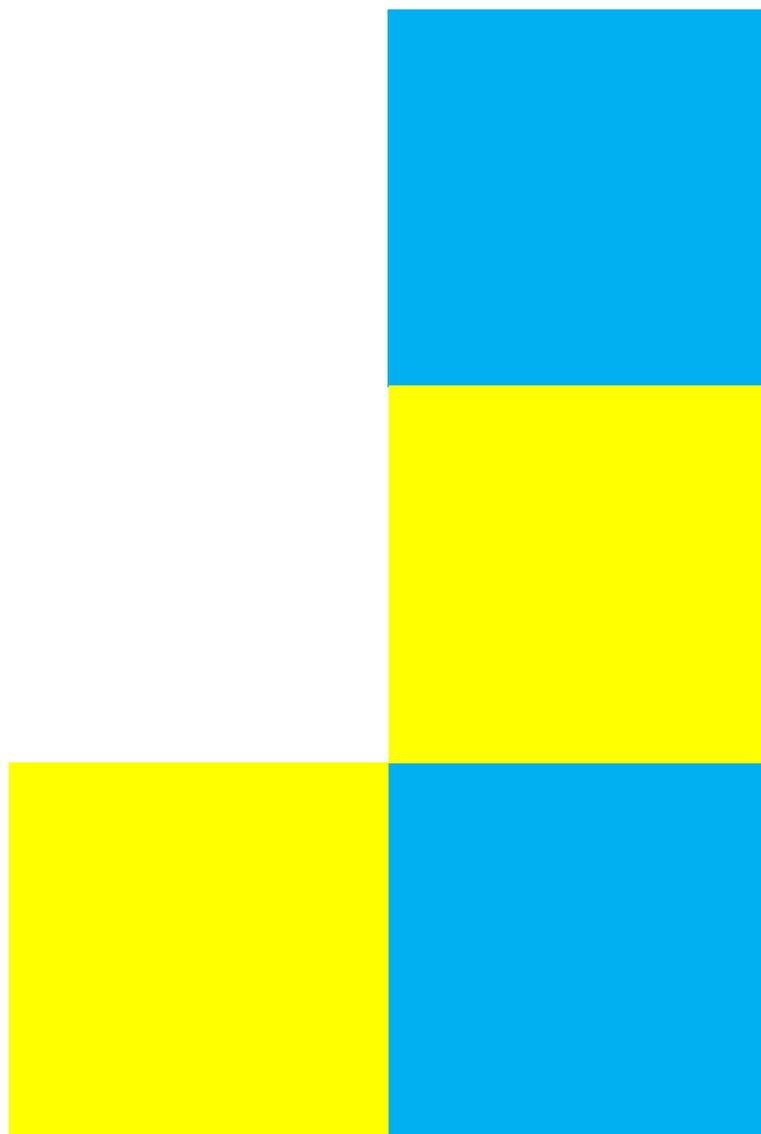


Democracia radical e (a)teologia política: Uma conversa com o Prof. Dr. Andityas Matos

Zé Antônio R. Magalhães

Doutorando em Teoria do Direito, Ética e Construção da Subjetividade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em



Hoje, quando ouvimos a palavra “democracia”, tendemos a pensar em um sistema de governo representativo semelhante ao que temos em muitos países ocidentais. Essa noção não gera muito entusiasmo – há, ao contrário, uma crescente descrença na capacidade da democracia representativa de efetivamente fazer valer a vontade popular. Ela é, antes, associada aos interesses de grupos restritos e, mais recentemente, a um jogo tão avançado entre potências técnicas (agências como a *Cambridge Analytica*, plataformas sociais, redes automatizadas de “fake news”, etc.) que a influência dos indivíduos humanos aparece como desprezível. Diante desse impasse, o pensamento radical tende a dividir-se em duas atitudes opostas: por vezes, rejeita-se a democracia, associada à modernidade liberal, ao capitalismo e à troca indiferente de opiniões, em favor de alguma outra coisa, seja o comunismo (Badiou), a filosofia (Deleuze e Guattari), etc.; por outras, se critica a democracia representativa em favor de uma noção radicalmente alternativa/diferente de democracia (Rancière; Negri).

É neste segundo grupo que se insere Andityas Soares de Moura Costa Matos, que acaba de publicar o livro *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado* (Editora Fino Traço, 2019), fruto de sua tese de Doutorado em Filosofia junto à Universidade de Coimbra. Matos é professor de Filosofia do Direito na Universidade Federal de Minas Gerais, sendo também Doutor (UFMG) e Pós-Doutor (Universidade de Barcelona) nessa área, e vem há anos desenvolvendo projetos de pesquisa ligados às relações entre teoria do direito, estado de exceção e democracia radical. No seu pensamento, observa-se a influência de autores como Giorgio Agamben, Antonio Negri, Gilles Deleuze e Félix Guattari, além da verve radical de coletivos como o Comitê Invisível/Tiqqun.

Em *Representação Política contra Democracia Radical*, Matos empreende o que chama de uma “arqueologia teológico-política” da representação, encontrando as raízes da representação política moderna na teologia medieval. Daí passa a discutir alguns traços da democracia radical como realidade oposta à representação (espacialidade não-integrada, povo/multidão não-totalizado, poder não-unificado) e, finalmente, se dedica ao que chama a “(a)teologia política” própria à democracia radical.

Nesta entrevista não só se desdobram os principais temas tratados no livro, mas também algumas das suas conexões com realidades contemporâneas concretas, tais como a imbricação entre tecnologia e política, o crescimento de novos movimentos ao mesmo tempo políticos e teológicos, como se observa, no Brasil, com a questão evangélica, e, finalmente, a nova política viral desencadeada pela pandemia da covid-19. Trata-se de uma conversa relativamente aprofundada em termos dos problemas filosóficos envolvidos, em que alguns dos possíveis impasses teóricos do livro são postos em questão e desenvolvidos e, ao mesmo tempo, próxima a questões de interesse atual e urgente para qualquer um. Afinal, todos parecemos hoje ao mesmo tempo fartos da democracia e sedentos por democracia, mas sem saber como articular esse paradoxo no pensamento. Nisso uma conversa com Andityas Matos – seguida, para aqueles que quiserem saber mais, pela leitura do seu livro – é sem dúvida algo interessante. Vamos a ela:

Prof. Andityas, seu livro opõe, desde o título, representação política e democracia radical. Como você definiria, para nossos leitores, aquilo que entende por democracia radical? E por que pensá-la em relação ao problema da representação?

A democracia radical não é um tipo de democracia entre outras, tal como pensam muitos autores reformistas que trabalham as ideias de “democracia liberal”, “democracia participativa”, “democracia deliberativa” etc. Democracia radical é a própria democracia, que não tem graus ou espécies. O adjetivo “radical” não é, na verdade, um adjetivo, mas sim um intensificador, que serve apenas para chamar a atenção ao fato de que estou me referindo à experiência política da democracia originária, de raiz, e não às suas negações retóricas contemporâneas, tal como a “democracia representativa”, que para mim não é mais do que um oxímoro. Democracia não tem a ver com divisão de poderes, Constituição e eleições (mecanismo, aliás, que é naturalmente aristocrático), mas com um excesso de formas-de-vida e singularidades ingovernáveis. Nesse sentido, entendo por democracia uma prática des/constituente em que governar e ser governado não são esferas separadas, e o poder é exercido pela comunidade, não por órgãos hierárquicos. O

Ocidente se especializou ao longo dos séculos na separação do poder, que hoje atinge um nível insuportável, quando se dá uma espécie de governo em estado puro que determina, de maneira às vezes muito sofisticada, todas as nossas ações. Vivemos aquilo que Agamben chama de “ontologia do comando”, e o mais terrível é que nos julgamos livres quando a cada vez somos subjetivados por dispositivos separadores, dos quais um dos principais é a representação política. Representar significa fazer visível o invisível, o que, na tradição do Ocidente, só se dá mediante a criação de um corpo social cindido e hierárquico em que uns mandam e outros obedecem. Para justificar esse arranjo são criadas categorias transcendentais como as de “universal”, “vontade” e “razão”, mas a fratura nunca é verdadeiramente superada. Hardt & Negri, baseando-se em Deleuze, disseram que a representação é uma síntese disjuntiva, que une ao separar, ou melhor, une porque separa. Une o separado enquanto separado, poderíamos acrescentar com Debord. Isso significa que a criação de um povo representado – “povo” é um mitologema, evidentemente – implica imediatamente a sua anulação enquanto entidade política, sobrevivendo, na melhor das hipóteses, em uma dimensão puramente gestionária. Somente as formas-de-vida radicalmente democráticas podem profanar essa estrutura teológico-política, apontando para novas práticas de subjetivação, para vivências de novas territorialidades e afetos, abrindo-se para uma vida da potência que possa ser efetivamente política, e não politqueira.

Parece decisiva, no seu livro, a proposta de uma distinção entre representação e mediação. Qual a importância dessa distinção no seu argumento?

Sem dúvida, esse é um ponto central da discussão que proponho, embora possa parecer, para uma leitura mais apressada, algo secundário. O fato é que as teorias da representação de recorte liberal insistem acerca da necessidade da representação política porque ela funcionaria como uma instância de mediação entre o povo e o poder, evitando que ambos se confundam e se amalgamem em algo similar a um Estado totalitário. Ao que me parece, é preciso superar esse argumento. Ainda que ele se apresente como uma

forma de contenção do poder e de garantia das liberdades públicas, acaba agindo como um despotencializador (e, no limite, como inviabilizador) da democracia radical, tal como todos os demais mecanismos ditos “técnicos” do liberalismo político, a exemplo da teoria da separação dos poderes, da ideia de Constituição, da separação das esferas econômicas e políticas etc. Antes de mais, é preciso compreender o complexo conceito de mediação, pensado por autores tão densos e diversos como Hegel e Adorno. De forma muito simples, a mediação seria uma espécie de dispositivo que age como ponte entre duas realidades ontologicamente diversas que, de outra maneira, não se comunicariam. O exemplo mais ilustre de mediação seria a linguagem, que ligaria pensamento e mundo e, como tal, é indispensável para nós, humanos. A partir dessa constatação, a filosofia política de matriz liberal defende que a representação mediará o acesso do povo em relação ao poder político, de maneira a evitar que ambas as esferas se confundam, tal como teria ocorrido, por exemplo, no III *Reich*, que se dizia abertamente antirrepresentativo, o que fica claro na famosa declaração de Hitler segundo a qual ele é o povo alemão e por isso o Poder Legislativo, eleições e *checks and balances* já não seriam necessários. Todavia, argumentos assim – tanto o dos liberais quanto o dos nazistas – me parecem inválidos, dado que não vejo diferença ontológica entre a multidão (termo que prefiro usar no lugar de “povo”, apesar de seu caráter problemático) e o poder político. A multidão – ou as singularidades viventes, se você preferir – são o poder, pois só elas podem constituir, criar e destituir. Não há nada além dos humanos que fazem e desfazem seus mundos sociais por meio do poder. Só eles *podem*. Só eles, nesse sentido político, têm potência. Não há uma fratura necessária entre os seres viventes e suas obras/des-obras, o que só se dá artificialmente mediante dispositivos técnicos como a representação política, que tem por função explícita unir ao separar, e unir o separado enquanto separado. Dessa maneira, ao entender multidão e poder como coextensivos, não pode haver mediação, no sentido forte do termo, entre ambos. E note que aqui me refiro não a um poder político separado e separador tal como o experimentado pelas atuais sociedades “avançadas”, mas a um poder *an-árquico*, ou seja, que não trata a diferença a partir da hierarquização, do comando e do domínio, o que torna impossível a sua transformação em poder totalitário. Na verdade, a

suposta imediatividade do poder em estruturas como a nazista é uma falácia, já que lá existem dinâmicas representativas muito mais fortes do que as liberais, as quais se dão tendo em vista a figura de um líder pessoal que encarna, corporifica e dá forma ao social. Pois bem: o poder político *an-árquico* democrático radical é muito mais descorporificante, deformante e carnal (a carne que se opõe ao *corpus* da tradição contratualista) e por isso mesmo sua vivência jamais dá lugar a identidades fixas, mas sim a fluxos de potência sempre em disputa.

Pois bem, aí está uma questão que me intriga. Se a democracia se manifesta na própria unidade ontológica da multidão e sua potência, como é possível que, em dado momento da história, opere-se uma cisão nessa unidade? Que poder é esse capaz de separar ontologicamente o que é uno? Parece algo de que só um deus seria capaz – e você busca a genealogia da representação política na teologia. Pode explicar um pouco como a cisão representativa se opera historicamente, e o papel, nisso, da teologia?

Essa questão é muito complexa e aqui não posso mais do que dar algumas indicações. Originariamente, a civilização ocidental experimentou já na Grécia uma cisão entre pensamento e práxis que contaminou todo seu desenvolvimento. Quando você questiona a possibilidade de separação de algo que é ontologicamente uno, e que, portanto, seria inseparável, há um deslizamento entre pensamento e práxis, entre ontologia da potência e práticas sociais. O poder político democrático é, antes de tudo, potência, o que significa que ele não tem forma ou estatuto garantido: é puro processo, puro desenrolar-se sobre si mesmo, pura abertura e movimento. Por isso ele não pode se assumir enquanto ser ontológico fechado que tem tais ou quais características, a exemplo da imutabilidade. A possibilidade de separar o “uno” democrático se encontra no “uno” mesmo. Não há nada externo ao poder democrático da multidão, tal como um deus, que imponha a separação. Essa separação é uma das potencialidades que desde sempre estão presentes e que, por óbvio, dependem de certos eventos históricos para se atualizar. Há

que se recordar que, assim como os afetos, as potências podem ser tristes ou alegres. Nem toda potenciação da democracia gera sempre mais democracia, como pensa erroneamente, a meu ver, Antonio Negri. Se fosse assim, não nos teríamos afastado um milímetro sequer do pensamento progressista e dialético de um Hegel, por exemplo, que acredita que tudo, no fim, aponta para uma meta já determinada desde o começo. O poder ontológico da multidão é muito mais um poder de destituir-se continuamente, de negar que haja alguma finalidade própria ou específica nisso que chamamos de democracia. Nesse sentido, estou com Giorgio Agamben, que intui, com base em uma reflexão marginal de Aristóteles, que o propriamente potente no ser humano é o fato de ser *argos*, ou seja, sem obra. É só ao compreendermos que não existe uma tarefa, finalidade, objetivo e, melhor ainda, instituições que sejam ontologicamente democráticas é que poderemos entender que a democracia está muito próxima da *an-arquia*, da ausência de fundamentos. Tudo isso é muito abstrato e eu gostaria agora de falar brevemente das práticas em que se carnalizam essas ideias. Nesse ponto, é inevitável confrontar a teologia, que é um dispositivo de constante recorte da realidade, uma máquina que continuamente do um faz dois, o que não seria ruim se ela não os hierarquizasse sempre, fazendo o corpo depender da alma, a mulher do homem, a emoção da razão, a *zoé* do *bíos*, o constituinte do constituído etc. São muitas as díades disso que Agamben chama de máquina bipolar, de cujos dispositivos depende a antropogênese, ou seja, o processo contínuo, inconcluso e sempre potencial do tornar-se humano, que está sempre ameaçado de naufragar. Assim, teologia é o nome não apenas de um conjunto de ideias historicamente surgidas na Idade Média europeia, mas a designação ampla dessa máquina que separa pensamento e práxis, de modo a hierarquizar a realidade, em si mesmo caótica e *an-árquica*. São muitas as estratégias e as táticas históricas que a teologia utiliza para tanto e não seria possível detalhá-las aqui. No que se relaciona à representação, historicamente foi a teologia católica dos primeiros Padres a resolver o complexo problema da presença de Cristo na hóstia consagrada. Nela não está, obviamente, o corpo carnal de Cristo. E, também, não se trata de mera farinha. Ao contrário, a hóstia *representa* Cristo, corporifica Cristo, e da sua ausência faz uma presença, mas não uma presença qualquer, e sim uma presença-

ausente, que pulsa entre essas duas polaridades. A representação política realiza a mesma função em relação à multidão, dela expropriando sua própria presença e apresentando-a enquanto presença-ausência, síntese disjuntiva. A representação é, assim, um dispositivo teológico, e acredito que ela só possa ser vencida nesse terreno, tão vilipendiado pelas esquerdas tradicionais. Somente uma teologia política democrático-radical pode fazer face à teologia neoliberal representativa do Estado-mercado-empresariamento-individualismo. É só a desativação do caminho único, “correto” e “progressista” por uma teologia que denuncie o escândalo do mundo e viva a vida, quer dizer, unifique pensamento e práxis, que poderá abrir a política a uma potencialização democrática em que os seres vivos não tenham o mundo, mas dele façam uso.

Você mencionou Antonio Negri e Giorgio Agamben. Creio serem os dois autores aos quais você mais retorna. E, com efeito, os dois têm muitos temas em comum, mas também, como você acaba de apontar, diferenças importantes, ainda que teoricamente delicadas. É comum – pelo menos em meios que frequentei – que negrianos detestem Agamben, considerando-o como um filósofo da transcendência, ou demasiado heideggeriano. Agamben também parece criticar Negri, muitas vezes, mesmo que sem citá-lo. Para resumir toscamente, diria que Negri pensa a democracia como poder constituinte e, nesse sentido, parece mesmo arriscar a recaída em um movimento dialético entre a produção de corpos políticos e a sua deposição, que só dará lugar a novas produções. Já Agamben pensa uma potência puramente destituente, o que evita esse problema, mas, por outro lado, projeta um horizonte difícil de distinguir de uma espécie de paraíso terrestre ou nirvana a ser atingido uma vez revertida essa espécie de pecado original que separou pensamento e prática, meios e fins etc. Você concorda com essa descrição? Como vê as afinidades e tensões entre esses dois autores? Você parece se aproximar mais de Agamben, embora, diferentemente de Negri, ele fale muito pouco em democracia, e, creio, com bem menos entusiasmo. Há sentidos em que, apesar da afinidade, você se distancie também de Agamben?

Antes de mais, gostaria de frisar que eu uso as teorias de Agamben e Negri tendo em mente aquilo que disse Foucault sobre ver as várias filosofias de que se dispõe como uma caixa de ferramentas. Isso significa que não tenho fidelidade doutrinária a nenhum filósofo ou escola filosófica, não pretendo ser especialista no pensamento de ninguém, mas apenas pensar, o que é muito difícil hoje no contexto universitário, em que se valoriza a leitura minuciosa de autores, mas não o pensamento, a crítica e a possibilidade herética de simplesmente conversar com eles. Nesse sentido, considero que por mais diversos que sejam, Agamben e Negri podem conversar profundamente (tentei demonstrar isso no meu artigo *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte*¹ coisa que eles próprios parecem não fazer, apesar de se conhecerem, serem amigos etc. As críticas de um ao outro são rasas e parecem nascer de uma espécie de má vontade mútua. Qualquer leitor médio de Agamben vê, por exemplo, que essa crítica que Negri – ou melhor, os negrianos – lhe dirige, a respeito de ser um autor ainda muito dependente de Heidegger e, de certa forma, teológico, não tem o menor sentido. O mesmo pode ser dito em relação aos leitores de Negri, que saberão facilmente rebater algumas das críticas muito superficiais que Agamben lhe dedica, por exemplo, já no primeiro volume de *Homo sacer*. Voltando ao Agamben, me parece que só se pode compreendê-lo efetivamente ao se entender o seu projeto arqueológico, que é muito refinado e sofisticado, capaz de investigar o passado em suas *signaturas* para compreender a emergência de certos fenômenos importantes. É preciso parar de ler Agamben como um historiador, que ele não é nem nunca quis ser, mas compreender que suas teses – como aquela famosa sobre o estado de exceção que habita o corpo do direito “normal” – são ontológicas e só podem ser acessadas por meio da arqueologia, que não busca uma origem histórica, mas os vários níveis de emergência de uma prática, de um pensamento, de uma instituição nas obras humanas. Tento fazer algo assim em meu livro: uma leitura arqueológico-filosófica da representação política. O problema é que a filosofia

¹https://www.academia.edu/33193046/Desobediencia_civil_e_democracia_radical_Direito_Praxis_07_04

se empobreceu tanto hoje, em especial devido ao pernicioso domínio da filosofia da linguagem de matriz anglo-saxã, que falar em ontologia é visto imediatamente como uma postura teológica, medieval, retrógrada. No entanto, é isso que me parece forte nos pensadores italianos contemporâneos, que para além de uma preocupação muito intensa com a ideia de vida e de vivente – não a vida em geral, mas *uma vida*, como diria Deleuze –, dedicam-se a pensar com rigor o que eu chamaria de onto-arqueo-logias do presente. Ao lado de Agamben e Negri, haveria que se citar muitos outros, tais como Roberto Esposito e Emanuele Coccia. O curioso, contudo, é como essas onto-arqueo-logias diferem. Em Negri, por exemplo, ainda há uma dependência muito grande de sua matriz marxiana, de modo que ele só consegue pensar em termos de produção. É por isso que uma forma política superestrutural como o comum só pode nascer de uma estrutura econômica específica, qual seja, a produção em rede da multidão. Além disso, da mesma maneira que Marx via uma prioridade ontológica no trabalho em relação ao capital, Negri vê uma prioridade ontológica na multidão em relação ao império, pois é só a multidão que produz, sendo o império aquilo que expropria e corrompe a produção do comum. Por mais que esse arranjo seja interessante, não me parece suficiente para entender o mundo contemporâneo. Nesse ponto, a ideia de destituição de Agamben – que vem de Benjamin, mais presente no pensamento dele do que Heidegger, diga-se de passagem – me parece muito mais “produtiva”, se você me permite a ironia. É na potência-do-não, no êxodo, na deserção que se encontra o elemento propriamente humano, pois nós não estamos condenados a nenhuma obra, não temos nenhum destino a cumprir. Isso é ser humano: ser sem obra e constitutivamente indeterminado. É urgente compreender a proposta de Agamben, especialmente em um mundo que produz sem parar e sem sequer justificar por que e para quem produz. É só ao destituir que se abre caminho para o novo e é por isso que muitos temem o pensamento de Agamben, pois ele vai frontalmente contra a ideia de que este mundo tem apenas uma via: contínua produção e reprodução do mesmo. Ao contrário, se o pensarmos como potência – esse é outro elemento que une as teorias de Agamben e Negri –, o mundo está sempre por fazer, sempre em processo, de maneira que nós próprios podemos nos compreender como *modos* do mundo. Essas

ideias são muito importantes para mim, pois só em termos de um pensamento da potência é possível escapar do círculo de ferro da ontologia do ser, da teologia político-econômica do liberalismo, do determinismo marxiano-hegeliano e, por que não?, do delírio elitista e solipsista de um Heidegger (“só um Deus pode nos salvar” e bobagens assim). Ao se centrar apenas na obra e na produção, Negri acaba tendo que admitir que a multidão é em si mesma democrática, pois produz em rede e é colaborativa. Isso me parece um equívoco, dado que o império também produz em rede, e não se pode dizer que ele é menos potente que a multidão, pelo menos não em um sentido *a priori*. Tristemente, o que vemos no Brasil hoje contradiz ponto por ponto a teoria negriana sobre o caráter ontologicamente democrático da multidão, que pode sim derivar para formas neofascistas. O “remédio” para essa crença de Negri, herdeira dos restos de essencialismo destinal-hegeliano que Marx legou a seus continuadores, reside no conceito de potência e, mais do que tudo, no de potência-do-não, na desativação da máquina por dentro e na exposição de sua constitutiva anarquia. É isso que Agamben nos convida a fazer no epílogo de *O uso dos corpos* e é isso que tentei fazer neste livro sobre a representação política e tento agora em um novo livro, escrito em coautoria com o filósofo catalão Francis García Collado, em relação ao conceito de biopolítica, que já nos parece insuficiente para entender e agir no mundo atual. Mas isso é uma outra história... Concordo com você quando diz que o Agamben tem pouco entusiasmo pela democracia, mas me parece um problema vocabular. O que ele entende por democracia quando usa esse termo em seus textos, especialmente naqueles dirigidos ao grande público e publicados em jornais como o *Le Monde*, é aquele tipo de governo representativo e liberal que teria como melhores exemplos os EUA, a França, o Reino Unido etc. É por isso que ele diz em várias oportunidades – por exemplo, no curso dado em Girona em 2014 e agora finalmente publicado (até agora só em catalão!) sob o título *Arqueologia de la política* – que acha a anarquia mais interessante que a democracia. No meu pensamento, contudo, a ideia de democracia se afasta da representação e pretende indicar uma prática comunitária humana sem fundamentos, sem *arkhé*, sem títulos, e que por isso deve constantemente se autofundamentar precariamente. Para mim, essa *an-arquia* é a

democracia, pois foi democraticamente que ela se mostrou no curso da história, seja na Grécia do século V a.C., seja nos soviets russos de 1917, seja hoje em Rojava.

Realmente, a maioria das trocas de farpas entre agambenianos e negrianos me parece fruto de má vontade. Contudo, há uma linha específica de crítica a Agamben, e sobretudo a certos agambenianismos – como, por exemplo, o do Comitê Invisível/Tiqqun –, que me parece convincente: a que os acusa de uma espécie de “tecnofobia”, como se a técnica, ou pelo menos a técnica contemporânea, fosse essencialmente má, e como se a emancipação do humano correspondesse à sua fuga do aparato técnico, ou à freagem deste. Essa noção certamente se relaciona ao Heidegger tardio da *Gestell*, e lembra um Jacques Ellul. Ela culmina na injunção do Comitê Invisível de que “O poder é logístico – Bloqueemos tudo!”, como se a mera parada de todas as máquinas fosse dar lugar a uma utopia anárquica/democrática, ou como se fosse possível manter uma população de 8 bilhões de pessoas sobre a face da terra tendo descartado, de golpe, toda a “logística”. No seu livro, você critica, a meu ver, acertadamente, a noção da *internet* como suplemento à representação. Mas também relaciona a tecnologia contemporânea à transformação de subjetividades mutantes em “sujeitos fixos” ou dessubjetivados, à produção de uma “irrealidade” ou “universo paralelo” que “não corresponde ao mundo real da ação política”, e afirma mesmo que “cada sociedade produz as máquinas necessárias para a manutenção da decisão política originária que a fundamenta”. Isso passa a impressão de que a democracia radical, se não depende de uma negação total da técnica que conhecemos, ao menos implica uma mudança radical na relação com ela. Qual seria, afinal, o papel da técnica na democracia radical? E é possível opor uma verdadeira ação política à técnica sem pressupor um humanismo forte – ou mesmo, no limite, uma teologia – capaz de separar completamente o humano e o não-humano, a antropogênese e o devir da técnica?

Eu não vejo exatamente uma tecnofobia em Agamben. Parece-me que a questão é mais complexa e tem a ver com um tema que é pouquíssimo tratado, qual seja, aquele dos processos de dessubjetivação. Muito se fala hoje em subjetivação, de Foucault a Butler, e parece que a dessubjetivação seria apenas um momento necessário para novas subjetivações, assim como o destituente existiria em todo processo constituinte. Todavia, junto com Agamben, entendo que a dessubjetivação tem um papel específico, uma “autonomia operativa”, se você preferir, e não é meramente uma fase da subjetivação. Isso fica claro no ensaio do Agamben sobre o dispositivo, em que ele vai muito além de Foucault e conclui que dispositivos como o *smartphone*, muito mais do que criar novas subjetividades e identidades, na verdade criam a possibilidade de contínuas dessubjetivações, dado que, com todo o acesso ao “mundo” inteiro 24 horas por dia, o sujeito se derrete entre os fluxos incessantes, não podendo se afirmar mais como alguém de esquerda ou de direita, por exemplo, e passa a funcionar apenas como plataforma disponível para intensos processos de captura. E aí que entra uma crítica genial do Agamben à técnica e aos dispositivos tecnológicos em específico, pois se costuma justificar seu uso, de maneira cândida, como se fossem instrumentos neutros que pudessem ser usados para o bem ou para o mal, assim como um revólver poderia ser usado por um criminoso ou por um policial (será que há diferença?). Agamben então nos diz que quem pensa assim não tem condições de perceber que esse discurso e o próprios sujeito que o enuncia já são o resultado dos dispositivos que se pretende utilizar correta ou incorretamente. Ou seja, o sujeito não percebe que ele próprio e seu discurso são resultados inevitáveis dos dispositivos. Ao que me parece, acontece a mesma coisa nas discussões estéreis que certa ciência política de matriz anglo-saxã desenvolve acerca da ideia de *e-democracy*, postulando que quando todos nós tivermos um computador, será possível prescindir dos representantes e criarmos democracias diretas globais imediatas. Para além de toda discussão sobre a técnica e suas capturas já feita com insistência pelos alemães – tanto à esquerda quanto à direita – nos anos 20 e 30 do século passado, posições assim não percebem, por exemplo, algo óbvio: democracia não tem nada a ver com voto, com regra de maioria. O terrível Carl Schmitt dizia que 10 milhões de votos privados

enfiados em uma urna nem por isso deixam de ser privados e nada têm a ver com a vontade da nação. Por mais que ele seja conservador, sua crítica tem certa razão, pois não é o número ou a quantidade o elemento capaz de transformar o público em privado. Nesse sentido, e para além de Schmitt, entendo que só uma dimensão qualitativa, capaz de superar o público e o privado, pode não garantir, mas abrir espaço para a democracia. Refiro-me aqui à dimensão do comum, que pode e deve ser pensada nos mais diversos níveis, o que inclui, por óbvio, aquilo que autores como Heidegger chamam, de forma quase supersticiosa e sacral, de “a técnica”. Não há dúvidas de que vivências democráticas radicais podem ser maximizadas e potencializadas pela *internet*, por aplicativos, por toda sorte de aparelhos e máquinas; não se trata de negá-los, mas deles fazer uso. E não o contrário. Quando se pensa no comum, a palavra-chave para mim é uso. Assim, o medo da perda do humano na máquina não faz nenhum sentido quando abandonamos o terreno da propriedade e passamos a pensar em uso, em usos constituintes e destituintes. E é por isso mesmo que, em uma experiência de democracia radical, não pode haver qualquer “humanismo”. O humanismo enquanto tal é uma separação, uma cisão, quer dizer, mais um elemento da máquina antropológica que separa humanos e todo o resto, incluindo nesse “resto” máquinas, animais, plantas etc. A democracia radical, conforme entendo, tem que partir e se manter em um constante jogo modal no qual nós nos percebamos sempre em processo com outras coisas que nos formam e deformam. Não estamos separados dos animais e das plantas, e muito menos das máquinas, que têm uma potência imensa para hibridizações, aberturas, transformações. O que importa é manter clara a dimensão do uso: usar o mundo, profaná-lo, trazer ao mundo dos humanos aquilo que foi separado e alçado a uma esfera sagrada, tal como a tecnologia e “a técnica”. Isso significa renegar todas as tecno-utopias, que julgam poder resolver complexos problemas sociais com máquinas e algoritmos, mas significa também se misturar à máquina, usá-la incessantemente sem se tornar sua propriedade. Mais do que separação, precisamos de mesclas, misturas, impurezas; isso é democracia. Nela tudo pode ser diferente do que é ou foi. Um exemplo: esse cidadão dessubjetivado das grandes metrópoles de que falamos acima, resultado do uso intensivo dos *smartphones* e que o Comitê Invisível chama de

bloom, é lido de maneira bastante negativa pelo Agamben em um primeiro momento, já que tais cidadãos compõem a massa mais dócil que os governantes tiveram desde sempre à sua disposição. Todavia, esse mesmo processo de dessubjetivação, por não criar identidades fixas, mas uma espécie de rumor de fundo, de fluxo, aponta para o fato de que, potencialmente, todo *bloom* é um terrorista, daí a necessidade paradoxal de aumentar exponencialmente os dispositivos de controle em uma sociedade aparentemente já tão disciplinada. Em um outro texto, *A comunidade que vem*, Agamben fala do ser-qualquer, ou seja, daquele que não se identifica por meio de características étnicas, partidárias, religiosas etc., e que, portanto, não pode ser encaixado nos limites identitários necessários ao bom funcionamento de todo poder separado. Por isso mesmo, diz Agamben, o ser-qualquer é a maior ameaça que os Estados já enfrentaram e só nele pode se vislumbrar algo como uma política que vem. Para mim, democracia radical é esse processo sem fim com que se transforma o *bloom* em ser-qualquer.

A parte que mais gostei do seu livro foi a última, em que você discute a (a)teologia política diretamente. Nessa parte, o aspecto teológico, que antes vinha mais a título de genealogia e crítica da representação, parece se liberar, pela inserção do “(a)”, para uma dimensão afirmativa e procedimental. Não se trata nem de uma teologia, nem de ateísmo, mas de uma “(a)teologia mística potencial da imanência”. Isso é interessante, na minha opinião, não em virtude da pós-modernidade (que você me parece, em certos momentos, tomar como dada), mas pelo advento do que alguns autores têm descrito como não-modernidade: não a desconstrução infinita das condições de possibilidade do conhecimento, mas a liberação de uma relação não-epistemológica (diretamente ontológica, metafísica) com o mundo, o que desativaria a laicidade moderna da política, da ciência ou da tecnologia, misturando novamente política e religião, ciência e fé, tecnologia e mágica. Nesse contexto, você se consideraria algo como um pensador cristão-místico-ateu (morte do Pai transcendente com continuidade da imanência incorporada do Filho), ou alguma

outra coisa nesse âmbito? Você chega a afirmar que “a fé religiosa sempre aponta para a transcendência”, de modo que não o suponho um religioso. Por outro lado, fala da potência da fé, da igreja (não no sentido atual de instituição, mas no de comunidade) e do messianismo. Seria possível, nesse sentido, ser um cristão (ou um místico) não-religioso?

É a parte do livro que eu também mais gosto, já que nela é possível ver um esboço ou rascunho daquela “deposição” de que falava Benjamin e é central para Agamben, hoje. Com efeito, a dimensão da transcendência – não como algo oposto à imanência – é fundamental para práticas democrático-radicalis, e nesse sentido deve ser entendida como abertura, aposta e indeterminação. A separação entre ciência e religião, entre terra e céu, é uma das heranças mais temíveis da modernidade. Porque ela é enganosa e não nos deixa perceber que ainda somos governados pelo invisível, que no caso presente é o Deus-Dinheiro, em quem as pessoas têm fé e em relação ao qual praticam a mais repugnante e vulgar idolatria. Entendo ser necessário, e não apenas como postura reativa contra a teologia do capital, a retomada, como você mesmo diz, afirmativa da dimensão (a)teológica, quer dizer, uma dimensão de indecidibilidade em relação ao sagrado que assim consiga sempre colocá-lo em xeque, mas jamais subjuguá-lo e hierarquizá-lo em relação à técnica, por exemplo. Não é à toa que Agamben vai buscar, muito cuidadosamente, esse seu tal “direito que vem” nas práticas monásticas e franciscanas, por mais que ao final essas estratégias tenham fracassado historicamente. E fracassaram porque se deixaram capturar pelo direito, tal como demonstrado em *Altíssima pobreza*. Mas o que importa é o achado de Agamben ao estudar essas comunidades, que se organizavam não de acordo com regras externas impostas coativamente, mas por meio do *exemplum vitae* de um fundador. Atinge-se assim uma dimensão em que vida e regra se indeterminam e se autoconstituem de maneira não afluiva e inseparável. Nas comunidades franciscanas, a vida não é algo separado de sua prática, mas sim vida vivendo, tal como a peça de xadrez – exemplo de Wittgenstein retomado por Agamben – não é mais do que a soma de seus movimentos, ou seja, a regra constitui o vivente e o

vivente indetermina a regra, tudo ao mesmo tempo. Mas isso nunca se dá de forma abstrata e universalizada. Lembremo-nos que a noção de forma-de-vida em Agamben surge diretamente da ideia teológica de *exemplum vitae* acima indicada, e o exemplo é a figura topologicamente contrária à exceção. Por isso, não acho que a minha proposta tenha a ver com qualquer procedimentalismo, palavra e noção estranhas à concepção de democracia radical que defendo no livro. Trata-se antes, e isso me parece mais rico, de uma constante modalização. Viver é modalizar-se, é assumir sempre e a cada vez, incessantemente, um modo do mundo, sem dele se apropriar, mas dele fazendo uso. É dessa dimensão que um pensamento da aposta e da potência tem que dar conta, e não pode fazê-lo assumindo posturas antiutópicas e antimessiânicas, “técnicas”, “científicas”. Por isso, mais do que um pensamento cristão, o que está em jogo é um pensamento *crí(s)tico*, ou seja, revolucionário, capaz de se opor ao escândalo do mundo. “Cristão” é um termo que já se desgastou e não diz respeito a mais nada, podendo ser facilmente capturado para indicar o exato contrário do que a experiência de Jesus trouxe ao mundo. Muito mais importante do que a doutrina, seja ela católica, protestante ou qualquer outra, é a forma-de-vida-Cristo, o seu *exemplum* que, se levado a sério, só pode ser entendido como crítica revolucionária à propriedade, ao dinheiro, à hierarquia, ao poder separado, aos poderosos deste mundo. Além disso, a dimensão *crí(s)tica* envolve uma filosofia da história, e das mais potentes: aquela que é capaz de apostar na destruição de todas as coisas, em um fim da história que não é repetição do presente, em uma inversão radical na qual os últimos se tornam os primeiros. Dessa maneira, julgo fundamental aceitar toda a carga de potência das religiões, que foi represada pelas instituições que delas se apoderaram, em um processo perverso legitimado pela filosofia “iluminista” e liberal. No limite, isso significa abrir mão da própria ideia de religião e encaminharmo-nos para uma mística, ou seja, uma relação não representativa com o divino, que só pode ser a experiência da potência da própria vida. É claro que, ao contrário das místicas históricas desenvolvidas problemáticamente nos três grandes monoteísmos, a mística da democracia radical não se limita a ser experiência individual, abrindo-se para a possibilidade de construções coletivas do comum, visando ao uso comum do mundo e de

nós mesmos, que somos mundo. Aqui não há nada que precise ser re-ligado, mas experimentado, vivido na imanência da potência. A última separação a ser superada é aquela que, paradoxalmente, funda as religiões e as igrejas. E isso só pode ser feito (a)teologicamente.

Nesse cenário em que as separações modernas começam a falhar, e em que a religião tem voltado com força a misturar-se à política, a reação da maioria da esquerda – mesmo crítica ao liberalismo e à modernidade – continua sendo a de nostalgicamente rechaçar a mistura. Você consideraria possível, ao contrário, encarar essa briga por dentro da teologia e da metafísica, discutindo (e mesmo agindo, praticando) em termos teológicos? Penso, por exemplo, na teologia antirracista de Ronilso Pacheco. Afinal, enquanto a filosofia política é algo com o que muito poucos se envolvem, a teologia toca à vida cotidiana de multidões, e sobretudo dos mais pobres. Falando mais concretamente, você consideraria possível à (a)teologia democrático-radical penetrar o mundo, por exemplo, dos evangélicos no Brasil? Ou ainda, que poderia permear outras metafísicas mais minoritárias, como as afro-brasileiras ou xamânicas?

É exatamente esta a aposta da quarta parte do livro. A esquerda tradicional há muito se mostrou completamente incompetente para lidar com afetos e processos de subjetivação, que é o campo por excelência das religiões, das teologias e das místicas. Ao se limitar exclusivamente a uma crítica do capital enquanto estrutura econômica, a esquerda não consegue perceber que a produção é muito mais profunda, e tem a ver com a produção de sujeitos. É por isso que o discurso “progressista” tradicional já não interessa a ninguém, só a alguns partidos e acadêmicos obsessivos. É na vida concreta das pessoas que a filosofia política se reflete, e as vivências religiosas são parte fundamental disso. Eu, por exemplo, não tenho dúvidas acerca do caráter teológico e metafísico do capital, que se põe como verdade única, a-histórica, virtuosa e inescapável. As pessoas creem, têm fé

no capital, em especial aquelas que são por ele esmagadas. Nenhuma teoria clássica da ideologia ou da alienação explica bem isso. Toda a teologia da prosperidade, que muitos cultos neopentecostais exploram hoje, surge de um fino processo de subjetivação, constante, cultural e que gera os sujeitos que serão assujeitados. Nesse sentido, qualquer crítica fora do sistema da religião é inócua, dado que ela forçosamente se volta contra o sujeito produzido por essa mesma religião, e que assim não percebe a crítica enquanto crítica, mas sim como simples intrusão em si, a ser denegada imediatamente. É a mesma situação que ocorre com os dispositivos tecnológicos, como disse Agamben, que não podem ser usados “corretamente” ou “para o bem”, já que o primeiro produto desses dispositivos é o próprio sujeito que deles faz uso e com eles constrói as noções de “correção” e “bem”. Só uma crítica teológico-política radical do capitalismo será capaz de desativá-lo. E isso deve ser feito, como você mesmo disse, por dentro, mas sempre tendo em vista as fraturas, os pontos cegos, as bordas, que sempre estão presentes nas experiências de subjetivação. Isso significa que a batalha é uma batalha pelos afetos, a qual a direita vem ganhando há muito tempo, por saber explorar algumas positivities – certamente mentirosas, excludentes e inautênticas – que capturam as pessoas e as mantêm trabalhando. Eu acho muito difícil fazer face, por exemplo, ao processo de lavagem cerebral que muitas religiões realizam constantemente, e isso por não se tratar exatamente de uma lavagem cerebral que, apesar de tudo, seria um evento pontual e externo ao sujeito e do qual ele poderia, eventualmente, se libertar. Ao contrário, o culto ao capital é contínuo, incessante, processual. Só uma experiência similar pode desafiá-lo, e eu vejo potencialidades para isso nos discursos menores, “ridículos” – a expressão é do jovem Walter Benjamin em *A vida dos estudantes* –, mas ao mesmo tempo significativos, opositores, destituíntes; quer dizer: constituintes dessas metafísicas das margens. Tudo que multiplica e hibridiza é contrário ao monolítico poder do capital. Nele a variedade é apenas aparente. Graças a ele se experimenta, em todo o planeta, o domínio dos universais. Nesse sentido, entendo que a (a)teologia democrático-radical é uma aposta potente, que pode sim gerar encontros, subjetividades outras, antagonismos. Ainda que esse nome algo pomposo – “(a)teologia política democrático-radical” – possa assustar, no

fundo o que se propõe é bem simples: a ideia de que a vida não se descola de sua forma, de maneira que, se você se diz cristão, não tem muito sentido defender um estilo de vida em que uns exploram os outros e em que o dinheiro representa o valor fundamental. É claro que essa mudança paradigmática no terreno das subjetivações não pode surgir sozinha, como uma grande panaceia, em detrimento de transformações nas estruturas concretas de mando do direito, da economia e do Estado. O importante é compreender que tudo caminha conjuntamente, e só é possível uma democracia em cenários material e subjetivamente acessíveis a isso. Um bom exemplo é Rojava², onde práticas cotidianas anticapitalistas mais concretas não se dissociam da criação e da experimentação de novas subjetivações. Temos que nos lembrar da crítica de Marx a Feuerbach. Ele dizia que o problema não era a religião em si (alvo central de Feuerbach), mas sim as condições de vida miseráveis e concretas que tornavam a religião inevitável – e aqui Marx fala de religião enquanto superestrutura ideológica de dominação classista mesmo (o que me parece bastante reducionista). As palavras de Marx são memoráveis e merecem ser citadas, pois ainda são atuais. Estão logo no começo da célebre *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*: “A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo. A verdadeira felicidade do povo implica que a religião seja suprimida, enquanto felicidade ilusória do povo. A exigência de abandonar as ilusões sobre sua condição é a exigência de abandonar uma condição que necessita de ilusões. Por conseguinte, a crítica da religião é o germe da crítica do vale de lágrimas que a religião envolve numa auréola de santidade”. Por isso, Marx dizia, a crítica da religião é a condição preliminar de toda crítica, o que não significa, para mim, a simples supressão da religião proposta nesse belo texto do jovem

² Rojava, aqui, se refere à administração autônoma do Curdistão Sírio, região ao noroeste da Síria em situação de autonomia *de facto* em relação ao Estado sírio desde 2012, no contexto da Guerra Civil Síria e da emergência do Estado Islâmico. Trata-se de uma entidade política secular que, apesar das condições de tensão em que se constitui, experimenta com a democracia direta de inspiração anarquista e libertária, promovendo a descentralização, igualdade de gênero, sustentabilidade ambiental, pluralismo religioso e diversidade cultural, valores expressos na sua Constituição. Por essas razões, Rojava tem se apresentado como um paradigma político para democratas radicais em todo o mundo.

Marx. Profanando Marx, podemos dizer hoje que o problema não é a religião opressiva do capital, mas as condições que a tornam inevitável. Todavia, diferentemente do que ocorria no século XIX, agora tais condições são largamente biopolíticas e não simplesmente “econômicas”. Assim, ao invés de atacar a religião capitalista, desconstruamos a bio-tanato-política que a sustenta e subjetiva as pessoas de um modo tão sinistro, tão zumbi. E, é claro, isso só pode ser feito por dentro, pois como sabemos com Deleuze, não há um fora.

Para mim, há uma sensação no seu livro, que também tenho com outros autores (Agamben e Derrida, por exemplo), que é de uma grande circunspeção em fazer afirmações mais concretas ou positivas sobre o processo pelo qual se constituiria uma alternativa política, democrática, *an-árquica*. É como se apenas se apontasse para o espaço político (uma ocupação, uma zona autônoma, uma construção de rede) e se dissesse: é só lá, na prática, que tudo estará em jogo; a filosofia não tem nada a dizer sobre isso *a priori*. Por um lado, sinto falta de mais ferramentas conceituais que povoassem o espaço de média altitude, por assim dizer, entre teoria e prática; por outro, me parece um gesto rigoroso, que aponta para o caráter insubstituível da experiência da democracia, que não poderia caber no gabinete ou no livro. Aqui, porém, como já não estamos em um livro originário de uma tese em filosofia, mas em uma conversa, queria terminar perguntando se você poderia dizer algo sobre a experiência contemporânea da democracia radical. Há espaços, coletivos, práticas com os quais tenha tido contato que efetivamente permitam um discurso mais situado, um pensamento mais concreto das possibilidades democrático-radicalis atuais? (é claro que, no que toca a isso, muitas vezes mesmo aquilo que se poderia dizer deve permanecer em segredo, como é muito o tom de coletivos como o Comitê Invisível).

Essa postura de circunspeção que você bem notou deriva de uma posição ética. Não acho que o filósofo ou o intelectual de modo geral devam fazer o papel do militante vanguardista ou do rei platônico que “guia” as massas. A história já nos mostrou como isso é funesto. As democracias radicais surgem só das práticas, e não de planos prévios aplicáveis à realidade, como tentaram – e falharam – os bolcheviques. Por outro lado, a filosofia não pode ser apenas um discurso que se limita a analisar as práticas quando elas já aconteceram, na tradição da ave de Minerva pensada por Hegel, que vem no crepúsculo para falar da “totalidade” quando tudo acabou. O que me parece fundamental é colocar essa díade – teoria e prática – em xeque, como tantas outras díades que nos separam da vida mesma. É preciso encontrar uma forma de filosofia prática e de prática filosófica, na qual o fazer não se separa do pensar. Agamben chama isso de forma-de-vida e eu julgo extremamente potente caminhar nesse limiar, capaz de problematizar categorias duras e naturalizadas. Nesse sentido, a democracia radical não é algo que virá, ela já está aqui, produzindo efeitos, fraturas e subjetivações. Você me pede exemplos. Eu poderia voltar a falar de Rojava e da luta multiétnica que lá se está travando, mas prefiro agora me dedicar a alguns exemplos “menores” – tomo a palavra no sentido de Deleuze –, com os quais tenho mais intimidade e que se desenvolvem em Belo Horizonte. O primeiro deles é o *Espaço Comum Luiz Estrela*³. É basicamente um casarão – que parece pertencer ao Estado de Minas Gerais – ocupado por coletivos de artistas inspirados por uma concepção muito aberta do comum, que para eles e para todos que interagem no Luiz Estrela – homenagem a um artista de rua morto em BH por motivos ainda não esclarecidos – não é um conceito filosófico, mas uma prática de si, um cuidado de si e dos outros, uma forma-de-vida. No Luiz Estrela há feirinhas, cursos, peças de teatro e muitas outras atividades culturais. Há também a *Kasa Invisível*⁴, outra ocupação em BH, dessa vez de um conjunto de três casarões históricos localizados em uma zona nobre da cidade. Eles estavam abandonados à especulação imobiliária, mas há anos foram ocupados por anarquistas que lá desenvolvem atividades críticas, artísticas e de agitação política com base em algumas

³ <https://www.facebook.com/espacoluizestrela/>

⁴ <https://pt-br.facebook.com/kasainvisivel/>

ideias de coletivos como o Comitê Invisível, demonstrando mais uma vez a inseparabilidade entre teoria e prática. Mas o exemplo mais impressionante é a Ocupação da Izidora, na qual cerca de 8.000 famílias vivem hoje. Tendo surgido no contexto dos movimentos de junho de 2013, a Izidora é talvez a maior ocupação urbana da América Latina e lá estão pessoas que, superexploradas ou totalmente à margem do capital, escolheram deixar de pagar aluguel e tomaram o terreno para si, nele construindo suas casas pelas quais lutam até hoje. A Izidora logo se envolveu em uma guerra judicial e política, com ameaças de desocupação forçada, sofrendo violências diversas. Ainda que as pessoas que ali estejam não sejam professores e intelectuais, as suas ações dão concretude a muitas ideias abstratas como uso, comum e tradição dos oprimidos. Uma das coisas mais interessantes é que o pessoal que ocupou a Izidora conseguiu fazer algo que muitos acadêmicos não conseguem, que é exatamente multiplicar e horizontalizar as lutas, no modelo “inteligência de enxame” pensado por Hardt & Negri. Daí surgiu a rede *Resiste Izidora*⁵, que congrega as mais diferentes subjetividades – militantes anarquistas, setores da esquerda tradicional, professores, estudantes, pesquisadores, religiosos, feministas, *designers* etc. – em torno de uma causa comum e justa. É claro que nenhum desses espaços em Belo Horizonte é uma realidade idílica e paradisíaca. Ao contrário, são todos atravessados pelos mais diversos conflitos; mas o simples fato de existirem já é uma encarnação – e não uma representação – do que eu chamo de democracia radical, que tem a ver com a antagonização da separação, da hierarquia e da teologia política do capital e de seu *deus absconditus*⁶. Esses espaços são insurgentes, mas estão obviamente dentro das malhas do capital, e é a partir desse *dentro* que eles apontam para outras possibilidades, outras vivências e outros mundos possíveis. A nós não nos resta simplesmente bater palmas e escrever artigos sobre eles, mas aprender com eles, participar deles na medida de nossas diferenças e buscar assim negar a separação entre teoria e prática.

⁵ <https://www.facebook.com/resisteizidora/>

⁶ Deus Escondido.

Quando fizemos o restante desta interlocução, a pandemia de Covid-19 ainda não tinha irrompido como evento mundial. Agora, qualquer conteúdo que não a toque parece imediatamente defasado. Junto com Murilo Corrêa, você já produziu um texto muito interessante sobre o tema, intitulado *Intrusão viral*⁷. Nesse texto, vocês mencionam como o vírus resiste às categorias tradicionais da filosofia (por exemplo, vida/morte) e parece resistir aos aparatos conceituais dos filósofos que procuram abordá-lo. Lhe parece que o evento pandêmico infecte de algum modo fundamental a questão da democracia representativa e da democracia radical? Por mais onipresentes que sejam, no mundo, as técnicas de governo, a emergência viral faz parecer, de certo modo, que temos governo de menos (a China, com sua governança algorítmica estrita, pareceu mais capaz de conter a o contágio que as democracias ocidentais). Agamben se ressent de que a exceção antiviral impeça os encontros democráticos presenciais – mas o que uma democracia de encontros locais poderia contra riscos globais como o da pandemia? Haveria que falar em um localismo radicalmente diferente da integração global que temos hoje? Há esperanças de que a era de crises globais em que vivemos abra espaço para a democracia radical, ou a tendência é que sejamos cada vez mais governados?

Vejo muitas indagações sobre o futuro em sua pergunta, o que é perfeitamente natural tendo em vista o momento de angústia em que vivemos. Todavia, entendo que não cabe à filosofia prever ou indicar o que virá. Só podemos pensar criticamente o presente, e isso significa, de certa maneira, preparar o futuro. No que diz respeito à pandemia, o que eu acho mais importante é seu caráter intrusivo, de evento que excede todas as categorias do pensamento até então mobilizadas para compreender e normatizar nossa realidade. Nesse sentido, ao mesmo tempo que nos isola em nossas casas, o vírus inocula nossas mentes. Talvez pela primeira vez desde o fim da segunda-guerra e o crescente monopólio de certo *way of life* sobre nossas subjetividades daí derivado,

⁷ <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597405-intrusao-viral-artigo-de-murilo-correa-e-andityas-matos>

podemos pensar o radicalmente novo, o in-forme, o que ainda não tem forma. A pandemia desvela o caráter histórico e precário daquilo que chamamos de capitalismo. Não que ela equivalha, em si mesma, ao fim do capitalismo, como muitos pensadores têm prognosticado. Ao contrário, a pandemia de Covid-19 pode servir para intensificar certos traços especialmente autoritários do atual modo de produção e subjetivação, com o incremento da virtualização das relações humanas, da uberização do trabalho e do controle biotecnocrático dos corpos e das subjetividades, tal como ocorre na China (já critiquei esses tópicos em uma entrevista concedida ao IHU⁸. Por outro lado, a pandemia pode ser lida como uma reação do planeta – é a tal intrusão de Gaia a que eu e Murilo Corrêa fizemos referência em nosso artigo já citado por você – ao parasitismo humano, fazendo com que os fluxos diminuam e o ar se torne mais limpo graças ao encerramento das pessoas em suas casas, demonstrando ainda a políticos mentirosos como Bolsonaro e Trump que a realidade não se submete a seus desejos e alucinações. Contra a “gripezinha” de Bolsonaro há uma potência biotânica no planeta que nunca será subjugada, sendo mais provável que nossa espécie desapareça caso não passe a considerar com muito cuidado as poucas opções disponíveis. Essa para mim é a grande vantagem que uma pandemia como essa pode proporcionar. Crescemos achando ingenuamente que um dia a revolução chegaria e assaltaríamos o palácio de inverno do capital, à moda antiga, com baionetas e cantando a Marselhesa. Obviamente isso não aconteceu, mas de alguma maneira estamos vivendo agora um futuro-presente em que todas as sensibilidades capitalistas estão postas em xeque – mas não vencidas, longe disso! É um experimento social ao mesmo tempo potente e perigoso encerrar dois bilhões de pessoas em suas casas durante tempo indeterminado. Por um lado, essas pessoas podem pela primeira vez passar a pensar e a sentir a si próprias, a sua família, a sua precariedade; isso tem efeitos (des)subjetivantes poderosos – é claro que não desconsidero que há muitos que não podem fazê-lo; tenho perfeita consciência da distribuição iníqua e desigual dos riscos da pandemia. Por outro lado, o Covid-19 está criando um fosso geracional na Europa e nos

⁸ <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares/Talks>

EUA, o que pode ocorrer no resto do mundo, dado que ela atinge com especial letalidade os idosos, poupando quase sempre os mais novos. Assim, temos uma grande mortandade de pessoas mais velhas, e com elas desaparecem também tradições, narrativas, hábitos e processos de subjetivação, inclusive alguns de caráter resistente. Sobrevivem crianças e adolescentes que muitas vezes não têm contato com certas tradições de enfrentamento e de luta social e se adaptam maravilhosamente bem ao confinamento, intensificando as relações virtuais “vivas” por meio da *internet* e seus *gadgets*. Isso é preocupante: uma massa crítica mais experiente morrendo e deixando espaço para uma geração completamente dócil diante da tecnocracia algorítmica. É nessa dimensão dúbia que a pandemia se abre como uma oportunidade – talvez a última – para pensarmos a configuração de nossas escolhas e instituições políticas. Assim, a questão não é se o localismo é mais forte do que o centralismo, ou se a Ásia tecnocrática é mais eficiente que a velha e segregadora Europa soberana; o que surge a partir da pandemia é a clara percepção de que: 1) não voltaremos à normalidade; 2) a “normalidade” neoliberal-capitalista que vivíamos nunca foi normal e merece ser superada; 3) os dispositivos do poder centralizado e da democracia representativa são absolutamente inócuos e incapazes de lidar com a crise que eles mesmos prepararam. Nessa perspectiva, a ideia de democracia radical pode encontrar a pequena porta pela qual o messias entra, segundo as palavras de Benjamin, indicando assim que novas relações consigo e com os outros, relações estas que não passem pela representação – que hoje é sempre (auto)representação do capital – são não apenas possíveis, mas necessárias. O que pode advir disso ainda é uma incógnita. Cabe a nós tentar ler o tempo, apostar – gesto fundamental da democracia radical – e forçar a pequena porta.