

**PARA ALÉM DA
QUARENTENA:**
REFLEXÕES SOBRE
CRISE E PANDEMIA

ANA LOLE ■ **INEZ STAMPA**
RODRIGO LIMA R. GOMES [ORGS.]



mórula
EDITORIAL

ANA LOLE ■ INEZ STAMPA
RODRIGO LIMA R. GOMES [ORGS.]

PARA ALÉM DA QUARENTENA: REFLEXÕES SOBRE CRISE E PANDEMIA

APOIO:



ÍNDICE

Crise e pandemia da COVID-19 — leituras interseccionais

ANA LOLE • CARLA CRISTINA LIMA DE ALMEIDA • INEZ STAMPA • RODRIGO LIMA RIBEIRO GOMES

Crises históricas e naturalismo capitalista

STEFANO G. AZZARÀ

Pandemia e crise na União Europeia

PAOLO DESOGUS

Entre pandemia e crise orgânica: contradições e narrações hegemônicas do capitalismo em colapso

GIANNI FRESU

A vigência do estado de sítio político na pandemia

MARCOS DEL ROIO • VINÍCIO CARRILHO MARTINEZ

Urgente para quem? A Lei de Urgente Consideração e a pandemia da COVID-19 no Uruguai

MÓNICA BRUN BEVEDER

A epidemia e o fascismo

LINCOLN SECCO

A pandemia e a ‘inteligência’ do presidente

VICENTE A. C. RODRIGUES • INEZ STAMPA

Cortar ou não cortar, eis a questão. Crise orgânica, tensões no bloco social dominante e ajustes na austeridade fiscal

RODRIGO CASTELO

Globalização e pandemia: o fim da hegemonia e a necropolítica neoliberal

PEDRO CLÁUDIO CUNCA BOCAYUVA

A morte como projeto

VICTOR LEANDRO CHAVES GOMES

Revolução-restauração em tempos de pandemia

LUCIANA ALIAGA

Precarização do trabalho em tempos de pandemia da COVID-19

PERCIVAL TAVARES DA SILVA

Aspectos da Educação brasileira em meio aos dilemas de um momento dramático

RODRIGO LIMA RIBEIRO GOMES

A crise provocada pela COVID-19: antigos problemas em um novo cenário

ANDREIA CLAPP SALVADOR • RAFAEL SOARES GONÇALVES • VALÉRIA PEREIRA BASTOS

Pandemia e crise capitalista: a situação das favelas

REGINALDO SCHEUERMANN COSTA

A violência que não respeita o isolamento

VITOR CASTRO

COVID-19: memórias e pesadelos para quase-cidadãos

MARCELO PAIXÃO • FLAVIO GOMES

Muito além da perda da libido

GUILHERME ALMEIDA

***“Entre a deriva e o naufrágio”*: notas sobre a população LGBTI em tempos de pandemia da COVID-19**

MILENA CARLOS DE LACERDA

Povos indígenas em Alagoas e a COVID-19: práticas e cuidados

MARLI DE ARAÚJO SANTOS

As mulheres e a pandemia da COVID-19 na encruzilhada do cuidado

RITA DE CÁSSIA SANTOS FREITAS • CARLA CRISTINA LIMA DE ALMEIDA • ANA LOLE

Notas de uma travessia — reflexões de uma assistente social em Portugal em tempo de pandemia da COVID-19

MARIA INÊS AMARO

As/os assistentes sociais na linha de frente: violência e violações de direitos na pandemia da COVID-19

ANTONIO CARLOS DE OLIVEIRA • ARIANE REGO DE PAIVA • IRENE RIZZINI

A pandemia da COVID-19 e o trabalho de assistentes sociais na saúde

MAURÍLIO CASTRO DE MATOS

A relevância do trabalho dos assistentes sociais no enfrentamento à pandemia da COVID-19

MÁRCIA BOTÃO • NILZA ROGÉRIA NUNES

O cuidado em saúde mental no cenário de pandemia da COVID-19: a experiência de (re)organização do CAPS UERJ

ANA PAULA PROCOPIO DA SILVA • ANÁLIA DA SILVA BARBOSA

Monitoramento remoto com idosos: uma experiência de cuidado em tempos de pandemia da COVID-19

MARIA HELENA DE JESUS BERNARDOO • TANIA DE OLIVEIRA

[CRÉDITOS]

[LEIA TAMBÉM]

Crises históricas e naturalismo capitalista⁸

STEFANO G. AZZARÀ⁹

As crises agudas evidenciam as contradições, fragilidades e linhas de falha de cada sociedade histórica, bem como de todo sistema político e econômico. Ao longo dos tempos, guerras em larga escala, quedas repentinas na produção, erupções revolucionárias, terremotos, fome, mas também epidemias perturbaram o funcionamento normal da vida das nações e sujeitaram suas estruturas a tensões imprevistas, às vezes até mesmo levando-as ao colapso, quando essas tensões ultrapassavam o nível do limiar e, em particular, quando podiam alavancar fraturas anteriores profundas que, até então, haviam permanecido mais ou menos ocultas ou haviam sido suturadas de alguma forma. Assim, seria interessante completar a pesquisa de Walter Scheidel sobre o impacto nivelador e redistributivo dos “Quatro Cavaleiros” — “guerras de massa, revoluções transformadoras, fracassos estatais e pandemias letais” —, investigando “se e como” a presença de formas graves de desigualdade social ou outras assimetrias poderiam “contribuir para gerar esses choques violentos” (SCHEIDEL, 2018, pp. 6-7).

Nesse sentido, as sociedades capitalistas — e, sobretudo, aquelas mais avançadas, como a maioria dos países pertencentes à civilização ocidental — deveriam, em princípio, ser mais adiantadas do que as sociedades tradicionais ou com uma organização de produção e reprodução diferente. Embora certamente mais complexas do que as formações sociais anteriores ou concorrentes, como Gramsci já havia compreendido ao mapear sua

“robusta cadeia de fortalezas e casamatas” (Q7, § 16, p. 866) — uma complexidade que, por causa de seu pluralismo, costuma ser afirmada também como uma característica positiva diante de possíveis configurações alternativas e mais centralizadas do vínculo social —, especialmente desde a Segunda Guerra Mundial, essas sociedades têm superado grande parte o problema da subsistência e das necessidades básicas em escala de massa. Além disso, a racionalidade técnica e científica que preside sua organização, concebida cada vez mais para se adaptar às flutuações repentinas do mercado, deve, em princípio, ser capaz de reagir de forma adaptativa e até proativa a qualquer contingência: desta forma, pelo menos, como salientou Richard Sennet (2001), o processo de “especialização flexível” do trabalho social como um todo, a fim de derrotar os “males da rotina” através de “redes abertas”, tem sido promovido com insistência ao longo de muitas décadas. E para dar resposta, habituando-se a “mudanças súbitas e decisivas”, às necessidades de uma época que, dizia-se, com sua contínua aceleração dos ritmos da vida e do consumo, e com seus problemas cada vez mais globais, que a cada dia impunham uma sempre nova redefinição *just in time* de todas as funções sociais, à medida que as necessidades da própria sociedade mudavam, em resposta à sua esmagadora evolução interna, bem como aos estímulos externos — na realidade, para “reduzir o custo direto e indireto do trabalho” e para “reduzir o risco do negócio”, Luciano Gallino (2007, p. 27) advertiu mais prosaicamente.

Todavia, tal potencial vantagem competitiva é contrastada por uma característica mais profunda dessas nossas sociedades, que acaba prevalecendo e prejudicando seu desempenho no momento que são chamadas aos testes mais extremos, a saber, sua natureza intrinsecamente religiosa. Obviamente, não estou me referindo à fé religiosa entendida como devoção confessional, que, em sociedades amplamente secularizadas e desencantadas como as da Europa — que seriam diferentes para os Estados Unidos —, desempenha um papel marginal e que só recentemente retornou

a uma função peculiar, após passar por um processo parcial de redefinição através da radicalização fundamentalista, também como resultado do impacto dos processos migratórios,¹⁰ mas sim a algo mais profundo.

Em conversa com Mauro Bonazzi, o antropólogo Giovanni Kezich observa que “nenhuma cultura é capaz de se conceber num espaço de tempo infinito”, de modo que cada uma delas é levada da “perspectiva do colapso” a imaginar até mesmo a aproximação de um “renascimento”, talvez através da passagem por um doloroso “sacrifício reparador”¹¹. Entretanto, há pelo menos uma exceção essencial a esta tese. Para além de todas as suas metamorfoses superficiais, a sociedade capitalista, de fato, pensa a si mesma como fundamentalmente atemporal e, portanto, como permanentemente suspensa num presente infinito, de modo que o movimento perpétuo que também ocorre nela é, por sua vez, percebido como a manifestação aparente de uma eternidade substancial. Um falso movimento em que os mesmos mecanismos e relações de produção e as mesmas hierarquias são sempre e em todo caso reafirmados, ainda que, por vezes, personificados por atores diferentes, como no contexto de uma liturgia que permanece sempre idêntica a si mesma ao longo dos séculos e milênios.

Da famosa intuição de Walter Benjamin de que “no capitalismo deve ser vislumbrada uma religião”, deve-se sublinhar sobretudo o aspecto “culpabilizante/indebitante”, isto é, a característica muito particular de que essa religião “não expia o pecado, mas cria culpa/dívida”, com o resultado de tornar essa má consciência “universal”, a ponto de até “envolver o próprio Deus”; e foram questionadas, conseqüentemente, sobretudo suas referências possíveis à “forma do dinheiro e do crédito”. Benjamin aponta também, no entanto, que essa religião capitalista é, antes de tudo, “uma religião puramente cultural”, que é válida como pura fé auto-referencial, sem “nenhum dogma em particular, nenhuma teologia”. E diz que, para ele, “não há dias de semana” e “não há dia que não seja feriado”, pois o que importa é apenas “a duração permanente do culto”. O que exige

“perseverança até o fim”, ou seja, perseverança como se nunca houvesse um fim: perseverança eterna, precisamente, porque para ela não existe tal fim (BEJAMIN, 2013, pp. 41-43, *passim*).

“É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”: é um estado mental antes mesmo de ser o *Leitmotiv* de uma visão de mundo, o que foi destacado por Fredric Jameson e depois lembrado por Mark Fisher. Ambos se referem, nesta circunstância, à temporalidade particular do pós-modernismo. Para Jameson, o capitalismo tardio marcou o fim da Utopia como prefiguração crítica de uma forma alternativa de vida e de socialidade. Em seu lugar está agora apenas “a invencível universalidade do capitalismo que desmantela incansavelmente todo o progresso social”, de modo que, em seu horizonte, domina “a convicção universal não apenas da irreversibilidade dessa tendência, mas da impossibilidade e não praticabilidade das alternativas históricas ao capitalismo, a certeza de que nenhum outro sistema socioeconômico é concebível ou ainda menos viável na prática” (JAMESON, 2007, pp. 10, 39, 122, 166, 216, 236, 252, 271, 286, *passim*).

Enquanto a “era moderna” ainda deixou uma série de “rotas de fuga” de um “espaço social” ainda não totalmente “colonizado”, o pós-modernismo fecha definitivamente essas “fendas” na “perspectiva de um concreto Mercado mundial”. Aqui a Utopia degenerou em uma cópia do existente, uma “réplica do sistema”, muitas vezes na figuração da “teoria da conspiração”. O romance de fantasia, ficção científica, o romance histórico pós-moderno, implementa programaticamente um “processo de redução ao presente e abolição do passado e do futuro”, numa espécie de “desnaturação” em que “a história se torna uma torrente desconcertante de puro e simples devir”, um “fluxo no qual, como Cratilo disse há muito tempo, não podemos nos mergulhar nem uma vez”. Ou seja, surge uma “temporalidade vazia, que na realidade deixa inalterada a estrutura fundamental” e que envolve uma “eliminação da historicidade”: “é o futuro

da globalização em que nada é respeitado na sua particularidade e tudo se torna presa do lucro e do sistema de trabalho assalariado”. Da mesma forma, para Fisher, o “realismo capitalista” constrói-se como “o único sistema político e econômico viável hoje”. Um sistema ao qual é “impossível até mesmo imaginar uma alternativa coerente” e que define as características de “uma cultura que privilegia apenas o presente e o imediato”, de tal forma que “a remoção do pensamento de longo prazo se estenda não apenas para frente no tempo, mas também para trás”, como se o nosso tempo fosse afetado por gravíssimos “distúrbios de memória” (FISHER, 2018).

Embora seja, hoje, particularmente pervasivo, o fenômeno dessa ilusão óptica, no entanto, não esperou o advento da “compressão espaço-tempo” (HARVEY, 1993, pp. 186, 296 *et seq.*, 319 *et seq.*) pós-moderna para se manifestar, pois é uma forma de reflexão que, no capitalismo, se apresenta como estrutural e congênita. Como Marx observou em sua crítica à economia política, através dos funcionários ideológicos que produzem sua autoconsciência, desde seu início e já em seus estágios preparatórios, a sociedade burguesa considera suas próprias leis de funcionamento essencialmente “naturais”, ou seja, as considera como as leis normais e constantes que regem o desdobramento da atividade econômica como tal e em torno das quais todo o complexo social sempre teria se movido, terminando por recolher delas sua própria imagem peculiar da natureza humana mesma. Que “o trabalho representa a si mesmo no *valor*, e a medida do valor através da sua duração temporal representa a si mesma na grandeza de valor do produto do trabalho”, diz, falando sobre o fetichismo da mercadoria, entende-se, assim, a origem destas “fórmulas” em “uma formação social na qual o processo de produção controla os homens e o homem não controla ainda o processo produtivo” (MARX, 1989, pp. 112-113). A “forma de valor” é concebida aqui como “a eterna forma natural de produção social”. Ou seja, são fórmulas historicamente determinadas, que a

“consciência burguesa” percebe como “necessidade natural”, uma necessidade que é “tão óbvia quanto o próprio trabalho produtivo”.

Segue-se que, para a economia política, “as formas pré-burguesas do organismo social de produção são tratadas... mais ou menos como as religiões pré-cristãs são tratadas pelos Padres da Igreja”, porque a única religião do único Deus que realmente existe é agora a religião do Deus capital. No Robinson Crusóé que encontra, em condições excepcionais, o estado da natureza, e que nela se comporta espontaneamente como um indivíduo moderno potencialmente proprietário, sem ter consciência do caráter historicamente condicionado de sua própria reflexão, constituição e ação — e nas “robinsonatas”, nas “invenções sem imaginação” de Smith e Ricardo, que fazem iniciar a produção partir do “único e isolado pescador e caçador”, em vez de indivíduos cuja existência é “socialmente determinada” — reflete, antes de tudo, a autoconsciência de um modo de produção em formação, o capitalista, que se concebe como o único mundo verdadeiramente possível e a única formação social que sempre existiu: são os traços de um culto sistêmico autorreferencial que funciona como uma religião capitalista implícita. É porque o tempo foi, desde o início, hipotecado pelo capital — portanto, quando esta ideologia se desdobrou e estabilizou completamente —, que é impossível opor à sociedade capitalista qualquer possível antecipação de um “novo mundo” que seja diferente dela.

É certamente um paradoxo que esta ideologia naturalista, ou seja, a ilusão da naturalidade metafísica da própria constituição social, tenha permanecido intacta na cultura ocidental ao longo do século XX. György Lukács poderia observar, nas primeiras décadas do século, passado que, para a sociedade burguesa, “é uma questão de vida, por um lado, apreender sua própria ordem produtiva como se sua forma fosse determinada por categorias válidas de modo atemporal, portanto, destinadas pelas eternas leis da natureza e da razão a uma eterna permanência; e, por outro lado, avaliar como meros fenômenos superficiais, e não como inerentes à essência

dessa ordem de produção, as contradições que inevitavelmente reaparecem” (LUKÁCS, 1973, p. 15). No entanto, esta “questão vital” continua sendo urgente mesmo no final desse século e no novo milênio. Única forma de ideologia que mantém sua força em meio à dissolução das visões globais de mundo e do niilismo desenfreado dos valores, essa projeção parece até ter se fortalecido em nossos dias, de modo que a religião autorreferencial capitalista não parece ter diante de si outras divindades concorrentes que agora podem competir pelo culto das massas. Mas a civilização ocidental não seria caracterizada por uma peculiar capacidade de autoconsciência? Não tem trazido consigo, pelo menos desde o século XIX, uma incessante autorreflexão sobre sua própria história, de modo a se inebriar, durante muito tempo, por uma cultura historicista sufocante que “esmaga” o sujeito sob “a grande e sempre crescente carga do passado”, impedindo-o de “sentar-se no limiar do momento”, inibindo qualquer capacidade de ação — como lamentava Nietzsche, ao mostrar que “existe certo grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o ser vivente é atacado e, ao fim perece, tratando-se, posteriormente, de um homem, de um povo ou de uma civilização”(NIETZSCHE, 1976, pp. 265-355, 263-264, *passim*)? E não é precisamente nessa consciência historicista, em chave inversa, que se identifica também a raiz dessa compreensão da finitude humana a qual, na medida em que contesta intransigentemente toda pretensão à “verdade absoluta” e toda mistificação que fala em essências sobrenaturais, é, em grande parte, entendida como sinônimo de liberdade e “pluralismo de concepções éticas” (ANTISERI, 2005), como Benedetto Croce (2003) protestou contra os muitos “formalistas da energia” e os “partidários da vida pela vida”, que, já naquela época, queriam “a imposição de cima do ritmo da vida” e uma “regra” que, “ao invés de ser criada pelo homem como seu instrumento, deveria ela criar o homem”?

Na realidade, é justamente essa consciência historicista da ligação entre continuidade e mudança histórica, adquirida de forma sistemática, antes de

tudo, através da reflexão hegeliana sobre a história, que que foi reduzida em peças por décadas de desconstrução pós-moderna das “grandes narrativas especulativas e emancipatórias”, e da categoria do progresso. A crítica da filosofia da história, o desafio de toda teologia imanente do processo histórico, redefiniu a percepção dominante do tempo em termos de uma simultaneidade eterna em que tudo é contemporâneo a todo o resto, numa espécie de eterno presente. Não existe sequer *a posteriori* — segundo aquela “racionalidade *post festum*”, para a qual “um evento que, no imediato, parecia incompreensível, talvez completamente sem sentido, no conhecimento posterior do entrelaçamento das causas que o produziram se encaixa perfeitamente no necessário curso causal-legal da história” (LUKÁCS, 1976, pp. 347-348), como Lukács ainda alegava, com base na Coruja de Minerva, no Prefácio da *Filosofia do Direito* — a possibilidade de traçar um sentido geral da história. Nem, tampouco, este significado pode ser inscrito na história pela ação consciente e organizada dos homens, pois a consistência do sujeito é duvidosa e a própria história nada mais é que um nome, a metáfora de um campo de eventos não confiáveis, a expressão de forças que interagem de forma completamente aleatória.

Mas, poderia o trabalho pós-moderno ter usado tão profundamente a consciência histórica se não estivesse desde o início sob o controle da ideologia burguesa, ou seja, a autoconsciência da sociedade capitalista? Para verificar essa contradição entre o peso da memória e a leveza irresponsável do imediato, não há necessidade de esperar até a segunda metade do século XX para se referir à reestruturação específica da temporalidade no pós-modernismo. Já em meados do século XIX, Marx sempre pôde notar, com ironia, como a história já havia existido para os intelectuais burgueses, “mas agora não existe mais”. Como, na percepção geral, com a generalização do valor de troca e a expansão da propriedade burguesa e do mercado capitalista, que suplantou à força toda formação social anterior e mais

atrasada, o espírito do mundo havia chegado ao seu estágio final, definitivo e eterno de perfeição.

A força com que se impõe um processo irrefreável é, portanto, a naturalização da força com se impõem os interesses determinados de certos setores sociais e a visão de mundo que os legitima: este é o fato original que subjaz à peculiar percepção da temporalidade capitalista. Foi o que Francis Fukuyama (1989) explicou, em sua forma mais vulgar, há vários anos, com seu conhecido slogan ideológico; um slogan há muito sonhado pelos intelectuais burgueses como a representação do desejo de um consenso absoluto do liberalismo em sua versão abstrata universalista. E que finalmente só foi possível com a vitória sistêmica do Ocidente no final da Guerra Fria, antes de afundar rapidamente após as negações pontuais da história, forçando o último de seus sonhadores a mudar de posição e redescobrir a irreducibilidade das identidades coletivas (FUKUYAMA, 2019). E é justamente essa aceitação da força irresistível do capitalismo, que é quase inata nos nativos e que, em sua ingenuidade, é comparável às formas mais primordiais de consciência, que mais uma vez justifica hoje a aplicação ao capitalismo de categorias de culto religioso, se não aquelas de pensamento mágico.

Nessa perspectiva, no momento em que um evento excepcional desafiou dramaticamente não só a ordem estabelecida, mas, mais profundamente, abalou também a fé acrítica na eternidade inescrutável do horizonte de significados atual — “nada será como antes”; “será que o capitalismo sobreviverá?”: são os medos, ou as esperanças, ou os exorcismos que, desde as primeiras horas desta pandemia, ressoaram fortemente em várias frentes —, teria sido muito útil para o Ocidente, forçado de repente a despertar abruptamente de seu sonho de imortalidade, excecionalidade e autossuficiência, o rompimento do “muro”, com a abertura das “fronteiras entre ‘nós’ e os ‘bárbaros’”, como escreve Rocco Ronchi, para “tomar conta... do destino da comunidade mundial” e para “pensar em soluções

‘comuns’”¹². Teria sido útil para o Ocidente finalmente acertar as contas com a sua própria teologia implícita, com seu próprio monoteísmo dogmático, e poder se confrontar — finalmente — com o outro. Com modelos de organização social e com visões do mundo que, já antes da crise agora em curso, vinham corroendo a ilusão gratificante que conduz determinados setores a se considerarem o todo, e que os estimulam a sobrevalorizar a perspectiva a partir da qual observam o mundo, a considerar aquele que é um pequeno ângulo como se fosse não “o meu ponto de vista sobre o mundo”, e, portanto, “um dos objetos deste mundo” — como dizia Merleau Ponty, falando sobre o corpo no processo fenomenológico da percepção —, mas “a geometria [...] de todas as perspectivas possíveis” (MERLEAU-PONTY, 1965, pp. 113 e 117). “O termo sem perspectiva a partir do qual é possível derivar tudo”, e esse é o ponto de vista de Deus. De que outro se trata, então?

Em seu livro *A Conquista da América*, Tzvetan Todorov colocou precisamente “o problema do outro” e, à luz da experiência de Colombo e Cortés, perguntou: “como se comportar em relação ao outro”? (TODOROV, 1984, p. 6). Esse primeiro encontro fortuito em San Salvador, disse ele, terá “valor paradigmático”, porque a partir desse momento, “a Europa Ocidental tentou assimilar o outro, fazer desaparecer a alteridade externa, e em grande parte conseguiu”, já que “seu modo de vida e seus valores se espalharam por todo o mundo”. Precisamente a partir dessa experiência, “impondo seu domínio sobre todo o globo em virtude de sua superioridade”, o Ocidente “esmagou dentro de si a capacidade de integração com o mundo” (TODOROV, 1984, p. 119), abrindo um abismo com o qual ainda estamos lidando.

O poder paradigmático desse evento estava ligado, para Todorov, ao fato de que, ao contrário de outros encontros anteriores com outras civilizações, o de 1492 estava baseado em um “sentimento de estranhamento radical” (TODOROV, 1984, p. 7). Justamente porque “ele não consegue perceber o

outro”, o homem branco “lhe impõe seus próprios valores” (TODOROV, 1984, p. 61) e, no limite, o extermina. Mas é mesmo assim? O modelo de encontro/choque de que Todorov fala é realmente a experiência mais original da alteridade? É duvidoso. As “pessoas nuas” que se movem “entre as aves e as árvores”, esses seres “privados de qualquer propriedade cultural”, “de linguagem”, “de leis e de religião”, o que inevitavelmente leva a “mal-entendidos” e estimula uma “assimilação à natureza” não esgota em nada a fenomenologia do outro (TODOROV, 1984, p. 41-42). O outro de Colombo não é na verdade o outro absoluto, mas apenas um outro parcial e esse encontro não foi realmente tão radical quanto parece. O próprio Todorov explica como em sua topologia da alteridade ou o homem branco “pensa nos índios... como seres humanos completos”, e por isso mesmo não os vê como “iguais”, considera-os “idênticos” a si mesmo, de modo que “este tipo de comportamento leva à vontade assimiladora, à projeção de seus próprios valores sobre os outros... considerados inferiores”; ou esse mesmo homem branco “nega a existência de uma substância humana verdadeiramente diferente”, mesmo que “em grau inferior e imperfeito”, e considera os nativos como meros “objetos vivos”. Bem, em ambos os casos não temos um encontro real com o outro entendido como o outro absoluto, porque o que se encontra é o assimilável (o inferior), ou um mero objeto (TODOROV, 1984, p. 51).

Este não é o paradigma do confronto verdadeiramente radical com o outro. Não pode ser o confronto com o outro entendido genericamente, isto é, com o outro que sabemos muito bem que somos nós mesmos; nem pode ser o encontro com o outro tornado utilizável e fungível, isto é, com o outro desumanizado e reificado, que pode ser reconhecido facialmente e incluído pelo menos em parte por sua utilidade objetiva ou instrumental. François Jullien nos lembra que “pensar o contrário é a tradicional palavra de ordem da filosofia, ou melhor, é o seu sonho antigo” (JULLIEN, 2020). “Como acessar outra coisa, como se aproximar dela? Você pode realmente fazer

isso?”, ele pergunta. Na realidade, “àquilo que atribuímos a condição de ‘outro’”, assim o deixa de ser quando, como acontece na maioria das vezes, passamos a defini-lo como “o oposto”. Assim concebido, o outro “fica na frente, ‘em frente’, ‘*op-posicionado*’, diametralmente localizado” e, portanto, “já definido, inerte e consolidado” como “contrário” a nós. Deixa de ser “uma coisa completamente diferente”, um “Outro eficaz que também se revela inédito”, para se tornar “igual... mas invertido”, algo em que “nada excede”. Algo que cessa, que nos coloca “de frente com o desconhecido”. A verdadeira comparação com o outro, então, é, se alguma coisa, a comparação com o “totalmente outro”. Com aquele outro que deve ser absolutamente excluído e cujo descaso também impede aquele entendimento relativo (no sentido da capacidade de entender pelo menos os traços culturais elementares) que Cortés mostrou para com a civilização asteca, porque representa para nós uma alternativa estratégica total, isto é, representa o inimigo absoluto, aquele cuja existência por si só questiona a nossa própria. Mas do qual, ainda segundo Jullien, só “se pode tentar superar o antagonismo, compreendendo que é a partir desse, através da troca de determinações opostas, que se pode suceder um futuro”.

Se assim for, não é de se admirar, nesse sentido, que, incapaz de qualquer autocrítica, e também incapaz de qualquer impulso de autêntico secularismo, a religião capitalista, ou melhor, a autorreferencialidade do Ocidente, ao invés disso, seja zelosa em procurar circunscrever aquele peculiar contágio que parecia vir de um país em particular, de um “outro” em particular: a República Popular da China. A qual, embora ainda não tenha saído completamente do subdesenvolvimento e esteja apenas na primeira etapa de um longo caminho, em virtude de suas características estruturais básicas da democracia socialista — em primeiro lugar, do papel de direção que a política continua a desempenhar em relação à economia, com a consequente de operar uma vasta síntese social faz prevalecer, sistematicamente, os interesses da maioria sobre os interesses privados —,

parece, até este momento, ter enfrentado a emergência de modo muito mais eficaz do que conseguiram as nações capitalistas.

REFERÊNCIAS

ANTISERI, Dario. *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005, ed. digitale.

BENJAMIN, Walter. *Capitalismo come religione*. Genova: Il Melangolo, 2013.

BERTOLETTI, Ilario. *Cattolicesimi italiani. Conservatore, liberale, democrático*. Brescia: Scholé, 2020.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista*. Roma: Nero edizioni, 2018.

FUKUYAMA, Francis. *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Milano: Rizzoli, 1989.

GALLINO, Luciano. *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*. Roma-Bari, Laterza, 2007.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del cárcere*. Torino: Einaudi, 1975.

HARVEY, David. *La crisi della modernità*. Milano: il Saggiatore, 1993.

JAMESON, Fredric. *Il desiderio chiamato utopia*. Milano: Feltrinelli, 2007.

JULLIEN, François. *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*. Milano: Feltrinelli, 2020.

LUKÁCS, György. *Ontologia dell'essere sociale*. vol. I. Roma: Editori Riuniti, 1976.

LUKÁCS, György. *Storia e coscienza di classe*. Milano: Mondadori, 1973.

- MARX, Karl. *Il capitale. Libro primo*. Roma: Editori Riuniti, 1989.
- MATTEI, Roberto de. *Apologia della Tradizione*. Torino: Lindau, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia della percezione*. Milano: il Saggiatore, 1965.
- MICCOLI, Giovanni. *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*. Bari: Laterza, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. Sull'utilità e il danno della storia per la vita [1874], Considerazioni inattuali II, in *Opere*, III.1. Milano: Adelphi, 1976.
- SCHEIDEL, Walter. *The great leveller. Violence and the history of inequality from stone age to the twenty-first century*. Princeton U.P., Princeton/Oxford, 2018.
- SENNET, Richard. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*. Milano: Feltrinelli, 2001.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquista dell'America. Il problema dell'“altro”*. Torino: Einaudi, 1984.

NOTAS

8 | Apresentamos aqui o primeiro capítulo de um livro, *Il virus dell'Occidente. Universalismo astratto e sovranismo particularista di fronte allo stato d'eccezione*, a ser publicado em breve. A tradução deste capítulo do italiano para o português é de Gianni Fresu.

9 | Università di Urbino, Italia.

10 | Cf. Miccoli (2011); Bertoletti (2020). Para uma análise acerca do catolicismo fundamentalista, cf. Mattei (2011).

11 | “Ci siamo scoperti fragili come Edipo”, conversas de Mauro Bonazzi com Giovanni Kezich, *Corriere della Sera – La Lettura*, 26 de abril de 2020, pp. 8-9. Disponível em:

<https://www.pressreader.com/italy/corriere-della-sera-la-lettura/20200426/281625307453038>. Acesso em: 24 maio 2020.

12 | RONCHI, Rocco. Le virtù del virus. *Doppiozero.com*, 08 mar. 2020. Disponível em: <https://www.doppiozero.com/materiali/le-virtu-del-virus>. Acesso em: 24 maio 2020.

Para além da quarentena: reflexões sobre crise e pandemia

REVISÃO

Ana Lole

Carla Cristina Lima de Almeida

Inez Stampa

Rodrigo Lima Ribeiro Gomes

DESIGN E DESENVOLVIMENTO

Patrícia Oliveira

ISBN

978-65-86464-15-3

© 2020 MV Serviços e Editora.
Todos os direitos reservados.



R. Teotonio Regadas, 26 – 904

Lapa • Rio de Janeiro • RJ

www.morula.com.br

contato@morula.com.br