

2020, A NATUREZA DISSE: PARE!

Imaculada Kangussu

Resumo:

O presente ensaio apresenta, com ajuda de alguns luminares na história da filosofia e de modo bastante sucinto, a situação pandêmica em que o mundo se encontra, neste ano de 2020, e, voltando os olhos para a história pregressa, busca compreender o que nos trouxe a esse momento de agora e como se desenha o futuro. As quatro partes que o compõem mostram os acontecimentos de antes, de muito antes, de agora e, talvez, do futuro da história.

Palavras-chave: Pandemia, Latour, Marx, Freud, fetichismo, cultura

Abstract:

This essay aims to understand, with a help of some brilliant philosophers in philosophy history, and very briefly, the pandemic situation in which the world finds itself now, in 2020, and, going ahead in history, also understand how we did arrive here and how the future can be designed. His four parts deal with events that happen before, and that are happening now, and that will maybe happen in the future.

Key words: Pandemic, Latour, Marx, Freud, fetishism, culture

Muito Antes

Em um gesto que consideramos platônico, algumas sociedades fizeram uma divisão entre “natureza” e “cultura”, e passaram uma linha entre ambas demarcando os limites de uma e de outra. Depois, estabeleceram uma distinção entre elas – as sociedades “cultas”, que fizeram a divisão – e as sociedades “primitivas”, que não fizeram tal divisão. A primeira grande divisão (natureza x sociedade) é interna, acontece no interior da sociedade que a realiza. A segunda grande divisão é externa (“civilizados” x “selvagens” ou “cultos” x “naturais”), marca a separação das sociedades que realizaram a divisão entre natureza e cultura e aquelas que não fizeram isso.

Resumindo quase selvagememente a classificação realizada por Bruno Latour, a *Primeira Grande Divisão* consiste na separação entre *natureza e sociedade*, no interior do sujeito, e na

consequente separação das duplas de predicados – tais como espírito e corpo, universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, necessário e contingente, dado e construído, imanente e transcendente, razão e sensibilidade, entre outros – subsumidos nas duas séries paradigmáticas apresentadas, separadamente, como Natureza ou Cultura. A *Segunda Grande Divisão* consiste na distinção entre os povos que fizeram a primeira grande divisão e aqueles que não a fizeram. A *Segunda Grande Divisão* é feita pelos povos que fizeram a primeira divisão. Divisão entre eles mesmos e os outros.

Depois de separadas, o ponto de encontro dos polos da Natureza e da Cultura é mediado pela linguagem. Acontece então uma divisão tripartida: Natureza, Cultura e Linguagem, a mediação entre as duas. A partir da filosofia moderna, quando um dos constituintes desse eixo se sobrepõe hierarquicamente aos outros, desenvolvem-se três perspectivas antinômicas: (1) a *natural*, que defende a transcendência da natureza, contra cujas leis nada se pode; (2) a *cultural*, que se coloca no polo da cultura, com o argumento de que a natureza à qual os humanos têm acesso é uma construção cultural; e (3) a *linguística*, que absolutiza a autonomia do discurso.

Latour adverte que, na filosofia moderna, o lugar de mediadora, entre natureza e sociedade, ocupado pela linguagem levou algumas teorias a julgar que ela, a linguagem, ocupasse todo o espaço e se tornasse primeira, como significante, livre da tirania dos significados. Latour critica tal autonomização da linguagem, com humor, considerando difícil imaginar “um discurso que se fala sozinho, um jogo de significantes sem significado. Difícil reduzir todo o cosmos a uma grande narrativa, a física das partículas subatômicas a um texto, todas as estruturas sociais a um discurso” (LATOURE, 1994: 63).

Segundo a teoria desenvolvida por Latour, como vimos, à *Primeira Grande Divisão* interna, entre natureza e cultura, realizada pelos brancos, segue-se a *Segunda Grande Divisão*, que é externa e diz respeito à separação feita pelos *ocidentais modernos* entre si mesmos e os povos denominados *pré-modernos* – entre os que realizaram a primeira divisão (entre natureza e cultura, mediada pela linguagem) e os que não realizaram a primeira divisão. Em suma, primeiramente, um povo adota um padrão de conhecimento que interpreta os fenômenos a partir da separação entre natureza e cultura; depois disso, este mesmo povo faz uma nova divisão: desta vez entre os povos que separaram natureza e cultura e aqueles que não as separam, aqueles para quem natureza e cultura permanecem entrelaçadas, mantêm-se unidas.

Quando natureza e sociedade estão separadas, a matriz de inteligibilidade do sistema encontra-se na forma adotada para ligá-las. O ponto de encontro entre ambas é onde se determina *como* elas são vistas. E, no ponto de encontro, natureza e sociedade misturam-se, interferem, mais ainda, metamorfoseiam-se mesmo uma na outra, e desempenham papéis distintos daqueles atribuídos a seu polo: natureza torna-se cultura e vice-versa. Tão importante quanto os mitos contando como o sujeito, o coletivo, a episteme, a intersubjetividade, constroem o objeto, é o outro aspecto da história, i.e., como os objetos constroem o sujeito. A tentativa de classificar os dados em um polo fixo, seja ele natureza, seja cultura, é tarefa fadada ao fracasso, na medida em que “misturamos sem o menor pudor, nossos desejos com as coisas dadas, o sentido com o social, o coletivo com as narrativas”, salienta Latour, portanto convém entender os dados “reais como a natureza, narrados como o discurso, coletivos como a sociedade” (LATOURE, 1994: 87 e 88).

Em *Jamais fomos modernos*, Latour classifica as posições teóricas adotadas diante da relação entre natureza e cultura segundo três modelos, apresentados como: (1) *Relativismo Absoluto*, quando a natureza é deixada de lado e, na falta do fundamento natural, todas as culturas são consideradas incomensuráveis; (2) *Relativismo Cultural*, segundo o qual a natureza é dada e cada cultura tem uma perspectiva mais ou menos precisa dela, sem hierarquização das culturas; e (3) *Universalismo Particular*, que considera que a natureza é dada, cada cultura tem uma perspectiva dela, mas uma das culturas possui acesso privilegiado a ela e, por isto, é vista como hierarquicamente superior às outras. A essas posições, Latour acrescenta uma nova: a (4) *Antropologia Simétrica*, cuja perspectiva é a de que todos os coletivos constituem culturas e naturezas, “*não existem culturas nem naturezas universais, e sim culturas-naturezas, a própria noção de cultura é um artefato criado por nosso afastamento da natureza*” (LATOURE, 1994: 103). A posição da *Antropologia Simétrica* implica perceber metamorfoses e (con)fusões entre natureza e cultura – mantendo inclusive as distinções históricas. Existe, de fato, uma natureza que não criamos e uma sociedade cujas leis podemos transformar. Posta a distinção, é necessário perceber a inseparabilidade da produção comum de sociedade e natureza. Somos seres da natureza, da sociedade e do discurso, e o mundo obriga-nos “a levar em conta, ao mesmo tempo e de uma só vez a natureza das coisas, as técnicas, a ciência, os seres ficcionais, as economias, os inconscientes” (LATOURE, 1994: 127).

Tão impossível quanto universalizar a natureza é reduzi-la à perspectiva restrita do relativismo cultural. Conforme observa Latour, todas as naturezas-culturas são similares quando

constroem seus coletivos: alguns são construídos a partir de “ancestrais, leões, estrelas fixas e o sangue coagulado dos sacrifícios; para construir os nossos, mobilizamos a genética, a zoologia, a cosmologia e a hematologia” (LATOURE, 1994: 104). O argumento de que as últimas são ciências e, portanto, estariam acima das representações estéticas e simbólicas da sociedade, leva à passagem do relativismo cultural ao *universalismo particular*.

Mesmo considerando que “somos tão diferentes dos achuar quanto estes diferem dos tapirape ou dos arapesh” (105), Latour escapa do erro de considerar todas as culturas iguais em suas diferenças, ressaltando que os coletivos diferem por suas dimensões. E a dimensão, o tamanho do coletivo, encontra-se ligada à sua capacidade de compreender, absorver e desenvolver os meios técnicos que permitem expansão da força e, conseqüentemente, da dominação. A referência exemplar utilizada por Latour, como ilustração a essa postura, é a história da contratação de Arquimedes pelo rei Hieron (narrada por Plutarco), na qual este último, ao perceber o poder da ciência, pede a Arquimedes que construa uma máquina de guerra. A construção desta transforma as relações de força – com ajuda da máquina um só indivíduo pode tornar-se mais forte que a multidão – e, por essa via, o poder e as relações políticas. Quem detém a força pode impor a narrativa. Com as variações do desenvolvimento das técnicas e ciências, novas divisões sociais aparecem. Nas palavras de Latour:

as ciências e as técnicas irão irromper de forma tão misteriosa na sociedade que este milagre vai forçar os ocidentais a se pensarem como sendo totalmente diferentes dos outros. O primeiro milagre gera um segundo – por que os outros não fazem o mesmo? – e depois um terceiro – por que nós somos tão excepcionais? É esta característica que irá engendrar, em cascata, todas as pequenas diferenças, as quais serão recolhidas, resumidas e amplificadas pela grande narrativa do Ocidental radicalmente à parte de todas as outras culturas. (LATOURE, 1994: 110).

A narrativa ocidental coloca-se como a mais verdadeira. A conseqüente história da modernização a ferro e a fogo teve como objetivo a distinção clara entre as leis da natureza e as convenções da sociedade. “Em toda parte os conquistadores operaram essa partição”, escreve Latour, “verdadeira pá de trator atrás da qual o passado desaparecia, mas na frente da qual se abriria um futuro. O passado era a mistura bárbara; o futuro, a distinção civilizadora” (LATOURE, 1994: 129). A fantasia ocidental foi, e é, a de imaginar-se radicalmente diferente, e superior, às outras culturas e aos outros povos, (des)considerados como portadores de um déficit ontológico. Baseados nessa

mitologia, os europeus (que fizeram as divisões) criaram o humanismo ocidental, com claras luzes brancas (mal) acompanhadas pela sombra da interpretação dos corpos coloridos e da natureza como “outro” a ser dominado (cf. Kopenawa, Fanon, Garcilaso, Baldwin, Angela Davis, Krenak). Entretanto, adverte Latour, “no momento em que a dupla Grande Divisão desaparece, esta mitologia se desmancha com ela” (LATOURE, 1994: 114).

Antes

Os seres humanos desconsiderados como ontologicamente deficitários foram rebaixados a animal de trabalho. Alienados do tempo de suas vidas, foram usados como burros de carga. Começando pelas humanidades degradadas – índios e negros, depois imigrantes, desempregados e não empregáveis, deficientes e idosos –, o processo ininterrupto de degradação submeteu camadas crescentes da humanidade a um devir ralé.

A natureza, considerada um outro a ser dominado e explorado, foi tratada como fornecedora ilimitada de matéria prima (humana inclusive). A irracionalidade no uso da terra levou a desmatamento, extração predatória de minérios, invasão de terras indígenas e dos habitats de animais selvagens, monoculturas em áreas enormes, uso de agrotóxicos e pesticidas, fabricação de produtos alimentícios de baixa qualidade, proliferação de lixo tóxico, poluição das águas, da terra e do ar em um ritmo fatal de destruição.

No lado da cultura, cresceu o domínio abstrato do capital financeiro especulativo, garantido pelos estados e seus governantes, através de acordos comerciais secretos cujo intuito é legalizar o fluxo global do grande capital. Países contraíram dívida pública alta, insustentável. Plataformas digitais engoliram comerciantes locais. Costureiras, alfaiates, artesãs e artesãos foram derrotados por produtos feitos em massa por trabalho escravizado. Lindas livrarias de rua foram engolidas na luta versus amazon.com. Big Pharma, as gigantes companhias farmacêuticas passam a produzir apenas os itens mais lucrativos – antidepressivos, soníferos, drogas para emagrecer, impedir a queda dos cabelos, e demais produtos ligados a padrões de “normalidade” e de “beleza” – deixando em segundo plano, quando não mesmo de lado, o investimento em pesquisas de vacinas, antibióticos, antivirais. Pode ser percebida uma política de morte e extermínio, a necropolítica como conduta (cf. Mbembe).

No campo do conhecimento, escolas e universidades foram assediadas, o saber colonizado e, depois da sentença de morte ao pensamento especulativo e original, teorias viraram mercadorias, todo mundo pôs-se a correr atrás do mais novo conceito em voga.

Através das telas, das mídias sociais, a sociedade do espetáculo tantalizou a sensação, saturou os afetos, levou ao encolhimento da imaginação e, assim, do pensamento, dos laços sociais, da própria dimensão política. O antigo “sujeito”, capturado em uma malha de hábitos, normas, procedimentos e, sobretudo, de desejos tecnicamente estabelecidos, foi assujeitado pelos objetos.

Triturando a natureza, nela incluso os corpos vivos, tratados como material descartável e fungível sacrificados no altar ao lucro, o capitalismo levou a uma desigualdade social assustadora, à crescente concentração de riquezas, ao absurdo abismo entre 0,1% e 99,9% da população humana.

O criminoso processo capitalista de concentração e acumulação, cujos mecanismos vêm cada vez mais sendo denunciados, teve como aliada primeira a sedução dos seres humanos pelos produtos oferecidos no mercado, o conhecido e obscuro fetichismo da mercadoria. A mera existência do produto incita o desejo de possuí-lo.

Em “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, no livro I de *O capital*, encontra-se a conhecida afirmação de que, “à primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a vê-se que ela é muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas” (MARX, 1983; p.70). Marx compara as mercadorias – que aparecem no mercado como se fossem dotados de vida própria e enfeitiçam a humanidade – com os deuses criados pela mente humana que aparecem a esta como seus senhores soberanos, no mundo da religião. O fetichismo da mercadoria implica a existência da crença segundo a qual o desejo pode ser satisfeito por um objeto material e cria a religião dos apetites sensuais, considera Marx. O “sex appeal do inorgânico”, escreveu Benjamin (1991: p.130). Em outras palavras, as mercadorias tantalizantes enfeitiçam o mundo vivo com o trabalho morto. Produto do ser humano, a mercadoria não mostra que é trabalho sedimentado; aparece, ao contrário, como fruto fascinante da natureza coisificada. A humanidade torna-se incapaz de perceber outra racionalidade além dessa – onde as mercadorias são sujeito e ela objeto – que a transforma, e a todos os seus sentimentos, em mercadoria, em valor de troca.

Vale rememorar a aparição do “fetiche” na história da filosofia. O termo aparece pela primeira vez, pela pena de Charles de Brosses, colaborador da *Enciclopédia* de Diderot e d’Alambert,

em 1756. Em 1760, “fetiche” é o tema da obra *Du culte des dieux fétiches. Parallèle de L’ancienne religion de l’Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*.¹ A palavra deriva do antigo português “fetisso” (atualmente “feitiço”), por sua vez derivado do latim *factitius*, adjetivo que significa “feito”, “artificial”, e não natural. Fascinação, encanto, bruxaria, significados hoje ligados ao feitiço, surgiram quando o termo foi usado, pejorativamente, pelos navegantes portugueses para denominar objetos de culto fabricados por tribos africanas, que a eles atribuíam poderes mágicos capazes de protegê-las das forças ameaçadoras da natureza. Dizer que esses objetos eram “feitos” significava que eles não eram verdadeiramente divinos nem sagrados – como eram considerados os objetos de culto europeus. Em de Brosses, fetichismo ressoa misticismo e ignorância, mas Marcel Mauss julga que essa interpretação de fetiche “corresponde a um imenso mal-entendido entre duas culturas, a africana e a europeia, e não tem outro fundamento senão a obediência cega aos costumes coloniais” (Mauss 1969: 244-5). De uma perspectiva crítica, trata-se de um exemplo paradigmático da ideologia colonial e de fetichização da cultura europeia.

De todo modo, os objetos fabricados pelos “selvagens” da África, para protegê-los de ameaçadoras forças naturais, foram os primeiros fetiches conhecidos com esse nome. E era, no mínimo, bastante curiosa a relação entre os criadores e o objeto criado: se por um lado, os primeiros pareciam ser dominados pelo último; por outro lado, quando o objeto fetiche revelava-se incapaz de realizar o resultado dele esperado ele podia ser abandonado e trocado por um outro. O que permanecia era a dependência de um fetiche, mesmo que seu possuidor soubesse ser algo feito – às vezes por ele mesmo – e passível de ser descartado e substituído, caso não produzisse o efeito desejado. O fetiche implica a potência humana de se iludir.

O fetiche sempre sinaliza uma ausência (no caso dos “selvagens”, de força diante das ameaças da natureza), ao mesmo tempo que pretende superá-la. Trata-se de fenômeno semelhante ao que Marx denomina de “falsa consciência”, criada por atividades reflexivas que fazem aparecer na consciência uma representação da realidade que, de fato, não corresponde a ela. Para Freud, o fetichismo advém da recusa em tomar conhecimento de uma falta, cuja percepção seria insuportavelmente dolorosa: o fetiche é o objeto que ajuda na ilusão de fingir que a falta não existe.

¹ Derivado do latim *niger*, “Nigritia” nomeava a região norte da África. Cf. ASSOUN, Pierre. *Le fétichisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994; FERRARI, Sonia. “Mercadoria e moda: o fetiche e seu ritual de adoração”, em SELIGMANN-SILVA, Marcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP/Anablume, 1999; SAFATLE, Vladimir. *Fetichismo: colonizar o outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

Ao perceber a lacuna, a psique divide-se entre a percepção indesejada e a intensidade do desejo contrário, que a faz negar o fato percebido – divide-se entre a realidade intolerável e uma ficção que a ultrapassa. Em luta contra a verdade insuportável, o desejo produz um objeto, uma fantasia, onde se abriga.

O fetiche presentifica a ausência ao criar um desvio para além dela. Transcende-a na intenção de negá-la, e como o desejo que ele disfarça é inalcançável, ele, o fetiche, pode ser substituído *ad libitum* sem nunca efetivamente realizar o desejado, porque o desejado é que não existisse a falta – cuja existência é mais do que o sujeito pode suportar. O efeito fetichista reside na oposição entre uma presença efetiva e seu outro, a ausência não admitida; entre a fantasia de não saber e o saber que não se deseja saber.

O fetichismo implica uma relação de transferência com o objeto enfeitado. O objeto fetiche incorpora a recusa de assumir algo que se sabe, incorpora o desmentido do conhecimento, o fetichismo dá corpo a uma recusa ao saber. A partir de Freud, o fetichismo pode ser percebido como o protótipo da denegação (*Verleugnung*), i.e., não da não percepção, nem da percepção recalçada, e sim da percepção desagradável negada a partir de uma presença ficcional. Ao mesmo tempo, o sujeito nega a indesejável percepção e afirma a negação através da fantasia encarnada no fetiche. O fetiche testemunha a falta ao ser tomado como uma forma de superá-la. A denegação caracteriza uma percepção baseada em um desejo contraditório: a vontade de saber e a vontade de não saber. A denegação, como o fetiche, deixa ver, simultaneamente, o vazio e sua anulação imaginária. O fetichismo serve de suporte para a denegação. Nele encontram-se encarnados (1) a recusa em saber algo que se sabe e (2) o desejo de iludir-se.

O fetichismo não opera com o conhecimento distorcido e sim com a própria ilusão – ameaçada de morte pelo conhecimento – sem a qual o conhecimento seria insuportável. Longe de obscurecer o conhecimento “realista” de como são as coisas, o fetiche, ao contrário, é o meio que permite ao sujeito aceitar esse conhecimento sem pagar por ele o preço exigido. O sujeito sabe como as coisas são na realidade e consegue suportar a verdade amarga subtraindo-se a ela graças ao fetiche, no qual encarna a ilusão de que as coisas *não são assim* na realidade. O fetiche testemunha a capacidade humana de autoengano.

Na dimensão política, essa capacidade ajuda a entender a crescente acolhida de candidaturas populistas pelo eleitorado. Vale lembrar, contudo, que se por um lado houve adesão

massiva ao populismo autoritário manipulado pela figura do líder salvador; por outro lado, uma nova sensibilidade, uma consciência social e política começou a se desenvolver e ocupar espaços. Sobretudo, mas não apenas, entre minorias marginalizadas. Entrou em curso o reconhecimento de outras culturas e de si mesma como outro. Com isso, novas liberdades, às vezes em fúria, se expressaram em movimentos sociais (Primavera Árabe, MST, Occupy Wall Street, Indignados, Sardine, Black Lives Matter) e em outras manifestações de desejos vitais.

Durante, agora

Em 2020, a natureza impõe uma parada. Um vírus desconhecido, terrivelmente contagioso, facilmente transmissível pelo ar, mortal, assombra a humanidade. Os humanos precisam se proteger do contato físico. A ameaça de contágio provocou medidas de afastamento. O perigo de sair à rua e de encontrar pessoas mudou fortemente o ritmo das vidas. Criou-se outra realidade, nada é como antes e o futuro é uma incógnita.

Encontramo-nos não só diante de novas formas de realidades cotidianas, como também diante de novas formas de percepção da antiga. Com a humanidade afastada das vitrines, o fetichismo da mercadoria perde espaço na pandemia. O mecanismo produção-consumo-produção, base do movimento do capital, desacelerou. Com a parada ou diminuição de grande parte das atividades humanas, o ar está mais limpo agora. A desaceleração no cumprimento das antigas tarefas habituais criou espaço para possíveis reflexões. Ficou evidente como as vidas estão presas a teias e enlaçadas umas nas outras: as mínimas atividades privadas dependem de infinitas redes de serviço compartilhadas.

É um evento novo e também esperado. Diante da irracionalidade da destruição dos recursos naturais, da insanidade do consumo massivo, do grau letal da poluição, na civilização baseada na exploração contínua da natureza finita, a catástrofe já se anunciava. Ainda não se sabia qual seria sua forma. Era chamada de “o evento”, pelo grupo formado pelos detentores das maiores riquezas do planeta, conforme relato do professor Rushkoff.

Douglas Rushkoff foi convidado, em 2017, para dar uma palestra sobre “O futuro da tecnologia”, pela qual lhe foi oferecido um pagamento equivalente a meio ano de seu salário (cf. Rushkoff 2018). Ao chegar ao local reservado, um resort luxuoso, em vez do esperado auditório com

palco, foi conduzido a uma sala de reuniões. A audiência, de apenas cinco pessoas, era composta por homens pertencentes ao grupo dos mais ricos do mundo. Todos homens, todos brancos e, conforme Rushkoff rapidamente percebeu, sem qualquer interesse pela palestra preparada. O foco era uma questão bastante específica, que dominou todo o encontro: como manter o próprio poder depois do “evento”?

“O evento” foi o eufemismo usado para uma esperada catástrofe, cuja forma ainda era desconhecida: poderia ser colapso ambiental, revolta social, explosão nuclear, vírus incontrolável, hacker capaz de destruir todos os dados disponíveis, em suma, algo capaz de produzir um colapso do sistema. Os prevenidos bilionários já possuíam bunkers, quase todos em ilhas do Pacífico Sul com nascentes de água, e sabiam que, depois do “evento”, iriam precisar ainda mais de guardas armados para defendê-los e a seus bens. Mas, depois do “evento”, como evitar que os guardas se revoltassem e escolhessem eles próprios seus líderes? E se o dinheiro não valesse mais? Como controlar as forças de segurança?

Segundo Rushkoff, sua proposta de que estabelecessem relações mais humanas com empregados e guardiões para contar com a lealdade destes foi considerada ingênua e otimista. Mas o mais chocante foi o fato de os bilionários não levarem em conta o próprio poder de afetar o futuro, de reverter o processo, de evitar a calamidade. O porvir não aparecia como a ser criado pelas escolhas feitas no presente, mas como uma ameaça fatal. Conforme anunciado no título do artigo, “*Survival of the Richest. The wealthy are plotting to leave us behind*” (Sobrevivência dos mais ricos. Os ricos estão planejando nos deixar para trás), o “futuro da tecnologia” que interessava aos multibilionários era aquele relativo a como escapar da tragédia anunciada – e não a como evitá-la.

É o advento deste futuro, do qual os poderosos tentaram se isolar, que vivemos agora. O êxito razoável das medidas relativas ao confinamento domiciliar, na escala global atingida, revela a existência de uma capacidade de produzir transformações radicais. Podemos mudar. Agora é preciso dizer não à volta à “normalidade”. Voltar ao antigo “normal” da civilização que nos colocou na situação atual significa ter de, em breve, enfrentar novo vírus, ou outra catástrofe, ainda mais fatal.

Por outro lado, e contra a visão da sobrevivência baseada na luta de todos contra todos e na necessidade de isolamento desta decorrente, diferentes narrativas são possíveis. A marca da civilização humana já foi localizada na comunidade capaz de cuidar dos comuns, na solidariedade e no cuidado com o outro. Segundo uma história publicada, no início da pandemia, na revista *Forbes*

(“*How a 15,000-year-old Human Bone Could Help You Through the Corona Crisis*”; March 21, 2020), quando um aluno lhe perguntou qual o sinal do advento da civilização, causou surpresa o fato de, ao invés de mencionar a criação de alguma ferramenta ou utensílio, Margareth Mead respondeu que encontrava este sinal, há 15 mil anos atrás, em um fêmur quebrado e cicatrizado. Segundo a antropóloga, sem os benefícios da medicina atual, um fêmur fraturado exigia em torno de 6 semanas de repouso para se curar. Sem poder caçar comida, nem ir beber água ou fugir do perigo, quem quebrava a perna tornava-se carne fácil para os outros animais. Um fêmur recuperado da fratura é evidência de que alguém cuidou da pessoa até que ela se recuperasse. Ato marcante na passagem da barbárie à civilização.

O exemplo acima mostra como a comunidade se constitui através do comportamento habitual de quem dela participa. Na constituição da sociedade, também Hegel considera que a ordem social implica uma comunidade racional. É interessante o fato de não haver um apelo à moral e sim à razão. Como pode o raciocínio do sujeito produzir normas de um padrão comum de racionalidade? Como construir uma organização social fundada na autonomia dos indivíduos? Por meio da autonomia da razão, considera Hegel, nos *Escritos sobre política e filosofia do direito*, onde fica bem claro (considerando o hegelianês) que o interesse individual coincide com o interesse coletivo. Não se trata de apelar a um padrão moral estranho aos seres humanos, como fizeram as revoluções fracassadas, e sim à razão. O interesse individual coincide com o interesse coletivo na medida da capacidade de perceber que é melhor viver em uma sociedade organizada de forma a ser capaz de prover as necessidades vitais de seus membros, do que na insana corrida de ratos em que se transformou a luta pela existência, no estado de guerra cotidiano necessário à manutenção da propriedade privada. No argumento dos *Escritos sobre política e filosofia do direito*, no início do século XIX, Hegel julga que a competição generalizada entre os sujeitos não havia estabelecido uma comunidade racional. A racionalidade não era um fato (como ainda não o é).

Em outras palavras, Hegel considera que o desenvolvimento dos costumes (*ethos, mores*) em eticidade, moralidade, é a espinha dorsal da humanidade. Tal desenvolvimento pode levar à percepção de que o interesse individual coincide com o interesse coletivo. Atenção: não se trata de substituir o interesse individual, em um gesto de altruísmo incomum, pelo coletivo: na verdade o interesse individual *é* o interesse coletivo. Antes viver em comunidades responsáveis pelo bem-estar de seus comuns do que em constante e declarada luta com os vizinhos para proteger os interesses

privados. Isso é lógica, e precisa ser transformada em prática, costume. É o que a pandemia tem mostrado com clareza: que o interesse individual *é o coletivo*; proteger-se é proteger a coletividade e vice-versa. Participamos de um destino comum, a ameaça letal está no ar que respiramos, o metabolismo dos indivíduos *é o metabolismo da natureza*, somos protagonistas compartilhando a mesma grande narrativa. A irracionalidade em curso, subproduto da racionalidade instrumental, mero instrumento para atingir o alvo universal, o chamado lucro, pode ser destituída pelo advento da própria razão.

De acordo com Whitehead, a função da razão é promover a arte da vida. E os alvos são: “(1) viver, (2) viver bem, (3) viver melhor” (Whitehead, 1959, p.5). Experimentar uma sociedade conforme a razão implica adotar medidas necessárias às questões ambientais, à extinção da fome e da miséria, ao estabelecimento de uma renda garantida, ao direito à vida. Racionalidade e cooperação apresentam-se como único caminho vital. Faz-se urgente encontrar, ou melhor, ampliar, diversificar e fortalecer “estratégias de mobilização” – que já impregnam heterogêneos movimentos sociais e culturais – no processo de construção de novas subjetividades, em um protagonismo compartilhado. Criar estratégias que resistam à narrativa dominante e se multipliquem por meio de uma ação virótica contaminando a sociedade com mais força que os inimigos visíveis e invisíveis.² Precisamos de um favor. “Gente de todas as cores, / faça esse favor pra mim/ quem puder cantar que cante/ quem souber tocar que toque/ flauta, trombone ou clarim/ quem puder gritar que grite/ quem tiver apito, apite/ faça esse mundo acordar” (Lupiscínio Rodrigues, *Um favor*).

A questão que agora urge é a de como falar ao povo dominado e aos poucos multibilionários agarrados a seus trilhões ensanguentados, cujas escolhas são fortemente afetivas, e parecem não estar entendendo os fatores por trás dos fatos? Em linguagem crua, como afetar a “opinião pública” – a massa de manobra, a bala na agulha? Como suspender a eficiência ideológica em curso – a ideologia dos vencedores – quando o que será encontrado é a própria fragilidade e desamparo? E o enigma: a verdade amarga é melhor que a doce mentira?

Vale lembrar que mesmo na mais agradável experiência do falso permanece, no fundo, uma verdade difusa, colateral, quase obscena, que não pode vir à cena sob o risco de interromper a delícia da experiência do pseudo. Para permanecer na potência do falso, jogamos o véu do encanto

² Cf. Laddaga. Essa posição me foi colocada por Júnia Penna, em troca de correspondência.

sobre o que complica e a psique abraça a cegueira. Assim, esta se torna mais e mais intensa. Mas, desviar as vistas do assustador implica viver sob o ofício de negá-lo. Negar o indesejado até uma pandemia – ou algum outro pandemônio –mostrá-lo sob a face mais cruel, a exterminadora.

Voltamos à questão: Como suspender a adesão à ideologia ainda em curso? Como levar, quem prefere a venda, a ver? Como conversar sobre emancipação com quem já aderiu à servidão voluntária? Em suma, qual a palavra que transforma?³

Depois

E depois de passada a pandemia, a lembrança de um “destino comum” será intensa o suficiente para transformar o paradigma – baseado na exploração predatória da natureza, sobretudo da humana – dominante atualmente?

Ou será a barbárie? A catástrofe, julgava Walter Benjamin, é que as coisas continuem seguindo seu curso. Desemprego, inadimplência em massa, falência do comércio e das instituições, protecionismos nacionalistas, políticas autoritárias, fascistas, Estados de controle total, violência desmedida, fome global e novas catástrofes, até o fim do fim.

Ou, talvez, tudo ao mesmo tempo agora

Talvez, considerando o direito à vida como prioridade, seja possível transformar os sistemas da reprodução vital: os sistemas de educação, de afetos, de propriedade, de trabalho e distribuição; taxar grandes lucros, estabelecer uma renda básica e compartilhar as decisões econômicas; repensar os processos de produção, dependentes de diversas cadeias de suprimentos na economia globalizada: aproveitar que, no quebra cabeça das práticas de produção, haverá diversas situações de falta de peças para concluir o produto final, e abandonar o culto à produtividade. Quebrar os monopólios farmacêuticos, produzir medicamentos vitais baratos. Criar infraestrutura internacional de saúde pública, superar a organização capitalista do atendimento, que está em uma

³ Vale lembrar que, no cristianismo, talvez o maior evento transformador na história do ocidente, conforme Alain Badiou, em *L'Être et l'Événement*, a palavra foi “amor”.

situação biologicamente insustentável. Estabelecer as relações e os nexos entre os fatos através de novas narrativas que conduzam a um paradigma e a uma visão de mundo amplas, justas e inclusivas.

É importante perceber e considerar que qualquer transformação social profunda tem de estar enraizada nos desejos individuais dos componentes da sociedade. Nos sonhos e anseios, nos valores e nas fantasias. Em suma, na natureza interna dos seres sociais.

Considerando a cultura como expressão sedimentada do desenvolvimento da natureza interna e, portanto, em eterno movimento, o caminho de transformação social tem de priorizar o florescer da sensibilidade e da imaginação no processo de educação. Música, poesia, literatura, dança, artes plásticas, visuais e dramáticas podem ser os fundamentos educativos. O processo cultural envolve raciocínio simbólico, juízo de valor e projeção de sentido: transforma o mundo em significado. A cultura fornece a moldura através da qual as coisas são percebidas, interpretadas, utilizadas, o modo como o mundo aparece à comunidade. Segundo Daniel Everett,

Cultura é uma rede abstrata moldando e conectando papéis sociais, domínios de conhecimento hierarquicamente estruturados e valores ranqueados. A cultura é dinâmica, mutável, reinterpretada momento a momento. Os papéis, o conhecimento e os valores da cultura são somente encontrados nos corpos (o cérebro é uma parte do corpo) e nos comportamentos de seus membros. (EVERETT, 2019: 100)

A cultura é uma força dinâmica, seus produtos materiais mais visíveis são a arte, a ciência, a política, a moral, os valores. Ela é responsável pela que já foi chamada de *matéria escura da mente*, uma espécie de conhecimento tácito relativo a valores e papéis sociais, fundamental na interpretação e organização das experiências e das percepções. É, portanto, o campo de batalha no qual são decididas as políticas e seus rumos. E, no meio do pandemônio, é nosso desejo vital que a vitória seja de Eros.

REFERÊNCIAS:

ASSOUN, Pierre. *Le fétichisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

- BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*. Gesammelte Schriften Band V 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- DE BROSSES, Charles. *Du culte des dieux fétiches. Parallèle de L'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Fayard: Paris, 1988.
- EVERETT, Daniel. *Linguagem. A história da maior invenção da humanidade*. Trad. Mauricio Resende. São Paulo: Contexto, 2019.
- FERRARI, Sonia. “Mercadoria e moda: o fetiche e seu ritual de adoração”, em SELIGMANN-SILVA, Marcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP/Annablume, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Hegel's Political Writings*. Trad. H.B.Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xama yanomani*. Trad. Beatriz Perrone- Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Ed. Nacional, 1966.
- MARX, Karl. *O Capital*. Trad. Flavio Kothe e Regis Barbosa. São Paulo: Abril, 1983.
- MAUSS, Marcel. *Oeuvres II*. Paris: Minuit, 1969.
- RUSHKOFF, Douglas. “Survival of the Richest. The wealthy are plotting to leave us behind”. Jul 5, 2018, in <https://onezero.medium.com>
- SAFATLE, Vladimir. *Fetichismo: colonizar o outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- WHITEHEAD, Alfred North. *The Function of Reason*. Boston: Beacon Press, 1959.