

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
(organizador)

FILOSOFIA POLÍTICA

Perspectivas pós covid-19



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária responsável: Aline Grazielle Benitez CRB-1/3129

F524 Filosofia política: perspectivas pós covid-19 [recurso eletrônico] /
1.ed. [org.] Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes. 1.ed. – Curitiba,
PR: Bagai, 2020.
Recurso digital.

Formato: e-book

Requisitos do sistema: adobe digital editions

Modo de acesso: word wide web

ISBN: 978-65-987204-57-4

1.Covid-19 (Pandemia). 2. Ética. 3. Filosofia. 4. Filosofia
política. I. Menezes, Maurício Bentim da Rocha. CDD 107
10-2020/22 CDU 101

Índice para catálogo sistemático:

1. Covid-19 (Pandemia)
2. Filosofia política: Ética

<https://doi.org/10.37008/978-65-87204-57-4.12.10.20>

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
(organizador)

FILOSOFIA POLÍTICA:
Perspectivas Pós Covid-19



1.^a Edição - Copyright© 2020 dos autores
Direitos de Edição Reservados à Editora Bagai.

O conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade do(s) seu(s) respectivo(s) autor(es). As normas ortográficas, questões gramaticais, sistema de citações e referencial bibliográfico são prerrogativas de cada autor(es).

<i>Editor-Chefe</i>	Cleber Bianchessi
<i>Revisão</i>	Os autores
<i>Projeto Gráfico</i>	Jhonny Alves dos Reis
<i>Imagem da capa</i>	O Triunfo da Morte (1562) de Pieter Bruegel
<i>Conselho Editorial</i>	Dr. Adilson Tadeu Basquerote - UNIDAVI Dr. Anderson Luiz Tedesco - UNOCHAPECÓ Dra. Andréa Cristina Marques de Araújo - CESUPA Dra. Andréia de Bem Machado - FMP Dr. Antonio Xavier Tomo - UPM - MOÇAMBIQUE Dr. Ademir A Pinhelli Mendes – UNINTER Dra. Camila Cunico – UFPB Dra. Elnora Maria Gondim Machado Lima - UFPI Dra. Elisângela Rosemeri Martins – UESC Dr. Ernane Rosa Martins - IFG Dr. Helio Rosa Camilo – UFAC Dr. Juan Eligio López García – UCF-CUBA Dra. Larissa Warnavin – UNINTER Dr. Luiz M B Rocha Menezes – IFTM Dr. Marciel Lohmann – UEL Dr. Márcio de Oliveira – UFAM Dr. Marcos A. da Silveira – UFPR Dra. María Caridad Bestard González - UCF-CUBA Dr. Rogério Makino – UNEMAT Dr. Reginaldo Peixoto – UEMS Dr. Ronaldo Ferreira Maganhoto – UNICENTRO Dra. Rozane Zaionz - SME/SEED Dr. Tiago Eurico de Lacerda – UTFPR Dr. Tiago Tendai Chingore - UNILICUNGO - MOÇAMBIQUE Dr. Willian Douglas Guilherme – UFT Dr. Yoissell López Bestard- SEDUCRS

APRESENTAÇÃO

O livro *Filosofia Política: perspectivas pós covid-19* tem por ponto principal refletir, pela via da filosofia política, sobre a pandemia de covid-19 que assolou o mundo inteiro. O novo coronavírus (covid-19) ganhou destaque no final do ano 2019 através da intensa contaminação da população da China, mais especificamente na região de Wuhan. O vírus ganhou seu nome científico de SARS-CoV-2 (Coronavírus da síndrome respiratória aguda grave 2) e tem um alto nível de contágio. A Organização Mundial da Saúde (OMS) definiu que a doença respiratória provocada pela infecção do novo coronavírus deverá ser chamada de Covid-19. O nome da doença resulta das palavras “corona”, “vírus” e “doença” com indicação do ano em que surgiu (2019). O contágio ganhou dimensões globais em 2020 e não demorou muito para que a OMS declarasse que vivíamos uma forte pandemia em todo o mundo. Aos poucos cidades, estados e países começaram a fechar suas fronteiras e a restringir a locomoção das pessoas, recomendando, ou até mesmo decretando, que as pessoas ficassem em casa para evitar a disseminação do vírus entre as pessoas, em uma tentativa de achatar a curva de contaminação.

Tais medidas foram determinantes para limitar o livre-comércio, afetando seriamente a economia dos países e os dogmas liberais anteriormente defendidos. O mundo passa por uma forte desaceleração e os índices de crescimento global são negativos. Isso levou ao crescente aumento de mensagens nas redes sociais sobre o coronavírus, sendo que algumas dessas são fake news, o que prejudica muito o conhecimento sobre a pandemia que nos aflige. Entre pesquisas científicas reais, falsas pesquisas, tratamento indevido, teorias conspiratórias etc., bastante coisa tem sido dita sobre o vírus, suas causas e consequências. Ainda há muita discussão com relação às medidas impostas pela maioria

dos governos. Os principais chefes de Estado determinaram o confinamento como a medida mais segura para evitar um agravamento do número de casos da doença, o que poderia facilmente saturar o sistema de saúde dos países e levar milhares à morte. O vírus causa insuficiência respiratória e, em casos mais graves, pode ser necessário o uso de respiradores mecânicos para manter as pessoas infectadas vivas. Por outro lado, as medidas de emergência podem ser interpretadas como exageradas e acima da necessidade exigida. Dessa forma, os governantes poderiam ser acusados de se aproveitarem da crise viral para instaurar um Estado de exceção em seus governos, de maneira a limitar a liberdade de seus cidadãos e impor medidas preventivas em favor do coletivo contra o indivíduo. Independentemente do resultado da pandemia, é certo que o mundo não mais será como antigamente. Mas que mundo se formará após a epidemia viral? Esse trabalho tem o intuito de discutir as capacidades que temos para construir o porvir.

O livro se divide em dez capítulos com análises sobre políticas públicas, ética, cidadania, ciência política, biopoder, necropolítica e perspectivas filosóficas sobre a pandemia em geral. Abrindo com o capítulo “O CORPO DOENTE: COVID-19 E A CRISE DO CONTRATO SOCIAL”, que tratará da analogia hobbesiana entre o corpo natural doente e a doença que aflige o corpo político: a sedição. Dessa forma, o capítulo procura verificar de que maneira a pandemia afetou não só os corpos físicos, mas, principalmente, o corpo político, isto é, o Estado. O segundo capítulo intitulado “CONSIDERANDO UMA MUDANÇA DE POSTURA IMPULSIONADA PELA COVID-19: OUVINDO HEIDEGGER E LEVINAS” vai fazer um estudo do pensamento de Heidegger e Levinas relacionando com a covid-19. O terceiro capítulo intitulado “O NEOCONSERVADORISMO E OS NEOPOPULISMOS DE DIREITA” trata do ressurgimento e crescente protagonismo dos movimentos políticos e sociais que se autointitulam conservadores ou de direita. O quarto capítulo intitulado “COVID-19 E CIDADANIA: A ATUALIZAÇÃO DO PENSAMENTO

DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU PARA A RESPONSABILIDADE SOCIAL DIANTE DA PANDEMIA DO NOVO CORONAVÍRUS” faz uma investigação sobre o pensamento de Jean-Jacques Rousseau e a questão da responsabilidade social com relação a pandemia de covid-19. O quinto capítulo intitulado “A REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DO NOJO EM TEMPOS DE ISOLAMENTO SOCIAL” se propõe a discutir as formas discrepantes como os indivíduos vêm se comportando no que tange a higiene e os relacionamentos interpessoais, na esfera privada e num contexto mais amplo, público, em tempos de pandemia do Covid-19. O sexto capítulo intitulado “DO SOBERANO À NECROPOLÍTICA, UMA LEITURA FOUCAULTIANA DAS DOENÇAS E DO PODER” faz uma relação com as obras de Michel Foucault e Achille Mbembe trabalhando os conceitos de biopoder e necropolítica relacionados à situação da covid-19. O sétimo capítulo intitulado “ENTRE O DIREITO DE EMIGRAR E AS PORTAS FECHADAS PELA PANDEMIA DA COVID-19: REFLEXÕES EM FACE DA IMIGRAÇÃO BOLIVIANA NO BRASIL” aborda a temática dos migrantes e seus aspectos econômicos, jurídicos e sociais diante da pandemia. O oitavo capítulo intitulado “DA LEPROSA AO MUNDO PÓS-COVID19: UM ESTUDO A PARTIR DAS FORMAS DISCIPLINARES” faz uma investigação baseada no segundo capítulo do *Nascimento da Clínica* de Foucault e de como o acontecimento das epidemias transforma a medicina do século XVIII, redobrando seu espaço de atuação do corpo individual para regiões geográficas mais extensas que o hospital, tornando a cidade e a população inteira como objetos de saber. O nono capítulo intitulado “RENDA BÁSICA: PROPOSTAS BRASILEIRAS QUE SURGIRAM DURANTE A PANDEMIA DA COVID-19” trabalha o conceito de Renda Básica e apresenta uma perspectiva fora da dualidade ideológica entre socialismo e liberalismo. Por fim, o décimo capítulo intitulado “SCHOPENHAUER E AS DORES DO NOSSO MUNDO” pretende oferecer, pelo recurso à filosofia da Vontade de Schopenhauer, um equilíbrio entre as posturas oriental e ocidental em vista do que nos é fundamental enquanto seres

humanos: a compreensão da condição de fragilidade da vida e dos limites inerentes à liberdade individual, orientados por uma noção de justiça inevitavelmente determinada pelas dores e sofrimentos imanentes ao mundo.

Que todos que possam desfrutar da leitura deste livro como uma verdadeira análise de filosofia política realizada sobre uma temática atual que é a pandemia de covid-19.

SUMÁRIO

O CORPO DOENTE: COVID-19 E A CRISE DO CONTRATO SOCIAL ... 10

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

CONSIDERANDO UMA MUDANÇA DE POSTURA IMPULSIONADA PELA COVID-19: OUVINDO HEIDEGGER E LEVINAS22

Antônio Danilo Feitosa Bastos, Elnora Gondim, Tiago Tendai Chingore

O NEOCONSERVADORISMO E OS NEOPOPULISMOS DE DIREITA ..35

Geraldo Tadeu Moreira Monteiro

COVID-19 E CIDADANIA: A ATUALIZAÇÃO DO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU PARA A RESPONSABILIDADE SOCIAL DIANTE DA PANDEMIA DO NOVO CORONAVÍRUS 51

Paulo Sérgio Cruz Barbosa, Filipe Caldas Oliveira Passos

A REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DO NOJO EM TEMPOS DE ISOLAMENTO SOCIAL 61

Alessandra Carvalho Abrahão Sallum

DO SOBERANO À NECROPOLÍTICA, UMA LEITURA FOUCAULTIANA DAS DOENÇAS E DO PODER 75

José Eduardo Pimentel Filho

ENTRE O DIREITO DE EMIGRAR E AS PORTAS FECHADAS PELA PANDEMIA DA COVID-19: REFLEXÕES EM FACE DA IMIGRAÇÃO BOLIVIANA NO BRASIL.....89

Mariel Muraro, Ederson Rabelo da Cruz, Guilherme Guariero Botelho

DA LEPROA AO MUNDO PÓS-COVID19: UM ESTUDO A PARTIR DAS FORMAS DISCIPLINARES 103

Gustavo Ruiz da Silva, Pedro Almeida Meniconi

RENDA BÁSICA: PROPOSTAS BRASILEIRAS QUE SURGIRAM DURANTE A PANDEMIA DA COVID-19..... 117

Jônatas Rodrigues da Silva

SCHOPENHAUER E AS DORES DO NOSSO MUNDO 130

Cesar de Alencar

SOBRE O ORGANIZADOR 144

O CORPO DOENTE: COVID-19 E A CRISE DO CONTRATO SOCIAL

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes¹

INTRODUÇÃO

A crise causada pelo novo coronavírus (covid-19) vem causando grandes preocupações às pessoas devido a velocidade com a qual a doença se espalhou e vem causando mortes. O contágio ganhou dimensões globais em 2020 e não demorou muito para que a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarasse que vivíamos uma forte pandemia em todo o mundo. Aos poucos cidades, estados e países começaram a fechar suas fronteiras e a restringir a locomoção das pessoas, recomendando, ou até mesmo decretando, que as pessoas fiquem em casa para evitar a disseminação do vírus entre as pessoas, em uma tentativa de achatar a curva de contaminação.

Tais medidas foram determinantes para limitar o livre-comércio, afetando seriamente a economia dos países e os dogmas liberais anteriormente defendidos. Isso levou ao crescente aumento de mensagens nas redes sociais sobre o coronavírus, muitas dessas são fake news, o que prejudica muito o conhecimento sobre a pandemia que nos assola. Entre pesquisas científicas reais, falsas pesquisas, tratamento indevido, teorias conspiratórias etc., muita coisa tem sido dita sobre o vírus. Ainda há muita discussão com relação às medidas impostas pela maioria dos governos. Os principais chefes de Estado determinaram o confinamento como a medida mais segura para evitar um agravamento do número de casos da doença, o que poderia facilmente saturar o sistema de saúde dos países e levar milhares à morte. O vírus causa insuficiência respiratória e, em casos mais graves, pode ser necessário o uso de respiradores para manter as pessoas infectadas vivas. Por outro lado, as medidas de emergência podem ser interpretadas como exageradas e acima da

¹ Doutor em Filosofia (UFRJ), pós-doutorado em História Política (UERJ). Professor de Filosofia Política, Ética e Filosofia da Tecnologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM).

necessidade exigida. Dessa forma, os governantes poderiam ser acusados de se aproveitarem da crise viral para instaurar um Estado de exceção em seus governos, de maneira a limitar a liberdade de seus cidadãos e impor medidas preventivas em favor do coletivo contra o indivíduo.

Na introdução de seu livro *Leviathan*, Thomas Hobbes elabora uma precisa analogia entre corpos, sendo o Estado um corpo político análogo ao corpo natural. Para isso, o Estado possuiria uma vida artificial, assim como o coração uma espécie de mola, os nervos seriam cordas, as juntas seriam como rodas que imprimiriam o movimento mecânico, o corpo político também teria o seu próprio movimento artificial. Segundo Hobbes,

a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelos quais, atados à sede da soberania, todas as juntas e todos os membros se movem para cumprir o seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força; *Salus Populi* (a segurança do povo) é sua tarefa; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a memória; a equidade e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde, a sedição é a doença; a guerra civil é a morte. Por último, os pactos e convenções mediante as quais as partes deste *Corpo Político* foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao façamos o homem proferido por Deus na criação. (HOBBS, 2008, p. 11-12)

Vamos aproveitar a pandemia de covid-19 para retomar a analogia hobbesiana entre o corpo natural doente e a doença que aflige o corpo político: a sedição. O coronavírus é apenas o estopim de uma grande crise social que vem progredindo ano após ano devido às medidas neoliberais adotadas pelos governos ocidentais. Esse é o motivo pelo qual a doença do corpo político só vem se agravando e levando a ruptura com o contrato social. Em nosso artigo, vamos analisar os problemas gerados pela ação neoliberal ao contrato social que levaram ao adoecimento do corpo político e de que maneira isso ficou mais claro com a implementação do estado de emergência global causado pelo novo coronavírus.

COVID-19 E A CRISE DO CONTRATO SOCIAL

De princípio, diríamos que estamos vivendo uma nova crise do individualismo liberal retratado no neoliberalismo atual. No entanto, não vemos nenhuma luta organizada pela destruição do capitalismo. No fundo, acreditamos que o capitalismo sairá fortalecido dessa crise e com os seus valores acentuados. Apesar da derrocada do Mercado, o assunto na economia ainda é salvar as empresas. Uma espécie de darwinismo econômico está em ação. Deve-se salvar aqueles que forem mais viáveis, economicamente falando. Em outras palavras, uma seleção econômica, em que ficam os mais aptos para a economia global. Vidas não tem valor em outro sentido para esse sistema. Entretanto, não podemos simplesmente readaptar a rotina do trabalho e dizer que “tudo vai ficar bem”, pois tudo mudou e não será mais o mesmo desde então.

Em editorial de 03 de abril de 2020, o *Financial Times*, jornal publicado no Reino Unido, disse que o “vírus expõe a fragilidade do contrato social”. Defende com isso uma maior intervenção do Estado na economia e medidas que possam assegurar o bem-estar da população, reduzindo as desigualdades geradas pela pandemia. E conclui:

Reformas radicais - invertendo a direção política predominante das últimas quatro décadas - precisam ser colocadas sobre a mesa. Os governos terão que aceitar um papel mais ativo na economia. Eles devem ver os serviços públicos como investimentos, e não como passivos, e procurar maneiras de tornar os mercados de trabalho menos inseguros. A redistribuição estará novamente na agenda; os privilégios dos idosos e ricos em questão. As políticas até recentemente consideradas excêntricas, como renda básica e impostos sobre a riqueza, terão que estar na mistura. (THE EDITORIAL BOARD, 2020)

O contrato social, em resumo, é a teoria que defende que há um contrato primordial entre governantes e governados em uma espécie de poder fundador do Estado. A teoria do contrato social teve forte recepção no pensamento filosófico moderno e podemos atribuir à filosofia política de Hobbes o amadurecimento e disseminação dessa teoria de grande contribuição para o pensamento político posterior. Partindo de um problema

do direito natural, Hobbes irá identificar a vontade ilimitada de poder nas paixões humanas e a disputa constante entre os homens no estado de natureza. Será partindo dessa observação que ele verá a necessidade de um poder superior que regule essas paixões. O Estado é fruto desse poder, que terá sua gênese na paixão do medo da morte violenta, existente em todos os homens. Visto isso, será o medo que levará os homens a cederem seus poderes (direito a todas as coisas) através de um contrato que irá permitir a formação desse poder maior que é o corpo político (Estado). Estabelecido o contrato, caberia ao Estado Soberano a garantia da vida das pessoas através do estabelecimento dos direitos e deveres dos cidadãos. Para Hobbes, Estado é o mais perfeito artifício criado pelo homem e representa a união de todos os homens juntos. Sua criação, apesar de não ser natural, se faz por analogia à natureza. Enquanto os homens possuem corpos físicos dados pela natureza, o Estado é um corpo político criado a partir da arte humana (Hobbes, 2008, p. 112). Faz-se a necessidade de se determinar os meios para a constituição da sociedade civil.

Os fundamentos, para a construção do corpo político, se dão através de um pacto de todos os homens com todos os homens para a formação de um terceiro, isto é, o soberano. O pacto não é feito entre o povo e o soberano, pois as pessoas não possuem nenhuma unidade para serem chamadas de ‘povo’ antes da existência da sociedade, assim como, o soberano só passa a existir depois do pacto. O soberano, portanto, não faz parte do pacto, pois foi formado a partir deste, e, devido a isso, não tem de responder pelo pacto que foi formado. O soberano é a representação do corpo político e o seu poder é chamado de *poder soberano* **e este consiste no poder e na força que cada um dos membros lhe transferiu por meio do pacto** (HOBBS, 2010, p. 76). O poder soberano tem três principais características:

- i. ele é irrevogável – nenhum dos contratantes do pacto pode revogá-lo, pois uma vez que todos cederam seus direitos ao soberano, somente ele teria o poder para destituir o corpo político.
- ii. ele é ilimitado – o poder soberano é o maior poder que os homens podem atribuir a outros homens. O poder é absoluto

porque se outro poder o limitasse, o soberano seria o poder limitador e não o limitado.

- iii. ele é indivisível – pelo mesmo motivo o poder soberano não pode ser dividido, pois seria uma maneira de limitá-lo.

As leis civis baseiam-se nas leis naturais, leis estas que conduziriam ao pacto instaurador do Estado como poder soberano. A justiça como um quesito da moralidade é derivada do requerimento moral de procurar a paz. A justiça é considerada um requerimento moral porque a transferência de direitos é um meio de fazer a paz, e direitos são transferidos através de contratos, sendo a justiça um meio de *manter* os contratos.

Desde o advento do liberalismo econômico com Adam Smith que podemos ver a fragilidade imposta ao Estado para que esse não intervisse na economia. A chamada *mão invisível* smithiana nos coloca o preceito de que o mercado seria autorregulável e, portanto, não precisaria de nenhum tipo de intervenção. Dessa forma, o Estado soberano deveria ser reduzido ao mínimo possível, como explica Smith:

De acordo com o *sistema de liberdade natural*, o soberano só tem três tarefas a atender; três tarefas de grande importância, de fato, mas simples e inteligíveis ao entendimento comum: primeiro, a tarefa de proteger a sociedade da violência e invasão de outras sociedades independentes; segundo, a tarefa de proteger, tanto quanto possível, todo membro da sociedade da injustiça ou opressão de qualquer outro de seus membros, ou a tarefa de estabelecer uma exata administração da justiça; e terceiro, a tarefa de erigir e manter certas obras públicas e instituições públicas que nunca seria do interesse de nenhum indivíduo, ou pequeno número de indivíduos, erigir e manter, porque o lucro nunca pagaria a despesa a qualquer indivíduo ou pequeno número de indivíduos, se bem que frequentemente façam mais do que compensar para uma grande sociedade. (SMITH, 2017)

Isto quer dizer que o Estado deveria ser reduzido a três atribuições básicas:

- i. Defesa – através da polícia e forças armadas.

- ii. Contratos – para o estabelecimento da justiça através dos contratos civis.
- iii. Administração – através do sistema público burocrático.

Com o surgimento do neoliberalismo no século XX, temos uma intensificação das regras do mercado sobre o poder político. Medidas de austeridade são a norma e o mercado financeiro ganha cada vez mais força. As empresas dominam o legislativo com seus lobistas e se aumentam as medidas econômicas que beneficiam o sistema bancário. O bem-estar social diminui e o Estado perde o domínio sobre as decisões socioeconômicas. A crise imposta ao Estado social pela lógica neoliberal não é recente e nem tem como causa o covid-19. O desmonte estatal já vem sendo praticado há tempos pelos governos, de maneira, que vemos como um grande cinismo o recente editorial do *Financial Times*. O contrato social foi enfraquecido por um longo tempo e agora não será fácil recuperar o poderio estatal frente os ditames do mercado. No início do século XX, Keynes foi um dos economistas que viu a falência do liberalismo e o seu “laissez-faire”, de maneira que a fórmula smithiana seria insuficiente para levar ao crescimento do Estado. Abaixo colocamos a explicação de Keynes sobre o liberalismo:

Por volta da época em que a influência de Paley e seus semelhantes estava diminuindo, as inovações de Darwin abalaram os fundamentos da fé. Nada poderia parecer mais contrário do que a antiga doutrina e a nova – a doutrina que encarava o mundo como obra do divino relojoeiro, e a doutrina que parecia extrair tudo do Acaso, do Caos e do Passado Remoto. Mas, neste ponto, as novas ideias iam ao encontro das antigas. Os economistas ensinavam que a riqueza, o comércio e a maquinaria provinham da livre competição, e que a livre competição construíra Londres. Contudo, os darwinistas puderam avançar um pouco mais – segundo eles, o próprio homem resultara da livre-concorrência. O olho humano não era mais a demonstração de um desígnio, capaz de coordenar milagrosamente e da melhor maneira todas as coisas; ele era a suprema realização do acaso, funcionando sob condições de livre concorrência e de *laissez-faire*. O princípio de

sobrevivência do mais apto poderia ser encarado como uma ampla generalização da economia ricardiana. À luz desta síntese, as interferências socialistas tornaram-se não apenas ineficientes, mas ímpias, como se fossem calculadas para retardar o movimento progressivo do poderoso progresso pelo qual nós, como Afrodite, tínhamos emergido do lado primitivo do oceano. (KEYNES, 1984, p. 109-110)

O economista David Ricardo, outro grande desenvolvedor das ideias liberais, era amigo de Thomas Malthus, que teria escrito o famoso *Ensaio sobre a População*, no qual defendeu a teoria para o controle do aumento populacional e que ficou conhecida como teoria malthusiana ou *malthusianismo*. Charles Darwin foi ávido leitor de Malthus e desenvolveu suas ideias na *Origem das Espécies* baseadas na teoria malthusiana. É certa ainda a utilização de Darwin tanto na biologia, quanto na economia, o que nos faz levantar a hipótese de que a “seleção natural” continua a ser a teoria principal para pensar o fator biológico, justamente pela sua utilidade econômica. Ou seja, a sua validação na biologia nada mais é do que uma justificativa para utilizar essa teoria na economia. Segundo Dardot e Laval (2016), a leitura de Darwin influenciará Herbert Spencer a escrever em sua obra *Princípios da Biologia* a famosa expressão “sobrevivência dos mais aptos”, que teria uma correspondência à expressão “seleção natural” cunhada por Darwin. Posteriormente, o próprio Darwin acrescentaria a expressão de Spencer a partir da sexta edição de *A origem das espécies*, de 1872 (DARWIN, 2018).

Convém sublinhar a virada que o pensamento de Spencer representa na história do liberalismo. O ponto decisivo que permite a passagem da lei da evolução biológica para suas consequências políticas é a prevalência na vida social da luta pela sobrevivência. Sem dúvida, a referência a Malthus ainda é muito importante em Spencer: nem todos os homens são convidados para o grande “banquete da natureza”. À essa influência, porém, somou-se a ideia de que a competição entre os indivíduos constituía para a espécie humana, que nisso é assimilável às outras espécies, o próprio princípio do progresso da humanidade. Daí a assimilação da concorrência econômica a uma luta vital geral,

que é preciso deixar que se desenvolva para que a evolução não seja interrompida; daí as principais consequências que examinamos antes, em especial as que condenavam a ajuda aos mais necessitados, que deveriam ser abandonados à própria sorte. (DARDOT; LAVAL, 2016)

As teorias de Spencer aplicadas à sociedade levaram ao desenvolvimento do termo ‘darwinismo social’ para se referir a esse processo de seleção econômica análogo ao processo de seleção natural observado por Darwin na natureza. O spencerismo levou ao aprimoramento do ultra individualismo neoliberal. Mas o caso se inverte quando envolve o sistema financeiro. Assim como na crise de 2008, a atual crise causada pelo coronavírus teve consequências catastróficas para o mercado financeiro. Isso fez com que os governos emitissem dinheiro para salvar seus bancos (ACOSTA, 2020). O capitalismo é um sistema que preserva sempre o banqueiro, fazendo com que o resto da população fique refém do sistema bancário. É um pouco do “salve o rei” no antigo regime, pois o rei era o centro do modelo que dominava aquela época. Agora, no liberalismo/neoliberalismo o centro é o burguês, sendo que o principal burguês desse modelo é o banqueiro (pessoa) representando o banco (instituição privada ou pública). Quem é o rei tanto faz, já diria Hobbes, pois o que realmente interessa é ter alguém no poder mantendo a soberania do Estado. No modelo burguês, os Estados precisam salvar o banqueiro, isto é, o ‘novo rei’ do modo de produção que vivemos. Como o Banco Central salva os bancos em geral, os banqueiros acabam assumindo novos riscos ainda mais perigosos. Ou seja, os banqueiros sabem que serão salvos em épocas de crise. Dessa forma, as crises nunca são problemas para os banqueiros, apenas para a população. Os bancos são uma espécie de intocáveis, pois são o “coração do sistema capitalista”. A pergunta que fazemos é: há melhor momento para se derrubar o capitalismo senão em uma crise? Devemos salvar esse sistema? Se desejamos permanecer no capitalismo a resposta é sim. Se desejamos acabar com o capitalismo, a resposta é não. Que os bancos são o coração do sistema isso é dito por Marx. Acabar com o sistema de crédito que beneficia banqueiros através do capital fictício, conforme o livro 3 do

Capital, é essencial para acabar com o capitalismo. Na época de Marx, o padrão ouro ainda estava em vigor e todo dinheiro era lastreado em ouro. No entanto, segundo David Harvey, Marx percebeu que

um sistema monetário baseado puramente em mercadorias-dinheiro age como uma barreira ao avanço da acumulação do capital, porque há uma quantidade limitada de dinheiro à disposição. Há um perigo claro e constante daquilo que hoje chamamos de “repressão financeira”, que ocorre quando não há dinheiro suficiente (de nenhum tipo) para fazer circular o volume crescente de mercadorias que são produzidas à medida que avança a acumulação do capital. As moedas de crédito se tornam, portanto, não só necessárias, mas cruciais para a expansão contínua do capitalismo. (HARVEY, 2014, p. 232.)

No início da pandemia, enquanto petróleo e outras commodities despencavam no mercado financeiro, o ouro se manteve em alta (ISTO É, 2020). A moeda utilizada nos Estados nacionais é baseada no sistema de crédito e, portanto, tem sua confiança nos títulos que emite, já que não é lastreada em nenhum metal. Mas em épocas de crise, se procura confiar novamente nos metais ao invés dos títulos emitidos pelo tesouro, pois, de acordo com Marx,

o crédito, sendo [...] uma forma social de riqueza, desloca o dinheiro e usurpa sua posição. É a confiança no caráter social da produção que faz com que a forma-dinheiro dos produtos apareça como algo meramente evanescente e ideal, como uma mera noção. Mas tão logo o crédito é abalado, e essa é uma fase regular e necessária no ciclo da indústria moderna, supõe-se que toda riqueza real é efetiva e repentinamente transformada em dinheiro, em ouro e prata – uma demanda insana, mas que surge necessariamente do próprio sistema. E o ouro e a prata necessários para satisfazer essa imensa demanda atingem o valor de alguns milhões no cofre do banco. (MARX, 2017, p. 708)

Mesmo não conhecendo a moeda fiduciária, Marx conseguiu prever o quanto o capitalismo precisaria se libertar da moeda-mercadoria para continuar a crescer indefinidamente, apesar de demonstrar o quanto esse crescimento exponencial seria um problema para o próprio capitalismo

justamente pelo caráter usurpador do crédito. Ou seja, a moeda que não é baseada em nada além de títulos do tesouro, é uma moeda mais volúvel. Por um lado, isso possibilita um crescimento indefinido da economia, por outro lado, é um capital mais incerto e volátil, capaz de criar bolhas especulativas que podem vir a estourar a qualquer momento e causar uma crise da economia global, como o caso da crise de 2008, por exemplo. Segundo a linguagem marxiana, o crédito intensifica ainda mais a produção do mais-valor, isto é, o valor que é produzido em cima da força de trabalho não paga. Nos *Manuscritos*, Marx dirá que

Numa sociedade que se encontra em crescente prosperidade, apenas os mais ricos entre todos podem viver do juro sobre o dinheiro. Todos os outros obrigam-se, com o seu capital, a montar um negócio ou lança-lo no comércio. Desta maneira, a concorrência entre os capitais torna-se, portanto, maior, a concentração dos capitais torna-se maior, os grandes capitalistas levam à ruína pequenos, e uma parte dos capitalistas de outrora baixa à classe dos trabalhadores, a qual, com esta entrada, sofre, em parte, novamente uma redução do salário e cai numa dependência ainda maior dos poucos grandes capitalistas. (MARX, 2004, p. 26-27)

A sociedade capitalista é uma sociedade inerentemente desigual, o que acarretou o adoecimento do corpo político. Em nome da liberdade econômica, os liberais se apoiam em uma farsa só posta às claras com uma crise. A crise, portanto, é o princípio apenas de um problema muito mais profundo que acarretará inevitavelmente na sedição. Esse é o momento certo para se construir um novo contrato social para o bem da população. Deve ser um contrato cidadão, que respeite em primeiro lugar o povo e retire do mercado as decisões soberanas da nação. Como nos lembra Hobbes em seu *Leviathan*, o medo é um motivo legítimo para se estabelecer um contrato. O contrato social tem no capitalismo neoliberal um novo inimigo, porém mantém um velho afeto para se apoiar, sendo este o medo da morte. É sobre esse afeto que devemos agora montar os arcabouços morais que irão assegurar à população o direito básico da vida e garantir a todos uma constituição cidadã.

CONCLUSÃO

Nesse trabalho, utilizamos a analogia entre corpo natural e corpo político feita por Thomas Hobbes como mote principal para desenvolver uma análise contemporânea sobre o Estado e o contrato social. A pandemia de covid-19 que assola o ano de 2020, vem demonstrando, pela fragilidade dos corpos das pessoas doentes, o real problema socioeconômico que estamos vivenciando desde o advento e fortalecimento da corrente neoliberal. Da mesma maneira, a doença que se espalhou permitiu maior clareza sobre a doença que aflige o corpo político. Os governantes, ao utilizarem a receita neoliberal em seus governos, prejudicam a maior parte da população, trazendo sequelas inevitáveis. Diante da epidemia, os governos neoliberais se mostraram os menos eficientes, sendo obrigados a mudar sua atitude nas decisões de Estado para poder proteger a população.

A mudança perpassa por um resgate do contrato social, tomando-se medidas em prol da sociedade, acolhendo os trabalhadores e permitindo um benefício justo e cidadão para com toda a população. Isso implica na diminuição das desigualdades existentes e no repasse dos custos da crise aos mais ricos. Ao invés de salvar o sistema bancário, os governos precisam salvar a população e garantir uma vida digna para cada um. Essa seria uma proposta de ação governamental verdadeiramente livre e democrática.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. Quem está lucrando com o Coronavírus? *Duplo Expresso*, 2020. Disponível em: <https://duploexpresso.com/?p=112061>. Acesso em: 12/04/2020.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo*. Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016. (Ebook)
- DARWIN, C. *A origem das espécies*. São Paulo: Ubu Editora, 2018. (Ebook)
- HARVEY, D. *Para entender o Capital Livro 2 e 3*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HOBBS, T. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ISTO É. Ouro fecha em alta, com busca por segurança no mercado ante queda do petróleo. *Isto é*, 2020. Disponível em: <https://istoe.com.br/ouro-fecha-em-alta-com-busca-por-seguranca-no-mercado-ante-queda-do-petroleo/>. Acesso em: 22/04/2020.

KEYNES, J. M. O fim do 'laissez-faire'. In: SZMRECSÁNYI, T. (org.) Keynes (Economia). Tradução Miriam Moreira Leite. São Paulo: Ática, 1984, p. 106-126.

MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. *O Capital*, Crítica da Economia Política, livro III. São Paulo, Boitempo, 2017.

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. (Ebook)

THE EDITORIAL BOARD. Virus lays bare the frailty of the social contract. *Financial Times*, 2020. Disponível em: <https://www.ft.com/content/7eff769a-74d-d-11ea-95fe-fcd274e920ca>. Acesso em: 12/04/2020.

Nota: texto publicado originalmente na Revista *Voluntas*, v. 11, Ed. Especial (2020): Pandemia e Filosofia.

CONSIDERANDO UMA MUDANÇA DE POSTURA IMPULSIONADA PELA COVID-19: OUVINDO HEIDEGGER E LEVINAS

Antônio Danilo Feitosa Bastos²

Elnora Gondim³

Tiago Tendai Chingore⁴

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A pessoa enquanto cidadão é alguém capaz de saber dos seus direitos e deveres, lutar por eles e, dessa forma, ter uma certeza de que tem melhores possibilidades para um futuro. Este termo não significa aqui algo estanque, aprisionado na noção de tempo cronológico, muito pelo contrário, este que é citado aqui é o que trata Heidegger, filósofo alemão, autor do livro intitulado “Ser e Tempo” que afirma que o homem é, ao mesmo tempo, em seu presente seu futuro e passado, pois ele é, acima de tudo, projetar-se, lançar-se, isto é, possibilidades de vir-a-ser. No entanto, sempre sendo lançado em um que já é interpretado. Logo, o ser humano pode transformar a sua vida e poder ser qualquer coisa. Daí inferimos, baseado nesta teoria filosófica, que o porvir frutífero depende do bom trabalho que é realizado no presente. A autonomia do homem em relação ao seu futuro é inquestionável. No entanto, a responsabilidade com o humano é fundamental. O professor Pivatto em um texto intitulado *Não será necessário repensar o homem e a ética?*, nos afirma que “Os códigos morais articulados em torno da relação homem-natureza e homem-cultura (...) não conseguem argumentos fundados que possam servir de parâmetros iluminador e norteador diante dos novos problemas que o homem enfrenta com o avanço das ciências...”⁵ Com esta afirmação, nós constatamos que a única maneira do homem conseguir sua real libertação é através de um repensar sobre

² Mestre em Filosofia.

³ Doutorado em Filosofia; Professora\Filosofia\UFPI

⁴ Doutorado em Filosofia; Professor\Filosofia\Universidade Licungo.

⁵ PIVATTO, Perguntino. *Não será necessário repensar o homem e a ética?*, p.108

o que seria melhor para se viver em sociedade. Porém, isto encerra uma teia complexa de discussões. Para tanto, nós teríamos que repensar termos como: o que é melhor, o que é o homem, o que é a sociedade, o que são leis, o que é a felicidade e, enfim, o que é a ética. Quanto à razão, como nos afirma Pivatto, "Trata-se, então, de perguntar se o eu racional cúmplice de si é capaz de propor e realizar uma ética que o ajude a transcender os determinismos naturais e os condicionamentos psíquico-sociais que o mantêm alienado e preso a esquemas que o libertam..."⁶ Seguindo Pivatto, acreditamos que em um contexto repleto de turbulências, onde temos que conviver com o fantasma da morte nos perseguindo, onde temos que nos resguardar do mundo como um todo, em tal situação surge o questionamento que diz: não será necessário repensar o homem e a ética? Daí, então, para respondermos tal questão vamos relembrar vários pensadores dentre eles Levinas, porque ele busca algo que signifique por si mesmo como determinação própria da alteridade absoluta, e Heidegger, pois em um mundo caótico, com incertezas frente ao amanhã, coisas que são próprias de uma humanidade frente à uma pandemia, nada melhor do que nos perguntarmos qual é o nosso sentido no mundo da vida. Eis, então, a necessidade e a centralidade da Filosofia tomando como amostra dois pensadores tais como Heidegger e Levinas.

LEVINAS: UMA ABORDAGEM AO SER-PARA-O-OUTRO

Para tentarmos compreender a filosofia de Levinas, inicialmente, vamos observar a seguinte passagem: "L'autre ne serait pas l'indéfini par manque ou absence de contexte, mais signification (...) autoréférentialité pure, expression de soi...".⁷ Assim, é a partir da intersubjetividade transcendental que é possível despertar relações sociais. Porém, essa ideia de transcendentalidade implica a de sentido, como afirma o texto seguinte: "L'extériorité de ce quelque chose... est

⁶ PIVATTO, Pergentino. *Não será necessário repensar o homem e a ética?*, p.109

⁷ "O outro não seria o indefinido por falta ou ausência de contexto, mas significando (...), pura autorreferencialidade, autoexpressão." LEVINAS, *Enpécouvant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. p. 225

commandée par l'intériorité du sens. Et cette dialectique d'intériorité détermine la notion même de l'esprit...⁸ Isso significa dizer que fazer uma unidade através da multiplicidade é formar um sentido, onde este é um retorno ao mesmo. Essa doação de sentido não só se estabelece no plano gnosiológico. Levinas supera tudo isso com a noção de inter-subjetividade, pois o outro é algo que se manifesta, é exterioridade, onde não é o contexto que garante o sentido. Neste âmbito, a definição de intencionalidade tem um papel significativo, ou seja, ela é a ação do viver ético no sentido de aceitar e entender a interdição aberta pelo Desejo. Ela é também o acolhimento de visitação do outro como ele é. Dessa maneira, Levinas rompe com a estrutura noese-noemática da intencionalidade e ela passa a ser algo empírico-ético, a-teorético e transcendente. Levinas interpreta o "il y a", isto é, a condição humana em seu momento impessoal do haver. Ele é uma espécie de existir anônimo. Sair dele é sair do não-sentido. Como isto é possível? Para sair do "il y a" se faz necessário o eu ser um ser-para-o-outro. Somente dessa maneira o eu emerge da condição do "il y a".

Ser-para-o-outro significa responsabilidade ética por ele. Então, a transcendência do Eu ao Outro ocorre pela abertura à palavra do outro que emerge em meu mundo como um rosto. O Outro se revela Outro em seu rosto, mas manifesta ser infinitamente Outro pela sua palavra. A linguagem, assim, é definida: "não é mera experiência, nem um meio de conhecimento de outrem, mas o lugar do Reencontro com o Outro, com o estranho e desconhecido do Outro..."⁹ O Eu, porém, nunca conseguirá interpretar o sentido da palavra em sua íntegra, pois o Outro e a sua palavra não podem ser reduzidos a nenhum saber. A relação face-a-face é anterior à consciência, pois o homem só sai de si mesmo a partir do Desejo e da necessidade. A necessidade ou o Desejo expressam "o primeiro movimento do Mesmo (...) e também uma dependência frente ao Outro..."¹⁰

⁸ "A exterioridade desse algo ... é controlada pela interioridade do significado. E esta dialética da interioridade determina a própria noção do espírito". LEVINAS, *Enpécouvant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, p. 14

⁹ François POIRIÉ. *Emmanuel Levinas – Qui êtes-vous?*, p.21

¹⁰ LEVINAS. *Totalidad e Infinito*. p.135

O Desejo move o Eu e o Outro ao face-a-face que decorre em uma relação interpessoal de responsabilidade aberta ao infinito. A responsabilidade pelo Outro é uma substituição do Eu pelo Outro. Ela é uma estrutura fundamental da subjetividade. Desta maneira, ao emergir do rosto do Outro em meu mundo, o Eu é responsável por ele. Nesse sentido, Levinas define o Outro não como algo que só vai suscitar a tolerância do Eu, mas como alguém que nos surpreende, nos seduz. Ele é uma alteridade com quem posso falar. Nele, o essencial é uma alteridade excepcional a toda outra alteridade, portanto não é a categoria da diferença o que constitui o essencial da ética levinasiana, mas a categoria do excepcional. Há uma secreta identidade no Outro que é aquilo que permanece não revelado, oculto e que, portanto, faz com que ele seja interpretado de outra maneira. Dessa forma, Levinas afirma que a ética tem o nome de metafísica, porque se refere à transcendência dos outros e isto é que o leva à ideia do infinito. O infinito é próprio do ser transcendente, o infinito é o absoluto. Assim, pensar o infinito não é pensar um objeto. Na experiência ética, o face-a-face se dá pelo desejo bom e generoso, desde que deseje. Aqui o homem é entregue à liberdade. Porém, esta liberdade do sujeito encerra uma ideia de responsabilidade.

HEIDEGGER: A PERGUNTA PELO SENTIDO

Levando em consideração a filosofia de Levinas, que nos solicita a emergir da condição do “il y a” e sair da impessoalidade, nada mais pertinente como proposta para isso do que um certo desvelamento, por esse motivo passamos a filosofia de Heidegger cuja a pergunta fundamental é aquela sobre o sentido do Ser. Heidegger se coloca como questão primordial a pergunta sobre o sentido do Ser buscado através de uma *Alétheia* (discurso enquanto des-velamento). Seu pensamento é composto por duas fases: antes e depois de sua obra *Ser e tempo*. No entanto, embora as suas duas fases, isso nunca o desviou da questão fundamental de seu pensamento: aquela do Ser.

Nessa perspectiva, Heidegger, com a sua nova Ontologia, reformula a história da metafísica criticando a subjetividade como algo que

privava o sentido do Ser. Por esse motivo, como o ser-aí é o único ente que pode conhecer o sentido do Ser, a investigação heideggeriana parte dele e dos seus modos de estar no mundo (analítica existencial). Assim sendo, o homem quando constata que é um ser-para-a-morte se angustia e, a partir daqui busca o sentido das coisas; pensa a sua existência e se defronta com o nada. É nesse ponto que Heidegger critica as filosofias tradicionais como aquelas que o sujeito cognoscente; concepções da subjetividade que não reconhecem o homem como um ser-para-a-morte. Heidegger afirma que a metafísica esqueceu-se de constatar que a estrutura fundamental do Ser que se desvela é a crença de que ele é um ser-no-mundo, um ser-para-a-morte e um ser-com. O pensamento de Heidegger tem como problema fundamental a pergunta pelo Ser. Qual a novidade da filosofia Heidegger? Hannah Arendt afirma que:

O decisivo no método (de Heidegger) era que, por exemplo, não se falava *sobre* Platão e não se expunha sua doutrina das idéias, mas seguia-se e se sustentava um diálogo durante um semestre inteiro, até não ser mais uma doutrina milenar, mas apenas uma problemática altamente contemporânea. (...) A novidade simplesmente dizia: o pensamento tornou a ser vivo, ele faz com que falemos tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava. Há um mestre; talvez se possa aprender a pensar.¹¹

Assim, para tratar de uma questão tão ampla, a filosofia de Heidegger é dividida em dois momentos que, embora alguns não concordem como, por exemplo, Benedito Nunes, há comentários que distam e afirmam a ruptura do Heidegger de *Ser e Tempo* em relação ao Heidegger posterior a tal obra. No entanto, mesmo embora tais considerações, todo o pensamento heideggeriano tem como ponto de partida o problema do sentido do Ser. É ainda neste âmbito de considerações que Carneiro Leão caracteriza a filosofia de Heidegger como “o esforço de destruição da metafísica tradicional pensamento que nada tem de horizontal e

¹¹ Hannah ARENDT. Martin Heidegger faz oitenta anos. IN: *Homens em tempos sombrios*. tradução Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 231.

progressivo, cujo movimento se processa antes, no sentido vertical e regressivo. Na direção do fundamento e proveniência.”. Pretende Heidegger superar o pensamento da chamada metafísica tradicional que concebe o ser do ente de forma substancializada. Pensar a diferença implica em reconhecer que mesmo existindo uma interdependência entre ser e ente, o ser não se restringe ao ente. Pensar a diferença, portanto, implica em pensar o sentido do ser.¹² Por esse motivo, Heidegger argumenta que é preciso resgatar a questão do Ser, pois a mesma caiu no esquecimento e ele afirma, inicialmente, o porquê de tal preocupação:

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois diz: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. (...) Todo o mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim, o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico.¹³

Sendo assim, a crítica de Heidegger reside no aspecto de se colocar o Ser como um conceito vazio, fazendo com que, assim, ocorra um esquecimento do Ser do ente. Aqui cumpre salientar que ente é tudo aquilo captado pelos sentidos; tudo o que reivindica para si o verbo ser; tudo o que ocupa um lugar no espaço e pertence a um tempo; como, também, tudo o que pode ser concebido pelo homem, mas pode não existir de fato (ex. sereias); refere-se ao ôntico. Em contrapartida, o Ser é o sentido do ente e é invisível pelos sentidos; é sempre Ser do ente; refere-se ao ontológico.

Aqui cumpre salientar que o Ser é o conceito mais amplo que existe; ele é indefinível, universal. No entanto, só se tem acesso ao ser através do único ente que se compreende, que sabe questionar, investigar: o homem. O sentido deste, em relação à filosofia heideggeriana, pode

¹² Sônia Platon TEIXEIRA. A noção do habitar na ontologia de Heidegger: mundanidade e quadratura. Universidade Federal da Bahia, dissertação de mestrado, Salvador, 2006.

¹³ HEIDEGGER, Ser e tempo, p. 28.

ser chamado de ser-aí, Dasein ou pre-sença. Ela é o único ente que se compreende; que compreende o seu sentido; o seu Ser, tem um primado ôntico (deve ser interrogada primeiramente) e um primado ontológico (porque nela pertence uma determinada compreensão do ser). Nessa perspectiva, O Dasein tem como característica a existência (uma realidade cujo ser leva seu ser), isto significando que ele compreende o Ser e, por isto, ele é, em última análise, “eu mesmo”. O Dasein é condição de possibilidade de todas as outras ontologias. Assim, ele é o único ente que compreende o Ser. Portanto, para compreender o Ser em geral, é preciso compreender o único ente que compreende o Ser: o Dasein. É um caminho preparatório para a questão do sentido do ser a partir da exploração do ente que tem a possibilidade de compreender o ser. Este ente chamado Dasein é um-ser-no-mundo e, isto possibilita seus modos de estar neste mundo, estes modos são: a propriedade (autenticidade) e a impropriedade (inautenticidade).

Nesta perspectiva, a afirmação de que a pre-sença assume o seu próprio ser significa que o homem é o único ente que tem a possibilidade de se investigar, porquanto os outros entes estão indiferentes no mundo, onde este é estrutura de significação; somente através dele o homem tem acesso ao seu sentido e ao sentido dos outros entes e estes só vem através da linguagem. Esta é logos, é discurso que tem o caráter de fala. Ela é *Alétheia* (verdade enquanto velamento e desvelamento do ser). Portanto, ao homem se dar conta que é um estar-no-mundo, se ele constata a sua existência mediana, passa para ter a possibilidade de uma existência autêntica. O estar-no-mundo garante a ele duas posturas: a existência inautêntica (da vã curiosidade, da tagarelice e da ambiguidade ou equívoco); e a existência autêntica. Quando ele se deixa levar pelos aspectos medianos do mundo, vivendo por viver, seguindo o que os outros fazem, o homem se deixa levar pela massa e vive inautenticamente. Em contrapartida, na existência autêntica, o homem tenta se desvelar, saber quem ele é perante o mundo.

A passagem da existência inautêntica para a autêntica ocorre através da angústia. E Heidegger afirma: “É uma possibilidade ontoló-

gica da pre-sença que deverá descortinar o horizonte ôntico e explicar a própria pré-sença como ente. Todo descortinar só é possível dentro da abertura constitutiva da pre-sença. E esta se baseia na disposição e na compreensão. “¹⁴ Com isso, Heidegger constata que é, somente, através da própria pre-sença, daquilo que ela tem de possibilidade, do seu vir-a-ser, através da busca do seu sentido no-mundo-da-vida, somente a partir disto é que a presença vai desvelar o seu em si-mesmo. Mas o que será que é chamado de postura legítima que a presença deve ter? Ou de possibilidade ontológica? Para se responder isto, torna-se necessário saber daquilo que Heidegger chama de fuga de si mesmo:

Chamamos de fuga de si mesmo, o fato da pre-sença decair no impessoal e no mundo das ocupações... Entretanto nem todo retirar-se de..., nem todo desviar-se de..., é necessariamente uma fuga (...) Na decadência a pre-sença se desvia de si mesma. Para se compreender o que se quer dizer com fuga decadente de si mesma, inerente à pré-sença, é preciso lembrar que a constituição fundamental da pre-sença é ser-no-mundo. Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal.¹⁵

Portanto, o que significa a citação acima é que isto define o estar diante das possibilidade autênticas e inautênticas do existir; tendo em vista que a pre-sença é sempre constituída de modos autênticos e inautênticos, isto é, a fuga é quando alguém se imiscui com a massa, com a impessoalidade, quando desvia-se do si mesmo e vive, somente, na superfície do dia-a-dia com medo, o qual é paralisante. Esta situação é muito comum: quando alguém se acomoda com as situações e pensa: isto só pode ser assim e não de outro modo, este tipo de atitude é paralisante; o medo faz com que a pessoa, simplesmente, seja levada pela vida. Esta postura, às vezes, atinge um grau tão elevado que mesmo em uma barbárie, a pessoa, por medo, tende a continuar na mesma circunstância e é este tipo de atitude que leva a muitas mulheres, por exemplo, serem agredidas por seus companheiros sem que elas tomem nenhuma decisão. Outro exemplo: no fundo, quando sentimos que algo ou alguém nos incomoda, no entanto

¹⁴ Ibidem, p. 247.

¹⁵ Ibidem, p. 250.

não temos força para romper com tal fato ou tal pessoa e passamos a desculpar o nosso comportamento velando aquilo que, realmente, desejamos ou sentimos. O que Heidegger denuncia é que a vida do homem pode ser autêntica e inautêntica; pode ser fruto da angústia ou do medo. A angústia é a própria possibilidade que a pre-sença tem, designada por Heidegger, como a disposição fundamental de nossa existência que manifesta o nada. A pre-sença se angustia pelo simples estar no mundo. A angústia nem sempre vem acompanhada de um objeto exterior que a estimule. Às vezes, somente o nada é fonte da angústia. Neste sentido, o nada heideggeriano é um nada originário e fundamental que está na origem de nossa angústia. Esse nada determina a angústia; o nada não é algo determinado, no entanto ele não é a negação, mas a partir dele negamos ou rompemos com algo que nos incomoda, porquanto é, somente, quando o sentimos é que irrompe a capacidade de negar. Nessa perspectiva, a morte é um desfecho sobre toda a analítica existencial; ela aparece em *Ser e Tempo* tentando abarcar a totalidade de nossa existência, mostrando que nós somos seres temporais, que ela é a possibilidade mais própria de cada homem e é exclusiva de cada um, onde ninguém pode escapar dela, no entanto ela é incerta quanto ao momento de seu advento.

Em suma, a Ontologia heideggeriana tem como questão o ser, o sentido do ser. O ponto de partida para determinar o sentido do ser é o homem como pre-sença. Esta Ontologia é chamada de hermenêutica, algo que tenta desvelar a estrutura fundamental da pre-sença como ser-no-mundo e isto ocorre através do único ente que pode investigar sobre o sentido do ser; o homem. Assim, existir é interpretar, investigar, através do logos (discurso verdadeiro e desvelador) o ser dos entes, a coisa em si mesma, onde o mundo é clareira, é significação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Zizek fala no livro *A Pandemia* sobre o filme *A Hora Final*, de Stanley Kramer e do roteirista John Paxton, lançado em 1959, na Austrália. Ele é um drama e uma ficção científica que se passa em 1964 cujo o enredo mostra o que ocorre após uma guerra nuclear global, onde apenas alguns

habitantes da Austrália e os homens do submarino americano Sawfish sobreviveram e escaparam da radiação. Tal filme mostra que, em questão de meses, a vida no planeta seria extinta. Dwight Towers, capitão do submarino, que tinha perdido o filho e a esposa no holocausto, leva o Sawfish em uma missão de busca de sobreviventes. No entanto, há uma nuvem radioativa que se aproxima. Ela é letal. Com isso, as pessoas vão enfrentando a situação cada um à sua maneira. Nessa perspectiva, Zizek relaciona tal filme com Wuhan, Xangai ou Hong Kong com suas avenidas vazias e imagina as suas ruas semiabandonadas parecendo cidades fantasmas, onde só aparecem pessoas cobertas de máscaras. Portanto, tal cena mostra que as pessoas podem aproveitar esse momento de reclusão para, segundo Zizek, se libertarem do agir desenfreado e para pensarem em relação ao sentido ou não das coisas, porque, segundo ele, mesmo com essa pandemia, podemos ter consequências positivas de tal imprevisto. Uma de tais consequências, seria a possibilidade de se pensar em alternativas de sociedade que priorizem a cooperação e solidariedade globais. Isso porque, ainda segundo Zizek, mesmo quando a pandemia do coronavírus terminar, as coisas não voltarão ao normal, pois o ser humano terá de aprender a conviver com uma vida mais frágil. Assim, vamos ter que elaborar uma revolução filosófica. Então, é seguindo a linha de raciocínio de Zizek, que nos diz que devemos elaborar uma revolução filosófica para termos uma consequência positiva da pandemia do coronavírus e de Boaventura Santos que questiona se somos capazes de entender as lições que a pandemia vai nos deixar, é que lembramos de um texto do professor Pivatto que levanta a questão sobre a necessidade de se repensar o homem e a ética. Nessa perspectiva, nós constatamos que uma nova forma de construirmos uma sociedade mais humana é exatamente definindo que tipo de homem e de ética nós queremos. Diante disto, vimos que só uma filosofia engajada neste propósito pode melhorar o bom rumor da humanidade.

Nesse sentido, nos faz crível que a teoria de Levinas seria um “porto” fundamental, uma estrutura fundante para a perspectiva acima citada, porque conforme esse prisma, o homem não seria somente um ser que conhece, mas um eu que vem depois do outro, alguém que constitui-se como resposta ao outro. A relação com o outro está além

as relações de amizade, de amor, de entendimento e de Eros. Ela apresenta-se como exigência de toda a humanidade. Porém, a relação com o Outro pode ser vista de forma diferente daquela relacionada ao sujeito cognoscente. O sujeito cognoscente esquece dos outros. Neste sentido, a alteridade do objeto é negada, a alteridade do sujeito é empobrecida e o sujeito hegemônico desconsidera o Outro. Para Levinas, este tipo de relação acima pode incorrer em extrema violência como aquela do nazismo. Para ele, conhecimento implica em linguagem, presença do outro, discurso. Dessa maneira, o conhecimento começa com alguém em um mundo real e não abstrato. Ele não tem início com um sujeito distante do objeto. Nessa perspectiva, a linguagem tem um papel fundamental. Ela fornece sentido aos objetos. Ela constrói uma objetividade na medida que comunica, isto é, como consenso intersubjetivo. Dessa forma, ela proporciona a saída do anonimato e ultrapassa as relações impessoais que o significado racional do termo conhecimento condicionou. Nesse sentido, o instrumento de maior relevância, para tanto, seria a educação. Ela tem que priorizar uma exigência ética em que leve em consideração a alteridade no sentido de educar para a sensibilidade, investindo na capacidade humana de ser solidário ao outro em todos os aspectos. No contexto acima citado, Levinas abre um novo caminho: àquele que é libertado dos liames da ontologia com o objetivo de libertar o homem e de constituir a ética como filosofia primeira, estabelecendo o outro como prioridade ética e fundamento filosófico. Logo, a vida em sociedade teria como princípio a ética da alteridade e do respeito pelo diferente. Coisa que possibilitaria o acolhimento da solidariedade e, assim, uma melhor forma de se conviver em sociedade.

No entanto, para se tentar melhorar uma sociedade, a teoria da alteridade levinasiana é importante, mas, além dela, sugerimos a filosofia de Heidegger. Ele enfatizou assim a questão do Ser e de seu aparecer ôntico (como ente). À filosofia, segundo Heidegger, caberá então a questão da verdade do Ser; não mais do sujeito ou das coisas: estes, entes, têm sua verdade no Ser, pois que *são*. A verdade do que é aparentemente imutável – o ente em sua aparência inteligível – não se encontra nesta objetivação subjetiva (ou em alguma subjetivação

objetivante), mas no inefável do Ser, que se expressa pelo ente, se nele estamos à escuta do ser, abertos a esta compreensão. O que transcende o ôntico expressa o ser. Transcende o ente pelo fato de expressar o ser. A metafísica, portanto, segundo Heidegger, consiste no esquecimento do ser, que se dá quando tomamos um ente pelo ser, uma verdade ôntica pela verdade ontológica...¹⁶ Assim, o que propõe Heidegger é que nos desvelemos em busca do nosso sentido no mundo da vida, sabendo que devemos, a cada dia, tentar nos aproximar de uma existência autêntica, sabedores de que somos um ser-para-a-morte e, se temos tal característica, plausivelmente, poderemos viver de uma forma mais exemplar possível. Assim, com a ameaça do coronavírus dizimar a humanidade, nada mais lógico do que buscarmos um aperfeiçoamento melhor em se tratando do mundo da vida. Eis aí uma provocação: Levinas e Heidegger como mentores intelectuais para que se tenha uma vida mais autêntica.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. Martin Heidegger faz oitenta anos. IN: *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. Identidade e Diferença. Portugal: Livraria duas cidades, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980
- _____. *La profinité*. Archives de Philosophie. N.34, 1971
- _____. *Totalidad e Infinito*. Solamanca: Ed. Sigueme, 1977
- _____. *Totalité et Infinit: essai sur l'exteriorité*. 4 éme édition, Boston: Kluwer Academic Publishers.
- _____. *La philosophie et l'idée de 'infini*. Revue de Métaphysique et Morale, 56
- NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.

¹⁶ André MARTINS. A função da linguagem e o estatuto da filosofia segundo Wittgenstein e Heidegger. Artigo apresentado no VIII Encontro Nacional da Anpof, realizado em Caxambú, MG, de 26 a 29 de setembro de 1998. Publicado na Revista *Ethica*, v.5, n.2. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho, 1998. p. 41-58.

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes (org.)

PIVATTO, Pergentino. *Não será necessário repensar o homem e a ética: os grandes desafios*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006

ROLANDO, Rossana. *Emmanuel Levinas: para uma sociedade sem tiranias*. Educ. Soc. Vol.22, n.76

SANTOS, Boaventura. *A Cruel pedagogia do Vírus*. São Paulo: Boitempo, 2020.

ZIZEK, Slavoj. *A Pandemia*. São Paulo: Boitempo, 2020.

O NEOCONSERVADORISMO E OS NEOPOPULISMOS DE DIREITA

Geraldo Tadeu Moreira Monteiro¹⁷

INTRODUÇÃO

Nos últimos vinte anos, temos observado um ressurgimento e um crescente protagonismo dos movimentos políticos e sociais que se autointitulam *conservadores* ou de *direita*. Esses grupos professam discursos que conjugam, grosso modo, conservadorismo social, nacionalismo (ou patriotismo), antiglobalismo, punitivismo e neoliberalismo. Ideias e práticas que criamos abolidas pelo curso da História, reaparecem para surpresa dos democratas. Na verdade, às ideias tradicionais da direita, os novos movimentos acrescentam outras, derivadas das condições contemporâneas e aos inimigos do passado, novos inimigos.

E, ao que tudo indica, esses movimentos vieram para ficar. Em vários países de democracia consolidada, transformaram-se em partidos políticos que têm alcançado, em média, 10 a 12% dos votos nas eleições nacionais. Com um forte discurso moral, o neoconservadorismo e seus movimentos neopopulistas de direita são hoje parte incontornável do debate público.

O objetivo deste trabalho é duplo. Por um lado, buscaremos recuperar esta herança comum do pensamento conservador, que chamaremos de “agenda clássica da direita”, para que possamos ligar os movimentos atuais aos seus predecessores. Por outro lado, procuraremos analisar o fenômeno do ressurgimento desses movimentos e analisá-los na sua individualidade, situando-os no seu tempo e no espaço.

O NEOPOPULISMO DE DIREITA

Um traço comum a esses movimentos neoconservadores é a existência de um líder carismático, reconhecido como “chefe” incontestado, que

¹⁷ Doutor em Direito (Uerj). Mestre em Sociologia Política (Universidade Panthéon-Sorbonne). Professor Associado da Faculdade de Direito da Uerj. Coordenador do Centro Brasileiro de Estudos e Pesquisas sobre a Democracia (Uerj/CNPq).

conduz o povo¹⁸ e cuja missão é “reformatar o sistema”. Este sistema, por sua vez, é invariavelmente visto como dominado por elites que usam as instituições sociais e políticas para defender seus interesses. A dicotomia entre elite e povo e a identificação do líder com “o povo” – que é sempre um conceito idealizado de povo – são constitutivos de todos os populismos.

No âmbito desta narrativa, os movimentos se vêm como militantes de uma causa, que normalmente se traduz genericamente na “defesa dos interesses do povo”. Como portadores de uma “missão”, esses movimentos continuam militando, mesmo após chegarem ao poder. Tratando-se de um movimento autoritário (ou totalitário) de mobilização popular, a sua estratégia política consiste no uso intensivo da comunicação unilateral, que vai do centro político (o líder) para a periferia (os militantes).

A atribuição de um prefixo “neo” aos populismos atuais suscita controvérsias conceituais no meio acadêmico (Vilas, 2004, Cammack, 2000), considerando as características estruturais e históricas do populismo clássico em relação ao neopopulismo. Não nos caberia no âmbito deste artigo entrar nesta discussão¹⁹. Com essa ressalva apenas afirmaremos nosso ponto de vista de que esses movimentos guardam características ideológicas comuns entre si e deles com os movimentos fascista e nazista, embora suas conjunturas históricas e suas estruturas sociais e políticas diverjam significativamente.

Vamos considerar como movimentos neopopulistas de direita os *movimentos sociais e políticos, orientados por uma ideologia socialmente conservadora e politicamente autoritária (ou totalitária) que, postulando a existência de uma dicotomia na comunidade política entre povo e elite e calcados na condução personalista de um líder incontestado, procedem pela mobilização permanente do povo contra seus “inimigos”*.

Esta definição é suficientemente ampla para abranger tanto os movimentos fascista e nazista, quanto os populismos de direita da

¹⁸ Em todos esses movimentos, os líderes são identificados por alcunhas que refletem este caráter incontestado: “Führer”, “Duce” ou “Mito”. O nazismo transformou essa característica em princípio, o Führer Prinzip. (“Führerprinzip und Staat” In: Bracher, 1979, p.370-381)

¹⁹ Uma excelente discussão da trajetória do conceito de populismo pode ser encontrada no texto “O Populismo e as Ciências Sociais no Brasil: notas sobre a trajetória de um conceito” de Angela de Castro Gomes In: FERREIRA, J., 2001, pp.17-57

atualidade (*Tea Party*, UKIP, Fujimorismo, Orbanismo, Trumpismo, Dutertismo e Bolsonaroismo) e suficientemente restrita para não cobrir os populismos híbridos (Peronismo, Varguismo) e os populismos de esquerda (Kemalismo, Chavismo/Bolivarianismo, Kirchnerismo)²⁰.

Como parte desta definição, é importante capturar a “ideologia conservadora” que orienta esses movimentos. Como toda ideologia, ela possui, de uma parte, uma dimensão a-histórica, ou ideal, que forma o discurso político, e, de outra, um conjunto de expressões que atendem às circunstâncias espaço-temporais em que esses grupos estão engajados. Daí a necessidade de entender suas transformações históricas e sua configuração atual para delinear as convergências e divergências entre as várias manifestações históricas e políticas do populismo de direita através dos últimos cem anos.

ORIGENS DO DISCURSO CONSERVADOR

Todos os movimentos políticos de direita têm um ascendente comum no movimento conhecido como a Contrarrevolução, que se propôs a reagir aos ditames da Revolução Francesa e ao seu iluminismo radical, esposado pelos jacobinos. A “Reação”, no entanto, era mais que um movimento político, era “uma concepção global do mundo, saturada de teologia e de ontologia” (RIALS, 1987, p. 166). Por sua amplitude, o movimento reacionário se transformou numa corrente filosófica, fundada numa concepção do homem e da sociedade e destinada a influenciar decisivamente a política moderna (Sabine, 1950).

Um dos maiores apóstolos do conservadorismo político foi Edmund Burke, autor de *Reflections on the Revolution in France*, obra de

²⁰ Para fins de conceitualização, é importante definir com clareza os populismos de direita, de esquerda e híbridos. Embora os tipos de populismo convirjam em várias características políticas (liderança carismática, mobilização de massas, dicotomia povo x elite, apelo direto ao povo), diferem entre si pelo perfil ideológico. Os *populismos de direita*, como o Bolsonaroismo, esposam valores como lei, ordem, hierarquia, autoridade, tradição enquanto os *populismos de esquerda* esposam valores como justiça social, anticapitalismo, pacifismo, igualdade e direitos humanos. Os *movimentos populistas híbridos*, como o varguismo e o peronismo, são produtos da prática governamental e mesclam, de maneira pragmática, elementos ideológicos de direita (como o Estado forte, a centralização política, o autoritarismo) com valores de esquerda (proteção ao trabalhador, políticas sociais, mobilização sindical).

combate, escrita em 1790, na qual se insurge contra os revolucionários franceses e suas reformas. Após afirmar que a Revolução era “a [coisa] mais impressionante que tinha até então ocorrido”, emenda dizendo que “todas as coisas pareciam desnaturadas nesse estranho caos de leviandade e ferocidade, e de toda sorte de crimes se confundiram com toda sorte de loucuras” (1981, p.92). Na visão do aristocrata inglês, a Revolução Francesa representava mais que uma ruptura política, ela punha a própria civilização em perigo. Donde uma característica própria aos movimentos reacionários: o sentimento de uma decadência atual ou iminente da sociedade por ação de grupos deletérios que dissolvem os valores morais fundamentais da comunidade política²¹.

Em contraposição ao radicalismo racionalista dos revolucionários franceses, Burke coloca o sistema político britânico, o qual, nas palavras dele: “é colocado em justa correspondência e simetria com a ordem do mundo” (1981, p. 120). Para Burke, a preservação das tradições e a comunidade de sentimentos entre seus membros seriam a pedra angular do sistema político:

“aderindo assim e sobre esses princípios dos nossos ancestrais (*forefathers*), somos guiados não pela superstição dos antiquários, mas pelo espírito da analogia filosófica. Nesta escolha da herança, demos à nossa estrutura política a imagem de uma relação de sangue, conectando a constituição do nosso país como nossos mais queridos liames domésticos; adotando nossas leis fundamentais na base das nossas afeições familiares; mantendo inseparáveis e prezando com o calor de todas as combinadas e mutualmente refletidas caridades nosso estado, nossos corações, nossos sepulcros e nossos altares” (1981, p. 120)

Para o fundador do conservadorismo, as bases da sociedade não se encontram na ideia burguesa de um contrato entre iguais, mas no sentimento de cada indivíduo de pertencer a uma comunidade muito maior

²¹ Característica encontrada em todos os movimentos populistas e neopopulistas de direita, do Tea Party (SOCKPOL & WILLIAMSON, 2012, p.74-77) ao nacional-socialismo (cf. HITLER, 1976, “as causas da ruína”, pp.168-211). Os grupos dissolutores podem ser os judeus, os gays, os comunistas, os imigrantes, os burgueses, os globalistas, etc.

que ele e na “parceria (*partnership*) (...) não somente entre os vivos, mas entre os vivos, os que estão mortos e os que estão para nascer” (1981, p.314). As comunidades políticas são, assim, organismos vivos, que subsistem no tempo e no espaço. Nas palavras de Burke, a sociedade é “um corpo permanente composto de partes transitórias” (1981, p. 120).

A idealização desta comunidade assume diferentes formas no discurso conservador. Para Ernest Renan, um dos maiores apóstolos do conservadorismo francês, a Nação é “uma alma, um princípio espiritual” (RENAN, E. **Qu'est-ce qu'une nation?** Apud: ORY, 1987, p.459). Neste ideário, o Estado é parte de uma realidade que o transcende e com a qual ele deve estar alinhado. Esta realidade, o corpo político (*politic body*), não obedece à ficção da igualdade, diz Burke. Ele é antes constituído por estratos (ranks) que serão preenchidos de acordo com uma hierarquia na qual

“os mais sábios (*wiser*), os mais capazes e os mais opulentos conduzem, e pela condução iluminam e protegem, os mais fracos, os menos esclarecidos e os menos providos com os bens da fortuna” (Burke, 1981, p. 307)

A edificação desta ordem hierarquizada se dá através do reconhecimento da natureza corporativa da comunidade política. Burke afirma categoricamente: “um número de homens, em si mesmos, não tem capacidade coletiva. A ideia do povo é a ideia da corporação” (Burke, E, **Appeal from the New to the Old Whigs**, 1791 apud SABINE, 1950, p. 612).

A ideia corporativa afasta, de uma só vez, duas ideias caras ao pensamento burguês, que representam dois pilares da teoria política liberal: o individualismo e a igualdade. A comunidade não se funda nos indivíduos, mas nos estratos sociais. Os indivíduos não são iguais entre si. Não é possível construir maiorias políticas a partir da mera adição de vontades individuais de indivíduos supostamente iguais. Daí a oposição do conservadorismo às instituições liberais e democráticas, as quais representam para os conservadores uma perversão dos valores de uma sociedade “sadia”. A comunidade, viva, orgânica e perene, é vista como a verdadeira alocadora de bens e recursos sociais, em contraposição à crença liberal no mercado.

Esta comunidade é, porém, um arranjo social diferenciado e hierarquizado, que liga suas diferentes partes, a família, a cidade e o Estado, numa coerência estrutural entre o poder patriarcal e o poder político. Nesta concepção, as crises se explicam pelo afastamento por parte da sociedade e dos governos deste parâmetro sadio de vida comunitária.

Embora o conservadorismo filosófico e político não comporte necessariamente uma visão teocrática do exercício do poder, muitos dos seus teóricos expandem até Deus essa cadeia hierárquica que permeia a comunidade. No topo da vida comunitária está Deus e, não raro, acompanhado da hierarquia eclesiástica, como propunha Charles Maurras. Outro conservador francês, René de la Tour du Pin, em sua obra *Vers un Ordre Social Chrétien*, defende um regime corporativo baseado nos princípios cristãos católicos. Joseph de Maistre, crítico feroz da Revolução Francesa, lembra que:

“o homem inteligente, ele é livre, é sublime, sem dúvida; mas ele é também um *instrumento de Deus*. [Este princípio não encontra] em nenhum lugar aplicação mais justa que na formação das constituições políticas” (MAISTRE, J. **Essai sur le prince générateur** apud RIALS, 1987, p. 172)

Assim, também nos movimentos atuais, há aqueles que não se referem a Deus (Orbanismo, Dutertismo) enquanto outros fazem explícita menção a Ele (o slogan do Bolsonaroismo é “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”) nas suas proclamações.

A ideologia política do conservadorismo, calcada nessas ideias, forma a base comum a todos os movimentos políticos reacionários, dos tradicionalismos católicos ou evangélicos até o Fascismo e o Nazismo. Porém, como afirmamos acima, eles se revestem de colorações locais e históricas.

TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS

Ao longo dos mais de três séculos que separam o surgimento da Contrarrevolução dos nossos dias, o conservadorismo político e filosófico assumiu diferentes formas nos diversos sistemas políticos. A permanência do reacionarismo na política resulta de duas causas

principais: a de corresponder a uma concepção de mundo e a uma atitude política e por se tornar, em determinados contextos históricos, um instrumento imediato de contraposição aos efeitos perversos do sistema capitalista. Os dois fatores convergem para um mesmo ponto.

Com efeito, ocorre que, na medida em que o conservadorismo assume uma posição filosófica anti-individualista, anti-liberal e anti-racionalista, ele apela para os laços afetivos que ligam os indivíduos enquanto membros de uma comunidade que, de resto, os transcende e os abriga. Esta comunidade pode ser incarnada na “Nação” (Nacionalismo), no “Povo” (Populismo), no “Estado” (Fascismo) ou mesmo na “Raça” (Nazismo). A comunidade envolve e protege os indivíduos ao mesmo tempo que os governa por intermédio das instituições sociais (Família, Corporações e Estado). A contrapartida da acolhida é a obediência.

Assim, nos momentos de crise econômica e social, os conservadores afirmam que tal situação decorre do afastamento por parte da sociedade e do governo dos sadios valores sociais e morais e propõem como solução o reforço desses valores através de políticas públicas repressivas. Como contraponto ao combate e à repressão aos grupos dissidentes (comunistas, socialistas, gays, judeus, traficantes...), os conservadores propõem políticas sociais amplas que possam recolher os que “ficaram para trás” (cf. Giorgi, 2019). Como já dissemos, o discurso conservador apela para os afetos e até para o inconsciente²², como o medo, e identifica determinados grupos sociais como “inimigos” e “responsáveis pela crise” ao contestarem os sagrados valores da comunidade²³. Ao mesmo tempo, eles propõem soluções aparentemente

²² Sobre este tema, ver a brilhante e clássica análise da simbologia da suástica por Wilhelm Reich, que afirma: “a suástica é originalmente um símbolo sexual” (REICH, 1973, p.135)

²³ A mobilização fascista e nazista contra os “inimigos” ultrapassava todas as barreiras da veracidade e do bom senso. Em 1918, a conservadora Aliança pelo Combate ao Bolchevismo (*Vereinigung zur Bekämpfung des Bolshevismus*) divulgou manifesto às “mulheres alemãs” com a seguinte mensagem: “Mulheres alemãs! Vocês têm alguma ideia do que o Bolchevismo tem guardado para vocês? O Bolchevismo quer a socialização das mulheres”. Entre outras medidas, afirma que “todas as mulheres são propriedade do povo” e que “todo homem que desejar usar um espécimen da propriedade do povo deve obter uma permissão do comitê dos trabalhadores” (cit. In REICH, W., p.143). Hitler proclama que “o judeu é o mestre da mentira” (1981, p.228). Para uma radiografia impressionante da máquina de mentiras do fascismo, ver. FRINCHELSTEIN, F., 2020)

imediatas para problemas complexos, o que aumenta o interesse pelo discurso conservador.

Ao longo dos séculos XIX e XX, o conservadorismo assumiu diversas formas, constituindo-se como partidos políticos nos vários sistemas políticos liberais e democráticos do Ocidente. A ruptura do advento do Fascismo e do Nazismo, porém, viria trazer de volta o conservadorismo mais militante e radical. O drama da Segunda Guerra Mundial, provocado pela política imperialista de uma das maiores potências econômicas mundiais, dotada de um sólido aparato estatal e de um poderoso exército, comandado por um líder incontestado e raivosamente militante demonstraria de forma trágica as consequências da tentativa de implantar aquela concepção de mundo. O militantismo de direita, uma vez no poder, caminha inexoravelmente para o confronto e para a guerra, como aponta Hannah Arendt:

o governante totalitário é confrontado com duas tarefas que a princípio parecem contraditórias até o ponto do absurdo: ele deve estabelecer o mundo fictício do movimento como um mundo tangível do cotidiano e ele deve, por outro lado, impedir que este mundo se torne uma nova estabilidade, pois a estabilização das suas leis e instituições seguramente liquidaria o próprio movimento e, com ele, a esperança de uma eventual conquista mundial” (ARENDDT, H., 1986, p. 391)

Com o Fascismo e o Nazismo acrescenta-se ao conservadorismo um novo e decisivo aspecto: a existência de um líder incontestado e sua fusão simbólica com a comunidade. Neste momento, a sociedade urbana e industrial já havia se transformado numa “sociedade de massas”. Mais que uma expressão da massa, o líder é constitutivo dessa coletividade, como assinala Freud (1921). Nas palavras de Gottfried Nesse, “o *Führer* fala e atua, não somente pelo povo e em seu lugar, mas como Povo. Nele, o povo alemão molda suas próprias habilidades” (*Führergewalt, Entwicklung und Gestaltung der hoheitlichen Gewalt im Deutschen Reich*. 1940, p.54 apud BRACHER, 1969, p.371). Numa inversão lógica, o líder não mais representa o povo, ele é o povo. E este povo adquire suas características a partir do próprio líder.

Após a derrota do Nazi-Fascismo, a exposição dos horrores dos campos de concentração e a reconstrução política do pós-Segunda Guerra Mundial, o conservadorismo institucionalizou-se e tornou-se mais pragmático, abrindo mão do seu caráter militante. Foram formadas grandes coalizões conservadoras moderadas que adquiriram importância capital na gestão da política institucional de países como o Reino Unido (*Conservative Party*) e os Estados Unidos (*Republicans*) e, no pós-Guerra, na Alemanha (*Christiliche Demokratische Union-Christiliche Soziale Union*) e na Itália (*Democrazia Cristiana*). Desta maneira, os movimentos de direita, em especial os populismos (em razão da possível analogia com a liderança carismática de Hitler ou Mussolini), foram empurrados para os extremos dos sistemas políticos e lá se mantiveram por um longo período, em especial durante os anos de expansão econômica e de consolidação do *Welfare State*²⁴. Será justamente a crise deste modelo político e econômico que abrirá as portas para o retorno dos neopopulismos de direita.

Os anos 1980 serão caracterizados como “a década perdida” do ponto de vista dos países latino-americanos e africanos pela combinação perversa de inflação alta e recessão. No entanto, dois movimentos combinados vão deixar marcas importantes nos sistemas políticos e econômicos dos principais países: por um lado, a ascensão da Ásia como polos de desenvolvimento econômico acelerado e baseado em economias do conhecimento e, por outro, o aprofundamento do processo de globalização da economia em razão do movimento de desregulamentação, abertura comercial, privatizações e interdependência (Singer, 1989). Além das mudanças nos processos econômicos engendradas por estes movimentos globais, os sistemas sociais e políticos entram fundo naquela condição que Ulrich Beck nomeou, com propriedade, “sociedade de risco” (BECK, 1997). A globalização possui, segundo Beck, um caráter ambivalente que permite acesso a bens, serviços e cultura em escala mundial, mas que desconhece fronteiras, destrói economias e fragiliza Estados, desmontando os sistemas de proteção social. Segundo Beck,

²⁴ Sobre a influência do *Welfare State* sobre a política nas sociedades complexas e de como a legitimidade se encontra determinada pelos resultados econômicos, cf. LUHMANN, 1990, p.12 e p.34 e ss)

“quando a experiência da sociedade global se torna uma característica essencial da sociedade global, a sociedade multicultural deixa de ser uma criação mental (*Kopfgeburt*), mas uma realidade global. Isto não se pode escolher ou deixar de escolher; eles não levam automaticamente para a tolerância, mas também ao isolamento e à xenofobia” (BECK, 1997, p.154)

As crises mundiais cada vez mais frequentes e a impotência da política em lidar com as consequências nefastas do processo de globalização (Bauman & Bordoni, 2014), como imigração, pobreza, violência, desemprego, exclusão, mudanças climáticas e epidemias, vão gerar uma crescente insatisfação com a política e, por extensão, com os políticos tradicionais. Como afirma Bauman:

“a agenda das escolhas mais importantes dificilmente poderá ser, nas condições atuais, construída politicamente. A tendência marcante dos nossos tempos é a atual separação ente *poder* e *política*; o poder verdadeiro, apto a determinar a extensão das escolhas práticas, *flui*; graças à sua mobilidade cada vez menos inconstrangida, tornou-se global ou melhor, extraterritorial” (199, p.74).

Neste ambiente caótico estabelecido pelo processo desenfreado de globalização, gerador de grandes desequilíbrios e de uma crescente pobreza (Piketty, 2014, pp.265-295), a conta foi parar nas mãos do Estado. Mas, esta conta não fecha. O combate à violência, à pobreza, à exclusão, ao desemprego, custa caro. Mas a agenda neoliberal exige que os Estados pratiquem políticas de austeridade. As periferias das maiores economias do planeta comportam milhares de trabalhadores excluídos, espremidos em habitações precárias, dividindo espaço com um número cada vez maior de imigrantes que não conseguem se integrar às suas novas comunidades, tendo que se manter à parte. O aumento da desigualdade, um fenômeno que deve ser considerado “em escala mundial” (Piketty, 2014, .338), associado ao empobrecimento das classes médias em contextos urbanos complexos e multiculturais fornecem o terreno fértil para os movimentos neopopulistas de direita atuais.

CONFIGURAÇÃO ATUAL

Em 1990, o sociólogo alemão Niklas Luhmann criticava os partidos políticos alemães por sua estratégia de moralizar a política. Para ele, a legitimidade da política democrática contemporânea advém do desempenho econômico. Ele acreditava que eles pagariam pelo:

erro de fazer campanha por valores nas suas plataformas sem se protegerem contra os inevitáveis desapontamentos através de diagnósticos realistas, [os quais] (...) levariam a um elevado, auto-satisfatório moralismo no discurso político diário e a germinação de uma aversão ao sistema inteiro (LUHMANN, 1990, p. 225).

Cinco anos mais tarde, Irving Kristol, um dos maiores porta vozes do neoconservadorismo norte americano proclamava a abertura do “século conservador” (KRISTOL, 1995, pp.364 e ss) no qual os “valores” contariam muito. Segundo ele, não seriam incentivos materiais que iriam contar na sociedade conservadora que estava por vir, mas os valores, pois “não é possível motivar as pessoas para fazer a coisa certa e evitar fazer a coisa errada, a menos que as pessoas sejam ensinadas desde a infância o que são as coisas certas e o que são as coisas erradas” (KRISTOL, p.365). O neoconservadorismo entendeu, num mundo dominado pela multiculturalidade, a importância do debate moral a ser travado no “novo front”: a Justiça (Kymlicka, 2002, p. 365). Em realidade, boa parte do combate político nos dias de hoje vai bater às portas dos tribunais constitucionais.

Os últimos desenvolvimentos parecem dar razão a Kristol. Ele declina o “programa neoconservador” dos anos 1990, cujos três pilares são a religião, o nacionalismo e o crescimento econômico. No âmbito deste programa, cabe ainda o desmonte do *Welfare State*, que teria “criado um longo trem de calamidades” (1995, p. 365).

Um combate sem tréguas à criminalidade, uma melhor regulação da sexualidade (fim da educação sexual nas escolas, combate à diversidade sexual), uma política de austeridade estatal e um nacionalismo combatente que expurgue o “internacionalismo liberal” da política externa americana e, em particular, que afaste os Estados Unidos dos organismos multilaterais, como a ONU, que estão, segundo Kristol, “na

rota de se tornarem moribundas” (p.367). Este programa dos conservadores norte-americanos resume a agenda dos movimentos neopopulistas de direita que, a partir dos anos 2000, começam a ressurgir em determinados países e até a empalmar o poder em outros.

Na França, o Partido *Rassemblement National*, ex-*Front National*, fundado em 1972, por Jean Marie Le Pen e hoje dirigido por sua filha Marine Le Pen atingiu 23,3% dos votos para as últimas eleições (2019) ao Parlamento Europeu. Nas eleições francesas de 2017, atingiu quase 3 milhões de votos em primeiro turno. Seu programa inclui medidas protecionistas em favor dos franceses nos programas sociais, combate à imigração e euroceticismo. No Reino Unido, o *United Kingdom Independence Party* (UKIP), fundado em 1983, tem em Nigel Farage seu líder, obteve nas eleições parlamentares de 2015, 3,8 milhões de votos, sendo o terceiro partido mais votado. Na Alemanha, o partido *Alternative für Deutschland* (AfD), criado em 2013, já em 2017 conquistou 12,6% dos votos nas eleições federais, tendo eleito 94 deputados. Seu programa é de nacionalismo germânico, condena a união entre pessoas do mesmo sexo e o feminismo, advogando um retorno aos “antigos papéis de gênero”. Na Áustria, o *Partido da Liberdade* (FÖP) amealhou 16,2% dos votos nas últimas eleições legislativas (2019). O desempenho desses partidos mostra que o neoconservadorismo tem se mostrado como a terceira força política dos seus sistemas políticos.

Em outros países, o neopopulismo de direita chegou ao poder. São os casos do Brasil, com Jair Bolsonaro; das Filipinas, com Rodrigo Duterte; da Hungria com Viktor Orbán. No poder desde 2010, Orbán exerce o cargo de Primeiro Ministro da Hungria, como líder do partido Fidesz, criado por ele em 1988. É o mais longo líder neoconservador no poder. Na verdade, o partido Fidesz se tornou um “partido urbanista”, peça central de uma ampla coalizão que Orbán denomina: Sistema de Cooperação Nacional. Segundo um analista: “a essência deste novo Sistema é da chamada esfera do poder central, um amplo partido centrista e estável – Fidesz – que é fortemente organizado e enraizado na realidade social húngara” (RAJCSÁNYI, 2019, p.138). No

caso de Duterte, os analistas observaram que, à parte a dura política de combate à criminalidade e a profissão de fé neoliberal na economia, o governo Duterte não implementou mudanças significativas nas políticas públicas²⁵.

O Governo Bolsonaro até o momento não deu sinais claros de como serão estruturadas suas políticas públicas. Por enquanto, observa-se um movimento de reação e desmonte de políticas implementadas pelos governos petistas, especialmente nas áreas do meio ambiente, na cultura e nas políticas sociais. Não havendo ruptura político-institucional, como propuseram alguns setores radicais do Bolsonarismo, as próprias características do presidencialismo brasileiro e a fragmentação do sistema político e partidário exigiriam do Governo Bolsonaro um enorme esforço de composição para permitir a implementação de uma agenda radical. A aproximação com os partidos de centro tem se imposto nos últimos tempos, o que parece denotar uma moderação dos objetivos reformistas próprios à agenda neoconservadora.

As experiências desses países, embora diferentes, mostram um movimento comum dos governos de direita, a saber: a tendência à composição política com setores de centro-direita com o objetivo de conferir governabilidade e facilitar a implantação da agenda menos radical desses grupos²⁶. Como movimentos militantes que são, jamais perderão por completo o caráter de mobilização permanente, mas os elementos mais radicais tendem a perder espaço na nova coalizão.

²⁵ Análises recentes mostram a ambiguidade do Governo Duterte entre discurso e prática. Na área econômica por exemplo, enquanto profere discursos anti-globalização defende uma política neoliberal no mercado interno e uma política de atração de capitais externos (especialmente chineses) que implicam abertura do mercado filipino. Sobre o Duterteismo, ver Unpacking Duterteism. What to make of President's Duterte Year One? **Focus on the Global South Policy Review**, Vol.6, n.1, Jan-Jun 2017.

²⁶ Em outro trabalho (Monteiro, 1986), dedicado ao estudo do Front National, afirmei que o partido de extrema direita caminhava ao centro e se tornaria um partido de “*direita extrema*”. O conceito procura contemplar a situação de um grupo ou partido que se encontra entre a *direita revolucionária*, que repudia o sistema político e deseja reformá-lo, e a *centro-direita*, composta por aqueles que aceitam os pressupostos do sistema e atuam como seus meros gerentes. A direita extrema é uma posição que conjuga uma aceitação condicional ou parcial do sistema político com uma forte agenda conservadora, em especial na chamada pauta dos costumes. Este deslizamento ao centro pode ser visto claramente nas experiências orbanista, dutertista e bolsonarista.

CONCLUSÃO

A análise do neoconservadorismo contemporâneo, que desponta no cenário político global a partir dos anos 1990/2000, mostra pelo menos três aspectos relevantes: 1) existe uma agenda neoconservadora comum a todos esses movimentos; 2) eles são *uma* resposta aos desequilíbrios provocados pelo processo de globalização e 3) esses movimentos, uma vez no poder, tendem à acomodação com os setores centristas, formando coalizões de “direita extrema”, como especificamos acima. Os três aspectos se interligam para dar sentido à recente expansão dos movimentos neoconservadores, em especial os neopopulismos.

Com efeito, descontado o excesso de otimismo de Irving Kristol, que proclamou a chegada do *conservative century*, é fato que, após uma longa hibernação devida à associação da extrema direita com o Nazi-Fascismo, os movimentos de direita voltaram à cena política com força. Neste retorno, eles trouxeram de volta parte da agenda da direita tradicionalista clássica (a ideia de comunidade orgânica, hierarquizada, encimada pela figura de Deus e a noção de decadência causada pelos inimigos do Povo). A esses temas, acrescentaram os novos inimigos (feminismo, movimentos LGBT, globalistas) e uma agenda neoliberal na economia e nas contas públicas. O desenvolvimento econômico (um dos três pilares de Kristol) se dará pela desregulamentação e pelo abandono das amarras ambientais. Em lugar da conspiração judaica e do comunismo internacional, colocaram os globalistas, os comunistas, os corruptos, as feministas e as instituições multilaterais, entre outros, como culpados pela falta de emprego, pela miséria, pela violência e principalmente pela decadência moral da sociedade.

Considerando a estrutura mesmo da sociedade de risco (Beck) e do desenvolvimento atual do capitalismo globalizado, gerador de desigualdades (Piketty), teremos que nos habituar à presença dos neoconservadores na arena pública. Seu caráter militante contém a semente dos discursos de ódio contra imigrantes, gays, socialistas, entre outros grupos, num eterno combate, o que é preocupante e exige constante vigilância.. Suas elites, no entanto, têm mostrado disposição para com-

posição com grupos de centro-direita em nome da governabilidade, o que tende a tornar esses governos menos radicais na condução política. Isso não exclui dos sistemas políticos uma forte dose de instabilidade e de insegurança (*Unsicherheit*). Mas, esta, nos lembra Ulrich Beck, faz parte da nossa própria condição atual.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Londres: André Deutsch, 1986
- BAUMAN, Zygmunt. **In Search of Politics**. Stanford: Stanford University Press, 1999
- BAUMAN, Zygmunt & BORDONI, Carlo. **Estado de Crise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014
- BECK, Ulrich. **Was ist Globalisierung?** Frankfurt: Suhrkamp Verlag
- BRACHER, Karl-Dietrich. **Die Deutsche Diktatur. Entstehung, Struktur, Folgen des Nationalsozialismus**. Berlin: Ullstein Materialen
- BURKE, Edmund. **Reflections on the Revolution in France**. Londres: Penguin, 1981 [1790]
- CAMMACK, Paul. The Resurgence of Populism in Latin America. **Bulletin of Latin America Research**, 19 (2000), pp.149-161
- FERREIRA, Jorge (org). **O Populismo e sua História. Debate e Crítica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 201
- FINCHELSTEIN, Federico. **The Brief History of Fascist Lies**. San Francisco: University of California Press, 2020
- FREUD, Sigmund. **Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1921]
- GIORGI, Chiara. “Social Policies in Italian Fascism. Authoritarian Strategies and Social Integration”. **História Contemporânea**, 2019, 61, pp. 907-932
- HITLER, Adolph. **Mein Kampf** [Minha Luta]. Lisboa: Edições Afródite, 1976
- KYMLICKA, Will. **Contemporary Political Philosophy. An Introduction**. Oxford: Oxford University Press
- KRISTOL, Irving. **Neoconservatism. Autobiography of an Idea**. Chicago: Elephant Paperbacks, 1995
- LUHMANN, Niklas. **Political Theory in the Welfare State**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990

MONTEIRO, Geraldo Tadeu M. **Le Front National et le Suffrage Universel. Essais sur les partis extrêmes et leur place dans les régimes politiques Occidentaux.** Mémoire DEA, UER Science Politique. Université Panthéon-Sorbonne (Paris I), 1986

ORY, Pascal (dir). **Nouvelle Histoire des Idées Politiques.** Paris: Hachette, 1987

PIKETTY, Thomas. **O Capital no Século XXI.** São Paulo: Intrínseca, 2014

RAJCSÁNYI Gellért. Viktor Orbán's Hungary: Orbanist Politics and Philosophy from a Historical Perspective. **Political Change**, 2019, pp. 123-134

REICH, Wilhelm. **The Mass Psychology of Fascism.** Londres: Penguin, 1980

SABINE, George. **A History of Political Theory.** New York: Ithaca, 1950

SINGER H.W. (1989) The 1980s: A Lost Decade — Development in Reverse? In: Singer H.W., Sharma S. (eds) **Growth and External Debt Management.** Palgrave Macmillan, London.

SOCKPOL, Theda & WILLIAMSON, Vanessa. **The Tea Party and the Remaking of the Republican Conservatism.** Oxford: Oxford University Press, 2012, P.74-77)

Unpacking Duterteism. What to make of President's Duterte Year One? **Focus on the Global South Policy Review**, Vol.6, n.1, Jan-Jun 2017.

VILAS, Carlos M. "Populismos Recicladados o Neoliberalismo a secas? El Mito del Neopopulismo Latinoamericano". **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, **22**, p. 135-151, jun. 2004

COVID-19 E CIDADANIA: A ATUALIZAÇÃO DO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU PARA A RESPONSABILIDADE SOCIAL DIANTE DA PANDEMIA DO NOVO CORONAVÍRUS

Paulo Sérgio Cruz Barbosa²⁷
Filipe Caldas Oliveira Passos²⁸

INTRODUÇÃO

O presente texto objetiva fazer uma relação do pensamento político do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) com as implicações sociais do Novo Coronavírus (SARS-coV-2), causador da Covid-19 na atualidade, cujas mortes em todo o mundo já somam mais de um milhão.

Duas teses serão defendidas como expressões de cidadania diante da realidade da atual pandemia: a primeira, a necessidade da consciência política das pessoas diante da responsabilidade social; segunda, que a consciência cidadã pode propiciar a defesa do bem comum.

A base para a defesa das referidas teses é a filosofia social e política de Rousseau, principalmente nas suas obras *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755) e *Do Contrato Social* (1762).

Atualmente, precisamos com urgência, unir forças contra as graves consequências da pandemia do coronavírus. Sabe-se que a sociedade mundial está enfrentando dificuldades em todas as áreas sociais, visto que, por causa da necessidade do confinamento, em muitas cidades, houve distúrbios na dinâmica da vida comum de muitas pessoas. As consequências destes distúrbios contribuem para mudanças negativas diante de instituições sociais como a economia, a educação, os governos, etc. Todavia, se resgatarmos a filosofia de Rousseau, fazendo uma com-

²⁷ Doutorando em Filosofia, vinculado a Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN.

²⁸ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE.

paração com o comportamento dos cidadãos hoje, iremos perceber que a cidadania e a responsabilidade social são valores muito importantes para a construção do bem comum como forma de enfrentamento das consequências da pandemia.

DESENVOLVIMENTO

As teses filosófico-políticas de Rousseau que estão diretamente ligadas à defesa do bem comum e da responsabilidade social estão, principalmente, no artigo *Economia política* (1755) e na obra *Do contrato social*.

Ora, se no *Discurso sobre a desigualdade* é perceptível uma visão negativa de Rousseau do nascimento da sociedade civil, em *Do contrato social*, o filósofo tem uma posição mais positiva. Embora o objetivo do genebrino não seja a redenção do homem, é possível perceber que há uma possibilidade de ele superar o estado de desigualdade através da vida política, fundando o Estado a partir de um acordo (pacto social) que carregaria na sua essência a vontade geral. Trata-se de um pacto voluntário no qual cada homem faria, consigo mesmo, um contrato. O objetivo disso seria assegurar os bens pessoais, como a segurança e a propriedade, e os bens coletivos, como a liberdade e a igualdade.

Uma forma concreta de expressão da responsabilidade social é a obediência às leis. Diante de um quadro de pandemia como este do Novo Coronavírus, os governos criam regras com o intuito de controlar a propagação da doença. Neste sentido, a obediência à lei pode salvar vidas. Para Rousseau, obedecer à lei é sinônimo de liberdade, principalmente porque, segundo o pensador, a lei principal é a vontade geral como expressão do bem comum.

A lei exerce uma função muito importante na ordem civil. De acordo com ideias do *Contrato social*, a liberdade política é possível com a responsabilidade moral, ou seja, quando o homem se conscientiza de que obedecer à lei é necessário para a manutenção da ordem pública.

Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor

de si mesmo, por que o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade. (ROUSSEAU, 1991, p. 37).

Através do pacto social, tornou-se possível a criação do corpo político, mas este corpo, sem a sua legislação, fica inerte. É necessária a lei para lhe dar movimento. É a sua presença que vai fazer o corpo político existir não somente em forma, mas em dinamismo.

Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se, agora, de lhe dar pela legislação, movimento e vontade, porque o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que deverá fazer para conservar-se. (ROUSSEAU, 1991, p. 53).

É pela lei que o corpo político ganha sua legitimidade. O pacto social não poderia permanecer se não existisse a lei para assegurar os direitos e os deveres dos associados²⁹. Em uma comparação, é como se o pacto social fosse somente o corpo, e a lei fosse a alma que o movimenta.

A legislação é uma das coisas mais importantes na dinâmica da vida pública. Para que haja justiça social, é preciso a efetivação do lado jurídico do corpo político. Em Rousseau, obedecer à lei é sinal de justiça e, conseqüentemente, de liberdade, pois ela une o direito ao dever.

São, pois, necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça a seu objetivo. No estado de natureza, no qual tudo é comum, nada devo aqueles a quem não prometi; só reconheço como de outrem aquilo que me é inútil. Isso não acontece no estado civil, no qual todos os direitos são fixados pela Lei. (ROUSSEAU, 1991, p. 54).

As leis são, assim, a garantia de que os compromissos de todos serão assumidos com responsabilidade dentro do corpo político. Os deveres serão obedecidos, e os direitos respeitados como garantia de justiça e liberdade³⁰.

²⁹ “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo a si mesmo permanecendo assim tão livre quanto antes”. (ROUSSEAU, 1991, p. 26).

³⁰ No comentário de Ernest Cassirer encontramos: “Em parte alguma o Estado é concebido por Rousseau como mero Estado de bem estar social; para ele o Estado não é simplesmente o “distribuidor de bem aventurança”, como para Diderot e a maioria dos enciclopedis-

Já foi mencionado anteriormente que a lei é fonte da vontade soberana, porém, é importante destacar minuciosamente as condições de criação dela. Diante disso, podemos nos interrogar: quem deve ser o autor da lei?³¹ Segundo Rousseau, se o pacto é feito entre o povo, então é o próprio povo quem deve tornar legítimo esse pacto.

Na constituição da lei, a vontade de cada associado será submetida a uma vontade comum que é a vontade geral. A lei é assim o substrato da vontade de cada associado, desdobrada na vontade geral.

Baseando-se nessa ideia, vê-se logo que não se deve mais perguntar a quem cabe fazer as leis, pois são atos da vontade geral, nem se o príncipe está acima das leis, visto que é membro do Estado; ou se a lei poderá ser injusta, pois ninguém é injusto consigo mesmo, ou como se pode ser livre e estar sujeito às leis, desde que estas não passam de registros de nossas vontades. (ROUSSEAU, 1991, p. 55).

Depois de sabermos quem tem a competência para criar as leis, é importante saber quem deve obedecê-las e executá-las.

O povo deve, como súdito, obedecer à lei para que se mantenha a justiça e se garanta a liberdade. Por isso as leis criadas pelo soberano serão sempre um antídoto contra as desigualdades, pois, na sua essência, existe uma consciência comum (vontade geral) que é garantia de justiça. Desse modo, a lei também deve priorizar o bem coletivo e nunca o particular, visto que o substrato das vontades particulares (vontade geral) nunca visa o particular, mas sempre o universal, pois isso evita qualquer tipo de privilégio dentro da vida pública³².

tas. Por isso, não garante ao indivíduo a mesma proporção de bens, mas assegura-lhe exclusivamente a proporção equilibrada de direitos e deveres.” (CASSIRER, 1999, p. 60).

³¹ Para Rousseau, a vontade geral é sempre certa, mas existe uma dificuldade do povo na hora de fazer a lei, pois o povo não tem total certeza do que lhe convém. Por isso, mesmo atribuindo à vontade geral na pessoa do soberano à instituição da lei, Rousseau admite a existência de um legislador. Este deve ser uma figura quase divina que tem o poder de entender a natureza humana. Sua missão não é criar a lei, mas orientá-la e coordená-la, ajudando, assim, a manter a ordem no corpo político. É como se essa figura mística não existisse na realidade humana. Sua missão seria orientar a vontade geral. Segundo o filósofo, em o *Contrato Social*, “seria preciso deuses para dar leis aos homens”. (ROUSSEAU, 1991, p. 56).

³² Sobre esse assunto, escreve Rousseau em o *Contrato Social*: “Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as

Uma lei, quando beneficia alguém em particular, fere aquilo que é mais sagrado no corpo político: a vontade geral. Para Rousseau, “qualquer função relativa a um objeto individual não pertence, de modo algum, ao poder legislativo”. (ROUSSEAU, 1991, p. 55) As leis do Estado somente são justas quando primam sempre pelo bem da coletividade.

A execução da lei cabe ao poder executivo. Para compor este poder, Rousseau admite a presença de alguns funcionários do soberano, que podem ser o rei, o príncipe, o ministro ou qualquer outro nome que sirva para classificar o governo. Portanto, o poder executivo é o Governo³³. Este desempenha a função de auxiliar do poder soberano. Segundo Rousseau, não se pode confundir a missão do soberano com a do governo.

Necessita, pois a força pública de um agente próprio que reúna e ponha em ação segundo as diretrizes da vontade geral, que sirva à comunicação entre o Estado e o soberano, que de qualquer modo determine na pessoa pública o que no homem faz a união entre a alma e o corpo. Eis qual é no Estado, a razão do Governo, confundida erroneamente com o soberano, do qual não é senão um ministro. (ROUSSEAU, 1991, p. 74).

O governo nada mais é que um corpo intermediário entre os súditos e o soberano e que tem a função de fazer a lei ser cumprida. Os membros desse corpo são os governantes, que se encarregam da missão de manter a ordem jurídica e, conseqüentemente, garantir a liberdade política.

Chamo, pois, de Governo ou administração suprema o exercício legítimo do poder executivo, e de príncipe ou magistrado o homem ou o corpo encarregado desta administração. É no Governo que se encontram as forças intermediárias, cujas relações compõem a relação do todo com o todo, ou do soberano com o Estado. (ROUSSEAU, 1991, p. 75).

ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular.” (ROUSSEAU, 1991, p. 54).

³³ Para Rousseau o Governo pode ser democrático, aristocrático e monárquico, mas a melhor forma de Governo varia de acordo com a realidade de cada Estado: “(...) conclui-se daí que em geral o governo democrático convém aos Estados pequenos, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes. Essa regra provém diretamente do princípio.” (ROUSSEAU, 1991, p. 82-83).

Ao governo cabe a missão de contribuir diretamente para a consolidação da liberdade política dentro da comunidade. É a força que o Estado precisa para colocar em prática a vontade constituída do soberano. O governo legítimo é então aquele que tem seu princípio no próprio povo, ou seja, no soberano.

Assim, as leis são basicamente as condições da associação civil legítima. O povo como soberano cria a lei, obedecendo somente aos desígnios da vontade geral. Porém, como súdito do soberano, o povo deve lhe obedecer, respeitando os princípios da igualdade e da liberdade. Esses princípios são, para Rousseau, os maiores bens que a legislação pode proporcionar à vida social.

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deve ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, por que a liberdade não pode subsistir sem ela. (ROUSSEAU, 1991, p. 66).

Nesta passagem, retirada de *Contrato Social*, é perceptível o grau de importância que Rousseau dá aos temas da liberdade e da igualdade. Para o filósofo, esses devem ser o maior valor do Estado. Em outros termos, o homem só pode ser livre se viver em uma comunidade de iguais, pois a igualdade é condição para a liberdade. O princípio da igualdade orienta a ação política para a diminuição da desigualdade social. Para Rousseau, não deveria haver grandes diferenças de renda entre ricos e pobres, pois estas acarretam o perigo de o rico se tornar poderoso e usar sua riqueza para corromper o pobre, comprometendo a integridade do corpo político.

(...) A ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente (...); em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem (...) (ROUSSEAU, 2000, p. 97-98).

A posição de Rousseau em relação à riqueza é a seguinte: “(...) quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constringido a vender-se (...)” (ROUSSEAU, 1991, p. 66) Como é possível pensar em uma comunidade de pessoas desiguais e livres ao mesmo tempo? Isso não é possível na filosofia de Rousseau. Segundo o filósofo, a igualdade e a liberdade são elementos imprescindíveis na existência da equidade no Estado. É na perspectiva da manutenção da justiça que a lei deve ser considerada como um instrumento de liberdade. Nesse sentido, o objeto de toda e qualquer legislação deve ser sempre a garantia da igualdade e da liberdade dentro do Estado. Assim, o compromisso moral é o maior bem que uma sociedade deve ter para poder ser justa. Este bem é o resgate da liberdade e da igualdade através do cumprimento da lei. Esta carrega na sua definição a sua essência e seu valor.

Mas, quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sobre um outro ponto de vista sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei. (ROUSSEAU, 1991, p. 54).

A partir da definição de lei apresentada no *Contrato Social*, pode-se observar que tanto a sua fonte como a sua prática residem na vontade do povo. Talvez seja por isso que Rousseau defenda que a sua criação deve acontecer a partir da própria realidade do povo.

Em Rousseau, não encontramos uma mera análise histórica da realidade da lei no Estado, mas uma análise do seu fundamento a partir das necessidades do povo. Assim, a lei não é uma realidade indiferente ao povo, mas antes, um substrato da consciência deste.

Desse modo, é na universalidade da lei que está a possibilidade da liberdade política. Por isso, o soberano tem uma importante missão na dinâmica da vida política. Ele é o depositário fiel da lei, ele tem o poder não só de criá-la, mas de mantê-la. Desse modo, o poder legislativo pode

inspecionar o poder executivo e até destituí-lo, caso seja necessário.³⁴ É visível, nesse sentido, a supremacia do poder legislativo sobre o executivo na filosofia política de Rousseau. É no poder legislativo, então, que está a possibilidade de efetivação da liberdade política.

Destarte, a responsabilidade política é condição de vida boa, que é possível com a concretização da cidadania como reflexo da justiça social. Isto é, no seio da sociedade, o homem pode construir o bem comum na medida em que deixa de pensar somente em si, tendo consciência política da coletividade que integra.

CONSIDERAÇÕES

Este texto buscou defender a necessidade de se praticar a política em um sentido fortemente republicano como forma de responder aos desafios que nos foram legados pela pandemia da Covid-19. Para tanto, utilizamos como marco referencial teórico o pensamento de Jean-Jacques Rousseau, considerado como um dos mais influentes e significativos filósofos da tradição republicana do pensamento político moderno.

Rousseau defendeu o republicanismo sob a forma do pacto social constituído pelo povo como soberano, isto é, com base na vontade geral do povo, visando garantir os princípios de igualdade e liberdade e, acima de tudo, o bem comum contra os interesses privados.

A defesa rousseauiana do bem comum é de suma importância no contexto da pandemia do novo Coronavírus, visto que a referida situação demanda o bom funcionamento da esfera pública acima dos interesses privados³⁵. Dessa forma, o Estado pode coordenar de forma justa e efi-

³⁴ Sobre isso, afirma Derathé, “(...) faz parte das atribuições do poder legislativo controlar o executivo e, até mesmo, destituí-lo se quiser.” O comentador reforça esta afirmação citando o próprio Rousseau nas suas *Cartas escritas da montanha*: “O poder legislativo, diz ele, consiste em duas coisas inseparáveis: fazer as leis e mantê-las; isto é, o poder legislativo ter inspeção sobre o poder executivo”. (DERATHÉ, 2009, p. 439).

³⁵ Os argumentos republicanos de Rousseau contra os interesses privados e a desigualdade social revelam-se atuais, como se pode constatar pelas palavras do filósofo contemporâneo Jacques Rancière: “(...) Ampliar a esfera pública não significa, como afirma o chamado discurso liberal, exigir a intervenção crescente do Estado na sociedade. Significa lutar contra a divisão do público e do privado que garante a dupla dominação da oligarquia no Estado e na sociedade.” (RANCIÈRE, 2014, p. 72).

ciente a ação política dos diferentes atores sociais na busca de soluções eficazes para os problemas socioeconômicos agravados pela pandemia.

A Covid-19 apareceu no contexto de um mundo globalizado, baseado em uma economia de mercado, mais especificamente, no capitalismo neoliberal. O neoliberalismo é caracterizado, em linhas gerais, pela vigência do modelo empresarial e da lógica concorrencial.

(...) A exigência de “competitividade” tornou-se um princípio político geral que comanda as reformas em todos os domínios, mesmo os mais distantes dos enfrentamentos comerciais no mercado mundial. Ela é a expressão mais clara de que estamos lidando não com uma “mercantilização sorrateira”, mas com uma expansão da racionalidade de mercado a toda a existência por meio da generalização da forma-empresa. (...) (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 27).

O modelo empresarial se propaga por todo o campo social, desde a existência individual até as instituições políticas. Exemplos disso são, respectivamente, o fenômeno do individualismo, debilitador dos laços comunitários, e a política concebida como gestão do Estado, como se este fosse uma empresa. Além disso, o capitalismo em sua fase neoliberal suscitou a elaboração de políticas públicas voltadas para a concentração de renda. Nas palavras dos economistas Gérard Duménil e Dominique Lévy, pesquisadores do *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS): “(...) O neoliberalismo é uma ordem social destinada a gerar rendimentos para as faixas superiores de renda, não para investimentos na produção, muito menos para o progresso social. (...)” (DUMÉNIL; LÉVY, 2014, p. 32).

Os problemas sociais elencados no parágrafo anterior ferem o senso republicano, pois provocam a subordinação da esfera pública aos interesses privados, fomentando o enfraquecimento da cidadania em prol do consumismo, o aumento da desigualdade socioeconômica, as privatizações de serviços públicos essenciais, etc. Esses problemas, por sua vez, se agravam na situação provocada pela pandemia.

Assim, torna-se evidente a necessidade de se resgatar o ideal republicano defendido por Rousseau. Esse ideal mobiliza práticas polí-

ticas de liberdade com o máximo possível de igualdade, possibilitando o exercício da participação cidadã nas deliberações políticas, visando o bem comum e não para os interesses privados. Somente assim poderemos enfrentar, de forma justa e eficaz, os problemas socioeconômicos agravados pelo Covid-19.

REFERÊNCIAS

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** (Os pensadores) São Paulo: Nova Cultural, 2000. v. 2.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** (Os Pensadores) 5.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- CASSIRER, Ernest. **A questão Jean-Jacques Rousseau.** São Paulo: Unesp, 1999.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal.** São Paulo: Boitempo, 2016.
- DÚMENIL, Gérard; LÉVY, Dominique. **A crise do neoliberalismo.** São Paulo: Boitempo, 2014.
- DERATHÉ, Robert. **Rousseau: e a ciência política de seu tempo.** São Paulo: Barcarolla, 2009.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Rousseau da teoria à prática.** São Paulo: Ática, 1976.
- RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia.** São Paulo: Boitempo, 2014.
- STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo.** São Paulo: Companhia Das Letras, 2011.

A REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DO NOJO EM TEMPOS DE ISOLAMENTO SOCIAL

Alessandra Carvalho Abrahão Sallum³⁶

INTRODUÇÃO

Em 11 de março de 2020 a Organização mundial de Saúde (OMS), constatando o crescente número de infectados e mortos pelo SARS-CoV-2 (COVID-19) emitiu um pronunciamento que mudaria os rumos deste ano, impactando a sociedade, economia, trabalho, a mobilidade humana e a relação entre indivíduos e nações. “Profundamente preocupada com os níveis alarmantes de propagação da doença e sua gravidade, e também níveis alarmantes de inação, a OMS determina em sua avaliação que o COVID-19 pode ser caracterizado como uma pandemia” (OMS, 2020). Fronteiras foram fechadas e o estado de quarentena adotado como política de contenção da propagação do vírus em várias partes do mundo.

Neste sentido, alguns modelos de distanciamento social foram propostos. O modelo mais adotado atualmente, e recomendado pela OMS, é o de isolamento horizontal, em que todos os setores da sociedade mantêm-se distanciados, circulando apenas os serviços essenciais e os cidadãos para abastecerem suas casas. O isolamento vertical, pouco adotado e muito questionado, defende que apenas grupos vulneráveis sejam isolados, apostando que a chamada imunidade de rebanho proteja a população. Em locais de grande contágio, o *lockdown* (confinamento) foi instituído. Ele é uma medida extrema, para situações de forte ameaça ou colapso do sistema de saúde, e se diferencia dos demais modelos descritos pelo nível de restrição imposto.

Médicos, antropólogos, sociólogos e economistas descreveriam a partir deste prólogo linhas infundáveis tratando das causas e consequências desta pandemia a curto, médio e longo prazo, tentando prever cenários mil. Contudo, o objetivo deste estudo é observar a forma intrigante como

³⁶ Psicóloga especializada em Psicoterapia Psicanalítica, Sexualidade Humana e Neuropsicologia.

os sujeitos têm lidado com os tabus ligados à higiene do corpo, os sentimentos de nojo e repulsa expressos em determinadas circunstâncias e a forma como a psicologia e a psicanálise podem compreender tal fenômeno. Interessa-nos também observar a maneira como a morte e o luto, quando muito presentes na sociedade trazem à tona crenças, rituais, tabus que dão ao homem a ilusão de controle sobre sua condição. As principais questões que impulsionam esta análise emanam das diferentes maneiras como o homem vê o problema do contágio, do sujo, do repulso e da morte entre seus círculos mais íntimos, bem como a mudança dessa percepção e do próprio comportamento quando confrontado com estranhos. Desenrolar-se-á, a partir das obras “O tabu do corpo” e “O tabu da morte” de José Carlos Rodrigues, uma análise de base psicanalítica acerca das questões apresentadas, compondo um estudo bibliográfico qualitativo, sem intenção de ditar regras, mas de estabelecer reflexões.

Como, nos diferentes estados de distanciamento social, em comunidade ou individualmente, temos conduzido nossas demandas emocionais? O *lockdown* confina também partes de nossa identidade e liberta fantasmas com os quais teremos que lidar. O invisível e intangível perigo espreita nossas casas, nossos corpos, maculando tudo que é sagrado e íntimo, sacudindo estruturas aparentemente sólidas de pensamento e expondo uma fragilidade que diariamente, conscientes ou não, deixamos de encarar.

O NOJO

Para haver uma sociedade, é preciso que se estabeleçam princípios norteadores, que a definirão, distinguindo-a da natureza. Entende-se como natureza, tudo aquilo que é universal, que não é peculiar a qualquer conjunto de sujeitos. O natural transcende o campo dos hábitos, do que é ensinado e aprendido por qualquer grupo social. Em contrapartida, constitui a cultura “tudo que é particular a determinada sociedade e depende de suas regras” (RODRIGUES, 2006, l.325).

Por ser uma construção social, a ideia de natureza varia culturalmente. Assim, essa oposição entre natureza e cultura, na qual as sociedades se firmam para justificar sua própria existência, também

varia, dependendo de onde se observa. Há grupos com culturas que entrelaçam aspectos naturais à sua vivência, outros os excluem, vendo-os como primitivos. É na relação entre estes dois aspectos que se abstrai o conceito de natureza humana, o qual também é mutável. Comportamentos e crenças tidos como naturais, provavelmente foram aprendidos pelo indivíduo inserido em seu contexto social e cultural. Durkheim, citado por Rodrigues (2006, l. 353), afirma que “o homem que a educação deve realizar em nós não é o homem tal qual a natureza o faz, mas tal qual a sociedade quer que ele seja”.

O nojo traz significado a nossas vidas, quando, a partir de sua existência, classificamos como repulsivos vários elementos naturais, a forma como lidamos com nossos corpos, suas excreções, secreções, com sua morte e putrefação. De maneira abstrata, o nojo traz ordem e estrutura à sociedade, visto que frequentemente a cultura recorre a seu poder demarcador de fronteiras para consolidar seus limites e crenças fundamentais.

Miller (1997, p. 25) pondera que estamos habituados a pensar em opostos quando se trata de emoções dentro de nossa mente. Amor está para o ódio, assim como alegria para a tristeza, porém, não temos um oposto pronto para o nojo. “O nojo certamente tem algumas afinidades íntimas com outros sentimentos. Na fala rotineira, usamos desprezo, repugnância, ódio, horror e até medo, para expressar sentimentos que também podemos exprimir na forma de repulsa ou aversão.” (MILLER, 1997, p. 25-26) tradução nossa. O nojo é uma emoção complexa, que, para nossa atual cultura, trabalha a serviço da civilização dos homens. A criança pequena não tem plena noção de que deve repudiar suas excreções naturais, urina, fezes, suor e saliva, como algo sujo, contaminado. É na educação que seus familiares vão orientá-la a ter repulsa e nojo por estes conteúdos, exceto em cenas muito específicas, rituais sociais, como no beijo, no sexo, nos esportes onde se transpira para obter sucesso e vitórias etc.

Este autor trata o nojo como um fenômeno psicológico distinto do medo, pois este seria uma resposta para ameaças ao corpo, enquanto a repulsa (nojo) para ameaças à alma. Nossa bagagem cultural usualmente alude à alma como a essência do ser. Nesse sentido, fantasias

acerca de contaminações na alma, equivalentes a contusões no corpo são presentes, assim como contusões corporais são temidas por não se ter certeza que estas também não danifiquem a alma. (MILLER, 1997, p. 26). A esta ideia, podemos complementar a reflexão de Rodrigues (2006, l. 390) acerca daquilo que é sagrado ou profano em nossa sociedade, como “duas modalidades de ser no mundo: tudo o que é objeto de interdição é sagrado, ao passo que o profano é aquilo a que estas interdições se aplicam”. Para lidar com o sagrado, recorreremos a comportamentos rituais, que visam manter a demarcação que rege e interdita a mistura desses dois elementos. Contudo, não há um sem que o outro exista. E o nojo é participante ativo neste policiamento de fronteiras.

O nojo intenso convida o medo a comparecer, pois a contaminação é uma coisa assustadora. O medo sem repulsa nos leva a fugir para a segurança e para uma sensação de alívio, mas a repulsa nos coloca no fardo da limpeza e purificação, um trabalho muito mais intenso e problemático do que a mera fuga, que leva mais tempo e que tememos não ter sido bem sucedida. O medo puro decai muito mais rapidamente do que o repugnante lento, sempre persistente. Temos um nome para repulsa imbuída de medo: horror. (MILLER, 1997, p. 26) Tradução nossa.

O nojo, muitas vezes, pode assumir a forma de horror, como dito, quando misturado ao medo. Em situações de contágio, por exemplo, quando a ameaça é indetectável pelos sentidos, a manifestação do horror é muito real. Temos medo de adoecer, temos nojo do agente infeccioso, tudo isso nos deixaria muito em contato com elementos naturais que nossa cultura não controla efetivamente. Deteriora-se toda a estrutura social diante desta invasão. Distantes da segurança que a cultura e a sociedade rotineiramente promovem, tomados pelo medo de, em última instância, encarmos nossa degradação como sujeitos sociais e nossa morte física, começamos um processo de resignificação das relações interpessoais, de nossa subjetividade e da própria sociedade a nossa volta. Apegamo-nos a comportamentos dualistas, ritualísticos, de aproximação e afastamento, aceitação ou nojo, de acordo com o que nosso inconsciente julgar seguro ou não.

A atitude ritual elementar para lidar com o sagrado é impedi-lo de entrar em contato com o profano. O tabu isola esses elementos, implicando necessariamente uma punição para toda transgressão. Dessa forma, quando se teme a punição, há a garantia dos limites que sustentam a coesão da comunidade, afastando natural e social, profano e sagrado. Tudo que se liga à vida do grupo é sagrado, e a função da atitude ritual, tabu, é a de exprimir e manter a solidariedade do grupo. Em tragédias como as ocorridas no estado de Minas Gerais, após o rompimento das barragens de rejeitos de mineração, inúmeras equipes de voluntários se expuseram ao risco de contaminação e intoxicação para salvar sobreviventes ou recuperar os corpos mortos. Tamanha solidariedade oculta a urgência sentida pelos indivíduos de resgatar a unidade social que foi degradada, solapada junto com as barragens. Aquelas comunidades ruiriam, não fossem os esforços para manter de pé suas estruturas materiais e imateriais. Quando afastamos destas cidades o horror, exatamente nos termos anteriormente descritos, colocamo-lo distante não só dessas comunidades, mas da nossa própria. Entretanto, numa pandemia a solidariedade manifesta por proximidade física torna-se inviável, porém, não menos necessária. “A tragédia é que neste caso a melhor maneira de sermos solidários uns com os outros é isolarmo-nos uns dos outros e nem sequer nos tocarmos” (SANTOS, 2020, p. 47).

O sagrado não se relaciona ao mundo dos homens, ou real, concreto, mas sim ao mundo das normas. Assim sendo, por analogia, as noções ideais de pureza, limpeza, saúde e higiene podem ser compreendidas, numa sociedade que se volta cada vez mais à ciência, como sagradas.

Em primeiro lugar, está presente a ideia de que existe um “caminho da civilização”, isto é, um modelo de “aperfeiçoamento moral e material” que teria validade para qualquer “povo” (...) Em segundo lugar, há a afirmação de que um dos requisitos para que uma nação atinja a “grandeza” e a “prosperidade” dos “países mais cultos” seria a solução dos problemas de higiene pública. O resultado dessas duas operações mentais é o processo de configuração dos pressupostos da Higiene como uma ideologia (...) Esses princípios gerais se traduzem em técni-

cas específicas, e somente a submissão da política à técnica poderia colocar o Brasil no “caminho da civilização”. Em suma, tornava-se possível imaginar que haveria uma fôrma “científica” — isto é, “neutra”, supostamente acima dos interesses particulares e dos conflitos sociais em geral — de gestão dos problemas da cidade e das diferenças sociais nela existentes. (CHALLOUB, 1996, p. 35).

Uma gestão neutra da ameaça de higiene e saúde pública à qual estamos expostos em nosso país é praticamente impossível, pois há a intrusão de questões políticas, históricas, culturais e inconscientes (subjetivas) que impedem a existência dessa neutralidade. Na prática, esse ideal ficaria apenas no imaginário, na ilusão das promessas políticas e nas crenças populares. A doença, um vírus desconhecido e altamente contagioso, a que estamos expostos assume ares profanos, ameaçando a sacralidade da estrutura social, e todo comportamento de prevenção ocupa posição tabu, ritualística, muito mais do que higienista de fato. Essa tendência não é exclusividade brasileira. Em todo o mundo, dadas as proporções de cada cultura, vemos esses tabus se introduzindo nelas de forma cada vez mais consistente.

O COVID-19 ameaça a estabilidade de nosso grupo social, quando desorganiza nossa zona de conforto. A dinâmica social está comprometida quando não podemos mais ter como seguros os comportamentos e relacionamentos antes adotados. Apegamo-nos a crenças difundidas, nem sempre eficazes ou coerentes, numa esperança de preservação ou salvação. Aqui o nojo ganha seu protagonismo. O elemento nojento se comporta de forma quase mágica, assumindo poderes de nos invadir, de forma assustadora, acarretando sentimento de perda de controle. O amigo se torna estranho, não tocamos mais nos conhecidos, temos repulsa daquilo que antes nos inspirava confiança, conforto e que fazíamos com a maior naturalidade. Contudo, essa mudança no padrão de comportamento é de certa forma seletiva, ao passo que vemos aturdidos, que familiares, contrariando todas as recomendações de saúde, confraternizam-se sem a menor cerimônia. Elegemos dentre a massa aqueles que estarão imunes a todos estes males, enquanto rechaçamos os demais.

Ao discutir o caso “O homem dos ratos”, Freud (1996) permeia a temática do nojo, quando elabora interpretações acerca das fantasias repugnantes, envolvendo ratos ou excreções corporais, despertadas na mente do paciente, ao se sentir pressionado ou rejeitado de alguma forma. Punha-se obrigado a fazer movimentos de reparação, na tentativa de afastar tais pensamentos de si e de seus objetos de amor, a quem usualmente dirigiam-se tais fantasias. Em outro momento de sua obra, Freud (1996) descreve dentre os sintomas do caso Schreber, que este imaginava estar com os órgãos internos apodrecendo, ou mesmo que já estivesse morto, tomado de intensa paranoia. Nessas duas passagens, o que se extrai é que, quando teme, o homem, para se proteger, pode recorrer aos “poderes mágicos do nojo”, como algo que deixa o perigo externo à própria mente, preservando o sujeito. Pode-se analisar também que em varias ocasiões, as fantasias aterrorizantes ou repugnantes voltam-se contra o próprio sujeito ou seus objetos de amor, obrigando-o a realizar um movimento de formação reativa. Laplanche e Pontalis (2001, p. 200-201) explicam que:

Em termos econômicos, a formação reativa é um contra investimento de um elemento consciente, de força igual e de direção oposta ao investimento inconsciente. (...) Na realidade, numa dada formação reativa, podemos descobrir a ação da pulsão contra a qual o sujeito se defende; por um lado, esta irrompe brutalmente, quer em certos momentos, quer em certos setores da atividade do sujeito, e são precisamente estes fracassos flagrantes, contrastando com a rigidez da atitude exigida pelo sujeito, que permitem conferir a determinado traço da personalidade o seu valor sintomático; por outro lado, o próprio exercício da virtude que ostenta, o sujeito, levando os seus atos ate as ultimas consequências, não deixa de satisfazer a pulsão antagônica que acaba por infiltrar-se em todo o sistema defensivo”.

Em outras palavras: defrontado com o medo de um invasor desconhecido, com a fragilidade de sua existência, o sujeito projeta em alguns personagens sociais ou situações esse aspecto ameaçador, para lidar com ele mais facilmente, como se este aspecto não fosse parte dele próprio. Ao passo que, para continuar convivendo com seus objetos

de amor, faz um processo de formação reativa, extrai deles o perigo, o nojo, convertendo-os em apego e proximidade. Mas a mente é traiçoeira. Denuncia esse mecanismo de defesa utilizado exatamente nessa contradição entre os diferentes padrões de comportamento exercidos. É aí que captamos o núcleo doloroso com o qual ninguém quer de fato lidar: a morte. Trataremos dela, a seguir, com maior profundidade.

A MORTE

Falar de forma científica e acadêmica da morte é tratá-la como objeto externo a nós, em um lugar seguro distante de nós, mesmo que ela seja a única certeza da vida que não pode ser negada. Construímos em torno dela um tabu, na medida em que se impõe, transgredindo todos os limites que a sociedade criou para distanciá-la. Historicamente, retiramos os cemitérios do interior da cidade, os velórios já não são usualmente feitos nas casas ou igrejas, há ambientes específicos, delimitados para que a morte possa se expressar. Isso nos dá uma ilusória sensação de controle sobre ela. (RODRIGUES, 2006).

Iniciaremos nossa discussão tratando da individualidade, como domínio do “eu” que não quer se perder no “nós” da sociedade. Queremos estar inseridos num grupo, necessitamos desse pertencimento, mas concomitante a isso, valorizamos nossa identidade. Interessante ver esse fenômeno nos tempos de pandemia, em que o uso de máscaras se fez obrigatório. Quando poderíamos usar um acessório simples, buscamos a personalização do mesmo. Expressamos nossa singularidade na forma de nos apresentarmos. Há máscaras de grife, máscaras neutras, máscaras cômicas, etc. Há inclusive quem tenha estoques de máscaras de alta performance, mesmo quando estas estão recomendadas preferencialmente para o uso de profissionais de saúde, ou que lidam diretamente com ambientes de contaminação, dada sua escassez no mercado. Por quê? Simplesmente para evitar essa dissolução do “eu” no “nós” da sociedade e da cultura. Preservamos nossa vida como coletividade, mas também queremos fazê-lo como indivíduos.

A sociedade tenta imprimir sua marca e suas regras em cada um de seus membros, acolhendo-os em seu seio, mas afastando-os de sua singularidade; há nela um apelo pela uniformidade que pode, em algum momento nos incomodar. Em comunidade pensamos no bem estar geral, decidimos coletivamente os rumos que serão seguidos. O paradoxo disso é que quando se está inserido em uma cultura, marcada por leis e ordens, em que haveria suposta segurança para os sujeitos, a ameaça da perda desse controle lhes gera pânico, ao mesmo tempo em que somente a perda dele pode proporcionar genuína liberdade ao indivíduo. Dai a ameaça devastadora da morte. Como dito, ela ignora as barreiras, penetra a sociedade, mesmo que esta tente aprisioná-la em cemitérios, hospitais e funerárias. Ela é um fantasma constante nos assombrando com nossa fragilidade. Para Louis-Vicent Thomas citado por Rodrigues (2006, l. 210) “é no momento em que tomo consciência de minha finitude que cada instante de minha vida se carrega de todo o peso do meu destino”. Freud (1996, p. 252) fez reflexão análoga ao descrever os estados de luto e melancolia:

Quando, em sua exacerbada autocrítica, ele se descreve como mesquinho, egoísta, desonesto, carente de independência, alguém cujo único objetivo tem sido ocultar as fraquezas de sua própria natureza, pode ser, até onde sabemos, que tenha chegado bem perto de se compreender a si mesmo; ficamos imaginando, tão somente, por que um homem precisa adoecer para ter acesso a uma verdade dessa espécie.

Infelizmente, apenas em contato com o que há de mais sensível em nós, fragilidade e finitude, conseguimos expandir nossa compreensão como indivíduos e como parte do mundo que nos cerca. Como constatado acima, é triste que a maioria de nós só consiga vivenciar este estado de clareza quando muito adoecido ou perto do fim. Tanto no nível individual quanto no coletivo há angústia ligada à morte. Ela traz consigo representações antagônicas de perda da identidade, perda dos controles e limites sociais, mas, sincronicamente, alude à libertação dessas amarras. Isso ameaça as estruturas de poder instituídas socialmente. Talvez esteja aí um dos motivos pelos quais o suicídio seja tão

repudiado em nossa cultura; encerra em si uma liberdade para definir a própria finitude que poder nenhum conseguiria controlar (RODRIGUES, 2006, l. 3848-4148). Mas essa digressão é tema para outra pauta.

A morte do outro atesta nossa própria finitude e precariedade. Dado este fato, justificam-se os esforços solidários para a manutenção da vida de toda a comunidade. É necessário negar essas fragilidades e, para isso, a mente usa todos os recursos disponíveis: medo, racionalização, nojo. Para Freud, citado por Laplanche e Pontalis (2001, p. 294-295) “ao primeiro “não” de recusa vem juntar-se imediatamente uma confirmação, a principio indireta”. Discutindo o mecanismo de defesa da negação, comentam que quando se contradiz algo, isso não passa de resistência, dando, uma vez mais, razão àquilo que foi negado. Dessa maneira, quanto mais se nega a morte, mais ela se faz presente e requer uma significação.

Não se pode deixar de abordar nessa discussão o fenômeno curioso ocorrido nos tempos em que vivemos: o negacionismo. Assim como na chamada “Revolta da Vacina” ocorrida no Brasil do início do século XX, temos grupos que, por questões políticas, ideológicas, ou por simples negação da ciência, se recusam a aderir aos programas de prevenção instituídos, acreditando em ideias conspiratórias, desejando, quase ingenuamente, que as questões sanitárias vividas, bem como os problemas socioeconômicos sejam mitigados e suas vidas retomem o curso anterior. Tratar-se-ia, portanto, de uma manifestação de pensamento mágico, que impede os sujeitos nesse estado de compreenderem sua condição e aprender, se aprimorar com a experiência.

Uso o termo pensamento mágico para designar o pensamento que se apoia numa fantasia de onipotência para criar uma realidade psíquica que o indivíduo vivencia como “mais real” do que a realidade externa – por exemplo, como pode ser observado no uso de defesas maníacas. Esse pensamento substitui a realidade externa atual por uma realidade inventada, mantendo assim a estrutura existente do mundo interno. Além do mais, subverte a oportunidade de aprender a partir das experiências de vida com objetivos externos reais. O preço psíquico pago pelo indivíduo em razão da

crença no pensamento mágico é pratico: o pensamento mágico não funciona, pois nada pode ser construído sobre ele a não ser outras camadas de construções mágicas. (OGDEN, 2012, p. 194)

Quando se nega a doença, o sujeito se recusa a entrar em contato com sua própria possibilidade de convalescença ou morte. O pensamento mágico entra em cena construindo um palco onde uma vida irreal será teatralizada, uma vida em que a doença não existe, ou que a finitude não está batendo em nossas portas. O nojo tem enfraquecida sua força delimitadora quando grupos ignoram o patógeno. Magicamente as fantasias onipotentes e maníacas assumem o leme dessa nau de negacionistas. Eles sequer notam que, por detrás das cortinas deste teatro, a negação que sustentam reafirma o elemento negado: o adoecer e o morrer. Estes são constantemente ressignificados por rituais que darão nova roupagem a angústias fundamentais de todo ser vivente.

Podemos notar como essa necessidade é presente em nossa cultura, ao observarmos os ritos fúnebres, a forma de sepultamento e as lápides. Rodrigues (2006, l. 4264) observa que o mundo dos mortos institui-se como representação simbólica do mundo dos vivos e de seu universo social. Toda essa cerimônia é justamente para encenar uma negação daquilo com o que não queremos lidar: o corpo morto e as fragilidades a que ele alude. A essa continuidade que damos ao morto, não deixando que ele desapareça, simbolicamente negamos a morte, mas de modo simultâneo, confinamos este elemento em local seguro, para que sua existência não comprometa o ambiente dos vivos. Envolvida em camadas de continentes (túmulos, caixões, mortalhas, roupas), essa alegoria desempenha sua função de ritualizar o conteúdo que se nega.

Não é a própria fossa, mas sua vacuidade, sua insignificância, seu silêncio, sua escuridão... O objeto funerário assinala o não-vazio: ele semantiza o absurdo, conta o após-morte, faz da morte uma segunda existência... Por esta relação imaginária entre o visível e o invisível, o significante e o significado, o objeto se transcende, tudo se semantiza – o objeto e a morte. (URBAIN citado por RODRIGUES, 2006, l. 4264).

O crescente número de casos fatais ligados direta ou indiretamente à pandemia de COVID-19 tem causado colapso dos sistemas hospitalar e funerário em varias partes do mundo. O que se vê é uma população aterrorizada, consternada, e muitas vezes enojada, pela cena trágica de não ter a possibilidade de significar e sepultar adequadamente seus mortos. Seguem-se cenas aterradoras de famílias desorientadas por verem seus entes sepultados em valas comuns, pessoas lutando para ter uma lápide para a qual prestarão suas homenagens, ou ainda episódios dantescos, em que parentes abrem urnas funerárias para ter certeza que estão sepultando seus familiares, não os de outrem. Noticias falsas de sepultamentos de caixões vazios invadem a internet, há medo e horror. Poderíamos discorrer páginas e páginas de eventos atípicos ligados a este período. O que importa aqui salientar é como tudo isso corrobora com o exposto: a morte é tabu, temos medo de que ela nos invada, nos domine. Quando conferimos se há o corpo no caixão, estamos tendo certeza dessa demarcação entre os vivos e os que se foram. Celebrando a morte, guardamos as angústias a ela relativas num lugar seguro, longe de nós. Ao homenagear os falecidos com belos epitáfios, homenageamos os mortos, para além da morte, em sua continuidade no imaginário social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como visto, nojo e morte entrelaçam-se para compor as barreiras e limites sociais. O nojo nos protege contra os perigos insidiosos que a doença pode trazer, aproximando-nos indesejavelmente da morte, que carrega consigo a ameaça da liberdade, assim como da desestruturação social. Para Rodrigues (2006, l. 2057) “as praticas higiênicas imunizam mais as ideias que as coisas; os micro-organismos patogênicos ameaçam mais a vida social que a vida orgânica, e por isso são objeto de ritos purificatórios”. A purificação é nossa forma simbólica de eliminar o indesejável da mente, fazendo um movimento de reparação na estrutura social. Quando muitos adoecem ou morrem, há uma quebra de padrões, tudo se desorganiza. Somos forçados a pensar mais ativamente em questões com as quais não temos contato constante. Somos colocados

diante da quebra de tudo que criamos ser perene. “A assepsia corporal é também uma profilaxia simbólica” (RODRIGUES, 2006, l. 2055). Essas práticas traduzem para a linguagem do corpo alguns conteúdos que são para além dele, são da ordem do simbólico.

Tudo que temos para nos sustentar enquanto comunidade é nosso tecido social. Quando ele se rasga, em decorrência de eventos traumáticos, ficamos “nus”, desamparados diante de um mundo hostil e assustador. Essa cena é um banquete para que nossa faceta inconsciente mais desajustada apareça. Lidamos atualmente com sintomas emocionais, em grande parte, decorrentes dessa quebra de paradigmas. Em todos os tempos, por critérios subjetivos ou sociais, definimos com quem compartilharíamos nossa intimidade física e psíquica. Com as novas exigências, vindas de uma ordem médica e das autoridades políticas, ritualizadas em suas formas de expressão e manutenção da ordem social e da estrutura de poder, temos nossos relacionamentos revirados. O que antes era ignorado ou desprezado, agora emana nojo, repulsa ou até mesmo horror. Mas não nos deixemos iludir. Não é o critério sanitário ou higienista que define essas questões, mas sim as estruturas tabus da sociedade. Continuamos a escolher determinados grupos com quem vamos confraternizar, compartilhar fluidos corporais, talheres, roupas, bem como aqueles a quem repudiaremos com tamanha veemência que até assustaria o observador menos atendo a essa dinâmica.

A vida de antes não pode ser resgatada. O mundo jamais será o mesmo, assim como também não o foi depois da peste negra, varíola ou gripe espanhola. Rupturas tão intensas no tecido social causam cicatrizes, registros de memória que modificarão a geração que as vivenciam e as ulteriores. As crises econômicas, políticas e sociais não podem ser negadas, não há mecanismo de defesa do ego que impeça esse processo. Mesmo os sujeitos em franca psicose, não estando em plena consciência do real, serão marcados por tais cenários. O pensamento mágico é incapaz de voltar o tempo. Recusar-se a lidar com as consequências presentes na crise trazida pelo COVID-19 é sobrepor camadas e camadas de pensamento disfuncional e pouco realista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHALLOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. Companhia das letras: São Paulo, 1996.

FREUD, Sigmund. *Notas sobre um caso de neurose obsessiva (1909)*. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Vol. X. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia paranoides) (1911). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Vol. XIV. A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

OGDEN, Thomas H. *Sobre três formas de pensar: o pensamento mágico, o pensamento onírico e o pensamento transformativo*. Revista Brasileira de Psicanálise – vol. 46, nº 2, p. 193 a 214, 2012.

OMS – Organização Mundial da Saúde. COVID-19: cronograma da ação da OMS. Disponível em < <https://www.who.int/es/news-room/detail/27-04-2020-who-timeline---covid-19> > acessado em 30/04/2020.

RODRIGUES, Jose Carlos. *Tabu da morte* [Livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2006.

RODRIGUES, Jose Carlos. *Tabu do corpo* [Livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Vírus: tudo que é sólido desmancha no ar*. In TOSTES, A. MELO FILHO, H. *Quarentena: reflexões sobre a pandemia e depois*. Recurso digital, 1.ed. Bauru: Canal 6, 2020.

Nota: publicado em “Investigação Filosófica” ISSN 2179-6742. Site: <<https://periodicos.unifap.br/index.php/investigacaofilosofica/article/view/5935>>

DO SOBERANO À NECROPOLÍTICA, UMA LEITURA FOUCAULTIANA DAS DOENÇAS E DO PODER

José Eduardo Pimentel Filho³⁷

INTRODUÇÃO

O conceito de necropolítica não pode ser aplicado fora da razão política do biopoder. É compreensível que tal conceito, por ter ganho tamanha notoriedade e importância nas análises atuais, nos seduza a aplicá-lo em qualquer momento sangrento da história ou do cotidiano, que infelizmente são muitos. Em tempos de COVID-19, parece que usar a *necropolítica* para enquadrar e classificar governos (em todas as esferas e de diversos países) se tornou um chavão nas colunas de opinião da imprensa³⁸.

Contudo, é um mórbido equívoco buscar, por exemplo, na política de Diocleciano contra os cristãos ou nos julgamentos do Tribunal do Santo Ofício sobre os hereges as peças de uma necropolítica. Assim como, é preciso sermos cautelosos ao dizermos que uma pandemia é, por si só, uma necropolítica. A aniquilação política de um povo é e sempre será reprovável em termos morais, assim como é e sempre será fonte de numerosas teorias sociológicas e filosóficas em torno do conceito de genocídio. No entanto, sem a “defesa da vida” que a *biopolítica* confere à sociedade, não há como começarmos a compreender o

³⁷ Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro / École des hautes études en sciences sociales, Docente EBTT do Instituto Federal do Paraná.

³⁸ Somente para apontar algumas manchetes, na mídia de circulação nacional, que recorreram ao conceito, podemos lembrar das matérias: “Necropolítica: Matar e deixar que se matem” de Evandro Cruz Silva, do *Le monde Diplomatique* (04/12/2019); “Ministro do STJ critica ‘necropolítica’ de Bolsonaro e vê ‘país desgovernado’ na saúde” de Rafael Moraes Moura, do *Estadão* (20/05/2020); “Necropolítica como regime de governo” de Debora Diniz e Giselle Carino, do *El País* (16/07/2019); “Necropolítica, banalização da vida é resultado do racismo e da desigualdade” de Oscar Vilhena Vieira, da *Folha de São Paulo* (22/05/2020); “O que necropolítica tem a ver com a pandemia e com falas de Bolsonaro” de Mateus Araújo, do *Site UOL* (03/04/2020).

papel conceitual da necropolítica hoje. E, mais além, sem um resgate à genealogia do poder, cada passo nessa compreensão seria incerto.

Primeiramente, o conceito da necropolítica aparece no ano de 2003, em um ensaio publicado no volume 15 da revista americana *Public Culture*, escrito por Achille Mbembe. Mbembe é um filósofo camaronês e ainda vivo, duas qualidades consideravelmente incomuns no universo da filosofia ocidental. E talvez tais características (que não são determinantes, mas certamente também não são desprezíveis) façam parte do processo que fez com que este conceito saísse das 29 páginas de uma revista acadêmica novaiorquina e ganhasse destaque em incontáveis artigos acadêmicos, em matérias jornalísticas, em discursos políticos por todo o mundo e chegasse mesmo a virar *trend* nas redes sociais.

No referido capítulo Mbembe delinea o conceito de *necropolítica* como sendo “as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2018, p.71). Sendo que a passagem da potência [ideológica] ao ato [operacional] desta necropolítica é expressa pelo conceito de *necropoder*. E é pela chave de leitura do *necropoder* que Mbembe analisa a forma como foram instituídas e aplicadas as práticas do colonialismo, do *apartheid* e da “ocupação colonial contemporânea da Palestina” (*idem*, p.41).

O pensador camaronês, ao escrever o artigo em 2003, manteve o seu foco na compreensão de como certos dispositivos são capazes de criar estruturas políticas, culturais, tecnológicas e econômicas para fazer da morte um modo de gerir determinadas populações. Tais dispositivos podem ser estatais ou não, ideologicamente subsidiados ou simplesmente impelidos pela necessidade imediata, podem ainda ser economicamente interessados e/ou impulsionados religiosamente; enfim, nada disso é realmente o fator decisivo para termos uma necropolítica. O denominador comum entre todos esses dispositivos é o uso da morte como fator administrativo dos vivos. Morte como acontecimento que está para além de um instrumento de punição jurídica, ou como resultado de um confronto entre Estados-nações em guerra. A morte, em suas infinitas formas e possibilidades, é apresentada como complemento de uma política voltada para a defesa da vida. A morte como gestão da vida pode voltar-se sobre os

estrangeiros de uma nação, mas pode ser igualmente aplicada sobre seus próprios cidadãos. Deste modo, a morte pode se tornar uma ferramenta de gestão das populações, pois ela não é um fim em si, mas um meio pelo qual a vida (daqueles que não devem morrer) consegue ser preservada.

Embora a ideia de fazer da morte um instrumento da preservação da vida pareça uma contradição em si, ela está na essência da filosofia política do ocidente, assim como na vida de alguns filósofos, que provavelmente mataram em defesa de suas pátrias. Porém, embora possamos dizer que Sócrates esteve na Guerra do Peloponeso e que Descartes participou da Guerra dos Trinta Anos (e em nenhum dos casos nossos pensadores foram à guerra apenas como testemunha) isto é insuficiente para compreendermos como a defesa da vida demandou por uma economia da morte. Seguindo então o caminho traçado por Achille Mbembe, iremos ao encontro de Foucault para, através do conceito de biopolítica, fazer o conceito de necropolítica poder vir à luz. E por fim compreender em que medida ela se inseriu na gestão da pandemia do Corona e ganhou, de fato, uma insidiosa importância em nossas vidas.

DESENVOLVIMENTO

O modo como as sociedades lidam com as doenças não é tão somente uma questão médica. No mito de Édipo a consciência (do oráculo parricida e incestuoso) só é alcançada quando o herói, precisando lidar com a peste em Tebas, inicia uma investigação que revelaria sua desgraça pessoal e política. Derrocada do sujeito e ao mesmo tempo do soberano. Já no livro de *Êxodos* a peste é um dos flagelos de Deus para “convencer” o faraó a ouvir Moises e libertar os hebreus. Ascensão de um líder e ao mesmo tempo de um povo. E para além dos mitos, a história nos apresenta inúmeros acontecimentos nos quais as doenças tiveram protagonismo político, ou pelo menos nas decisões políticas. A lepra, a peste bubônica, a AIDS, a gripe espanhola, o ebola, são algumas das enfermidades que fizeram o ocidente questionar os rumos que estava tomando e rever seus valores, nem sempre para melhor. O século XXI, ainda em suas primeiras décadas, já testemunhou pelo menos três pandemias virais e alguns surtos

localizados de ebola. É com este pano de fundo que lançamos um olhar foucaultiano sobre a questão das doenças e do poder.

Michel Foucault foi sensível ao papel político que as doenças possuem. Prova disso é que alguns dos seus primeiros livros foram: *Doença mental e psicologia* (1954) e *O nascimento da clínica* (1963), para não falar do célebre *História da Loucura* (1961-1972). E foi quando o filósofo francês se debruçou sobre a questão do poder, seu funcionamento e seus efeitos, que as doenças figuraram como as grandes chaves de compreensão das tecnologias e das estruturas políticas. Ao tentar compreender como o poder chegou a esta configuração que tem hoje, Foucault olhou para o passado buscando na genealogia do poder as transformações que ele sofreu desde sua forma ancestral no ocidente. E o que ele encontrou ao investigar o passado foi isto que chamou de *soberania*.

Desde já, o conceito de soberania levanta muitos problemas. Mas assim como o fez Mbembe, nos livraremos de um número significativo desses problemas afirmando que este artigo “se distancia de análises tradicionais da soberania encontrados na disciplina da ciência política e sua subdisciplina relações internacionais” (MBEMBE, 2018, p.6). E ainda seguindo o exemplo do professor camaronês apontamos que o norte para a leitura que aqui faremos de soberania será aquela embasada no modo como Foucault compreende tal conceito. Contudo, afirmar isso ainda deixa um problema em pauta. Mbembe reduz a leitura foucaultiana de soberania à questão do “poder e da capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (*idem*, p.5). Aqui precisaremos expandir essa visão de soberania, mas ainda assim nos mantendo sensivelmente foucaultianos em nosso propósito. Isto é, a soberania (segundo Foucault) que nos interessa aqui é aquela que compreende uma tecnologia de poder aplicada, no ocidente, até o Fim da baixa Idade Média. A mesma soberania que Foucault nos informa no seu curso *O poder psiquiátrico*, ao dizer que ela: “vincula soberano e súdito segundo um par de relações assimétricas (...) cujas relações são perpétuas relações de diferenciação, mas não de classificação” (FOUCAULT, 2003, p. 44-45).

Esta forma de começarmos a colocar o problema do poder e das doenças é importante pois mostra como, na genealogia política de nossa

sociedade, a questão da vida não era colocada mais do que a questão da ordem ou da posse. Afinal, o que era a vida do súdito para o rei? Em poucas palavras, a vida do súdito é parte de um território real, uma coisa entre outras coisas, como a terra, um arado, um moinho, pontes (*idem*, p. 46), o súdito é parte do território soberano tanto quanto os animais e os objetos ali presentes à disposição do rei. A lei romana (*patria potestas*) pela qual o imperador podia dispor da vida de seus subordinados foi inspiradora para os monarcas medievais.

De certa forma, nesta soberania, podemos dizer que seria mesmo ontologicamente incoerente pensar em algo como o “direito à vida” de um súdito, pois este sequer era visto como um “ser vivo”, posto que ele era aos olhos do poder uma fração do território, das posses soberanas, do *oikos* real. Assim sendo, se o súdito não tem direito à vida, faz-se lógico que as suas doenças não fossem um problema do poder. Evidentemente que uma peste que reduzisse o poder bélico ou que ameaçasse uma colheita seriam problemas dignos do olhar soberano, não por significarem “perdas de vida”, mas a perda da potência de um reinado; ou no pior dos casos, um flagelo divino, um sinal de irreligiosidade. Isso explicaria por que não há uma história da medicina social medieval, ao menos não há nenhuma que seja vista hoje sem ser balizada como feitiçaria e paganismo. Qualquer história de uma medicina medieval será contada a partir de relações individualizadas e mediadas pelas Cortes, pela Igreja ou por estrangeiros (sobretudo os orientais e médio-orientais).

Duas conclusões são possíveis a partir desta leitura: primeiramente, se a relação entre monarca e súditos é assimétrica e heterotópica, então há uma legitimidade no direito real ao confisco dos bens, incluindo a vida como um bem. Deste modo, gerar a morte não é apenas um direito jurídico do soberano, mas um direito político-econômico. Fazendo da morte, ou do direito de matar, uma das marcas de realização do poder. Já a segunda conclusão nos informa que, se a doença não é diretamente compreendida como uma doença da corte, a forma mais evidente de “tratá-la” seria excluindo o doente do território real, isto é, fazer da exclusão do doente uma forma invertida de “saúde pública”.

E essas duas conclusões são fortemente reforçadas pelas análises foucaultianas. Sobre o direito soberano de matar. No curso *Poder Psiquiátrico* compreendemos que o monarca não emana apenas o poder, ele emana biografia; a nobreza concede ao rei o direito à identidade, e identidade é fruto de um contágio com o soberano. Seja nas categorias apontadas por Foucault, no curso *O Poder psiquiátrico*, como o rei guerreiro ou o rei da seda e do luxo (FOUCAULT, 2003, p. 24); ou seja como o que tem a tradição do nome e do brasão, aquele que tem a história escrita é o rei e a ele está ligada a vida. “Isto que fazem os soberanos e os reis, isto nunca é vão, jamais é inútil ou pequeno, jamais está abaixo da dignidade da narrativa” (FOUCAULT, 1997, p. 59). De modo tal que, aquilo que faz do rei um ser vivo, em detrimento de todos os outros que o cercam, não é tanto a sua suposta hereditariedade divina na terra, mas sim a sua exclusiva capacidade de ter uma individualidade, é sobre o rei que se contam histórias, é o seu nome que ficará na história e não o dos súditos. Ele é a própria vida, mesmo além da vida. O nome do rei simboliza a vida terrena, o sobrenome a vida divina, depois da morte. Assim, a morte de uma pessoa pela sentença do soberano significa bem menos a perda de uma vida do que uma afirmação da ordem jurídico-religiosa. O rei pode matar, pois ele é a vida de onde emana o poder soberano; ele emana e recolhe a vida. Pois, “o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto (...) assim, o soberano pode matar pois ele exerce seu direito sobre a vida (...) é o direito de fazer morrer” (*idem*, p. 214). Em último caso, “o soberano tão somente exerce seu direito sobre a vida fazendo valer seu direito de matar, ou contendo-o” (FOUCAULT, 1999b, p. 178). O que temos aqui é uma verdadeira gestão política cujo fundamento é *fazer morrer* aqueles que se colocam como obstáculo (intencional ou não) ao poder soberano. O que explica também as mortes espetaculares das punições reais.

Sobre a exclusão dos doentes. Primeiramente Foucault nos recorda que a morte é elemento integrante na paisagem soberana: “as agruras da doença e da fome, os massacres periódicos das epidemias, a formidável mortalidade infantil (...) tudo isso tornaria a morte familiar” (FOUCAULT, 2005, p. 66). Para depois apontar que frente a uma doença em massa – uma massa de vidas que não precisam ser defendidas, como a dos leprosos na

Idade Média – a morte era uma cura coletiva aparentemente aceitável; a cura da dor (consecutivamente da vida) física e terrena. “O leproso é visto numa prática de rejeição, de exílio-cercamento; deixando que se perca como em uma massa sem importância em diferenciar” (*idem*, p. 231). A exclusão é aceita por todos aqueles que não estão excluídos; já para os excluídos, a exclusão é a condenação da morte por outros meios. Para que os que não são excluídos possam seguir vivendo, mas também para que os excluídos possam morrer como viveram, sem identidade e como massa popular e amorfa. A exclusão dos leprosos reforça a nossa primeira conclusão, que ao *fazer morrer*, o soberano informa que: aqueles súditos que não desafiam a soberania, a esses é permitido *deixar viver*. Fechamos assim a fórmula foucaultiana do poder soberano sobre o direito de *deixar viver* ou *fazer morrer* (FOUCAULT, 1999b, p. 181).

É sabido que Foucault não encerra sua leitura sobre o poder na representação do soberano. E, entre outros acontecimentos, as doenças o permitem compreender a passagem do poder soberano ao poder disciplinar. No *Vigiar e Punir*, Foucault explica que era pela exclusão do leproso que o soberano aplicava a sentença de morte, já na disciplina é pelo encarceramento que o poder, mais técnico e burocrático do que soberano, “cuidará” dos pestilentos (FOUCAULT, 2005, p. 232). Muito já foi dito a respeito do poder disciplinar em Foucault e sua anátomo-política, sobre o panóptico, os aparelhos ortopédicos e morais que aplicariam a *norma* sobre os corpos e sobre os gestos dos indivíduos, gerando assim pessoas consideradas normais – todas as publicações e cursos realizados por Foucault na década de 70 o testemunham. A partir disso, deveríamos focar aqui como tais transformações refletiram na compreensão da vida, no direito à vida e no tratamento político voltado às doenças.

A disciplina implementou um complexo sistema de conhecimento e de reconhecimento dos sujeitos, para certificar-se de que todos terão identidade e serão analisados e utilizados, focando não mais apenas no soberano. O poder finalmente olhará para essas vidas “dotadas de nenhuma dessas grandezas estabelecidas e reconhecidas – as do nascimento, da fortuna, da santidade, do heroísmo ou do gênio; [vidas]

que pertencem a essas milhares de existências destinadas a passar sem deixar rastros” (FOUCAULT, 2001b, p. 240). Sobre esses o poder finalmente se debruçará e gerará infinitas biografias. Em geral, ou para a grande maioria, as certidões e as fichas de registro comporão essa biografia. Um registro de vida que pouco importa quem as pessoas são, mas sim o que elas fazem, como fazem, com que velocidade e desenvoltura o fazem, ou ainda onde essas pessoas estão, onde vão, quantas vezes repetem esse caminho, com que finalidade, etc. A biografia da população é o testemunho da transição do homem memorável para o homem calculável (FOUCAULT, 2005, p. 226), do soberano ao cidadão.

E com a multiplicação das identidades houve a multiplicação do reconhecimento da vida. A vida é o alvo então do poder, a vida que se materializa no corpo dos sujeitos. É essa que deve ser defendida. Mas curiosamente defendida para além dos desejos, das crenças e das vontades dos próprios sujeitos portadores de vida. A modernidade disciplinar observará dois movimentos acontecerem em relação à vida. Um primeiro movimento que será o de colocá-la em pauta, como algo importante, como algo que todos são portadores, algo a ser defendido, pois foi investido. E um segundo movimento que é o de fazer as pessoas admitirem que a vida é um valor, reconhecendo-se como seres vivos e, a partir disso, desejando a proteção às suas próprias vidas.

Colocando nesses termos, parece que a disciplina logrou êxito ao passar do primeiro ao segundo movimento, da implementação à aderência. Mas é exatamente o oposto. O papel disciplinar não era o de criar um movimento político em defesa da vida. A vida disciplinar (como valor do corpo dos sujeitos) deveria ser apresentada para ser regrada, não amada. A vida deveria ser ajustada por uma norma; em outros termos, o reconhecimento da vida é dado aos sujeitos para que eles sejam *normais*.

É a partir daí [da vida] que se faz a divisão do normal e do anormal. A normalização disciplinar consiste em apontar primeiro um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de um certo resultado, e a operação da normalização disciplinar consiste em ajustar as pessoas, os gestos, os atos conformes a este modelo, sendo o normal precisamente isto

que é capaz de se conformar a tal modelo e o anormal, isto que não é capaz (FOUCAULT, 2004, p. 59).

Não se tratando assim de uma norma que é pensada a partir de pessoas, mas ao contrário, são pessoas pensadas a partir de uma norma (FOUCAULT, 2004, p. 65).

Porém, ao se apegarem à vida, os sujeitos passaram a buscar outros valores, para além da salvação da vida eterna (depois da morte), eles começaram a buscar o reconhecimento e o prazer nesta vida aqui mesmo. E como parte desses novos valores e direitos que os sujeitos vislumbraram em seu horizonte, lá estava a saúde. Uma sociedade panóptica e confessional, como aquela sonhada pela disciplina era demasiadamente custosa e ineficiente. Do mesmo modo, pensar uma saúde disciplinar era pensar uma saúde que transcendesse o corpo para um funcionamento irretocável da vida. Uma saúde disciplinar levada às últimas consequências resultava em pensar uma saúde sem corpo; pois nenhum corpo humano vivo é infalivelmente *normal*. E assim, a mais bela de todas as fórmulas foucaultianas se fez reconhecer nesta tomada de consciência dos sujeitos, a saber: onde há poder, há resistência (FOUCAULT 1999b, pp.125-126; 2001b, p. 267 & p. 1559). Foi deste modo que a vida ultrapassou o *status* de algo a ser investido pelo poder disciplinar e, para muitos, ela se tornou algo a ser reivindicado. Entramos enfim na tecnologia da biopolítica e do biopoder.

Contudo, se é bem certo que lá onde há poder, há resistência; também é certo que lá onde há resistência, há retomadas e reorganizações do poder. A biopolítica parecia realizar um sonho inalcançável da disciplina, isto é, fazer os sujeitos aproximarem-se das normas sem precisar da coerção. Mas para tal, foi necessário realizar uma inversão completa da função da *norma*. Enquanto no poder disciplinar a norma vinha antes e os sujeitos precisavam ser moldados pela norma, já na biopolítica “é a partir deste estudo das normalidades que a norma se fixa e realiza seu papel operatório. Não se trata mais de uma normação [como na disciplina], mas sim, no sentido estrito enfim, de uma normalização” (FOUCAULT, 2004, p. 65). Não mais uma norma para enquadrar a todos, não mais uma ortopedia física e moral, mas um regime de

observação e de constatação. Ser saudável não deveria mais significar uma rígida disciplinar alimentar, sexual, familiar, de exercícios físicos e mentais. Se a vida é o grande valor, ser saudável passaria a ser compreendido como o resultado de dispositivos que fossem funcionais para as realizações quantitativa e qualitativa da vida de uma população. Viver mais, viver melhor e gerando muitas vidas. Ora, a velha fórmula: “fazer morrer, deixar viver” tem um de seus pilares desconstruídos por essa nova *política da vida*. Não se pode mais aceitar, como desígnio divino ou casualidade do sexo, que a sociedade simplesmente *deixasse viver*.

Saindo de cena o soberano e suas punições e entrando em cena saberes como os da medicina, da farmacêutica, das questões sanitárias e urbanísticas, era possível fomentar a vida, ou pelo menos produzir meios propícios e auspiciosos para tornar a vida mais segura aos sujeitos. Eis a passagem do *deixar viver* para um *fazer viver*. E a morte não mais sendo o signo do poder soberano, mas sim um erro na política de defesa e perpetuação da vida, a morte também sofreria uma transformação, não mais *fazer morrer*, mas sim *deixar morrer*. A morte sem glória, a morte escondida e mediada pela ciência e pelo pudor. “Poderíamos dizer que o velho direito de *fazer morrer* e de *deixar viver* é substituído por um poder de *fazer viver* e de *rejeitar a morte*” (FOUCAULT, 1999b, p. 181).

E aqui retomamos a questão preliminar deste texto, a mesma que foi posta por Foucault na última aula do curso *Em defesa da sociedade*: ora, “como pode deixar morrer este poder que tem essencialmente por objetivo fazer viver?” (FOUCAULT, 1997, p. 227). Este recurso (de deixar morrer para fazer viver) Foucault chamou de “racismo”; propriamente, diz o pensador francês: “o racismo, creio, assegura a função de morte na economia do biopoder” (*idem*, p. 230). O racismo é o mecanismo que permite dizer que alguns indivíduos não são produtivos o suficiente para uma sociedade, ou então que eles consomem mais do que retornam à mesma, ou que são um risco aos outros.

Foucault compreende que quando a biopolítica coloca a vida como um valor universal, ela vai simultaneamente colocar os sujeitos em diferentes posições na hierarquia da vida. Essas posições serão determinadas

pelo que ele chamou de “raça”. Mas que fique claro, esse conceito de raça não é um elemento étnico ou biológico. A raça, explica Foucault, foi o modelo que a Europa encontrou para distinguir as populações umas das outras (africanos e asiáticos de europeus, mas também saxões de bretões, judeus de cristãos, árabes de latinos, etc.). E mesmo para realizar segmentações dentro das próprias populações, pensando em “subraças” dentro de um mesmo povo. A subraça seria composta – no espectro racista – pelos degenerados da raça, os doentes, os incuráveis, enfim, os anormais e outros monstros. Gerando assim um dispositivo de eliminação de um povo ou de purgação/purificação de uma raça. Isto que ficou visível na história moderna do ocidente, *primeiro* no genocídio das colonizações e depois nas políticas racistas e eugenistas, como o nazismo (FOUCAULT, 1997, p. 229-230).

A grande ameaça, em uma sociedade biopolítica, tornar-se-ia qualquer coisa que pudesse ser interpretada como “aquilo que põe a vida em risco”. Comportamentos desviantes, hábitos insalubres, práticas sexuais heterodoxas, costumes estrangeiros, etc. rapidamente se tornaram alvos sob o radar dos defensores da vida. Do mesmo modo, estar doente pode significar um risco, um risco à raça dos que se compreendem como os que “merecem viver, os puros da raça”. Porém, é evidente que o biopoder não poderia simplesmente eliminar de forma sistemática aqueles que ele próprio reconheceu como um risco à vida e à sociedade. Se por um lado os campos de concentração/extermínio nazistas foram a expressão mais clara e odiosa da biopolítica, por outro lado, também foram um estudo de caso para que essa tecnologia do poder pudesse ser ajustada e otimizada em outros Estados; propriamente, nos Estados que teriam combatido (ou repudiado) o nazismo em meados do século XX. Sob a ótica da biopolítica, o que aproxima os nazistas dos que combateram o nazismo é o fato de que todos eles estavam, supostamente, em defesa da sociedade.

É irretocável o argumento de Aimé Césaire (2010) ao lembrar que o nazismo nada mais foi do que o mundo dito civilizado tendo que lidar com algo que alimentou ou minimizou, tendo que olhar no espelho de suas próprias ações em suas colônias. Seria adorável dizermos que o ocidente aprendeu uma nobre e dolorosa lição com as práticas biopo-

líticas do nazismo. Contudo, foi a biopolítica quem aprendeu com as ações histriónicas e megalomaniacas do nazismo.

A biopolítica no século XXI é a era da dissimulação da morte. Não mais um *fazer morrer*, como na soberania, nem apenas um *deixar que morram* (como na disciplina), mas sim, uma verdadeira administração da *acessibilidade* pública à morte. “Trata-se do acesso à morte em massa de toda uma população que foi ensinada a viver (...) sobre a qual se estimulou todo um cuidado para que se mantivessem por toda vida como capitais úteis, mas que na velhice, na invalidez, ou em tempos de crise econômica, devem ser descartados” (PIMENTEL, 2020, p. 141). Esta necropolítica se volta para aqueles que “não servem nem para ser escravos” (VALVERDE, 2015, p. 16).

CONSIDERAÇÕES

A COVID-19 é uma doença nova, mas o modo como a vivenciamos e a combatemos é absolutamente incapaz de inovar o regime de poder que já vinha sendo experimentado e aprimorado desde o início do século XX. A COVID revelou-se hoje mais como um teste à gestão biopolítica das populações do que como um apelo à empatia humana ou um risco aos sistemas socioeconômicos que promovem e lucram com a morte. Ela tem servido para manter no limite do eliminável aqueles que já tinham a pecha de descartáveis, aqueles que já estavam prepostos a viverem com maior “acessibilidade à morte”. Os que morriam nas filas dos hospitais mal geridos, agora morrem em maior quantidade, os que eram vitimados pela exploração laboral, agora veem multiplicar a insalubridade e os riscos, e com remunerações cada vez menores. Somam-se aos medos as paranoias, o medo do confronto violento com o outro não é substituído pelo medo do contágio, é alimentado por ele. Nos dizeres de Mbembe: “às execuções a céu aberto somam-se matanças invisíveis” (MBEMBE, 2018, p.49) e de Clara Valverde: “a violência mais útil para a necropolítica é a que está disfarçada, aquela que a população não pode identificar facilmente como violência” (VALVERDE, 2015, p. 39).

O discurso dos “riscos gerados pelas sub-raças” – esse racismo, segundo Foucault – se multiplica em pequenos gestos, como o de lavar as mãos. Gesto esse que pode apenas significar um bom hábito de combate à pandemia, mas que se vê reforçado quando as mãos encostam em outros corpos, em corpos que o racismo aponta como sendo “mais sujos” ou potencialmente “mais doentes”. Esses que supostamente representam um maior perigo, não por acaso, são os que mais morrem pelo novo corona. E nos incontáveis medos do contágio, nos vários gestos racistas que se disfarçam como justificáveis, em nome da defesa à vida ou da biosegurança, as atitudes dissimuladas se reproduzem até estourarem em agressões e ofensas explícitas.

É sintomático que em plena pandemia os casos de racismo vêm cada vez mais à luz. Pois, da defesa radical à própria vida em tempos de crise até às ações abertamente racistas, a lógica do risco e da prevenção busca justificar as medidas mais fatais. Sob o signo de *a vida justifica os meios*, a biopolítica vai se reajustando, neste início de século XXI, em um “regime de hospitais” que substitui o corpo pela cifra (DELEUZE, 1992, p. 225). E sem qualquer revolução social, mas tornando a morte mais acessível, a biopolítica vai resolvendo o problema de ter mantido em “constante miséria três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento” (*idem*, p.224); ou dito de outra forma “Os que não servem nem para escravo” (VALVERDE, 2015, p. 16). Esses que nas faculdades de administração e de gestão pública são eufemisticamente chamados de “desalentados”. Estas são os que vão sendo deixados para morrer aos milhares, sem que ninguém possa imediatamente apontar um assassinado.

Porém, devemos lembrar ainda mais uma vez: lá onde há poder, há resistência (FOUCAULT 1999b, p. 125). Um freio à necropolítica talvez seja traduzido pelo imperativo religioso e político: *não matarás*. Imperativo que deveria ser cuidadosamente lido, não como jurisprudência de um antigo testamento, mas como uma resistência aos mecanismos de morte que se justificam em nome da vida. Em outras palavras, a maior resistência é não aceitar morrer; viver por quaisquer meios possíveis, menos pela morte do outro.

REFERÊNCIAS

- CÉSAIRE, Aimé. *Discursos sobre o colonialismo*. Trad. Anísio Garcez Homem. Florianópolis: Editora Letras Contemporâneas, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut Défendre la Société*. Paris: Editora Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*. Paris: Editaro Gallimard, 1999a.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I*. Paris: Editora Gallimard, 1999b.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I*. Paris: Editora Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II*. Paris: Editora Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, Michel. *Le Pouvoir Psychiatrique*. Paris: Editora Gallimard, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Editora Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir*. Paris: Editora Gallimard, 2005.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: Editora N-1, 2018.
- PIMENTEL, José Eduardo. DA DISCIPLINA À NECROPOLÍTICA, O PAPEL DO TRABALHO E DA SEGURIDADE EM FOUCAULT E NA ATUALIDADE. *In Griot: Revista de Filosofia*; Vol. 20, nº 1, fevereiro 2020; pp. 131-143. Amargosa: 2020.
- VALVERDE, Clara. *De la necropolítica neoliberal a empatía radical*. Barcelona: Editora Icaria Más Madera, 2015.

ENTRE O DIREITO DE EMIGRAR E AS PORTAS FECHADAS PELA PANDEMIA DA COVID-19: REFLEXÕES EM FACE DA IMIGRAÇÃO BOLIVIANA NO BRASIL

Mariel Muraro³⁹

Ederson Rabelo da Cruz⁴⁰

Guilherme Guariero Botelho⁴¹

INTRODUÇÃO

Quando se aborda a temática dos migrantes, é fundamental compreender a complexidade da própria noção de migração para além do conceito da palavra. Porquanto, é indispensável relacioná-la a diversos aspectos, dentre os quais podemos citar os econômicos, jurídicos e sociais. Assim, faz-se importante traçar um breve panorama sobre a migração e suas implicações no ordenamento jurídico como um todo, para então, abordar as primícias do presente estudo, que tem como pano de fundo a imigração boliviana no Brasil e, a partir disso, tecer apontamentos éticos, políticos e sociais, particularmente, com relação a pandemia da COVID-19. De tal forma, a pesquisa, essencialmente bibliográfica, está dividida em três momentos. No primeiro, será delineado os conceitos que constituem a definição da palavra migração, bem como sua conexão como um direito humano. Posteriormente, será contextualizada a relação da pandemia com o fechamento de fronteiras e dos espaços aéreos, crise que tem aprofundado a vulnerabilidade dos imigrantes. E, por fim, será analisada efetivamente a imigração boliviana no Brasil, por meio de dados e fatos histórico-sociológicos que, não somente impactam na

³⁹ Doutora em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), coordenadora do curso de Bacharelado em Direito e professora da Faculdade de Pinhais/PR (FAP).

⁴⁰ Mestrando em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília (UnB), ex-secretário adjunto da Clínica de Direitos Humanos da Universidade Federal do Paraná (CDH|UFPR) no biênio 2017/2019.

⁴¹ Especializando em Direito Processual Civil pela Faculdade União das Américas (UniAmérica), ex-secretário adjunto da Clínica de Direitos Humanos da Universidade Federal do Paraná (CDH|UFPR) entre maio de 2019 a dezembro de 2019.

decisão da escolha do país como destino transitório ou permanente, como demonstram as vivências deste povo ao chegar ao país.

EMIGRAÇÃO: DO CONCEITO AO DIREITO CONSAGRADO POR MEIO DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DO HOMEM

O ser humano desloca-se de uma região a outra desde os primórdios da sua existência. Nesse sentido, a necessidade de locomoção era pautada por uma questão de subsistência, já que o conhecimento primitivo não detinha tecnologia suficiente para atender a escassez de recursos naturais, que são finitos e insuficientes para os interesses de todo um grupo de pessoas em uma determinada localidade. Atualmente, os deslocamentos deixaram de apresentar apenas o viés de sobrevivência e passaram a refletir a lógica globalista econômica e a busca de melhores condições de vida e, portanto, da felicidade, e se consagra, para alguns, no simples fato de se ter um lugar próspero e tranquilo para residir.

De todo modo, a mobilidade de pessoas é compreendida como migração, do latim *migratio* (MICHAELIS, 2020) que, segundo Jackson (1986, p. 7), é “o movimento de uma população, temporário ou permanente, de um local físico para outro”. Logo, subentende-se que uma definição para o termo migrar é a passagem de um lugar para outro. Essa passagem pode ocorrer de uma região para outra dentro de um mesmo país (CASTLES, 2005) ou pode ser uma migração internacional que atravessa fronteiras nacionais (JACKSON, 1986). Desse modo, nas migrações internacionais há a configuração das imigrações e das emigrações, na qual a primeira está vinculada a entrada de pessoas em uma localidade, enquanto a outra está atrelada à saída dos indivíduos de uma região.

Sob essa ótica, quando se analisa a migração contemporânea, percebe-se que ela é um fenômeno que serve de base para compreensão da própria representação do mundo atual e da sociedade, uma vez que entender as emigrações é, também, refletir sobre os pontos de vista intelectual, ético, econômico, cultural e político (SAYAD, 2000). A migração, portanto, se entrelaça aos aspectos de trocas sociais e culturais entre

povos, destacando-se nesse âmbito, as migrações internacionais, que são um reflexo da lógica de um mundo globalizado, em que é constante e intenso o trânsito de pessoas entre Nações.

Assim, a mobilidade de indivíduos que emigram para outro país é justificada por diversos fatores, de acordo com o estudo da *World Migration Report* (2013, p. 33-34), sendo eles o fator econômico entre países com maior crescimento econômico e com oportunidades de emprego; a corrupção e a má gestão de Governos; a mudança de faixa etária de uma dada população; os conflitos sociais e guerras; a identificação cultural existente por imigrantes que já residem no país e as questões ambientais ocasionadas por catástrofes naturais, a exemplo de epidemias.

Ante a importância do ato de migrar, é notório mencionar que, no âmbito das normas internacionais, a Declaração Universal dos Direitos Humanos consagra a emigração como um direito humano universal, ao estabelecer no seu artigo 13, parágrafo segundo, que “toda a pessoa tem o direito de abandonar o país em que se encontra, incluindo o seu, e o direito de regressar ao seu país” (NAÇÕES UNIDAS, 1948). Ademais, o mesmo direito está elucidado no artigo 22, parágrafo segundo, da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS, 1969) ao determinar que: “Toda pessoa tem o direito de sair livremente de qualquer país, inclusive do próprio”.

Verifica-se, portanto, que migrar é um direito humano e, como consequência, necessita de proteção jurídica para a garantia da dignidade da pessoa humana, e para o pleno exercício dos direitos fundamentais inatos a todos. Isso porque a própria definição de direitos humanos relaciona-os àqueles que são essenciais à existência humana e ao desenvolvimento da vida social e política (DALLARI, 1998). Por fim, a migração se perfaz como um direito basilar e elementar, constituinte da cidadania do emigrante. Conforme a Constituição Federal da República Federativa do Brasil (CRFB/88), no artigo 5º, o estrangeiro possui igualdade formal com o cidadão nato brasileiro, pois a todos deve ser garantido os direitos fundamentais. Afinal, sendo nacional ou estrangeiro, qualquer indivíduo tem “direito a ter direitos” (ARENDR, 1989, p. 330).

PORTAS FECHADAS PELA PANDEMIA DA COVID-19?

Desde o processo de redemocratização, o Brasil tem buscado se adequar à aplicação da norma jurídica internacional, que visa a promoção dos direitos humanos na legislação interna do Estado. Nesse contexto, a condução da governabilidade da política de migração parece-nos em harmonia com o respeito aos direitos humanos, ao menos no que se refere a nova Lei de Migração. Nessa nova percepção, esta lei sintoniza-se no entendimento de que o movimento migratório é um direito humano, pois “o reconhecimento de um direito de migrar, longe de supor uma renúncia à soberania, coloca em prática o exercício dos Estados de sua — faculdade de políticas migratórias” (MENEZES e CONTIPELLI, 2018, p. 162). De tal forma, a Lei de Migração, instituída por meio da Lei n.º 13.445, de maio de 2017, “dispõe sobre os direitos e os deveres do migrante e do visitante, regula a sua entrada e estada no País e estabelece princípios e diretrizes para as políticas públicas para o emigrante” (BRASIL, 2017, p. 1), o que traz em si a esperança de que, uma vez em território nacional, o imigrante estará em condição de igualdade com os nacionais.

Em contraste a esses novos ideais, é necessário lembrar que, no período militar, a Lei n.º 6.815, de 19 de agosto de 1980 (Estatuto do Estrangeiro), detinha a função de atender “precipualemente à segurança nacional, à organização institucional, aos interesses políticos, socioeconômicos e culturais do Brasil, bem assim à defesa do trabalhador nacional” (BRASIL, 1980, p. 1). Depreende-se, portanto, que “o imigrante, então, era visto como potencial inimigo para o país e sua população, visão que permeou toda a normativa jurídica de estrangeiros da época” (CLARO, 2020, p. 41). Porquanto, em síntese, pode-se afirmar que a abertura política, no final dos anos 1980, propiciou, além de um amplo debate em face do contexto migratório, as bases de garantias e direitos fundamentais estendidas para os imigrantes que escolheram aqui como lugar transitório ou permanente para viver.

Nesse viés, ao longo dos seus 22 incisos, elencados no artigo 3.º, da Lei n.º 13.445, destacam-se os incisos: “I. universalidade, indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos”; “III. não criminalização da

migração”; “V. promoção de entrada regular e de regularização documental”; “IX. igualdade de tratamento e de oportunidade ao migrante e a seus familiares”; e “XI. acesso igualitário e livre do migrante a serviços, programas e benefícios sociais, bens públicos, educação, assistência jurídica integral pública, trabalho, moradia, serviço bancário e seguridade social”.

Ocorre que, dois anos após a sanção presidencial da nova legislação, o mundo se viu diante de uma pandemia ocasionada pela COVID-19, que é uma doença infecciosa provocada pelo novo coronavírus. Este tipo de vírus identificado como SARS-CoV-2, foi reconhecido em dezembro de 2019, em Wuhan, na China. De acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS), até 11 de agosto de 2020, “foram confirmados no mundo 19.936.210 casos de COVID-19 (216.033 novos em relação ao dia anterior) e 732.499 mortes (4.268 novas em relação ao dia anterior)” (FOLHA INFORMATIVA – COVID-19, 2020). Isto posto, e “com o rápido avanço no número de casos diagnosticados de contaminação pelo novo coronavírus, alguns países da América Latina tomaram medidas extremas, como o fechamento de fronteiras para conter a disseminação da doença” (CAZARRÉ, 2020). Com relação ao Brasil, não foi diferente, vez que o governo federal determinou o fechamento das fronteiras terrestres e do espaço aéreo, em algumas situações.

Embora os procedimentos tenham sido legais e em cumprimento do estrito dever constitucional do Estado brasileiro na proteção da saúde, estes colocaram em xeque dezenas de milhares de cidadãos imigrantes que buscavam e ainda buscam o país como o elo da oportunidade de uma vida melhor. Não por acaso, a pandemia desmascarou ainda mais a vulnerabilidade e fragilidade socioeconômicas dos imigrantes, especialmente, ao deixar evidente que o poder público tem, de forma recorrente, esquecido das necessidades e peculiaridades dessas comunidades, o que os leva a própria sorte e os retira da concretização da cidadania.

Para enfrentar a crise sanitária, o Congresso Nacional, por meio do Projeto de Lei n.º 2699/20, tem discutido a autorização para a residência de imigrantes no Brasil com embasamento na acolhida humanitária, uma vez que os impactos socioeconômicos da pandemia de Covid-19 têm

aprofundado a marginalização das pessoas. Ainda, os parlamentares do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), autores do projeto, opinam que a pandemia de Covid-19 “tende a aprofundar ainda mais a exclusão e a vulnerabilidade de imigrantes e refugiados, principalmente daqueles em situação irregular, que não conseguem acesso a políticas públicas nem a trabalhos formais” (AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS, 2020).

É incontroverso que a fragilidade dos imigrantes, em face de um território incógnito, de hábitos e costumes distintos da própria cultura, e do desconhecimento do funcionamento da estrutura estatal, os expõem de uma maneira que tende a canalizar a submissão a condições desumanas e humilhantes. Por isso que o projeto acima citado, apresentado no Congresso Nacional, tem como finalidade a redução de danos, tendo em vista que, se confirmado como lei, dispensará o imigrante de comprovar meios de vida, tal como sua condição financeira, para solicitar a residência no país. Ademais, em caráter de urgência, os passaportes ou documentos de identificação estrangeiros, poderão, mediante instrução do governo federal, serem aceitos pela Caixa Econômica Federal e pelos Correios para o pagamento do auxílio emergencial de R\$ 600,00, do benefício do Programa Bolsa Família⁴² e ainda para a emissão de Cadastro de Pessoa Física (CPF) (AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS, 2020).

No entanto, este cenário não impede que sejam recorrentes nos noticiários a situação de imigrantes sem documentos oficiais e sem ter acesso aos auxílios ou a ajuda de retorno aos seus países de origem (G1, GLOBO, 2020). Mas, cumpre esclarecer que tais garantias são conferidas pela Lei de Migração, que afiança aos imigrantes o acesso aos benefícios governamentais, conforme artigos 3.º, incisos I e XIII, e 4.º, incisos I, VIII e XVI, da referida lei. Então, resta evidente que o problema das portas fechadas para o imigrante não perpassa apenas o fechamento físico de fronteiras, como no caso da Covid-19; ele também está intimamente ligado ao processo de marginalização, de aculturação,

⁴² De acordo com o site da Caixa Econômica Federal, o Bolsa Família “É um programa de transferência direta de renda, direcionado às famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o País, de modo que consigam superar a situação de vulnerabilidade e pobreza”. (CAIXA ECONÔMICA FEDERAL, 2020).

de condições análogas ao trabalho escravo, entre outros. Corroborando com essa afirmação casos cotidianamente vistos em jornais, como o que segue: “em meio à crise do coronavírus, costureiras estrangeiras passaram dois meses ‘confinadas’ em oficina de costura, trabalhando 14h por dia (...) Além de violações trabalhistas, bolivianas são vítimas de violência doméstica (...)” (REPÓRTER BRASIL, 2020).

A IMIGRAÇÃO BOLIVIANA NO BRASIL. ANTES, DURANTE, E EM UM CENÁRIO PÓS-COVID 19

A decisão de emigrar nem sempre é fácil, ao contrário, por muitas vezes ela se dá como medida extrema para fugir da miséria, de zonas de conflitos, guerras civis, bem como de catástrofes naturais. Mas, por outro lado, esta “coragem” de deixar suas origens, é incentivada por meio do pensamento que, em outras terras, a esperança poderá renascer, e que será possível descobrir novas oportunidades e melhores condições. Neste sentido, o Brasil há muito tem acolhido imigrantes e refugiados, e ainda pessoas que solicitam esse status, mas que ficam em análise pelos sistemas responsáveis para proteção e refúgio. De tal forma, se por um lado as imigrações do final do século XIX e início do século XX se deram, sobretudo, por europeus e pessoas do norte global, hoje ela se dá por imigrantes do sul global, como por exemplo, bolivianos, colombianos, venezuelanos, senegaleses e bengalis (CAVALCANTI, OLIVEIRA e MACEDO, 2019, p. 3). De acordo com o Ministério da Justiça e Segurança Pública do Governo Federal, “de 2010 a 2018 foram registrados no Brasil 774,2 mil imigrantes, considerando todos os amparos legais. Desse total, destacam-se 395,1 imigrantes de longo termo (cujo tempo de residência é superior a um ano)” (MJSP, 2019). Os bolivianos, por sua vez, representam o 2º lugar de nacionalidade no período, tendo como base a tipologia de longo termo. Além disso,

desde 2010, 79,4 mil bolivianos foram regularizados no Brasil, ocupando assim o segundo lugar, só atrás dos haitianos. O perfil dos imigrantes bolivianos é aquele ligado à família, e 11,5% sendo crianças e com uma proporção mais ou menos 50/50 de homens e mulheres (HEINRICH BÖLL STIFTUNG, 2019)

Com relação a imigração boliviana, foco deste estudo, pode-se dizer que uma das principais causas para o fenômeno migratório são as condições socioeconômicas apresentadas no país de origem. Nessa conjuntura, o Brasil é visto como o país de oportunidades, que apresenta uma economia relativamente estável, e que não se encontra distante geograficamente. Outro fator considerável são os aspectos históricos e sociais, evidenciados na atual crise do Estado da Bolívia, que se tornam preponderantes para a emigração (GOMES e PEREIRA, 2015, p. 85-98). Naturalmente, o estado de São Paulo, por sua importância econômica, cultural e social, foi um dos estados mais procurados pelas comunidades de imigrantes no período 2011-2018, registrando a entrada de aproximadamente 100 mil imigrantes de longo termo, por ano de entrada (CAVALCANTI, OLIVEIRA, MACÊDO, PEREDA, 2019, p. 3)

Ao se instalarem nesses grandes centros urbanos, os bolivianos enfrentam uma série de dificuldades que são iniciadas a partir da oferta de trabalho disponível, pois além das péssimas condições de trabalho, o salário pago não atende as necessidades básicas de subsistência. Nesse sentido, vale citar que a atividade predominantemente exercida pelos bolivianos, em especial na Região Metropolitana da cidade de São Paulo, está interligada a confecção e a produção têxtil em empresas e oficinas que funcionam em condições análogas à escravidão (SOUCHAUD, DO CARMO e FUSCO, 2007). Pela mesma razão, “se a situação para migrantes bolivianos sempre foi de muito trabalho e poucos direitos, durante a pandemia ela só piorou, especialmente no setor têxtil, segundo Carla Aguiar, assistente social do Centro de Apoio e Pastoral do Migrante” (REPÓRTER BRASIL, 2020).

Ademais, os noticiários do país com frequência estampam manchetes destes imigrantes que se tornam reféns da ineficácia estatal em face da fiscalização trabalhista, vide relato: “a vida no Brasil não é normal, é só trabalho” (BBC NEWS BRASIL, 2015). Não obstante, são notórios os casos de violência doméstica e sexual sofridos, principalmente, pelas mulheres e crianças bolivianas que estão mais expostas a abusos e até a gravidez não desejada (MARTINE, 2005). Paralelamente

a esses contextos, outro ponto que fragiliza a situação dos imigrantes é a inexistência ou irregularidades de suas documentações pessoais. A burocratização estatal, que incide na demora e no alto custo para a liberação junto da Polícia Federal de documentos ao imigrante, como o Registro Nacional do Estrangeiro (RGN)⁴³, além de os retirar de garantias e direitos fundamentais, os condiciona a uma vida de segregação, demonstrada à proporção que essas burocracias são pré-condição para usufruir de políticas públicas (REDE BRASIL ATUAL, 2016).

Um exemplo disso é que para atender à exigência da nova Lei de Migração, a Autorização de Residência só é emitida mediante uma série de documentos, dentre eles um comprovante financeiro ou de renda do interessado, e condicionado ao pagamento de uma taxa no valor de R\$ 168,13 (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA, 2020). Ocorre que no contexto de hipossuficiência, os bolivianos não conseguem comprovar as exigências e, então, passam a viver na “clandestinidade”, “alheios” ao poder público. Este impasse afeta inclusive o ingresso em escolas, já que, por informações desencontradas, muitas secretarias estaduais exigem o documento para realização de matrícula, mesmo que a legislação nacional flexibilize o referido pleito (MAGALHÃES e SCHILLING, 2012). Ainda considerando a gravidade da pandemia da Covid-19, a falta de documentos impede o acesso ao Sistema Único de Saúde (SUS).

De tal forma, é imperativo lembrar que nos termos do art. 6.º da CRFB/88, e na redação dada pelas emendas constitucionais n.º 26/2000, n.º 64/2010 e n.º 90/2015, “a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição” também são direitos estendidos aos imigrantes. E é, justamente por isso, que a escolha de políticas públicas no exercício da função de governo é primordial para fixar as diretrizes à atuação do poder público no intuito de implantá-las e implementá-las para os imigrantes (RAMOS, 2007, p. 327-356). Com base nessas afirma-

⁴³ De acordo com o site do Governo do Brasil, o Registro Nacional de Estrangeiros “é um documento que atesta a identidade de indivíduos estrangeiros com residência temporária ou permanente no Brasil”. (GOVERNO DO BRASIL, 2020).

ções, embora a nova lei de migração seja bem intencionada, e bem vista perante as organizações internacionais, e esteja, ainda, em posição de destaque em face dos direitos humanos conectados aos fluxos migratórios, por si ela não é suficiente para resolver questões mais complexas do dia a dia, como a manutenção e permanência dos imigrantes em solo brasileiro. Na realidade, ela precisa de mecanismos integrativos que permitam a concretização da cidadania em sua plenitude.

Nesse contexto, em se tratando do alcance de políticas públicas como diretrizes de estado, o município de São Paulo foi o primeiro a instituir a Política Municipal para a População Imigrante. Assim, “(..) a lei 16.478 instaura uma articulação entre a Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania da prefeitura de São Paulo com o acesso de imigrantes aos serviços públicos em igualdade de direitos com os cidadãos nativos.” (FRANÇA, RAMOS e MONTAGNER, 2019, p. 94). Além disso, o estado do Rio Grande do Sul, “possui o decreto nº 49.729, de 2012, que instaura o Comitê Gaúcho de Atenção para Migrantes, Refugiados, Apátridas e Vítimas de Tráfico de Pessoas (COMIRAT)”, bem como no município de Porto Alegre “foi criado o Decreto Nº 18.815 de 2014, que institui o Comitê Municipal de Atenção aos Imigrantes, Refugiados, Apátridas e Vítimas do Tráfico de Pessoas” (FRANÇA, RAMOS e MONTAGNER, 2019, p. 95).

Inevitável é a constatação que esse novo panorama que emerge não é igual para todos. Afinal, como demonstrado anteriormente, a pandemia atual agrava as desigualdades existentes entre os grupos sociais vulneráveis, já que, como preceitua Boaventura de Souza Santos, muitos não possuem condições de seguir as recomendações básicas de saúde contra o vírus por não possuírem acesso a condições de higiene fundamentais (SANTOS, 2020, p. 23). E nesse quadro, quanto às perspectivas futuras da migração boliviana ao Brasil, é de se esperar um aumento do fluxo migratório quando a situação sanitária brasileira estiver mais estável. A expectativa se justifica pela oferta de mão-de-obra nas grandes cidades brasileiras que, mesmo frente a uma crise econômica, ainda mantêm setores industriais e comerciais em relativa produtividade (CORREIO BRAZILIENSE, 2020). Por fim, a recessão econômica e a crise política nacional

recente que assolam a Bolívia, são fatores que reforçam a migração para outras nações latino-americanas e, especialmente, continuarão por algum tempo a influenciar o fluxo migratório ao Brasil (CARTA CAPITAL, 2020).

CONCLUSÃO

É incontroverso que a migração sempre fez parte da condição humana. Assim sendo, em um passado remoto, ela permitiu a sobrevivência de povos nômades, que talvez nunca tenham chegado a conhecer o sentido do que denominamos atualmente como fronteiras entre nações. Hoje, as migrações possuem outros aspectos, que se unem a condições econômicas, políticas e sociais. Sobretudo, porque a globalização propiciou a interconexão de povos, culturas e ideias. Mas nem sempre o fluxo migratório é ocasionado por questões favoráveis, pelo contrário, elas se somam na medida em que a violência e a recessão econômica, entre outros problemas, aprofundam as crises humanitárias. A crise sanitária mundial, ocasionada pela pandemia da Covid-19, aprofundou ainda mais as vulnerabilidades e fragilidades socioeconômicas destas pessoas. Assim, o estudo realizado evidenciou que, dentre as origens que contextualizam a imigração boliviana no Brasil, destacam-se as condições socioeconômicas locais desfavoráveis e a crise de governabilidade do país.

No que tange a chegada desses imigrantes no Brasil, foi possível notar que a realidade experienciada por estes, em muito se difere dos seus sonhos e expectativas, vez que o poder público, em diversas ocasiões, os condiciona ao esquecimento na formulação e implementação de políticas públicas que os integre a plena cidadania. Entretanto, é inegável que a nova Lei de Migração veio para atenuar essas condições, e tem como objetivo integrar os imigrantes na plenitude da igualdade com os nacionais. Todavia, apenas a inclusão de uma boa legislação e que, inclusive, esteja em consonância aos direitos humanos, não dá conta de trazer ressignificação a vida dessas pessoas. Porquanto, é necessário, antes de tudo, um pacto social, que entenda que somos todos iguais nas nossas dessemelhanças, e que é justamente essa pluralidade que forma o nosso Estado, porque assim será possível abrir as fronteiras para além do que conceituamos como fronteiras terrestres ou espaço aéreo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

BARBOSA, Marina. Após forte crise pelo COVID reação econômica começa a dar sinais. **Correio Braziliense**. Disponível em: <https://bit.ly/2GoEm7l>. Acesso em: 27 de jul. de 2020.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 01 de ago. de 2020.

----- . **Lei nº 6.815**, de 19 de agosto de 1980. Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil.

----- . **Lei nº 13.445**, de 24 de maio de 2017. Institui a lei de migração.

CAIXA ECONÔMICA FEDERAL, **Bolsa Família**, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/2HwFpCP>. Acesso em 01 de ago. de 2020.

CAOS POLÍTICO AGRAVA PANDEMIA NA BOLÍVIA. **Carta Capital**. Disponível em: <https://bit.ly/2SfQYAl> Acesso em: 27 de jul. de 2020.

CASOS DE INCÊNDIO NO BRÁS EXPÕEM VULNERABILIDADE DE IMIGRANTES EM SÃO PAULO. **Rede Brasil Atual**. Disponível em: <https://bit.ly/36u9oGf>. Acesso em: 29 de jul. de 2020.

CASTLES, S. (2005). **Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios** –Dos Trabalhadores Convidados às Migrações Globais. Fim de Século. (apud ESTEVES – Ct. 2).

CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T; MACÊDO, M; PEREDA, L. **Resumo Executivo. Imigração e Refúgio no Brasil**. A inserção do imigrante, solicitante de refúgio e refugiado no mercado de trabalho formal. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança pública/Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra2019.

CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T; MACEDO, M. **Imigração e Refúgio no Brasil**. Relatório Anual 2019. Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra, 2019.

CAZARRÉ, Marieta. Países fecham fronteiras para evitar propagação do coronavírus. Medida foi tomada por Argentina, Honduras e Peru. **Agência Brasil**. Disponível em: <https://bit.ly/3kQOrZM>. Acesso em 31 de jul. de 2020.

CLARO, Carolina de Abreu Batista. Do Estatuto do estrangeiro à lei de migração: avanços e expectativas. **Boletim de Economia e Política Internacional**, BEPI, n. 26, p. 41-53, set. 2019/abr. 2020.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Direitos Humanos e Cidadania**. São Paulo: Moderna, 1998.

ESTEVES, Ana Rita Ramos. **Migrações e Diversidade Cultural**: uma proposta didática. Universidade de Lisboa. 2015. (p. 35).

GOVERNO DO BRASIL. **Estrangeiros - registro nacional de estrangeiros**. Disponível em: <https://bit.ly/30eEzB5>. Acesso em: 01 de ago. de 2020.

FRANÇA, Rômulo Ataiades; RAMOS, Wilsa Maria; MONTAGNER, Maria Inez. Mapeamento de políticas públicas para os refugiados no Brasil. **Estudos e pesquisas em psicologia**, v. 19, n. 1, 2019, p. 89-106.

JACKSON, J. A. (1986). Notas e definições. In **Migrações** (6-11). Lisboa: Escher, Fim de Século Edições. (apud ESTEVES).

LAZZERI, Thais. Trabalho escravo, despejos e máscaras a R\$ 0,10: pandemia agrava exploração de migrantes bolivianos em SP. **Repórter Brasil**. Disponível em: <https://bit.ly/3ibNY2D>. Acesso em 25 de jul. de 2020.

MAGALHÃES, Giovanna Modé; SCHILLING, Flávia. Imigrantes da Bolívia na escola em São Paulo: fronteiras do direito à educação. **Proposições** vol. 23, n.1. Dossiê Educação, cidade e pobreza. Campinas. Ed. Jan./Apr. 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73072012000100004. Acesso em: 01 de ago. de 2020.

MARTINE, George. A globalização inacabada: migrações internacionais e pobreza no século 21. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-88392005000300001>. Acesso em 03 de ago. de 2020.

MENEZES, Daniel Francisco Nagao; CONTIPELLI, Ernani de Paula. Migrações e direitos humanos – Uma abordagem preliminar. **Ius Gentium**, Curitiba, vol. 9, n. 1, p. 157-171, jan./abr. 2018.

MICHAELIS. **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. Disponível em: <https://bit.ly/2EIrrrU>. Acesso em 20 de jul. de 2020.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA DO GOVERNO FEDERAL. **Autorização de residência**. Disponível em: <https://bit.ly/33aAEXY>. Acesso em: 30 de jul. de 2020.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA DO GOVERNO FEDERAL. **Brasil registra mais de 700 mil migrantes entre 2010 e 2018**. Disponível em: <https://bit.ly/3cEVFxx2>. Acesso em 27 de jul. de 2020.

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Unic, 2009. Disponível em <https://nacoesunidas.org/img/2014/09/DUDH.pdf>. Acesso em: 05 de ago. de 2020.

NOBRE, Noéli. Projeto regulariza emergencialmente imigrantes no contexto da pandemia de Covid-19. **Agência Câmara de Notícias**. Disponível em: <https://bit.ly/339znk2>. Acesso em 25 de jul. de 2020.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES (2013). **World Migration Report**. Genebra: Organização Internacional para as Migrações. Disponível em: http://publications.iom.int/bookstore/free/WMR2013_EN.pdf. Acesso em 22 de jul. de 2020

OPAS, Brasil. Organização Pan-Americana da Saúde. **Folha informativa – COVID19** (doença causada pelo novo coronavírus). Disponível em: <https://bit.ly/3mXE4FD>. Acesso em 12 de ago. de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS. Departamento de Derecho Internacional. **Convención Americana sobre Derechos Humanos suscrita en la Conferencia Especializada Interamericana sobre Derechos Humanos** (B-32). San José: OEA, 1969. Disponível em https://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_. Acesso em: 05 de ago. de 2020.

RAMOS, Elival da Silva. Controle Jurisdicional de Políticas Públicas: a efetivação dos direitos sociais à luz da Constituição brasileira de 1988. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 102 p. 327 - 356 jan./dez. 2007 Website: <http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/67758-89188-1-pb.pdf>

RIO DE JANEIRO, BRASIL. BOLIVIANOS, HAITIANOS E VENEZUELANOS – TRÊS CASOS DE IMIGRAÇÃO NO BRASIL. **Heinrich Böll Stiftung**. Disponível em: <https://bit.ly/2SbzUM8>. Acesso em 01 de ago. de 2020.

SALATI, Paula. Imigrantes enfrentam dificuldades para acessar o Auxílio Emergencial em SP. **Gl, Globo**. Disponível em: <https://glo.bo/2EGQ9xo>. Acesso em 31 de jul. de 2020.

SANTOS, B. S. **A Cruel Pedagogia do Vírus**. Coimbra-PT: Editora Almedina, 2020.

SAYAD, Abdelmalek. O retorno: elemento constitutivo da condição do imigrante. In: **Travessia – Revista do Migrante**. Ano XIII, número especial, janeiro, 2000, pp.7-32

SCHREIBER, Mariana. “A vida no Brasil não é normal, é só trabalho”, conta boliviana que foi escravizada em SP. **BBC NEWS BRASIL**. Disponível em: <https://bbc.in/3kYxwoo>. Acesso em 01 de ago. de 2020.

SOUCHAUD, Sylvain; DO CARMO, R.L.; FUSCO, W. Mobilidade populacional e migração no MERCOSUL: a fronteira do Brasil com Bolívia e Paraguai. **Teoria e Pesquisa**, 2007. p. 39-60.

DA LEPRA AO MUNDO PÓS-COVID19: UM ESTUDO A PARTIR DAS FORMAS DISCIPLINARES

Gustavo Ruiz da Silva⁴⁴
Pedro Almeida Meniconi⁴⁵

INTRODUÇÃO

Esta investigação surge de uma meditação daquilo que nos foi apresentado no segundo capítulo do *Nascimento da Clínica* (FOUCAULT, 1977, p. 27). Como lá posto, o acontecimento das epidemias transforma a medicina do século XVIII para que voltasse seu olhar para os fenômenos gerais da população, redobrando seu espaço de atuação do corpo individual para regiões geográficas mais extensas que o hospital – era a cidade e a população inteira que agora deveriam ser objeto de saber. No fim do séc. XVIII, desta forma, uma outra forma de experiência médica estava se institucionalizando e constituindo, pois a observação pandêmica exigia um olhar múltiplo de vigilância e novos conceitos.

Para Foucault (1977, p. 31), então, a experiência médica e seu controle nas estruturas sociais, no que circundam as patologias das epidemias, carregam consigo a constituição de uma consciência médico-política. Essa consciência visa construir uma topologia geral de controle, coação e informação do espaço nacional. A medicina pandêmica foi aquilo que possibilitou o fortalecimento deste espaço que agora abrange o corpo doente e o Estado produtor de medidas sanitárias – “um novo estilo de totalização” que engloba: a) um quadro aberto e indefinidamente prolongável das observações sobre as doenças; b) o constante mapeamento das informações para uma sistematização final; c) o olhar médico do caso individual, concomitante ao registro clínico e também à consciência coletiva de Estado; d) a convergência de uma rede múltipla de vigilância

⁴⁴ Graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

⁴⁵ Graduando em Economia pela Universidade de São Paulo (USP).

e difusão do saber adquirido na condução da saúde pública; e) o jogo do conhecimento estatístico, reforçando a matematização do saber médico; f) o nascimento do médico enquanto conselheiro higienista, agora opinando na vida das pessoas (FOUCAULT, 1977, p. 33).

Por tal razão, utilizar-se-á as ferramentas foucaultianas (arqueologia e genealogia) para se diagnosticar o presente e fazer apostas sobre as tecnologias de domínio que poderiam vir a recair sobre o indivíduo e a população após o fim da crise que nos assolou em 2020. Assim, esta investigação se constituirá em duas partes: a primeira sendo voltada para o estudo das pandemias em seus cenários sociais que vieram a fundamental tal situação no séc. XVIII, e a segunda voltada para os impactos resultantes na economia-política de um conjunto discursivo nascido das situações pandêmicas, aqui já voltado para o caso COVID-19.

A LEPRA E A PESTE

Nas apostas daquele que opera enquanto fio condutor desta investigação, “todo o mundo sabe como se desenrolava no fim da Idade Média, ou mesmo durante toda a Idade Média, a exclusão dos leprosos”, que agia enquanto política social de “divisão rigorosa, um distanciamento, uma regra de não-contato entre um indivíduo (ou um grupo de indivíduos) e outro” (FOUCAULT, 2001b, p. 54). Apesar de tal ponto ser pertinente para este estudo, uma suspensão momentânea será feita para se dizer que “o modelo ‘exclusão dos leprosos’, o modelo do indivíduo expulso para purificar a comunidade, acabou desaparecendo, grosso modo, em fins do século XVII-início do século XVIII” (FOUCAULT, 2001b, p. 55). Cabe ressaltar, contudo, partir do visto em “*La Milice française*”, de Montgomery (1636, pp. 6-7), um processo histórico que pode ser reconstituído a partir do fim do século XVII.

Quando a peste era declarada numa cidade, tinha-se, primeiramente, um “policimento espacial estrito” (FOUCAULT, 1999, p. 219), em que o espaço social era recortado, imobilizado e fixado, onde cada indivíduo estava preso a seu lugar, pois, caso se mexesse, corria perigo de morte, por contágio ou punição. Durante a peste a “inspeção funciona

constantemente”; era o nascimento do *panopticon*. O olhar estava “alerta em toda parte” fazendo com que os habitantes fossem obrigados “a dizer a verdade, sob pena de morte” sob a premissa da procura de “mortos ou doentes”; a lógica segue pelos registos, que deve ser constante e centralizado, e atinge o exercício médico, “a relação de cada um com sua doença e sua morte passa pelas instâncias do poder, pelo registro que delas é feito, pelas decisões que elas tomam” (FOUCAULT, 1999, p, 220).

Esse espaço fechado, recortado, vigiado em todos os seus pontos, onde os indivíduos estão inseridos num lugar fixo, onde os menores movimentos são controlados, onde todos os acontecimentos são registrados, onde um trabalho ininterrupto de escrita liga o centro e a periferia, onde o poder é exercido sem divisão, segundo uma figura hierárquica contínua, onde cada indivíduo é constantemente localizado, examinado e distribuído entre os vivos, os doentes e os mortos – isso tudo constitui um modelo compacto do dispositivo disciplinar (FOUCAULT, 1999, p. 221).

A ordem responde à peste: a vigilância do espaço social, assim como a disciplinarização das práticas, surge como uma forma de vencer a peste que se alastrava pela Europa. A origem das medidas teve “boas intenções”, as técnicas de organização social surgiram para conter um problema prático que assolava aquela terra: a superação das mortes decorrentes da peste. Contudo, a finalidade descrita pelo genealogista francês segue uma linha metodológica que não a faz ter correlação com sua gênese⁴⁶. Isto é, a ordem teve como função desfazer as confusões da doença que se transmitia quando os corpos se misturavam, mas acabou prescrevendo o lugar que cada corpo deveria ocupar; “um poder onipresente e onisciente que se subdivide ele mesmo de maneira regular e ininterrupta até a determinação final do indivíduo” (FOUCAULT, 1999, p. 221).

O outro lado desta moeda, então, é que a peste, ao contrário da ordem, pôde aparecer como um frenesi, uma ficção da suspensão das

⁴⁶ O trabalho de Foucault “é, provavelmente, oriundo de uma meditação sobre *La généalogie de la morale*, segunda dissertação, 12” (VEYNE, 1998, p. 285), em que, como apontado por Nietzsche (GM, II, §12), “sobre a origem e a finalidade do castigo – dois problemas distintos, ou que se deveria distinguir: infelizmente se costuma confundi-las”.

leis e interditos, do emaranhamento sem respeito dos corpos, do desmascaramento dos indivíduos, do abandono da identidade estatutária: um sonho político anárquico que precisou de uma antinomia binominal para ser contido, pois a peste se deu como um espaço para as intensidades, “o insuportável para a política” (SALETE, 2004, p. 64). A disciplina, então, como correlato médico e político da desordem, uma:

Penetração do regulamento até nos mais finos detalhes da existência, e uma por meio de uma hierarquia completa que realiza o funcionamento capilar do poder (...) a determinação a cada um de seu ‘verdadeiro’ nome, de seu ‘verdadeiro’ lugar, de seu ‘verdadeiro’ corpo e da ‘verdadeira’ doença (...). Atrás dos dispositivos disciplinares se lê o terror dos “contágios”, da peste, das revoltas, dos crimes, da vagabundagem, das deserções, das pessoas que aparecem e desaparecem, vivem e morrem na desordem (FOUCAULT, 1999, p. 221).

No mais, posto que o dispositivo se constrói a partir de linhas heterogêneas (DELEUZE, 1996), têm-se a pestilencialização da cidade resultante na ordem disciplinar que atinge a todos nas menores ordens da vida, mas algo ainda mais anterior a isso, a já mencionada lepra: “parece-me que, no fundo, no que diz respeito ao controle dos indivíduos, o Ocidente só teve dois grandes modelos: um é o da exclusão do leproso; o outro é o modelo da inclusão do pestífero” (FOUCAULT, 2001b, p. 55). Se a pestilência levou a organização, a lepra levou à grande exclusão, a divisão entre uns e outros. Esta divisão rejeitava os indivíduos num mundo exterior à cidade, constituindo duas massas estranhas entre si, em que uma era desqualificada, não tanto moralmente, mas sim política e juridicamente; os leprosos já eram, de antemão, considerados mortos⁴⁷.

É no interior do século XVIII, então, que ambas questões comecem a deixar de ter naturezas diferentes, em especial pela instituição da “quarentena de uma cidade”, que agora era um “objeto de uma análise sutil e detalhada” (FOUCAULT, 2001b, p. 56); “um policiamento minu-

⁴⁷ Segundo Foucault (2001b, p. 54), essa prática ainda descreve o exercício do poder sobre “loucos, sobre os doentes, sobre os criminosos, sobre os desviantes, sobre as crianças, sobre os pobres”.

cioso” que fundamentará, juntamente à exclusão leprosa, a instituição carcerária moderna. Face positiva e negativa do poder agindo conjuntamente, a exclusão e a organização. É neste momento histórico em que a prisão se impõe como principal mecanismo punitivo sobre as demais. Seu sucesso não dependia de sua utilidade social, no sentido de que ela protegia a sociedade contra os “malfeitores”, “delinquentes” e “marginais”, ou na sua atuação favorável à reintegração social dos indivíduos, pois, do ponto de vista jurídico-legal tradicional, a prisão era designada como privação de liberdade (FOUCAULT, 1999, p. 208).

Do ponto de vista foucaultiano, então, a prisão é também um lugar de suplemento de poder que resguarda uma série de ilegalismos. A regra primeira, como diriam os documentos oficiais, para que a semiótica penal recubra bem todo o campo das ilegalidades que se quer reduzir, era de que todas as infrações têm que ser qualificadas, classificadas e reunidas em espécies, a fim de não deixar escapar nenhuma ilegalidade (FOUCAULT, 1999, p. 118). A penalidade seria uma maneira de gerir as ilegalidades, de excluir uma parte, de tornar útil outra, de neutralizar estes, de tirar proveito daqueles. A penalidade não reprimiria pura e simplesmente as ilegalidades, ela as diferencia, faz sua economia geral (FOUCAULT, 1999, p. 300).

O sucesso do sistema penitenciário, desta maneira, se explica porque foi, justamente, a partir da Idade Clássica que essa lógica começou, ao coincidir com o advento da Revolução Industrial, a emergir junto das Ciências Humanas e da escolarização em massa. O funcionamento da penitenciária é a forma concentrada de todas as instituições psiquiátricas, médicas, militares, industriais e pedagógica: é a *pestilentalização dos leprosos*:

O leproso é visto dentro de uma prática da rejeição (...) os pestilentos são considerados num policiamento tático meticuloso onde as diferenciações individuais são os efeitos limitantes de um poder que se multiplica, se articula e se subdivide. O grande fechamento por um lado; o bom treinamento por outro. A lepra e sua divisão; a peste e seus recortes. Uma é marcada; a outra, analisada e repartida (FOUCAULT, 1999, p. 222).

A prisão, no fundo, não é criticada só porque constitui a expressão mais elevada da fábrica, escola, hospital, mas porque ela inocenta todas essas instituições de serem também prisões, no sentido de que está reservada somente àqueles que devem ser excluídos, mascarando-se a si mesma enquanto agente de manutenção daquilo que deveria extinguir (CANDIOTTO, 2012). Desde o início do século XIX, o sucesso da prisão se explicaria não porque ela defenderia a sociedade contra aqueles que a ameaçam, mas sim porque “a organização de uma ilegalidade isolada e fechada na delinquência não teria sido possível sem o desenvolvimento dos controles policiais. Fiscalização geral da população, vigilância muda, misteriosa, despercebida” (FOUCAULT, 1999, p. 307).

As técnicas de poder ali empregadas são o duplo modo da divisão binária de marcação (louco-não louco; perigoso-inofensivo; normal-anormal); a determinação coercitiva da repartição diferencial (quem é ele; onde deve estar; como caracterizá-lo, como reconhecê-lo; como exercer sobre ele, de maneira individual, uma vigilância constante etc.); as táticas das disciplinas individualizantes; a universalidade dos controles disciplinares e a tarefa de medir, controlar e corrigir. Assim, cabe situarmo-nos genealógicamente na peste, pois ela conta uma história marcada no corpo (SALETE, 2004, p. 63).

Por tal razão, nos estudos daquilo que poderia vir a ser a realidade pós-COVID19, não poderíamos fazer a união entre origem e finalidade, como já avisado por Nietzsche. Assim, devemos ter cuidado e sermos filósofos da dúvida; assim como as técnicas de contenção da lepra e peste surgiram por necessidades médicas-sanitárias⁴⁸, mas acabaram suplantando as práticas de fundação do dispositivo prisional, devemos não assumir de primeira mão que as medidas indicadas para a pandemia do Coronavírus resultarão em um determinado resultado – assim como foi no passado⁴⁹, devemos ficar receosos sobre o que virá a ser.

⁴⁸ Devemo-nos lembrar também de termos cuidado ao falarmos de ciência, mantendo sempre certo afastamento para que não nos tornemos devotos da mesma, tal como indicado no aforismo 344 da *Gaia Ciência* de Nietzsche.

⁴⁹ Este problema, inclusive, foi trabalhado a partir da realidade brasileira em Pinto (1999).

REFORÇO DISCIPLINAR E A HETEROGENEIDADE

A crise imposta pela COVID-19, impôs uma nova disciplina. O isolamento que outrora diferenciava os normais dos anormais e os saudáveis dos leprosos, apresentou-se agora de algum modo invertida. O isolamento inseriu-se como uma necessidade disciplinar que separa o bom-senso do destempero. A posição de ausência do governo (criando sua presença na abstenção), produziu uma disciplinaridade que agia a partir da composição moral que se impôs ao corpo social.

A produção dos discursos que se inseriram na relação de poder-saber que produziram os “sujeitos da quarentena”, entretanto, não pode ser compreendido sem que se leve em consideração a heterogeneidade dos discursos e práticas que se apresentam no tecido social (FOUCAULT, 1969). Do mesmo modo que Deleuze (2004) compreende o poder em Foucault a partir da dobra (*plissement*), é em sua divergência, descontinuidade e manutenção que se deve compreender o processo de isolamento que ainda vivemos, e pensar o futuro. É necessário, para tal, sairmos do paradigma objetivista, não deixarmos nossas paixões contaminarem a análise da composição de sociabilidade que estamos inseridos, tampouco que desvirtue nossa análise acerca das possibilidades de produção do futuro com a volta da possibilidade do contato social.

À medida em que nos isolamos, um duplo efeito disciplinar se produzia: por um lado a composição da vigília com os transgressores, de outro, a inserção da disciplina laboral em âmbito privado. É evidente que o processo disciplinar de coordenação dos corpos, tal como descrito em *Vigiar e Punir* (1999), toca os sujeitos a ela dispostos de forma a ser reproduzida além do ambiente de trabalho. Essa composição, entretanto, que se impunha via subjetivação, passou a ter uma nova forma – a disposição arquitetônica do *panopticon*, quebrou as paredes dos escritórios (das células periféricas da cadeia) e passou a tocar, também, o espaço físico mais pessoal⁵⁰.

⁵⁰ Para mais sobre tal questão, ver: Silva (2019).

O lar, outrora um ambiente que dentro dos limites da subjetivação compunha o espaço de possibilidades da transgressão controlada, fechou-se agora aos demônios dos corpos isolados. A política sanitária – ou a ausência do sanitário/são como a própria prática de governo – seguindo o padrão de governamentalidade neoliberal trabalhados em *La naissance de la biopolitique* (2004), liberou os sujeitos ao léu, e o isolamento foi deslocado para o âmbito moral. A camada biopolítica do exercício de poder empurrou os governados para a escolha entre a falência moral e a decadência material.

Essa condição, somadas às sucessivas crises políticas enfrentadas pelos governos de Trump e Bolsonaro ao longo da pandemia, de alguma maneira, ocasionou a emergência de leituras conjunturais otimistas. Acreditou-se que a crise econômica, moral e humanitária colocasse fim às políticas econômicas de desregulamentação do emprego; se compreendesse a necessidade de manutenção e expansão qualitativa e quantitativa, por exemplo, do Sistema Único de Saúde (SUS); fizessem abandonadas as noções de perfeição alocativa do mercado⁵¹.

Essas previsões, mais assemelhadas à preces, desconsideram o neoliberalismo como produto de uma nova racionalidade (FOUCAULT, 2004), e se perdem ao não abarcarem as heterogeneidades marcadas pelo método foucaultiano e que se fazem presentes na composição social. Mesmo que ao fim da peste contemporânea, a exclusão seguirá a constituir os novos sujeitos produzidos, políticas públicas de assistência (tal qual a Renda Cidadã, herdeira da natimorta Renda Brasil)⁵², continuarão sendo a governamentalidade neoliberal que reorganiza essa política de distribuição, tal qual a retomada dos postos de trabalho – se é que não descartemos a necessidade de presenças físicas nos ambientes de trabalho.

A pandemia, por mais intensa que tenha sido, não parece ter sido capaz de gerar uma nova épistémè (FOUCAULT, 1966); sua permanência infundável para os prostrados suprimidos é ainda diminuta para rever-

⁵¹ Sobre a atuação do neoliberalismo no Brasil, ver: Silva e Oliveira (2020). Sobre a relação SUS-pandemia, ver: Damacena (2020); Leonel (2020). Sobre a relação pandemia-neoliberalismo, ver: Bressiani e Ribeiro (2020); Libardi (2020); Paz (2020).

⁵² Sobre a Renda Cidadã-Brasil, ver: Andretta (2020); Fernandes (2020); Sadi (2020).

berar na composição da racionalidade humana. Talvez as condições disciplinares que se impuseram com a crise sanitária foi capaz de ainda intensificar hábitos, processos e condições da contemporaneidade neoliberal: o ambiente corporativo se virtualizou e alcançou a sua ascense: a onipresença. Já o lazer, logrou-se à transgressão aos ambientes privados e domesticou-se. A camada disciplinar se intensifica em uma vigilância dos sujeitos consigo próprios; a camada biopolítica reforça a governamentalidade neoliberal, estimula ainda mais a concorrência e negligencia os direitos dos cidadãos para conferir concorrência para os sujeitos-empresa (FOUCAULT, 2004).

A crença da possibilidade de uma “revolução solidária”, da imposição de uma “Renda Cidadã”, se segura na crença da iluminação popular a partir da crise material e moral. Esses enunciados compõem a heterogeneidade que produz o discurso sanitário-disciplinar do ano pandêmico; essa pluralidade é produto das tecnologias disciplinares, e seus efeitos no tecido social, entretanto, compõem a unidade do discurso disciplinar-sanitário. Não é compreendido fora da composição da percepção dos sujeitos subjetivados a partir das premissas neoliberais, perde-se sua potência transformadora ao dialogar a partir da mesma percepção de governamentalidade.

Se existir um pós-pandemia, ou melhor, um pós-isolamento, a situação fiscal do Brasil e do mundo vai ser incômoda dentro das premissas neoclássicas do discurso econômico. Será crescente, também, a pressão política que será exercida pelos grupos não hegemônicos, e que compõe uma espécie de contra enunciados inseridos na unidade discursiva da governamentalidade contemporânea. Esse conflito força uma saída pelo recrudescimento. O fortalecimento da oposição, associado ao fortalecimento do discurso de responsabilidade fiscal e composição da verdade que nos oferece o mercado como espaço hegemônico de veridicção (FOUCAULT, 2004), gera a necessidade de disciplinar os sujeitos pauperizados, acometidos ou pervertidos pelas necessidades. Se impõe a necessidade de docilizar os enunciados conflitantes com a ordem do discurso que sustenta a governamentalidade contemporânea.

Esse apaziguamento pode ter intensidades e formatos diversos, ou gerar conflitos de formas inesperadas. Não podemos prever como ocorrerá esse embate e a sujeição das tensões enunciativas: eles podem ser brandos – como ocorrera a Mendel (FOUCAULT, 1986, p. 37), quando sua enunciação correta fora desconsiderada por estar fora da grade de regramentos e disciplinaridade que se exige dos enunciados para que esses possam compor a verdade através do discurso. A verdade que legitima, compõe e afirma as práticas não discursivas de violência, tal como no caso dos herdeiros varguistas ou socialistas no golpe de 1964, incorrendo em exílios, prisões e censura – separação entre os dignos e os indignos.

A crise parece fortalecer o paradigma do poder-saber que emana da composição social. A “ordem das coisas” não se desfaz na crise, mas de alguma forma se fortalece no desejo de que tudo se recomponha, que se retorne ao normal, que o período difícil seja passageiro (FOUCAULT, 1966). Do mesmo modo, a crise de 1929, ao chegar na Europa em processo de reconstrução pós-primeira guerra, não produz movimentos emancipatórios, mas a confecção do nazismo. A resposta se dá a partir do fortalecimento da disciplina, da moralidade, do discurso hegemônico, na esperança de que a “verdade” seja o caminho para a superação. A crise brasileira de 2013-2014 trouxe Bolsonaro ao governo, já o que a crise mundial fruto da pandemia logrará para nossa realidade, nos será revelado em breve.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deve haver um momento em que a população, rompendo com todos os vínculos de obediência, terá efetivamente o direito, não em termos jurídicos, mas em termos de direitos essenciais e fundamentais, de romper todos os vínculos de obediência que ela pode ter com o Estado e, erguendo-se contra ele, dizer doravante: é minha lei, é a lei das minhas exigências, é a lei da minha própria natureza de população, é lei das minhas necessidades fundamentais que devem substituir essas regras de obediência (FOUCAULT, 2008, p. 479).

A crise pandêmica do COVID-19 não está a suspender ou interromper a política em sua expressão hegemônica, mas sim a mostrar

e revelar uma natureza mais sombria e perversa do funcionamento e exercício do poder. Considerando a heterogeneidade que constitui os sujeitos, a disciplina os corpos e a produção dos saberes, é apenas dentro do quadro de práticas que se insere na “ordem das coisas” que é possível concorrer ao exercício do poder. O *wishful thinking* que nos possibilita imaginar um “novo mundo”, pós-neoliberal, não é, portanto, algo possível quando fora da disputa pelas esferas de constituição do sujeito.

Os enunciados desse novo mundo compõem, portanto, a heterogeneidade necessária para a produção do exercício de hegemonia do poder. Se por um lado esses enunciados contra hegemônicos promovem disciplinaridades e se transformam, assim, em tecnologias de poder, são, por outro lado, a esfera concorrente aos enunciados formados a partir do espaço de veridicção fundamental do neoliberalismo – o mercado (FOUCAULT, 2004). Enquanto a rejeição das propostas de amparo social de emergência não servem senão de anteparo às teses neoclássicas que se relacionam de forma fundamental com a governamentalidade contemporânea, os enunciados que fogem dessa disputa na composição da hegemonia também são incapazes de se transformarem em práticas disciplinares; não são constitutivas dos sujeitos, tampouco do discurso (FOUCAULT, 1971).

A contestação efetiva, portanto, do neoliberalismo, para mantermos o rumo foucaultiano que apresentamos, deve colocar a soberania em questão. Hobbes nos ajuda a compreender o que Foucault quer dizer com “romper os vínculos com a obediência”. No canônico *Leviatã* há a construção de uma cadeia de vozes que vai da boca do Soberano aos ouvidos dos súditos, sendo aí que a desobediência se inseriria. Entregaríamos, assim, nossa liberdade natural ao colocarmos em nossos ouvidos as cadeias de vozes que, como leis civis, se projetam do Soberano (HOBBS, 2003, p. 130). O par comando-obediência, onde Hobbes vem em seu projeto nos dar novas razões para obedecer, já que ser cidadão é ser obediente (LEBRUN, 1984, p. 24), nos faz crer que um poder supra-societário é necessário, capaz de legislar sobre nossas vidas, cabendo a nós somente à soberania obedecer.

Dado que a *technologie de gouverner* está na capacidade de fazer-se obedecer, a racionalidade do governado não pode ser produto do acaso, resultado espontâneo de processos que escapam ao exercício do poder. Ao contrário, é preciso que a racionalidade do governado seja suficientemente suscitada, provocada e motivada *pela e para* a obediência – “a governamentalidade consiste no encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 2001a, p. 1604). Por isso a importância de aqui se ressaltar a ideia de *imagem de si* apresenta por Veyne (1988): como o indivíduo estabelece uma relação de si consigo sempre de modo interdependente ao que estabelece com o Estado na sua opção de obedecer, desobedecer ou obedecer ainda mais.

A *imagem de si*, “trata-se assim da relação que o indivíduo mantém consigo, enquanto obedece ao ‘Estado’ ou ‘à sociedade’” (MUÑOZ, 2000, p. 346). O par comando-obediência se relacionada de modo claro com o próprio efeito de poder enquanto tal. O indivíduo é um ser ligado à sua própria retratação por práticas de si, cuidados com o valor de sua própria imagem, podendo levá-lo a desobedecer, ou como dito por Veyne, obedecer ainda mais. Cria-se com uma nova subjetividade, algo próprio daqueles que não aceitaram as técnicas normalizadoras. A superação do neoliberalismo consiste, então, na composição do discurso contra hegemônico: onde a marginalidade se estabelece como algo dentro da ordem das coisas, ao mesmo tempo que fora da disciplinaridade hegemônica Este pode ser o caminho de constitui sujeitos que não respondam mais à racionalidade neoliberal.

REFERÊNCIAS

ANDRETTA, F. O que se sabe sobre o Renda Cidadã e por que a proposta foi mal recebida. **UOL Economia**. 30 set. 2020. Disponível em: <http://bit.do/fJZ2e>

BRASSIANI, N.; RIBEIRO, N. Nancy Fraser: ‘O neoliberalismo não se legitima mais’. **Le Monde Diplomatique Brasil**. 26 mar 2020. Disponível em: <http://bit.do/fJZ5H>

CANDIOTTO, C. Disciplina e segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência. **Psicol. Soc. [online]**, v.24, pp.18-24. 2012.

DAMACENA, J. Proposta de orçamento para Saúde em 2021 é de R\$124,6 bilhões. **Brasil61**. 10 set. 2020. Disponível em: <http://bit.do/fJZ2d>

DELEUZE, G. “O que é um dispositivo”. In: _____. **O mistério de Ariana**. Trad. Edmundo Cordeiro. Lisboa: Ed. Vega – Passagens, 1996.

_____. **Foucault**. Paris: Les éditions de minuit, 1986/2004.

FERNANDES, A. Após Bolsonaro pedir, economistas dão ideias para bancar o Renda Cidadã. **Estadão, Conteúdo**. 30 set. 2020. Disponível em: <http://bit.do/fJZ2b>

FOUCAULT, M. **Dits et écrits. Vol. II: 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. **L'archéologie du savoir**. Paris. Éditions Tel Gallimard. 1969.

_____. **Les mots et les choses**. Paris. Éditions Tel Gallimard. 1966.

_____. **L'ordre du discours**. Paris : Gallimard, 1986.

_____. **Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France. 1978-1979**. Paris: EHESS Gallimard Seuil, 2004.

_____. **O Nascimento da Clínica**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

_____. **Os anormais. Curso no Collège de France (1974-1975)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. **Segurança, Território, População. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2008.

_____. **Vigiar e Punir. História da Violência nas prisões**. Trad. Raquel Ramalhe. Petrópolis: Ed. Vozes: Petrópolis, 1999.

HOBBS, T. **Leviatã, ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Trad. J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEBRUN, G. **O que é poder**. Trad. R. J. Ribeiro. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

LEONEL, F. **Covid-19: Pesquisa aponta necessidade de investir em APS**. Notícias Fiocruz. Disponível em: <http://bit.do/fJZZ8>

LIBARDI, M. Neoliberalismo de Bolsonaro diante do coronavírus: aprenderemos a lição?. **OpenDemocracy**. 3 abr. 2020. Disponível em: <http://bit.do/fJZ5C>.

MUÑOZ, Y. G. G. **Escolher a Montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne**. São Paulo: Ed. Humanitas-FAPESP, 2000.

NIETZSCHE, F. **Gaia Ciência**. Trad. R. Torres Filho. São Paulo: Ed. Abril, 1999.

_____. **Genealogia da Moral. Uma polêmica**. Sabotagem-Contracultura. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/4/o/Genealogia_da_Moral.pdf.

PAZ, S. A pandemia e o fim do neoliberalismo pós-moderno. **Instituto Humanitas Unisino**. 18 mar. 2020. Disponível em: <http://bit.do/fJZ5K>.

PINTO, C. R. J. Foucault e as constituições brasileiras: quando a lepra e a peste se encontram com os nossos excluídos. **Educação & Realidade**, 24(2), 33-57, 1999.

SADI, A. Ala política do governo defende enviar Renda Brasil ao Congresso e deixar definição da fonte de financiamento após a eleição. **GI Política**. 01 out. 2020. Disponível em: <http://bit.do/fJZZ7>

SALETE, O. **Intensidades abolicionistas e a cruel exposição da peste**. *Verve*, v. 6, pp. 61-78, 2004.

SILVA, G. R. The world as an asylum: between celebrities and medicine. **Occur-sus**, v. 4, n. 2, pp. 278-284, 2019.

----- OLIVEIRA, M. Capitalismo disfarçado: trabalho uberizado e precarizado. **RPHST**, v. 6, n. 10, pp. 59-85, 2020.

VEYNE, P. **Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história**. Trad. Alda Baltar e Maria Kneipp. Brasília: Editoria UnB, 4ª Ed., 1998.

----- "O indivíduo atingido no coração pelo poder público" In: ----- et. al. **Indivíduo e Poder**. Trad. Isabel Dias Braga. Lisboa: Ed. 70, 1988.

RENDA BÁSICA: PROPOSTAS BRASILEIRAS QUE SURGIRAM DURANTE A PANDEMIA DA COVID-19

Jônatas Rodrigues da Silva⁵³

INTRODUÇÃO

A Renda Básica é uma utopia realista que apresenta uma perspectiva fora da dualidade ideológica entre socialismo e liberalismo. A ideia é a de uma renda monetária regular, individual e incondicional a todo cidadão, independentemente de sua condição financeira ou de trabalho.

A ideia de uma Renda Básica não é nova, desde o século XVIII estudiosos pensam a respeito. Mas atualmente com a automação, somada às preocupações com os limites ecológicos ao crescimento, faz com que o mundo tenha mais interesse pela proposta, argumentam Parijs e Vanderborght (2018).

A ideia de uma renda básica está ligada à de liberdade. Não uma liberdade meramente formal, mas uma liberdade real para todos. A liberdade formal consiste apenas no direito, na não restrição, do acesso a qualquer posição social. Já a liberdade real consiste na remoção de tudo que impede a pessoa de ser livre e de fazer escolhas razoáveis dentro de sua concepção de bem. A liberdade real advém da constante ampliação de capacidades, da equalização de oportunidades que acontece com a oferta de educação de qualidade, saúde, saneamento básico, oportunidades de desenvolvimento, acesso à cultura etc. Quanto mais estes bens sociais chamados de primários por Rawls (2016) são ofertados pelo Estado, mais se amplia as capacidades, e conseqüentemente a liberdade como apregoa Sen (2010). Nas últimas décadas o mundo viveu uma revolução tecnológica com o computador e a internet, as mudanças foram rápidas e drásticas, porém não proporcionaram emancipação dos países e dos cidadãos. A

⁵³ Doutorando em Ciências Sociais. Mestre em Gestão de Organizações e Sistema Públicos. Administrador na Universidade Federal de São Carlos e professor no Centro Paula Souza.

globalização oferta um mercado mundial a pessoas com escassez de habilidades; a automação, a robotização e a inteligência artificial tornam cada vez menor a demanda por trabalho não especializado. Os que têm acesso à tecnologia, que na verdade a desenvolvem e a controlam, ampliam suas capacidades de gerarem receitas, já os países e pessoas periféricas se afastam cada vez mais (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

Parijs e Vanderborght (2018, p. 29), apontam uma realidade que vemos hoje no Brasil: se o nível de remuneração é firmemente protegido por um salário mínimo e seguro-desemprego, o resultado tende a perdas de emprego maciça; e, se estas proteções são fracas, o resultado são pessoas lutando para sobreviver com salários miseráveis. Eles ainda alertam que com a automação esta realidade tende a aumentar.

Seria a solução para o desemprego o crescimento econômico? É fato que existe uma correlação negativa entre crescimento e desemprego, mas e o limite ecológico para o crescimento? Os impactos no clima estão sendo largamente discutidos nos dias de hoje. Apesar da correlação ser negativa entre crescimento e desemprego, o PIB (Produto Interno Bruto) mundial mais que duplicou nas últimas décadas, porém não foi resolvida a questão do desemprego.

RENDA BÁSICA

A renda básica é conceitualmente diferente da renda condicional. E ambas podem existir paralelamente. A renda condicional é uma assistência social às pessoas ou famílias, e geralmente está condicionado a uma renda mínima e pré-disposição ao trabalho. No Brasil o PBF (Programa Bolsa Família) é um exemplo de renda condicional vinculado a uma renda mínima e paga sob certas condicionalidades.

A renda básica é individual, é entendida como um direito do cidadão e não da unidade familiar. Não está vinculada a comprovação de renda ou disposição ao trabalho. A ideia não é nova, Parijs e Vanderborght (2018, p. 33) lembram que em 1953 o economista político de Oxford George D. H. Cole já fazia uso do termo neste sentido. Em 1956 o termo também é usado pelo economista holandês Jan Tinbergen ao

escrever sobre política econômica. E em 1986 a recém fundada Basic Income European Network (BIEN) adota significado semelhante.

A condicionalidade da renda básica está em o beneficiário possuir residência fiscal no Estado. Isto exclui turistas e autoridades diplomáticas (VAN DER VEEN; VAN PARIJS, 2006).

A renda básica não precisa ser necessariamente uniforme, ela pode variar de acordo com a idade ou localização geográfica. Mas ela é um direito de nascença. A variação geográfica poderia funcionar como um instrumento de distribuição de renda. Ela deve ser paga periodicamente.

A renda básica deve ser estável, independente da sua regularidade de pagamento, e pode estar vinculada a algum índice de crescimento econômico como o produto interno bruto por habitante, o PIB per capita, por exemplo. Esta ideia foi “defendida por Dennis Milner no primeiro plano de renda básica desenvolvido para o Reino Unido em 1920” (VAN PARIJS; VANDERBORGHT, 2018, p. 35).

Outro destaque em relação à renda básica é que não faz sentido ela ser hipotecada, os beneficiários não devem poder usar o fluxo futuro da renda como garantia de empréstimos, pois ela não é complemento de renda, mas um nível básico de renda. A legislação deve protegê-la contra expropriações.

Outra indagação é se a renda básica deve ser livre de impostos. Considerando a unidade de tributação a família, e uma tributação progressiva, taxar a renda básica equivale a conceder uma renda menor às pessoas de famílias maiores. Porém se a taxação for na pessoa física, taxar a renda básica é o mesmo que reduzi-la ou eliminá-la a depender de uma determinada renda do cidadão. Administrativamente é mais simples e socialmente mais justo.

A renda básica é um piso incondicional. Apesar da palavra ‘básica’ ela não é a garantia de uma renda suficiente, ela não define um valor específico. Seu valor estará condicionado a questões fiscais e políticas do país.

Porém, independentemente do valor fixado para a renda básica de um país ela deve ser modesta, não é salutar uma renda que permita

uma vida confortável, mas sim um valor que permita ao cidadão colocar em ação seu plano de vida e não se ver obrigado a aceitar ofertas de emprego indesejáveis por medo da fome. Uma renda básica tem potencial para afetar as relações de poder social, de tornar a vida dos nada afortunados mais tolerável, de fazer a sociedade um lugar mais justo, mais almejado por todos.

A renda básica incondicional não pode ser confundida com assistência pública. Enquanto a primeira a defendemos como um direito do cidadão em participar da riqueza socialmente construída, a segunda visa minimizar o estado de miséria do cidadão.

PROPOSTAS DE RENDA BÁSICA

Samuel Pessôa escrevendo à Folha em 30 de maio de 2020 afirma que a Renda Básica seria um grande salto civilizatório, mas não sairia barato. Que seria preciso aumentar significativamente a carga tributária sobre todos, inclusive sobre a classe média que acredita já pagar muito em impostos. Pessôa, em seu artigo está analisando a proposta de Renda Básica dos professores da Universidade Federal de Pernambuco (SIQUEIRA; NOGUEIRA, 2020).

Os professores fazem uso de um modelo estático de micro-simulação para analisar os benefícios fiscais e distributivos da implementação de um programa de Renda Básica no Brasil em substituição aos sistemas de transferências hoje existentes. O resultado mostra que a Renda Básica pode ser uma estratégia eficaz para reduzir a pobreza e a desigualdade no Brasil.

O sistema de proteção social brasileiro é fragmentado e desigual, e uma Renda Básica traria uma mudança significativa no bem-estar. Apesar do alto gasto em proteção social o Brasil ainda é um dos países mais desiguais do mundo com pobreza extrema generalizada, principalmente entre as crianças (SIQUEIRA e NOGUEIRA, 2020).

Siqueira e Nogueira (2020) simulam três situações de uma Renda Básica. O primeiro com um pagamento uniforme a todos os brasileiros e um imposto fixo sobre todas as rendas sem distinção. A taxação é

ajustada de forma a permitir que as despesas sejam combatíveis com as receitas com neutralidade fiscal. O segundo esquema proposto irá aferir maior ou menor renda a depender da idade do cidadão. Uma quantia padrão, com corte na linha da pobreza aferida pelo Banco Mundial para países em desenvolvimento de renda média de R\$ 406,00 seria pago aos adultos de 18 a 65 anos (o ano de referência do estudo para a definição do valor é 2017), metade deste valor pago às crianças e adolescentes de até 17 anos, e o dobro do valor seria pago aos idosos maiores de 65 anos. O terceiro esquema afere uma taxa marginal no IR (Imposto de Renda) menor para as rendas mais baixas, fixada em 20% e aplicada às rendas inferiores ao dobro da renda bruta per capita média.

O estudo realizou a pesquisa através de um modelo computacional estático, ou seja, as simulações estimam os efeitos apenas da primeira rodada sem considerar comportamentos e respostas. A versão usada no estudo é baseada na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PnadC) para o ano de 2017, que é realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

O custo de uma Renda Básica para o primeiro esquema de simulação é de R\$ 1 trilhão (em 2017), 15% do PIB; e de R\$ 969 bilhões nas simulações dois e três. Porém eliminando as despesas dos atuais benefícios não previdenciários e com o ajuste descendente das pensões, os custos caem 25% na primeira simulação e 35% nas outras duas. A remoção de todos os benefícios sociais compensaria 80% da Renda Básica (SIQUEIRA e NOGUEIRA, 2020).

As alíquotas do IR para haver neutralidade fiscal são para as simulações 1 e 2 de 35,7 e 32,6%, respectivamente. Já no esquema 3, onde a taxa do IR ficou em 20% para as rendas mais baixas, o IR sobre as rendas mais altas é fixado em 47,5% (SIQUEIRA e NOGUEIRA, 2020).

No sistema vigente de impostos (2017) 23,5% dos brasileiros estão em situação de pobreza e 39,7% das crianças. O sistema atual de previdência é mais generoso com os idosos, onde 3,2% se encontram em situação de pobreza. Adotando o primeiro esquema de Renda Básica apresentado 100% dos brasileiros deixariam a linha da pobreza, e a

pobreza estaria tecnicamente eliminada no Brasil. Ainda a desigualdade calculada pelo coeficiente de Gini cairia em mais de 25%, saltando de 0,506 para 0,377. No esquema dois a pobreza teria redução de 66% e o índice Gini em 26,3%. Já no esquema três a pobreza é reduzida em 71% com o índice Gini em 19,4% (SIQUEIRA e NOGUEIRA, 2020).

Rodrigo Zeidan, doutor em economia da UFRJ, escrevendo à Folha de São Paulo em 15 de maio de (2020) afirma: “é hora de sentar e conversar sobre como promover um programa de Renda Básica permanente e como vamos financiá-lo”, ele continua dizendo que um programa de Renda Básica teria o potencial de fazer as famílias mais pobres investir em educação e retardar a luta pela sobrevivência. O economista propõe como forma de financiamento o aumento de imposto da pessoa física, com alíquotas de até 40%, e sobre os ganhos de capital, isto somado ao corte de despesas em outras áreas. Isto para haver equilíbrio fiscal. Zeidan em seu artigo deixa perguntas: o benefício deve estar atrelado ao salário mínimo? Deve ser diferente entre os estados? E se será usado o CadÚnico⁵⁴ como base?

Celso Ming escrevendo ao jornal Estadão em 26 de junho de (2020) afirma que uma Renda Básica não é uma demanda socialista ou social democrata, e que a sobrevivência do regime capitalista e do mercado de consumo parece depender de uma política assim. Mas sua preocupação não está na doutrina e sim na prática, ele questiona: como financiar o projeto? Em seu artigo ele cita o famoso programa de Renda Básica do Alasca, um programa semelhante iniciado no Irã em 2010, e o caso brasileiro na cidade de Maricá no Rio de Janeiro. Sua preocupação recai sobre o seu financiamento, todos eles advindos das receitas do petróleo, *commodity* sujeita a distúrbios geopolíticos e de mercado, e uma fonte de energia que tem sua era terminando, lembra Ming.

Naercio Menezes Filho (2020), professor da FEA/USP, escrevendo ao Valor em 26/06/2020, diz que a pandemia explicitou ainda mais a desigualdade brasileira onde os mais pobres são os mais afetados com a perda de emprego e renda. Mas ao mesmo tempo abriu a janela de oportunidades

⁵⁴ Cadastro Único para Programas Sociais (CadÚnico) é um instrumento de coleta de dados e informações que objetiva identificar todas as famílias de baixa renda existentes no país para fins de inclusão em programas de assistência social e redistribuição de renda.

para tornarmos as oportunidades menos desiguais. O articulista afirma que 3 milhões de crianças nascem todos os anos no Brasil e que 25% delas não terão oportunidades para se desenvolver, estudar e conseguir emprego, principalmente as negras. Que estas crianças serão os adultos do futuro com baixa produtividade no trabalho, e que treinarão recursos públicos demandando mais hospitais, presídios e programas de qualificação profissional, o que mina a sustentabilidade fiscal do país. Menezes Filho propõe não uma Renda Básica, mas uma renda condicional focalizada em quem mais precisa: segundo ele, as crianças. O Bolsa Família apenas evita a pobreza extrema afirma o professor, e propõe o pagamento de R\$ 800,00 por criança para todas as crianças, o que reduziria a pobreza para 5% ao custo de 174 bilhões. Já se as transferências se limitassem aos beneficiários do PBF a pobreza seria reduzida para 13% com custo de R\$ 83 bilhões. Ainda se o PBF fosse aperfeiçoado de forma a alcançar todas as famílias pobres com a saída daquelas que não o são, o custo seria de R\$ 48 bilhões com a pobreza caindo para 5%. A focalização poderia ser realizada mensalmente por meio de um app semelhante ao utilizado para o pagamento da renda emergencial pela Caixa Econômica Federal durante a pandemia da Covid-19, o beneficiário faria o cadastro mensalmente no aplicativo, e aquelas famílias sem celular o fariam no conselho de assistência social do município, apregoa Menezes Filho. Quem entrasse na pobreza receberia o benefício automaticamente, e quem saísse teria o benefício reduzido até a extinção paulatinamente. Equipes do governo verificariam a consistência das informações para combater as fraudes, e ainda visitas amostrais aos lares dos beneficiados ocorreriam. Ele propõe multa e o impedimento permanente de acesso ao programa aos fraudadores. O financiamento viria com o fim do abatimento no IR dos gastos com saúde e educação, e com uma tributação uniforme para todas as rendas adquiridas. Seriam tributados lucros e dividendos, juros sobre o capital próprio das empresas e o rendimento das empresas que são tributados pelo Simples. O imposto sobre a herança deveria ser aumentado, e mais uma faixa de 35% no IR ser criada. E, por último, seria reduzido o imposto sobre as pessoas jurídicas evitando a bitributação, porém todos os benefícios legais que existem hoje seriam retirados. A proposta do professor

é uniformizar a cobrança de impostos e acabar com todas as exceções e brechas existentes hoje. Somado a isso deve-se conter os gastos públicos em todas as áreas do governo, exceção para as áreas de saúde, educação e ciência. Uma proposta profunda e ousada em todo sistema tributário.

O economista Daniel Duque (2020) apresenta uma proposta de Renda Básica que ele classifica como ousada e factível para a realidade brasileira. Mas não com valores uniformes e sim com um aporte maior para crianças e adolescentes. Ele defende o pagamento de uma Renda Básica focalizada em crianças e adolescentes com valor equivalente à linha da pobreza do Banco Mundial, hoje, julho de 2020, R\$ 440,00; e uma Renda Básica para os demais cidadãos tendo como linha de corte a pobreza segundo a ONU, R\$ 150,00 também na data de hoje. Propõe ainda uma transição gradual e não um corte abrupto, onde dos 18 aos 23 anos a renda cairia dos R\$ 440,00 para os R\$ 150,00. Nas palavras de Duque “a carência de bens e serviços essenciais nessa fase tem impactos relevantes sobre toda vida produtiva, de modo que uma renda adicional pode ter um efeito positivo de longo prazo sobre a própria produtividade da economia, estimulando o crescimento”. Sua proposta exclui das pessoas elegíveis empregados, empregadores e MEIs (Micro Empresário Individual) que tenham como renda ao menos um Salário Mínimo. Aposentados e pensionistas também não teriam direito ao benefício. O benefício pago aos menores de idade de famílias de renda alta seria devolvido na declaração anual do IR com deduções em cada faixa de renda. Duque apresenta uma simulação fazendo uso dos dados de 2018 da Pesquisa de Orçamentos Familiares, na época os valores de corte da linha da pobreza do Banco Mundial e da ONU eram, respectivamente, R\$ 412,00 e R\$ 142,00. As alíquotas de dedução do IR seriam progressivas nas faixas atuais do IR em 20, 40, 80 e 100%. O pesquisador conclui que segundo a linha de corte do Banco Mundial a extrema pobreza no Brasil estaria estatisticamente eliminada, e a pobreza cairia 14,5 pontos percentuais, indo dos atuais 24,5% dos brasileiros para 10,5% deles. O índice Gini cairia mais de 10%, indo de 0,554 para 0,488. O modelo proposto tem um custo anual de R\$ 385 bilhões, o que equivale a 5,7% do PIB. Porém, considerando a extinção de outros programas de assistência social (abono salarial, seguro

defeso, PBF) o gasto líquido da proposta segundo o pesquisador seria de 200 bilhões, o que equivale a cerca de 3% do PIB.

Marcos Mendes (2020), pesquisador do Insper, escrevendo à Folha de S. Paulo no dia 05 de junho, questiona como pagar a conta de uma Renda Básica. Há propostas que falam na retirada do BPC (Benefícios de Prestação Continuada), mas é preciso lembrar que o Congresso não aceitou mexer no benefício ao debater a Reforma de Previdência em 2019. Cobrar impostos linearmente como propõe Siqueira e Nogueira (2020), que inclui os informais, não tem viabilidade técnica. O articulista ainda considera ser superestimada que a cobrança sobre lucros e dividendos geraria renda adicional entre R\$ 30 e R\$ 40 bilhões. Para se implementar um programa amplo de transferência de renda é preciso definir de onde virá o dinheiro e quanto se pode gastar afirma Mendes. Pagar Renda Básica de R\$ 400,00 para todas as crianças e adolescentes de até 18 anos teria custo de R\$ 270 bilhões, e transformar o auxílio emergencial de R\$ 600,00 em permanente custo de R\$ 528 bilhões. É necessário eliminar programas ineficientes defende Mendes. R\$ 27 bilhões seriam poupados com a exclusão de alguns programas: abono salarial, salário-família, seguro-defeso e Farmácia Popular. O abono é constitucional e exigiria uma PEC (Proposta de Emenda Constitucional) para este fim aprovada pelo Congresso. Desonerar a cesta básica de alimentos mais R\$ 15 bilhões. A extinção por dependente dos gastos com educação e saúde do IRPF (Imposto de Renda da Pessoa Física) mais R\$ 28 bilhões. Retirar o desconto dos maiores de 65 anos do IRPF e o desconto dos aposentados por moléstia grave mais R\$ 25 bilhões. Mendes lembra que este benefício é ofertado aos mais ricos que declaram IR, pois o pobre com a mesma doença não é beneficiado. Congelar a folha de pagamento por 1 ano, mais R\$ 14 bilhões. A soma dos valores somado ao custo do PBF perfazem R\$ 142 bilhões. Ainda é pouco, mas já é possível se fazer alguma coisa.

Marcos Mendes (2020), também pesquisador do Insper, em artigo publicado na Folha de S. Paulo de 13 de junho, diz que é possível garantir Renda Básica a todas as famílias ou a todas as crianças com o aumento da tributação, com a classe média e alta pagando a conta. Porém nosso sistema

tributário tem regras que distorcem a organização do setor produtivo. A tributação sobre o lucro de um fundo de pensão, por exemplo, é de 34%. Se confunde o tamanho da empresa com o do acionista diz Lisboa. E, por outro lado, uma pequena empresa com renda de R\$ 100 mil, devido ao sistema tributário especial, paga aproximadamente 10% de imposto. O autor afirma que o Brasil deveria fazer como a maioria dos países relevantes, diminuir o tributo sobre o lucro das empresas e aumentar progressivamente o IRPF, incluindo os dividendos. As regras são mal desenhadas, há encargos demais na folha de pagamento das empresas, contribuições ao sistema 'S' que sustenta representações patronais. Continua o articulador dizendo que isto eleva o número de pequenas empresas que empregam trabalhadores informalmente, o que prejudica o emprego e a produtividade. A conclusão de Lisboa é que sem uma reforma tributária com aumento dos impostos sobre uma classe privilegiada e que conserte as regras que ampliam distorções, é melhor continuar transferindo renda apenas aos mais pobres. A proposta do PBF era ambiciosa, mas as resistências públicas reduziram seu escopo lembra o autor.

Para se pensar em uma Renda Básica primeiro é preciso de uma reforma fiscal abrangente e progressiva.

O economista Bernard Appy (2020) escrevendo ao jornal Estadão em 09 de junho, afirma que a necessidade de pagar auxílio emergencial devido à crise sanitária mostrou a falta de um cadastro que alcance todos os brasileiros. Que a falta de cadastro prejudica o desenho adequado de programas sociais, e que o ideal é formalizar a renda de todos os brasileiros e não somente daqueles que recebem assistência. Assim como Lisboa (2020) ele aponta o alto custo do emprego formal, que segundo ele é um empecilho ao emprego formal, e lembra que o custo de quem recebe Salário Mínimo no Brasil é de mais de 40%. Outra dificuldade apontada por Appy é a existência do próprio Salário Mínimo como piso para as contribuições e os benefícios previdenciários. Um trabalhador informal que receba menos que um salário mínimo, se desejar se formalizar tem que contribuir com os valores de referência de um Salário Mínimo. É preciso estimular a formalização do trabalhador de baixa renda redu-

zindo as contribuições sobre o primeiro salário, diz o autor defendendo a proposta do Centro de Cidadania Fiscal⁵⁵. Eles também propõem o pagamento de uma Renda Básica a todos os idosos. Appy lembra que já existe contribuições reduzidas para os MEIs, 5% do Salário Mínimo, mas ele defende uma uniformização e redução sobre os custos de todo primeiro salário. E mesmo os MEIs não alcançam grande parte dos informais e ainda há grande inadimplência. Não há estímulo a formalização e este estímulo viria da integração das contribuições com um programa de Renda Básica para pessoas em idade laboral, o trabalhador declararia sua renda mensal e o valor declarado seria abatido da Renda Básica recebida, o que tornaria desnecessário o pagamento das contribuições mensais. O sistema de declaração da renda mensal precisa ser simples e sem burocracia. O autor acredita que tal modelo geraria forte incentivo a formalização, onde a renda declarada seria a base para o pagamento de benefícios de risco e auxílios emergências como o que está sendo pago durante a pandemia da Covid-19. E sim, a desoneração sobre o primeiro salário e o pagamento de uma Renda Básica tem alto custo fiscal, mas o autor não se propôs a pensar nos custos do programa, seu objetivo, foi, em suas palavras, “apenas mostrar que, se bem desenhado, um programa de Renda Básica integrado com um modelo inteligente de financiamento da previdência pode ser instrumento extremamente poderoso para estimular a formalização da renda de todos os brasileiros”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O economista Fernando Schuler (2020) escrevendo ao jornal Folha de S. Paulo em 02 de abril afirma em seu artigo que “livrando as pessoas da urgência econômica, elas poderão dizer “não” às múltiplas formas de humilhação social e darão um novo significado à ideia de liberdade individual”.

A pandemia impulsionou alguns debates e levou o ex-senador da república e hoje vereador na cidade de São Paulo, Eduardo Suplicy, um

⁵⁵ O Centro de Cidadania Fiscal é um *think tank* independente que tem como objetivo contribuir para a simplificação do sistema tributário brasileiro e para o aprimoramento do modelo de gestão fiscal do país. <https://ccif.com.br/>

senhor de 78 anos, em entrevista à jornalista Fernanda Mena (2020) a dizer que “tudo indica que vou viver para ver a Renda Básica implementada”. A Renda Básica é defendida pelo vereador há mais de três décadas.

A Renda Básica com a crise sanitária da Covid-19 em 2020 definitivamente entrou na agenda política e econômica brasileira. O pagamento de auxílio emergencial durante a pandemia mostrou que é possível pagar uma Renda Básica aos brasileiros e levou diversos economistas a se debruçarem sobre como a financiar. Como mostrado neste artigo as propostas são diversas, mas apontam uma necessidade comum: uma reforma tributária e progressiva.

A Renda Básica para ser efetivada no Brasil depende de um ajuste fiscal que onere mais os mais ricos. A luta é política.

O Congresso Nacional brasileiro já aprovou no ano de 2003 uma Renda Básica, intitulada Renda Básica de Cidadania, que foi sancionada em janeiro de 2004 pelo então presidente Lula. A lei é a de número 10.835/2004 (BRASIL).

A renda básica seria introduzida no Brasil a partir de 2005 e teria direito a ela todo brasileiro ou estrangeiro vivendo há 5 ou mais anos no país independente de sua condição socioeconômica. O programa, diz o texto da lei, será implementado em etapas e a critério do poder Executivo e priorizando as camadas mais pobres da população.

O PBF foi a primeira etapa do programa que deveria evoluir para uma Renda Básica, o que não aconteceu, mas o momento é propício para o poder Executivo estudar e aprovar uma Renda Básica a todos os brasileiros.

REFERÊNCIAS

APPY, B. **Formalizando os brasileiros**. Disponível em: <<https://economia.estado.com.br/noticias/geral,formalizando-os-brasileiros,70003328972>>. Acesso em: 14 jul. 2020.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

DUQUE, D. **Renda Básica: um desenho factível e uma proposta de Implementação**. Disponível em: <<https://blogdoibre.fgv.br/posts/renda-basica-um-desenho-factivel-e-uma-proposta-de-implementacao>>. Acesso em: 7 set. 2020.

LISBOA, M. **Renda mínima**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/marcos-lisboa/2020/06/renda-minima.shtml>>. Acesso em: 7 set. 2020.

MENA, F. **“Tudo indica que vou viver para ver a renda básica implementada”, diz Eduardo Suplicy**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/04/tudo-indica-que-vou-viver-para-ver-a-renda-basica-implementada-diz-eduardo-suplicy.shtml>>. Acesso em: 1 set. 2020.

MENDES, M. **Auxílio aos pobres, fazendo contas**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/marcos-mendes/2020/06/auxilio-aos-pobres-fazendo-contas.shtml>>. Acesso em: 14 jul. 2020.

MENEZES FILHO, N. **Renda básica para as crianças**. Disponível em: <<https://valor.globo.com/opiniao/coluna/renda-basica-para-as-criancas.ghtml>>.

MING, C. **Renda mínima: os casos do Alasca, Irã e Maricá - Economia**. Disponível em: <<https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,renda-basica-marica-alasca-ira,70003346223>>. Acesso em: 7 set. 2020.

RAWLS, J. **Uma teoria de justiça**. 4. ed. São Paulo (SP): Martins Fontes, 2016.

SCHÜLER, F. **Renda básica lança luz sobre o desafio ético do nosso tempo**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/fernando-schuler/2020/04/renda-basica-lanca-luz-sobre-o-desafio-etico-do-nosso-tempo.shtml>>. Acesso em: 1 set. 2020.

SEN, A. K. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo (SP): Companhia de Bolso, 2010.

SIQUEIRA, R. B.; NOGUEIRA, J. R. B. DE. A universal basic income for brazil: fiscal and distributional effects of alternative schemes. p. 13, mar. 2020.

VAN DER VEEN, R. J.; VAN PARIJS, P. A Capitalist Road to Communism. **Basic Income Studies**, v. 1, n. 1, 28 jan. 2006.

VAN PARIJS, P.; VANDERBORGHT, Y. **Renda básica: uma proposta radical para uma sociedade livre e economia sã**. São Paulo (SP): Cortez, 2018.

ZEIDAN, R. **Precisamos discutir um programa de renda básica permanente e sem populismo**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/rodrigo-zeidan/2020/05/precisamos-discutir-um-programa-de-renda-basica-permanente-e-sem-populismo.shtml>>. Acesso em: 7 set. 2020.

Nota: versão anterior deste capítulo foi submetida e aprovada para apresentação no XVII Congresso Virtual de Administração que ocorrerá entre 01/dez a 05/dez / 2020.

SCHOPENHAUER E AS DORES DO NOSSO MUNDO

Cesar de Alencar⁵⁶

PANDEMIA E NIILISMO

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

Carlos Drummond de Andrade

O ano de 2020 já está marcado como o ano em que a Terra parou. A pandemia do chamado novo coronavírus (causador da Covid-19) se alastrou pelo planeta e alcançou proporções tais que o mundo globalizado da economia de mercado viu-se definitivamente abalado. Comércio, indústrias e serviços reduzidos ao essencial. Escolas e universidade sem aulas presenciais. Olimpíadas e competições esportivas canceladas. A face do mundo até então tido como normal mudou – e continuará a mudar. Impôs-se o paradigma da distância para diversos desses serviços, o que tornará o mundo pós-pandemia bem mais interligado virtualmente. Isso requer mais tecnologia, internet de melhor velocidade e qualidade de conexão. A tecnologia 5G é contemporânea dessa crise. Tudo isso parece confortável e promissor, mas toda comodidade traz um lado perverso – e o da vida virtual está em mascarar os sofrimentos inevitáveis da vida real, cujo processo parece se encaminhar cada vez mais para uma liberdade vigiada.

Em paralelo a tais mudanças, o mundo ocidental tem sido levado a refletir sobre seus valores civilizacionais diante das recomendações de distanciamento e de isolamento social – postura-padrão adotada contra o avanço da pandemia e executada por muitos governos com o uso de seu aparato militar a fim de impor as medidas sanitárias necessárias, ainda que para isso acabe por esbarrar na garantia dos direitos individuais dos cidadãos, como o da locomoção. O poderio financeiro da China vem, em

⁵⁶ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (UFRJ). Professor adjunto do colegiado de Filosofia (Unifap).

conjunto, sinalizando às nações europeias e aos Estados Unidos um paradigma de austeridade política e eficiência econômica, paradigma que vê com certa estranheza nossa insistência em defender ideais como os da liberdade e da privacidade em meio a uma crise como a da Covid-19. Em artigo no jornal *El País*, por exemplo, o filósofo sul-coreano Byung-Chu Han ressaltou o que se deixa ver como a incapacidade ocidental face à eficiência da austeridade oriental diante da crise da pandemia.

Principalmente para enfrentar o vírus os asiáticos apostam fortemente na vigilância digital. Suspeitam que o big data pode ter um enorme potencial para se defender da pandemia. Poderíamos dizer que na Ásia as epidemias não são combatidas somente pelos virologistas e epidemiologistas, e sim principalmente pelos especialistas em informática e macrodados. Uma mudança de paradigma da qual a Europa ainda não se inteirou. Os apologistas da vigilância digital proclamariam que o big data salva vidas humanas. (HAN, 2020, s.p.)

Dentre as muitas implicações que a referida eficiência do modelo oriental pode provocar à reflexão, gostaria de destacar uma que me parece acentuar um problema inerentemente filosófico, e que permite ao ocidente dialogar pondo em questão, ao lado das suas dificuldades, o valor da sua defesa do indivíduo contra todo tipo de política totalitária: refiro-me a implicação que põe em xeque o conceito de liberdade, concebido e defendido pelo pensamento ocidental como anteposto a qualquer poder político em que o governante exerça sua vontade a despeito dos governados. Esse conceito, formulado sobretudo em meio a diversas teorias sobre o que se conhece como contrato social, colabora ainda hoje com as noções mais gerais de dignidade da vida e da pessoa humana – e também com as mais específicas, de preservação dos dados pessoais e de autonomia do cidadão. Foi com base nesta noção de liberdade que nossas sociedades ocidentais constituíram seu ordenamento jurídico, e com referência a ela que organizações mundiais como a ONU foram criadas, com o objetivo expresso de defendê-la. Ou ao menos, deveriam.

Refletir sobre a liberdade em tempos de pandemia é um exercício que envolve áreas distintas do pensamento e da atividade humana, porque

implica compreender a condição existencial e social na qual estamos imersos. Uma situação de crise como a da pandemia provoca o espírito a encarar a fragilidade da vida, o que põe em questão o esforço em lutar por determinados valores. O sentimento de nulidade e o consequente niilismo pelo qual o cidadão muitas vezes se vê acometido em tempos de crise ilustra a necessidade de que a vida, embora frágil, encontre a direção de um propósito, um sentido que lhe forneça o valor e a dignidade para defendê-la. O perigo do niilismo está em que junto a ele as posturas políticas de austeridade encontram solo fértil, na medida em que conferem um sentido político a uma vida sem sentido. Uma vida dominada por um propósito político acaba encontrando algo no que acreditar.

Essa psicologia da dominação ou, em termos morais apropriados, da *injustiça* que qualifica o subjuço de uma vontade sobre a outra, compôs o diagnóstico das sociedades autoritárias realizado por diversos pensadores, de Freud até Peterson, destacando aqui e ali a condescendência do dominado em razão de sua falta de força e de orientação na vida, que explica a dominação como um caso de *servidão voluntária*⁵⁷. Antes deles, a crítica filosófica e mordaz do mais aterrador psicólogo do século XIX condensou uma ofensiva contra esse niilismo, provocado pela moral do ressentimento, sobretudo a partir do modelo de Schopenhauer, o filósofo da Vontade. O pensamento de Nietzsche, ao cavar fundo no charco deixado pela intestina e inconsciente batalha desvelada pelo mestre, fez questão de denunciar a estupidez dessa *servidão* moderna.

Mas aqui experimentamos somente as consequências desta doutrina recentemente pregada em todos os lugares: que o Estado é o fim supremo da humanidade e que não há para o homem deveres mais elevados do que servir ao Estado; reconheço nisso, não uma recaída no paganismo, mas na estupidez. Pode ser que o homem em questão, que vê no serviço do Estado seu dever supremo, não conheça efetivamente deveres mais elevados; mas

⁵⁷ Cf. FREUD (1930) e PETERSON (2017). Sobre o conceito de *servidão voluntária*, ver ainda a conhecida obra de LA BOÉTIE (1563).

isto não exige, porém, que haja outros homens e outros deveres, e um desses deveres, que a mim me parece pelo menos ser superior ao do serviço ao Estado, exige destruir a estupidez sob todas as suas formas, incluída aí, portanto, aquela forma. (NIETZSCHE, 2011, p. 193).

É preciso ser forte o suficiente para assumir seu destino. Em sua época, Nietzsche havia se dado conta da ausência de modelos, de homens de valor que pudessem educar uma sociedade voluntariamente servil. Nenhum diagnóstico me parece culturalmente mais preciso que o da servidão voluntária de cidadãos fragilizados pelo avanço da doença em nossos dias, ao sentirem ruir sob os pés aquele pouco de estabilidade que se supunha imorredoura. O que jamais morrerá, entretanto, é a necessidade que temos de encarar a morte como destino final de uma existência que só pode alcançar valor se obtiver para si a realização daquilo que se é. E, para tanto, é preciso ter coragem para assumir livremente a responsabilidade sobre seu destino, de modo que a vulnerabilidade da existência se torne antes nossa força que fraqueza, salvação antes que nossa perdição. Essa havia sido para Nietzsche a mais exemplar inspiração educativa que deveríamos aprender com seu mestre Schopenhauer.

Posto esse desafio, meu intuito é oferecer uma reflexão sobre a situação de crise global de pandemia como cenário cultural propício para articularmos, filosoficamente, as noções de sofrimento e de justiça política como duas faces do mesmo dilema: o de sabermos até onde o cidadão deve ser privado de sua liberdade, e até onde ela deve lhe ser assegurada, a fim de que a ação livre, que nos dignifica como humanos, não se transforme em subjugo e dominação – ou em outras palavras, não se torne injusta e perversa. Há dois caminhos para tornar fértil o momento de crise que vivemos: é preciso encarar o fenômeno da dor e da morte ou pela perspectiva da contemplação filosófica, ou pela piedade frente à dor alheia. Nos dois casos, veremos, a liberdade da ação criativa na qual florescem a cultura e a educação é a mais valorosa realização de que podemos sair em defesa.

JUSTIÇA POLÍTICA E LIBERDADE

O avanço da Covid-19 e o decreto de pandemia pela OMS marcaram o noticiário mundial em finais de fevereiro e início de março de 2020, embora a doença tivesse sido já diagnosticada em finais de 2019. Da cidade de Wuhan, na China, epicentro inicial da pandemia, a Covid-19 alastrou-se para o Irã e a Europa, causando um abalo no sistema de saúde e um acúmulo do número de mortes em países como a Itália e a Espanha. Devido à alta transmissibilidade do vírus, sugeriu-se como protocolo o isolamento social, o recurso mais imediato e eficaz contra a rápida propagação da doença. Devido, ainda, à aguda síndrome respiratória provocada pelo vírus, tentou-se desenhar um certo perfil de risco de morte, sobretudo em vista da faixa etária e de condições clínicas associadas, que parecia justificar as medidas restritivas adotadas ao redor do mundo a fim de conter os casos graves da doença, passíveis de evoluir a óbito.

Quem acompanhou noticiários e mídias sociais, pôde perceber o dilema no qual fomos encerrados como sociedade: acatar as determinações políticas das autoridades sanitárias e evitar sair de casa, ou continuar nossas atividades econômicas e sofrer possíveis sanções do aparato policial do Estado. Debates midiáticos enfocaram constantemente a difícil decisão entre instituir ou não uma política austera de isolamento social, conhecida como *lockdown*, por parte dos governantes; a população, dividida entre o apoio e a vaia a tais políticas, punha-se a cumpri-las ou burlá-las. Normalmente, o movimento dos que se puseram a burlá-las devia-se à necessidade econômica, já que a maior parte das pessoas precisa continuar a trabalhar ou terá dificuldades para sobreviver. Essa mesma necessidade econômica tem levado estados e municípios a ponderarem qual a hora certa para adotar medidas mais austeras, repercutindo na opinião pública um tipo de conflito entre economia e saúde que, a bem da verdade, é aparente.

Dentre os mecanismos estatais para controlar a situação de alastramento da doença e para fazer cumprir a política de isolamento social pelos cidadãos, alguns governadores brasileiros, como os de

São Paulo e do Rio de Janeiro, por exemplo, valeram-se dos dados de usuários, oferecidos por empresas de telefonia celular, com o intuito de identificarem zonas de aglomeração na cidade. Ainda que os dados fossem disponibilizados em bloco de informações e sem haver quebra de privacidade, a mídia e as redes sociais repercutiram críticas ao uso desses dados com a denúncia de que se fazia avançar os tentáculos do Estado sobre o direito à privacidade das pessoas – o tipo de argumento usado pelos mesmos que criticaram a restrição pública da circulação dos cidadãos, por entenderem que com tal medida o Estado cerceia o direito individual à liberdade. Diante desse tipo de debate, somos motivados a refletir sobre até onde a defesa da liberdade individual pode fechar os olhos para os interesses da coletividade.

Para um Estado Democrático de Direito, como é o caso entre as nações ocidentais, a liberdade individual deve ser garantida ao lado do direito à vida e à propriedade, tripé fundamental para a política liberal⁵⁸. Mas o direito, enquanto garantia social, está fundado sobre a noção de *justiça*, noção que é antes moral que política. Dito de outra forma, a justiça, que só pode encontrar sua razão de ser no âmbito da moral, está na base de todo e qualquer direito social. Pode-se entender a justiça, nas palavras de Schopenhauer, como a limitação de um ato de vontade que atenta contra – porque pretende subjugar – a vontade manifesta por um outro.

A injustiça é o caráter próprio da ação de um indivíduo que estende a afirmação da vontade enquanto manifestada pelo seu próprio corpo, até negar a vontade manifestada pela pessoa do outro (SCHOPENHAUER, 1819, p. 355).

O subjugo da vontade alheia é a matriz schopenhaueriana para um ato injusto. A política, portanto, seria a desejável realização da razão no interesse pela manutenção de certo equilíbrio social entre vontades individuais. É por isso que, na perspectiva da moral, o ato de correção de alguma injustiça cometida poderia soar injusto, por se propor a subjugar, secundariamente, uma vontade que, primeiramente, subjugou

⁵⁸ Para uma análise abrangente do liberalismo e suas variadas vertentes, ver MERCHIOR (2014).

uma outra. Politicamente, no entanto, esse ato correcional do Estado se faz legítimo, pelo intuito de tornar outra vez viável o equilíbrio social que permite a realização das vontades⁵⁹.

Se é preciso hastear a bandeira dos direitos individuais, não podemos hasteá-la desconsiderando sua natureza social. Aqui mora todo o problema dos atos políticos em um Estado de Direito. Segundo o parecer de Schopenhauer, ao Estado não interessa senão os atos – e por serem eles precedidos de motivações, à política não interessam motivações, apenas a injustiça realizada. Ao que parece, mantém-se aqui o fosso que separa a política da moral desde Maquiavel – só que a antiguidade clássica fala alto em Schopenhauer. Embora ao Estado só interesse o ato injusto (já que o ato justo, como correção da injustiça cometida, torna a justiça um fato secundário e consequente), toda ação política, com vistas a evitar que injustiças sejam *sofridas*, não pode se furtar à avaliação moral, a quem cabe evitar que injustiças sejam *cometidas*. Na medida em que governados tanto quanto governantes encontram-se, para o filósofo alemão, legitimados pela noção do ato moralmente justo, e da justiça como um direito natural, o que ocorre é não uma separação entre moral e política, mas a derivação desta daquela.

De tudo isso a razão conclui que caso se queira, primeiro, enfraquecer a soma dos sofrimentos a ser repartida entre os indivíduos, e também reparti-la o mais uniformemente possível, o melhor meio, o único, é evitar a todos a mágoa da injustiça recebida, e para isto, fazer renunciar a todos o prazer que a injustiça cometida pode dar (SCHOPENHAUER, 1819, p. 360).

A proposta de Schopenhauer, ao pensar a política, está em orientá-la sob o parecer da justiça, derivando a justiça, por sua vez, de um parecer da moral. Portanto, é no âmbito da moral que o mundo, como uma Vontade cega, se torna aceitável à consciência humana: é na consciência que a justiça se realiza.

⁵⁹ Sobre o que pode ser tomado como uma teoria do estado na obra de SCHOPENHAUER, ver 1819, p. 347.

A Vontade, sendo um querer cego e insaciável, impele à ação indivíduos em busca de satisfação; impele a que os entes afirmem sua própria existência. A necessidade que movimenta a Vontade perpetuamente – visto que insatisfeita – é a raiz do sofrimento não apenas porque ela própria, como uma falta, jamais pode ser completamente satisfeita, mas também porque os homens, desejosos de se afirmarem, por vezes o fazem uns contra os outros, sem se darem conta de que todos são, enquanto Vontade, a mesma realidade. Para Schopenhauer, o remorso, como sentimento de dor que fere a consciência moral após um ato injusto (SCHOPENHAUER, 1819, p. 351), se destaca em nossa psicologia ao expressar a intuição da realidade que somos, da essência que partilhamos com o mundo⁶⁰. Se o conhecimento racional nos leva ao engano de tomarmos como real a representação fenomênica dos entes, a intuição da Vontade que nos une justifica a consciência moral no apelo criativo da liberdade, a partir da qual a razão se esclarece sobre a verdadeira causa do sofrimento. E o ser humano é o único em condições de poder neutralizar o sofrimento a partir do ato criativo da liberdade.

Isso porque a Vontade é em si mesma liberdade, no sentido mais amplo do termo. Os atributos com que Schopenhauer caracterizou a essência do real permitem descrevê-la em termos de uma força soberana que só pode ser neutralizada por uma consciência de si (SCHOPENHAUER, 1819, p. 120). Para isso, é preciso que a Vontade se dê conta da realidade de sua condição: ela se torna incapaz de ser plenamente livre devido aos limites da dimensão material do espaço-tempo na qual se manifesta, e sem a qual nada seria. Os limites ao exercício de sua força livre conformam, portanto, os meios através dos quais ela chega a obter uma representação de si mesma: afinal, uma liberdade sem limites se destrói. O desejo de querer-viver o limite conduz a Vontade à compreensão de que no mundo, regido pela representação, não há espaço para a felicidade. É por isso que a felicidade não pode se referir à busca da felicidade, mas à compreensão da realidade do sofrimento

⁶⁰ Vale destacar o modo com que a psicopatia, considerada uma ausência de remorso, encontrou recentemente um profícuo aumento dos estudos de sua atuação em âmbito social e político; ver, por exemplo, LOBACZEWSKI, *Ponerologia* (2014).

como essencial aos entes; ela não se refere a um ímpeto de fazer tudo aquilo que se quer, mas a uma consciência que a demove de toda ilusão sobre o mundo, o que a torna capaz de desprender-se do perpétuo querer-viver a fim de, negando-se, realizar-se (SCHOPENHAUER, 1819, p. 429).

Como o próprio Schopenhauer pondera, essa concepção desfaz de uma vez aquela insistente dicotomia que permeou grande parte da filosofia moderna, dividida entre supor haver o predomínio da liberdade sobre a necessidade ou vice-versa (SCHOPENHAUER, 1819, p. 121). Afinal, não há, nem pode haver, liberdade e necessidade plenas e absolutas. No território do humano, onde se dá a consciência do embate, a Vontade, essencialmente livre, se manifesta como Razão, capaz de conhecer o que há de representativo e, portanto, de necessário no mundo. A cadeia causal que entrelaça os fenômenos por necessidade só pode ser rompida pela intuição contemplativa da Vontade sobre ela mesma, de tal modo que a fórmula schopenhaueriana que nos fala da *negação da Vontade* expressa o paradoxo da própria essência do real – quando ela, livremente, se volta contra sua aquiescência diante da necessidade, contra o sofrimento que o mundo da Representação lhe causa. Se no mundo da manifestação a Vontade é levada a sofrer necessariamente, ela o faz livremente, pois na Representação ela se realiza e se neutraliza através da consciência de ser o que é.

Já que é no mundo da Representação que a Vontade se realiza, ela precisa fazê-lo através de entes individuais. Os indivíduos, como parte da ilusão de Maya, não deveriam ser moralmente afirmados como tais, visto que cada um é essencialmente um com o todo: cada um é em si *Vontade*. O ato se faz injusto porque moralmente a dominação de um ente sobre o outro é impedir no segundo a realização da Vontade que está essencialmente presente também no primeiro⁶¹. É forçoso admitir que o esclarecimento acerca do ato injusto, enquanto base da moral e da política, é obra da Razão – própria, portanto, a entes humanos. E já

⁶¹ Não se pode esquecer de que foi esse moralismo a razão principal das críticas de Nietzsche ao seu mestre, a partir do texto da Consideração Intempestiva sobre Schopenhauer como educador. Vale dizer que, em Nietzsche, essa Vontade que se sobrepõe a de um outro se tornará o modelo para o controverso conceito da *Vontade de Potência*. Sobre isso, ver MÜLLER-LAUTER (1997).

que a Razão lida com conceitos (o meio adequado para se obter conhecimento sobre a necessidade causal dos fenômenos), encontra-se aqui um paradoxo inevitável que põe em xeque a noção que ainda utilizamos de liberdade: visto que a Vontade livre depende dos indivíduos para se realizar e que sua realização se dá pela consciência da necessidade do mundo da Representação, a Vontade só se efetiva em liberdade quando capaz de negar a si mesma nos humanos.

Isso nos traz de volta àquela oposição flagrante que se depreende do dilema ao qual estamos lançados em contexto de pandemia: deve-se limitar a liberdade individual quando atenta contra a necessária responsabilidade social? Pela reflexão sobre a liberdade oferecida por Schopenhauer, a boa consciência – quer dizer, a atitude contemplativa que intui a condição essencial ao mundo a fim de poder realizar verdadeiramente a liberdade da Vontade pela negação de seu sofrimento inevitável na Representação – nos leva a retomarmos a noção de liberdade individual enquanto necessariamente relativa, e por isso recíproca ao conceito de responsabilidade, tanto individual quanto social (embora creia ser esta uma distinção aparente, já que não parece haver responsabilidade que não seja, de todo modo, relacionada a um outro). Em outras palavras, não é possível promover a liberdade contrariando sua manifestação coletiva. Também não é possível, todavia, suprir as liberdades individuais em vista de uma vontade social única, porque não há realização humanamente digna fora da consciência moral livre. O problema ético e moral envolvido nesta questão, a de saber coadunar a autoridade estatal com as liberdades individuais, traz implicações políticas decisivas, e não se encontra facilmente respostas satisfatórias para ele entre os atuais debatedores.

O que a reflexão schopenhaueriana oferece é a contemplação filosófica como um meio para evitar o engano abstrativo e individualista que muitas vezes cega nossa defesa da liberdade no ocidente. Constatamos a disposição de muitos para uma afirmação intransigente da ação livre a ponto de ausentá-la, não raro, das responsabilidades coletivas com que está comprometida. A hermenêutica do real oferecida por Schopenhauer, é verdade, torna a própria condição de indivíduo

uma ilusão. Afinal, se essencialmente o mundo é Vontade e nada além disso, pode ser que o discurso que atente contra os direitos da pessoa humana esteja legitimado em vista de um bem comum. Mas já vimos que a legitimidade dos atos do Estado, para Schopenhauer, encontra-se em punir as ações injustas com o intuito de restabelecer o equilíbrio das forças individuais. A justiça política só estará bem fundamentada se a punição a tais ações tiver como propósito a educação de seus cidadãos, sem que o Estado incorra ele mesmo em cometer injustiças. O exercício do poder sem a justificativa moral da educação de seus cidadãos para a consciência da vontade é, igualmente, uma crueldade injusta.

DOR E CONTEMPLAÇÃO

A pandemia e as políticas adotadas para conter o seu avanço trouxeram à discussão questões humanas imorredouras, que ou estavam adormecidas ou não ocupavam o centro da vida moderna na intensidade com que elas hoje se expõem. Para a atividade filosófica, no entanto, tais reflexões estão sempre à flor da pele, na medida em que nossa tarefa está em conduzir da melhor maneira possível o pensamento até ao ponto em que se pode contemplar o fundamento das nossas dúvidas e inquietações na vida, certos de que essa contemplação, embora aparentemente inútil porque improdutiva, oferece aos seres humanos o encontro mais fidedigno com sua aspiração existencial – ou seja, aquele sentido para tudo o que nos pomos a fazer e a produzir de útil.

Propus com a exposição dessa caracterização da Vontade subjacente ao mundo manifestado, pela qual Schopenhauer argumenta sobre o valor individual dos humanos, pensarmos a fragilidade de nossa condição existencial, agravada com a pandemia, como sendo a nossa força. É de fato como um espetáculo de luta entre manifestações diversas da Vontade que a ideia superior chega a se manifestar, assimilando triunfante as ideias inferiores e, com isso, esclarecendo cada vez mais o caráter e o destino da vida⁶². Só que esse espetáculo fisiológico se dá para

⁶² As ideias, na perspectiva de Schopenhauer, são os arquétipos que manifestam os aspectos diversos da Vontade naquelas qualidades essenciais que confluem como feixes

o ser humano, ao final, como um espetáculo *estético*: a contemplação das ideias, prerrogativa do artista e do gênio criador, orienta a arte, a partir do sofrimento da existência, para a intuição da beleza na gratuidade da vida como liberdade de criação. Por isso, é na arte que a Vontade, divorciada de si pela multiplicidade de manifestações objetivas a que se submete no mundo da Representação, reencontra-se com seu destino e sua unidade.

É no âmbito da arte, no humano como artista e gênio contemplativo, que a individualidade pode ser suprimida – antes que em algum tipo de austeridade política qualquer. Mesmo na arte, contudo, essa supressão jamais é definitiva, pois será sempre *numa* consciência individual que a Vontade se reencontrará consigo. Ela é, antes, a capacidade de alcançarmos a incondicionalidade do tempo, eternidade e unidade que são a essência do que somos. A contemplação de nossa eternidade como ideia foi aquilo mesmo que Nietzsche (2011, p. 212-214) nos convidava a fazer a partir de sua leitura de Schopenhauer como educador: a filosofia da Vontade deste último serviu para o primeiro como um tipo de obra de arte, na qual ele pôde descobrir o seu destino. Para nós, torna-se compreensível por que, em Nietzsche, a cultura era a única justificativa para a existência, em relação à qual os homens mais fracos encontram o sentido de sua vida no exemplo dos homens de gênio e de força – força esta que não é física, e sim espiritual e artística (NIETZSCHE, 2011, p. 212-214).

É, pois, na arte como livre criação, e na contemplação crítica da realidade do sofrimento, que podemos superar a limitação imediata de nossa condição existencial: ao tornar-se o que é, o ser humano pode encontrar na dor e na morte o valor e a dignidade que dão sentido à existência. Isso não ocorre por meio nem da política nem da moral, mas pela cultura e educação, que devem ser ambas obras de gênio. Uma cultura sem gênios que lhe sirvam como paradigma, como modelo e ideia, está fadada a degenerar-se em liberalidade ou totalitarismo. O equilíbrio das Vontades se dignifica pela arte. E a arte depende dos homens de gênio, com sua liberdade criativa, para não permitir que a cultura degenerem em entretenimento; e a educação, em formalismo e diploma.

para a formação dos entes de Representação do mundo fenomênico (SCHOPENHAUER, 1819, p. 140 §26).

A pandemia da Covid-19 tem feito com que o ocidente enfrente um dilema moral dos mais significativos, porque esbarra em nossa liberdade de ser e em nosso sentido de existir. Encerradas na confrontação entre uma postura política de austeridade, cujo centro tende a se determinar pela vontade do governante sobre a dos governados, e uma política de liberalidade, cuja realização orienta-se pela consciência de cada um em vista da função que pode e deve exercer para o bem de todos, as sociedades ocidentais foram convidadas pela crise a repensar seus valores mais caros, a fim de encontrar na aparente fragilidade a sua verdadeira força. A filosofia da Vontade de Schopenhauer mostra-nos um caminho, ao oferecer a perspectiva da liberdade como ato criativo e responsável, sugerindo-nos ter diante dos olhos o sofrimento e a fragilidade da vida, com os quais adquirimos nossa força e nossa bondade.

Parecemos, no entanto, estar longe de encontrar os gênios criativos em condições de nos elevarem à realização de nosso destino. Num dos mais belos parágrafos de sua obra magna, Schopenhauer nos legou sua descrição do choro, e do riso em paralelo, como a qualidade tipicamente humana, porque capaz de favorecer as ações boas e o valor da bondade (SCHOPENHAUER, 1819, p. 395). No choro, estamos diante de um espelho: pela dor alheia, que não podemos sentir, apenas imaginar, representamos em nós o que significaria essa dor se estivéssemos no lugar do outro. Nessa psicologia do choro há o que se costuma chamar de *empatia* – e que não corresponde necessariamente a uma identificação com o outro, mas ao complexo sentimento de *piedade de si mesmo*. É no espelho dessa piedade, raiz do choro, que a Vontade procura um alívio para o mal do dilaceramento e da luta intestina que traduz a condição existencial. Quando nos faltam os gênios capazes de elevar a cultura humana, resta-nos o fenômeno da morte e a dura realidade de sua lição. A morte, posta diante de nós pela pandemia, pode provocar a consciência ao exercício da bondade nascida com a piedade – afinal, “se há alguma coisa que nos envergonha em semelhante ocasião [diante da morte] é não chorar” (SCHOPENHAUER, 1819, p. 396).

REFERÊNCIAS

FREUD, S. (1930) **O mal-estar da cultura**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre, L&PM, 2018.

HAN, B-C. (2020) “O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã”. *El País/Brasil*, Ideas: 22.03.2020. Acessado em 02.06.2020 e encontrado em <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>

LA BOÉTIE, E. (1563) **A servidão voluntária**. São Paulo, Edipro, 2017.

MERCHIOR, J. G. (2014) **O liberalismo antigo e moderno**. São Paulo, É Realizações.

MÜLLER-LAUTER, W. (1997) **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo, AnnaBlume.

NIETZSCHE, F. (2011) “Schopenhauer educador”, in *Escritos sobre Educação*. tradução, apresentação e notas de Noeli Sobrinho. Rio de Janeiro, PUC-Rio; São Paulo, Loyola.

PETERSON. J. (2018) **12 Regras para a vida**. Rio de Janeiro, Alta books, 2018.

SCHOPENHAUER, A. (1819) **O mundo como Vontade e Representação**. Tradução de Sá Correia. Rio de Janeiro, Contraponto, 2001.

Nota: ensaio previamente publicado, numa versão estendida, em ALENCAR, C. “As dores do mundo: pandemia e liberdade”. *Revista Investigação Filosófica*, vol. 11, n. 2, 2020, p. 87-98.

SOBRE O ORGANIZADOR

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro com pós-doutorado em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente é professor de Filosofia Política, Ética e Filosofia da Tecnologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM).

Este livro foi composto pela Editora Bagai.

 www.editorabagai.com.br

 /editorabagai

 /editorabagai

 contato@editorabagai.com.br