

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

PEDRO ERBER

A filosofia em quarentena

ZAZIE  EDIÇÕES

A filosofia em quarentena

2020 © Pedro Erber
COLEÇÃO
PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS
COORDENAÇÃO EDITORIAL
Laura Erber
EDITORA
Laura Erber
PREPARAÇÃO DE TEXTO
Angela Vianna
REVISÃO DE TEXTO
Maria Cecilia Andreo
DESIGN GRÁFICO
Maria Cristaldi

Bibliotek.dk
Dansk bogfortegnelse-Dinamarca
ISBN 978-87-93530-69-0

Zazie Edições
Copenhague / Rio de Janeiro
www.zazie.com.br

PEQUENA BIBLIOTECA DE ENSAIOS

PEDRO ERBER

A filosofia em quarentena

ZAZIE EDIÇÕES

Se a escala extraordinária da devastação provocada pela Covid-19 parece ter pegado de surpresa grande parte de nossas lideranças políticas, evidenciando sua incapacidade para lidar com uma pandemia, o mesmo não se pode dizer da intelectualidade internacional, que se mostrou pronta a responder com notável rapidez à sequência vertiginosa de acontecimentos. Antes mesmo que se nos apresentassem dados minimamente confiáveis sobre a letalidade e velocidade de contágio do vírus, a *intelligentsia* mundial parecia não apenas confiante em interpretar o significado da crise em curso como tratava já de apresentar possíveis panoramas do mundo pós-pandemia. Refiro-me sobretudo ao discurso de figuras amplamente conhecidas e respeitadas no ambiente intelectual internacional, a quem nos acostumamos a chamar filósofos, teóricos ou pensadores, e que têm o hábito de expressar suas ideias em nome ou a partir de uma certa tradição ou posição filosófica, à qual se acresce por vezes, com ou sem aspas, o adjetivo “ocidental”.

A filosofia contemporânea suporta mal o confinamento. Faz tempo que a imagem do filósofo isolado do mundo cotidiano – desde sempre mais mito que realidade – cedeu lugar à figura do teórico engajado no debate político, atuante na crítica de arte e de cinema, que assina colunas na grande mídia e chega, por vezes, a se candidatar a cargos públicos. Durante as últimas semanas, as intervenções em clave filosófica no debate sobre a crise da Covid-19 vêm circulando em jornais, periódicos acadêmicos e sobretudo nas redes sociais, em ritmo turbinado pelo isolamento físico em que se encontra grande parte do público leitor. Sob a forma de réplicas, comentários, posts e memes, não tardaram tampouco a acumular-se as críticas ao posicionamento dos grandes expoentes da filosofia contemporânea, dando voz a um certo incômodo generalizado, provocado pela insuficiência e por vezes inadequação do que a filosofia foi capaz de dizer até agora sobre a pandemia. Enquanto, no lado positivo, ganhavam destaque vozes até aqui pouco escutadas, como a dos epidemiologistas e especialistas da área de saúde em geral (o recorde de audiência da entrevista do biólogo Átila Iamarino no programa *Roda Viva* é testemunho disso), a filosofia contemporânea parecia perder a relevância que manteve no debate público durante as últimas décadas.

O estado da filosofia frente à crise atual chega a lembrar o diagnóstico dramático do poeta e crítico Charles Baudelaire diante do Salão parisiense de 1846: “Estamos, como se vê, no hospital da pintura.

Tocamos as feridas e as doenças; e esta não é uma das menos estranhas e menos contagiosas”.¹ Referia-se então Baudelaire ao ecletismo débil que percebia na pintura de seus contemporâneos, incapaz de fazer jus às transformações radicais da vida europeia em meados do século XIX. Sua crítica mordaz não chegava, porém, a declarar a morte da pintura, como o fizera G. W. Hegel vinte anos antes, mas reafirmava seu potencial como lugar de emergência da verdade.

O que dizer então da aparente limitação ou mesmo incapacidade da filosofia atual de dar conta da crise com que agora nos deparamos? Se as recentes intervenções filosóficas no debate sobre a pandemia mundial não têm levado muito longe no sentido de compreender suas implicações e consequências, talvez nos possam dizer algo sobre o estado da filosofia contemporânea e de sua difícil relação com o presente – da qual a própria pressa em interpretar e fornecer um diagnóstico já é, por si só, sintoma relevante. Para utilizar um termo caro ao pensamento atual, e já entrando assim na questão, elas talvez nos ajudem a compreender a difícil contemporaneidade do pensamento filosófico.

Não por acaso, essa dificuldade em explicar a situação crítica com que a humanidade hoje se confronta – e o que no caso é mais preocupante, a incapacidade também no que concerne à compreensão das possíveis

¹ Charles Baudelaire. *Salon de 1846*; <https://fr.wikisource.org/wiki/Salon_de_1846>.

implicações filosóficas da crise atual – mostra seu aspecto mais nítido em texto de Giorgio Agamben publicado em 26 de fevereiro, quando a Itália começava a tomar medidas mais drásticas de contenção do contágio através do confinamento mandatório de uma parcela da população.

O título do breve artigo de Agamben, “A invenção de uma epidemia”² – uma das primeiras tentativas de “filosofar” a pandemia atual – não deixa margem a dúvidas. Já na primeira frase o texto denuncia o caráter “frenético”, “irracional” e “imotivado” das medidas do governo italiano, que, na visão do filósofo, se aproveita do contágio de um vírus não mais perigoso que uma “gripe normal” para justificar medidas desproporcionais de controle populacional que caracterizam verdadeiro “estado de exceção”.

A caracterização do comportamento do governo italiano como instauração de um “estado de exceção” não surpreende o leitor familiarizado com o pensamento de Agamben, que, através de uma longa e admirável reflexão sobre a política moderna, demonstrou, com base nas considerações do filósofo e jurista alemão Carl Schmitt, o papel do “estado de exceção” como dispositivo-chave na configuração da soberania nacional no mundo contemporâneo. Clica-se no link já com a expectativa de encontrar ali uma análise da crise atual em termos do estado

² Giorgio Agamben. “L’invenzione di una epidemia”; <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>>.

de exceção. E não é outra a tese que Agamben nos apresenta, coroada pela afirmação de que, “uma vez exaurido o terrorismo como causa de provisões de exceção, a invenção de uma epidemia pode oferecer o pretexto ideal para ampliá-las para além de qualquer limite”. Assim, conecta-se e compara-se pandemia e terrorismo, o confinamento italiano e o Patriot Act de George W. Bush, que marcou a resposta aos atentados de 11 de setembro de 2001, desde quando Agamben se recusa a pôr os pés nos Estados Unidos.

E, no entanto, embora confirmada a suposição e correspondidas as expectativas, ao final da leitura é inevitável a impressão de que a conta não fecha, ou, para dizê-lo com Roberto Schwarz, de que o esquema interpretativo de Agamben “gira em falso” frente à crise da Covid-19.

É significativo que um dos primeiros a dar voz pública ao incômodo, que agora se mostra generalizado, com o texto de Agamben tenha sido outro filósofo – ninguém menos que Jean-Luc Nancy –, mas em tom quase afiloso, como quem tenta amansar os ímpetos interpretativos daquele a quem se refere como velho amigo, desde a perspectiva do cidadão comum e, além do mais, idoso e imunocomprometido.³ Nancy aprova a tentativa do “amigo Giorgio” de interpretar a situação a partir de sua perspectiva filosófica em termos de uma questão de soberania. Mas repreende

³ Jean-Luc Nancy. “Eccezione virale”; <<https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>>.

seu descaso com a gravidade do problema sanitário que se descortina e ameaça concretamente a vida de milhões de indivíduos, sobretudo aqueles que fazem parte do grupo considerado de risco.

O trecho mais marcante do texto vem no parágrafo final, em que Nancy relata que, trinta anos atrás, quando recomendado pelos médicos a fazer um transplante de coração, Giorgio se opusera veementemente ao procedimento, sem o qual, comenta Nancy, “eu provavelmente estaria morto há muito tempo”. Ainda que sublinhando a velha amizade, o caso contado assim ao grande público não deixa de pôr em questão de maneira veemente a capacidade de julgamento do amigo Giorgio, para não falar da competência médica do provisional dr. Agamben.

As críticas que se multiplicaram na esteira da resposta de Nancy, sobre as quais não cabe nos demorarmos aqui, tomaram forma ainda mais veemente, referindo-se a Agamben como “sem noção” (*clueless*)⁴ frente à pandemia e chegando a indagar se “é preciso defender a sociedade de Giorgio Agamben”, em referência jocosa ao título de um curso de Michel Foucault no Collège de France.⁵

Evidente que muitas das críticas também incorrem em exageros desnecessários. Como a impressão de

⁴ Anastasia Berg. “Giorgio Agamben’s Coronavirus Cluelessness”; <<https://www.chronicle.com/article/Giorgio-Agamben-s/248306>>.

⁵ Tim Christaens. “Must Society be Defended from Agamben?”; <<https://criticallegalthinking.com/2020/03/26/must-society-be-defended-from-agamben/>>.

descompasso entre pensamento e realidade que vem à tona de maneira exemplar no texto de Agamben não é tampouco exclusiva à sua intervenção, parece-me relevante tomá-la a sério como sintoma de um fenômeno mais amplo. A novidade da situação com que agora nos confrontamos seria de tal magnitude que requereria a reformulação radical dos arcaísmos teóricos a partir dos quais julgamos até aqui entender a modernidade? Ou, talvez, a inadequação que vem à tona agora seria a exacerbação de um problema inerente à própria relação entre o pensamento dito filosófico e o mundo presente?

É o próprio Agamben quem nos dá elementos para suspeitar que, nesse giro em falso do pensamento, trata-se não simplesmente de um deslize da escrita apressada no calor do momento, mas de consequência de um certo modo de encarar a relação da filosofia com a contemporaneidade. É ele mesmo quem sugere, no muito celebrado ensaio “O que é o contemporâneo?”, como modelo de atitude frente ao presente, a perspectiva do “poeta” que “mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro”,⁶ aquele que “não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra, a sua íntima obscuridade”.⁷ Será, talvez, o descompasso que se mostra na tentativa desastrosa

⁶ Giorgio Agamben. “O que é o contemporâneo?”. In *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Goiânia: Argos, 2009.

⁷ *Ibid.*, p. 63-64.

de avaliação da pandemia atual por parte de Agamben a expressão concreta desse modo de compreensão da contemporaneidade?

Em entrevista ao semanário alemão *Der Spiegel*, publicada em 5 de maio de 1969, Theodor W. Adorno tratava de dar sentido à convulsão social que então se espalhava pelo mundo em meio às revoltas estudantis iniciadas em 1968. Em um trecho célebre da entrevista (que, não por coincidência, tem sido amplamente compartilhado nas redes sociais durante as últimas semanas), seu interlocutor comenta que “há duas semanas o mundo ainda parecia estar em ordem”. Ao que Adorno retorque, seco: “Para mim, não”. Seria possível vislumbrar na resposta de Adorno atitude semelhante à descrição de Agamben da perspectiva do poeta (filósofo) ante o contemporâneo, como aquele que enxerga as trevas em meio à luz ofuscante do presente?

A fala de Adorno remete a uma percepção que não se deixa levar pela aparência de ordem, normalidade e, em última instância, de justiça do mundo, à qual nos habituamos. Seria possível remeter tal percepção ao fundamento do próprio pensamento filosófico tal como Platão o descreve no Livro VII da *República*, na célebre alegoria da caverna, em que o filósofo é representado como aquele que se desprende das amarras que o impedem de enxergar a realidade cotidiana em sua essência: isto é, como um jogo ilusório de sombras sob luz artificial. Caberia ao olhar atento do filósofo acostumar-se à luz para perceber e revelar as contradições inerentes a toda ordem social cons-

tituída. Seria talvez a análise marxiana do capital o exemplo mais vivo e expressivo dessa perspectiva filosófica na era moderna.

Certo é que não há nada de novo na caverna da filosofia quando Agamben trata de caracterizar o contemporâneo em termos da adaptação do olhar a um jogo de luz e sombra. Assim como não é novo o perigo implícito numa tal empreitada. Um dos riscos desse olhar distanciado do presente, característico do pensamento filosófico, é a miopia arrogante que, ao impossibilitar a percepção clara dos contornos da realidade, acaba por nela projetar sempre a mesma imagem de seu próprio esquema conceitual. Hannah Arendt, que rejeitava ativamente o título de “filósofa” e preferia descrever sua atividade intelectual como teoria política, sublinhava a tensão inerente entre filosofia e política, entre filosofar e agir como duas esferas estanques da existência humana. Na recusa a incluir-se no “círculo dos filósofos”, tratava-se, para Arendt, sobretudo de subtrair-se à hostilidade que, desde Platão, caracteriza a relação do filósofo com a atividade política, de modo a encarar a política sem os “olhos anuviados” da filosofia.⁸

Toda crise, como demonstrou à exaustão a tradição fenomenológica, é por definição o momento privilegiado em que se revelam aspectos até então dificilmente perceptíveis do mundo circundante,

⁸ Hannah Arendt. Zur Person (entrevista); <<https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4&t=255s>>. 1:00:25 min.

possibilitando assim uma transformação em nossa compreensão da realidade. Tal o instante decisivo – crítico – para o pensamento filosófico, no qual o que se define é também a alternativa entre sua capacidade de percepção e intervenção e sua irrelevância como modo de acesso e transformação do mundo.

Ao repetir simplesmente a fórmula do “estado de exceção” como descrição da atitude do governo italiano perante a pandemia, Agamben não apenas desperdiça, como se costuma dizer, a oportunidade de ficar calado; mais ainda, ele barateia o potencial explicativo e retórico de sua aguda reflexão sobre a soberania moderna. Não se trata de condenar a tentativa de utilizar seu próprio marco conceitual como ponto de partida para uma teorização do presente. Talvez fosse mais acertado argumentar que precisamente o momento atual, em que a declaração de algum tipo de estado de exceção se faz de fato necessária, acaba por tornar mais claro o abuso sistemático desse dispositivo no cotidiano da política moderna. E o que dizer da resistência de certos governos em aceitar a necessidade de declaração do estado de exceção – vide o caso do Reino Unido, dos Estados Unidos e do Brasil – justamente quando este não é fruto de sua própria vontade soberana, e sim de força maior das circunstâncias? Se o esquema conceitual de Agamben tem algo a nos dizer sobre a situação atual, seria esse, talvez, um caminho mais promissor, na medida em que põe às claras de modo ainda mais cabal o caráter decisionista da soberania moderna, que agora toma a

forma de uma espécie de exceção da exceção encarnada na atitude de figuras como Trump e Bolsonaro.

Faz-se necessária aqui uma ressalva ao comentário anterior sobre a inaptidão da classe política mundial em lidar com a pandemia atual. É certo que tal incompetência e, em certos casos, a simples recusa de enfrentar a crise em sua realidade não são fenômenos generalizados. Ao contrário, parte do interesse que desperta a situação atual como objeto de investigação é a gama extremamente diversa de reações à pandemia em curso por parte de governos locais e nacionais. Diversidade cujos fundamentos não se esgotam em traços culturais ou ideológicos, como alguns vêm tentando afirmar, mas derivam, antes, de uma multiplicidade complexa de variáveis irreduzíveis a qualquer tipo de narrativa linear. Ocorre, porém, que o gosto pelas teorias gerais que dão conta da complexidade do mundo em termos de uma narrativa única – por mais que complexa – é traço quase insuperável do modo de pensar da filosofia: gosto, diga-se de passagem, sempre pronto a se deteriorar em vício interpretativo.

Também no que concerne à pandemia, não faltam os que insistem em reduzir as diferentes maneiras em que cada país vem gerenciando a crise a velhos esquemas interpretativos da ordem geopolítica mundial. Enquanto isso, o compartilhamento de uma ameaça comum por grupos sociais e indivíduos nos mais diferentes contextos nacionais, regionais, urbanos e etários por todo o mundo, que caracteriza a situação atual,

põe ainda mais em evidência a inadequação de tais esquemas de compreensão da geopolítica moderna.

Ainda assim, há aqueles que, ao acercar-se da crise, insistem em lançar mão do velho dualismo entre Ocidente e Oriente. O caso do artigo recente de Byung-Chul Han, que discorre sobre as diferenças entre a reação social e política à Covid-19 na Europa e na Ásia é emblemático. “Em comparação com a Europa”, indaga Han, “quais vantagens o sistema da Ásia oferece que são eficientes para combater a pandemia?”. Dando o tom do ensaio, sua resposta imediata parece extraída de um manual de estudos orientais do século XVIII:

Estados asiáticos como Japão, Coreia, China, Hong Kong, Taiwan e Singapura têm uma mentalidade autoritária, que vem de sua tradição cultural (confucionismo). As pessoas são menos relutantes e mais obedientes do que na Europa.⁹

A essa altura, já nem vale a pena repetir a crítica já tantas vezes desferida contra esse tipo de reducionismo que apaga diferenças sociais, políticas, linguísticas, econômicas sob o signo de um significante cultural comum que de tudo dá conta, tal como a herança cultural do confucionismo. Mais relevante

⁹ Byung-Chul Han. “O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã”; <<https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>>.

aqui é a pergunta sobre o porquê do apelo a essa velha dicotomia quando se trata de pensar as implicações da pandemia atual. Qual a função de se perguntar sobre as “vantagens do sistema da Ásia” como ponto de partida da discussão sobre as implicações políticas da Covid-19?

Tendo em conta as diferenças substanciais no modo com que os governos (e a população) de Japão, Coreia do Sul, China, Hong Kong, Taiwan e Singapura vêm lidando com a crise, vê-se que o apelo a uma raiz cultural comum serve aqui não para explicar semelhanças, como seria de supor, mas sobretudo para esconder disparidades, criando assim a ilusão de um bloco unitário ao qual se possa comparar a unidade não menos arbitrária ou fictícia da Europa ou do Ocidente. Tal é um dos aspectos do jogo de espelhos que Naoki Sakai denomina com precisão o “esquema de configuração”¹⁰ geopolítica do mundo, que tanto ajuda a ocultar singularidades, nuances e configurações complexas sob o manto ideológico barato da razão dualista.

Tomando um exemplo do interior da própria União Europeia, pensemos por um instante no abismo que separa a condução de políticas públicas em Portugal, onde se apressou a concessão de direitos de cidadania a imigrantes para possibilitar sua partici-

¹⁰ Naoki Sakai. “A modernidade e sua crítica. O problema do universalismo e particularismo”. Rio de Janeiro/Dinamarca: Zazie Edições, no prelo.

pação nos sistemas de saúde, das medidas do governo de Viktor Orbán na Hungria, que – este sim – se aproveita da pandemia para estabelecer um verdadeiro estado de exceção de duração indefinida. Seriam os húngaros – talvez por sua proximidade com a Ásia – menos europeus que os portugueses, logo, menos dados à democracia e mais afeitos a regimes autoritários? Ou, para comparar realidades ainda mais próximas, o que dizer da diferença entre o que o governo sueco caracterizou como seu “grande experimento” com o novo coronavírus, ao recusar-se a fechar escolas ou a prevenir aglomerações, em contraste com as vizinhas Dinamarca e Noruega, onde medidas de confinamento foram postas em prática com muito mais vigor – ainda que sem o caráter coercitivo que vieram a ter, por exemplo, na Itália, após um período inicial de negligência?

Entre os países do Leste Asiático, o uso massivo do aparato de controle tecnológico que marcou o êxito da política chinesa de contenção da pandemia contrasta, por exemplo, com a reticência do governo japonês até mesmo em tornar obrigatórios os testes de contaminação para passageiros chegados da Europa e da América do Norte durante o crucial mês de março. Tais contrastes já seriam suficientes para deitar por terra qualquer tentativa de generalização de um modelo asiático de combate à pandemia. Evitando ao máximo a imposição do confinamento, o governo japonês optou, a princípio – para bem ou para mal –, por pedir aos cidadãos que evitassem ao máximo sair

de casa por motivos desnecessários, e ao comércio que não abrisse as portas na medida do possível. Seria o caso de atribuir a resposta positiva de grande parte da população a tais pedidos do governo também à obediência confucionista?

O caso da Coreia do Sul, por outro lado, onde o maior agente de propagação nas primeiras semanas da pandemia foram seitas religiosas – cristãs – cujos líderes se recusaram a abrir mão de aglomerações, tem um aspecto especialmente revelador. Ele traz à tona um paralelo importante com a situação brasileira, em que a resistência de pastores das grandes igrejas evangélicas em abrir mão de cultos presenciais com grandes aglomerações tornou-se um dos grandes obstáculos à contenção do vírus. Uma vez controlados esses focos pontuais, a Coreia do Sul tornou-se um dos exemplos mais bem-sucedidos de combate à pandemia.

Diz muito do presente estado do debate que a réplica mais contundente à visão estereotipada das razões do êxito coreano na luta contra o novo coronavírus como fruto de tradições milenares asiáticas que circula amplamente na mídia (incluindo a mídia brasileira) tenha vindo não de um filósofo, mas de um advogado e politólogo escrevendo – quem diria – no periódico norte-americano *Foreign Policy*. “Trata-se de um velho padrão orientalista”, argumenta Nathan Park, em artigo de 2 de abril: “Nenhum texto sagrado do confucionismo aconselhou os oficiais coreanos da área de saúde a convocar as empresas médicas a aumentar rapidamente a capacidade de

testagem quando a Coreia tinha apenas quatro casos confirmados”.¹¹ No entanto, a mídia global parece incapaz de reportar o êxito dessas políticas públicas sem recorrer a um culturalismo banal:

Sempre que uma política social parece funcionar em um país asiático (em geral o Japão e mais recentemente a Coreia do Sul), os ocidentais – americanos especialmente – são rápidos em afirmar que tal política foi possível somente graças à suposta homogeneidade e harmonia das sociedades asiáticas. Essa harmonia, porém, existe somente na fantasia racista que imagina uma sociedade composta de asiáticos mansos e obedientes.¹²

Sobretudo por se tratar de um intelectual familiarizado com o contexto político e social sul-coreano, como é o caso de Han, é difícil até mesmo levar a sério a aderência a uma forma tão crassa de reducionismo cultural. Está claro que a oposição Ásia/Europa, Ocidente/Oriente mais esconde que revela as diferenças entre contextos locais e nacionais e as respectivas reações de seus governos e populações à pandemia. Vale, portanto, retomar a pergunta já formulada: qual a função da insistência nessas velhas dicotomias como estratégia de explicação da crise atual e suas consequências políticas?

¹¹ Ibid.

¹² Nathan Park. “Confucianism isn’t Helping Beat the Coronavirus”; <<https://foreignpolicy.com/2020/04/02/confucianism-south-korea-coronavirus-testing-cultural-trope-orientalism/>>.

É o próprio Han quem fornece uma primeira resposta, na conclusão de seu artigo, ao descrever o que considera o grande perigo que se coloca para o mundo pós-pandemia: a saber, o risco da expansão global do “Estado policial digital ao estilo chinês”. Conforme Han,

a China poderá agora vender seu Estado policial digital como um modelo de sucesso contra a pandemia. A China exibirá a superioridade de seu sistema ainda mais orgulhosamente. E após a pandemia, o capitalismo continuará com ainda mais pujança. E os turistas continuarão pisoteando o planeta. O vírus não pode substituir a razão. É possível que chegue até o Ocidente o Estado policial digital ao estilo chinês.¹³

De modo que o método “asiático” de combate à pandemia, não obstante sua aparente eficiência e vantagem perante o caos europeu, comporta um risco fundamental. Risco que, de acordo com o panorama esboçado por Han, estaria ligado à herança cultural confucionista, que molda a “mentalidade autoritária” de chineses, coreanos e japoneses, tornando-os mais dóceis ao controle do Estado.

No entanto, sugere Han, apesar de sua manifesta incompatibilidade com o *éthos* ocidental, é possível que o autoritarismo asiático se espalhe pela Europa com a mesma velocidade do vírus. Logo, faz-se neces-

¹³ Byung-Chul Han, op. cit.

sário à Europa proteger-se não apenas do vírus, mas também da cultura asiática que ameaça tomar conta do mundo pós-pandemia. E a prescrição de Han contra a ameaça chinesa é nada menos que a velha razão ocidental: “O vírus não pode substituir a razão” – assim como o Estado policial chinês não pode substituir a democracia europeia. E assim, no panorama geopolítico que seu texto nos apresenta, o próprio “estado de exceção” teorizado por Agamben aparece marcado como produto chinês:

Espero que após a comoção causada por esse vírus não chegue à Europa um regime policial digital como o chinês. Se isso ocorrer, como teme Giorgio Agamben, o estado de exceção passaria a ser a situação normal. O vírus, então, teria conseguido o que nem mesmo o terrorismo islâmico conseguiu totalmente.¹⁴

Por um lado, o vírus figura aqui como agente que ocasiona ou cria a oportunidade para a declaração do estado de exceção. Equipara-se, assim, ao “terrorismo islâmico” em seu papel de ameaça externa à integridade europeia, mostrando-se até mesmo mais eficiente que este em sua capacidade de mobilização. Em última instância, porém, Han não parece preocupado com o vírus ou com o terrorismo como riscos reais – ainda que sem chegar ao extremo da posição de Agamben, que equiparava a pandemia a uma “gripe

¹⁴ Ibid.

normal”. Para Han, mais temível que ambos é um terceiro perigo que assombra a civilização ocidental, a saber, o regime policial digital chinês.

Assim se conclui a manobra discursiva que informa o texto desde a colocação inicial do problema em termos da oposição em bloco entre Ásia e Europa. O vírus, de catalizador do estado de exceção, passa à condição de embaixador do regime policial chinês. Regime este que não simplesmente se instaura, que não é simplesmente declarado pelo soberano, como demonstra Agamben sobre o estado de exceção em sua genealogia da história política europeia, e sim – como estrangeiro – chega, imigra, invade o território europeu. Na cadeia de associações que vai do terrorismo islâmico ao Estado autoritário digital chinês, fecha-se o círculo e recompõe-se o drama da ameaça estrangeira que paira sobre a Europa como metonímia do Ocidente.

Não deixa de ser uma virtude dos textos de circunstância, escritos no calor do momento, com propensão a exibir em estado bruto certos esquemas de pensamento que a escrita mais cuidadosa tende a escamotear. É claro, porém, que a lógica implacável da identificação da ameaça que ronda a Europa com uma espécie de corpo estranho, viral ou parasítico, não é tampouco exclusiva ao artigo de Han. Em um texto recente em que discorre sobre a “situação epidêmica” acarretada pelo novo coronavírus, Alain Badiou resvala em um comentário – no mais, irrelevante ao próprio argumento do texto – sobre a origem do vírus

na “sujeira perigosa” pela qual, segundo o filósofo, são conhecidos os mercados chineses.¹⁵ E no que foi talvez até aqui seu exemplo mais escandaloso, uma publicação argentina que coletou as intervenções filosóficas sobre a crise da Covid-19 ganhou o título “Sopa de Wuhan”, e, na capa, uma ilustração da sopa de morcego que, segundo os noticiários sensacionalistas de primeira hora, estaria na origem da primeira transmissão do vírus à espécie humana.¹⁶

Apesar da opinião muito difundida que localiza a origem da pandemia em um mercado na cidade de Wuhan, ainda não há unanimidade em meio à comunidade científica quanto a local e circunstâncias precisas da primeira infecção humana pelo novo coronavírus. O que é certo é que não foi o Partido Comunista Chinês – tampouco Confúcio – que inventou a sociedade disciplinar ou o estado de exceção como método de exercício da soberania.

Em “O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã”, a função explícita do panorama geopolítico traçado por Han é embasar sua crítica da visão otimista de Slavoj Žižek sobre os possíveis desfechos da crise atual, segundo a qual a pandemia representaria não apenas “um golpe mortal no capitalismo”, mas também a possibilidade de uma derrota do regime chinês. Refutando a sugestão de Žižek, a conclusão de

¹⁵ Alain Badiou. “On the Epidemic Situation”; <<https://www.versobooks.com/blogs/4608-on-the-epidemic-situation>>.

¹⁶ Pablo Amadeo (org.). Sopa de Wuhan; <<http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>>.

Han consiste, em linhas gerais, na afirmação de que não se pode esperar do vírus que tome nosso lugar como sujeito histórico. Em última instância, objeta Han: “somos NÓS, PESSOAS dotadas de RAZÃO, que precisamos repensar e restringir radicalmente o capitalismo destrutivo” (maiúsculas no original).¹⁷

Se, por um lado, é difícil discordar do chamado a restringir o “capitalismo destrutivo” – quase equivalente a um apelo para conter “o mal” – e da necessidade de tomarmos as rédeas de nosso destino coletivo, por outro, as indicações que o texto nos fornece no sentido de como fazê-lo deixam a desejar. Permanece também ambígua a identidade maiúscula do “NÓS” e o significado de sua (também maiúscula) “RAZÃO”. Afinal, não seria justamente o “modelo chinês” contra o qual se posiciona Han o exemplo mais próximo, na atualidade, de um Estado determinado pela razão? O complemento imediato da sentença conclusiva com sua alusão, em estilo Greta Thunberg, à redução de “nossa mobilidade” para salvar “nosso belo planeta” faz sentido como slogan, mas, além de insuficiente, não aponta nenhum caminho concreto de transformação revolucionária.

Permanece ainda a pergunta sobre o que exatamente se trata de salvar do perigo do capitalismo destrutivo: uma versão (um pouco) menos destrutiva de capitalismo, talvez? E como entender o sujeito da suposta razão na qual deposita Han a tarefa de salvar

¹⁷ Ibid.

o mundo – em meio a um mapeamento geopolítico do drama atual, em que cabe à Ásia, mais uma vez, o papel de ponto de origem da ameaça global – senão como reedição do velho tropo da razão como propriedade essencial do Ocidente?

Paul Preciado, em sua contribuição ao debate sobre a pandemia atual, fornece um diagnóstico agudo do “princípio de imunidade” sobre o qual se construiu o projeto de uma Europa unida: “Como sociedade europeia, decidimos nos construir coletivamente como coletividade totalmente imune, fechada ao Oriente e ao Sul”.¹⁸ Na confusão da tripla tarefa esboçada por Han de conter o vírus, conter o estado de exceção e conter o avanço chinês sobre o Ocidente, é difícil não enxergar nesse apelo à “razão” – no modo em que se inscreve no texto, como a proposta de uma espécie de vacina antioriental – mais um avatar desse princípio de imunidade europeu.

A pandemia atual, observa ainda Preciado, “deslocou as políticas da fronteira que tinham lugar no território nacional ou no superterritório europeu para o nível do corpo individual”.¹⁹ Claro que o cuidado com o corpo individual em termos de manutenção de sua imunidade não é invenção contemporânea, como tampouco o confinamento como método de prevenção do contágio epidêmico. A novidade aqui é

¹⁸ Paul Preciado. “Aprendiendo del Virus”; <https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html>.

¹⁹ Ibid.

sobretudo o modo como a pandemia atual reforçou a analogia entre as fronteiras nacionais e os limites do corpo individual, que põe em evidência, mais que a própria fronteira como algo realmente existente, o que Sandro Mezzadra e Brett Neilson caracterizam como o movimento de multiplicação de fronteiras: o processo de “fronteirização (*bordering*)”.²⁰

E não é de hoje que a filosofia mobiliza a “razão” quando se trata de fechar as fronteiras do corpo ao mundo exterior, à realidade sensível. Friedrich Nietzsche, em seu filosofar antifilosófico, não se cansava de alertar para o abuso da “razão”, que nos move constantemente para falsificar “o testemunho dos sentidos”²¹ e projetar a verdadeira existência em um mundo invisível, inacessível ao olho acostumado a guiar-se pelas “luzes do tempo” (Agamben). A reação ao vírus através de um fechamento imunitário encontra um paralelo no fechamento do sujeito definido em termos de razão à percepção do mundo sensível, presente, em sua contingência e constante mutação.

No mais, em que pese o otimismo – exagerado? ingênuo? estratégico? – da afirmação de Žižek segundo a qual a pandemia do novo coronavírus representa, em referência ao filme de Quentin Tarantino, uma

²⁰ Sandro Mezzadra e Brett Neilson. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Duke University Press, 2013.

²¹ Friedrich Nietzsche. “A ‘razão’ na filosofia”. In *O crepúsculo dos ídolos*; <<http://www.afoicecomartelo.com.br/posfsa/Autores/Nietzsche,%20Friedrich/Friedrich%20Nietzsche%20-%20Crep%C3%BAsculo%20dos%20%C3%8Ddolos.pdf>>.

espécie de “golpe Kill Billesco no capitalismo”, sua intervenção tem a virtude de ao menos apresentar-nos a direção de um futuro desejável pós-pandemia. E de fazê-lo enquanto evita a falsa opção entre o capitalismo liberal e o Estado disciplinar “chinês”. No mais, trata-se de uma aspiração modesta: o golpe mortal a que alude Žižek não representa o fim mágico do capitalismo, mas simplesmente a esperança de que a crise atual nos leve a perceber a necessidade de reconsiderar a proposta comunista não no que esta comporta de utópico, mas como único modo de viabilização até mesmo dos princípios fundamentais do liberalismo.

É notável, diga-se de passagem, que a ideia de comunismo de Žižek mostre-se cada vez mais moderada e inócua. Em uma entrevista recente, ao reiterar a hipótese de que a crise mundial ocasionada pela pandemia do coronavírus “dá uma chance ao comunismo”, Žižek explica que o que entende aí por comunismo “é simplesmente o que a Organização Mundial da Saúde vem dizendo. Precisamos nos mobilizar, coordenar e assim por diante...”.²² Ou, como coloca em termos mais concretos: “o que eu quero dizer é que é possível manter o lado bom do capitalismo, mas através de um Estado coordenado e um esforço social de mobilização”. Žižek acrescenta que esse princípio de coordenação e colaboração mundial faz-se necessário não apenas para a pandemia atual, mas também para

²² Charlie Nash. “What I like about coronavirus” by Slavoj Žižek, <<https://spectator.us/like-about-coronavirus-slavoj-zizek/>>.

a continuada crise dos refugiados e as muitas crises ecológicas que presumivelmente virão.²³

É inegável, porém, que a objeção de Han encontra respaldo no argumento de Žižek, e sobretudo no manejo hábil que este demonstra de uma certa retórica messiânica que – com o perdão da paródia – parece ter medo de dizer seu nome. Assim é que, embora sem depositar todas as fichas na possibilidade de uma real transformação do mundo após a pandemia, Žižek deixa que a sugestão de um final dramático do capitalismo – anunciada no título do artigo – informe (e entusiasme) a leitura de seu texto. Atraído pela promessa do final “Kill Billesco”, em que o vírus salva a humanidade com um golpe fatal no coração do capitalismo, o leitor é enfim convidado a resignar-se à possibilidade de um “esforço social de mobilização” nos moldes da OMS.

Enquanto permanece a dúvida sobre o potencial de mobilização da aposta retórica de Žižek em uma inflação terminológica sem lastro de conteúdo concreto, vê-se que sua estratégia não falha em atrair a atenção da direita mais aguerrida. Esse é o caso do chanceler brasileiro Ernesto Araújo, que a ele dedicou um post no que a mídia se refere como seu “blog pessoal” (caracterização ambígua para um espaço em que o ministro das Relações Exteriores discute política internacional). Em meio à crise política causada pela atitude oportunista e criminoso do presidente

²³ Ibid.

Jair Bolsonaro frente ao desastre sanitário, o ministro achou tempo para debater ponto a ponto uma seleção de passagens do recém-publicado volume *Virus*, em que Žižek desenvolve seu argumento sobre a atual pandemia. No breve livro virtual, Žižek dobra a aposta anunciada na entrevista citada, a OMS como modelo pragmático de comunismo transnacional ao qual o momento atual se apresenta como abertura histórica. Não obstante a evidente má-fé com que o ministro manipula o argumento de Žižek, o texto de Araújo vale a leitura, ao menos pelo que tem de sintomático de uma certa vertente intelectual da extrema direita contemporânea.

Araújo, como se sabe, é discípulo do autointitulado “filósofo” Olavo de Carvalho, cuja influência no alto escalão do atual governo federal é notória. Em seu blog, o ministro reverbera o discurso caricato de Olavo, que trata de angariar argumentos para negar o aquecimento global, vocifera contra a “ideologia de gênero”, alerta para o perigo do islã, que ameaça o Ocidente cristão, e vê na globalização uma trama secreta da esquerda para impor ao mundo a nefasta ideologia do “marxismo cultural”. Que tenha sido sob esse viés que a filosofia ganhou espaço no discurso político no Brasil dos últimos anos, não deixa de ser sintomático da crise em que se encontra o discurso filosófico atual. Sobretudo se consideramos que nem Araújo nem Olavo são fenômenos isolados. Ao contrário, encontram contrapartida em figuras como o russo Aleksandr Dugin, em Steve Bannon nos Esta-

dos Unidos e Naoki Hyakuta no Japão, para citar apenas alguns dos expoentes mais relevantes dessa curiosa rede de “intelectuais anti-intelectuais” que domina hoje o discurso mais inflamado da nova direita global.

O livro de Žižek apresenta um prato cheio à imaginação paranoica que em tudo enxerga conspirações e ameaças à grandeza interna da tradição cristã ocidental. É claro que não se pode culpar o autor pela interpretação literal que faz Araújo de tudo o que o texto afirma em tom irônico. Ainda assim, qual o propósito de lançar, como o faz Žižek, a essa altura do debate político, uma tentativa de reabilitar o lema *Arbeit Macht Frei* (o trabalho liberta), apesar do “péssimo uso que dele fizeram os nazistas”? O tom bombástico de sua ideia de um golpe mortal no capitalismo, combinado às referências elogiosas à importância do papel da OMS no combate à pandemia, acaba por adquirir, na interpretação de Araújo, o caráter de prova da estratégia de domínio global comunista da qual a própria OMS não é mais que uma peça no tabuleiro. A manobra é clássica no âmbito das teorias da conspiração, que embaralham os elementos de um dado discurso, reorganizando-os de modo a demonstrar, de maneira superficialmente crível, uma tese inteiramente descabida. É certo que o ressentimento anti-intelectual que anima a ala “olavista” dos apoiadores do atual governo é ingrediente fundamental na receita. Mas é inegável que o flerte recorrente do próprio Žižek com a retórica da conspiração contribui também, em muito.

O leitor habituado ao estilo polêmico de Žižek há de relevar o exagero retórico contido em sua identificação da OMS como modelo do comunismo futuro; alguns chegarão até mesmo a apreciar o sarcasmo de sua referência à inscrição que marcava a entrada dos campos de concentração nazistas. Mas será ainda possível contar com tanta cumplicidade por parte do público leitor? Qual a atitude adequada frente à apropriação rasa – mas nem sempre mal-informada – do discurso filosófico pelo populismo de direita? Até que ponto faz sentido levá-lo em conta como possível interlocutor? A partir de que ponto se torna incontornável fazê-lo? O rompimento da bolha do debate filosófico é um desafio que o pensamento contemporâneo terá de encarar mais cedo ou mais tarde, se lhe resta ainda alguma ambição política.

Ao representar o “globalismo” como subterfúgio da esquerda mundial e disfarce do comunismo pós-soviético, Araújo parece ignorar que o estabelecimento de instituições supranacionais capazes de fazer frente ao poder político e econômico dos Estados-nação constituía aspecto fundamental do projeto neoliberal desde os primeiros anos do pós-guerra. É o que demonstra de forma detalhada o historiador canadense Quinn Slobodian, em um livro intitulado justamente *Globalists*, que descreve esse esforço conjunto de grandes expoentes do pensamento neoliberal, entre os quais Friedrich Hayek, Ludwig von Mises e Wilhelm Röpke, visando a criação de estru-

turas governamentais em nível global.²⁴ Nesse ponto, o debate entre esquerda e direita durante a segunda metade do século XX enfocou não tanto a necessidade ou não de tais instituições supranacionais, mas sobretudo a função que estas deveriam assumir, seja como instâncias promotoras e reguladoras da livre competição, seja como instrumentos de cooperação e solidariedade internacional.

E é justamente a ênfase de Žižek na necessidade de solidariedade como base desejável das relações internacionais que Araújo toma como alvo principal. Porém, na falta de coragem de rejeitar explicitamente a própria ideia de solidariedade como fundamento da política e das relações humanas em geral – afinal, “quem ousaria posicionar-se contra a solidariedade?”²⁵ –, o ministro se atém ao jogo barato de afirmar que se trata aqui tão somente de “mais um conceito nobre e digno que a esquerda pretende sequestrar e perverter, corromper por dentro, para servir aos seus propósitos liberticidas”.

Se levarmos mais ou menos a sério o discurso de Araújo como a expressão de um ponto de vista que vai além de seu oportunismo, caberia então a pergunta: se o problema não é a solidariedade em si, mas o uso que a esquerda faz dessa ideia, qual o sentido e o papel político da solidariedade que propõe o chan-

²⁴ Quinn Slobodian. *Globalists. The End of Empire and the Beginning of Neoliberalism*. Harvard University Press. 2018.

²⁵ Ernesto Araújo. “Chegou o coronavírus”; <<https://www.metapolitica-brasil.com/post/chegou-o-comunav%C3%ADrus>>.

celer? Não obstante a crítica veemente do sequestro dessa ideia – tão cristã, diga-se de passagem – pela esquerda, o texto não apresenta nenhuma sombra de reabilitação política da solidariedade. Ao contrário, insiste em bater na tecla gasta da oposição entre solidariedade e liberdade que estrutura em grande parte o pensamento neoliberal e ganha sua face mais grotesca no ideário da nova extrema direita.

Não chega a ser surpreendente que a crítica de Araújo ao comunismo de Žižek se apoie justamente no argumento de Agamben, a quem se refere como “filósofo de esquerda aparentemente não marxista”,²⁶ que interpreta a ordem de confinamento sob a ótica do exercício do poder soberano através do estado de exceção. E, no entanto, a sinceridade da preocupação de Araújo em proteger a liberdade individual ante o estado de exceção é tão crível quanto o zelo de Bolsonaro pelo bem-estar da população enquanto nega a necessidade do confinamento. Em jogo aqui está, antes de mais nada, uma questão de (falta de) solidariedade – que se mostra em nível doméstico de forma ainda mais gritante que no plano internacional. Retorna-se então ao tema da solidariedade – e de sua recusa despudorada como marca do discurso da extrema direita contemporânea. Na expressão emblemática do presidente: “Alguns vão morrer. Lamento, é a vida”. Mas não seria também, mantidas as devidas proporções, a falta de solidariedade de Agamben ao

²⁶ Ibid.

menosprezar o perigo da pandemia o que denuncia a alfinetada certa do amigo Nancy?

Os dilemas perante os quais nos coloca a Covid-19 trazem à tona de modo violento a impressão de que, na falta de um esforço conjunto de planejamento, solidariedade e cooperação internacional, é possível que a humanidade não dure mais um século. Pensar as bases desse projeto comum de humanidade é tarefa fundamental do presente. Polêmicas à parte, quanto importa se a tal projeto dá-se ou não o nome de comunismo e se a tal pensamento – eminentemente político – cabe ainda, ou não, o nome de filosofia?

Tóquio, abril de 2020.

PEDRO ERBER (Rio de Janeiro, 1975) leciona literatura e filosofia na Universidade Waseda, em Tóquio. É doutor em literatura japonesa pela Cornell University, mestre em filosofia pela PUC-Rio e bacharel em filosofia pela UFRJ. Suas publicações incluem *Breaching the Frame: The Rise of Contemporary Art in Brazil and Japan* (University of California Press, 2015) e *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger* (Loyola/PUC-Rio, 2004).