, como uma unidade, um todo, no qual as formas de produção e distribuição de riqueza não

podem de forma alguma estar ausentes, sob pena de se ignorar uma parte importantíssima do real e, assim, fragmentá-lo (LUKÁCS, 1989). O idealismo, por mais crítico que seja, por mais radicalizado que seja, pode constituir, no máximo, valorosas críticas das ideias. Ao abdicar da crítica do mundo material, do mundo do trabalho, da produção e da distribuição de riqueza, o idealismo perde a oportunidade de conhecer a fundo o próprio mundo objetivo. Lembro aqui que a palavra *crítica*, para Marx, quer dizer conhecimento e avaliação dos fundamentos de uma ordem, conjunto de ideias ou sistema de relações, e não qualquer tipo de negação das coisas (NETTO, 2011); é, enfim, uma avaliação consistente, objetiva, que conhece e põe em discussão os fundamentos em causa.

Mas o pensamento de Marx, além de materialista, é indissociavelmente histórico, ou – o que dá no mesmo – tem uma inegável dimensão historicista (LOWY, 2010), o que quer dizer que parte do entendimento de que as formas de produção e de vida são históricas, transitórias, passageiras; tem origem, tem seu próprio desenvolvimento e tem seu fim, isto é, não se pode predeterminar que serão eternas, dado que nada é, afinal, eterno, tudo deve se transformar e, em algum momento, perecer, ainda que esse fim não possa ser datado ou previsto temporalmente com absoluta precisão. Essas transformações históricas são operadas pelos homens e mulheres ativos, na produção, na política, no mundo prático, ainda que não percebam a dimensão histórica das suas ações (MARX, ENGELS, 1982). De forma muito resumida esse é o sentido mais básico do método científico formulado por Marx e Engels, o materialismo histórico.

Ora, dado que o capitalismo é, já há alguns séculos, a forma dominante de produção, circulação e distribuição de riquezas, me parece justo reconhecer que, se vivo fosse, Marx não autorizaria qualquer leitura do mundo contemporâneo que almejasse ser alinhada com sua forma de pensar e que ignorasse a economia política do capitalismo na atualidade e as formas de luta que ele enseja. Entendo que é preciso partir desse quadro teórico. E quando digo isso não penso que seja o caso de se realizar um esforço de enquadrar a realidade no pensamento de Marx, mas sim compreender a realidade que seu pensamento reflete criticamente, a partir de seus fundamentos, de olho no fluxo histórico que constitui o presente, que é sempre uma transição para o futuro.

Não vou me deter sobre argumentos que advogam a invalidade científica do pensamento de Marx ou da sua teoria do valor, embora reconheça que esse esforço tenha sua importância. A resposta que ofereço, por enquanto, é o conjunto deste trabalho, que deve ser avaliado na própria prática histórica, critério final da verdade científica (MARX, ENGELS, 1982). Como, afinal, o fenômeno da pandemia pode ser visto dessa ótica? O que Marx oferece de possibilidades para pensar esse fenômeno no seu contexto histórico atual?

Penso que as possibilidades são muitas, mas talvez a melhor delas seja atentar para o problema das crises. Do ponto de vista da crítica da economia política, podemos dizer que a pandemia instaura ou aprofunda uma crise de expressões múltiplas (sanitária, política, social, ética), inclusive uma crise *econômica*. Lanço, aqui, então, a proposta de passar por alguns fatores que auxiliam a compreensão das crises econômicas no capitalismo a partir de Marx. É por aí que vamos começar.

O CAPITAL E SEU SISTEMA

Penso que seja uma condição para o bom entendimento do que pretendo dizer daqui para frente uma boa compreensão de alguns elementos centrais da estrutura do capitalismo. O primeiro deles é entender o que é *capital*. Marx define capital a partir de dois fatores fundamentais. O primeiro é que o capital é um valor que se valoriza (MARX, 2013; GRESPAN, 2012), dinheiro que se transforma, depois de certo período, em mais dinheiro, uma soma de riqueza que, em determinadas condições e através de determinados processos, se converte em uma riqueza maior. Esse lado da questão é importante, mas não suficiente para definir o que é o capital. Isso porque embora o capital seja esse valor que se valoriza, o processo de valorização se origina de um processo de produção marcado pela exploração do trabalho, e isso precisa ser levado em conta.

O valor extra que surge no fim do investimento do capitalista advém de uma produção estendida feita pelo trabalhador e apropriada pelo proprietário dos meios de produção. O trabalhador é obrigado a trabalhar por um tempo suficiente para produzir em valor o que ele custa em salário ao capitalista e mais um valor extra, que fica com o capitalista: essa é a origem do mais-valor e do lucro do capital. O capital é, enfim, uma relação social de exploração do trabalho que permite a autovalorização do valor, ou, em outras palavras, a reprodução do capital (MARX, 2013).

Em *O Capital*, Marx (2013) explica que para se consolidar historicamente esse tipo de relação social de produção como forma dominante, foi necessário constituir algumas condições históricas e sociais. Em primeiro lugar, era preciso que nascesse uma classe proprietária capaz de acumular e concentrar os meios de

produção nas suas mãos. A burguesia mostrou-se como classe capaz de realizar esse feito. Ao mesmo tempo, seria preciso aparecer uma classe que não dispusesse de meios de produção necessários para garantir sua própria vida, que não comportasse condições de viver do próprio trabalho de forma independente, autônoma. Essa classe, que nada possui senão sua capacidade de trabalhar e que precisa vender sua força de trabalho em troca de um salário ou de um pagamento mais ou menos regular é o proletariado moderno. Os fatos e processos históricos que constituíram essas condições sociais estão, como diz Marx, fartamente gravados na origem do capitalismo e relatados pelo próprio Marx no Capítulo XXIV de *O Capital*. Expulsão de camponeses de suas terras e destruição da produção artesanal são fatos centrais para produzir o proletariado moderno, desprovido de meios de produção. Colonização da África, América e Ásia, formação do sistema de tributos modernos, do sistema de dívida dos estados e do sistema monetário também são fatos importantes para a burguesia concentrar em suas mãos os meios de produção (MARX, 2013). Aqui no Brasil, a desapropriação das terras dos indígenas e a escravização dos povos africanos são condições importantes para formar o proletariado, enquanto a conexão com o tráfico colonial, a propriedade fundiária concentrada e a associação com o capital internacional são outros elementos importantes na formação da burguesia (PRADO JR., 1978; FERNANDES, F., 2005).

Esse fato tem uma importância singular se atentamos para a seguinte conclusão que ele enseja: a pobreza é não só um produto do capitalismo, mas um elemento que ele usa para criar e impulsionar o processo de acumulação. E esse é um dos elos para se

pensar a crise como um fenômeno “normal” e necessário no modo de produção capitalista. A crise, enquanto produz mais pobreza, cria condições para o capital retomar sua valorização. Esse mecanismo ficará melhor esclarecido adiante. Mas o resultado disso é que a crise não representa, por si, um sinal do fim do capitalismo. Por maior que seja a crise econômica, o capitalismo se aproveita dela para se remodelar e sobreviver. Substituir o capitalismo por outro modo de produção só pode ocorrer como resultado da ação consciente e organizada da classe trabalhadora, isto é, como desenvolvimento da luta de classes.

De toda forma, retomando o fio da meada, constituídas as condições históricas necessárias e expostas acima, pelo menos outros dois fatores entram em cena, e talvez não haja muito espaço para desenvolvê-los aqui; vou apenas pontuá-los. O primeiro é a criação de um mercado interno de assalariados e empregados médios que consomem as mercadorias produzidas pelos proletários comprando-as das mãos dos capitalistas. A criação desse mercado interno consolida a constituição do ciclo de valorização do capital: produção e venda. E o segundo fator é a formação de um exército industrial de reserva, de uma massa de desempregados, cujo volume oscila com as oscilações do próprio processo de acumulação, e que serve para manter sempre uma massa de trabalhadores disponíveis para novas ocupações, para pressionar para baixo os salários e para inibir a reação política do proletariado (MARX, 2013). A partir dessas condições se forma no capitalismo um sistema, o sistema do capital está “completo”, e pode alimentar a si mesmo submetendo o trabalho e a vida aos interesses de reprodução do capital. Ao constituir suas condições de reprodução continuada, o capitalismo passa, então,

a perfazer um movimento cíclico, iniciado por um período de otimismo nos investimentos, aquecimento dos mercados (onde uma relativa melhora também pode ser sentida por parcelas da classe trabalhadora), seguido por uma fase de baixa, estagnação e crise. Essa trajetória se inicia mais ou menos a partir de 1825, que marca a primeira grande crise cíclica e geral do capitalismo (MARX, 2013).

Não quero aqui advogar que o capitalismo seja o mesmo desde Marx, isso não é verdade. Mas posso assegurar que essas condições estruturais permanecem absolutamente atuais, embora se manifestem sob novas formas. As “causas” que produziram as crises cíclicas ainda estão atuantes e a elas se somaram outras. Sei também que o quadro que estou desenhando é bastante sintético, mas não me parece perder validade por isso e deve, na verdade, ser bastante útil. Mas antes de falar um pouco da história das maiores crises do capitalismo, chamo sua atenção para outras questões importantes.

CAPITALISMO, CRISE E COLAPSO

Bem, preciso dizer que enquanto as crises econômicas que antecedem ao capitalismo foram, sobretudo, crises de escassez, produzidas por fenômenos naturais (enchentes, estiagem, guerras, migrações forçadas etc.), no capitalismo a crise se manifesta como um problema de superabundância (há muitas mercadorias sem compradores, há muitas empresas para um mercado saturado, há muitos capitais sem espaço para se valorizar) e que produz problemas internos graves. As crises no capitalismo, explica Marx, não são fenômenos externos ao modo de produção, mas decorrentes de sua própria natureza irracional e

contraditória. Discutir as “causas” da crise exigiria um debate longo, de muitas páginas, não pretendo fazer isso aqui. Aqui quero indicar que o capitalismo incorpora as crises na sua dinâmica regular. Não faz diferença aqui se a pandemia é ou não um produto do capitalismo, mas que este busca incorporá-la produtivamente. Ao que tudo indica, há fatores internos da sociedade do capital (seu caráter expansivo, a depredação da natureza etc.) e fatores biológicos (mutações do vírus etc.) em causa. De toda forma, a crise, no capitalismo, se torna realmente um fenômeno periódico, que sempre volta. Não existe capitalismo sem crise, não existe economia capitalista organizada ao ponto de eliminar definitivamente as contradições que produzem as crises (MÉSZÁROS, 2002). E a pandemia, nesse contexto, acrescenta lenha na fogueira.

É verdade que Marx apostou que no final do século XIX o capitalismo estava maduro o suficiente para ser superado, e que o proletariado estava já habilitado para governar os estados na direção do socialismo. Marx apostava, podemos dizer, que aquela seria a última crise do capitalismo. Essas colocações estão presentes no *Manifesto do Partido Comunista de 1848*, escrito em parceria com Engels. Dado que as crises periódicas ficavam cada vez mais graves e que seus efeitos são efetivamente destrutivos e contraprodutivos (paralisação da produção, desemprego etc.), isto é, são fatores claros de desperdício, o capitalismo demonstrava que, embora houvesse desenvolvido as forças produtivas da sociedade sem precedentes históricos, passava a se impor como um fator de entrave à continuidade do desenvolvimento. A relação entre capitalismo e progresso enfrentava uma dissociação. Continuando capitalista o mundo enfrentaria, cada vez

mais, fenômenos destrutivos decorrentes das crises. A possibilidade de efetivar o progresso dependeria, portanto, de uma revolução proletária que eliminasse a propriedade privada e a anarquia da produção dela decorrente e formasse o mundo baseado na livre associação entre os produtores (MARX, ENGELS, 1982).

Nas crises a distância entre trabalhador e riqueza produzida fica tragicamente exposta, da forma mais violenta, e somente uma resposta violenta da classe poderia solucioná-la realmente, pois a solução definitiva da crise pressupõe a superação do próprio capital (ANTUNES, BENOIT, 2008). As crises são expressões da irracionalidade do capital, das suas contradições, e manifestam o seu caráter antieconômico, os desperdícios que ele coloca para a sociedade. Mas crises, embora expressem a caducidade do capital, não destroem o sistema do capital como um todo, isto é, o sistema do capital não se autodestrói como sistema, ele tende a realizar uma autonegação relativa e parcial. Na crise o capitalismo, enfim, faz uma autonegação alienada; aliás, podemos dizer que a crise é uma espécie de autonegação, autocrítica, já que crítica e crise devem vir etimologicamente do mesmo radical (ANTUNES, BENOIT, 2008). A negação da negação do sistema do capital só pode ser a revolução (ANTUNES, BENOIT, 2008). A ideia de que o capitalismo pode entrar em colapso do dia para a noite e desaparecer por seus próprios tropeços e fazer surgir um mundo novo de forma automática, portanto, não tem validade.

Afinal, o capitalismo foi capaz, contrariando o otimismo de Marx, de superar suas crises e manter-se como modo de produção dominante. Como foi possível isso?

AS CONTRADIÇÕES DO CAPITAL E A HISTÓRIA DAS CRISES

Ora, a resposta a essa pergunta nos exige voltar a um ponto de partida simples. Que é, enfim, a crise? Bem, se o capital é a valorização do valor através da exploração do trabalho, a crise do capital é dada pela impossibilidade de valorizar o valor, ou, em última instância, a desvalorização do capital (GRESPLAN, 2012). Essa impossibilidade pode estar situada em um dos polos da valorização do capital: na produção ou na circulação das mercadorias, mas atinge o circuito de valorização como um todo. Não adianta produzir se o capital não consegue vender a mercadoria, até porque se não vender, não consegue financiar a produção seguinte. Se a crise é desvalorização, qual a saída para a crise?

De uma forma geral, a saída que o capitalismo encontra para sair das suas crises é repor os patamares de lucratividade do capital, voltar a ter condições de valorização, e ele só pode realizar isso elevando o grau de exploração do trabalho (MÉSZÁROS, 2002). Podemos dizer que a saída capitalista da crise pressupõe a retomada do ciclo de valorização em patamares de lucratividade aceitáveis pelo capital, isto é, não uma valorização qualquer, mas sim uma valorização substancial do capital. Daí até constituir essas condições, muita coisa acontece, às vezes tudo sai do controle e ebulições sociais comumente aparecem associadas a grandes crises. Para entender o que o capitalismo opera para sair das crises é preciso, portanto, apontar como é possível elevar o grau de exploração do trabalho. Marx discute isso em *O Capital* nas seções destinadas a explicar o mais-valor *absoluto* e o mais-valor *relativo*.

A primeira forma de elevar a exploração do trabalho é pela via da produção do que Marx chama de mais-

valor absoluto, que significa a possibilidade de a jornada de trabalho do trabalhador ser estendida, fazendo com que ele dedique mais tempo de trabalho a produzir mais-valor. Em mais tempo trabalhando, o trabalhador continua a receber o mesmo salário, mas pode, com a jornada elevada, produzir mais, aumentando o ganho do capitalista.

A segunda possibilidade, a produção de mais-valor relativo, guarda uma diferença importante em relação à primeira. Ela aponta para a possibilidade de fazer o trabalhador produzir mais numa jornada estável, isto é, sem alterar a magnitude da jornada de trabalho. Isso ocorre mediante inovações tecnológicas e organizacionais que redefinem a base técnica da produção e instauram padrões da maquinaria produtiva mais eficientes. Assim, um mesmo trabalhador produz mais operando uma maquinaria mais avançada, que seja mais produtiva. E há outras alternativas ao alcance do capitalista: a intensificação da velocidade de operação das máquinas, levando os trabalhadores ao limite; a implementação de um sistema de disciplinamento que imponha multa aos trabalhadores e reduza, ao final do mês, seus recebimentos; o pagamento abaixo do valor normal do salário; mas também a recusa em arcar com direitos de responsabilidade do empregador, entre outros.

Algo importante de ser dito agora é que as crises são fenômenos complexos e que expressam – como já dito – as várias contradições do capital. Não há uma medida sozinha que seja capaz de interromper imediatamente a crise, ela é, nesse sentido, mais um processo do que um fato muito “recortado”, com limites claros. Não adianta, por exemplo, aumentar a jornada de trabalho na produção se o mercado já está saturado. Quem vai comprar aquela nova massa de mercadorias?

É comum que os capitalistas tenham que procurar novos mercados para seus produtos em função da saturação dos mercados internos. Essa superabundância convive contraditoriamente com a miséria e a pobreza oriunda do desemprego e da compressão capitalista dos salários. Nas crises, como já foi dito, a separação entre o trabalhador e o produto do trabalho é abrupta e violenta. De um lado, as mercadorias em excesso nas prateleiras; do outro, uma massa de miseráveis que necessitam delas, mas que foram privados materialmente de meios de compra (ANTUNES, BENOIT, 2008).

Se a produção para ou retrai para evitar maior desperdício nas crises é porque oferta e demanda são esferas desajustadas no capitalismo. No capitalismo, o motor da produção não é a demanda, mas sim o ímpeto para a lucratividade num ambiente de concorrência entre capitais privados. A demanda, como tudo o mais, é um meio para o lucro. Não existe um plano racional de atendimento das reais necessidades humanas, mas um perverso e doentio jogo de competição, absolutamente desigual, entre capitais de volumes e poderes diversos. A crise de superprodução, num certo sentido, é, portanto, um sintoma desse desajuste estrutural ou, nos termos de Marx, dessa anarquia geral. O capitalismo é, desse ponto de vista, isto é, do ponto de vista da distribuição de recursos na sociedade como um todo, absolutamente irracional.

“Mas o capitalismo mudou”, diz-se, e é verdade. E será que isso foi, então, resolvido? Vladimir I. Lenin (1870-1924) escreveu *Imperialismo, fase superior do capitalismo* buscando entender a Primeira Guerra Mundial como conflito interimperialista (LENIN, 1987). Lenin concluiu em seus estudos, nos quais buscou dar continuidade à crítica da economia política iniciada por

Marx, que o capitalismo superou a crise de 1900 através, entre outros fatores, do fenômeno da centralização do capital, materializado na formação dos cartéis, trustes, sindicatos patronais, companhias, firmas e sociedades anônimas, em suma, no fenômeno da fusão de capitais. Mediante a fusão, explicava Lenin, os grandes capitais inauguravam uma nova fase do capitalismo. Isso porque, além da vantagem em relação aos pequenos para enfrentar as crises, fato já observado por Marx na análise da crise do algodão, no século XX os grandes capitais partilham o mundo entre si, repartem o território mundial segundo seus interesses comuns. Nessa nova fase, os bancos deixaram de servir como meros intermediários nos pagamentos, e passaram a atuar como investidores nos ramos industriais em expansão, realizando a interpenetração entre capital bancário e industrial que origina o capital financeiro. A fase concorrencial do capitalismo estava superada pela fase dos monopólios, pela fase imperialista, onde a exportação de mercadorias se soma à exportação de capitais.

A concentração e a centralização são fenômenos observados em todas as crises capitalistas. Como já disse, Marx havia observado isso com seus próprios olhos na crise do algodão. Ele já percebia que na crise os capitais menores ficam em desvantagem. Os grandes capitais podem arcar com certos prejuízos, atravessam momentos de turbulência com mais tranquilidade porque possuem um volume de riqueza em reserva destinado a momentos de baixa comercial. Enquanto isso, os pequenos se arruínam e essa situação se torna, no final das contas, bastante favorável aos grandes capitais, porque, com a falência dos menores, os grandes encontram um espaço aberto para crescerem, e isso aumenta ainda mais a concentração do capital. A crise,

portanto, acelera e aprofunda a concentração de riqueza. Essa concentração serve, por sua vez, como artifício para uma saída antecipada das crises pelos grandes capitais. Isso porque a posse de um volume ampliado de capital permite aos grandes capitais se adiantarem em relação aos demais na aquisição de tecnologia de ponta, com a qual podem acionar a produção de mais-valor relativo. Quanto mais cedo um capital realiza a renovação tecnológica da sua produção, maior será seu ganho em relação à concorrência, isso porque ele pode praticar preços mais competitivos e ganhar mais em cima de cada venda.

Ora, no caso da fase imperialista, a fase dos monopólios, a centralização do capital nas primeiras décadas do século XX permitiu a gradual expansão do modelo de produção em massa apoiado na aplicação da administração científica do trabalho (taylorismo) e no sistema fordista de produção. Nesse caso se tratou de uma reestruturação produtiva substancial, que fez emergir e se expandir o padrão taylor-fordista (ANTUNES, 1999).

A mais grave crise da fase monopolista se deu já em 1929. O imperialismo, ao surgir, produziu em alguns teóricos, a ilusão de que o problema da anarquia da produção estava superado, dado que os grandes capitais estavam organizando a produção e partilhando a produção em função da demanda segundo o território de influência. As crises estariam com os dias contados. Mas o *crack* da bolsa de 1929 desmentiu essa expectativa. O novo capitalismo continuava igualmente irracional e contraditório.

Enquanto a Revolução Russa desapropriava os capitais privados e acelerava rapidamente o desenvolvimento econômico e social dos soviéticos, os estados de

capitalismo de formação tardia, como Itália, Alemanha e Japão, intensificaram a centralização do capital mediante os regimes nazifascistas. Como na URSS se abriu grande margem de autonomia com a riqueza concentrada pelo estado para atender às demandas da revolução, a realidade social e econômica dos países nazifascista e soviéticos era absolutamente distinta. A centralização econômica e política de ambas as formas podem sugerir semelhanças, mas os objetivos e transformações operadas apontam diferenças até radicais. Mas não quero aqui dedicar mais palavras sobre esse assunto, porque por agora ele não é tão importante. De toda forma, a história mostrou que o imperialismo, ao invés de apaziguar o ímpeto entre os capitais por meio de um suposto planejamento racional e democrático, aguçou as disputas interimperialistas, desaguando na tragédia da Segunda Guerra.

A revolução tecnológica pode ser uma boa saída para a crise, na medida em que aumenta a produtividade do trabalho. Mas Marx observou que nesse caso também opera uma contradição fundamental. É que quanto mais mercadorias um mesmo trabalhador produz com uma tecnologia avançada, mais o mais-valor que ele produziu se distribui numa soma maior de mercadorias. Dessa forma, cada mercadoria carrega, na produção tecnologicamente mais avançada, uma parcela relativamente menor de mais-valor que a mercadoria produzida no sistema anterior. Isso quer dizer que a massa de mais-valor, no geral, cresce, mas cada vez mais ela representa uma parcela menor do total de valor contido na produção. Isso se dá porque o incremento tecnológico elimina trabalho vivo. Não acho que essa questão esteja suficientemente explicada, é um ponto de grande complexidade. Mas sugiro que caso o leitor tenha curiosidade de detalhar a compreensão desse assunto, observe conteúdos de referência sobre esse

fenômeno, chamado de elevação da composição orgânica do capital (MENEZES, 2017; ANTUNES, BENOIT, 2008; MARX, 2013). De toda forma, o que ele diz é que embora a revolução tecnológica aumente o volume total de mais-valor, ele reduz percentualmente a importância desse mais-valor no conjunto do capital, numa tendência decrescente, apontando, portanto, para um limite de valorização.

A permanência das crises na nova fase do capitalismo despertou o interesse de pesquisadores e cientistas. As crises cíclicas que Marx tinha observado, que ocorriam de dez em dez anos, talvez estivessem sendo substituídas ou talvez estivessem convivendo com uma nova magnitude nas crises do capital, crises essas que ocorrem numa distância temporal mais ampla, mas que contêm consequências tragicamente maiores. Na análise da crise do início dos anos 1970, essa questão aflora com uma diversidade de opiniões considerável. É quando surgem as noções de crise sistêmica e de crise estrutural. Há várias visões sobre cada uma dessas noções.

No século XX, destacou-se o trabalho de Nikolai D. Kondratiev (1892-1938), que identificou ciclos de acumulação estendidos, formados por uma fase ascendente e uma fase decrescente, totalizando em média 50 anos (MENEZES, 2017). O reconhecimento de ondas longas de acumulação foi feito por vários importantes pensadores da economia política, como Trotsky e Ernest Mandel ou mesmo Immanuel Wallerstein. Enquanto as crises periódicas dos ciclos curtos continuaram a ser chamadas de crises cíclicas, as crises que finalizam as ondas longas de acumulação passaram a ser chamadas de crises sistêmicas (MENEZES, 2017).

Para Iztván Mészáros, a crise eclodida nos anos 1970 realmente não é apenas mais uma crise

cíclica de superprodução. Ela marca a disjunção entre “autorreprodução do capital” e “produção genuína” (MÉSZÁROS, 2002), isto é, a impossibilidade do capitalismo de continuar a servir como instrumento de aumento da riqueza e de geração simultânea de valores socialmente úteis, dado o acionamento cada vez mais frequente dos seus impulsos destrutivos: no desenvolvimento do complexo industrial militar, no desemprego alargado permanente, na obsolescência programada das mercadorias (redução intencional do tempo de vida útil dos produtos) e da queima de recursos públicos do Estado para salvar a economia capitalista sem qualquer sucesso significativo (MENEZES, 2017). A crise estrutural do capital, para Mészáros, portanto, marca o encontro do sistema do capital com seus próprios limites.

Bem, o fato é que o século XX mostrou que o taylorfordismo, não obstante sua separação entre concepção e execução da atividade produtiva, se mostrou propício ao crescimento de sindicatos e partidos de esquerda. E após a derrota nazifascista na Segunda Guerra, o sucesso eleitoral dos partidos de esquerda foi um fato notório em grande parte da Europa (PRZEWORSKI, 1991). Lenin havia, ainda no início do século XX comentado sobre o fenômeno da formação da aristocracia operária. O imperialismo produz um fenômeno nos países de capitalismo central que é a corrupção de uma parcela do proletariado, que aceita abandonar a tarefa da revolução em troca de partilhar com o imperialismo parte dos frutos de sua superexploração na periferia do capitalismo. De toda forma, a força política e eleitoral da esquerda europeia produziu um contexto de progresso no bem-estar social, regulação da relação entre capital e trabalho em níveis civilizatórios, reconhecimento de direitos sociais, combinando evolução econômica com desenvolvimento

social. Na periferia do capitalismo, no entanto, a lei é a inexistência do estado de bem-estar, especialmente com a difusão de ditaduras burguesas, mesmo no pós-Segunda Guerra, em que o caso do Brasil é emblemático.

A crise do final dos anos 1960 e início dos anos 1970 põe um fim a esse quadro. Por um lado porque eclode um grande movimento de caráter anticapitalista nos idos de 1968, pondo em questão tanto a harmonia social capitalista quanto a subserviência da esquerda institucional. Alinhada com os movimentos de descolonização da África, do pacifismo e da contracultura, além de uma presença operária e massivamente estudantil, o movimento do chamado Maio de 68 reposicionou a crítica anticapitalista para um novo patamar de radicalidade. Por outro lado porque já no início dos anos 1970 a crise do petróleo detona a mais agressiva resposta capitalista desde 1945, que é a retomada de um novo liberalismo econômico, o neoliberalismo, pautado na desregulamentação do trabalho, na privatização dos serviços públicos e num novo desenho institucional do estado, sob um discurso antissindicalista e anticomunista.

O neoliberalismo põe em marcha a flexibilização das leis do trabalho, as terceirizações, o aumento do desemprego, as privatizações, a repressão antissindical e a informalização da mão de obra, elevando gradualmente o grau de desigualdade social. Alinhado com esse movimento político, o neoliberalismo implementa uma reestruturação produtiva, marcada pela desindustrialização do centro do capitalismo, desregulamentação financeira e hegemonia do modelo de trabalho espelhado no toyotismo ou modelo japonês (ANTUNES, 1999, 2006, 2020). Recomendo bastante o aprofundamento desses temas e considero de suma

importância os trabalhos do sociólogo brasileiro Ricardo Antunes, como também de Ruy Braga, Úrsula Huws, do britânico David Harvey, entre outros, na elucidação desses problemas.

Um dos resultados dessas transformações foi a criação, no centro e na periferia (de forma ainda mais aguda) de uma massa de desempregados, trabalhadores informais, subempregados e trabalhadores sob contrato temporário ou precarizado, dando origem ao que na sociologia do trabalho se tem chamado de precariado (STANDING, 2020). Grande parte desses trabalhadores tem origem no processo de privatização e de industrialização do setor de serviços, outra marca importante do capitalismo após os anos 1970, que opera cada vez mais com uma base técnica apoiada nos novos meios de comunicação, na informática e na robótica, fazendo surgir, então, um novo proletariado do setor de serviços, também chamado de cybertariado ou infoproletários (ANTUNES, BRAGA, 2009).

As medidas neoliberais articulam de forma complexa ações para elevar a produção de mais-valor absoluto e relativo, abrir “novos mercados” de atuação (serviços públicos, mas também a cultura), reduzir custos de produção, comprimir salários, desmontar carreiras, combater a ação sindical e ampliar o poder dos monopólios financeiros. A ofensiva neoliberal se combinou com a crise do “socialismo real” (NETTO, 1995), dando origem a um sindicalismo de compromisso, “na defensiva” e disposto muitas vezes a colaborar com o processo de desmonte (ANTUNES, 2020). No Brasil, embora não tenhamos vivido nada comparável ao *Welfare State*, os alvos do desmonte são o patrimônio público presente nas empresas estatais, a legislação trabalhista (CLT) e os direitos garantidos na Constituição Federal de 1988.

Sob hegemonia neoliberal e defensiva do socialismo a nível internacional, as lutas desse período estão marcadas pelo transformismo das centrais sindicais, calcado na colaboração de classes, mas também por duras lutas em defesa do patrimônio público e dos direitos sociais, como o direito à terra, à moradia e à diversidade. O neoliberalismo atingiu em cheio o sindicalismo de classe, mas motivou novas ondas de protesto antiglobalização, em defesa do meio ambiente, greves no serviço público, em defesa de direitos etc., levadas a cabo, em grande medida, pelo surgimento dos chamados “novos movimentos sociais” (DURIGUETTO, MONTANO, 2014). Os “novos movimentos sociais”, em geral, se identificam pouco com as estruturas partidárias, presam pela autonomia organizativa, tem caráter mais reivindicativo do que pretensão de exercer o poder e atuam de forma difusa na sociedade e com um foco temático (meio ambiente, feminismo etc.), em articulações episódicas ou frentes mais duradouras, muitas vezes pautando questões no campo da reprodução (e não exatamente no campo da produção), como defesa da distribuição de terras, da moradia, de serviços urbanos, mas também questões culturais e de valores (gênero, sexualidade, identidade, antirracismo etc.), podendo conter ou não um caráter classista definido (DURIGUETTO, MONTANO, 2014). Essa definição é um pouco injusta com vários movimentos que mantêm relações de grande afinidade com partidos políticos, mas no geral ela me parece justa. No Brasil, por exemplo, os vínculos entre MST e PT e o caráter classista do maior movimento social do Brasil coloca em questão parte dessa definição; mas ela me parece útil e válida se olharmos o conjunto dos movimentos sociais.

Ao final da primeira década dos anos 2000, o desgaste com a política neoliberal fez emergir, combinado com a grande crise econômica de 2009, novas rodadas de manifestações a nível mundial. Ocupações de espaços públicos sedes do poder institucional, escolas, prédios abandonados e fábricas; grandes e agressivos protestos de rua, no centro de na periferia do capitalismo. A natureza e as explicações da crise de 2009 são muitas, mas no geral a perspectiva crítica rejeita a tese de uma crise financeira motivada por excessos na desregulamentação e que poderia ser sanada no âmbito puramente financeiro, e tem apontado que se trata de uma crise abrangente, que expressa as contradições e as irracionalidades próprias do capitalismo em sua fase atual; e uma crise duradoura, que tende a promover impactos profundos sobre a vida humana e o trabalho nos próximos anos. Os impactos no Brasil são drásticos:

Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PnadC), em cinco anos (entre 2014 e 2019), o contingente de desocupados no Brasil aumentou de 6,7 para 12,6 milhões, elevação de quase 90%. A taxa de desocupação passou de 6,8%, em 2014, para 11,9%, em 2019, alta de 75%. Além do desemprego maior, o mercado de trabalho do país sofre também acelerado processo de precarização, com crescimento do número de trabalhadores por conta própria. Em 2014, havia 21,1 milhões de autônomos. Em 2019, 24,2 milhões, acréscimo de 3,1 milhões em cinco anos. Deste total, 80% não tinham CNPJ, proteção trabalhista ou ainda, em muitos casos, não contribuíam com a previdência. (DIEESE, 2020).

Segundo relatório da Oxfan (DIEESE, 2020), em 2018 o número de pessoas em situação de fome no Brasil chegou a 5,2 milhões, “devido a um aumento nas taxas

de pobreza e desemprego e a cortes nos orçamentos para agricultura e proteção social (...) [e ainda devido a] cortes no programa Bolsa Família e, desde 2019, o desmonte de políticas e estruturas destinadas a combater a pobreza, como o Consea”.

Como resposta capitalista para a crise, o mundo tem experimentado um revigoramento de grupos alinhados a um novo tipo de fascismo, que tem forte atuação nos meios digitais, e que hoje governa ou ocupa lugares centrais de poder em alguns estados na Europa e América, como o caso do Brasil. Os estados, de uma forma ou de outra, especialmente na periferia, tem encaminhado o reajuste das contas públicas para garantir o pagamento da dívida pública, independente da situação social e econômica das classes trabalhadoras. As políticas de reforma liberalizante e de desmonte de direitos se aprofundam, como nas reformas da previdência e trabalhista no Brasil, que oficializa a informalidade e a insegurança total do trabalho, permite aumento da jornada de trabalho e retira direitos. Um movimento combinado de ataque ao direito e à justiça do trabalho tem sido promovido e as chamadas empresas-aplicativo (ABILIO, 2017) tem levado à frente a uberização do trabalho a patamares sem precedentes, uberização que suprime o reconhecimento jurídico da relação de emprego e, portanto, nega acesso a qualquer direito vinculado, seja descanso semanal, seja férias remuneradas, ou mesmo salário mínimo, limite de jornada de trabalho e seguro desemprego. No novo contexto de pejetização e uberização (ANTUNES, 2020; ABILIO, 2019), o fim da justiça do trabalho e a oficialização da informalidade, com a “pedra de toque” da Carteira de Trabalho Verde e Amarela, dão a tônica das soluções capitalistas para a crise: aumento da exploração do trabalho via produção

de mais-valor absoluto e relativo, retirada de direitos, precarização, produção de insegurança, informalidade, terceirização e o neofascismo apontando sua arma (um dos símbolos da campanha bolsonarista) para qualquer reação organizada da classe e suas expressões simbólicas.

A PANDEMIA E A TRAGÉDIA SOCIAL DO CAPITALISMO NO BRASIL

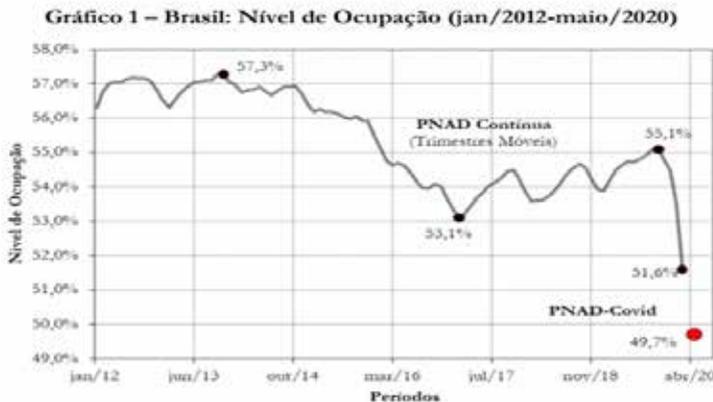
Qual o significado da pandemia nesse contexto? Ora, para o capital a pandemia é um fato que ameaça a lucratividade esperada anteriormente e o crescimento esperado de todas as economias. Recessões históricas sem precedentes tem sido registradas no Reino Unido, na Alemanha e não será diferente em outras localidades. Os estados demonstram preocupação sobre a gestão da crise, porque temem os efeitos políticos da recessão. Mas os grandes capitais não tem motivos para reclamar. Henrique Bredda, gestor do fundo de investimentos Alaska Black, com sede em Nova Iorque, e que atua no Brasil com participações nas Lojas Renner, Magazine Luiza, Localiza e a *holding* da educação Cognia (maior grupo empresarial de educação em atuação no Brasil, e que controla dezenas de marcas, entre editoras, sistemas de ensino, faculdades, escolas, livrarias etc.) disse recentemente o seguinte:

Pega o Magazine Luiza, que entrou na crise com 2% do varejo nacional. Imagine que ele saia da crise com 3% do varejo nacional. É um incremento de 50% nesse vetor. Se o varejo encolher 10%, ele cresce aproximadamente 40%. Então, ele “porrou” na crise. E quem deu espaço para ela? Um monte de pequenininho que morreu. Toda crise acaba funcionando como um processo darwinista. De forma geral, o pequeno sofre mais. E nesse pós-crise o grande ganha muito espaço. E, nos anos seguintes, as grandes empresas ainda nadam de braçada,

Trabalho e capitalismo na pandemia

porque vai haver disponibilidade enorme de mão de obra, o desemprego fica alto e, portanto, não tem pressão de salário. (NEOFEED, 2020).

Ele tem razão quando diz que os grandes se beneficiam das crises, e na pandemia não deve ser diferente. O Governo do Estado do Ceará anunciou o desaparecimento de pelo menos 15.000 pequenas empresas, e um levantamento nacional recente mostra pelo menos 190.000 falências. O capitalismo aprofunda, assim, a concentração do capital, fenômeno já caracterizado anteriormente. O impacto sobre as pequenas empresas produz também consequências sobre a classe trabalhadora, porque impacta diretamente no aumento do desemprego e queda da renda. Segundo a Rede de Pesquisa Solidária (JORNAL DA USP, 2020), em nota técnica que analisa a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD-Covid) do IBGE, “pela primeira vez na história, o nível de ocupação no emprego entre março e abril ficou abaixo de 50%, ou seja, mais pessoas estavam sem trabalho do que trabalhando em todo o País”. Veja o gráfico divulgado pelo Jornal da USP (2020):



PNAD Contínua, Trimestres Móveis. Microdados da PNAD-Covid. Elaboração Própria

O desemprego tem subido e, com ele a informalidade. As empresas-aplicativos (ABILIO, 2017) tem registrado pedidos de cadastro de forma massiva durante a pandemia. Isso significa que uma massa de trabalho empregada em diversas ocupações e que teve suas condições de vida corroídas ou perdeu o emprego nessa pandemia está migrando para o trabalho uberizado e de alto risco nos aplicativos de entrega e transporte urbano (cf. VEJA, 2020).

Ao mesmo tempo em que os registros aumentaram, o pagamento por serviço nessas empresas de entrega (Uber Eats, Govo, Loggi, Ifood, Rappy etc.) caiu substancialmente. Segundo o DIEESE (2020), “o rendimento médio efetivo desse pessoal em maio foi de R\$ 1.142, cerca de 18% a menos do que o habitual”. Enquanto que para os motoristas de aplicativo (Uber, 99pop, Me leva, Cabify etc.), “o rendimento desse grupo também foi de R\$ 1.142, mas com queda de 39% em relação ao habitual”, com redução de jornada média em “48% para o mês de maio” (DIEESE, 2020). Nas empresas-aplicativo os que trabalham na ponta do serviço são, aproximadamente, 95% homens e 60% negros (DIEESE, 2020).

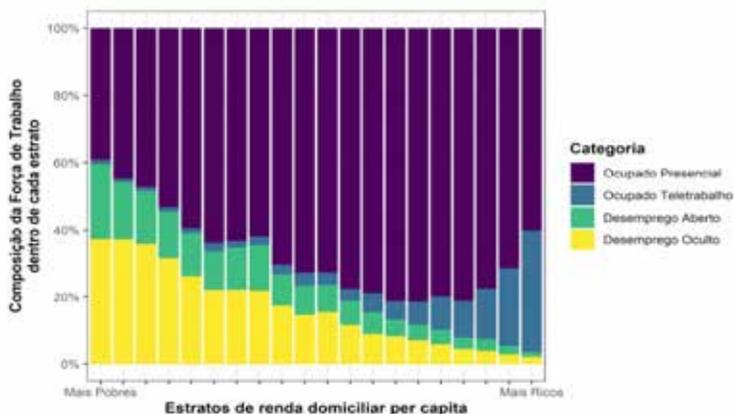
Como um todo, “19 milhões de pessoas foram afastadas do trabalho e 30 milhões tiveram alguma redução no rendimento do trabalho”; entre os afastados 61% “tiveram perda média de 49% nos rendimentos”. Entre os trabalhadores formais 26% tiveram redução da renda, enquanto entre os informais 56% sofreram redução (DIEESE, 2020).

A Rede de Pesquisa Solidária tem chamado atenção para um problema metodológico na divulgação de dados das pesquisas PNAD-Covid/IBGE sobre o desemprego, e alerta: 30% da população estariam em condição de pobreza sem o auxílio emergencial (JORNAL DA USP, 2020). Mas o problema apontado pela Rede na

divulgação dos dados é o seguinte: trabalhadores que estão impossibilitados de procurar emprego em função das políticas de distanciamento ou pela inatividade das empresas no período, não estão sendo contabilizados na taxa de desocupação, pois estão caindo na categoria de desemprego por desalento (quando se desiste, ainda que temporariamente, de procurar emprego). A Rede então criou uma métrica do “desemprego oculto pelo isolamento social” e conclui que o desemprego cresceu na pandemia ao patamar de 25,3%, sendo 9,6% de desemprego aberto e 15,7% de desemprego oculto. Entre os mais pobres o desemprego oculto chega próximo a 40%.

A pandemia também modificou o trabalho no que diz respeito a modalidade do local de trabalho, especialmente quando se observa o avanço do teletrabalho, *home office* e trabalho em domicílio. Essa mudança atingiu principalmente estratos de classe média e entre os mais ricos, como mostra o quadro feito pela Rede de Pesquisa Solidária (JORNAL DA USP, 2020) e que você pode conferir adiante.

Gráfico 2 – Proporção de ocupados presenciais, tele-trabalho, desemprego aberto e desemprego oculto pelo distanciamento social, segundo a renda (Maio de 2020)



Fonte: Microdados da PNAD-Covid. Elaboração Própria.

Dito isso, é evidente que a crise tem penalizado muito mais os mais pobres. Ao mesmo tempo, o capitalismo tem usado a pandemia para acelerar mudanças na forma objetiva e subjetiva do trabalho que aponta para fenômenos já descritos neste texto, capazes de promover ou preparar a bases para a lucratividade dos grandes capitais, como a explosão da informalidade, o fim do emprego para um contingente considerável de trabalhadores, desemprego (ou desocupação) em massa e digitalização do trabalho.

Nesse contexto, é preciso estar atento à luta dos entregadores que paralisaram por um dia suas atividades, enfrentando todas as manobras que as empresas-aplicativos fazem em dias de paralisação (liberam mais bônus, elevam o valor da cota para os entregadores que não aderiram, penalizam os inativos etc.). Ao mesmo tempo, a luta antirracismo que se manifesta em repúdio à violência racial promovida pela polícia dos Estados Unidos, num contexto em que, no Brasil, a violência policial cresce junto com o poder da máfia interna das delegacias, as chamadas “milícias”, pode espalhar sua força para o mundo especialmente se perdurar até o fim das políticas sanitárias de isolamento social.

Para finalizar nossa conversa, vale perceber que, de fato, a vida das classes trabalhadoras no capitalismo, especialmente nos países de capitalismo periférico e dependente, nunca é fácil. Os melhores momentos de prosperidade no capitalismo não são capazes de resolver um terço dos problemas fundamentais da vida dos trabalhadores como um todo. Isso não é motivo para ignorarmos que o fluxo da acumulação do capitalismo é contraditório e oscilante, e que essas oscilações impactam sobre os trabalhadores, sobretudo os mais pauperizados. A solução definitiva para as crises do capital, afinal, como já foi dito, é a própria revolução, resultado da ação de classe consciente e organizada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não tenho a menor pretensão de ter dito tudo o que é importante sobre esse assunto. Aliás, o fenômeno da pandemia está em curso, é impossível ser conclusivo, de toda forma. Muito menos almejo fazer previsões sobre as formas de reação da classe trabalhadora nesse contexto: o que posso é dizer que a tendência é de agravamento dos conflitos. Para a “classe política” e as frações burguesas que acreditavam resolver a crise política com as eleições de 2018, fica claro que “deram com os burros n’água”. A crise política é uma das expressões de uma crise econômica duradoura e que está longe de ser resolvida. Aliás, Bolsonaro talvez fosse um dos poucos entre os políticos da burguesia a rejeitar a ideia de pacto social e político e a reconhecer que a crise política *deve* continuar por mais tempo e se aprofundar, e talvez por isso represente bem o atual momento do capitalismo e da luta de classes.

Os tempos são difíceis para quem vive do próprio trabalho já há bastante tempo, e o hoje tem se apresentado de forma violenta e angustiante em meio à pandemia e à tragédia social que o capitalismo produz. Mas por pior que seja o momento, acredito que a pandemia (ou o “pós-pandemia” que muito se fala) também pode criar um ambiente relativamente novo para as lutas. Quero dizer que há uma possibilidade inscrita no caráter sincrônico, simultâneo e agudo da crise do capitalismo contemporâneo e que pode tornar as reações contra-hegemônicas mais potentes do que podemos imaginar. Ora, se a crise afeta simultaneamente praticamente todo o globo, apesar de variar na sua gravidade, uma reação popular simultânea, abrangente e global viria a calhar e produziria um clima novo para reverter as inflexões do neoliberalismo em sua fase atual. Se isso vai acontecer ou não, não me cabe arriscar, muito menos cancelar arbitrariamente essa possibilidade.

REFERÊNCIAS

ABILIO, Ludmila. (2017) **Uberização do trabalho:** A subsunção real da viração, Site Passapalavra/Blog da Boitempo. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2017/02/22/uberizacao-do-trabalho-subsuncao-real-da-viracao/>>. Acesso em 10 out 2020.

ABILIO, Ludmila. (2020) **Uberização:** Do empreendedorismo para o autogerenciamento subordinado. In: Psicoperspectivas, Vol. 18, nº3, Valparaíso, Nov/2019. Disponível em <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-69242019000300041#B2>. Acesso em 10 out 2020.

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho:** ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 1999.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 11. ed. São Paulo/Campinas: Cortez/EdUnicamp, 2006.

ANTUNES, Ricardo. **O privilégio da servidão:** o novo proletariado de serviços na era digital. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Boitempo, 2020.

ANTUNES, R. e BRAGA, R. (Orgs.). **Infoproletários:** degradação real do trabalho virtual. São Paulo: Boitempo, 2009.

ANTUNES, J. e BENOIT, H. **A dialética do conceito de “crise” em O Capital de Karl Marx.** S/l: Maisvalia, 2008.

DIEESE (2020). **Boletim Emprego em Pauta,** nº15, 20-07-2020. Disponível em <<https://www.dieese.org.br/boletimempregoempauta/2020/boletimEmpregoEmPauta15.html>>. Acesso em 10 out 2020.

DURIGUETTO, Maria Lúcia; MONTANO, Carlos. **Estado, Classe e Movimento Social**. Biblioteca Básica/Serviço Social. São Paulo: Cortez, 2014.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Globo, 2005.

GRESPLAN, Jorge. **O Negativo do Capital**: o conceito de crise na crítica de Marx à Economia Política. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012. (Coleção Ideias Baratas).

JORNAL DA USP (2020). **Situação dramática do desemprego na pandemia está oculta nos indicadores oficiais**. Publicado em 07-07-2020. Disponível em <<https://jornal.usp.br/ciencias/situacao-dramatica-do-desemprego-na-pandemia-esta-oculta-nos-indicadores-oficiais/>>. Acesso em 10 out 2020.

LENIN, V. I. **Imperialismo, fase superior do capitalismo**. 4. ed. São Paulo: Global, 1987.

LOWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos de dialética marxista. 2. ed. Rio de Janeiro-BR/Porto-PT: Elfos/Escorpião, 1989.

MARX, Karl. & ENGELS, F. **A ideologia alemã**. In: Marx-Engels: obras escolhidas. Tomo I. Lisboa-PT/Moscow-URSS: Progresso/Avante, 1982.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Livro 1: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MENEZES, David A. de. **O conceito de crise nos Livros I e II de O Capital de Marx.** (Dissertação), Fortaleza: UFC, 2017.

MÉSZÁROS, I. **Para além do capital:** rumo a uma teoria da transição. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2002.

NEOFEEED (2020). **Para Henrique Bredda, do Alaska, o próximo Magazine Luiza é a Cognac e o próprio Magazine Luiza.** Entrevista a Ralphe Manzoni Jr. publicada em 29/07/2020, disponível em <<https://neofeed.com.br/negocios/para-henrique-bredda-do-alaska-o-proximo-magazine-luiza-e-a-cognac-e-o-proprio-magazine-luiza/>>. Acesso em 10 out 2020.

NETTO, José Paulo. **Crise do Socialismo e Ofensiva Neoliberal.** 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao Estudo do Método de Marx.** 1. rd. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

PRADO JR., Caio. **A Revolução Brasileira.** 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1978.

PRZEWORSKI, Adam. **Capitalismo e Social-Democracia.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STANDING, Guy. **O Precariado:** a nova classe perigosa. 1. ed., 6. reimpressão, Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

VEJA (2020). **Crise do coronavírus impulsiona aplicativos de entregas no Brasil.** Publicado em 17-03-2020. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/tecnologia/crise-do-coronavirus-impulsiona-aplicativos-de-entregas-no-brasil/>>. Acesso em 10 out 2020.

ALEGORIAS DO TERROR:

Reflexões sobre o coronavírus e o ressurgimento do Fascismo na obra A Peste de Albert Camus

MARCO AURÉLIO DANTAS NEPOMUCENO¹

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo elaborar uma discussão histórica e filosófica da obra *A Peste* do escritor franco-argelino Albert Camus tomando-a como base metafórica no sentido de se pensar a atualidade da pandemia do coronavírus, assim também como a emergência do pensamento fascista que assola o ocidente. Nesse sentido, entendemos a discussão aqui apresentada como uma tentativa de elaborar uma história-problema, temática discutida nos anos 1930 pela chamada Escola dos Annales², em que há uma preocupação revisionista em se entender a metodologia da História. A crônica *A Peste* de Camus é um rico testemunho para se pensar não apenas de forma alegórica as catástrofes de seu tempo, mas, sobretudo, traz uma luz para se pensar e problematizar o nosso presente sombrio e caótico assolado não só pelo vírus ainda desconhecido, mas, sobretudo, por uma maré reacionária que toma forma e que a cada dia assola o planeta pondo em risco as conquistas democráticas.

1 Mestre em História (UFCG) e Professor Substituto da FACULDADE DE EDUCAÇÃO DE CRATEÚS (FAEC/UECE), nos cursos de Pedagogia e História.

2 Ver *Teoria da História*, Pedro Paulo Funari. Editora Brasiliense

Ambientada na *Era das Catástrofes*, a obra camusiana revela em sua essência certo niilismo e estranhamento frente às conquistas galgadas pela modernidade na qual as promessas de bem-estar deslizaram em verdadeiros massacres imputados pelos regimes totalitários depois de 1930. Quando em 1945 iniciou-se a recuperação inicial da Europa muitos intelectuais tinham consciência da solidão e do desencanto que se encontravam. Nesse sentido, procuraremos perceber na obra *A Peste* indícios e representações que atestem as experiências traumáticas vividas durante os horrores dos regimes totalitários, sem perder o foco de relacioná-la com a atualidade da pandemia.

ALBERT CAMUS E O ABSURDO DO MUNDO

Toda obra de Albert Camus é marcada esteticamente por uma forte tendência de estranhamento perante o mundo. Ambientada na Chamada *Era das Catástrofes* sua narrativa revela a representação violenta de um cosmo desordenado marcado pelo terror. Camus, assim como os escritores engajados de sua época presenciaram o fracasso do progresso e da ciência, da liberdade, da democracia e da razão, e da própria “morte do homem”. O ocidente assistiu o declínio da crença cristã, do humanismo e do marxismo. A esses escritores então, restava discorrerem acerca de um mundo sobre escombros:

O mundo tornava-se vazio de valores e os escritores e artistas abandonaram o culto do absoluto e lançaram-se a procura de indicações que pudesse conduzir à criação de novos valores, nascidos da experiência absurda (BARRETO, 1976, p. 12).

Encontramos na literatura de Albert Camus indícios que apontam o absurdo da vida. Os personagens dos escritores desse período vivem dentro da ambiguidade moral que os obrigam a tomar posições, condenadas

pela moral tradicional. Partem em busca de um novo mundo, formado por valores novos criados pela absurda experiência humana. Talvez um dos pontos mais interessantes da obra de Camus tenha sido essa dependência entre a vida e a obra do escritor, como frisa o crítico Vicente Barreto:

A sua vida intelectual nasce de suas primeiras experiências, sentindo-se em algumas de suas obras, principalmente nas primeiras, a necessidade de escrever aquilo que realmente estava sendo vivido e pensado. Todas as categorias progressivamente definidas por Camus, sendo as duas mais importantes o absurdo e a revolta foram elaboradas em consequência das experiências que ia elaborando (BARRETO, 1976, p. 14).

O lugar social de Albert Camus, antes da guinada de escritor e ensaísta, era a Argélia, antiga colônia francesa ao norte da África. Apesar de ter residido na França, sentia-se um “estrangeiro” na Europa, como todos os orientais vitimados pelo racismo e eurocentrismo do ocidente. Sua obra filosófica e literária nasce no momento em que a Europa sucumbia a Segunda Guerra Mundial, juntamente com o stalinismo e os massacres perpetrados pelos regimes totalitários com seus carrascos burocratas. São ensaios, romances, crônicas, cartas e artigos que revelam em suas páginas o niilismo e a desesperança do homem perante o absurdo e a irracionalidade do mundo moderno.

O conceito de *absurdo*³ é presente na obra de Camus, e evidencia-se a partir da constatação do estranhamento humano perante a realidade que o cerca. Em outras palavras: o mundo se destruindo e os homens sem conseguirem explicar do ponto de vista racional o porquê dessa destruição.

3 Para uma análise mais detalhada desse conceito ver *O Mito de Sísifo*.

O contexto se dava na situação degradante pela qual passava a Europa entre guerras. Hitler subia ao poder na Alemanha depois de ter derrotado a frágil república de Weimar. A Itália empolgada pelo fascismo parecia confirmar as previsões hitleristas que iríamos viver no milênio totalitário. Camus logo entrou para a militância antifascista, participando da militância comunista. A Europa entrou em colapso com a chacina nazista de seus campos de extermínio, com o fascismo italiano e com o stalinismo do leste traíndo as bandeiras marxistas e expurgando os contraditores do regime soviético. O mundo então se tornou vazio de sentido, ilógico, onde as matanças desenfreadas atestavam até aonde iam o poder destrutivo dos Estados Totalitários, como lembra o historiador Eric Hobsbawn:

Assim era o mundo, a expulsão e matanças compulsórias em escala astronômicas, fenômenos tão conhecidos que foi preciso inventar novas palavras para ele: ‘sem Estado’ ou ‘Genocídio’. A primeira Guerra Mundial levou a matança de um incontável número de armênios pela Turquia que pode figurar como a primeira tentativa moderna de eliminar toda uma população. Foi seguida depois pela mais conhecida matança nazista de cerca de cinco milhões de judeus (HOBSBAWN, 2008, p. 57).

No dia 14 de junho de 1940 o exército alemão entrou em Paris sem enfrentar oposição. Num período de poucas semanas os vestígios de democracia francesa foram silenciados e enterrados e o Terceiro Reich se instalou na cidade para um período indefinido de ocupação na França. Com a *nação de joelhos*, muitos franceses enxergaram nisso uma derrota anunciada, um desastre em gestação desde o final da Primeira Guerra Mundial, da qual a França saíra nominalmente vitoriosa mas estilhaçada em espírito. Nas trincheiras barrentas e ensanguentadas da frente ocidental

1,4 milhões de soldados franceses morreram. Desse modo, de um dia para o outro a cidade de Paris se viu invadida pelo flagelo da Peste. Quando as batalhas atingiram o norte do país ficou impossível fugir de trem. As pessoas que tinham carros ou caminhões eram quase as primeiras a partir, mas logo ficaram presas em engarrafamentos ou eram impedidas de prosseguir em consequência das crateras produzidas pela explosão de bombas. O clima assim figurava-se com total desespero. Ao passar pelas aldeias vazias os fugitivos eram recebidos por cachorros e gatos abandonados que perambulavam em busca de comida. Em certos lugares pacientes de hospitais psiquiátricos caminhavam a esmo, “atordoados, e o tempo todo havia terror e bombardeios” (RIDING, 2010, p. 60).

É nessa atmosfera cadavérica onde a morte se faz presente que Albert Camus lançará uma de suas principais obras. Não só *A Peste*, mas toda a produção estética desse período representava o clima de alienação e desespero que preocupou o homem moderno dilacerado em suas “certezas”, no que se referem aos valores religiosos políticos e éticos. Assiste-se assim por parte da intelectualidade a emergência de um sentimento de angústia ou de náusea, baseados na própria experiência decadente deixada pelas catástrofes das duas guerras. Produções cinematográficas como *O Sétimo Selo*⁴, peças de Teatro como o *Esperando Godot*⁵, distopias como *Admirável Mundo Novo*⁶, enfatizavam o espírito decadente deixado pelas catástrofes que abalavam os pilares do mundo provocando assim um sentimento de descrença.

4 Filme produzido em 1957 por Ingmar Bergman. Nessa obra Prima do cinema, Bergman explora os valores existenciais do medievo a partir da presença alegórica da morte.

5 Peça de teatro escrita pelo dramaturgo irlandês Samuel Beckett que aborda o silêncio das religiões perante os flagelos terrenos.

6 Romance do escritor inglês Aldous Huxley.

ALEGORIAS DO PASSADO PARA SE PENSAR O PRESENTE: A PESTE, O CORONAVÍRUS E O FASCISMO

Nosso intuito agora se desenrolará em analisar o *corpus* da obra *A peste* de Albert Camus como uma narrativa metafórica que apresenta um duplo sentido: a análise de uma doença e a emergência do fascismo, sendo esses dois elementos resultados da mesma completude. Para tanto, faz-se necessário aqui enfatizar que não é apenas a história de uma pandemia, como tantas outras que assolaram o mundo, mas os impactos existenciais de uma doença na sensibilidade dos indivíduos, naquilo que se refere ao significado do sagrado, do exílio, da morte e, sobretudo das questões políticas, já que procuraremos abordar também a emergência do fascismo no tempo presente.

Nossa atualidade também se encontra marcada pelo nocivo vírus do coronavírus, pandemia ainda considerada uma incógnita pelos especialistas na luta contra esse flagelo que supostamente seria oriundo do oriente. O que se sabe é que há um potencial imbricado altamente destrutivo que até agora já ceifou milhares de vidas em nosso planeta, abalando as estruturas econômicas, políticas, sociais culturais e elevando as tensões. Sendo assim, é a partir dessa problemática do impacto de uma pandemia que delinearemos tal estudo, buscando sempre as semelhanças entre o texto de Albert Camus e a nossa atualidade sombria que agora carrega a marca do medo.

A obra *A Peste* de Albert Camus constitui-se de uma crônica escrita em 1947 logo depois da ocupação nazista na França entre os anos de 1940 a 1944, período esse assolado pelo medo e exílio pelo qual passaram os cidadãos de Paris. Há várias interpretações acerca desse livro, tanto do ponto de vista existencial, filosófico, estético e, sobretudo histórico, como acabamos de

enfocar. Alguns críticos literários influenciados pelos estudos da Escola de Frankfurt denominaram tal obra de *Literatura do Trauma* ou *literatura de Testemunho*⁷, partindo da ideia de que toda narrativa estética que nasce em época de catástrofes, guerras ou situações-limite carrega a marca do compromisso ético com a verdade, no sentido de denúncia. Em outras palavras, o *Real* se sobressai à *ficção*, já que o escritor que produz suas obras em tais situações de conflito e dor seria um próprio sobrevivente do flagelo.

O testemunho se tornou uma modalidade crucial de nossa relação com os acontecimentos de nosso tempo com os traumas da história contemporânea: a Segunda Guerra mundial, o Holocausto, a Bomba Nuclear e outras atrocidades. Assim sendo:

A Peste é uma alegoria transparente da morte em massa causada pela Segunda Guerra Mundial e do trauma dos europeus postos em “quarentena” pela ocupação alemã e lutando desesperadamente contra a morte opressora do nazismo; uma vez que, de fato, uma parte do romance foi publicada literalmente como testemunho *underground*, como uma publicação de resistência francesa na França ocupada em 1942, o testemunho dado pelo médico sublinha e ao mesmo tempo busca captar a dimensão histórica do testemunho. (FELMAN, 2000, p. 22).

Portanto é através do testemunho que a crônica é narrada por Camus, detalhando todos os fatos minuciosos de uma mediana cidade pacata assolada pelo medo. O livro começa focando os aspectos paisagísticos da cidade de Oran, uma cidade de aproximadamente 200 mil habitantes na Argélia à margem do mar mediterrâneo.

⁷ Para uma análise mais apurada sobre o conceito de Literatura do Trauma ver: *História Memória Literatura O Testemunho Na Era das Catástrofes*. Autor: Marcio Seligmann-Silva. Unicamp.

Uma cidade “suja e feia” como define o próprio Camus, vivendo as transformações da modernidade: violência urbana, trânsito congestionado, bares que funcionam até altas horas, cafés no estilo de Paris, prostíbulos de luxo, etc. Uma cidade mundana, mas ao mesmo tempo apática frente aos seus próprios problemas sociais.

O livro é composto de poucos personagens, já que Camus almejou adotar um enredo mais conciso para suas abordagens absurdistas. Compõe a obra, o personagem tido como protagonista da história, o médico Bernard Rieux, que também é o próprio narrador da crônica. Rieux incorpora o homem da razão, da ciência, o indivíduo existencialista que tenta vencer o flagelo da peste agarrado não em ideologias, seitas ou religiões, mas no humanismo existencial, vencendo assim o absurdo causado pela doença. Na ajuda mútua à Rieux seguem Raymond Rambert, um suicida que almeja encontrar o seu amor que foi afastado pela peste, e outro personagem solidário, o jornalista Jean Tarrou que tem a tarefa de cobrir e registrar os acontecimentos da cidade.

Nesse conjunto de ajuda a Rieux, observa-se também a sua mãe, senhora casta e austera que consola as angústias intermináveis do médico provocadas pela guerra contra o bacilo maligno. Por fim, como antítese do engajamento, da ciência, da razão e do humanismo, Camus pinta na obra a figura do padre jesuíta Paneloux, homem de “fé cega” que encara a doença como um castigo divino oriundo das várias narrativas mitológicas do passado. O padre então, com sua visão escatológica passa a intervir nos acontecimentos do presente através do passado religioso e sombrio, enunciando, como veremos os mais fantasiosos discursos para categorizar a doença.

Numa certa manhã, como outra qualquer, a cidade de Oran amanhece com um fato que causa estranheza aos moradores: centenas de cadáveres de ratos são encontrados pelas ruas. De início, não há qualquer preocupação, pois muitos cidadãos da até então pacata cidade tinham em mente que a “peste negra” era uma doença presa a Idade Média e extinta no mundo moderno.

No dia seguinte encontram-se mais centenas de ratos mortos, levando as autoridades ao estado de alerta, até o momento em que se começa a serem anunciados na imprensa os primeiros casos de morte de uma doença que não fora erradicada, mas que agora começa a ceifar a vida dos habitantes de Oran.

Desse modo, Camus vai narrando sua Crônica, na qual se inicia a agora a matança provocada pela peste bubônica e com ela os diversos dilemas existenciais que atingiriam os moradores, como o medo, a morte, o sentimento de exílio, e, sobretudo a mentalidade religiosa frente ao flagelo. A partir do clima de medo e terror que se instaura na cidade de Oran, depois dos milhares de mortes, o padre Paneloux, jesuíta representante do cristianismo militante, tem a tarefa de amenizar o flagelo levando os moradores a abraçarem a religião que há muito foi perdida pelo fascínio exercido pela mundanidade da cidade. De cima de seu púlpito com a igreja lotada de fiéis, o padre enuncia seu discurso escatológico:

‘Irmãos, caístes em desgraça irmãos, vós o merecestes!’ [...] Logo depois dessa frase, Paneloux citou o texto do Êxodo e disse: ‘A primeira vez que esse flagelo apareceu na história foi para atacar os inimigos de Deus. O Faraó opõe-se aos desígnios eternos e a peste o fez então cair de joelhos [...]. Meditai sobre isso e caí de joelhos [...] por longo tempo esse mundo compactuou com o mal, repousou na misericórdia divina’ (CAMUS, 2013, p. 87).

Camus ao colocar a interpretação do flagelo pelo líder católico como oriundo do “pecado eterno” chama a atenção para algo importante na sua conduta humanista e existencialista: a fé seria impotente nessas circunstâncias. Para o médico combatente Bernard Rieux, não importava a volta ao passado mitológico como redenção da doença, mas ao contrário, era necessário o engajamento coletivo para vencê-la. O mal deveria ser combatido no presente, pois as fantasias religiosas implicariam a aceitação da doença, e por conseguinte em mais mortes anunciadas.

Além disso, podemos também entender no discurso extremista do padre Paneloux, como as diversas tendências religiosas enunciam o seu fundamentalismo ao interpretarem os fenômenos naturais. Nesse caso a peste é identificada com o castigo divino, ou punição para outras cidades do passado mítico que foram arrasadas como Sodoma e Gomorra. O castigo assim é trabalhado no discurso dos religiosos como repreensão à transgressão, espécie de porrete ou barreira da moral, ou seja, como uma declaração de guerra e medida política contra um inimigo da paz, da lei, da ordem, da autoridade, violador “dos tratados que garantem a existência da sociedade” (NIETZSCHE, 1976, p. 79).

Trazendo essa passagem do romance para nossa realidade atual é quase impossível não relacionar o discurso extremista do personagem Paneloux com as profecias escatológicas enunciadas durante várias épocas, como no imaginário messiânico de Antônio Conselheiro, na qual atestava que “o sertão vai virar mar e mar vai virar sertão”, ou até mesmo nos discursos moralistas dos religiosos nos anos 1980 quando surgiram os primeiros casos de HIV no mundo, categorizando tal doença como “peste gay” ou “câncer gay”.

Assistimos assim, a emergência de um novo enunciado no imaginário fundamentalista acerca do coronavírus, no qual alguns líderes religiosos inflamados pelo ódio ou pelo desconhecimento científico tentam marcar certos grupos sociais como responsáveis históricos desse flagelo, como se os acontecimentos do presente estivessem sempre controlados e codificados pelas narrativas míticas dos pilares “sagrados”.

O fundamentalismo religioso aparece sempre em épocas de crise, em que certos acontecimentos como guerras, doenças ou descobertas científicas abalam suas certezas e desmoronam seu mundo. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças secularistas parecem contrárias à religião, como lembra Karen Armstrong:

Os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilação e procuram fortificar a sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. Para evitar a contaminação, geralmente se afastam da sociedade e criam uma contracultura. (ARMSTRONG, 2009, p. 09).

O personagem Paneloux expressa assim, o negacionismo fundamentalista do sujeito que não consegue desfazer-se do mito, pois o fundamentalismo se afirma justamente no culto da mitologia em detrimento do logos da ciência ou da razão. A peste deixa de ser um mal orgânico, provocado por um bacilo transmitido pelo parasita do rato e assume no discurso do jesuíta militante uma conotação de punição, onde os habitantes de Oran devem aceitá-la para a purificação do pecado eterno focado nas “escrituras”. Devem assim, “cair de joelhos” aceitando o mal como positivo, na medida em que o sofrimento corporal oferecia como recompensa uma vida

de bem aventuranças em outro plano metafísico. Ainda hoje assistimos as diversas fantasias religiosas enunciadas para categorizar os momentos de crise, sejam em guerras, epidemias ou mesmo pandemias, como no caso do coronavírus. Não é por coincidência que assistimos nas telas da TV ou no computador os discursos inflamados carregados de ódios e incertezas calcados nas narrativas bíblicas que insistem em codificar e marcar de forma negativa indivíduos ou grupos sociais como causadores desse terrível flagelo.

Dando continuidade ao enredo da obra, constatou-se que todas as medidas profiláticas e científicas de combate à doença não geraram resultados; a peste continua matando homens, mulheres e crianças num clima de horror e desespero onde a morte já não causa mais espanto. A cidade de Oran assim, se encontra dividida entre os que aceitam o flagelo como castigo divino e os que optam por seguir o Dr. Rieux e seus ajudantes no engajamento coletivo. Em outras palavras, aquele que tomou a posição de ser “santo sem Deus” (CAMUS, 2009, p. 15).

O clima de medo, desesperança e exílio que assola a cidade não gera apenas tensões internas, psíquicas ou existenciais, mas, sobretudo, a própria estrutura econômica e social do município começa a se alterar na medida em que a doença atinge setores da economia, do setor público e dos transportes. Chega o momento em que as tensões sobre a cidade sitiada se aguçam ao ponto da violência urbana tomar proporções inusitadas e os saques e outros delitos causarem alertas nas autoridades. Nesse sentido, além do terror perpetrado pela Peste, a cidade se vê vitimada pela violência instituída pelo Estado. Assim, a violência torna-se regra geral em Oran:

Foram incidentes que forçaram as autoridades a assimilar o estado da peste ao Estado de Sítio, e

aplicar as leis decorrentes. Fuzilaram-se dois ladrões, mas não é certo que isso impressionasse os outros, pois, no meio de tantos mortos, as duas execuções passaram-se despercebidas: eram uma gota d'água no oceano. E, na verdade cenas semelhantes se desenrolaram com bastante frequência sem que as autoridades fizessem menção de intervir. A medida que pareceu impressionar os habitantes foi o toque de recolher. (CAMUS, 2009, p. 152).

Aqui, o escritor franco-argelino chama a atenção para um fato curioso acerca das tensões provocadas por crises epidêmicas: O nascimento do temido *Estado de Exceção*. Esse *Estado* torna-se aceitável por parte da população e da classe política na medida em que a violência se justifica como alternativa para conter os conflitos internos provocados pela peste. Tem-se assim por parte dos representantes desse Estado toda uma discursividade estratégica que codifica e justifica o terror como um paliativo para se almejar a paz, aquilo que o filósofo francês Michel Foucault denominou de Biopoder. Dessa forma, Camus aborda agora na obra *A Peste*, quem deve morrer para o “bem da cidade”. Cria-se um Estado de emergência no qual certas vidas passam despercebidas face ao grande número de mortos deixado pelo flagelo da epidemia. Fazendo uma aproximação com o nosso momento de pandemia do coronavírus, é nítido observarmos a necropolítica⁸ perpetrada pelos governos atuais em relação às populações negras e aos marginalizados e despossuídos, tanto no Brasil, como nos Estados Unidos, onde a violência policial atua de forma mais intensa, desconsiderando as garantias democráticas dessas nações. O que se percebe em relação a essa política fascista e autoritária dos governos durante a pandemia é que já que a morte está banalizada, certas “vidas” não importam mais, principalmente se forem vidas negras ou pobres.

8 Sobre o conceito de *Necropolítica*, Ver Achille Mbembe.

A PESTE E O ABSURDO DA MORTE: APROXIMAÇÕES COM O CORONAVÍRUS

A cidade de Oran continua com a tarefa árdua de enterrar seus mortos. A rotina se intensifica ainda mais na medida em que os dias passam. Jean Tarrou e Raymond Rambert, além de ajudarem o Dr. Rieux na linha de frente da doença têm também a missão de registrar as mortes. O absurdo banal da peste passa a tomar contornos de certa normatividade na medida em que o pânico começa a ser superado. Em alguns momentos da narrativa, Albert Camus enuncia o estado de letargia na qual passa os “concidadãos” de Oran, aceitando a presença do mal como inevitável. O tema da morte é frequente nas obras de Camus, naquilo que se refere tanto ao medo do fim, como na aceitação inevitável e inerente da existência do homem.

Na cidade sitiada e assolada pela matança a morte começa a passar por uma resignificação. Deixa-se de ter um contato natural com o *ente querido* após o fim e passa-se a partir de agora a um processo separatista com a morte devido aos riscos de contaminação exercidos pela doença. Nesse sentido, nasce desse exílio fúnebre, um sentimento de angústia, na medida em que “O desejo de ser enterrado decentemente é muito mais profundo do que se supõe” (CAMUS, 2009, p. 154).

Chega então o momento em que a morte começa a ser domesticada e higienizada pelas medidas profiláticas de conter a doença. Os velórios e enterros que até então faziam parte da cultura da cidade de Oran, passam a ser controladas pelo discurso científico que nega os contatos físicos acelerando os enterros sem identidades, como escreve Camus:

O que caracterizava no início as nossas cerimônias era a rapidez! Todas as formalidades haviam sido

simplificadas e, de uma maneira geral, a pompa fúnebre fora suprimida. Os doentes moribundos morriam longe da família e tinham sido proibidos os velórios e rituais, de modo que os que morriam à tardinha passavam a noite sós e os que morriam de dia eram enterrados sem demora. Na maioria dos casos a família era avisada, mas na maior parte dos casos não podia deslocar-se devido à quarentena (CAMUS, 2009, p. 153).

O historiador das mentalidades Phillipp Arriés em sua obra intitulada *História da Morte no Ocidente* mostra o comportamento humano diante da morte na sociedade cristã, sob o ponto de vista histórico e sociológico enfatizando como as diversas culturas encaram esse sentimento fúnebre.

No ocidente temos uma relação com a morte diferente de outras culturas no que diz respeito às variadas formas e significados. Os africanos, por exemplo, costumam comemorar com alegria a “passagem” de seu ente, pois acreditam que a verdadeira perfeição se encontra em outro plano supralunar. Os índios da tribo Ianomâmi aqui no Brasil expressam outra manifestação perante a morte: atira-se fogo no cadáver e depois os ossos são quebrados e ingeridos com mingau de banana.

Portanto, temos as mais variadas formas de encarar a morte. A separação e o isolamento das solenidades fúnebres encerradas pela doença alteram é claro a nossa sensibilidade perante a dor, pois mesmo que a reneguemos como é típico no ocidente pelo fato da tragicidade que a mesma encerra, tem-se também todo um sentimento de afeto e contato com o indivíduo que já partiu. A família sente a necessidade de ver seu ente, tocá-lo, velá-lo, chorá-lo, apalpá-lo antes de vê-lo descer a sepultura, e mesmo depois visitá-lo. Há toda uma relação de emulação do homem ocidental diante da morte.

Assim como na Peste de Albert Camus, assistimos no mundo atual o exílio fúnebre provocado pela pandemia do coronavírus. O sujeito que está de quarentena jamais terá a certeza concreta que vai um dia ter contato com seu parente enfermo novamente. O sentimento de angústia torna-se mais evidente na medida em que as incertezas sobre a doença se aguçam de maneira catastrófica acentuadas pela irresponsabilidade da classe política em conter o flagelo de forma sensata e racional.

A morte no ocidente não representa apenas um ritual de passagem milenar, mas também há em sua essência toda uma construção social e cultural atravessada pelo imaginário dos indivíduos que tentam preencher sua existência a partir desses rituais que foram negados na cidade de Oran e agora são negadas em nossa atualidade pelo mal da pandemia da Covid 19. A morte enfim passa agora por um processo autoritário e cruel de dominação por parte do Estado de Exceção que se instaurou no Brasil ou na cidade pintada de forma absurda por Camus.

A PESTE E O FASCISMO: UMA ANÁLISE SIMBÓLICA DO MAL COMO ADVERTÊNCIA

Em 1848 Karl Marx proferia uma frase célebre no *Manifesto Comunista* se referindo à emergência das revoluções na Europa, sobre o avanço do comunismo: “Um fantasma ronda a Europa, é o espectro do comunismo”. Hoje assistimos o renascimento de outro fantasma a penetrar nas esferas do ocidente: o neofascismo ou profascismo. Nesta última parte de nosso artigo teremos como foco abrir uma discussão da obra *A Peste* de Albert Camus como metáfora histórica e reflexiva que nos oriente a pensá-la como um conceito de advertência contra o mal do autoritarismo. É necessário

assim, ter em foco a lembrança do terror do holocausto no sentido de impedir tais ramificações desse flagelo no presente.

O termo Fascismo vem da etimologia “*fasces*”⁹ e foi adotado por Benito Mussolini na Itália nos anos 1920 para definir de forma simbólica o autoritarismo de seu governo. O fascismo parte da ideia de que o Estado ideal deve se pautar pelo autoritarismo, totalitarismo, oposição ao liberalismo e ao comunismo e no corporativismo onde o sujeito passa a ser subordinado ao Estado. Ainda há um apreço de união com o fundamentalismo religioso como sustentáculo desse Estado, não por coincidência, é fácil observarmos na atualidade a postura de líderes religiosos históricos e extremistas dialogando com os chefes desses governos autoritários.

Para que o fascismo se concretize e ganhe força é necessária a adesão das massas. Geralmente são indivíduos descontentes com a política atual ou passada que tentam a retomada de certos valores tradicionais que foram varridos a partir da instauração de governos anteriores. Destacam-se por serem fundamentalistas, reacionários, racistas, violentos, negacionistas, homofóbicos, contrários às conquistas democráticas, científicas e, sobretudo se identificam com o líder Totalitário se sentindo acolhidos, até mesmo justificando as práticas de violência em nome da nação. No clássico *Origens do Totalitarismo*, obra célebre para se entender o fenômeno do fascismo, Hannah Arendt define os seguidores do fascismo como a “*ralé*” e sua atração para o mal e a violência:

A atração que o mal e o crime exercem sobre a mentalidade da *ralé* não é novidade. Para a *ralé*, os “atos de violência podiam ser perversos, mas era

9 Machado feito de feixe de varas usado pelos magistrados na Roma antiga para punir os desobedientes ou opositores do governo.

sinal de esperteza”. Mas o que é desconcertante no sucesso do totalitarismo é o verdadeiro altruísmo de seus adeptos. (ARENDDT, 2006, p. 357).

Na Europa e em outras partes do mundo, o fascismo italiano e o nazismo serviram de inspiração e de modelo para movimentos políticos direitistas e para regimes autoritários que não apenas reprimiram seus opositores, no melhor estilo de Mussolini ou Hitler como chegaram a estabelecer uma organização corporativa de Estado.

Agora em nosso sombrio século XXI observam-se novas tendências simpatizantes que aderem a esses movimentos oriundos da direita europeia. Nos Estados Unidos a direita ganhou força com a eleição de Donald Trump em 2016. Com um discurso antiesquerdista e xenófobo, o presidente americano ganhou a adesão de vários setores conservadores da sociedade estadunidense. Aqui no Brasil, encontramos resquícios da *Peste* nos discursos inflamados de ódio de Jair Bolsonaro, (eleito em 2018 pelo PSL) e de seus asseclas laicos ou religiosos que se apoiam no sentimento do tradicionalismo patriótico e cristão como forma de justificar suas ações autoritárias.

Portanto, temos novamente a volta da peste. Aparentemente o motor da história enferrujou e deixou latente os retrocessos do passado que aqui estão presentes. Estamos bem mais próximos do mundo de Hitler e Mussolini do que possamos imaginar. Os ratos que estavam adormecidos em Oran parecem que vieram morrer em nosso presente e deixá-lo ainda mais sombrio. Mas qual a cara da Peste? Será a Covid 19 e suas matanças desenfreadas? Trump e sua face caricata de *cowboy* genocida? Bolsonaro aprendiz das facetas espalhafatosas de Adolf Hitler? Podemos definir a *Peste* como todo esse conjunto, na medida em que a entendamos como o mal, tanto como imperativo orgânico quanto político.

Os acontecimentos macabros e fúnebres na cidade de Oran parecem chegar ao fim na medida em que a curva do número de mortos entrava em queda. Bernard Rieux junto com seus amigos Tarrou e Raymond consegue a vitória parcial contra a epidemia, numa cidade corroída onde “o cheiro de morte entorpecia todos aqueles a quem não matava” (CAMUS, 2009, p. 259).

No meio da luta, das dores, dos prantos e do exílio os humanistas engajados conseguiram conter o flagelo do fascismo, da doença e do mal em si. A cidade de Oran assim podia respirar um ar limpo e puro

As portas da cidade abriram-se, afinal, na madrugada de uma bela manhã de fevereiro, saudadas pelo povo, pelos jornais, pelo rádio e pelos comunicados da prefeitura. Resta, pois, ao narrador fazer-se o cronista das horas de alegria que se seguiram a esta abertura das portas, embora ele próprio estivesse entre os que não tinham a liberdade de se juntar a elas inteiramente. (CAMUS, 2009, p. 256).

Com o retorno da paz em Oran a partir da vitória sobre o flagelo os cidadãos retomam suas atividades cotidianas. Os trens começam a chegar às estações trazendo aqueles que foram separados pela peste, os bares começam a funcionar exalando os odores de álcool e sardinha, os engarrafamentos voltam a entupir as ruas e os cabarés e cafés são reabertos para a alegria dos boêmios. A cidade embebe-se de uma felicidade que há muito foi negada. O número de ratos é bem irrelevante, de mortos pela doença também. O fim do flagelo trazia assim a euforia de volta aos rostos dos cidadãos de Oran, mas ao mesmo tempo a possibilidade de esquecimento da doença dava a Rieux uma séria reflexão que o amedrontava pelo fato de que inexistia por parte das pessoas uma lucidez acerca do mal que dizimou a

cidade. Camus sob a visão de Rieux lança mão do alerta e da advertência acerca do Holocausto, massacre que por obrigação ética deve sempre ser lembrado para que se evitem ressonâncias no futuro. Assim, olhando de longe os gritos de alegria de seus “concidadãos”, o médico expressa seu sentimento de cautela:

Ao ouvir os gritos de alegria que vinha da cidade, Rieux lembra-se que essa alegria estava sempre ameaçada. Por que ele sabia o que essa multidão eufórica ignorava e se pode ler nos livros: o bacilo da peste não morre nem desaparece nunca, pode ficar dezenas de anos adormecido nos móveis e na roupa, espera pacientemente nos quartos e nos porões. E sabia, também, que viria talvez o dia em que, para a desgraça e ensinamento dos homens, a peste acordaria seus ratos e os mandaria morrer numa cidade feliz. (CAMUS, 2009, p. 258).

O que Camus coloca em 1947 é a advertência da retomada do fascismo, do “mal” que infelizmente bate agora em nossa porta com a mão pesada do autoritarismo. Desse modo, Camus coloca uma curvatura na marcha da história apontando a crise da razão, pois a sociedade não marcha de forma retilínea, mas é descontínua, com rupturas. As luzes do Iluminismo foram apagadas pelos vários massacres do século XX e o Holocausto é um exemplo disso, logo é mais que pertinente o recurso à memória. Defender Estados de direito torna-se uma tarefa impossível se não se aprende com o passado. A Consciência histórica permite o reconhecimento das armadilhas ideológicas e promove o ceticismo a respeito das demandas de ação imediata. Assim, “entender o Holocausto é nossa oportunidade, talvez, de preservar a humanidade”. (SNYDER, 2015, p. 376).

Concluindo nosso raciocínio, é necessária uma educação pós-Holocausto ou pósfascismo que nos previna da violência institucional da peste e de seus ratos, um pensamento cortante embasado na memória que se assemelhe à uma lâmina afiada que ceife as cabeças de ratos como Trump, Bolsonaro ou demais filhotes pestilentos dos mais variados fascismos do passado. Isso deve bastar para nós e para aqueles que, talvez vierem depois.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus: O Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BARRETO, Vicente. **Camus Vida e Obra**. Rio de Janeiro: Alvaro Editor, 1976.

CAMUS, Albert. **A Peste**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

FELMAN, Soshana. *Narrativa e Testemunho: Albert Camus*. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio. (orgs.). **Catástrofe e Representação**. São Paulo: Escuta, 2000. p. 21-22.

FUNARI, Pedro Paulo. **Teoria da História**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

HOBASBAWN, Eric. **A Era dos Extremos: O Breve Século XX - 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

NIETZSCHE, Frederico. **A Genealogia da Moral**. Rio de Janeiro: Simões, 1976.

RIDING, Alain. **Paris, a festa continuou: A Vida Cultural Durante a Ocupação Nazista, 1940-1944**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SNYDER, Timothy. **Terra Negra: O Holocausto Como História e Advertência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

**METÁFORAS DE GUERRA NA PANDEMIA E
SUAS IMPLICAÇÕES PSICOSSOCIAIS:
*Da teoria dos atos de fala à teoria das
molduras relacionais***

RAFAEL BRITTO DE SOUZA¹

Vivemos em um mar de metáforas. Diz o ditado: “quem menos sabe da água é o peixe”. Cegueira por habituação, inundação que torna o comum indiscernível. Mais difícil do que achar uma agulha no palheiro é achar uma agulha no agulheiro. Dizia Nelson Rodrigues, à sua maneira hiperbólica: “só os profetas enxergam o óbvio” (RODRIGUES, 1992, p. 231).

Usamos a linguagem para pensar e significar o mundo e a nós mesmos. Raramente pensamos na linguagem porque usualmente pensamos através da linguagem. O míope logo deixa de ver a lente dos óculos através da qual vê o mundo. E somos todos míopes quando se trata de linguagem, pois é apenas através de lentes linguísticas que nossos pensamentos complexos se configuram. “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 245) afirmou Wittgenstein, no “*Tractatus Logico-Philosophicus*”, inaugurando assim a corrente filosófica mais influente do século XX.

Um recorte no filme da teoria do conhecimento ocidental poderia sem muita controvérsia isolar três quadros que mudam o enredo da história do nosso pensamento filosófico. No primeiro quadro teríamos

¹ Doutor em Educação, docente da UECE.

Platão, perguntando sobre as coisas em si, separando essência de aparência e afirmando nossa capacidade de conhecer a essência – primazia da Metafísica.

No segundo quadro teríamos Kant, questionando nossa capacidade de conhecer as coisas em si mesmas, uma vez que elas sempre são percebidas e pensadas a partir das condições dadas pelos limites de nosso aparelho cognitivo, sempre são “coisas para mim” que assumem a forma e os limites de nossas faculdades cognitivas – primazia da Epistemologia.

No terceiro momento deste filme, temos Wittgenstein, transformando a tradição kantiana, e dando início à virada linguística, postulando que as precondições para a representação da realidade são dadas pela linguagem, e portanto, são mais intersubjetivas do que subjetivas, como havia proposto Kant – primazia da Filosofia da Linguagem.

É contra esse pano de fundo inicial, no qual a linguagem assume uma posição central na reflexão filosófica, que gostaria de propor uma análise acerca da forma como falamos sobre o vírus, a pandemia, o adoecimento, e as novas formas de sociabilidade que se esboçam a partir daí.

A GUERRA CONTRA O VÍRUS

Ainda no dia 16 de março, ao impor restrições mais severas para conter a pandemia, o presidente francês Emmanuel Macron, em discurso à nação, afirmou várias vezes: “estamos em guerra” (PINTO, 2020). O discurso da OMS, dos estados e da imprensa em geral também é recheado de metáforas bélicas, armamentistas e antagonísticas. “guerra ao vírus”, “combate à pandemia”, “o paciente que venceu a doença”, “inimigo invisível” etc. Muitas dessas imagens não são novas, já se aplicam

Metáforas de guerra na pandemia e suas implicações psicossociais

há muito tempo a outras doenças e a certos problemas sociais. A diferença é que agora dizem respeito a todos, afetam todos e se dirigem a todos.

Tal discurso foi estabelecido na medicina moderna [...]através do “biomilitarismo” de Louis Pasteur. Enquanto no início do século 19 os médicos comumente usavam uma linguagem passiva tal como pragas que se abatiam sobre as pessoas, Pasteur mobilizou uma linguagem desavergonhadamente militarista, na qual as doenças “atacavam” as pessoas. A descrição de Pasteur da teoria dos germes substituiu a linguagem prévia dos “excessos de força vital” do corpo com uma linguagem de invasão de exércitos inimigos que cercava o corpo, que se torna um campo de batalha. (BLEAKLEY, 2017, p. 3-4, tradução nossa).

Se há algo problemático na forma como as metáforas de guerra afetam nosso comportamento diante das doenças em geral, esse é o momento de apontá-lo. Não apenas pelo número de pessoas que pode ser beneficiado, mas também pelo potencial de transformar a maneira como outras doenças são compreendidas, e, portanto, tratadas e vividas. Adicionalmente, pelo menos uma parte dos rumos da pandemia depende da nossa forma de “falar” sobre ela, uma vez que comportamentos mais seguros, ou mais arriscados, assim como comportamentos mais ou menos solidários estão em relação de derivação com nossos comportamentos ditos verbais a respeito da pandemia.

COMO FAZER COISAS COM PALAVRAS

A radicalidade da virada linguística operada por Wittgenstein foi tão abrangente que passou a ocupá-lo com a problemática do significado da linguagem como um todo e o levou a refletir se era legítimo reduzir toda a variedade desta à dimensão descritiva e constatativa.

Assim, a segunda virada em seu pensamento, e na forma filosófica de entender a linguagem, passou a considerar o uso como critério de sentido das expressões linguísticas. Ora, o uso da linguagem é determinado por práticas sociais, não sendo possível uma linguagem privada (WITTGENSTEIN, 1991), pois mesmo que apenas uma pessoa faça uso de um dado código linguístico, as regras que esse falante solitário precisa seguir para que a linguagem seja compreensível para si mesma são sempre, por definição, pelo menos *a priori*, públicas (ou não seriam regras). Sendo assim, o significado da palavra “jogo” não pode ser compreendido mediante a busca na realidade de algo que corresponde a este conceito, também não é dado pela busca de uma propriedade comum à todas as formas de jogo, ou mesmo à intenção dos falantes que usam a palavra (WITTGENSTEIN, 1991). A compreensão das palavras nos remete às práticas sociais de comunidades verbais que as empregam (BRITTO, 2007). Aprender uma língua é aprender uma forma de vida. É por isso que não aprendemos uma língua apenas olhando o significado das palavras no dicionário, da mesma forma que não aprendemos os significados das palavras decorando suas definições (OLIVEIRA, 2006, p. 158).

Austin (2005) propõe uma sistematização esclarecedora desta teoria do significado como uso. Segundo sua teoria, os Atos de Fala possuem diferentes dimensões, que ele denominou: locucionária, ilocucionária e perlocucionária. Assim, o Ato de Fala “o jacaré é perigoso”, apresenta uma dimensão básica que consiste em letras organizadas de forma significativa em palavras e frases de um vocabulário, e dispostas de acordo com regras gramaticais, de tal sorte que se torna uma sentença compreensível. A esta dimensão fundamental que consiste simplesmente no fato de dizer algo, Austin dá o nome

*Metáforas de guerra na pandemia e suas
implicações psicossociais*

de ato locucionário. A dimensão seguinte, denominada ilocucionária, consiste naquilo que de fato fazemos ao dizer algo. Para descobrir esta dimensão da sentença é imprescindível nos perguntarmos como esta sentença foi usada. “O jacaré é perigoso” é uma frase que foi dita para informar, advertir, assustar, julgar ou ameaçar?

A linguagem tem muitas funções, e o ato ilocucionário significa a expressão de determinada função. É muito importante distinguir essas diversas funções, isto é, distinguir a força ilocucionária de nossos atos locucionários. (OLIVEIRA, 2006, p. 159).

Uma terceira dimensão de nossos Atos de Fala diz respeito aos efeitos que produzimos nas outras pessoas através dos nossos Atos de Fala perlocucionários. Podemos persuadir, impedir, convencer, surpreender etc. Se ao dizer que “o jacaré é perigoso” quiséssemos levar a criança próximo do tanque a afastar-se de lá, e este foi o efeito de nossa comunicação, podemos dizer que esta era a dimensão perlocucionária do Ato de Fala naquele contexto e que ele foi bem-sucedido. Nas palavras de Austin (2005) “Assim, distinguimos o ato locucionário [...] que tem um significado; o ato ilocucionário que tem uma certa força em dizer algo; e o ato perlocucionário que é a produção de certos efeitos por dizer se algo” (AUSTIN, 2005, p. 120, tradução nossa).

De posse deste quadro de referência um pouco mais matizado acerca das relações simbólicas, entre linguagem, práticas sociais e efeitos não linguísticos dos Atos de Fala, podemos interrogar o significado e os efeitos da “guerra ao vírus”.

Ao serem lidas com o olhar flutuante que dedicamos às manchetes que se proliferam nas telas que nos cercam, as metáforas bélicas relacionadas ao vírus e à pandemia podem parecer meras descrições objetivas

do estado de coisas em que nos encontramos. Temos pouca dificuldade de entender o significado locucionário das referidas metáforas. “Guerra ao vírus” e “inimigo invisível” seriam apenas formas mais simples de falar sobre a pandemia que se propaga e afeta especificamente a saúde dos humanos.

Porém, quando nos perguntamos pelos sentidos ilocucionários e perlocucionários dessas mesmas colocações, já parece que elas têm mais a função de assustar, julgar, advertir e ameaçar do que meramente informar. Se nos demormos um pouco mais na análise e questionarmos especificamente os efeitos perlocucionários almejados por esses Atos de Fala, ou alcançados por eles, podemos sem muita especulação hipotetizar que metáforas de guerra produzem engajamento com as notícias e prescrições, produzem medo, comportamentos de agressão para com as fonte de ameaça (próximas ou distantes), hostilidades para com os supostos aliados do vírus, mudanças nos comportamentos de alocação de recursos, aumento na frequência de comportamentos solidários para com os inimigos do vírus, supressão de emoções de vulnerabilidade etc.

TEORIA DAS MOLDURAS RELACIONAIS E AS METÁFORAS COMO INSTRUMENTOS DE MODIFICAÇÃO DO COMPORTAMENTO

Nossa hipótese é que as metáforas de guerra, usadas para apresentar os dados da pandemia, operam como atos perlocucionários, isto é, suas condições de felicidade dependem dos efeitos que produzem nos comportamentos dos leitores-ouvintes. Postulamos que esses efeitos são em geral mais danosos do que benéficos. Para tanto, saímos do domínio estritamente conceitual da filosofia e adentramos no campo da psicologia experimental para explicar o elo causal entre linguagem metafórica e alteração comportamental.

*Metáforas de guerra na pandemia e suas
implicações psicossociais*

A Teoria das Molduras Relacionais (RFT – *Relational Frame Theory*) é um desdobramento da tradição analítico comportamental que entende a si mesma e a tradição da qual emerge como um tipo de contextualismo funcional (HAYES; BARNES-HOLMES, 2001, p. 6). Três princípios gerais são comuns a todas as formas de contextualismo: 1) o ato em seu contexto como unidade de análise; 2) a percepção do papel do contexto no estabelecimento e função dos eventos estudados e; 3) a adoção da concepção pragmática de verdade (PEPPER, 1994, *apud* HAYES; BARNES-HOLMES, 2001, p. 6, tradução nossa). Outra forma de contextualismo bastante conhecida no Brasil é o contextualismo descritivo, que assume a forma de construtivismo na psicologia e educação e a forma do interacionismo simbólico na sociologia. Ao contrário dos objetivos estritamente descritivos do contextualismo descritivo “a meta de análise do contextualismo funcional é a predição e influência de eventos como uma única e integrada meta”. (HAYES; BARNES-HOLMES, 2001, p. 6, tradução nossa).

O foco dos analistas do comportamento na predição, explicação e influência sobre os eventos comportamentais os leva, por definição, a buscar as relações entre as respostas de um organismo e o ambiente que os cerca. No decorrer desta relação, alguns estímulos assumem certas funções no controle do comportamento. É nesse sentido que a análise do comportamento é uma ciência das relações.

Os psicólogos estudam o comportamento em suas relações com o ambiente. O comportamento isolado do meio em que ocorre dificilmente poderia ser objeto de uma ciência [...] só quando se começa a relacionar aspectos do comportamento com os do meio é que há possibilidade de uma psicologia científica (KELLER; SCHOENFELD, 1950, p. 16-7).

A Teoria das Molduras Relacionais (RFT) expandiu exponencialmente a capacidade da psicologia explicar fenômenos relativos à linguagem e à cognição ao demonstrar experimentalmente que estímulos podem adquirir funções indiretamente, mediante um tipo de comportamento relacional denominado Responder Relacional Arbitrariamente Aplicado (RRAA).

É graças à aprendizagem dessa classe de comportamento que a linguagem humana possui uma dimensão propriamente simbólica e gerativa, ao contrário da linguagem ensinada ou supostamente usada pelos outros animais. É também graças a essa capacidade de responder relacionalmente de forma arbitrariamente aplicada que os seres humanos podem sofrer de maneiras que outros animais não são capazes (HAYES; SMITH, 2005, p. 23). Ao aprender a aplicar arbitrariamente relações de comparação, hierarquia, avaliação temporalidade etc., podemos planejar qualquer futuro, fazer infinitos planos e avaliar melhores resultados possíveis para nossas escolhas. Também podemos criar lindas metáforas para sentir hoje coisas que nunca vimos ou vivenciamos. Por outro lado, essa mesma capacidade, uma vez que nos habilita *a priori* a relacionar qualquer estímulo com qualquer outro, nos faz ter medo de coisas que nunca nos fizeram mal, nos faz reféns de cenários macabros de um futuro imaginado, ou nos faz sofrer ao nos compararmos com outras pessoas, mesmo que essa relação nunca tenha sido estabelecida na nossa experiência concreta.

Mas para que compreendamos como o sofrimento é produzido através da linguagem e como as metáforas de guerra podem ser prejudiciais na nossa relação com o estímulo verbal “corona vírus” é preciso mencionarmos brevemente duas características funcionais dessa

capacidade de responder relacionalmente. E é aqui que uma teoria psicológico-experimental da linguagem se mostra superior, pelo menos em termos de economia conceitual, às teorias filosóficas e linguísticas, já que é capaz de mostrar em apenas um movimento e empiricamente as dimensões simbólicas e comportamentais da linguagem. “É a transformação das funções de estímulo que dão ao RRAA sua significância psicológica. Também podemos estender essa noção para incluir a transferência da função de uma relação para outra relação” (STEWART et al, 2001, p. 76, tradução nossa).

Todos os organismos, em suas histórias de interação direta com o ambiente o transformam e são transformados por ele. Neste processo, determinados estímulos adquirem funções, a depender da história de condicionamento clássico, operante, e das características filogenéticas de cada organismo. É devido à história pessoal de cada organismo que determinadas dimensões do ambiente passam a funcionar como estímulos: discriminativos, punitivos, reforçadores, punidores, etc. Em seres humanos linguisticamente competentes, entretanto, devido a exposição a contingências sociais complexas que dão origem ao Responder Relacional Arbitrariamente Aplicável (RRAA), todos os estímulos que fazem parte da história de contato do sujeito com o ambiente, passam a estar potencialmente relacionados uns com os outros, independente da história concreta de relação deste sujeito com o ambiente, ou destes estímulos entre si. Isto significa que, uma vez aprendida a capacidade de relacionar arbitrariamente dois estímulos, as funções desses estímulos podem ser transformadas meramente devido à relação que se possa estabelecer entre eles, independentemente do contato direto do indivíduo com novas contingências.

É conhecimento comum que os sentimentos positivos que uma pessoa nutre por um time é fruto de uma história de aprendizagem social, esta função psicológica é transferida para os símbolos do time, como a camisa, a bandeira, o hino etc. Essa transferência da função positiva do estímulo do time para os símbolos, ao entrar em relações (não) arbitrariamente aplicadas com outros estímulos, que estão em relações de oposição com o time estimado, têm suas funções transformadas em funções aversivas. Em outras palavras, ao aprender que o Corinthians é o oposto do Palmeiras, em sujeitos verbalmente capazes, bastaria uma história direta de reforçamento com um só dos times para que todos os estímulos relacionados ao time oposto tenham suas funções transformadas, sem a necessidade de experiências aversivas diretas com o time oposto. Isto porque, em sujeitos verbalmente capazes, o comportamento de relacionar em si mesmo tornou-se um comportamento aprendido. (HAYES; BARNES-HOLMES; ROCHE, 2001a).

Essa transformação da função de estímulos apesar de ser arbitrariamente aplicável, raramente é arbitrariamente aplicada no uso comum da linguagem, fora dos jogos da lógica simbólica e dos experimentos laboratoriais de equivalência de estímulos (HAYES; BARNES-HOLMES; ROCHE, 2001a).

Isso porque, se por um lado, a natureza gerativa da linguagem garante que qualquer estímulo ou evento psicológico pode se relacionar e ser transformado nesta relação potencialmente infinita: “como uma bicicleta é semelhante à uma banana?”. Por outro lado, é preciso limitar as combinações concretas para que a linguagem não descambe em um caos completo, incompreensivo e surrealista, no qual as pessoas tentem matar a sede com

*Metáforas de guerra na pandemia e suas
implicações psicossociais*

a palavra “água” ou vistam a capa de chuva ao ouvir a palavra “temporal”.

A RFT propõe que a maneira como as pessoas relacionam estímulos (e transformam as funções através destas relações) está sob o controle de estímulos no ambiente passado e presente, conhecidos como pistas contextuais. Enquanto certas pistas contextuais especificam como os estímulos são relacionados (p. ex. “A é o mesmo de B” ou “A causa B”), outras especificam as propriedades psicológicas que são transformadas através destas relações (p. ex., “A tem gosto horrível” ou “B parece macio”). (HUGHES; BARNES-HOLMES, 2015, p. 140, tradução nossa).

Assim sendo, se as pistas contextuais relacionais controlam a moldura que vincula os estímulos ou eventos psicológicos entre si (dimensão locucionária e/ou ilocucionária?) “O vírus é oposto ao homem”; “o vírus está dentro do homem ou fora do homem”, “o vírus é maior ou menor do que o homem”, “o vírus é igual ao homem (o vírus somos nós)” etc. Por outro lado, temos pistas contextuais funcionais que controlam as funções psicológicas e comportamentais que devem ser transformadas na relação com o estímulo. “O vírus deve ser combatido, aceito, compreendido, ignorado”. (dimensão perlocucionária?)

Assim como vimos na descrição da Teoria dos Atos de Fala, quando dissemos que o ato locucionário e o perlocucionário não precisam ocorrer separadamente, também aqui as pistas contextuais relacionais e as funcionais não são momentos diferentes do comportamento verbal, mas funções distintas que podem se manifestar em um mesmo evento verbal. É precisamente aqui que o estudo das metáforas se mostra revelador não só do funcionamento da linguagem em geral, mas também de seu impacto na cognição e comportamento humano.

A propriedade de relacionar conjuntos de relações a partir de pistas contextuais promovendo a transformação da função de determinados estímulos no controle do comportamento está na base tanto da linguagem – daí ser ela um elemento tão transformador e pervasivo na psicologia humana, como também é a essência mesma das metáforas, analogias, anedotas, parábolas e exemplos (STEWART et al, 2001, p. 74).

Uma analogia simples geralmente assume a forma prototípica “Como A está em B ou para B, C está em D ou para D” (Aristóteles, *apud* STEWART et al, 2001, p. 78, tradução nossa). Ao dizer que uma ameixa está para uma pera assim como um cachorro está para um gato, estamos estabelecendo em terminologia da Teoria das Molduras Relacionais: (1) duas relações separadas de coordenação e; (2) a derivação de relação de coordenação entre essas relações. As metáforas, nesta terminologia, envolveriam alguns outros elementos adicionais. Assim, por exemplo, quando se usa a metáfora “o vírus é como um inimigo”, temos a relação de vírus como organismo que geralmente causa doença, ou sofrimento e morte, e inimigo como agente que se opõe a nós e intencionalmente deseja nos prejudicar. Além dos dois elementos acima mencionados envolvidos na analogia, aqui temos ainda; (3) a discriminação de uma relação formal, via relação de coordenação-coordenação. Neste caso, a relação de coordenação acaba por sugerir que o vírus é tanto perigoso quanto intencional. Se invertêssemos a metáfora, o resultado seria diferente. Dizer que “o inimigo é como um vírus” significaria outra coisa, a saber, que o inimigo se propaga exponencialmente, por exemplo.

Vê-se assim que, ao contrário da analogia, que envolve relações bidirecionais, as relações metafóricas são unidirecionais e hierárquicas. Pode-se dizer que

Metáforas de guerra na pandemia e suas implicações psicossociais

a pera está para o cão assim como o gato está para a ameixa, ou o inverso, mas isso não mudaria o significado da analogia. Por outro lado, como acabamos de ver, essa inversão muda o significado da metáfora, uma vez que esta se baseia na discriminação e no estabelecimento de uma relação de coordenação baseada em relação formal (vírus como algo que se espalha é diferente de inimigo como opositor intencional).

Por fim, (4) a metáfora envolve a transformação de funções baseada nessa relação formal. Assim, quando se estabelece uma relação de coordenação entre dois estímulos, baseada em alguma de suas propriedades comuns (vírus matam e inimigos matam) pode-se facilmente operar uma transformação nas funções destes estímulos e derivar outras, de tal forma que graças à metáfora as pessoa passem a se comportar diante do vírus como se este fosse um agente intencional, uma entidade a ser combatida em si mesma, um sinal de alerta para se distanciar daqueles que estão em contato com ele, etc. Todos esses comportamentos supostamente benéficos diante de inimigos concretos, podem passar a ser desadaptativos quando mobilizados apenas pelo poder de transformação e derivação da função postos em marcha por metáforas infelizes ou ideologicamente arquitetadas.

METÁFORAS NO CONTEXTO DE SAÚDE E DOENÇA

Por esta capacidade quase imediata e intuitiva de transformar e derivar relações comportamentais diversas diante de estímulos com os quais muitas vezes temos poucas experiências, as metáforas são ferramentas terapêuticas e didáticas imprescindíveis. Os médicos usam metáforas em pelo menos dois terços das interações com pacientes portadores de doenças

graves, e quanto mais o fazem, melhor são entendidos e avaliados por eles (CASARETT et al, 2010, tradução nossa). Não é difícil imaginar, portanto, que médicos, terapeutas, e agentes midiáticos, que são fortemente afetados pela avaliação e rápida compreensão dos seus interlocutores, sejam pródigos no uso de metáforas para comunicar a estes sujeitos seus estados de saúde ou risco de doença.

E é precisamente aqui que a consciência das metáforas se faz importante, pois nem todas as metáforas que produzem os mesmos efeitos [ou desdobramentos comportamentais] para os que as usam, isto é, serem compreendidos ou bem avaliados, geram efeitos igualmente desejáveis para aqueles que as ouvem. A consciência da existência desta distinção dos reforçadores que incidem assimetricamente sobre os falantes e os ouvintes das metáforas pode ajudar a explicar porque o uso de metáforas bélicas, apesar de não ser o mais vantajoso para os pacientes, continua a ser amplamente utilizado pelos profissionais de saúde e comunicadores de diversas áreas.

Por um lado, podemos não perceber sequer que estamos usando metáforas, dado à ubiquidade de seu emprego. Esse é, pelo menos em algum nível, o responsável pela reprodução das metáforas bélicas, visto que “A metáfora de guerra é tão familiar e comum em nossa retórica médica que nós facilmente perdemos de vista suas origens e significância militarísticas. (BLEAKLEY, 2017, p. 03, tradução nossa). Não deixam dúvida acerca desta ubiquidade, as palavras de Fuks (2010) “A linguagem da medicina, tanto leiga quanto profissional é completamente impregnada com a linguagem da guerra. (FUKS, 2010, p. 58, tradução nossa).

Metáforas de guerra na pandemia e suas implicações psicossociais

Por outro lado, uma vez percebido como o uso de metáfora é reforçador para os comunicadores, podemos aprofundar o nível do questionamento e indagar acerca dos efeitos perlocucionários provocados pela escolha de metáforas bélicas e se, aqui, aquilo que reforça os médicos não estaria em conflito com aquilo que reforçaria os pacientes.

A maioria dos exemplos de metáforas militares pintam o médico em termos heroicos, em muitas circunstâncias como o indivíduo responsável por identificar a doença reificada que habita o corpo do paciente, nomeando-a e garantindo os meios para sua extirpação ou eliminação[...]os sucessos auto evidentes em se tratar as infecções bacterianas serviram para encrustar este construto e reforçar o posicionamento da doença como um inimigo natural do médico, deixando o paciente como um observador e espectador da batalha [...] À medida que a doença se tornou ontologizada, a voz do paciente começou a desaparecer das crônicas das doenças. Mary Fissel descreveu que no meio do século dezoito, as notas dos médicos ainda citavam as falas dos pacientes em suas próprias palavras. Pelo final do século, entretanto, a narrativa é feita nas palavras do médico, e a voz do paciente desaparece dos livros de estudo de caso. (FUKS, 2010, p. 61, tradução nossa).

Ao usar metáforas bélicas, os profissionais de saúde tendem a se fazer entender, ser melhor avaliados por esse critério, e ainda por cima assumem metaforicamente a função de heróis na batalha. Os pacientes, por sua vez, tendem a ter sua agência invalidada, uma vez que a metáfora bélica o transforma apenas no *locus* onde o médico-herói enfrenta, em batalha, a doença inimiga, e sua voz tende a ser silenciada. Uma pesquisa empírica que analisou 110 interações entre oncologistas e seus pacientes (GASSERET et al, 2010), além de identificar

a presença de metáforas militares em 22% do total de metáforas usadas pelos médicos e de correlacionar que os pacientes avaliavam mais positivamente as comunicações dos médicos que usavam mais analogias e metáforas, não encontrou nenhuma correlação entre essas avaliações e o quanto ou quão bem eles se sentiam ouvidos por esses mesmos médicos (GASSERET et al, 2010, p. 258, tradução nossa).

Assim, ao espelhar e dialeticamente possibilitar a passagem de um modelo mais comunicativo de medicina para um modelo mais centrado em comunicados (e.g. ordens médicas), as metáforas militares parecem bem adequadas quando o fluxo de informação é descendente (do médico para o paciente) e o critério de sucesso é a mera compreensão fatural da informação (dimensão ilocucionária). Quando levamos em consideração a necessidade do paciente ser ouvido, consolado, motivado, etc. (dimensão perlocucionária), as metáforas que se vem utilizando são irrelevantes ou prejudiciais.

Como conseguir empatia de alguém que acabou de declarar guerra? E como não suprimir os próprios sentimentos em uma?

Em seminal artigo, Lipowski (1970) categorizou oito unidades diferentes de significado que influenciam a forma como os pacientes encaram e lidam com as doenças. As oito formas mais prevalentes na cultura ocidental seriam: 1) doença como desafio; 2) como inimigo; 3) como punição 4) como fraqueza; 5) como alívio; 6) como estratégia; 7) como perda irreparável ou dano e; 8) doença como valor. A importância de refletir sobre as diferenças entre esses significados aqui é mais comportamental do que linguística, uma vez que “eles funcionam como um núcleo cognitivo que influencia as respostas emocionais e motivacionais diante da doença

*Metáforas de guerra na pandemia e suas
implicações psicossociais*

e, portanto, os mecanismos de enfrentamento (*coping*)” (LIPOWKI, 1970, p. 98, tradução nossa).

Em artigo posterior, Schüssler (1992) faz uma análise de correlação entre as categorias de Lipowski, e as estratégias de enfrentamento (*coping*), os sintomas psicológicos, os mecanismos de defesa e as medidas de personalidade. Na amostra com 205 pacientes com doenças variadas, os conceitos de doença como inimigo, como punição e como estratégia foram marcados pelos fatores: enfrentamento emocional negativo, predominância de mecanismo de defesa imaturos e presença de pensamento mágico (*wishfull thinking*). Doença como desafio e doença como valor, por sua vez, se correlacionaram com fatores de enfrentamento mais favoráveis, como reconstrução cognitiva (dar sentido e otimismo, p. ex.) e ausência de estratégias de enfrentamento prejudiciais, como ruminação, autoacusação ou rebelião.

Quanto aos sintomas psicológicos, o conceito de doença como inimigo se correlacionou claramente com sinais de depressão e ansiedade. Por outro lado, aqueles que adotaram os conceitos de doença como desafio ou aceitação não apresentaram nenhum sinal mensurável de ansiedade ou depressão e, no ponto médio os adeptos da visão de doença como punição demonstraram alguns sinais destes transtornos.

Quanto às medidas de personalidade, utilizando o Inventário de Personalidade de Freiburg (FPI-N), observou-se que apenas as concepções de doença como desafio e aceitação se correlacionaram com o construto “estabilidade emocional”, ao passo que doença como inimigo e como punição se associaram à instabilidade emocional (SCHÜSSLER, 1992).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se pelo acima exposto que metaforizar o corona vírus como uma batalha, uma guerra ou uma luta produz potencialmente efeitos comportamentais que vão muito além da mera clareza ou força estilística que pretensamente comanda o discurso de políticos, jornalistas e profissionais da área de saúde. Seguimos aqui de perto o diagnóstico de Susan Sontag, que bem apontou em seu próprio contexto, os perigos inerentes ao uso das metáforas mobilizadas na “guerra ao câncer” (SONTAG, 1978).

A partir de elementos da Teoria dos Atos de Fala, pudemos refletir sobre a dimensão perlocucionária destas comunicações aparentemente anódinas. Também elencamos dados de pesquisas empíricas demonstrando que efeitos concretos já foram demonstrados para situações similares, nas quais pacientes com doenças diversas, expostos ou usuários de metáforas bélicas ou metáforas de desafio, p. ex, apresentaram prognósticos diferentes em seus percursos terapêuticos. Alterar a forma de significar verbalmente estas experiências é, portanto, alterar em alguma medida nossa própria relação com estas realidades.

Por fim, a partir da Teoria das Molduras Relacionais, pudemos avançar uma explicação experimentalmente fundamentada, e monista do comportamento simbólico, demonstrando os mecanismos e as variáveis contextuais e ambientais que tornam possível que alterações em estímulos linguísticos produzam modificação em variáveis comportamentais e cognitivas relevantes.

Em última instância estas três esferas de análise utilizadas convergem para a compreensão de que a linguagem com a qual falamos acerca do mundo e

*Metáforas de guerra na pandemia e suas
implicações psicossociais*

de nossas experiências de adoecimento é muito mais importante do que pode parecer à primeira vista, uma vez que ela se torna parte deste mesmo mundo no processo de afetar e transformar nossos comportamentos e cognições subsequentes.

Assim, ao final deste percurso, acreditamos estar claro o potencial transformador das metáforas no contexto das situações de doenças e de pandemia e a consequente necessidade de escolhê-las cuidadosamente. Porém, ao contrário da sugestão oferecida por Sontag (1978) em seu ensaio, sabemos não ser possível nos desfazer de todo das metáforas neste contexto. Como mostra a RFT, “relações verbais são apenas amplificadas por ataque verbal direto, uma vez que estas relações são aditivas e não subtrativas” (ROCHE et al, 2001, p. 203, tradução nossa).

Assim sendo, a tentativa de retirar elementos da linguagem, como as metáforas, tende a fazê-los reaparecer com mais frequência ou intensidade, como mostram as pesquisas sobre os efeitos irônicos do controle mental (WEGNER, 1994). Sugerimos, em contrapartida, a utilização fundamentada e consciente destas ferramentas linguísticas como um recurso facilitador e terapêutico, ao contrário da forma corrente, que tende a induzir processos psicológicos e comportamentais pouco adaptativos. Antes de declarar guerra, então, cumpre pelo menos considerar recorrer a metáforas alternativas potencialmente menos insalubres como as metáforas de desafio, ou jornada.

REFERÊNCIAS

AUSTIN, John Langshaw. **How to Do Things with Words**, 2. ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2005

BARKWELL, Diana P. “Ascribed Meaning: A Critical Factor in Coping and Pain Attenuation in Patients with Cancer-Related Pain.” **Journal of Palliative Care**, v. 7, n. 3, p. 5–14, 1991.

BLEAKLEY, Alan. “Force and Presence in the World of Medicine.” **Healthcare**, v. 5, n.3, ed. 58, 13 Sep. 2017.

BRITTO, Rafael. **Linguagem e Ética no Tractatus e nas Investigações**. Orientadora: Profa. Dra. Vera Lúcia Caldas Vidal; UECE-CH, 2007. Dissertação.

CASARETT et al. Can metaphors and analogies improve communication with seriously ill patients? **J. Palliat Med**, v. 13, n. 3, p. 255-260, 2010.

FOODY, M., et al. RFT for clinical use: The example of metaphor. **Journal of Contextual Behavioral Science**, v. 3, n. 4, p. 305-313, 2014.

FUKS, A. **The Military Metaphors of Modern Medicine**. In: ZHENYI LI, LONG, T. L. The meaning management challenge. Making sense of health, illness and disease. Oxfordshire: Interdisciplinary Press, p. 57-68, 2010.

HAYES, S.C.; BARNES-HOLMES, D. **Language and cognition: constructing an alternative approach within the behavioral tradition**. In: HAYES, S.C.; BARNES-HOLMES, D.; ROCHE, B (eds.). Relational Frame Theory: A Post-Skinnerian account of human language and cognition. New York: Plenum Press, 2001.

*Metáforas de guerra na pandemia e suas
implicações psicossociais*

HAYES, S.C.; BARNES-HOLMES, D.; ROCHE, B., eds. **Relational Frame Theory: A Post-Skinnerian account of human language and cognition**. New York: Plenum Press, 2001.

HAYES, S.C.; BARNES-HOLMES, D.; ROCHE, B. **Relational Frame Theory: A Précis**. In: HAYES, S.C.; BARNES-HOLMES, D.; ROCHE, B. (eds.) *Relational Frame Theory: A Post-Skinnerian account of human language and cognition*. New York: Plenum Press, 2001a.

HAYES, S. C.; SMITH, S. **Get Out of Your Mind and into Your Life: The New Acceptance and Commitment Therapy**. Santa Rosa, CA: New Harbinger Publications, 2005.

HUGHES, S.; BARNES-HOLMES, D. **Relational Frame Theory: The basic Account**. In: ZETTLE, R. D. et al. *The Wiley Handbook of Contextual Behavioral Science*. West Sussex: Wiley-blackwell, 2015.

KELLER, F. S.; SCHOENFELD, W. N. **Princípios de psicologia**. Trad. C. M. Bori e R. Azzi. São Paulo: Pedagógica e Universitária, 1950.

KHULLAR, Dhruv. “The Trouble with Medicine’s Metaphors”. **The Atlantic**, 2014. <<https://www.theatlantic.com/health/archive/2014/08/the-trouble-with-medicines-metaphors/374982/>>. Acesso em: 10 de set., 2020.

LIPOWSKI, Z. J. “Physical Illness, the Individual and the Coping Processes.” **Psychiatry in Medicine**, v. 1, n. 2, p. 91–102, 1970.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravoltalingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

PINTO, Ana Estela de Sousa. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16 de março de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/estamos-em-guerra-diz-macron-ao-apertar-restricoes-para-conter-pandemia.shtml>>. Acesso em: 10 de set., 2020.

ROCHE et al. Social Processes. In: HAYES, S.C.; BARNES-HOLMES, D.; ROCHE, B. (eds.) **Relational Frame Theory: A Post-Skinnerian account of human language and cognition**. New York: Plenum Press, 2001.

RODRIGUES, Nelson. **A menina Sem Estrela: memórias**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SCHÜSSLER, Gerhard. Coping strategies and individual meanings of illness. **Social Science & Medicine**, v. 34, n. 4, p. 427-432, 1992.

STEWART et al. **Relations among relations: analogies, metaphors, and stories**. In: HAYES, S.C.; BARNES-HOLMES, D.; ROCHE, B (eds.). **Relational Frame Theory: A Post-Skinnerian account of human language and cognition**. New York: Plenum Press, 2001.

STEWART, I; BARNES-HOLMES, D. "Understanding metaphor: A relational frame perspective". **The Behavior analyst**. v. 24, n. 2, p. 191-9, 2001.

SONTAG, S. **Illness as A Metaphor**. London: Allen Lane, 1978.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig; SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. **Tractatus logico-philosophicus**. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 1994.

AGAMBEN E A BIOSSEGURANÇA:

Uma breve leitura crítico-comentada das notas sobre a pandemia

FRANCISCO BRUNO PEREIRA DIÓGENES¹

INTRODUÇÃO

O presente artigo foi escrito com a intenção de propor uma leitura das notas publicadas pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, desde 26 de fevereiro até 9 de julho de 2020, por ocasião dos decretos governamentais para a adoção de medidas de saúde pública relativas à pandemia de Covid-19². Como se sabe, especialmente nos meios de debate filosófico-políticos, logo após a aplicação dos decretos na Itália, Agamben publicou no periódico *Il manifesto* uma nota intitulada *Lo stato d'eccezione provocato da un'emergencia imotivata* (“O estado de exceção provocado por uma emergência imotivada”), onde argumentava que as referidas medidas de emergência seriam “frenéticas, irracionais e de todo imotivadas” fazendo frente a uma “suposta epidemia”³

1 Possui Habilitação Plena em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, Mestrado em Filosofia, na linha Ética e Filosofia Política, pela Universidade Federal do Ceará - UFC e Doutorado em Filosofia, na linha Ética e Filosofia Política também pela UFC.

2 *Coronavirus disease 2019* (“doença do coronavírus 2019”), doença decorrente do contágio pelo vírus SARS-Cov-2 (*Severe acute respiratory syndrome coronavirus 2*, “síndrome respiratória aguda grave de coronavírus 2”).

3 Tradução livre de: “*frenéticas, irracionales y completamente infundadas*”, “*supuesta epidemia*”. (AGAMBEN, Giorgio. *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Traducciones del blog Artillería Inmanente, 2020b, p. 11. Disponível em: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/>).

O texto foi posteriormente publicado no site da Editora Quodlibet, com o título de *L'invenzione di un'epidemia*, onde surgiram diversas notas depois compiladas em *A che punto siamo? L'epimedia come politica* (2020)⁴, bem como outras escritas em seguida.

Após a primeira nota de intervenção do autor, caracterizada por um tom de denúncia quanto à veracidade da realidade da pandemia e por uma interpretação notadamente deficiente dos dados epidemiológicos no que se refere à gravidade do fenômeno⁵, surgiram duras oposições críticas⁶, apesar de também alguns posicionamentos consoantes e mais cautelosos em relação ao ponto de vista do filósofo.⁷ Também no Brasil a reflexão filosófica agambeniana sobre o tempo presente – a qual, é preciso dizer, traz em si um posicionamento

4 AGAMBEN, Giorgio. *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Prima edizione in formato ebook. Macerata: Quodlibet, 2020a. Na verdade, há uma compilação anterior, de 11 de maio, que obviamente conta com menos notas, nomeada de *Sul virus*, da mesma editora, que no Brasil foi traduzida por *Reflexões sobre a peste: ensaios em tempo de pandemia* pela Editora Boitempo.

5 Observado na Itália, por exemplo, já por Davide Grasso em *Agamben, o coronavírus e o estado de exceção*. In.: AGAMBEN, Giorgio et. al. *Vozes do fronte. Considerações sobre o irromper da Covid-19 na Itália*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Belo Horizonte, Veneza: Editora Âyné, 2020d.

6 Além do texto de Grasso, outras das primeiras dessas respostas partiram de Jean-Luc Nancy, em uma pequena nota intitulada *Eccezione virale* (“Exceção viral”) (NANCY, Jean-Luc. *Eccezione virale*. Blog Antinomie, 2020. Disponível em: <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>); uma segunda, que comentava aquela primeira, apareceu no mesmo periódico escrita por Roberto Esposito, *Curati a oltranza*, “Tratados a todo custo”. (ESPOSITO, Roberto. Blog Antinomie, 2020. Disponível em: <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>).

7 Como os de Donatella di Cesare e Massimo Cacciari, cujos textos foram publicados em AGAMBEN et. al., 2020d.

pragmático-político em relação às medidas sanitárias impostas pelos governos do mundo todo – encontrou recepção similar, isto é, houve quem se posicionasse dura e talvez injustamente contra os argumentos do autor, quem tentasse compreendê-lo mais comprometidamente ao passo que ponderava o próprio julgamento, e quem o defendesse como se defende um réu em um tribunal.⁸

Nesse horizonte, o sentido deste artigo é diverso em relação à simples tomada de posição acerca do “caso Agamben” ou a uma crítica pormenorizada, ponto a ponto, em relação às notas. Procura-se, isto sim, elaborar alguns comentários que propusessem analisar o fenômeno da pandemia com base na própria perspectiva do filósofo acerca da lógica fundamental do poder soberano, divergindo, contudo, do sentido político impresso no diagnóstico do autor sobre o atual contexto. Trata-se, aqui, de pensar coerentemente em relação à lógica do pensamento de Agamben, partindo das suas próprias categorias, para argumentar que reconhecer o paradigma do estado de exceção no governo biopolítico da pandemia não implica deixar de aderir a uma posição pragmática no que se refere às medidas sanitárias. Em outras palavras, temos aqui que a crítica ao *modus*

8 Não é nossa intenção aqui comentar o “caso Agamben” tal como se desenvolveu no mundo ou mesmo no Brasil, onde teve mais evidência a partir de um artigo publicado no site da Editora Boitempo e contou com suas próprias réplicas e trélicas, mas é interessante fazer menção a esse debate que, aparentemente, desencadeou a publicação de *Vozes do fronte*, supracitado, trabalho do qual escolhemos partir para melhor abordar o próprio caso. Também é interessante lembrar que provavelmente fora aquela primeira nota de Agamben, seguida pela resposta de Nancy, que suscitou uma compilação dos textos de vários conhecidos intelectuais acerca da pandemia, tais como Slavoj Žižek, David Harvey, Judith Butler e Byung-Chul Han, em AGAMBEN, Giorgio *et. al.* *Sopa de Wu-han*. Editorial ASPO, 2020.

operandi dos governos das populações, e mesmo ao fundamento do poder soberano, para além e para aquém do atual contexto, não exige uma necessária negação em aderir às soluções propostas em momentos de real emergência como o atual, de modo que a radicalidade do posicionamento teórico não se esvai, ao menos não necessariamente, quando uma postura prática se faz necessária e é aceita como tal.

Posto isso, tentaremos sustentar aqui, primeiramente, contra a posição agambeniana, o argumento de que o caráter de verdade ou de simulação da atual situação sanitária global, além de ser obviamente fundamental para o esclarecimento acerca do modo como procederam os governos, seria, portanto, também importante para a elaboração do próprio juízo formulado pelo filósofo acerca da gravidade desses mesmos procedimentos, e das supostamente imotivadas medidas de exceção. Em nossa perspectiva, a fragilidade da compreensão do autor reside precisamente na sua aparente dificuldade em aceitar a dimensão “natural” que envolve o evento da pandemia. Nesse sentido, temos que a verdade biológico-científica do fenômeno, por assim dizer, serve para que se distinga corretamente se haveria uma incapacidade de adaptação do poder frente às “novas exigências” históricas, tal como postula Agamben, e daí a necessidade de transformação dos seus métodos de controle,⁹ ou se se trata, ao contrário, de uma resposta necessária a um problema compreensível sob um ponto de vista histórico-natural. Nesse último caso, de qualquer modo, certamente foram testadas técnicas políticas e tecnologias de toda sorte, que poderão servir aos interesses político-mercadológicos daqueles que delas souberem e puderem fazer uso, bem como foram descumpridos processos constitucionais e democráticos

9 Cf. AGAMBEN, 2020b, p. 6.

que não se sustentam sob a justificativa da atual crise. Haveríamos, então, que avaliar quais intervenções foram realmente necessárias e, posteriormente, devem ser abandonadas, e quais medidas constituem atualizações eticamente não justificáveis do paradigma, contra as quais devemos opor força e ainda cobrar o preço pelo seu uso abusivo no atual momento.

O objetivo deste texto, contudo, como dito anteriormente, não é trabalhar com todas as notas do autor sobre a pandemia, antes, o presente trabalho consiste em avaliar o sentido geral da compilação feita em *A che punto siamo? L'epimèdia come politica* (2020) para propor uma possibilidade de releitura do fenômeno em questão a partir do próprio aparato conceitual agambeniano. Para dar início aos comentários críticos acerca da reflexão do autor se faz necessária a apresentação de alguns conceitos e noções fundamentais, de modo a deixar clara a argumentação aqui proposta. Nesse sentido, as noções de *poder de soberania*, *biopoder*, *tanatopolítica* e *estado de exceção* devem ser introduzidos para que nosso escopo reste evidente durante o percurso das considerações desenvolvidas em seguida.

PODER DE SOBERANIA, BIOPODER, TANATOPOLÍTICA E ESTADO DE EXCEÇÃO

Dois termos basilares para a compreensão do pensamento político de Giorgio Agamben, *poder soberano* e *biopolítica/biopoder* definem um contraste e marcam uma relação entre épocas históricas subseqüentes. Ambos advêm, entretanto, da obra de Michel Foucault (1926-1984), filósofo francês de quem Agamben se diz um continuador. Para Foucault, até por volta do início do século XVII, o poder político-governamental no Ocidente apresentava uma tendência que se expressava

em variados campos de atuação, mas que, em um quadro geral, se caracterizava por diversas formas de usurpação da vida daqueles que estavam submetidos a esse mesmo poder. O soberano poderia, por exemplo, confiscar riquezas dos súditos quando fosse necessário, poderia puni-los quando se rebelassem contra as suas ordens e convocá-los para a guerra quando fosse preciso proteger o sangue do povo. Quando não se estivesse diante dessas emergências, se poderia viver relativamente em paz. Foucault chamava esse modelo de poder simplesmente de *soberania*, e propôs uma fórmula para a sua compreensão: o poder soberano seria um poder de *fazer morrer ou deixar viver*.¹⁰

A partir, contudo, do século XVII, segundo o autor, teria se consolidado uma mudança radical nesse horizonte, iniciada quando o poder passou a atuar em sentido oposto, isto é, muito mais com o objetivo de gerir a vida, de produzir e fazer prosperarem as forças sociais. Essas mudanças teriam começado a ocorrer desde o século XVI, através de práticas disciplinadoras do corpo, as quais se realizavam em espaços como escolas, hospitais, quartéis e fábricas. As sociedades que à época se desenvolviam sob esse modelo foram chamadas pelo filósofo francês de *sociedades disciplinares*. Mas foi somente pela transformação das sociedades em outros aspectos que essa Era teria se consolidado, a partir do desenvolvimento de campos do conhecimento sobre as populações – como ocorreu com o surgimento de saberes relativos à demografia e às estatísticas de saúde pública – para fazer frente a problemas como a natalidade, mortalidade, habitação, imigração. As sociedades evoluíam, então, de um modelo centrado na disciplinarização dos indivíduos para um

10 FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de M^a Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 287.

modelo que investia em uma política das populações, ou melhor, na vida das populações, daí poder ser nomeado de um *biopoder*. Nesse horizonte, tudo aquilo que não tivesse importância em amplitude populacional passou a não mais dizer respeito a essa racionalidade e poderia, portanto, ser deixado à própria sorte, ou à própria morte. Foi quando, pela primeira vez, a vida entrou na história e o biológico passou a refletir no político, diz Foucault.¹¹ A fórmula de compreensão desse modelo, para fazer par com a anterior, é a de um *fazer viver ou deixar morrer*.¹²

Em resumo, as diferenças e as relações entre o *poder soberano* e o *biopoder*, em Foucault, podem ser observadas, portanto, a partir desses três modelos históricos: o da *soberania* (até por volta do séc. XVI), o da *disciplina* (a partir dos séc. XVI-XVII) e o da *biopolítica* (a partir dos séc. XVII-XVIII). Deve restar entendido, entretanto, que as sociedades disciplinares não se perderam com as biopolíticas das populações, mas passaram a lhes ser intrínsecas, compondo-as fundamentalmente, de modo que não se deve compreender que haja uma ruptura entre elas, havendo, antes, uma continuidade. O mesmo não se pode dizer do poder soberano, pois, este sim, no esquema foucaultiano, corresponde a uma Era anterior, a qual, no entanto, de alguma maneira pode estar presente na Era posterior, mesmo que somente no plano simbólico, até, porventura, emergir na forma de alguma biopolítica, o que contudo não acontece como uma tendência.

Justamente aquele plano mais fundamental, que se refere à distinção/continuidade entre *poder disciplinar sobre os corpos* e *biopolítica das populações*, constitui o

11 Cf. *Id.*, *História da sexualidade* – a vontade de saber. 19. ed. Tradução de M^a Thereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009, p. 155-156.

12 Cf. FOUCAULT, 2005, p. 287.

ponto de vista com o qual Agamben trabalha no sentido de compreender que também entre *poder soberano* e *biopoder* não há ruptura. Aliás, segundo o filósofo italiano, não somente não haveria ruptura entre a Era da soberania e a que até hoje vivemos, como esta última seria uma produção original do modelo anterior.¹³ Isto porque apesar das mudanças relativas à amplitude populacional, que consolidaram as mudanças ocorridas inicialmente em nível individual, a vida como objeto do poder deve ser observada a partir do investimento sobre o corpo; não à toa, já para Foucault, o *biopoder* inicia-se com o investimento sobre os corpos individuais, produzindo “corpos dóceis” para melhor serem governados. No mesmo sentido, para Agamben, aquilo que caracterizaria essencialmente o *poder sobre a vida* seria precisamente a violência que se faz sobre os corpos dos indivíduos, não apenas o investimento sobre o corpo político, a população, razão pela qual a *biopolítica* pode ser considerada, em um sentido fundamental, tão antiga quanto o modelo da *soberania*.¹⁴ Nesse horizonte, deve ficar claro que o autor atribui uma mesma acepção aos termos, não necessariamente remetendo a uma distinção entre épocas quando os utiliza.

Dentro da discussão sobre o biopoder na obra de Foucault, há um evento histórico que surge com uma particular importância e que serve como ponto de desenvolvimento para Agamben. Trata-se do fenômeno do nazismo, o qual constitui a manifestação de um poder distinto. A ideologia nazista da pureza da raça ariana demandava que para fazê-la prosperar, fazê-la viver, se fazia necessário o extermínio de elementos indesejados, os que interferiam na política da eugenia, isto é, judeus, negros,

13 Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer* - o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo horizonte: UFMG, 2007b, p. 14.

14 Cf. AGAMBEN, 2007b, p. 14.

ciganos, homossexuais, deficientes físicos e mentais, entre outros. Isso, como se sabe, se tornou uma política de Estado. Desse modo, para além da proteção do corpo político dos cidadãos alemães em relação aos seus inimigos, tanto externa quanto internamente, as mortes dos indesejados seriam necessárias para que fosse fortalecido o corpo da espécie, ou seja, para que se fortalecesse biologicamente a raça, fundando um “racismo de Estado”¹⁵. Desse modo, já para Foucault, com o nazismo, se dá uma absolutização do *fazer viver* do *biopoder* que coincide completamente com uma absolutização do *fazer morrer* do *poder soberano*, um verdadeiro paradoxo.

Considerando essa convivência entre poder de morte e poder sobre a vida a partir de Agamben, temos que: só é possível compreender a realização da política da morte nazista em plena Era do *biopoder* concebendo que a biopolítica é, na verdade, fundamentada pelo seu oposto, isto é, por uma *tanatopolítica* (do grego *Thanatos*, “morte”)¹⁶ na qual haveria sempre o risco de se transformar. Com Agamben, a política genocida posta em prática pelo governo nacional-socialista, compreendida já por Foucault pondo-se em paralelo *poder de soberania* e *biopolítica* das populações, se explica mais claramente a partir do ponto de vista de que: há uma violência soberana anterior à própria biopolítica que a determina a todo instante e que não ficou para trás com o advento da ciência e da política modernas. O *biopoder*, isto é, o poder sobre a vida, é, antes de qualquer coisa, um poder *violento* sobre a vida submetida à soberania, o que o autor chama de *vida nua*, produzida a todo instante.

15 FOUCAULT, 2005, p. 305.

16 Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz – o arquivo e a testemunha*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 89.

O termo *estado de exceção* também é uma pedra de toque na obra do filósofo italiano, constituindo um verdadeiro *paradigma epistemológico* para se compreender a soberania e se observar o seu *modus operandi* de governo. Para se evitar um erro corriqueiro, contudo, é preciso compreender o *estado de exceção* como *paradigma*; Agamben lembra que “paradigma” tem origem no vocábulo grego *para-deigma*, que significa “aquilo que está ao lado”¹⁷. Sendo o estado de exceção um paradigma, ele não deve ser simplesmente identificado com os Estados de exceção tais como ocorreram nas ditaduras do século XX. Antes, refere-se a algo mais fundamental que possibilita a realização de Estados autoritários como os que conhecemos na história, mas também possibilita a implementação de medidas de exceção dentro das próprias democracias, isto é, no interior dos próprios Estados Democráticos de Direito. Assim ocorreu, por exemplo, quando em 13 de novembro de 2001, o então presidente dos Estados Unidos, G. W. Bush, promulgou a sua *military order*, “ordem militar”, que anulava o estatuto jurídico de qualquer não-cidadão americano permitindo sua “detenção indefinida”, *indefinite detention*. Foi precisamente o que possibilitou que os talibãs capturados no Afeganistão fossem mandados a Guantánamo sem gozarem do estatuto de prisioneiros de guerra, regido pela Convenção de Genebra. Segundo o filósofo, a única comparação possível seria com os judeus sob o regime nazista, quando, antes de enviados aos campos de concentração, eram desnacionalizados.¹⁸

Dentro da obra de Agamben, um dos exemplos mais importantes da utilização do estado de

17 Cf. AGAMBEN, 2007b, p. 29.

18 Cf. AGAMBEN, 2007a, p. 14.

exceção como técnica política de governo seria, sem dúvida, quando o nazismo dele fez uso em 1933. Precisamente porque tão logo o cargo de Chanceler do Império alemão lhe foi dado, Hitler promulgou o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, que o permitiu governar a Alemanha por doze anos sob um regime de exceção sem que, contudo, fosse abolida a Constituição então vigente, apenas suspendendo alguns direitos fundamentais. Razão pela qual não se pode chamar Hitler, ao menos não tecnicamente, de ditador, já que o cargo de Chanceler foi legalmente ocupado e o decreto era legalmente amparado.¹⁹ Assim, a estrutura jurídica bastante indefinida que conviveu com a Constituição de Weimar, formando aquilo que se chamou de “Estado dual”, e que permitiu aos nazistas fazerem o que fizeram, pode ser situada na mesma tradição das estruturas democráticas que a combateram, já que havia previsão constitucional para ela. Em outras palavras, segundo Agamben, temos que nos desacostumar a pensar que o paradigma jurídico-político que há por detrás dos governos autoritários seja algo exterior às democracias, e compreender que o *paradigma do estado de exceção* é peça fundamental também dos assim chamados Estados Democráticos de Direito.

Assim, no contexto da teoria da soberania de Agamben, o termo *estado de exceção* é usado pelo autor para abordar uma série de institutos jurídicos que atravessam a tradição política ocidental a partir da Revolução Francesa. É proposto para dar conta de um fenômeno jurídico complexo que se refere à suspensão do ordenamento, presente historicamente em vários

19 Cf. *Ibid.*, p. 75-76.

contextos internacionais, sob várias denominações.²⁰ Um ponto importante aqui é o fato de que fora a formulação francesa, ainda durante a Revolução – quando um decreto de 1791 distinguiu “estado de guerra” (*état de guerre*) de “estado de sítio”, sendo este último “político”, ou seja, fictício –, que introduziu na racionalidade jurídica moderna a possibilidade de desvincular a suspensão do ordenamento de um contexto marcial, podendo ser realizada por razões de segurança. Em suma, o autor faz toda uma genealogia do termo para apontar que é especialmente importante saber que a origem do *estado de exceção* moderno surge do seio da tradição democrático-revolucionária, não sendo uma racionalidade e uma prática exclusivas da tradição autoritária oriunda do absolutismo. Desse modo, à luz dessa perspectiva histórica, seria compreensível o uso das medidas de exceção como técnica política nas atuais práticas de segurança das maiores democracias do mundo.²¹

Compreendemos que a partir desses elementos iniciais da obra de Agamben é possível abordar as suas recentes reflexões acerca do atual contexto planetário, reconhecendo que o diagnóstico do tempo presente, tendo como base as mesmas categorias, não precisa se enquadrar no problemático posicionamento em que o autor recentemente se enveredou.

20 Na Alemanha, “estado de exceção” (*Ausnahmezustand*) ou “estado de necessidade” (*Notstand*); no mundo anglo-saxônico, “lei marcial” (*martial law*) e “poderes de emergência” (*emergency powers*); na Itália, “decretos de urgência”, e na França, “estado de sítio” (*état de siège fictif* ou *politique*). (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci d. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2007a, p. 15-17) No Brasil, a Constituição de 1988 traz *estado de emergência* e *estado de defesa*.

21 Cf. AGAMBEN, 2007a, p. 15-17.

SOBRE O DISPOSITIVO DA BIOSSEGURANÇA

Chama a atenção uma afirmação de Agamben, que pode ser lida logo no prefácio do seu pequeno último livro, acerca da atuação dos governos em países de todo o mundo durante a pandemia. Sobre esta última, diz ou autor: “neste momento não importa se é verdadeira ou simulada”.²² Isso porque, ante a situação global que vivenciamos, o poder soberano teria se aproveitado da oportunidade para atualizar completamente os seus paradigmas de governo, cujos modelos já estariam em decadência.²³ Haveria já um declínio progressivo das ideologias e das crenças políticas tradicionais, que estariam sendo substituídas por uma política baseada em “razões de segurança”, consolidando aquilo que os cientistas políticos americanos nomearam de “Estado de segurança” (*Security State*).²⁴ Ou seja, os poderes dominantes, institucionais, segundo o autor, há tempos vinham perdendo legitimidade e somente seriam capazes de mantê-la através da produção de emergências, as quais, conseqüentemente, sempre demandam algum tipo de segurança²⁵, como no caso do terrorismo.

Desse modo, tal como ocorreu após os ataques às Torres Gêmeas, em 11 de setembro de 2001, a partir de quando o terrorismo passou a ser o motivo pelo qual as autoridades americanas legitimaram a adoção de várias medidas de exceção e a construção do campo de Guantánamo, hoje, a epidemia do novo Coronavírus seria a justificativa perfeita para a implementação de uma nova política global, de amplitude ainda maior que a guerra ao terror. Assim, para

22 Tradução livre de: “*a questo punto non importa se vera o simulata*”. (AGAMBEN, 2020a, “Avvertenza” e 2020b, p. 5).

23 Cf. *Id.*, 2020b, p. 6.

24 Cf. *Ibid.*, p. 75.

25 Cf. *Ibid.*, p. 10.

fazer frente à maior crise mundial das últimas décadas, teria sido instalado um estado de exceção mundial, segundo Agamben com a suspensão imotivada, ainda que temporária, de direitos fundamentais como os de ir e vir, de reunir-se para fins políticos e para outros fins, o direito de trabalhar, de estudar, e mesmo de estar presente no enterro dos seus mortos. Partindo dessa premissa, o filósofo questiona: “Por quanto tempo mais e segundo quais modalidades se pode prolongar o estado de exceção?”.²⁶

Daqui, pode-se deduzir, em linhas gerais, que para Agamben: sendo a pandemia uma espécie de ficção, em alguma medida planejada ou de algum modo articulada, estaria em curso a realização ou o exercício de uma forma de governamentalidade biopolítica de amplitude sem precedentes, o que se daria a partir da atualização, em escala global, do *paradigma do estado de exceção*; se, ao contrário, a pandemia é completamente real, para o filósofo aparentemente não faz diferença, já que de todo modo o poder soberano precisava se adaptar aos novos tempos, e o paradigma emergiu se fazendo presente. Semelhante mutação ocorre no horizonte daquilo que o autor chama de “Grande Transformação”, isto é, tudo aquilo que está acontecendo atualmente corresponderia a uma completa mudança em curso nas democracias burguesas, que a partir de então tenderiam a abandonar os seus paradigmas, “com seus direitos, seus parlamentos e suas constituições”.²⁷

Em suma, o filósofo não concebe o período pelo qual passam praticamente todos os países do mundo simplesmente como um momento passageiro, haja vista, inclusive, que as próprias autoridades admitem

26 Tradução livre de: “*Per quanto tempo ancora e secondo quali modalità potrà essere prolungato l’attuale stato di eccezione?*”. (AGAMBEN, 2020a, “Avvertenza” e 2020b, p. 10).

27 Tradução livre de: “*coi loro diritti, i loro parlamenti e le loro costituzioni*”. (*Id.*, 2020a, “Avvertenza” e 2020b, p. 6).

incerteza quanto à sua duração. Na verdade, pouco importa ao autor que as medidas de segurança/saúde sejam afrouxadas em breve, já que compreende o que hoje vivenciamos como um ponto de virada nos dispositivos de poder, o qual, inclusive, surge seguindo o mesmo paradigma fundamental da lógica da violência soberana, rastreável por toda a história até os mais antigos contextos. Mais ainda, nossa situação apresentaria pontos de convergência com aquilo que ocorreu na Alemanha nazista, quando o novo chanceler alemão à época promulgou um estado de exceção que duraria doze anos sem, contudo, abolir a Constituição de Weimar.²⁸

O TERROR SANITÁRIO-MIDIÁTICO E O ESTADO DE EXCEÇÃO IMOTIVADO

A Grande Transformação, com efeito, operaria a partir do estabelecimento, em primeiro lugar, de um “terror sanitário”, que se refere aos alarmes em relação às medidas adotadas na pandemia – e cujo efeito se deve à adesão a esse discurso por parte das mídias de massa. Em segundo lugar, a Transformação contaria com a vigência de algo como uma “religião da saúde”, pois segundo o autor, em nosso tempo, a ciência, mais ainda no caso das ciências médicas, carregaria o caráter de uma verdadeira religião, já que, diante de questões de saúde, todos lhe devem, a qualquer custo, obediência quase religiosa. Nesse horizonte, estariam em ação dois dispositivos: um jurídico-político, o estado de exceção, fomentado pelo terror sanitário-midiático; outro religioso, a própria ciência, sustentado pela relação de fé e de sujeição que com ela mantemos; conjugados,

28 Cf. AGAMBEN, 2020b, p. 6-7.

poder estatal e religião da saúde formariam um terceiro dispositivo chamado por Agamben de “biossegurança”.²⁹

Nesse horizonte, o que o filósofo reconhece é que estaria em questão algo para além de uma situação de emergência relacionada a um vírus determinado, e que diz respeito justamente à formação de um paradigma governamental cuja eficácia superaria todas as outras formas de governo conhecidas na história política do Ocidente. Assim, quando os cidadãos passaram a aceitar as restrições de liberdade que lhes têm sido impostas, a biossegurança provou do que é capaz, isto é, fazer com que o cessar de toda atividade política e de toda relação social correspondesse à própria participação cívica. Assim, tudo indicaria que o chamado “distanciamento social” se converterá no próprio modelo de política a ser implementado, de modo que as relações humanas serão substituídas pelo uso dos dispositivos digitais, evitando-se assim o contato e o contágio pelo vírus.³⁰ Para o autor, cumpriria a nós, além de observar essas mudanças nos paradigmas políticos, pensar sobre as consequências éticas da atual situação. Continuaria sendo necessário pensar em novas formas de resistência ao poder soberano, as quais apontassem para uma política mais verdadeira, a qual não deve se identificar nem com “a forma obsoleta das democracias burguesas nem aquela do despotismo tecnológico-sanitário que a está substituindo”³¹.

Ocorre que partir do fato de que a epidemia foi ou não inventada parece especialmente importante na medida em que põe em questão algo aparentemente pouco debatido, tanto pelo próprio filósofo quanto pelos

29 Cf. AGAMBEN, 2020b, p. 7-8.

30 Cf. *Ibid.*, p. 75-76.

31 Tradução livre de: “*la forma obsoleta delle democrazie borghesi né quella del dispotismo tecnologico-sanitario che le sta sostituendo*”. (*Id.*, 2020a, “Avvertenza” e 2020b, p. 10).

seus estudiosos e intérpretes: se trata, em primeiro lugar, de julgar se o estado de exceção, levado a efeito em razão do alto contágio do vírus e da potencialmente alta letalidade da doença por ele causada, foi realmente necessário ou não, e se devíamos tê-lo obedecido ou não. Isso implica, em segundo lugar, avaliar se a crítica ao estado de exceção como técnica política de governo deve se limitar às falsas justificativas para o uso dessa mesma técnica, ou aos excessos porventura cometidos e aos perigos futuros desse uso; ou ainda se devemos nos opor a todo e qualquer uso de medidas de exceção, como parece querer o filósofo italiano. Em outras palavras, tratar-se-ia de aceitar, ou não, que a suspensão de direitos e liberdades individuais pode ser legitimada sob alguma hipótese ou se, de outro modo, mesmo a suspensão não sendo legítima em uma perspectiva ética e política mais fundamental, pode ser pragmaticamente necessária, embora deva ser evitada a todo custo e possa sempre ser criticada em algum aspecto.

Isso significa que, no limite, o possível impacto social da doença causada pelo vírus seria essencial para compreendermos se o estado de exceção poderia, de fato, ser pragmaticamente necessário em alguns momentos da nossa vida política, respaldo difícil de encontrar na obra do autor. Em nossa perspectiva, a fragilidade da compreensão do filósofo ora em evidência reside precisamente na sua aparente dificuldade em aceitar a dimensão “natural” ou biológica que envolve o evento da pandemia, dificuldade essa que pode ser observada na sua interpretação aparentemente deficiente de alguns dados epidemiológicos divulgados por autoridades. Por isso, compreender o “terror sanitário” como uma espécie de estratégia midiática do poder para justificar as medidas de exceção não procede, a não ser que se

parta do princípio de que a pandemia é em alguma medida uma invenção. Ao que tudo indica, parece ser elemento central na recente reflexão de Agamben que a gravidade da pandemia seja mesmo fictícia, pois, sendo real, aquilo que o filósofo chama de “terror” consistiria simplesmente em uma gama de orientações de saúde pública, implementadas em precaução a um elemento novo na dinâmica das populações. E isso, talvez, significasse que o autor devesse considerar que o estado de exceção em curso fosse realmente justificável de um ponto de vista ético e político. Posto nesse prisma, ao menos um dos caracteres que compõem o dispositivo maior da biossegurança, ao que tudo indica não é verdadeiro. Ou seja, não há terror, mas sim difusão do esclarecimento a respeito de algo que pode despertar, e de fato desperta, nas pessoas medos em relação à própria vida e à vida dos seus semelhantes. Por conseguinte, o estado de exceção que se segue a esse “terror” não carrega a marca dessa ficção, por isso guarda relação de necessidade real com a situação particular.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A BIOPOLÍTICA DO DISTANCIAMENTO SOCIAL: ENTRE A BIOPOLÍTICA E A TANATOPOLÍTICA DA PANDEMIA

A Grande Transformação se caracterizaria também por uma verdadeira reestruturação das relações entre os homens. Com o distanciamento entre os indivíduos, estaria se consolidando uma nova qualidade de relações, somente possível graças à eficácia das tecnologias digitais. Essa não é, contudo, uma realidade iniciada com a pandemia, mas por ela intensificada, de modo que o isolamento que vivenciamos neste ano somente foi possível porque já vinha sendo praticado no cotidiano. O assim chamado “distanciamento social” determinaria, a partir de então, o

modo como deveriam se dar as relações humanas, como se sabe, evitando a presença física dos outros sempre que possível, se comunicando mediante o uso de dispositivos via *Internet*. Essa situação configuraria as novas formas de relações sociais, cada vez mais marcadas pelo signo da *conexão*, de modo que aqueles que não estão conectados tenderiam a ser excluídos e a existirem à margem dessa forma de relação.³²

Nesse horizonte, aquilo que parece chamar mais a atenção de Agamben se refere à velocidade com que foram executadas as normas no interior das democracias burguesas, isto é, por meio de decretos, e onde nesse momento, diz o autor, o direito do cidadão à saúde se converteu em uma obrigação religiosa de obedecer à norma do isolamento. O mais espantoso seria o fato de que tudo ocorreu sem que para tanto fosse preciso algum tipo de “aparato ideológico explicitamente totalitário”³³. O filósofo diz isso como se o que estivesse em jogo no governo das populações durante a pandemia não fosse propriamente o direito humano à saúde garantido pelas constituições, mas, antes, estaria em evidência tão somente o exercício do poder soberano, que normatiza a realidade autoritariamente por meio da exceção para se fortalecer e para se renovar, investindo agora pelo controle via mundo virtual e justificando-se pela biossegurança.

Contra esse argumento, não é difícil compreender que o direito do cidadão à saúde, no caso particular das epidemias, coincide com o direito de se resguardar em domicílio, logo, não há necessariamente negação do direito à saúde na política do distanciamento social, antes o contrário. Há, no máximo, de fato, um autoritarismo

32 Cf. AGAMBEN, 2020b, p. 8-9.

33 Tradução livre de: “*un apparato ideologico esplicitamente totalitario*”. (*Id.*, 2020a, “Avvertenza” e 2020b, p. 7).

que pretende obrigar uma população pouco esclarecida a seguir, massiva e tão bruscamente, orientações médico-epidemiológicas. Há, de fato, portanto, exercício da violência soberana quando, por exemplo, se proíbem indivíduos de trabalharem sem dar-lhes condições de subsistência. No que se refere às outras liberdades, como o direito de ir e vir e de se aglomerar para fins políticos, sem dúvidas, há uma contradição entre tê-las garantias por uma constituição e, ao mesmo tempo, tê-las suspensas, ainda que momentaneamente. Melhor seria que os indivíduos seguissem e pudessem objetivamente seguir livre e conscientemente as orientações sanitárias, isto é, melhor seria que as pessoas se protegessem sem que fossem obrigadas, sem que fosse preciso o uso dos decretos e do policiamento, mas, infelizmente, isso não ocorreu efetivamente em lugar algum do mundo. De qualquer modo, a tendência biopolítica em nível global, nesse momento, atua para que a vida nua esteja preservada, em maior ou menor grau, sob melhores ou piores condições, ainda *vida nua*, mas vida preservada.

Ainda a respeito dessa relação entre os direitos constitucionais e a realidade da pandemia, é preciso lembrar da particularidade envolvida no caso, que é subestimada pelo filósofo, a saber, precisamente o fato de o SARS-Cov-2 ser um patógeno novo para a nossa espécie e altamente contagioso. Assim, se de fato não se deve reduzir o direito à saúde a uma obrigação de se seguir uma norma, por outro lado, não se podem simplesmente reivindicar a garantia dos direitos normais no atual contexto, já que isso significaria reivindicar para si o direito de contaminar a outros. Em outras palavras, devemos sim partir da atual situação para observar o quanto o direito à saúde tem sido negligenciado pelos governos, com o encolhimento dos sistemas públicos de

saúde, com o subfinanciamento das pesquisas científicas e da educação na área etc., de modo que faz muito sentido a afirmação de Agamben quando denuncia que o direito à saúde não pode ser resumido ao dever, por parte dos próprios sujeitos de direito, de cumprir uma ordem, um simples comando de ficar em casa e lavar as compras. Por outro lado, a garantia do direito e da liberdade de ir e vir desse mesmo cidadão não pode coincidir com a liberdade de espalhar o vírus. Trata-se de um paradoxo, ou de uma contradição, que seja. Resta-nos pensar que pelo menos o efeito pragmático dessa contradição se justifica sim de um ponto de vista ético e político, na medida em que a suspensão das liberdades serve à própria garantia dos direitos relativos a essas liberdades; isto é, há uma razão ética envolvida nos decretos emergenciais para o controle da Covid-19, posto que servem à preservação da vida dos próprios sujeitos de direito, de modo que, garantida a vida, estejam garantidos os direitos, já que não faz sentido garantir liberdades, como a de ir e vir, aos mortos.

Nessa perspectiva, pode-se sem muito esforço compreender que muito mais interessante, filosoficamente inclusive, talvez fosse observar a negação do direito à saúde e à autopreservação em plena Era do biopoder, como no caso da situação daqueles indivíduos pertencentes às classes mais vulneráveis dentro da periferia do capitalismo, justamente o caso dos residentes em países onde a gravidade da doença foi negada pelos seus chefes de Executivo ou de governo. Como se sabe, o presidente brasileiro foi um dos que bradaram contra o consenso científico, conclamando os cidadãos a se exporem ao vírus, como em uma guerra, tendo consciência do alto índice de mortalidade que a aposta na “imunidade de rebanho” como estratégia de contenção de espalhamento do vírus acarretaria nesse caso. Nesses contextos, aliás,

ao menos no que se refere a J. M. Bolsonaro, dadas as suas atitudes e declarações, dada a direta ligação das suas posturas com a centena de milhares de mortes por Covid-19 no país, pode-se, sem exagero, considerar que o chefe do Executivo brasileiro tenha atuado com a intenção de um verdadeiro genocida.³⁴ Assim, o fato de ser possível que se tenha forçado a realização de um genocídio em um país formalmente democrático como o Brasil, com a sua importância geopolítica e econômica, em pleno século XXI, deveria e poderia coerentemente saltar aos olhos de Agamben com muito mais importância do que a velocidade com a qual os governos promulgaram as medidas de exceção com o objetivo de salvar vidas.

A esta altura, já deve ter ficado claro ser possível considerar interessante a reflexão do filósofo italiano, contanto que aproveitada para a crítica do atual estado de coisas por um outro véis. Por exemplo, quando sabemos que o SARS-Cov-2 provavelmente se originou do contato entre animais domésticos e silvestres, como o porco e o morcego, resultado do desmatamento advindo da intensa urbanização e do crescimento das metrópoles, enfim, se o vírus é, no final das contas, uma consequência do modelo de desenvolvimento

34 Nesse horizonte, não é preciso argumentar aqui a respeito das desastrosas consequências de um governo não seguir as orientações da Organização Mundial da Saúde para o controle da pandemia, já que há uma intensa divulgação dos dados comparados sobre mortes pelo mundo; mas vale ao menos lembrar que, definitivamente não por acaso, o Brasil é responsável por um desproporcional número de mortes por Covid-19. Até a data de 29 de agosto de 2020, o país contava com cerca de 2,5% da população mundial, somando 15% dos casos registrados e 14,2% das mortes pela doença no mundo, números relativos à pandemia muito maiores que a média global. (Cf. IAMARINO, Átila. *Cadê o 1 milhão?* (entre 2:56 e 3:56). YouTube, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xzITvyEUXHA>>. Acesso em 28/08/2020.

vigente no mundo todo, a afirmação de Agamben de que a “Grande Transformação” se realizaria em razão do declínio dos tradicionais modelos de governo poderia fazer sentido, se posta como crítica à lógica destrutiva do capitalismo contemporâneo, particularmente no que se refere aos danos aos ecossistemas. Isto é, talvez seja justamente por não convir aos governos do mundo todo lidarem de outra forma com o meio ambiente global não lhes reste outra opção a não ser decretar estados de exceção pelo mundo todo quando do surgimento de uma crise, de modo que, uma vez em declínio o atual modelo desenvolvimentista pela via finita da exploração ambiental, cumpre ao poder uma readaptação dos seus mecanismos de controle das populações afetadas pelas suas consequências, o que pode significar que não se fará nada para se evitar uma nova crise de mesmo tipo, mas se agirá do mesmo modo para contê-la.

Vale lembrar que, na obra do autor, o paradigma do estado de exceção frequentemente corresponde às tomadas de decisão do poder soberano diante de crises muitas vezes causadas por esse mesmo poder, a exemplo da própria guerra ao terror, se se lembrar das intervenções estadunidenses no Oriente Médio nas décadas de oitenta e noventa que fomentaram a origem de grupos terroristas. Por vezes, trata-se simplesmente de uma técnica política autoritária que se sucede à criação, da parte dos próprios governos, das condições das quais se valem para justificar as medidas de exceção; por exemplo, quando se sabe que os altos índices de violência urbana estão diretamente relacionados à ausência de investimento estatal em atenção aos setores sociais mais empobrecidos, o que acarreta violentas investidas, legais e ilegais, do poder policial nessas localidades. Por isso, a governamentalidade que exclui os indesejáveis, empurrando-os para as periferias

das grandes metrópoles, dentro dos Estados Democráticos de Direito, é a mesma que faz uso da intervenção militar nas localidades onde as camadas pobres do tráfico de drogas se fazem visíveis. Assim, a razão dos governos que não dão conta das consequências do ímpeto anticológico do desenvolvimento capitalista é a mesma que precisa impor autoritariamente a suspensão de direitos individuais para a contensão daquelas consequências; do mesmo modo, a lógica que subjaz ao desenvolvimento capitalista pretensamente ilimitado é a mesma que aplicará medidas de austeridade para cobrir os prejuízos causados pela atual crise. Infelizmente, o pensamento agambeniano sobre a pandemia passa longe de dar ênfase a essa possibilidade de crítica, embora a tenha diante dos olhos.

SOBRE A CIÊNCIA COMO RELIGIÃO E A MOBILIZAÇÃO DA FÉ NO CONHECIMENTO

Por outro lado, o segundo componente do dispositivo da biossegurança, que se refere ao caráter religioso da ciência, observado pelo filósofo especialmente no papel que a medicina cumpriu na atual pandemia, levanta um aspecto interessante envolvendo a relação que os indivíduos mantêm com o conhecimento científico. Sem a pretensão de darmos conta aqui de todas as reflexões de Agamben a esse respeito, presentes no texto 12. *A medicina como religião*, podemos pelo menos pensar sobre uma das premissas ali levantadas pelo autor. A certa altura do texto, o filósofo aponta para uma das características da religião médica:

A prática cultural não é mais livre e voluntária, exposta somente a sanções de ordem espiritual, mas deve se tornar normativamente obrigatória. [...] O poder profano deve vigiar para que a liturgia da religião médica, que agora coincide com toda a vida, seja

pontualmente observada nos fatos. Que se trate aqui de uma prática cultural e não de uma exigência científica racional é imediatamente evidente.³⁵

Partindo dessa passagem, pode-se observar que, de fato, no atual contexto sanitário, para a imensa maioria dos indivíduos, parece haver um imperativo de obediência, por assim dizer, que não decorre do conhecimento de causa relativo às áreas da biologia, da epidemiologia, da medicina etc. A essa maioria de pessoas pertencem, em distintos níveis de esclarecimento, todos os que não trabalham diretamente com a pesquisa nas áreas científicas mais envolvidas. Isto significa que, para termos contato com as descobertas científicas mais avançadas, portanto, dependemos do conhecimento adquirido e divulgado pelos respectivos especialistas. Essa dependência, obviamente, constitui uma relação de confiança intrínseca à divisão social do trabalho que se reflete na especialização dos saberes em áreas específicas; mas essa confiança, e talvez toda confiança, em alguma instância, tenha algo ver com uma espécie de fé, como se encontra no seu registro etimológico: já que “confiar” deriva de *confidere*, vocábulo latino composto pela partícula *fides*, “fé”. O mesmo vale para quem “acredita” na ciência, já que “acreditar” guarda o mesmo tipo de registro, posto que deriva de *credere*, também do latim, onde a partícula *kred* teve, na origem do uso do termo, o mesmo significado de *fides*. Assim, segundo

35 Tradução livre de: “*La pratica culturale non è più libera e volontaria, esposta solo a sanzioni di ordine spirituale, ma deve essere resa normativamente obbligatoria. [...] Il potere profano deve vegliare a che la liturgia della religione medica, che coincide ormai con l’intera vita, sia puntualmente osservata nei fatti. Che si tratti qui di una pratica culturale e non di un’esigenza scientifica razionale è immediatamente evidente*”. (AGAMBEN, 2020a, “La medicina come religione” e 2020b, p. 68).

o próprio Agamben, em um texto anterior: “*Credere* justamente significava, na sua origem [...], depositar a própria fé em alguém de quem se espera proteção e, dessa maneira, vincular-se com ele na fé”.³⁶

Se pensarmos um pouco mais sobre isso, o que parece ocorrer é que, quando alguém *confia* ou *acredita* em outrem, no presente caso, nos cientistas, na verdade não pratica necessariamente a mesma fé religiosa no sobrenatural, na transcendência ou em qualquer pressuposto espiritual que compõe os diferentes credos. No limite, se trata de ter fé sim, mas na palavra e no trabalho material e imaterial de outros, indivíduos concretos; não se trata de ter fé em um deus, nem em uma revelação, mas no esclarecimento sobre o mundo a partir do próprio mundo. Parece haver, portanto, diferentes tipos ou diferentes qualidades de fé, e a analogia que Agamben propõe para compreendermos a ciência como um tipo de religião tem um claro e importante limite.

Entretanto, ainda assim, confiar na palavra dos outros, mesmo que não signifique confiar em algo transcendente, não redime aquele que *confia* do julgamento possível de estar agindo, em algum nível que seja, religiosamente. Se não, vejamos: quando sabemos que o conhecimento advindo das ciências não será checado, revisado ou mesmo minimamente compreendido por um grande contingente da humanidade, seja por as pessoas não se interessarem pela razão e pela pesquisa científicas, seja por falta de condições materiais ou mesmo de formação educacional para tanto, talvez não seja absurdo pensar que a confiança ou a crença na ciência e, mais ainda, no discurso midiático que a divulga da forma como lhe convém, não deixa de

36 AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem*. Arqueologia do juramento. *Homo sacer* II,3. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011, p. 34.

demarcar uma relação próxima da fé religiosa. Nessa perspectiva, não seria por acaso, por exemplo, que as pessoas costumemente confiam e obedecem aos médicos como quem tem verdadeira fé na formação do profissional, e agem quase como que seguindo a orientações de um sacerdote, ainda que o mesmo possa estar completamente equivocado ou até agindo de “má-fé”. Assim também se explicaria o fato de as pessoas acreditarem em notícias que comunicam resultados de estudos “científicos” sobre a saúde os mais variados e contraditórios entre si, de modo que se pode até escolher por pura conveniência em quais dados confiar. Não é à toa que o “conhecimento” advindo das pseudociências, que sempre existiram, prolifera-se pela *Internet* como verdadeiros vírus, e não é à toa que boatos conspiracionistas se estabelecem com aparência de método científico.

Nesse sentido, não é difícil chegar à conclusão de que a eficácia do imperativo científico, vamos chamar assim, acerca do que se deve fazer no caso de uma emergência sanitária como a atual, dependa da capacidade das pessoas de terem fé na ciência ou ao menos da capacidade de obedecerem religiosamente aos decretos embasados pelo conhecimento científico, bem como a confiarem nos discursos midiáticos a respeito das descobertas e orientações. Caso contrário, há o risco de uma parcela não insignificante de pessoas se encarregar de tentar convencer a todos do oposto daquilo que prega o relativo consenso científico. Como exemplo, temos o posicionamento dos militantes antivacina e dos negacionistas climáticos, os terraplanistas, além daqueles que se manifestaram nas ruas contra a política de distanciamento social, estes últimos frequentemente sujeitos protofascistas, verdadeiros prosélitos de líderes com o mesmo tipo de caráter.

Em suma, desdobrando e concordando em alguma medida com o ponto tocado por Agamben, não seria absurdo pensar que aquilo que o discurso científico promove, ao menos no final da cadeia da sua divulgação, seja uma espécie de mobilização da fé, já que a eficácia das suas orientações práticas depende da capacidade das pessoas de *confiarem* e de *acreditarem*. Mas, tal como ocorre em relação à necessidade, pelo menos pragmática, ou seja, pontual e não-desejável, que podemos ter de um estado de exceção como o atual, assim acontece com necessidade pragmática da fé religiosa na ciência, não em qualquer ciência ou em qualquer discurso, mas na ciência “canonizada”, a ciência cujos métodos são divulgados e podem ser reproduzidos, cujos resultados podem ser avaliados e reavaliados à exaustão, ou seja, a ciência que pode ser profanada.

À GUIZA DE CONCLUSÃO

Não restam dúvidas de que o filósofo italiano não concilia bem a própria perspectiva de compreensão do poder soberano à necessidade demandada pelo atual estado de coisas. Aliás, o Agamben que pensa a pandemia cai em negacionismo, fazendo uso de falácias lógico-argumentativas – aqui sequer apontadas –, desenvolvendo um viés de confirmação muito particular. Por isso os críticos, divididos entre aqueles que o haviam lido muito rasa e rapidamente e aqueles que nunca aceitaram de bom grado as suas reflexões, podem não ter outra opção a não ser abandonar suas leituras, no primeiro caso; no segundo, acabam por encontrar excelente material para fortalecer, por sua vez, o próprio viés que deslegitime a obra precedente do filósofo. Não que não seja compreensível a indignação quando nos deparamos com posições sobre a ciência tão equivocadas vindas de um

intelectual de tamanha importância; posições a partir das quais o autor acaba por se encontrar, inusitada e constrangedoramente, no mesmo campo pragmático (embora não no mesmo horizonte filosófico-político) de líderes protofascistas, os quais, sem dúvida, poderiam estar exemplarmente sob o crivo de uma sua crítica atual. Entretanto, é preciso dizer que, sem que se faça grande esforço hermenêutico e de pesquisa bibliográfica, não faz sentido igualar o Grande Equívoco agambeniano – para entendermos assim – ao negacionismo inadvertidamente vil das referidas execráveis figuras.

Dito isso, ao analisar de modo geral a forma como os governos gerenciaram o fenômeno da pandemia, temos que: muito mais importante do que argumentar, como fez o autor, contra as medidas de suspensão de direitos individuais para o controle da doença, seria compreender o significado biopolítico e tanatopolítico da aposta na chamada “imunidade de rebanho” como estratégia político-epidemiológica. Isto é, arrisca-se aqui a dizer que seria muito mais interessante ao filósofo italiano chamar a atenção para a razão que pôs em prática um plano de genocídio com a finalidade de, ao mesmo tempo, fortalecer a saúde de um povo; buscando entender o que permite a essa estratégia se dar no interior de grandes democracias, ou seja, sem a necessidade de “um aparato ideológico explicitamente totalitário”.

Resumindo, entendemos aqui que o maior significado biopolítico da pandemia não seria o uso do estado de exceção como técnica política do governo para salvar vidas, mas o não uso do próprio estado de exceção para fazê-las morrer. Assim, a partir de uma perspectiva que tem o estado de exceção como paradigma epistemológico para se compreender o poder soberano e os seus governos, o mais importante de ser observado

nesse momento seriam as milhares de mortes daqueles que não puderam se proteger do vírus, mesmo que o quisessem. Mais interessante ainda seria prestar atenção ao conclave feito por um chefe de Executivo para que os cidadãos arriscassem as próprias vidas para a imunização da população. Nesse horizonte, temos que a aposta na referida estratégia de imunização coletiva seria, no atual contexto, a expressão mais “sumária e mortal” do poder soberano que poderia usar as medidas de exceção para salvar vidas, mas que não o fez, demonstrando que com um só gesto a biopolítica pode se transformar em tanatopolítica.

Pondo os acontecimentos sob esse prisma, parece mais correto pensar que aquilo que mais aproximaria o que hoje vivemos daquilo que se deu na Alemanha nazista seria, antes a tanatopolítica de um Bolsonaro do que a biopolítica dos governos que acreditaram no consenso dos epidemiologistas do mundo todo. Exemplo de convivência entre Totalitarismo e Democracia também poderia ser observado na estratégia retórica de governar um cargo democrático a partir da referência cotidiana ao contexto ditatorial e a todas as suas mazelas, inclusive no contexto da pandemia, como faz J. M. Bolsonaro. Desse modo, o caso atual brasileiro talvez comprovasse a perspectiva agambeniana como poucos no mundo, provando que Ditadura e Estado Democrático podem sim ser um o paradigma do outro, estando um logo ao lado do outro, seja nas práticas seja nos discursos.

Partindo, assim, da realidade não ficcional da pandemia e então reconhecendo a necessidade das medidas de exceção, parece restar a nós reconhecer que o uso dessas medidas, na verdade, revelam simplesmente que as democracias burguesas fracassaram como projeto de sociedade; na medida em que precisaram fazer uso

do autoritarismo para tentar esclarecer os sujeitos, fazendo-os sobreviver pela via da obediência ao invés de velar, antes, nos tempos de normalidade, para que as próprias liberdades individuais e coletivas tornassem desnecessária a suspensão dos seus direitos. Pois não é absurdo pensar que uma população inteira fosse capaz de seguir orientações sanitárias sem que precisassem ser obrigadas por decretos com força de lei, bastando que tivessem condições objetivas e subjetivas para tanto, como moradia, segurança alimentar e educação política e científica. Essa problemática também sugere ser preciso refletir que, se a crítica agambeniana ao paradigma do estado de exceção serve sim para pensar a biopolítica em tempos de pandemia, assumir essa perspectiva não impede de reconhecermos que, se as condições materiais para uma vida não submetida ao poder soberano ainda não foram criadas, as pessoas talvez ainda precisem ser governadas; e o estado de exceção pode ser, em algum momento e não sem críticas, infelizmente necessário, mesmo que a sujeição a esse mesmo poder postergue a conquista de mais direitos e mais liberdades concretas, as quais ainda se situam para além do atual contexto histórico e da nossa atual forma de sociabilidade.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A che punto siamo?** L'epidemia come politica. Prima edizione in formato ebook. Macerata: Quodlibet, 2020a.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção.** Tradução de Iraci d. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2007a.

AGAMBEN, Giorgio. **¿En qué punto estamos?** La epidemia como política. Traducciones del blog Artillería Inmanente, 2020b. Disponível em: <<https://artilleriainmanente.noblogs.org/>>.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer** - o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo horizonte: UFMG, 2007b.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz** – o arquivo e a testemunha. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **O sacramento da linguagem.** Arqueologia do juramento. *Homo sacer* II, 3. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

AGAMBEN, Giorgio et. al. **Sopa de Wu-han.** Editorial ASPO, 2020c.

ESPOSITO, Roberto. **Curati a oltranza.** Blog Antinomie, 2020. Disponível em: <<https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>>.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** Tradução de M^a Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade** – a vontade de saber. 19. ed. Tradução de M^a Thereza da C.

Albuquerque e J. A. Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

GRASSO, Davide. **Agamben, o coronavírus e o estado de exceção**. *In.*: Vozes do fronte. Considerações sobre o irromper da Covid-19 na Itália. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Belo Horizonte, Veneza: Âné, 2020.

IAMARINO, Átila. **Cadê o 1 milhão?** YouTube, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xzITv yE UXHA>>. Acesso em 28/08/2020.

NANCY, Jean-Luc. **Eccezione virale**. Blog Antinomie, 2020. Disponível em: <<https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>>.

FLORESTAS, VÍRUS E ANIMAIS: *Perspectivas ameríndias sobre as epidemias*

MATEUS VINÍCIUS BARROS UCHÔA¹

As narrativas indígenas e os conjuntos de relatos acerca dos modos de pensamento nativos sobre as epidemias revelam a correlação de crises virais com a grande crise ambiental. Refletir sobre os modos de existência dos povos ameríndios, mapear o conjunto de estratégias em torno dessas crises no território da Amazônia, são ações que dão visibilidade ao potencial das perspectivas dos povos extramodernos de ofertarem outras formas de entendimento e compreensão sobre as epidemias, sobre modos de cuidado e de cura com a floresta e nosso modo de estar no mundo. É impossível dissociar os aspectos biológicos, cosmológicos e socioculturais das crises ecológicas que afetam a Amazônia, seus povos humanos não-humanos e outras porções do planeta Terra, o que segundo a filósofa Isabelle Stengers, impõe-nos “a necessidade de resistir à tentação de uma oposição brutal entre as ciências e os saberes chamados de “não científicos”, cuja articulação será necessária se tivermos de aprender como responder ao que já começou.” (STENGERS, 2015, p. 38)

No caso de epidemias do passado como a de varíola, a malária e o sarampo (algumas ainda presentes), e a atual pandemia de Covid-19, as dinâmicas responsáveis por sua propagação estão relacionadas ao modo

¹ Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG).

como sujeitos coloniais e modernos circulam objetos, transportam mercadorias e ideias, mas também micro-organismos bactérias e vírus para os quais as populações tradicionais não possuem imunidade. Sem imunidade também significa sem comunidade, algo que vem se intensificando com a *emergência climática* e o ecocídio de florestas e rios. É nesse sentido que se faz necessário ampliar a ideia de pandemia, entendendo-a, além da divisão entre *natureza* e *cultura*, como um conjunto de diferentes formas de contaminação que interferem no modo de vida e surpreendem o corpo dos povos indígenas². Desde as narrativas ameríndias,

2 Diante da “Intrusão de Gaia”, nome que a filósofa Isabelle Stengers dá ao evento da crise ecológica contemporânea face ao contemporâneo (a contaminação de rios e oceanos, o desmatamento de florestas, grandes secas e incêndios, a extinção de espécies e epidemias zoonóticas), a ideia de um mundo infinitamente manipulável pelo vetor modernizante das ações antrópicas alcança o seu limite. “Nomear Gaia é aceitar pensar a partir do seguinte fato: não temos escolhas.” (STENGERS, 2015, p. 52) De modo implacável, a hiperrealidade desses acontecimentos coloca em xeque as respostas históricas que até então estávamos habituados. A intensificação das intervenções antrópicas no sistema Terra está conduzindo o mundo como conhecemos a uma situação de colapso socioambiental irreversível. A superlatividade de escalas e de acontecimentos nesse patamar inédito de alterações ambientais têm colocado as sociedades humanas e não-humanas e a biodiversidade, cada vez mais, na trajetória de um colapso iminente. Para a filósofa Déborah Danowski “essa maneira “hiperobjetiva” como se apresentam a nós as mudanças climáticas - e as epidemias - (grifo nosso.) explica, ao menos em parte, a situação bizarra que envolve as discussões acerca desse fenômeno planetário, isso que Isabelle Stengers chamou de “a intrusão de Gaia” em nossas histórias e nossas vidas, um acontecimento de tal radicalidade e magnitude que não poderemos nos dar ao luxo de desconsiderar.” (DANOWSKI, 2012, p. 4). Cf. STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes - resistir à barbárie que se aproxima*. Cosac Naify, Coleção Exit, 2015.

não é difícil compreender que a pandemia do novo coronavírus não é um momento terrível que “vai passar”, solucionado magicamente de uma vez por todas. Devido às suas severas consequências nós não estamos autorizados a pensar assim, e muito menos a esquecer o problema. “Teremos sempre que contar com Gaia, que aprender, à maneira dos povos antigos, a não ofendê-la.” (STENGERS, 2015, p. 53) As pandemias se incluem na mesma classe de fenômenos como o das mudanças climáticas, pois “desafiam a percepção que temos (ou que o senso comum tem) do tempo e do espaço, porque estão distribuídos de tal maneira pelo globo terrestre que não podem ser apreendidos diretamente por nós, ou então que duram ou produzem efeitos cuja duração extravasa enormemente a escala da vida humana conhecida.” (DANOVSKI, 2012, p. 2).

Diferentemente das epidemias do passado, cujos danos mais essenciais se restringiram aos coletivos extra modernos, e que muitos deles ainda não se recuperam completamente, a pandemia do vírus Sars-Cov-2 está gerando uma ruptura de maior grau nas sociedades contemporâneas ao impor de maneira inegociável suas danosas consequências. Isso porque, segundo o professor Luiz Marques:

[A] atual pandemia intervém num momento em que três crises estruturais na relação entre as sociedades hegemônicas contemporâneas e o sistema Terra se reforçam reciprocamente, convergindo em direção a uma regressão econômica global, ainda que com eventuais surtos conjunturais de recuperação. Essas três crises são, como reiterado pela ciência, a emergência climática, a aniquilação em curso da biodiversidade e o adoecimento coletivo dos organismos, intoxicados pela indústria química. Os impactos cada vez mais avassaladores decorrentes

da sinergia entre essas três crises sistêmicas deixarão doravante as sociedades, mesmo as mais ricas, ainda mais desiguais e mais vulneráveis, menos aptas, portanto, a recuperar seu desempenho anterior. São justamente tais perdas parciais, cada vez mais frequentes, de funcionalidade na relação das sociedades com o meio ambiente que caracterizam essencialmente o processo de colapso socioambiental em curso (Homer-Dixon *et al.* 2015; Steffen *et al.* 2018; Marques 2015/2018 e 2020). (MARQUES, 2020, p. 2).

O que singulariza a atual pandemia e a torna mais complexa e difícil para as populações indígenas é o momento histórico de sua incidência, vindo a se somar a outras crises que ameaçam a humanidade, logo no momento em que decisões que visam a habitabilidade do planeta precisam ser tomadas em curto espaço de tempo. Mas quem são os agentes a serem considerados para essa urgente negociação cosmopolítica e ecológica?

Pelas lembranças do passado e pela situação do presente, são os povos indígenas das terras baixas da América do Sul que possuem um tipo de consciência, uma memória histórica acerca das epidemias e uma compreensão profunda e mais elaborada da correlação de doenças virais com a degradação de ecossistemas. Histórias de perdas de parentes e de dizimação de aldeias inteiras percorrem a memória e a oralidade indígenas desde a chegada dos colonizadores europeus. Justino Sarmiento, indígena do povo Tukuya, no relato “O coronavírus me faz lembrar!” afirma que “o tempo atual com os seus vírus atuais, com nomes próprios me faz voltar ao passado e relembrar as sabedorias de meus avós que ajudavam a defender a vida. Me fez lembrar das técnicas de defesa: fugir do inimigo, não se expor, mas retirar-se no lugar considerado seguro até a doença

passar.”³ No momento atual infelizmente não é diferente, a destruição dos mundos indígenas atualizada sob a forma do garimpo ilegal, com a ação predatória de madeireiros e latifundiários, faz com que a pandemia de Covid-19 ressuscite medos e fantasmas do passado e figure como uma grande ameaça maléfica para as atuais e futuras gerações.⁴ As memórias sobre as epidemias do passado se misturam às narrativas de criação e de interpretação dos mundos indígenas. É como fica patente a partir do relato de Francineia Baniwa, do rio Içana, na região amazônica do Alto Rio Negro.

Nesse momento, reflito todos os dias sobre as epidemias do passado, sobre as mortes numerosas que já ocorreram por causa de inúmeras doenças do

3 Relato coletado pelo projeto *Pandemias na Amazônia* da agência Infoamazonia. Link para leitura integral do depoimento: <<https://infoamazonia.org/pt/2020/03/portugues-o-coronavirus-me-faz-lembrar>>.

4 Essa mais recente catástrofe sanitária causada pelo novo coronavírus é favorecida pelo desmatamento das florestas tropicais e, sobretudo, pela comercialização de espécimes selvagens que são naturalmente hospedeiros de cargas virais. Somado a isso, garimpeiros entram e saem das terras indígenas sem nenhum controle sanitário, levando consigo o potencial devastador do vírus para as comunidades sem prevenção de saúde. Preocupados com a Xawara (nome em língua yanomami para as doenças trazidas pelos brancos), as populações nativas têm recorrido a práticas ancestrais de isolamento e retiros de longos períodos no interior das florestas. Sem saber nada das Xawara que chegam a eles de tempos em tempos, realizam o Wayumi, uma prática tradicional de mobilidade e isolamento voluntário de grupos familiares (simetricamente semelhante a quarentena imposta ao mundo ocidental) que segue junto das memórias das epidemias que assolaram seus territórios em momento de instabilidade. Sair das aldeias possui um significado muito forte, o de inversão da política de atração e contenção por parte do Estado. Fazer o Wayumi, mostra-se nesse contexto pandêmico, como uma técnica política de resistência. Ver o depoimento de Dário Kopenawa ao seminário *Filosofia do Fim do Mundo* a respeito da situação dos Yanomami durante a pandemia. link: <<https://youtu.be/cV-Xs7fDZQg>>.

mundo não-indígena. Não sabemos como curá-las, para nos protegemos só nos resta ir para lugares distantes. Temos nossas próprias doenças, que curamos com o tabaco do pajé e seus benzimentos. Mas esse mundo dos brancos (yalanawi) nos traz outras doenças mortais. Nossos anciões, nossos pais e nossos filhos não vão resistir, pois isso não faz parte do nosso mundo indígena.⁵

Os ameríndios, entre tantos outros povos não-modernos, possuem uma cosmopolítica que não concebe o humano como o ápice da evolução ao longo da história. A pretensão de domínio da natureza como marca do progresso antropocêntrico, também não faz o menor sentido em suas cosmovisões. Para o pensador e líder indígena Ailton Krenak, a pretensão de colonização e devastação de porções do planeta sempre esteve associada à falsa premissa de que “havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra” (KRENAK, 2019, p. 11) Assim, por jamais terem sido “modernos”, os indígenas podem nos ensinar sobre como viver após um fim, no caso, “fim do mundo” – que eles vivenciam a mais de cinco séculos desde a chegada dos europeus – .⁶ O antropólogo francês Bruce

5 O relato “Lembranças do passado e o medo do presente: Nós indígenas diante da pandemia” de Francineia Baniwa também integra o projeto *Pandemias na Amazônia*. Link: <<https://infoamazonia.org/pt/2020/09/portugues-lembrancas-do-passado-e-o-medo-do-presente-nos-indigenas-diante-da-pandemia>>.

6 Cf. LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*; trad. Carlos Irineu da Costa. - Rio de Janeiro. Ed. 34, 2009. Ver também DUSSEL, H. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*; trad. Jaime A. Clasen: Vozes, 1993.

Albert⁷, coautor de *A Queda do Céu* junto com o xamã yanomami Davi Kopenawa, afirmou parafraseando um anúncio profético de Lévi-Strauss que “agora somos todos índios” perante a pandemia de Covid-19, que é definitivamente um dos graves sintomas da catástrofe ecológica anunciada desde muito tempo pelos xamãs yanomami.

Frente a esta pandemia, algo subitamente mudou. Nós, brancos, estamos hoje tão desamparados frente à Covid-19 quanto os ianomâmis frente às epidemias letais e enigmáticas (“xawara a wai”) que nosso mundo lhes inflige há décadas. Pouco sabemos desta doença; não temos imunidade, remédios ou vacina para enfrentá-la. Só resta nos confinar com nossas famílias, na esperança de sair ilesos, com a mesma ansiedade e impotência que os ianomâmis sentiam quando se isolavam, em pequenos grupos na floresta, para tentar escapar de Xawarari, o espírito canibal da epidemia. Essa catástrofe sanitária agora comum, causada pela emergência de um novo vírus favorecida pelo desmatamento e pela mercantilização dos animais selvagens, deve hoje, mais do que nunca, nos induzir a repensar o rumo de nosso mundo. Ao destruir cegamente as florestas tropicais, sua biodiversidade e os povos indígenas que as habitam com sabedoria, o “povo da mercadoria” (como nos rotulou Davi Kopenawa), acaba virando contra si mesmo as consequências de sua predação desenfreada, tornando-se assim a vítima final de sua própria hybris. Essa é a mensagem que os xamãs ianomâmis tentam nos transmitir há décadas.⁸

7 Cf. KOPENAWA, ALBERT, Bruce, Davi. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*; trad. Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro - 1ª ed. - São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

8 Cf. ALBERT, B. *Agora somos todos índios*. Artigo para a Folha de São Paulo publicado em 23 de abril de 2020. <<https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2020/04/agora-somos-todos-indios.shtml>>. Acesso em 25 set 2020.

NISUN E XAWARA: A COSMOVISÃO XAMÂNICA DO POVO MORCEGO SOBRE AS EPIDEMIAS

Vamos nos retirar na floresta, vamos ficar quietos e não vamos deixar mais ninguém entrar, porque tudo isso é nisun.

Ibã Huni Kuin

De acordo com a antropóloga Els Lagrou, os povos da floresta amazônica são dotados de uma visão de mundo *ecosófica*.⁹ Um dos traços centrais dessa visão é a ideia que muitas das doenças existentes têm sua origem atribuída ao consumo de animais.¹⁰ (Cf. LAGROU, 2020, p. 2). “As pessoas adoecem porque a caça e os peixes, mas também algumas plantas que consumimos e outros seres que agredimos ou com os quais interagimos, se vingam e mandam seu *nisun*, dor de cabeça e tontura que pode resultar em doença e morte.” (LAGROU, 2020, p. 2). Em contextos socioculturais amazônicos, a relação humano/animal se apresenta de forma mais simétrica daquela manifesta

9 Cf. ÅRHEM, Kaj, “Ecosofia makuna” In: F. Correa (org.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Editorial CEREC, 1993.

10 Zoonose é uma denominação para os tipos de doenças transmitidas de animais para humanos. As infecções zoonóticas ocorrem de diversas formas, como picadas de insetos, assim como a caça, o manuseio e o consumo de animais infectados por micro-organismos que podem ser bactérias, fungos e vírus. Algumas infecções provenientes dessas causas podem causar sérias complicações, até mesmo serem mortais como a recente Covid-19. Atualmente há um consenso em torno da teoria de que a propagação do Sars-Cov-2 é proveniente de um salto do vírus dos animais (morcegos e pangolins) para os humanos ocorrido em “*wet markets*” (*mercados úmidos*) da cidade chinesa de Wuhan.

pela oposição entre natureza e cultura.¹¹ Ao passo que as ontologias ameríndias rompem com a metafísica que faz do homem uma essência separada por oposição ao restante da natureza, a tese animalista inscreve o humano entre os outros seres vivos. As relações entre humanos e não-humanos figuram como operações conceituais que variam de acordo com os sujeitos de perspectiva.¹²

No xamanismo ameríndio conhecer é objetivar, pensar é agir; os sujeitos são resultantes de processos de objetivação e se reconhecem nos objetos de sua produção. As condições de possibilidade do conhecer/objetificar indígena opera uma torção conceitual no princípio fundamental do saber moderno ocidental,

11 Assim como afirmou Viveiros de Castro “O estatuto do humano na tradição ocidental é, como sublinhou Ingold (1994, 1996), essencialmente ambíguo: por um lado, a humanidade (*humankind*) é uma espécie animal entre outras, e a animalidade um domínio que inclui os humanos; por outro, a humanidade (*humanity*) é uma condição moral que exclui os animais. Esses dois estatutos coabitam no conceito problemático e disjuntivo de ‘natureza humana’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 241).

12 O perspectivismo ameríndio corresponde à síntese conceitual articulada pelos antropólogos brasileiros Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima em referência às relações dos seres e da composição dos mundos amazônicos. O perspectivismo sintetiza uma série de fenômenos e intensidades presentes na construção de um tipo de humanidade compartilhada que se efetiva na construção dos corpos e exercida em diversas modalidades entre os seres da floresta, “segundo a qual o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos” (VIVEIROS DE CASTROS, 2004, p. 227)

a supracitada distinção entre *Natureza* e *Cultura*.¹³ É como se nas singularidades ontológicas do pensamento ameríndio, as formas de todos os seres fossem intercambiáveis, como “roupas” a serem vestidas e trocadas pelo sujeito de perspectiva mais forte. É através desse trânsito transespecífico de formas e agências animais, vegetais, fenômenos ambientais e espirituais que o xamã atua como uma espécie de interlocutor cósmico, negociando, junto de espíritos auxiliares, com agências não-humanas (espíritos maléficos das

13 O antropólogo francês Philippe Descola, reconhecido por desenvolver uma antropologia da natureza, descreve analogias entre as cosmologias correspondentes às regiões de floresta das terras baixas da América do Sul. Em *Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia* afirma que “Embora difiram em sua arquitetura interna, a característica comum a todas essas cosmologias é não separar o universo da cultura, que seria apanágio exclusivo dos humanos, do universo da natureza, no qual estaria incluído o restante das entidades que constituem o mundo. Os animais, e as plantas em menor medida, são aí percebidos como sujeitos sociais, dotados de instituições e de comportamentos perfeitamente simétricos àqueles dos homens. Além disso, os seres do cosmos definem-se menos por uma essência abstrata ou por uma faculdade particular (a presença ou ausência de linguagem, por exemplo, ou de consciência reflexiva e emoções) do que pelas posições que ocupam uns em relação aos outros, seja em função de características de seu metabolismo e, principalmente, de seu regime alimentar, seja em nome do tipo de comunicação em que são reputados capazes de se engajar. A identidade de cada um está, então, sujeita a mutações ou metamorfoses, já que fundada em campos de relações que variam segundo os tipos de percepção recíproca ou não recíproca atribuídos às entidades em jogo. Com efeito, cada espécie, em sentido amplo, é suposta apreender as outras espécies a partir de seus próprios critérios, de modo que em condições normais um caçador não verá, por exemplo, que sua presa animal se vê a si mesma como um humano, nem que ela o vê como um jaguar.” (DESCOLA, 1998, p. 27-28).

epidemias) a saúde e a cura de seus parentes. Para o xamanismo “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 231) Para Viveiros de Castro, “tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 227-228).

A apreensão realizada pela perspectiva indígena do atual fenômeno pandêmico é perpassada por esses pressupostos metafísicos, por esses devires multinaturalistas do pensamento das ontologias ameríndias. Isso se torna ainda mais patente quando nos deparamos com testemunhos de experiências de cura de pensadores indígenas, por exemplo, o relato de Jaime Diakara Desana de sua infecção, dos seus sintomas e suas técnicas de cura. “O vírus nos pegou, e me pegou, de surpresa, essa doença que causa falta de ar, que dificulta a respiração, causa febre alta, dor no corpo e vários outros sintomas. Segundo os brancos, ela é causada por um vírus que teve origem nos morcegos”, relata Jaime da etnia Desana que habita a região do Alto Rio Negro.¹⁴ Ao sentir os primeiros sintomas provocados pela doença do coronavírus, ele decidiu realizar em si o benzimento ritualístico denominado *bahsese* em

14 Cf. “*Esse vírus me atacou.*” *Uma perspectiva Desana em imagens sobre o Covid-19.* in: Mapa da pandemia. Textos e relatos indígena sobre o Covid-19 na Amazônia. link de acesso: <<https://infoamazonia.org/pt/2020/06/portugues-esse-virus-me-atacou-uma-perspectiva-desana-em-imagens-sobre-o-covid-19>>.

língua desana.¹⁵ “Senti tudo isso, e fiquei pensando o que eu deveria fazer para me livrar disso, não ir para um hospital e não morrer. Decidi executar em mim o bahse, conhecido popularmente como “benzimento” (*op. cit.*).

O xamã é capaz de assumir, incorporar a perspectiva do outro, ver sua intencionalidade e curar seu semelhante. Nos mundos ameríndios há um tipo de continuidade metafísica regida por pronomes cosmológicos que denotam o lugar da pessoa e outros seres a partir do seu ponto de vista específico.¹⁶ “O perspectivismo ameríndio está associado a duas características recorrentes na Amazônia: a valorização simbólica da caça, e a importância do xamanismo. [...] Ideologia de caçadores, esta é também e sobretudo uma ideologia de xamãs.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 230-231).

15 Cf. *op. cit.* “Nós, descendentes do povo Desano, temos três tipos de proteção. Para a proteção de doenças utilizamos o breu, cigarro e líquido. Foi o meu pai que me ensinou isso. Para quem nunca ouviu falar deve ser difícil. Eu me lembrei da narrativa mítica dos Diroá que queriam matar os Gaviões grandes. Eu a utilizei para “matar o vírus”. Utilizei essa fórmula de proteção. Para matá-lo eu o cerquei com os poderes da palavra, estiquei o puçá na porta do sol nascente, do poente, nas portas das alturas, nas nuvens, pois eu imaginei que o vírus pudesse atacar pelos ares e pela terra. Vindo em minha direção ele poderia ficar preso no puçá, enredado aí até morrer.”

16 Cf. UCHÔA, M. *Políticas da animalidade: uma aproximação ao multinaturalismo ameríndio*; in: Pilares da Filosofia : estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia, 2020, p. 192. “O que corresponde ao trânsito de naturezas como perspectivas intercambiáveis, de acordo com o multinaturalismo, são os contextos relacionais que integram o ponto de vista de outrem até compor um tipo de “unidade” movente e transespecífica sempre oposta à formação de um próprio exclusivamente humano.”

Els Lagrou em seu artigo sobre a vingança do povo morcego afirma:

O xamanismo e o uso de plantas psicotrópicas, como tabaco e cipó, servem para descobrir a ação destes agentes invisíveis e de contra-efetuar, através do canto, do sopro, de perfumes e plantas medicinais, o movimento de captura do espírito da vítima por parte dos duplos dos animais mortos. O universo da floresta é, assim, habitado por uma multiplicidade de espécies que são sujeitos e negociam seu direito ao espaço e à própria vida. Neste universo a cosmopolítica dos humanos consiste em matar somente o necessário e em negociar com os donos das espécies ou com os próprios duplos dos animais. Tem-se a aguda (cons) ciência de que para viver é preciso matar e de que toda ação, toda predação, desencadeia uma contra-predação. (LAGROU, 2020, p. 2).

O *nisun* importado de outras florestas é o poder de vingança de animais selváticos capturados e comercializados vivos, é o que diz a interpretação do povo Huni Kuin do Acre acerca do fenômeno pandêmico.¹⁷ Também conhecidos como Kaxinawa, isto é, o “povo morcego”, nome dado por seus inimigos brancos, esse grupo de indígenas que vivem a Leste da Amazônia peruana “não consomem estes animais porque os consideram seres que possuem *yuxin*, o poder de transformar a forma.” (LAGROU, 2020, p. 2) Para os Huni Kuin, os morcegos (existem cerca de 160 espécies

17 “Agentes patogênicos, que convivem de forma simbiótica com seus hospedeiros animais, podem representar diferentes graus de perigo para os humanos, dependendo da cultura ou sociedade específica em questão. As regras de dieta e de negociação em torno da caça apontam para um saber acumulado, por parte dos povos da floresta, do potencial patogênico dos animais. Estes possuem seus próprios hábitos e habitats que precisam ser respeitados se quiserem que a caça não se vire contra o caçador.” (LAGROU, 2020, p. 3).

desse mamífero alado) que habitam as florestas tropicais figuram na sua cosmologia como um ser que performa o protótipo do xamã: é o único mamífero capaz de voar, que realiza seu voo na escuridão, que possui olhos de xamã, pois vê a natureza sem enxergar; é possuidor da técnica de polinização e semeadura de inúmeras espécies vegetais, mas por outro lado também é portador e disseminador de agentes patogênicos perigosos. Homens e morcegos compartilham o contínuo das forças xamânicas.

A operatividade do mundo indígena leva em conta a capacidade das formas animais afetarem outros corpos. Há um *trânsito* no olhar indígena: vemos na medida que também somos vistos, olhamos aquilo que nos olha. Essa atitude perspectivista das criações amazônicas sublinha a correspondência entre *estilo* e *pensamento*, dado que para os ameríndios o universo é transformativo, dotado de plasticidade. O mundo é composto em sua diversidade por muitos mundos, pensados enquanto simultâneos, embora, muitas vezes, não perceptíveis. Portanto a dinâmica de fluidez da forma na ontologia ameríndia é ao nível de um *devir-imperceptível*.¹⁸

É a partir do olhar de outros seres, portanto da perspectivas dos Outros que o xamã vê o mundo, seja com o auxílio da cobra-cipó, animal dono do cipó *mariri* utilizado em rituais denominado cientificamente de *Banisteriopsis caapi*, ou de outra imagem, outro duplo animal que *adorna* sua visão com suas cores e sua perspectiva.¹⁹ Um xamã vê

18 Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível, in: Mil Platôs, v. 4. Trad. Suely Rolnik. ed. 34, 2012, p. 11-119.

19 O uso de *caapi*, cipó que quando macerado e cozido junto a folhas do arbusto Chacruna resulta na bebida ritualística ayahuasca, é descrito por Jaime Diakara Desana como uma de suas práticas de cura: “Os especialistas viajam, flanam e flutuam, através do Caapi, nesse mundo e no cosmos como um todo. Sob o efeito do Caapi

isso, e vê a partir daí.²⁰ A ideia de que os não-humanos são agentes prosopomórficos capazes de afetar a vida humana é um pressuposto que determina as práticas indígenas, especialmente o xamanismo.

A *performance* do xamã, torna-o um agente tradutor de mundos onde habitam seres invisíveis. Capaz de cruzar com propriedade as barreiras entre as espécies, adotando perspectivas “estrangeiras”, sua figura é correlata a de outros animais (que também possuem os xamãs de sua espécie): o xamã como morcego e o morcego como xamã. Atenta a esses aspectos cosmológicos, Lagrou nos dá mais detalhes acerca dos potenciais benéficos e maléficos dos morcegos nos mitos de origem Kaxinawa.

No mito de origem das plantas cultivadas dos Huni Kuin, foi um quatipuru transformado em homem

fazem discursos, conversas sobre os *bahsese* e executam os cantos e danças. O Ser Caapi é o Ser da embriaguez, da tontura, do vômito. Visto dessa maneira, ele é o Ser da doença e da infecção. Eu pensei, também, que o Caapi carrega a força do bem, para curar as doenças do mundo, doenças provocadas pelos seres das florestas, doenças provocadas pelos peixes, doenças provocadas pelos seres do cosmo. Eu lembrei daquilo que o meu pai me ensinou...” “*Esse vírus me atacou.*” *Uma perspectiva Desana em imagens sobre o Covid-19.* in: Mapa da pandemia. Textos e relatos indígena sobre o Covid-19 na Amazônia. link de acesso: <<https://infoamazonia.org/pt/2020/06/portugues-esse-virus-me-atacou-uma-perspectiva-desana-em-imagens-sobre-o-covid-19>>.

20 Cf. LAGROU, Els. *Existiria uma arte das sociedades contra o Estado?* Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2011, v. 54 nº2, p 761. “A origem exterior de um interior permanentemente atravessado por fluxos que o alimentam para que possa subsistir na sua existência sem deixar se alterar de modo excessivo: é esta a filosofia que se entrevê nos sistemas estéticos ameríndios, nos quais a *agência* do outro nunca é aniquilada, mas sempre integrada através de uma técnica estética que visa impedir a erupção de sua exterioridade excessiva. A estética, ritual e cotidiana, consiste exatamente nesta integração construtiva e dosada de agência inimigas e predatórias.”

que ensinou o cultivo das plantas aos humanos. O mesmo quati-puru, no entanto, sabia se transformar também em morcego. Os morcegos, como os humanos, gostam de viver em grandes grupos, o que facilita a disseminação de sementes, pólen e vírus. O voo do morcego requer muita energia, afirma Cunningham, o que produz altas temperaturas no animal, temperaturas que no ser humano significariam febre. É por esta razão que quando passa para o humano, o vírus é tão virulento. Outro elemento interessante é que, como os humanos, os morcegos sentem stress. Quando percebem seu habitat danificado pelo desflorestamento ou quando amontoados vivos em grandes feiras, juntos com outros animais, para serem sacrificados, o aumento do stress pressiona seu sistema imunológico e pode fazer com que um vírus latente se torne manifesto e mais contagioso. (LAGROU, 2020, p. 5).

As epidemias são deflagradas devido ao desmatamento dos habitats naturais de animais que são hospedeiros simbióticos de vírus. Isso significa que as epidemias malélicas resultam de uma relação extrativista e colonialista das grandes cidades (que agora tanto padecem) com a “grande terra-floresta” (KOPENAWA, 2015, p. 482). “Elas surgem nas franjas das florestas ameaçadas, nos interstícios da fricção interespecie e de lá são rapidamente transportadas para o mundo inteiro através de caminhões, barcos e aviões” (LAGROU, 2020, p. 5). Os animais que habitam essas zonas conflituosas, vítimas de uma guerra entre mundos, são afetados principalmente pela fronteira em constante expansão (sob terras indígenas) do agronegócio. As grandes zonas agropecuaristas do mundo também são zonas de produção de epidemias (o surto de H1N1) que podem evoluir para pandemias (Covid-19). É chegado o momento do mundo do homem branco tomar suas

“palavras de ecologia” (KOPENAWA, 2015) para si, mas também aprender a ouvir as palavras xamânicas de outras tradições de pensamento que estão para além da divisão entre natureza e cultura. “As ontologias dessas minorias, no entanto, falam uma linguagem que contém conhecimentos vitais para o planeta hoje e que precisamos traduzir, com urgência, para a linguagem da ciência” (LAGROU, 2020, p. 6). Os espíritos das plantas, das águas e dos animais da floresta já possuíam a ecologia muito antes dos brancos. “São eles que, desde sempre, combatem os seres maléficos” (KOPENAWA, 2015, p. 483-484). Neste ponto, ao invés de uma “guerra dos mundos”, propor uma nova configuração cosmopolítica capaz de conectar mundos diferentes seria aceitar aquilo que chamamos e conhecemos por natureza como uma *multiplicidade*. Esse é o intuito de muitas lideranças indígenas hoje em atividade, especialmente do líder e xamã yanomami Davi Kopenawa cujas palavras sobre *A Queda do Céu* estão impressas em “peles de papel” para que o apelo dos povos da floresta possa ressoar por esse planeta ferido, fazendo do mundo um lugar onde caibam diversos mundos. Com a palavra o xamã:

Minhas ideias sobre a floresta continuaram caminhando, até eu ouvir, bem mais tarde, as palavras de Chico Mendes. Foi assim que eu aprendi a conhecer as palavras dos brancos sobre o que chamam de natureza. Meu pensamento tornou-se mais claro e elevado. Ele se ampliou. Entendi que não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso em nossa língua é *urihi a pre* – a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro. Depois de os relatos da ecologia terem surgido nas cidades, nossas palavras sobre

a floresta puderam ser ouvidas pela primeira vez. Os brancos começaram a me escutar e a dizer e pensar: “*Haixopë!*” Então é verdade: os ancestrais dos habitantes das florestas já possuíam a ecologia. (KOPENAWA, 2015, p. 482-483).

REFERÊNCIAS

ALBERT, B. *Agora somos todos índios*. Artigo para a **Folha de São Paulo** publicado em 23 de abril de 2020. link: <<https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2020/04/agora-somos-todos-indios.shtml>>. Acesso em 25/09/2020.

ÂRHEM, Kaj, “*Ecosofia makuna*” In: F. Correa (org.), **La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Editorial CEREC, 1993.

BANIWA, Francineia. “Lembranças do passado e o medo do presente: Nós indígenas diante da pandemia” **Pandemias na Amazônia**. Link: <<https://infoamazonia.org/pt/2020/09/portugues-lembrancas-do-passado-e-o-medo-do-presente-nos-indigenas-diante-da-pandemia>>.

DANOWSKI, D. *O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo*. **Revista Sopro**, nº 70, 2012. link: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n70scribd.pdf>>.

DESCOLA, Phillippe. *Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia*. **Mana** 4(1):23-45, 1998. link: <<https://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2425.pdf>>.

DIAKARA, Jaime Desana. “**Esse vírus me atacou.**” *Uma perspectiva Desana em imagens sobre o Covid-19*. in: Mapa da pandemia. Textos e relatos indígena sobre o Covid-19 na Amazônia. link de acesso: <<https://infoamazonia.org/pt/2020/06/portugues-esse-virus-me-atacou-uma-perspectiva-desana-em-imagens-sobre-o-covid-19>>.

KOPENAWA, ALBERT, Bruce, Davi. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami.** Trad. Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro - 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAGROU, Els. **Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus**, por Els Lagrou – B V P S link: <<https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-po...-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou/>>.

LAGROU, Els. *Existiria uma arte das sociedades contra o Estado?* **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2011, v. 54 n. 2.

MARQUES, Luiz. *A pandemia incide no ano mais importante da história da humanidade. Serão as próximas zoonoses gestadas no Brasil?*, **Pandemia Crítica**, Ed. N-1, 2020. link: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/5>>.

STENGER, Isabelle. **No tempo das catástrofes - resistir à barbárie que se aproxima.** São Paulo: Cosac Naify, 2015. (Coleção Exit).

UCHÔA, M. *Políticas da animalidade: uma aproximação ao multinaturalismo ameríndio*; in: **Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia**, Editora Fi, 2020. link: <https://drive.google.com/file/d/13hqOzYIBcWrln0_S89_DlgeNicslJQ_g/view>.

VIVEIROSDECASTRO, E. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.* **O que nos faz pensar** n. 18, p. 225-254, setembro de 2004.

Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Book Antiqua, Charter BT, Dawning of a New Day, Century Schoolbook, Davys Dingbats 1 e PCornaments, em plataforma PDF em novembro de 2020.

978-65-86445-45-9



**A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE
sob a iniciativa do Mestrado Acadêmico em Filosofia desta
Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos -
ensaios, teses, coletâneas, traduções -
na área de Filosofia.**