



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CAMPUS FLORIANÓPOLIS
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Evandro de Oliveira

**REPENSANDO A QUESTÃO AMBIENTAL: A CONTRIBUIÇÃO DE GIORGIO
AGAMBEN**

Florianópolis
2020

Evandro de Oliveira

**REPENSANDO A QUESTÃO AMBIENTAL: A CONTRIBUIÇÃO DE GIORGIO
AGAMBEN**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Fernando Scheibe (UFSC/PPGICH).

Coorientador: Prof. Dr. Santiago Pich (UFSC/PPGE).

Florianópolis

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Oliveira, Evandro

Repensando a Questão Ambiental : a contribuição de
Giorgio Agamben / Evandro Oliveira ; orientador, Luiz
fernando scheibe, coorientador, Santiago Pich, 2020.
176 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas,
Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Ciências Humanas. 2. Filosofia Política. 3.
Sustentabilidade Ambiental . 4. Biopolítica. I. scheibe,
Luiz fernando . II. Pich, Santiago . III. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação
Interdisciplinar em Ciências Humanas. IV. Título.

Evandro de Oliveira

Repensando a Questão Ambiental: A Contribuição de Giorgio Agamben

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr :Carlos Walter Porto Gonçalves
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr : Sandro Luiz Bazzanella
Universidade do Contestado

Prof. Dr : Javier Vernal
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Ciências Humanas.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Dr : Luiz Fernando Scheibe
Orientador

Florianópolis, 2020.

DEDICATÓRIA

SELVINO JOSÉ ASSMANN

Foi graças ao professor Selvino que esta tese foi iniciada. Infelizmente ele não pode me acompanhar em todo o percurso, mas os seus ensinamentos sobre filosofia e a arte de pensar e repensar mudaram a minha forma de olhar o mundo. Essas reflexões ensinadas pelo professor Selvino me acompanharão durante toda a minha vida.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Santiago Pich que me ajudou no momento em que mais necessitei e pela orientação no doutorado;

Ao professor Luiz Fernando Scheibe por toda a ajuda e também pela orientação no doutorado;

A todos os meus amigos do DICH;

Ao DICH pela oportunidade de cursar o doutorado;

À Capes pelo apoio financeiro;

À professora Geny por sempre me ajudar;

E à minha família pelo apoio em todos os momentos.

Estamos presos por diversas normas e regras sociais que nos impelem a viver uma forma de vida já determinada. A potência do pensamento seja, talvez, uma das últimas alternativas que nos restam para resistir a essas correntes que nos prendem. Dessa forma, o pensar crítico e reflexivo torna-se, então, uma das atividades mais importantes a serem realizadas na atualidade (OLIVEIRA, 2020).

RESUMO

A sociedade contemporânea vem debatendo há décadas a questão ambiental. Conforme ocorreram avanços nos debates sobre o tema, distintas vertentes do conhecimento aderiram à discussão, a saber: a economia, a sociologia, a biologia, dentre outras. Com isso, surgiram múltiplos conceitos e teorias que procuram compreender o meio ambiente, ou até mesmo, demonstrar possíveis soluções para a designada “crise ambiental”. Esta tese foi escrita com o intuito de dar continuidade ao debate em volta de temáticas ambientais, não no sentido de apresentar soluções, mas com a intenção de propor novas perguntas, de criticar e, acima de tudo, repensar distintas perspectivas ambientalistas. Para alcançar o objetivo, lançamos mão de uma estrutura conceitual do filósofo italiano Giorgio Agamben para refletir sobre temas ambientais discutidos pelos autores Ignacy Sachs, Enrique Leff, Carlos Walter Porto Gonçalves e Héctor Ricardo Leis. A tese ficou dividida em quatro capítulos. No capítulo um, apresentamos a perspectiva de Walter Benjamin de que o capitalismo é uma religião, e nela estão contidos cultos práticos e permanentes que geram culpa, desespero e esfacelamento. Deus tornou-se dinheiro, de acordo com a religião capitalista. Partindo desta ideia criticamos temas como ecodesenvolvimento e o desenvolvimento sustentável, abordando a interação entre os cultos do capital (o mercado, o consumo, o agronegócio, etc) e o meio ambiente. Destacamos a relação entre o deus/dinheiro e o meio ambiente e a “dívida ambiental”. Por fim, neste capítulo, entendemos que olhar o capitalismo não apenas como um sistema econômico, mas como algo essencialmente religioso, propicia um novo olhar sobre esse modelo que gera tantos males sociais e ambientais. No capítulo dois, adentramos na filosofia de Agamben, que partindo da ótica de que o capitalismo é uma religião, vai propor profanar o mesmo. Juntamente com o conceito de profanação, outros conceitos que possuem correlação com este foram abordados, a destacar: consagração, museificação, dispositivo, uso, meios puros, secularização e fetiche. Usando esses conceitos, discutimos assuntos como a “consagração ambiental”, a “captura do amor”, a “natureza no museu”, e criticamos a racionalidade ambiental e a dicotomia homem/natureza. Como conclusão preliminar do capítulo, enfatizamos como Agamben pode propiciar um novo olhar sobre temas que envolvem principalmente economia, política e meio ambiente. No capítulo três discutimos a biopolítica em Agamben, relacionando-a aos conceitos de vida nua, estado de exceção, campo e o bando soberano. A partir da biopolítica em Agamben, discutimos a exclusão inclusiva da natureza, a “biopolítica ambiental”, a transformação dos povos originários em vida nua, a destituição do poder jurídico, e por último, criticamos os projetos de desenvolvimento. As considerações finais do capítulo três se respaldam principalmente na interação entre biopolítica e meio ambiente, e as possíveis conseqüências desta relação. No último capítulo da tese, o capítulo quatro, explicamos o conceito de forma-de-vida em Agamben. Para compreender a forma-de-vida, explicitamos também a relação entre regra e vida, norma e vida, máquina biopolítica e inoperosidade. Com isso, repensamos assuntos como responsabilidade ambiental, normas ambientais, bem como propomos olhar o estilo de vida atual como uma regra e destacamos a importância de a questão ambiental ser menos normativa. Ainda no capítulo quatro, compreendemos que a proposta de Agamben de viver uma vida que não seja desprovida de sua forma, pode auxiliar a ver a questão ambiental de uma nova maneira. Por fim, na conclusão da tese, defendemos que existe, sim, a possibilidade de usar os conceitos de Agamben para repensar temas ambientais, mesmo que esse filósofo não aborde diretamente tais questões, obtendo como retorno diversas reflexões que contribuem para se repensar a questão ambiental.

Palavras-chave: Agamben; meio ambiente; forma-de-vida; repensar;

ABSTRACT

Contemporary society has been debating the environmental issue for decades. As there were advances in the debates on the subject, different strands of knowledge joined the discussion, namely: economics, sociology, biology, among other areas. As a result, several concepts and theories have emerged that seek to understand environmental complexity, or even to demonstrate possible solutions to the so-called “environmental crisis”. This thesis was written in order to continue the debate around environmental issues, not to present solutions about the environmental problem, but on the contrary, with the intention of asking new questions, criticizing and, mostly, to rethink different environmental perspectives. To achieve the goal, we use a conceptual framework of the Italian philosopher Giorgio Agamben to reflect on environmental issues discussed by authors Ignacy Sachs, Enrique Leff, Carlos Walter Porto Gonçalves and Hector Ricardo Leis. The thesis was divided into four chapters. In chapter one, we present Walter Benjamin's perspective that capitalism is a religion, and it contains practical and permanent cults that generate guilt, despair and crushing. God became money, according to the capitalist religion. Based on this idea, we criticize themes such as eco-development and sustainable development, addressing the interaction between capital cults (the market, consumption, agribusiness, etc.) and the environment. We highlight the relationship between god / money and the environment and the “environmental debt”. Finally, in this chapter, we understand that looking at capitalism not only as an economic system, but as something essentially religious, provides a new look at this model that generates so many social and environmental ills. In chapter two, we get into Agamben's philosophy, which, starting from the perspective that capitalism is a religion, will propose to desecrate the same. Along with the concept of desecration, other concepts that have a correlation with it were addressed, highlighting: consecration, museification, device, use, pure means, secularization and fetish. Using these concepts, we discuss subjects such as “environmental consecration”, “capture of love”, “nature in the museum”, and we criticize environmental rationality and the man / nature dichotomy. As a preliminary conclusion to the chapter, we emphasize how Agamben can provide a new look at topics that mainly involve economics, politics and the environment. In chapter three we discussed biopolitics in Agamben, relating it to the concepts of naked life, state of exception, countryside and the sovereign flock. From the biopolitics in Agamben, we discussed the inclusive exclusion of nature, the “environmental biopolitics”, the transformation of native peoples in the nude, the removal of legal power, and lastly, we criticized the development projects. The final considerations of chapter three are mainly supported by the interaction between biopolitics and the environment, and the possible consequences of this relationship. In the last chapter of the thesis, chapter four, we explain the concept of form-of-life in Agamben. To understand the form-of-life, we also explain the relationship between rule and life, norm and life, biopolitical machine and inoperability. With this, we rethink subjects such as environmental responsibility, environmental standards, as well as proposing to look at the current lifestyle as a rule and highlight the importance of the environmental issue being less normative. Still in chapter four, we understand that Agamben's proposal to live a life that is not devoid of its shape, can help to see the environmental issue in a new way. At the conclusion of the thesis, we argue that there is, indeed, the possibility of using Agamben's concepts to rethink environmental issues, even if this philosopher does not directly address these themes, obtaining in return several reflections that contribute to rethinking the environmental issue .

Keywords: Agamben; environment; Form-of-Life; rethink;

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Características do capitalismo como religião	28
Quadro 2 - Profanação e demais conceitos	63
Quadro 3 - Conceitos para compreender a Biopolítica	120
Quadro 4 - Forma-de-vida e demais conceitos.....	153

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1 - O Capitalismo como Religião	20
1.1 - O Capitalismo Divino	21
1.2 - O Capitalismo como Religião e a Temática Ambiental.....	29
1.3 - Ecodesenvolvimento: “Alternativa” ao Capitalismo Religioso	31
1.4 - Desenvolvimento Sustentável: Uma Nova “Roupage” ao Capitalismo Divino? ..	36
1.5 - Agronegócio: Um Culto Permanente do Capital.....	39
1.6 - Os Cultos Religiosos do Capital.....	41
1.7 - “Dívida Ambiental”	44
1.8 - “Deus” e Meio Ambiente	46
Considerações Finais Sobre o Capítulo	47
Capítulo 2 - O Elogio da Profanação	49
2.1 - Consagração, Profanação e Museificação	50
2.2 - Meios Puros, Dispositivo e Secularização	53
2.3 - O Uso Comum	55
2.4 - Fetiche	60
2.5 - A “Consagração Ambiental”	64
2.6 - “A Captura do Amor”	68
2.7 - Para Além da Racionalidade Ambiental	78
2.8 - Cancelar ou Manter uma Divisão	95
2.9 - “A Natureza no Museu”	97
Considerações Finais Sobre o Capítulo	100
Capítulo 3 - Biopolítica	102
3.1 - A Biopolítica em Agamben	103
3.2 - Estado de Exceção	106
3.3 - O Bando Soberano	110
3.4 - O Campo	112
3.5 - A Vida Nua.....	115
3.6 - Biopolítica e Meio Ambiente	120
3.7 - A Exclusão Inclusiva da Natureza.....	121
3.8 - Uma “Biopolítica Ambiental”?	123
3.9 - Povos Originários ou Somente um Povo?.....	126

3.10 - Reforma ou Destituição do Poder Jurídico?	128
3.11 - Desenvolver para a Vida Nua?	131
Considerações Finais Sobre o Capítulo	133
Capítulo 4 - Forma-de-Vida	135
4.1 - Norma e Vida.....	136
4.2 - Regra e Vida	139
4.3 - A Máquina Biopolítica.....	142
4.4 - Inoperosidade.....	144
4.5 - Forma-de-Vida.....	148
4.6 - Forma-de-Vida e Meio Ambiente.....	153
4.7 - A Não Responsabilidade Ambiental.....	154
4.8 - Permanecer ou Não com as Normas Ambientais?.....	158
4.9 - Por uma “Forma-de-Vida Ambiental”	160
4.10 - A Vida Moderna Como Regra?	163
Considerações Finais Sobre o Capítulo	165
Considerações Finais.....	167
Referências	172

INTRODUÇÃO

A questão ambiental vem sendo debatida há décadas em diversos segmentos da sociedade, a saber, na academia, na economia, em movimentos sociais, na política. Diversos conceitos, reflexões e teorias foram criados, modificados, recriados, abordando temas ambientais.

Esses conceitos, essas leituras, essas reflexões acerca da temática ambiental, abrangem inúmeras áreas do conhecimento: ecologia, biologia, geografia, economia, dentre outros. Devido ao amplo debate, desses conceitos surgiram novos conceitos: ecologia política, economia ambiental, sustentabilidade, etc.

Com um amplo rol de reflexões e conceitos envolvendo temas socioambientais, algumas reflexões procuram ser mais interpretativas, outras são modelos mais normativos e colocados como solução da crise ambiental. Também há conceitos mais moderados exigindo determinadas mudanças, e outros que se colocam como alternativa ao modelo de viver dominante na sociedade ocidental.

De maneira geral, apesar de muitas décadas de discussão, a questão ambiental ainda possui grande notoriedade no cenário atual, sendo marginalizada apenas pela força da economia, que a princípio, é a primazia de tudo na atualidade.

Então, a proposta desta tese, é dar continuidade ao trabalho de discussão de temas ambientais, que já vem sendo feito há décadas. No entanto, vamos inovar na ótica utilizada, a saber, vamos refletir temas ambientais utilizando a perspectiva do filósofo Giorgio Agamben, que apesar de debater temas como economia e política, não tem se referido diretamente à questão ambiental.

Giorgio Agamben é um filósofo italiano que nasceu na cidade de Roma em 1942 e tem discutido temas como política, arte, linguagem, dentre outros. Agamben se nutre basicamente de seis grandes pensadores: Martin Heidegger, Walter Benjamin, Michel Foucault, Hannah Arendt, Carl Schmitt e Aristóteles. Formou-se em direito em 1965 e teve seu primeiro livro publicado em 1970, intitulado *O Homem sem Conteúdo*. Na década de 1970 Agamben ocupou-se principalmente em discutir a estética e a obra de arte.

Entre 1982 e 1993 assumiu a tarefa de apresentar ao público italiano uma edição completa das obras de Walter Benjamin. Nesse processo, acabou encontrando textos inéditos do autor alemão. Agamben também lecionou no Instituto Universitário de Arquitetura de Veneza, de onde se demitiu em 2009.

Na década de 1990, Giorgio Agamben assume um discurso filosófico e político mais intenso. Em 1995 com a publicação do livro *Homo Sacer: O poder Soberano e a Vida Nua* que Agamben começa a ser mais estudado no âmbito acadêmico. Nesse livro Agamben dá continuação às reflexões de Hannah Arendt e Michel Foucault acerca da politização da vida biológica, a saber, o que Foucault denomina de biopolítica. Apesar de dar continuidade ao trabalho de Foucault, Agamben percorre caminhos inexplorados pelo mesmo, a destacar o direito e a teologia.

O livro *Homo Sacer: O poder Soberano e a Vida Nua*, é o primeiro de uma longa série de livros do autor, intitulada *Homo Sacer*, que conta com um total de nove volumes:

- *Homo Sacer I: O poder Soberano e a Vida Nua (1995);*
- *Homo Sacer II – 1: Estado de Exceção (2003);*
- *Homo Sacer II – 2: Stasis: A guerra Civil como paradigma político (2015);¹*
- *Homo Sacer II – 3: O Sacramento da Linguagem: arqueologia do juramento (2008);*
- *Homo Sacer II – 4: O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo (2007);*
- *Homo Sacer II – 5: Opus Dei: arqueologia do ofício (2012);*
- *Homo Sacer III – O que Resta de Auschwitz: o Arquivo e a Testemunha (1998);*
- *Homo Sacer IV – 1: Altíssima Pobreza; Regras Monásticas e forma de vida (2011);*
- *Homo Sacer IV – 2: O uso dos Corpos (2014);*

Apesar de Giorgio Agamben ser amplamente conhecido pela série *Homo Sacer*, outros livros do autor são também bastante estudados, como por exemplo: *O Aberto, o homem e o animal; A Comunidade que vem; O Homem sem Conteúdo*; dentre outros.

Nos últimos anos Giorgio Agamben vem se tornando uma figura emblemática no panorama do pensamento ocidental, e é considerado um dos mais importantes e mais lidos pensadores europeus da atualidade. O pensador italiano tem inovado amplamente a perspectiva da filosofia política e também temas como economia e linguagem. Além disso, impressiona o fato dele procurar pistas em pensadores antigos (como por exemplo,

¹Esse foi o último livro lançado por Agamben no qual “fecha” a série *Homo Sacer*. No entanto, em seu lançamento, Agamben o lança como II – 2, ou seja, a mesma numeração do Reino e a Glória. Devido ao livro da série II – 4 ser ainda inexistente e uma vez que foi lançado o II – 5, muitos pesquisadores colocaram o livro *Stasis* como II – 2, pois o mesmo se aproxima da discussão feita no livro *Estado de Exceção* e jogaram o Reino e a Glória como II – 4. Apesar disso, deixamos claro aqui que esse deslocamento não foi confirmado por Agamben. Então, oficialmente, existem dois livros *Homo Sacer* II – 2 e nenhum II – 4. Apesar disso, para “fechar” a série, colocamos aqui o Reino e a Glória como II – 4.

Aristóteles, o seu principal interlocutor), medievais, modernos e contemporâneos, e em distintas áreas do saber como no direito, na filosofia (ética, política, metafísica, estética), na literatura e na teologia.

Talvez, a principal contribuição de Agamben para o pensamento moderno seja chamar a atenção para o fato de a vida ter se tornado um objeto perante a política, a economia e o direito. Agamben também critica incisivamente o Estado de direito democrático, que para o mesmo, deve ser superado. Essa tarefa deve ser realizada pela política que vem, pela filosofia que vem, pela comunidade que vem.

Apesar do rol de temas debatidos por Agamben (estética, biopolítica entre outros), o mesmo não discute questões que possuem uma conexão direta com a problemática ambiental contemporânea. Não estamos aqui criticando isso, pois o foco do autor nunca foi refletir sobre tal temática. Mas, entendemos, que mesmo que o autor não se preocupe com essa perspectiva, acreditamos ser possível utilizar os conceitos de Agamben para se repensar temas ambientais contemporâneos. Diante desta afirmação se formula a proposta de pesquisa desta tese, que é dialogar com alguns conceitos e ideias criados e usados por Giorgio Agamben para se repensar assuntos socioambientais, ou seja a pergunta norteadora da tese é: em que medida é possível utilizar uma estrutura conceitual de Giorgio Agamben para se repensar assuntos ambientais?

Com isso, o Objetivo Geral da Tese é realizar uma aproximação entre o pensamento de Giorgio Agamben com relação às ideias ambientalistas. Inferimos que o nosso objetivo não é de forma alguma criar uma nova teoria ou novos conceitos, mas é, sobretudo, uma aproximação entre Agamben e questões ambientais e dessa forma propiciar novas possibilidades para se pensar as mesmas. Então, não iremos nesta tese defender de maneira contundente nenhuma questão ou afirmação, mas tentaremos realizar novas perguntas e principalmente procurar novas possibilidades para se pensar os assuntos que aqui serão discutidos.

Outro aspecto que é importante ressaltar, é que não há como utilizar a estrutura conceitual de Agamben para se repensar todos os temas que envolvem a questão ambiental. Diante disso, optou-se por trabalhar com quatro pesquisadores dessa área, a destacar: Ignacy Sachs, Enrique Leff, Carlos Walter Porto-Gonçalves e Hector Ricardo Leis. Então, os conceitos de Agamben serão utilizados para pensar, refletir, questionar e criticar o que esses quatro autores explicitam sobre o tema meio ambiente.

Já com relação aos objetivos específicos, a tese se reterá em:

- 1) Discutir, compreender e explicitar os seguintes conceitos e ideias cunhados e utilizados por Agamben, a saber: O capitalismo como religião, consagração, profanação, uso, dispositivo, secularização, fetiche, meios puros, museificação, vida nua, biopolítica, estado de exceção, campo, bando soberano, forma-de-vida, máquina, inoperosidade e a relação entre regra e vida e norma e vida;
- 2) Explicitar, entender e refletir sobre os conceitos e ideias dos autores Sachs, Leff, Leis e Porto-Gonçalves, a destacar: ecodesenvolvimento, racionalidade ambiental, saber ambiental, epistemologia ambiental, complexidade ambiental, o ambientalismo como movimento e demais reflexões acerca da temática ambiental discutidas pelos autores referidos, que envolvem questões como o consumo, a racionalidade jurídica, sustentabilidade, dentre outros;
- 3) Utilizar os conceitos e ideias de Agamben para se repensar os conceitos e reflexões de Sachs, Leff, Leis e Porto-Gonçalves.

A justificativa da tese é que propomos realizar uma pesquisa inovadora, ou seja, ainda não se tentou refletir questões socioambientais a partir de Agamben, uma vez que esse autor não pesquisa tal assunto. Para, além disso, Sachs, Leff, Leis e Porto-Gonçalves são referências quando o tema é meio ambiente. Todavia, entendemos que podemos realizar novas perguntas com relação ao que esses quatro autores ambientalistas enfatizam sobre o tema e enriquecer o debate em torno de tais questões.

Outro aspecto que justifica a nossa proposta de pesquisa se dá com relação ao “pensar o meio ambiente”, ou seja, propomos aqui um novo pensar envolvendo os assuntos ambientais discutidos por Sachs, Leff, Leis e Porto-Gonçalves, pois o meio ambiente como um todo, isto é, a natureza, o humano, os animais etc., ou nas palavras de Leff, “o meio ambiente como a complexidade do mundo”, para ser pensado deve ser constantemente repensado devido à gama de fatos da qual o mesmo é composto. E esse repensar deve ser feito sob novas e distintas óticas, uma vez que o meio ambiente é algo complexo e não seria inteligível sob a égide de apenas uma perspectiva. Diante disso, mesmo reduzindo as mais diversas questões ambientais discutidas no mundo para apenas quatro pensadores, entendemos ser possível inovar nas críticas e contribuições com relação ao tema ambiental.

Outro ponto a ser destacado está no alerta realizado por Leis, Leff e Porto-Gonçalves com relação à questão ambiental. Todos esses autores deixam claro em suas obras a necessidade de aproximar a filosofia da temática ambiental. Por exemplo, Leis (2014) ressalta que é importante a realização de estudos com facetas filosóficas sob a perspectiva ambiental, pois a complexa inter-relação dos problemas ambientais exige esse tipo de pesquisa. Porto-

Gonçalves (2015) explicita que com a questão ambiental estamos diante de questões de claro sentido ético, filosófico e político. Já para Leff (2010) a compreensão da problemática ambiental não irá advir de uma administração científica da natureza, mas sim, de saberes científicos e não científicos, das ciências humanas e das exatas. Nas obras de Enrique Leff, ele deixa notória a importância da filosofia em suas reflexões, uma vez que ele procura trazer pensadores como Weber, Marx, Nietzsche, Heidegger dentre outros, para pensar temas socioambientais.

Entretanto não há como, nesta tese, pesquisar toda a filosofia e trazê-la para se pensar assuntos ambientais. Mas podemos recortar um fragmento da filosofia, representado por Giorgio Agamben, e aproximar esse pequeno fragmento dos temas ambientais discutidos pelos quatro autores mencionados.

A justificativa com relação à escolha de Giorgio Agamben e não outro filósofo foi por entendermos que as reflexões de Agamben em torno de temas como política e economia propiciarão interessantes subsídios para instigar novos pensamentos em torno dos problemas socioambientais discutidos por Leis, Sachs, Leff e Porto-Gonçalves. A justificativa ora apresentada será defendida durante toda a tese.

Outra questão importante da Tese é que alguns conceitos usados por Agamben, como por exemplo, dispositivos, capitalismo como religião, dentre outros, não são criações do próprio autor, mas são termos dos quais Agamben se apropria para basear suas reflexões.

Com relação à escolha dos autores ambientalistas, justifica-se pelas perspectivas distintas com que trabalham, suas singularidades, e a importância dos mesmos em suas áreas de atuação, ou seja, a inovação que eles geraram em seus campos de atuação. Enfatizaremos aspectos do currículo de cada autor e da sua linha de pensamento, a seguir.

Ignacy Sachs nasceu em Varsóvia, Polônia, e morou no Brasil e na Índia. Fez o seu doutorado em economia na School of Economics de Delhi, Índia. Naturalizou-se francês e mora em Paris desde 1968. Sachs é conhecido mundialmente por trabalhar com a teoria do ecodesenvolvimento e, também, por ser um dos pioneiros no debate ambientalista em termos mundiais. Além disso, quando o assunto é ecodesenvolvimento esse autor é sempre a principal referência a ser estudada, a saber, foi ele quem estruturou toda a base da teoria que possui um caráter extremamente pragmático, ou seja, Sachs procurou criar algo alternativo ao capitalismo atual. Sachs é importante em nossa tese, pois seu pensamento sobre sustentabilidade ambiental e desenvolvimento abarca questões sociais, econômicas e ambientais, tornando-o uma referência sobre o tema sustentabilidade. Suas reflexões acerca da

temática ambiental englobam, também, temas políticos e culturais, e com isso esse autor torna-se um marco relevante para se pensar novas vias de desenvolvimento.

Já Enrique Leff é doutor em economia do desenvolvimento pela Sorbonne, França, e recentemente, doutorou-se também em filosofia na Universidade Nacional Autônoma do México. Entre 1986 e 2008 foi coordenador da rede de formação ambiental para a América Latina e o Caribe do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA). Atualmente é professor de pós-graduação da Faculdade de Ciências Sociais e Políticas da Unam (Universidade Nacional Autônoma do México). Enrique Leff procura, acima de tudo, um novo pensar sobre a questão ambiental, desenvolver uma nova epistemologia, a qual ele denomina epistemologia ambiental. Esse autor é uma referência sobre o tema na América Latina, e propõe novas bases teóricas com relação à questão ambiental. Leff se destaca no campo ontológico e epistemológico, pois vai enfatizar que a crise ambiental é uma crise do conhecimento, a saber, as bases epistemológicas da ciência positivista produzem um conhecimento reducionista que objetifica a natureza, tornando esta apenas um produto a ser explorado. Nesse sentido, Leff se destaca no ramo epistemológico propondo uma nova epistemologia que procure criticar a epistemologia dominante e simultaneamente produzir novos saberes que superem a objetificação do meio ambiente.

O geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto Gonçalves possui doutorado em geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e é professor do programa de pós-graduação em geografia pela Universidade Federal Fluminense. Foi presidente da Associação dos Geógrafos Brasileiros entre 1998 e 2000. Porto-Gonçalves não procurou criar algo para ser pragmático tipo Sachs, tampouco é tão teórico como Leff. Não sustenta como os dois autores anteriores uma teoria que procura ser pragmática ou navegar em âmbitos teóricos; mas, esse autor realiza diversas reflexões de eventos ambientais que se sucedem na realidade. E essa é a riqueza de seu trabalho, pois baseando-se no empírico, tenta, sobretudo, interpretar as ocorrências ambientais com uma grande capacidade de reflexão crítica. Porto-Gonçalves é, hoje, uma das principais referências da discussão ambiental no Brasil e se destaca nos ramos da ecologia política e justiça ambiental, pois suas reflexões são preponderantes para se pensar a sustentabilidade da vida. São de grande relevância suas reflexões acerca de temas como a água, poluição ambiental, pobreza e propriedade privada e, também de forma inovadora, nos chama a atenção para fatos socioambientais que acontecem em muitos momentos no Brasil.

Héctor Ricardo Leis é o menos divulgado dos quatro, mas nem por isso suas contribuições à tese foram menores. Leis nasceu em Buenos Aires em 1943. Estudou matemática, psicologia, filosofia e sociologia na Universidade de Buenos Aires. Veio para o

Brasil em 1977, onde licenciou-se em Ciências Sociais pela PUC-RJ. Nessa mesma universidade fez seu doutorado em Filosofia. Foi professor e coordenou o Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal de Santa Catarina. Leis faleceu em 2014. Esse autor trabalha em uma ótica mais singular, distinta dos anteriores, desde uma perspectiva do movimento ambientalista. Mas não apenas isso, Leis inova no debate ambientalista, trazendo discussões sobre temas como amor e igualdade, na perspectiva do meio ambiente. Leis torna-se uma importante referência ao debate ambientalista a partir do momento em que destaca as seis dimensões do ambientalismo, bem como colocando o amor como uma possibilidade de reaproximação entre homem e a natureza.

Cada um desses autores nos ofereceu uma perspectiva distinta sobre o meio ambiente. Sachs oferece uma alternativa ao capitalismo, Leff propicia um pensar teórico inovador, Porto-Gonçalves realiza ótimas reflexões com relação à realidade ambiental, e Leis contribui com sua visão sobre o ambientalismo como movimento. Com o suporte desses quatro pensadores pudemos refletir sobre essas quatro visões distintas e complementares sobre o meio ambiente, tornando dessa forma mais claro como Agamben pode contribuir nesse aspecto. Por fim, entendemos que a justificativa na escolha desses autores que pensam o meio ambiente se respalda principalmente na inovação e relevância que cada um deles demonstra em suas propostas.

O lançar mão desses quatro autores que pensam o meio ambiente de forma diversa, fez com que nossa crítica se tornasse ainda mais inquietante. Ao usar Agamben para repensar quatro diferentes perspectivas sobre a questão ambiental têm-se como consequência diversas reflexões, algumas mais inovadoras, outras nem tanto, e, diga-se de passagem, as contribuições para se pensar essas questões tenderão a ser maiores.

A tese é praticamente dividida em duas, ou seja, os capítulos um e dois possuem uma ligação e o foco será a relação entre economia e vida. Por outro lado, os capítulos três e quatro também são correlacionados e a ênfase se dará na relação entre política e vida. Outro ponto é que todos os capítulos são divididos em duas partes. Na parte um de todos os capítulos explicitamos o pensamento de Agamben (com exceção do capítulo um, que focamos mais em Benjamin), enquanto na parte dois dos capítulos realizamos as reflexões acerca da temática ambiental.

A tese está, pois, dividida em quatro capítulos: no capítulo um trabalhamos com a perspectiva de Benjamin de que o capitalismo é uma religião. Essa parte é importante em nossa pesquisa, pois Agamben ao propor a profanação do capitalismo vai partir dessa base Benjaminiana sobre a religiosidade do capitalismo, ou seja, Agamben compartilha a ótica de

Benjamin de que o capitalismo é uma religião e vai propor profanar esse capitalismo. Portanto os capítulos um e dois estão conectados. Para além disso, busca-se explicitar as características atribuídas ao capitalismo como religião, e pensar criticamente assuntos como o ecodesenvolvimento, desenvolvimento sustentável, agronegócio, o consumo, o mercado, o dinheiro e a dívida ambiental.

No capítulo dois, aborda-se a profanação em Agamben. Agamben vai propor a profanação do capitalismo divino e juntamente com o conceito de profanação também se elucidam conceitos que estão ligados ao mesmo, a saber, consagração, uso, dispositivo, secularização, fetiche, meios puros, museificação. Com essa base conceitual são repensados assuntos como: a transformação dos recursos naturais em mercadoria, a racionalidade ambiental, o consumo, a dicotomia homem/natureza, a ética amorosa e áreas de conservação.

No capítulo três é abordada a biopolítica em Agamben, e juntamente com a biopolítica estão relacionados os conceitos de vida nua, bando soberano, o campo e o estado de exceção. Com isso, criticamos assuntos como: a exclusão da natureza, uma “biopolítica ambiental”, os povos originários, a racionalidade jurídica, e o ecodesenvolvimento.

Por fim, no capítulo quatro destacamos a forma-de-vida. Esse capítulo é conectado com o capítulo anterior, pois a forma-de-vida é um conceito oposto ao de vida nua. Além de forma-de-vida, outros conceitos explicitados são a inoperosidade, máquinas e a relação entre norma e vida e regra e vida. Os temas ambientais criticados são: responsabilidade socioambiental, “normas ambientais”, e o consumo. Após o capítulo quatro, estão as considerações finais.

CAPÍTULO 1

O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

O presente capítulo tem por finalidade apresentar a tese de Walter Benjamin, de que o capitalismo é uma religião, e com isso, procurar compreender como as características desse capitalismo religioso interagem com temas sociais e ambientais. O fato de partirmos da perspectiva Benjaminiana, de que o capitalismo é um fenômeno essencialmente religioso, nos abre uma nova perspectiva para entender melhor como funcionam alguns processos socioambientais existentes, bem como, permitirá realizar novas reflexões sobre a temática ambiental.

A ótica de Benjamin sobre o capitalismo possuir conotações religiosas é compartilhada por Agamben, o qual partindo desse princípio vai escrever o texto designado como “O Elogio da Profanação” (AGAMBEN, 2007), assunto que abordaremos no capítulo subsequente. Diante disso, é necessário compreendermos o capitalismo como religião para ficar inteligível o conceito da profanação em Agamben.

Walter Benedix Schönflies Benjamin nasceu em 1882 no seio de uma família judaica, filho de Emil Benjamin e Paula Schönflies Benjamin. Na adolescência, participou do Movimento da Juventude Livre Alemã, de tendência socialista. Em 1915, conhece o filósofo e historiador Gershon Gerhard Scholem, de quem se torna grande amigo. Após estudar filosofia na Universidade Freiburg imBreisgau, doutorou-se pela Universidade de Bern, em 1919, com a tese “O conceito de crítica de arte no romantismo alemão”. Com a ascensão do nazismo ao poder, Benjamin, já abalado por dificuldades materiais, exilou-se em Paris, em 1935. Com a invasão da França pelos alemães, em 1940, juntou-se a um grupo de refugiados que tentava a fuga pelos Pireneus. Detido na fronteira pela polícia espanhola, que ameaçou entregar o grupo à Gestapo, Benjamin suicidou-se em Port-Bou.

Dentre os diversos escritos de Benjamin, há um fragmento juvenil, escrito por volta da metade de 1921, e intitulado “O capitalismo como religião”. Esse texto de quatro páginas não foi escrito com intenção de publicar, por isso Benjamin não teria tido a preocupação de deixá-lo mais compreensível. Após ser publicado em 1985 por Ralf Tiedemann e Hermann

chweppenhäuser, o texto começou a ser estudado por diversos autores a destacar: Michael Lowy², *Giorgio Agamben*, *Elettra Stimilli*³, entre outros.

Segundo Agamben (2012), para se entender o que acontece na atualidade, deve-se tomar ao pé da letra a ideia de Benjamin de que o capitalismo é uma religião. E para obtermos um melhor entendimento do complexo texto inicial, utilizaremos as interpretações dos três autores acima citados.

É de grande preponderância frisar também que este capítulo está conectado com o capítulo subsequente, pois ao propor o conceito de profanação, e enfatizar a importância de profanar o capitalismo, Agamben parte do princípio de Benjamin de que o capitalismo é, em sua essência, uma religião.

Portanto, na primeira parte deste capítulo, se tentará compreender as principais características desse capitalismo religioso, que envolve questões como os cultos práticos e permanentes do capitalismo divino, o desespero e esfacelamento gerado por essa religião, a culpa e a dívida e, por fim, a afirmação de que Deus tornou-se dinheiro. Na parte dois, utilizando a ótica desse capitalismo divino, repensaremos assuntos como: ecodesenvolvimento, desenvolvimento sustentável, agronegócio, e demais temas discutidos por Leff, Leis, Sachs e Porto-Gonçalves.

PARTE - I

1.1 O CAPITALISMO DIVINO

Adentrando ao texto de Benjamin, logo no início percebemos que o autor enfatiza que o Capitalismo deve ser visto como uma religião, ao contrário do que propôs Weber de que o Capitalismo é apenas uma formação condicionada pela religião. O autor ainda afirma que o “capitalismo se desenvolveu como parasita do cristianismo”, e que, em resumo, a história do cristianismo é essencialmente a história do capitalismo. Partindo desse pressuposto, nota-se que Benjamin estabelece uma correlação entre cristianismo e capitalismo, afirmando que diversas tradições religiosas cristãs ortodoxas tiveram um papel crucial para o desenvolvimento e ascensão do capitalismo. Diante disso, pode-se ressaltar que se o

²Sociólogo, nascido no Brasil, formado em Ciências Sociais na Universidade de São Paulo, e vive em Paris desde 1969. É um pensador marxista e realiza pesquisas sobre as obras de Karl Marx, Rosa Luxemburgo e Walter Benjamin.

³ É docente da Universidade de Salerno e faz parte de um grupo cada vez maior de intelectuais que procura compreender o significado da primazia do econômico na vida atual, e a consequente subsunção da política na economia. Stimilli também inscreve-se numa vertente que procura fazer uma espécie de filosofia da economia.

capitalismo foi um parasita, ou seja, evoluiu a partir da religião cristã, é totalmente concebível que o mesmo (o capital) tenha se tornado também uma religião.

A primeira característica atribuída por Benjamin ao capitalismo como religião é que o mesmo é uma religião puramente cultural, ou seja, desprovida de dogma e teologia. Nessa religião as coisas só têm significado se tiverem relação direta com o culto, e o utilitarismo é a sua expressão mais significante. Para Lowy (2006) as atividades do capitalismo como: investimento do capital, especulações, operações financeiras, manobras nas bolsas, compra e venda de mercadorias, possuem faceta religiosa. Nessa medida, o que conta para o capitalismo são as práticas, que acabam se tornando cultos diante dessa religião. Para Lowy, Benjamin não explica o porquê dessas ações se assemelharem a cultos, mas ele respalda a palavra adorador usada por Benjamin, e supõe que o culto capitalista tem divindades como por exemplo os diversos tipos de dinheiros espalhados no mundo, que são equivalentes aos santos e entidades religiosas.

Um dos principais cultos capitalistas destacado por Lowy (2006) é a compra e venda de mercadorias, juntamente com o consumo e a produção exacerbados. O espaço no qual se realiza a prática desses cultos é o mercado, que é um ambiente sacralizado pelo capitalismo religioso. Esse aspecto posteriormente será de grande valia em nossas análises, pois, para alguns autores ambientalistas, o mercado ganhou um papel bem significativo no contexto atual. Para Leff (2010), por exemplo, apenas um princípio ganhou tamanha notoriedade quanto a ideia de Deus: o mercado.

Voltando a nossa análise do capital religioso, Benjamin atribui um segundo traço ao Capitalismo como religião, que é o culto permanente. Para Benjamin, não existem dias festivos com o objetivo de cultuar uma entidade divina; no Capitalismo em forma de religião, o culto é permanente. De acordo com Agamben (2007), não é possível diferenciar entre dias de trabalho e de festa, no capitalismo divino existe apenas o dia de festa que não é interrompido e que o trabalho acontece simultaneamente com a celebração do culto capitalista. Neste mesmo raciocínio, Lowy (2006) lembra que Benjamin retoma Weber e destaca que o culto capitalista é sem trégua, sem descanso e sem piedade, que os rituais realizados tanto na bolsa de valores como nas indústrias são permanentes.

Entendemos que nesse culto permanente do capital encontram-se várias esferas: do consumo, da produção, do trabalho, entre outros. Stimilli (2011) esclarece que para explicar a economia atual não basta procurar entender somente a racionalidade instrumental focada na produção de bens. Deve-se levar em conta que para o funcionamento da economia capitalista não basta apenas ocorrer a produção, troca e acumulação de riqueza. Esse processo tem de ser

repetitivo, tem de ser autorreferencial, obtendo a característica de ser um fim em si mesmo, tornando-se permanente, é isso que a economia capitalista atual necessita para continuar a existir. Stimilli (2014) cita como exemplo o do consumo pelo consumo. Segundo a autora, essa forma de comportamento não tem por objetivo satisfazer as necessidades nem prorrogar a satisfação, mas tem o propósito de criar uma forma de prazer que se contenta apenas com o próprio consumo, o gozo por si mesmo. Esse hábito é alimentado quando o capital religioso coloca no mercado objetos que ao invés de satisfazer o desejo acabam aumentando ainda mais essa compulsividade do consumo, nas palavras da autora:

[...] Ao invés de satisfazerem os desejos, os objetos produzidos têm o poder de aumentá-los, fomentando compulsivamente a demanda e o controle sobre a própria faculdade de desejar. Manter como não preenchível um vazio é o exercício que nesse caso é exigido (STIMILLI, 2014, p. 258).

Ainda sobre a questão do consumo, no simpósio intitulado “O Capitalismo Divino⁴”, Peter Weibel, um dos participantes do simpósio, usa o conceito “consumo divino”, e reflete que sempre somos convidados a comprar, que são desenvolvidos mecanismos para tornarem as pessoas altamente consumistas, tentando encontrar no consumo uma espécie de salvação pessoal, pois segundo o mesmo, “toda aquisição é uma ação cultural”. De acordo com ele, esse culto consumista, essa aquisição cultural, é notória na utilização de “marcas” pelas empresas. Weibel esclarece que os consumidores não sabem o que estão comprando, e muitos também não se importam, pois depositam fé e confiança na “marca” do produto. Nesse caso, as grandes empresas e suas “marcas” prometem garantir a qualidade dos produtos, e os consumidores através de um ato religioso, demonstrando fé e confiança em determinadas “marcas” e empresas, adquirem esses bens sem nem ao menos saber como são produzidos, com que recursos são produzidos, o local em que são feitos e etc. Esse culto permanente do consumo e também o crescimento econômico, são cultos religiosos que impactam intensamente o meio ambiente. Voltaremos a esse assunto mais adiante.

A terceira característica essencial do Capitalismo como religião é a culpabilização. De acordo com Benjamin, essa é a primeira religião em que o culto não é expiatório, mas culpabilizador. Nele a consciência de culpa não pode ser expiada e com isso apela ao culto

⁴ Simpósio sobre dinheiro, consumo, arte e destruição, realizado em julho de 2005, na cidade de Karlsruhe (Alemanha). Organizado por Marc Jongen com a participação de cinco pesquisadores: Jochen Hörisch, professor de Literatura alemã e análise da mídia; Thomas Macho, professor de Ciência da cultura; Boris Groys, professor de filosofia e ciência da arte; Peter Sloterdijk, professor de filosofia e estética; e Peter Weibel, artista e teórico da mídia.

capitalista, não para se libertar dessa culpa, mas para torná-la universal e envolver o próprio Deus nessa culpabilidade.

Benjamin utiliza o conceito *Schuld* que significa, simultaneamente, culpa e dívida. Na perspectiva de Lowy (2006), não se pode estabelecer uma dicotomia na religião capitalista entre dívida e culpa. Lowy também enfatiza que a afirmação de Benjamin de “fazer a culpa entrar à força na consciência” corresponde a algumas ideias de Weber. Weber salienta que em práticas puritanas está presente a questão do dever, ou seja, Weber esclarece que um indivíduo tem deveres para com suas posses, pelos quais este é obrigado, pela glorificação a Deus, a aumentá-las através do trabalho incessante, e quanto maiores forem suas posses maior será a responsabilidade desse ator de mantê-las e aumentá-las. Devido a isso, Lowy defende que a culpa, forçada a entrar na consciência como destacou Benjamin, corresponde bem às práticas puritanas/capitalistas analisadas por Weber. Seguindo por essa ótica, pode-se inferir que a perspectiva defendida por Lowy implica que o capitalismo como religião força os indivíduos, através do dever e da culpa, a manter e aumentar suas riquezas.

Lowy (2006) reflete também sobre a relação entre culpa e pobreza. Para ele, segundo a ótica do capital, é culpa dos próprios pobres estarem nessas condições, pois eles falharam em produzir riqueza e, como o sucesso econômico é a salvação da alma, eles estão condenados. É a vontade de Deus que essas pessoas sem riqueza sejam excluídas socialmente ou excluídas da graça divina, o que na religião do capital pode-se dizer que é o desejo do mercado. Esse pensamento de Lowy é compartilhado por Weibel (2005) que torna claro no colóquio sobre o “capitalismo divino” que as novas formas do capitalismo implicam em culpar o indivíduo, afirmando até que se “alguém morre de fome e de frio é culpa sua” (WEIBEL, 2005, p.25). A culpabilização dos atores sociais pela sua pobreza e não do sistema no qual estão inseridos é algo muito presente na sociedade capitalista, principalmente na ideologia neoliberal.

Com relação à questão da dívida, imposta pelo Capitalismo como religião, Stimilli (2011) defende que essa dívida vem acompanhada com a satisfação das necessidades, e assim como explicado anteriormente sobre o assunto do consumo, essa dívida acompanhada da satisfação é um fim em si mesmo. O processo de endividamento contínuo do indivíduo se dá principalmente através da satisfação e do gozo pelo consumo. Outra característica importante da dívida, elucidada por Stimilli (2014), é que o débito é algo primordial ao Capitalismo, o vínculo entre débito e crédito é primordial para que ocorra a acumulação tão sagrada no capital. O aumento de um não existe sem o outro.

Stimilli (2014) também chama a atenção para o débito público. Para ela, esse débito é algo que não se deve terminar, mas tem que ser sempre reproduzido, pois sua ausência implicaria na “morte” do capital religioso. Na essência desse sistema encontra-se o círculo vicioso entre acumulação e endividamento, que possui uma finalidade somente em si mesmo. Dessa forma, surge a economia do débito no Capitalismo como religião.

A economia do débito tem suas origens ligadas a práticas religiosas. A ligação entre economia e religião e entre credor e devedor encontra no Cristianismo seu principal respaldo. A singularidade do Cristianismo encontra-se no quesito de que estar em débito não é uma situação a ser corrigida e superada, é algo que deve ser administrado, pois todos somos pecadores: nas palavras da autora, “O preço pago por Cristo faz da culpa e do pecado identificados pela lei um débito que, como tal, não pode ser pago” (STIMILLI, 2014, p. 256). Além disso, de viver com a dívida, tem-se a possibilidade também de investimento, pois devido à graça de Deus, podemos (mesmo sendo pecadores/devedores) encontrar um lugar no “céu” ou a “salvação” realizando os desejos do Cristianismo.

Outro autor que também utiliza o conceito de economia do débito é Lazzarato⁵ (2014). Segundo ele, o que existe na atualidade é uma fábrica de débitos, uma fábrica de dívidas, que tem por meta manter o motor econômico e subjetivo da economia contemporânea. Para esse autor, a relação entre credor e devedor, débito e crédito, é uma forma específica de poder que tem a singularidade de controlar e modelar a subjetividade. A dívida exerce um poder não através da repressão - o devedor possui certa liberdade, esta que é limitada no sentido de que os atores endividados devem seguir determinado comportamento para pagar esse débito. De acordo com Lazzarato (2014), “Vocês são livres na medida em que assumem um estilo de vida (consumo, trabalho, gastos sociais, impostos, etc.) compatível com o reembolso” (LAZZARATO, 2014, p. 13).

A utilização de mecanismos para educar os atores sociais para viverem com a dívida se inicia antes mesmo de os mesmos adentrarem no mercado de trabalho. Algo interessante trazido à tona por Lazzarato (2014) é que até mesmo quem é pobre para ter acesso ao crédito também tem dívida, essa que é o débito público contraído pelos Estados Nacionais que obriga todos os cidadãos a pagarem por ela. Em muitos países um cidadão já nasce endividado, e muitas vezes é um débito para toda a vida, uma dívida com o capital. É através do débito que o capital se apropria da força de trabalho dos pobres, condenando-os a regimes de trabalhos duríssimos, para que esses pobres possam tentar pagar suas dívidas.

⁵Lazzarato é sociólogo e filósofo italiano que vive em Paris, onde realiza pesquisas sobre trabalho imaterial, ontologia do trabalho, capitalismo cognitivo e movimentos pós-socialistas.

Após ressaltar a dívida e a culpa do capitalismo religioso, Benjamin enfatiza que as consequências dessa culpa/dívida são o esfacelamento e o estado de desespero dos seres humanos. Essa religião não tem intenções na reforma dos indivíduos, mas provoca a sua ruína. Na mesma medida não existe salvação, mas existe um estado de desespero que se levado a um nível universal pode-se ter a esperança de alguma salvação.

Lowy (2005) entende que como a culpa e a dívida dos seres para com o capital é crescente e perpétua, isso provoca o assolamento dos indivíduos. Mas porque essa religião causa desespero? Lowy (2006) destaca algumas hipóteses. Primeiramente, o autor lembra que o Capitalismo não aceita futuro alternativo nenhum ao que ele mesmo propõe; assim como Weber, Lowy afirma que não tem saída, a força do capital nos apresenta um destino inevitável.

Num segundo momento ele reflete que essa religião leva a maioria das pessoas a serem “condenados da terra”, ou seja, não conseguirão a salvação. Essa religião não tem piedade e cada ser é culpado de sua própria ruína. Não existe nenhuma esperança de expiação e a única salvação reside na ampliação do sistema capitalista, mas que agravaria ainda mais o desespero. Em suma, para Lowy, Benjamin associa o desespero à ausência de saídas; nas palavras do autor:

As práticas ascéticas dos monges não são uma saída, pois elas não põem em questão a dominação da religião do capital. As saídas puramente individuais são uma ilusão, e uma saída comunitária, coletiva, social, está proibida pelo capitalismo (LOWY, 2006, p. 09).

Segundo Lowy (2006), o capital nos impõe um modo de vida, um destino, uma variedade de regras e nada se pode fazer contra isso, produzindo-se assim o desespero.

Apesar de Benjamin trazer Deus para a sua análise, o mesmo não deixa claro em seu texto quem seria propriamente “deus” no Capitalismo como religião, apenas afirma que Deus foi incluído no destino do homem. Segundo Agamben (2012) o Capitalismo é a religião mais irracional e feroz que já existiu. Nela Deus não morreu, tornou-se dinheiro, e os bancos tomaram os lugares das igrejas. O dinheiro está fundado somente em si mesmo, ele é a própria riqueza que produz mais riqueza, o dinheiro em sua essência é autorreferencial e tornou-se deus da sociedade atual. Agamben cita o exemplo de um jornal italiano, o qual diz que se tem “que salvar o euro a qualquer preço”. Com isso, o autor chama a atenção para o fato de o jornal ter usado o conceito “salvar”, um termo puramente religioso, além de afirmar “a qualquer preço”, o que subentende o sacrifício (ajustes econômicos, perdas salariais,

desemprego etc.) para a manutenção da política monetária adotada pela Europa. Apenas em um sistema religioso pode-se realizar tais afirmações absurdas e desumanas.

Nesta religião do crédito praticamente tudo ou quase tudo pode ser desfrutado economicamente, e como nos ensina Agamben (2013), “Uma sociedade cuja religião é o crédito, que crê apenas no crédito, está condenada a viver de crédito”. E para finalizar esse tópico, lembramos o que nos alerta Stimilli (2011), de que para ela, a teoria de Benjamin parece de alguma forma realizada na atualidade, pois as características enfatizadas anteriormente são perceptíveis no sistema atual de uma forma ou de outra. Em resumo, as principais características do capitalismo como religião atribuídas por Benjamin e seus estudiosos estão expostas no quadro um:

Quadro 1: Características do capitalismo como religião⁶

Características	Descrições dos Caracteres
O Capitalismo como religião é puramente cultural e desprovido de dogma e teologia.	Nessa religião as coisas só têm significado se tiverem relação direta com o culto, e o utilitarismo é a sua expressão mais significativa. As atividades do Capitalismo como: investimento do capital, especulações, operações financeiras, manobras bolsistas, compra e venda de mercadorias possuem faceta religiosa.
No Capitalismo como religião o culto é permanente.	Não existem dias festivos com o objetivo de cultuar uma entidade divina; no Capitalismo em forma de religião o culto é permanente, e o trabalho acontece simultaneamente com a celebração do culto capitalista. As esferas do consumo, da produção, do trabalho, entre outros, são exemplos de cultos permanentes do capital.
No Capitalismo como religião o culto não é expiatório, mas culpabilizador.	Nessa religião a culpa não pode ser expiada, mas, ao contrário, a culpa entra à força na consciência. Se um indivíduo adquire uma dívida ou fracassa em manter e aumentar suas riquezas, a culpa de não ter cumprido esse dever irá entrar em sua consciência.
O Capitalismo como religião gera o esfacelamento e o estado de desespero.	A culpa e a dívida dos seres para com o capital são crescentes e perpétuas; isso provoca o esfacelamento dos indivíduos e gera também um estado de desespero. O desespero é associado à ausência de saídas.
No Capitalismo como religião Deus tornou-se dinheiro.	O Capitalismo é a religião mais irracional e feroz que já existiu. Nela Deus não morreu, tornou-se dinheiro, e os bancos tomaram os lugares das igrejas. O dinheiro está fundado somente em si mesmo, ele é a própria riqueza que produz mais riqueza, o dinheiro em sua essência é autorreferencial e tornou-se deus da sociedade atual.

Fonte: Agamben (2012), Benjamin (2013). Lowy (2005), Stimilli (2014);
Organização: Oliveira (2019).

Após elucidadas os caracteres do capitalismo religioso, tentaremos refletir e repensar questões socioambientais sob a perspectiva do capitalismo como religião.

⁶Esse quadro não tem a pretensão de representar o pensamento de Agamben, mas a forma como ele foi interpretado e sumarizado pelo autor, Evandro Oliveira, para que pudesse então vir a ser aplicado na parte II do respectivo capítulo. Os outros quadros expostos nesta tese seguem a mesma linha de raciocínio.

PARTE - II

1.2 O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO E A TEMÁTICA AMBIENTAL

Nesta tese, entendemos que o capitalismo como religião oferece uma base teórica distinta das que comumente os ambientalistas utilizam para refletir a temática ambiental. Com isso, novas reflexões e compreensões acerca da questão ambiental podem advir desse processo teórico. Antes, porém, será necessário abordarmos o tema sustentabilidade.

Esse conceito é usado pelos quatro autores ambientalistas que analisamos nesta tese: Sachs, Leis, Leff e Porto-Gonçalves. Apesar dos quatro autores fazerem uso do mesmo termo, a concepção dos mesmos com relação ao significado de sustentabilidade não é uniforme, e consideramos válido expor suas distintas percepções com relação ao conceito. Mas, deixamos claro, nossa finalidade não é realizar uma discussão aprofundada sobre esse assunto, apenas tentaremos enfatizar a linha de pensamento de cada autor.

Para compreendermos o que Sachs entende por sustentabilidade, será necessário examinar a relação entre ecodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável, tema que na literatura científica já foi bastante pesquisado⁷. A nossa finalidade é expor a ótica de Sachs sobre o tema.

Durante as décadas de 1970 e 1980 Sachs sempre trabalhou com o conceito de ecodesenvolvimento. Entretanto, logo após a Rio-92 e a difusão do conceito desenvolvimento sustentável, Sachs adere ao termo em suas análises e até mesmo chega a afirmar em um de seus livros que os conceitos são sinônimos (SACHS, 1993, p. 12). Porém, é importante lembrar que Sachs não se preocupa com “rótulos”, e o mesmo afirma em um de seus últimos livros (uma biografia do autor) que “não possui o costume de perder tempo com a semântica” (SACHS, 2009, p. 346). Nesse mesmo livro, ele ainda elucida que “desenvolvimento sustentável é um termo que me desagrada profundamente” (SACHS, 2009, p. 234).

Em resumo, após a notoriedade que o conceito de desenvolvimento sustentável obteve durante a Eco-92, Sachs aderiu ao termo, mas continuou propagando suas idéias sobre ecodesenvolvimento. Portanto, entendemos que Sachs usa os conceitos de ecodesenvolvimento, sustentabilidade e sustentável como sinônimos. Mas, prefere afastar-se da idéia de desenvolvimento sustentável. Em suma, entendemos que quando Sachs enfatiza o

⁷Há diversos artigos científicos discutindo esse tema. Podemos sugerir o artigo de Layrargues (1997) intitulado: Ecodesenvolvimento ao desenvolvimento sustentável: a evolução de um conceito?; e também o artigo de Montibeller Filho (1993), “Ecodesenvolvimento e Desenvolvimento Sustentável: conceitos e princípios”.

desenvolvimento includente, a sociedade da biomassa, a sustentabilidade, dentre outros, esses termos possuem correlação direta com o conceito de ecodesenvolvimento e se afastado de desenvolvimento sustentável.

É importante lembrar que Sachs, ao explicitar o ecodesenvolvimento, não realiza críticas ao desenvolvimento sustentável (pelo menos não de forma clara), apenas se afasta do termo. O mesmo não acontece com Porto-Gonçalves e Leff, que tece severas críticas ao desenvolvimento sustentável e também a própria idéia de desenvolvimento. Porto-Gonçalves (2004), por exemplo, enfatiza isso tecendo críticas ao próprio Sachs e ao modelo de ecodesenvolvimento. Segundo esse autor, Sachs e Strong abandonaram a contracultura e se propuseram a dialogar com a questão do desenvolvimento. Para Porto-Gonçalves (2004) o desafio ambiental induza se procurar alternativas ao desenvolvimento e não a aderir a ele (a discussão sobre desenvolvimento será realizada posteriormente).

Em suma, a concepção do termo sustentabilidade compartilhada por Porto-Gonçalves e Leff não tem ligação nenhuma com o desenvolvimento sustentável e também não é a mesma destacada por Sachs, que a usa como sinônimo de ecodesenvolvimento. A percepção de Leff e Porto-Gonçalves sobre sustentabilidade se aproxima da de Racionalidade Ambiental, assunto que será discutido no capítulo dois. Mas podemos resumir aqui, que a sustentabilidade tanto para Leff como para Porto-Gonçalves se resume em respeito à diversidade, à natureza, às culturas, não possuir o crescimento econômico como meta, e etc.

Já o autor Leis não possui o enfoque de trabalhar com a questão da sustentabilidade, apesar de usar a expressão em algumas passagens dos seus textos. Esse autor possui a preocupação de estudar o movimento ambientalista, assunto que abordaremos no capítulo seguinte. Por hora, compreendemos que quando Leis usa a expressão sustentabilidade, está partindo da definição como conservação e preservação da natureza, uso racional dos recursos naturais, diminuição da poluição e da contaminação ambiental e etc.

Após essa abordagem para esclarecer essas distinções no uso do termo sustentabilidade, voltaremos a repensar temas ambientais a partir do capitalismo como religião. Iniciaremos nossas reflexões abordando o pensamento de Sachs.

1.3 ECODESENVOLVIMENTO: “ALTERNATIVA” AO CAPITALISMO RELIGIOSO

Em 1968 foi criado o Clube de Roma. Esse grupo era formado por diversos cientistas e foi responsável por publicar em 1972 o famoso relatório intitulado, “Os limites do Crescimento”. Basicamente, nesse estudo, os cientistas do clube de Roma argumentam que deveria haver um limite do crescimento econômico, bem como uma delimitação no uso dos recursos naturais e poluição gerados pelo sistema econômico.

Após a publicação do livro “Os Limites do Crescimento”, no mesmo ano de 1972 foi realizada a primeira Conferência Mundial sobre o Meio Ambiente, que aconteceu em Estocolmo, Suécia. Nessa conferência participaram 113 países, 250 organizações não governamentais e vários organismos da ONU. O objetivo dessa conferência era realizar uma discussão em torno dos problemas ambientais advindos das atividades humanas. A conferência é marcada por conflitos entre os defensores do crescimento econômico e os que defendiam a paralização do mesmo.

É nesse cenário que surge o conceito de Ecodesenvolvimento. Esse conceito foi cunhado por Maurice Strong em 1973 e amplamente estudado e divulgado por Ignacy Sachs. Esse conceito é a base do pensamento de Sachs.

Segundo Sachs, o conceito de ecodesenvolvimento foi um “meio termo” encontrado diante dos conflitos entre os defensores do crescimento selvagem e os que defendiam a paralização do crescimento econômico (SACHS, 1986). Mas para Sachs (1986), o foco não é questionar o crescimento como tal, mas sim explorar novas formas de crescimento que visem minimizar os impactos ambientais. Ou seja, a meta é redefinir o crescimento, pois abandonar o crescimento econômico em prol de questões ambientais é, nas palavras de Sachs, “uma proposição intelectualmente simplista e politicamente suicida” (1986, p.71). Para o autor, o crescimento econômico pode levar ao bom desenvolvimento (em resumo, diminuição da pobreza e dos impactos ambientais) ou ao maudesenvolvimento (aumento da pobreza e dos impactos ambientais). Sachs reconhece que a economia capitalista é perita na produção de bens, porém ela gera muitos danos sociais e ambientais.

Com isso, o ecodesenvolvimento propôs continuar o crescimento econômico, desde que questões socioambientais sejam levadas em consideração em busca de um “bom” desenvolvimento; assim formou-se o tripé do ecodesenvolvimento, ou seja, ele deve ser ecologicamente prudente, economicamente viável e socialmente desejável (SACHS, 1986).

De início, o ecodesenvolvimento tinha por propósito enfatizar um desenvolvimento para as regiões rurais do mundo, mas foi sendo estendido também para o âmbito urbano. Este

modelo parte da premissa do local, ou seja, as ecorregiões devem ter as oportunidades de identificar seus próprios problemas bem como aplicar soluções cabíveis aos mesmos. Visualizar seu próprio estilo de desenvolvimento utilizando seus próprios métodos e saberes, adaptando tecnologias e conhecimentos exógenos à sua realidade e aplicando-os de acordo com suas necessidades, buscando minimizar os impactos ambientais das atividades econômicas; além disso, utilizar seus próprios recursos locais para satisfazer as necessidades sociais dessa mesma região, que por sua vez são identificadas através do planejamento participativo, no qual essa população local irá opinar e formatar suas próprias estratégias de desenvolvimento.

Essa abordagem regional do ecodesenvolvimento pressupõe um redirecionamento da pesquisa científica e ao mesmo tempo uma valorização do local. No que se refere às culturas locais, estas são de grande importância para a materialização do ecodesenvolvimento, pois elas detêm um grande conhecimento dos ecossistemas locais: por isso é de grande importância para o ecodesenvolvimento trabalhar com a ecologia cultural. (SACHS, 1986).

Um dos principais objetivos do ecodesenvolvimento é a erradicação da pobreza e mitigação dos impactos ambientais das atividades humanas. Para que isso aconteça e simultaneamente ocorra uma transição do modelo capitalista para o ecodesenvolvimento é necessário que o crescimento econômico continue. Entretanto, esse novo crescimento proposto pelo ecodesenvolvimento tem prioridades éticas, sociais e ambientais.

Sachs (1993) salienta que o ecodesenvolvimento depende de opções inovadoras, que irão advir tanto da ciência com conhecimentos e tecnologias ambientalmente favoráveis como do saber tradicional local, que desperta novas formas de pensar soluções ambientalmente corretas. Para Sachs (2002), o ecodesenvolvimento tem chances gigantescas de sair do plano teórico para o concreto se assimilar técnicas e saberes dos sistemas tradicionais de gestão de recursos. Em outra obra Sachs confirma, “fazer ecodesenvolvimento é em grande medida saber aproveitar os recursos potenciais do meio” (SACHS, 2009, p.257).

Segundo Sachs, o ecodesenvolvimento não é possível se as políticas de mercado não tiverem restrições, pois de acordo com o mesmo, o mercado visa apenas o lucro, deixando temas ambientais e sociais em segundo plano, nem sendo sequer cogitados em muitas de suas ações. O desafio ambiental é planetário, por sua vez, são necessárias estratégias que abranjam o norte e o sul, principalmente com relação ao consumismo e a economia (SACHS, 2002).

A preocupação com as gerações atuais bem como com as gerações futuras é uma das mais marcantes características do ecodesenvolvimento. Esse duplo imperativo ético da solidariedade para com as gerações possui forte vínculo com questões socioambientais. Nesse

aspecto, Sachs defende um desenvolvimento que seja incluyente através da geração de empregos e que garanta a inclusão da massa pobre da população e, ao mesmo tempo, seja ecologicamente prudente e viável sob a ótica social e ambiental, podendo garantir às gerações presentes e futuras condições necessárias para ter uma vida digna (SACHS, 2004). A educação é para Sachs algo fundamental para que os pressupostos do ecodesenvolvimento venham a se materializar (SACHS, 2004; 2009).

Várias exigências são necessárias para que o ecodesenvolvimento comece a ter um caráter mais empírico, a destacar: conservação dos recursos naturais, maior utilização de recursos renováveis, pesquisas genéticas envolvendo espécies locais passíveis de aproveitamento em atividades humanas, formulação de ecotécnicas, troca de informações entre locais que já possuem alguma experiência prática do ecodesenvolvimento; levar estas mesmas informações para ecorregiões que ainda não conseguiram aderir ao modelo. O espaço utilizado pelo homem também deve obedecer às estratégias de ecodesenvolvimento, pois é no espaço que o ser humano desenvolve suas atividades e um espaço bem planejado de acordo com os princípios do ecodesenvolvimento será um local que utilizará melhor os recursos disponíveis e causará menores danos ao meio (SACHS, 1986).

Para o ecodesenvolvimento é imprescindível a participação da população local, que irá decidir a melhor forma de satisfazer suas necessidades e utilizar seus próprios saberes nas tarefas a desempenhar, e ao mesmo tempo aprender com atores de fora novos métodos e adaptá-los à sua realidade cotidiana (SACHS, 1986).

Outro aspecto importante apontado por Sachs (2002), é que o ecodesenvolvimento tem maiores probabilidades de acontecer se os sistemas de produção artificiais tiverem maior interação com os sistemas naturais. Nesse contexto, os projetos de ecodesenvolvimento se concretizarão e, ao mesmo tempo, com a ajuda da ciência moderna estes novos sistemas produtivos poderão aumentar a produção e se multiplicar.

É preponderante frisar as dimensões do ecodesenvolvimento: em outras palavras, para o ecodesenvolvimento acontecer deve-se levar em conta as dimensões que permeiam o conceito:

- Dimensão social: melhorar as condições de vida da população mais pobre, melhor distribuição da riqueza, igualdade no acesso aos recursos, emprego pleno e qualidade de vida;
- Dimensão econômica: designa uma maior eficiência na alocação e gestão dos recursos naturais, segurança alimentar, capacidade de modernização contínua dos meios de produção, desenvolvimento econômico intersetorial equilibrado;

- Dimensão ecológica/ambiental: preservar os bens naturais focando a utilização de bens naturais renováveis, autolimitar a utilização do capital não-renovável, diminuição da poluição e do lixo, incentivar a pesquisa de tecnologias limpas; respeitar a capacidade de autodepuração dos ecossistemas naturais;
- Dimensão Territorial/espacial: Foca em um maior equilíbrio populacional entre rural e urbano, melhor distribuição dos espaços para atividades econômicas ou assentamentos humanos, melhorias no âmbito urbano e rural, planejamentos seguros para áreas ecologicamente frágeis;
- Dimensão cultural: procurar um equilíbrio entre as tradições e inovações culturais, em outras palavras, respeitar e preservar as diversas culturas locais - e simultaneamente estas mesmas culturas devem estar abertas a adquirirem novos hábitos culturais;
- Dimensão política (nacional): a democracia deve agir em defesa dos direitos humanos, fortalecimento do estado para colocar em prática projetos nacionais de ecodesenvolvimento e um nível razoável de coesão social;
- Dimensão política (internacional): A ONU deve ser eficaz em garantir a paz mundial e tentar promover a cooperação mundial, melhorias no controle institucional do sistema financeiro internacional, proteção da diversidade biológica e cultural, sistema efetivo de cooperação em pesquisa científica, aplicação do princípio da precaução na gestão ambiental.

Levando em conta essas dimensões do ecodesenvolvimento, Sachs afirma a possibilidade de que o mesmo venha a se materializar na sociedade. O autor enfatiza, ainda, que o ecodesenvolvimento é algo que deve ser banalizado e aplicado em diversas regiões para que as mesmas possam se tornarem sustentáveis (SACHS, 2009).

Após essa abordagem do conceito de ecodesenvolvimento, buscaremos agora analisar o mesmo sob a ótica do capitalismo religioso.

Em um primeiro instante, nota-se que o ecodesenvolvimento não nega o crescimento econômico, um dos principais cultos religiosos do capital, mas ao contrário, Sachs afirma que o crescimento econômico deve continuar e ser orientado para que resulte em um bom desenvolvimento. Entretanto, vale lembrar que o capitalismo como religião gera o desespero e esfacelamento dos indivíduos, e segundo Lowy, o mesmo proíbe qualquer alternativa de desenvolvimento fora de suas proposições específicas e que o desespero é a ausência de alternativas.

Diante disso, seria importante considerar aqui até que ponto esse bom desenvolvimento, defendido por Sachs, seria permitido pelo capitalismo enquanto religião.

O que podemos pressupor no momento consiste basicamente que se o bom desenvolvimento enfatizado por Sachs propiciar a perpetuação dos cultos capitalistas (como o consumo e o crescimento econômico), poderá até ser concretizado, pois beneficiará o capital divino. Entretanto, a partir do momento em que os cultos forem prejudicados por esse tipo de desenvolvimento, o mesmo será descartado.

Sachs (2004) salienta que a economia capitalista é perita em produzir riqueza, mas esse mesmo sistema produz também muitos males ambientais e sociais. Benjamin enfatiza o esfacelamento, o desespero, os cultos práticos. Seguindo esta ótica Benjaminiana, podemos compreender que os males socioambientais destacados por Sachs são reflexos do capitalismo como religião, isto é, o “esfacelamento ambiental” é uma característica intrínseca ao capital religioso e não apenas uma consequência do sistema, como enfatizado por Sachs.

O ecodesenvolvimento não é viável se não houver políticas que controlem o mercado, ou seja, um mercado sem restrições será um empecilho para o ecodesenvolvimento. Benjamin ressalta o caráter pragmático e permanente dos cultos religiosos. Lowy, parafraseando Weber, lembra que o mercado, que é um desses cultos, (lugar no qual as pessoas compram, vendem e produzem) deve permanecer sem trégua, sem descanso e sem piedade, em outras palavras, independente das consequências, o mercado, sob a ótica da religião do capital, deve permanecer sem restrições, pois na condição de ser um culto permanente, ele será reproduzido até o estado de desespero ser universal. Nesse sentido, seria preponderante refletir até que ponto os requisitos de Sachs serão cumpridos. Mas concluímos que, na visão do capital religioso, essa condição não será respeitada.

A partir disso, enfatizamos o porquê da palavra “alternativa” que se encontra no título desse tópico estar entre aspas. Isso se dá pelo fato de que o ecodesenvolvimento é colocado por Sachs como uma “alternativa” ao capitalismo. Mas sob a égide do capitalismo como religião, isso pode não ser possível, pois esse capitalismo religioso não permite saídas e sua finalidade é a universalização do estado de desespero, pois seria somente dessa forma que se poderia encontrar algum tipo de salvação. A salvação, que reside na ampliação do sistema capitalista, ao mesmo tempo aumenta ainda mais o desespero e o assolamento, ou seja, o crescimento econômico permitido pelo ecodesenvolvimento, mesmo sendo realizado sobre bases autênticas da sustentabilidade pode resultar, segundo a ótica de Benjamin, em um estado universal de esfacelamento.

Uma vez discutido o ecodesenvolvimento e o capitalismo religioso, analisaremos o termo desenvolvimento sustentável.

1.4 DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: UMA NOVA “ROUPAGEM” PARA O CAPITALISMO DIVINO?

Como enfatizado anteriormente, a primeira aparição do conceito de ecodesenvolvimento aconteceu em 1973. No entanto, de acordo com Leff (2006), na década de 1980, as estratégias do ecodesenvolvimento foram lentamente deslocadas e marginalizadas e em seu lugar, paulatinamente, ganhou força o termo desenvolvimento sustentável.

Apesar do conceito ter aparecido em alguns documentos e conferências é em 1987, no relatório feito pela Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, intitulado “Nosso Futuro Comum”, que o conceito desenvolvimento sustentável aparece e ganha certa notoriedade internacional (LEFF, 2006).

Para Leis (2014), o relatório Nosso Futuro Comum trouxe à tona diálogos sobre questões de desenvolvimento e meio ambiente, mas para não fugir de uma ótica mais realista/empírica não negou o crescimento econômico. Ainda para Leis, o desenvolvimento sustentável tem três dimensões: a sustentabilidade ambiental, que pressupõe principalmente a preservação dos recursos naturais e diminuição da poluição; a sustentabilidade social, que prevê uma melhor qualidade de vida da população e o combate à pobreza e por último a sustentabilidade econômica, que prega o crescimento econômico contínuo.

No relatório Nosso Futuro Comum o conceito de desenvolvimento sustentável é definido como um estilo de desenvolvimento que satisfaz as necessidades das gerações presentes, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades. Ainda segundo esse relatório, os problemas sociais como a pobreza, e ambientais como a poluição, só serão resolvidos se houver uma “nova era de crescimento econômico” (CMMAD, 1991). É importante frisar que apesar do relatório destacar as necessidades das gerações futuras e presentes, o que estava realmente em jogo era a economia, ou seja, evitar uma possível escassez de matérias primas necessárias para a sustentabilidade econômica presente e futura, e não a preocupação com as gerações.

Diante dessa definição rasa do conceito e a defesa, no relatório, de propostas que buscam um “capitalismo sustentável”, os pesquisadores e ambientalistas criticaram com veemência (e ainda criticam) esse conceito que foi criado para continuar a perpetuar os cultos práticos do capitalismo como religião. Autores como Enrique Leff e Carlos Walter Porto-Gonçalves nos alertam de como o capital utilizando a roupagem do desenvolvimento sustentável tenta “capturar” recursos genéticos e saberes populares dos povos tradicionais para transformar em mercadoria. Esse assunto será discutido no capítulo seguinte, e neste

momento, basta deixar claro que a expressão desenvolvimento sustentável nada mais é do que uma tentativa de “vestir” o capital religioso com uma nova roupagem. A seguir, tratamos de como os autores Leff e Porto-Gonçalves analisam esse conceito.

Leff (2001) nos lembra de como as ideias críticas do ambientalismo foram incorporadas pela economia e embutidas no conceito desenvolvimento sustentável. Foi a partir daí que se passou a lutar por um crescimento sustentável da economia, retirando assim as principais críticas do ambientalismo, que eram com relação ao crescimento econômico infinito. Assim, processos ecológicos e culturais são integrados ao capital social e natural, permitindo a realização de uma gestão racional e econômica do meio ambiente. Leff (2001) explica que o discurso do desenvolvimento sustentável opera como precipitação para a catástrofe ambiental, pois perpetua o crescimento econômico juntamente com seus males ambientais e sociais.

Essa visão de Leff é importante pois nos força a refletir sobre como o desenvolvimento sustentável age como um paliativo, escamoteando os impactos socioambientais derivados do sistema capitalista. Vale enfatizar também que em determinados momentos, quando os impactos ambientais são óbvios e claros, o discurso do desenvolvimento sustentável “fala” em compensações sociais e econômicas (e mitigação) mediante à degradação ambiental, em outras palavras, é necessário esse impacto ambiental para que o sistema possa prover benefícios sociais e econômicos, justificando então muitas atividades poluidoras. Dessa forma, a ampliação do sistema exigido pelo capitalismo como religião, que seria a única forma de salvação possível, se realiza usando o paliativo do desenvolvimento sustentável.

Leff (2006) explica que o neoliberalismo ambiental, com o seu discurso de “crescimento sustentável”, visa a produção e concentração da riqueza não somente na exploração dos recursos naturais e da classe social trabalhadora, mas também em novas estratégias de capitalização da natureza dentro da geopolítica do desenvolvimento sustentável. Por essa ótica, a crise ambiental não é um produto provindo da acumulação de capital, mas resulta do fato do mercado não ter taxado corretamente valores monetários aos mais diversos bens naturais. No desenvolvimento sustentável, o próprio mercado resolveria os problemas socioambientais.

Essa retórica do desenvolvimento sustentável que apoia o crescimento econômico guiado pelas políticas neoliberais é uma cortina de fumaça que escamoteia as causas da crise ecológica: a gula infinita e insaciável do capital. Em resumo, a economia do desenvolvimento sustentável conserva e preserva os principais pilares do capitalismo (LEFF, 2006).

Esses dois parágrafos anteriores demonstram a força dos cultos capitalistas, ou seja, o desenvolvimento sustentável não opera uma lógica contrária ao capitalismo, mas sim, mantém os pilares do capitalismo como religião intactos e em muitos momentos os reforçam em prol de perpetuar o máximo possível o capitalismo religioso.

Porto-Gonçalves (2015) problematiza, por sua vez, o conceito de desenvolvimento. Para ele o desenvolvimento é a versão atual do conceito de progresso e sinônimo de dominação da natureza, pois ser desenvolvido é ser urbano, é ser industrializado, é tudo que afasta o ser humano da natureza. Ainda para Porto-Gonçalves, o desenvolvimento sustentável, além de já afastar o homem da natureza, também implica em olhar apenas sob uma ótica econômica a mesma, ou seja, atribuir valores monetários aos recursos naturais.

Outro autor que também discute o “des-envolvimento” é Scheibe (2004). De acordo com esse autor, essa palavra inicialmente possuía um significado bem distinto do atual. Para ele, desenvolvimento inicialmente significava: tirar do envelope, do pacote, desembulhar, dentre outros. Na atualidade, desenvolvimento adquiriu a faceta de fazer crescer, progredir, melhorar, etc.

Ainda para Scheibe (2004), para se des-envolver, se requer superar condicionamentos naturais e sociais que impedem o progresso. Isso envolve dirimir tanto fatores culturais intrínsecos a determinada população, como também a superação de fatores naturais (seca, enchentes) através do uso de tecnologias. Para além disso, desenvolvimento implica em derrubar literalmente fronteiras naturais, isto é, matas nativas, ambientes naturais, dependendo da onde estão localizados devem ser “transformados” em prol do desenvolvimento.

Então, o des-envolvimento ao ser aplicado em determinadas regiões não apenas des-envolve populações com o seu entorno, gera também impactos ambientais negativos no ambiente natural, e coloca esses povos em uma nova “realidade” tornando-as dependentes de outro modelo de vida no qual são submissas às regras de mercado (SCHEIBE, 2004).

Outra questão importante a ser analisada sobre o conceito de desenvolvimento problematizado por Porto-Gonçalves e por Scheibe (2004) e igualmente importante para ser analisado sob a ótica de Benjamin, é que o des-envolvimento implica principalmente em des-envolver os atores sociais do seu contexto social, cultural e político, e submetê-los a uma ordem mais globalizada, em nosso caso, os cultos práticos e permanentes do capitalismo religioso. Vejamos esse aspecto com mais detalhes.

O capitalismo religioso tem seus próprios cultos práticos e permanentes, que geram culpa e dívida nos atores sociais, que por consequência se esfacelam e se deparam com um

estado de desespero que deve ser levado a um nível universal para se ter a esperança de alguma salvação. Então, esse des-envolvimento explicado por Porto-Gonçalves, esclarece o estado de desespero sendo levado a um nível universal, pois, esse estado de desespero nada mais é do que a ampliação do sistema capitalista, ou seja, o aumento do consumo, da produção, do crescimento econômico, em suma, um crescimento infinito em um mundo finito; isso só pode gerar destruição e desespero. Em outros termos, não é interessante para o capitalismo divino que atores sociais como indígenas, camponeses ou os povos tradicionais da América Latina e do mundo, não pratiquem ou pratiquem parcialmente os cultos religiosos do capital, pois o modelo capitalista deve ser levado a um estado universal; por isso é importante acontecer o des-envolvimento desses povos para com seus contextos locais, e introduzi-los aos cultos religiosos do capital para que os mesmos possam ser universalizados. Diante disso, pode-se entender como é importante para o capital religioso des-envolver os mais diversos atores sociais para que os mesmos participem religiosamente dos cultos do capital.

1.5 AGRONEGÓCIO: UM CULTO PERMANENTE DO CAPITAL

Uma das atividades realizadas na atualidade e que talvez seja que mais retrata as principais características do capitalismo como religião é o agronegócio. Para Gliessman (2000), o agronegócio está inserido entre duas finalidades: o constante aumento da produção e do lucro. Para alcançar estes dois objetivos, métodos foram criados desconsiderando suas consequências futuras e excluindo as interações ecológicas existentes nos agroecossistemas⁸. Na visão desse autor, a agricultura convencional é um modelo agrícola composto por: cultivo intensivo do solo, monocultura, irrigação, aplicação de fertilizantes inorgânicos, controle químico de pragas e manipulação genética de plantas cultivadas. Estas seis técnicas formam o que Gliessman chama de “espinha dorsal da agricultura moderna” (GLIESSMAN, 2000, p.34), sem levar em conta os impactos socioambientais derivados do mesmo.

Caporal (2011) enfatiza os vários impactos provenientes desse modelo agrário: destruição de distintos ambientes naturais, desertificações, erosão e perda da fertilidade dos solos, uso excessivo de água, contaminação dos aquíferos, dos rios e dos alimentos. É importante ressaltar que todas estas consequências negativas não são contabilizadas nos custos de produção.

⁸Gliessman (2000, p.61) define agroecossistema como: “(...) um local de produção agrícola – uma propriedade agrícola – compreendida como um ecossistema”.

Outro impacto proveniente do agronegócio se dá em relação aos agricultores de pequeno porte. Menos equipados, capitalizados e produtivos, deparam-se com um panorama que favorece a agricultura mecanizada e desfavorece a agricultura familiar. Com isso, os pequenos produtores veem sua renda diminuir e, inaptos a se desenvolverem, foram em grande parte do planeta eliminados. Assim, desde o começo do século XX, dezenas de milhões de pequenos e médios sistemas agrários, em países desenvolvidos e em desenvolvimento, foram canibalizados por grandes latifúndios maximizando o êxodo rural e aumentando a pobreza rural e urbana (MAZOYER; ROUDART, 2010).

A monocultura, característica do agronegócio, possui a finalidade de exportação, ou seja, a monocultura não objetiva alimentar quem a produz ou a população da região na qual está inserida, a monocultura está associada à exportação de alimentos. A monocultura é por si só uma dimensão política, pois juntamente com ela está inserido um aparato de fatores que modificam totalmente a estrutura de produção de alimentos. Isso ocorre pois, para “sobreviver”, a monocultura precisa de diversos insumos agrícolas de fora da propriedade, formatando então articulações com diversos tipos de empresas. Com isso, a monocultura do agronegócio transforma-se em um sistema submetido às grandes indústrias e ao financiamento de bancos, e a partir disso, a dívida do agricultor passa a ser pior do que antes seria apenas uma colheita ruim (PORTO-GONÇALVES, 2015).

Ainda para Porto-Gonçalves (2015), a monocultura quebrou as relações com a caça, coleta e pesca, relações estas com fortes vínculos com as agriculturas. Esse modelo agrícola se expande para o mundo todo, mesmo diante dos inúmeros danos à saúde de atores sociais, principalmente de trabalhadores rurais, devido aos inseticidas, herbicidas e outros agroquímicos usados na produção. Além disso, tem-se também a poluição e a erosão genética de sementes crioulas ou naturais (não geneticamente modificadas), que em contato com sementes transgênicas, transformam-se também em transgênicas.

Vale a pena lembrar também a problematização feita pelo mesmo autor com relação aos conceitos de agronegócio e de agricultura. Esse autor chama a atenção para o fato do conceito agri-cultura ter sido transmutado para o conceito agro-negócio após se iniciar no meio rural o processo de “modernização” da agricultura. Partindo dessa reflexão de Porto-Gonçalves (2015), entendemos que agri-cultura reflete as práticas agrícolas utilizadas pelos produtores para plantar e colher culturas alimentares, ou seja, ali acontecia a interação entre homem (através das suas práticas culturais) com a natureza (representada pelas sementes, plantas, animais, etc.). No entanto, por outro lado, agro-negócio remete a uma atividade ou, um negócio do capitalismo, no qual a produtividade ocorre através de técnicas e tecnologias

criadas pelo Capital (ou por outra ótica, criadas pela ciência, serve do capital) para se ganhar dinheiro, e não apenas para se produzir alimento igual ao da agricultura, em suma, o que está em jogo no agronegócio é o lucro, nada além disso.

Então, compreendemos que o agronegócio é uma representação de como funciona o capitalismo religioso; por outras palavras, as características anteriormente explicitadas do capitalismo divino são evidenciadas no agronegócio, a destacar:

- 1) Agronegócio é um culto prático e permanente do capitalismo: isso se reflete principalmente na continuação das plantações, não dando ao solo um “descanso”, como é realizado nas agriculturas tradicionais. Para manter essas plantações constantes são usados diversos fertilizantes, agrotóxicos, sistemas de irrigações etc.
- 2) Culto prático que gera dívida: Como o agronegócio necessita de sementes, insumos agrícolas, máquinas, que advêm de fora da propriedade, ou seja, serviços e produtos oferecidos por grandes empresas, muitas vezes o produtor torna-se refém das mesmas contraindo altas dívidas para com essas indústrias.
- 3) Culto permanente e o esfacelamento: São diversos os impactos socioambientais provindos do agronegócio, desde contaminações de alimentos e de água, êxodo rural, desertificação, etc. Com isso, podemos destacar um “esfacelamento socioambiental”, ou seja, a degradação ambiental e impactos sociais derivados do agronegócio refletem o desespero e destruição do capital religioso.

1.6 OS CULTOS RELIGIOSOS DO CAPITAL

Como já foi enfatizado anteriormente, o capitalismo religioso possui cultos pragmáticos e permanentes, fazendo parte desses cultos a produção, o consumo, o mercado, o crescimento econômico, dentre outros. É importante frisar que esses cultos perpétuos do capitalismo são contínuos e incorporam o que lhes é favorável e deixam à margem o que pode lhes prejudicar.

Leis (1996) salienta que o mercado, a tecnologia e a ciência são instrumentos do progresso, e esse por sua vez é caracterizado por estar sempre à procura do novo, sem limites ambientais, sociais ou culturais. O mercado funciona como uma mola propulsora com relação aos impulsos progressistas e, também destaca Leis (1996, p. 71): “o mercado introduz a humanidade a um futuro incerto e perigoso”. Outro aspecto importante abordado pelo autor é que um futuro sustentável não virá de um livre movimento de mercado.

Leis não deixa claro em seu artigo porque o mercado introduz um futuro incerto e perigoso, mas, em nossa leitura do trabalho, entendemos que isso acontece pelo fato dos diversos impactos sociais e ambientais provindos dos processos que envolvem o mercado. E, com isso, compreendemos que esse alerta de Leis com relação ao mercado, nada mais representa do que o estado de desespero e destruição do capitalismo como religião; em outros termos, esse futuro incerto e perigoso produzido pelo mercado, é uma consequência desse culto prático e permanente, que ao ser perpetuado e ampliado, se transformará em estado de desespero e esfacelamento dos indivíduos.

O mercado possui a finalidade de sempre buscar lucro e poder, e não satisfazer as necessidades humanas. Com relação à questão ambiental, geralmente os impactos advindos do mercado são democráticos, ou seja, cabe ao Estado e à população resolver os problemas de degradação ambiental (LEIS, 1995). Leis (1995) reconhece a força do mercado, e explica que o ambientalismo não requer suprimir o mercado, mas sim controlar seus efeitos socioambientais. Novamente aqui, identificamos uma característica do capitalismo como religião, o culto prático e perpétuo do mercado, no qual o ambientalismo reconhece essa durabilidade do mercado, e requer apenas um controle de seus efeitos.

Já na perspectiva do autor Enrique Leff (2010), a aliança entre ciência, técnica e tecnologia, juntamente com a fragmentação do conhecimento e a utilização prática do mesmo para a dominação da natureza, resultou na objetificação e economização do mundo guiada pela lógica produtiva do mercado. Ainda para Leff (2001):

Só um princípio chegou a ser tão universal como a ideia de deus: o mercado. O conceito de mercado generalizou-se, construindo um mundo a sua imagem e semelhança. O mercado é ideia absoluta que move o mundo globalizado, penetrando em nossa epiderme, em nossa sensibilidade, em nossa razão e em nossos sentidos. O *homo economicus* substituiu *homo sapiens* [...]. O ser economizado já não precisa pensar para existir. Basta reconhecer-se nos ditados da lei suprema do mercado (LEFF, 2001, p. 431).

Para Leff, esse projeto do mercado e da economização do mundo encontra seus limites na crise ambiental. Nos permitimos aqui divergir parcialmente de Leff (2001). De um lado concordamos com Leff, o mercado (juntamente com outros cultos capitalistas) cedo ou tarde vai ser “limitado” diante da falta de recursos naturais exigidos para a produção, e também diante dos níveis altos de poluição ambiental gerados pelo sistema. No entanto, com base na ótica do capitalismo como religião, por mais que essa “limitação ambiental” seja imposta aos

cultos capitalistas, esses por sua vez, são práticos, permanentes, sem descanso, sem trégua, sem piedade e produzirão o desespero e esfacelamento, ou seja, independente da limitação imposta, esses cultos não serão paralisados, pelo menos até encontrar uma completa dilapidação do meio ambiente

Com relação ao crescimento econômico, Leff (2006) ressalta que a degradação da natureza ocorre devido a esse princípio. A economia atual baseia-se na rentabilidade em curto prazo, na acumulação e expansão do sistema, utilizando grandes reservas de recursos naturais para mantê-lo. Diante disso, Leff (2006) explica que não basta apenas querer um crescimento sustentado da economia (algo desejado pelo desenvolvimento sustentável e pela economia ambiental), ou partir da ideia de economia estacionária defendida por Herman Daly e alguns teóricos da economia ecológica. Se essa racionalidade econômica permanecer, a única saída possível seria o decrescimento da economia (ideia defendida por Georgescu-Roegen). No entanto, Leff (2006) reconhece que a economia capitalista, devido ao seu próprio caráter acumulativo e expansionista, não irá aderir a esse pensamento.

A partir do pensamento de Leff colocado no parágrafo anterior, entendemos que as ideias explicitadas por ele vão ao encontro de algumas características do capitalismo como religião: o fato de Leff chamar a atenção para a ampliação do sistema econômico é algo já destacado por Lowy; e também, a questão de Leff reconhecer a impossibilidade de parar o culto capitalista do crescimento econômico é uma característica desse sistema, que requer que os cultos sejam permanentes.

O consumo, outro culto permanente do capital divino, é para Porto-Gonçalves (2015) responsável por muitos danos ambientais. O autor destaca rejeitos (lixo) provindos do alto consumismo e com os quais, além de gerar diversos impactos ambientais, não se sabe ainda o que fazer a destacar o lixo nuclear.

Esse alto consumismo existente em países ditos desenvolvidos (Estados Unidos por exemplo) é para Porto-Gonçalves (2015) insustentável a longo prazo e irreproduzível em escala mundial. O autor explicita que a pegada ecológica⁹ americana é cerca de 12 vezes maior do que a de um africano e seis vezes maior do que a de um asiático. Nesse sentido, se for reproduzido o estilo de vida americano para o mundo, seria necessário bem mais que um planeta Terra para garantir a sobrevivência da humanidade. Porto-Gonçalves (2015) ressalta um exemplo simples, mas paradigmático do consumismo: segundo ele, a ideologia do consumo que traz a felicidade esbarra nos automóveis. Em suas palavras, “se todos possuírem

⁹A pegada ecológica é, em termos simples, a quantidade de recursos naturais usados por uma população ou um indivíduo, para manter um determinado modo de vida.

automóveis, não será a sua fruição o que todos terão visto que todos estaremos congestionados” (PORTO-GONÇALVES, 2015, p. 163).

Com relação ao consumo salientado por Porto-Gonçalves, entendemos que é o culto que auxilia na ampliação do sistema capitalista, que sob a ótica do capital religioso, é nessa ampliação que reside a salvação e simultaneamente o desespero universal. Entendemos também que devido à alta poluição e geração de lixo gerado pelo consumismo exacerbado, o estado de “esfacelamento ambiental” é intensificado.

1.7 “DÍVIDA AMBIENTAL”

O binômio dívida e culpa é outra característica importante no capitalismo como religião. Ela é provinda, segundo Benjamin, dos cultos práticos e permanentes do capitalismo como religião. Mas, de que maneira essa dívida/culpa pode impactar o meio ambiente?

Primeiramente é preponderante lembrar a relação entre dívida, culpa e pobreza atribuída por Lowy. Esse autor lembra que a culpa e a dívida dos indivíduos são perpétuas para com o capitalismo religioso, levando então ao esfacelamento. Para o capitalismo divino é culpa dos próprios pobres estarem nessas condições, pois eles falharam em produzir riqueza e como o sucesso econômico é a salvação da alma, eles estão condenados. É a vontade de Deus que essas pessoas sem riqueza permaneçam nas condições que estão (LOWY, 2006).

A relação com este terceiro conceito é importante, pois se a culpa e a dívida são perpétuas no capitalismo como religião, a pobreza, que em grande medida é provinda dessas características, também se torna perpétua. Diante disso, a erradicação da pobreza defendida por Sachs (1986) torna-se, mediante ao capitalismo religioso, uma pauta inatingível.

De acordo com Leff (2001), a questão da dívida pode ser vista sob três óticas distintas: a dívida financeira, a dívida ecológica e a dívida da razão. Interessa-nos aqui debater sob a perspectiva do capital religioso a dívida financeira e a dívida ecológica.

A dívida financeira é uma dívida contraída por países subdesenvolvidos, mais pobres, em desenvolvimento, países do Sul, etc. Essa dívida é impagável devido, principalmente, às altas taxas de juros cobradas. Para saldar essa dívida contraída, os países exploram ou deixam explorar seus recursos naturais ao máximo, limitando, dessa forma, as bases para a concretização da sustentabilidade ambiental e redução da desigualdade social (LEFF, 2001). Segundo Leff (2001), os países devedores não procuram alternativas de desenvolvimento, mas creem apenas no crescimento econômico, o que, segundo o autor,

aumenta ainda mais a dívida, que por sinal já é impagável, e amplia ainda mais os problemas socioambientais existentes nesses países.

Esse aspecto da dívida esclarecido por Leff no parágrafo anterior torna-se mais inteligível sob o prisma da religião capitalista. Primeiramente, essa dívida impagável faz parte do funcionamento do capital; como foi demonstrado por Stimilli (2014), esses débitos públicos devem ser reproduzidos, pois sua ausência implica na “morte” do capital religioso. Na essência desse sistema encontra-se o círculo vicioso entre acumulação e endividamento. Com isso, surge a economia do débito, que deve sempre ser perpetuada. Em um segundo momento, Leff salienta que os países em débito não procuram alternativas de desenvolvimento, reproduzindo o mesmo sistema que os colocaram em dívida; com o auxílio de Benjamin e Lowy, entendemos que essa atitude dos países em débito obedece à lógica do estado de desespero da religião capitalista, ou seja, a ausência de saídas, que não permite que seja reproduzido nenhum modelo alternativo a não ser o do próprio capital.

Voltando para o pensamento de Leff, a dívida ecológica se refere à subvalorização das matérias primas retiradas de países pobres, que posteriormente serão utilizadas em processos produtivos. Mas não apenas isso, a apropriação de recursos genéticos e da biodiversidade opera nessa mesma lógica de subvalorização. Esse tipo de dívida para Leff não somente é impagável como a dívida financeira, ela é incomensurável— o que se dá pelo fato de que existem recursos naturais que são intraduzíveis em termos econômicos (LEFF, 2001).

Da mesma forma que Leff, Porto-Gonçalves (2015) faz algumas reflexões em torno da relação entre dívida e meio ambiente. Segundo ele, a dívida externa dos países é usada como instrumento de chantagem e pressão por parte dos credores. Esses credores, que podem ser grandes empresas ou países, ou agências como o Banco Mundial e FMI, impõem aos países devedores políticas de ajuste estrutural que acabam por agravar ainda mais problemas sociais e ambientais, devido à natureza dessas políticas que geralmente atacam projetos de cunho social e ambiental.

Assim como Leff, Porto-Gonçalves (2015) explica que essa dívida externa não é para ser paga, e que essa dívida externa implica nada mais, nada menos, que os povos e países devedores devem aplicar seus melhores recursos humanos, tecnológicos e naturais para pagar essa dívida, e não para investir em políticas socioambientais.

Outro fato importante da relação entre dívida e meio ambiente é com relação à troca de dívida por natureza, ou seja, o credor compra títulos da dívida externa dos países devedores, e em troca “negocia” a troca desse mesmo valor por compra de áreas nesses países devedores com o objetivo de transformar essa mesma área em locais de conservação

ambiental. Dessa forma, essas áreas ficariam sob administração do credor, que procuraria explorar a biodiversidade do local, bem como também teria a função de capturar gases responsáveis pelo aquecimento global gerados por esses mesmos credores (PORTO-GONÇALVES, 2015). Diante desse mecanismo nota-se a reprodução, por outros valores, de uma das características do capitalismo como religião, a dívida perpétua. Na falta de dinheiro de alguns países para continuar a pagar a dívida, o capitalismo encontra outras maneiras de garantir a contínua reprodução da mesma, ou seja, através dessa “dívida ambiental” elucidada por Porto-Gonçalves, por outros termos, na falta de dinheiro para continuar o pagamento da dívida, esse pagamento será feito usando recursos naturais ou áreas de conservação. Nessa medida, o ciclo entre crédito e débito explicado por Stimilli é eternizado.

Para finalizar esse tópico, compreendemos que a dívida no capitalismo como religião não é apenas financeira ou monetária, mas também é, como explicado por Leff e Porto-Gonçalves, uma dívida ambiental. Essa dívida ambiental é gerada, em grande medida, como consequência do próprio modo de funcionamento do capital religioso.

1.8 “DEUS” E MEIO AMBIENTE

Walter Benjamin não aponta em seu texto quem é deus no capitalismo religioso, mas parafraseando Agamben, Deus na religião do capital é o dinheiro. Partindo dessa perspectiva de Agamben, abordaremos essa “interação” entre deus e meio ambiente.

Sachs (1986) critica o conceito de poluidor-pagador. Esse conceito implica que a empresa geradora de poluição deve pagar, em dinheiro, pela poluição gerada. Mas não somente isso, esse princípio também ressalva que se houver impactos sociais advindos dessa poluição, a empresa também deve arcar com ônus monetário. Na mesma medida, o termo “medidas compensatórias”, muito utilizado nos Estudos de Impacto Ambiental, vai nessa lógica.

A partir disso, Sachs critica veementemente essa ideia, e explica que além de ser algo imoral, é também um princípio impraticável, pois como se reverterá danos ambientais em dinheiro? Ou, quanto dinheiro vale uma vida humana? Quanto dinheiro vale uma vida? Diante disso, Sachs discorda plenamente dessa diretriz e enfatiza, “o dinheiro não é um denominador comum ao qual tudo possa ser reduzido” (SACHS, 1986, p. 35).

Se aproximando com a ideia de Sachs, Agamben (2012), sob outra ótica, chama a atenção para o mesmo requisito. Ele critica a expressão “bens culturais”, pois para ele o uso do conceito “bens” implica que esse bem pode ser negociado e possuir um valor em dinheiro,

mas para ele é impossível pôr à venda a própria identidade. Nesta mesma linha de raciocínio, pode-se tecer uma crítica com relação ao conceito “recursos naturais”. A palavra recurso implica em algo que será utilizado para produzir algo, ou seja, pode ser reduzido ao dinheiro.

Porto-Gonçalves (2001) também critica a primazia estabelecida ao dinheiro e ressalta que quando o objetivo de um modelo de viver é a infinita acumulação de dinheiro, não há limites para a exploração e depredação da natureza. Porto-Gonçalves (2015, p. 137) nos alerta, “o dinheiro se coloca acima da sociedade, da vida, da política”. No contexto no qual ele faz essa afirmação, fica claro como o meio ambiente possui um caráter secundário perante o dinheiro.

“Deus tornou-se dinheiro”, essa afirmação de Agamben reflete a situação em que o dinheiro se encontra na sociedade atual. Assim como enfatizado pelos autores anteriores, o dinheiro é a primazia e a medida de tudo, até mesmo do meio ambiente. Tudo pode ser reduzido ao valor monetário segundo a ótica capitalista, pois o dinheiro virou deus, e nesse sentido, deus é onipotente e a tudo pode comprar. No entanto, é importante frisar que apesar de Sachs e Porto-Gonçalves criticarem o dinheiro, eles não partem da mesma base teórica de Agamben de que o capitalismo atual é uma religião. O ponto que queremos enfatizar nesse tópico, é que mesmo com bases de reflexões distintas, os autores reconhecem a primazia do dinheiro na atualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O CAPÍTULO

Sob a ótica do capitalismo como religião, observamos que novas reflexões foram feitas sobre os temas ambientais abordados. Essas novas críticas auxiliam a deixar mais inteligível o porquê algumas atividades são perpetuadas mesmo gerando danos ao meio ambiente, bem como demonstram uma nova perspectiva a ser pensada com relação à questão ambiental.

Nessa medida, nossa ponderação em torno do ecodesenvolvimento demonstra uma ótica crítica sobre esse conceito, na qual tentamos deixar claro como o ecodesenvolvimento continua reproduzindo os cultos práticos e permanentes do capitalismo como religião, e, além disso, muitas de suas propostas, sob a perspectiva apresentada, são de difíceis materializações. No mesmo sentido encontra-se o conceito de desenvolvimento sustentável, que sob o olhar aqui enfatizado, é apenas mais uma roupagem utilizada pelo capital religioso para manter seus cultos sem trégua, sem descanso e sem piedade.

Outro ponto importante se dá com relação ao agronegócio, o mercado e demais cultos do capital. Em nossa análise, expomos como estão intrínsecas as características do capitalismo divino nessas atividades realizadas pelo processo produtivo. Mais um fator de grande magnitude aparece com relação à dívida. Identificamos aqui como, na falta de dinheiro, o próprio meio ambiente é utilizado como “moeda de troca”, ou seja, é a economia do débito sendo perpetuada em outra instância no capitalismo como religião.

Por fim, também ressaltamos em nossas reflexões, como o dinheiro tornou-se deus na atualidade, e é a medida de tudo, principalmente da vida.

Então, entendemos que olhar o capitalismo não apenas como um sistema econômico, mas como algo essencialmente religioso, propicia um novo olhar sobre esse modelo que gera tantos males sociais e ambientais. Nessa medida, procurar compreender melhor esse “sistema religioso” e suas consequências no meio ambiente pode permitir a criação de novas linhas de pensamento e a partir disso propiciar novas possibilidades para se pensar a questão ambiental.

Enfim, a finalidade desse capítulo pode ser resumida no apontamento de Agamben segundo o qual a nossa sociedade está fadada a viver do crédito. Nesse sentido, em uma sociedade na qual seu deus é o dinheiro, questões sociais e ambientais serão reduzidas a meras questões econômicas, e terão sua essência recodificada para valer ou não dinheiro. Diante disso é preponderante repensarmos temas sociais e ambientais utilizando essa ótica, pois talvez seja possível conseguir se encontrar meios para profanar esse capitalismo religioso. Trataremos disso no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

O ELOGIO DA PROFANAÇÃO

Este capítulo visa repensar alguns temas socioambientais a partir da ótica de Agamben sobre os conceitos de consagração, profanação, dispositivo, uso, museificação, fetiche, secularização e meios puros. Ao propor esses termos, Agamben parte do princípio de que o capitalismo como se apresenta na atualidade é, em sua essência, uma religião que consagra e separa para a esfera do divino coisas que antes eram do uso comum e que, após consagradas, não podem mais ser utilizadas pelos homens. Diante disso, o autor propõe pensar a possibilidade da profanação dos dispositivos capitalistas para restituir ao uso comum o que é sagrado, ou usar essas separações de uma nova maneira.

Esses conceitos de Agamben serão discutidos em diferentes sessões na primeira parte deste capítulo. Após a apresentação dos mesmos, abordaremos de maneira crítica temas ambientais discutidos por Hector Leis, Enrique Leff e Carlos Walter Porto-Gonçalves, em uma segunda parte do capítulo. Essa segunda parte do capítulo contém cinco seções, em cada qual tentamos realizar uma aproximação entre os conceitos de Agamben e os temas ambientais.

Na primeira seção da parte dois do capítulo, à qual denominamos “a consagração ambiental”, abordamos a transformação dos recursos naturais em mercadoria sob a ótica da sacralização em Agamben. Na próxima seção, designada como “a captura do amor”, repensamos a ética amorosa de Leis utilizando os conceitos de dispositivo, sacralização e profanação.

Na terceira seção da segunda parte do capítulo, refletimos sobre a racionalidade ambiental de Leff sob a perspectiva dos conceitos de uso, dispositivo, sacralização e profanação. Após esse tópico, discutimos a dicotomia homem/natureza diante do conceito de profanação. E por último na seção intitulada “a natureza no museu” recorreremos ao conceito de museificação para pensar as unidades de conservação.

PARTE – I

2.1 CONSAGRAÇÃO, PROFANAÇÃO E MUSEIFICAÇÃO

Consagrações e profanações eram atos muito bem compreendidos pelos juristas romanos. A partir do momento em que alguma coisa era consagrada, esse mesmo objeto passava para a esfera divina, tornando-se pertencente aos deuses e retirado do uso comum dos homens, ou seja, tais objetos não poderiam ser comprados, vendidos, muito menos usados pelas pessoas, mas sim, possuíam um caráter de especial indisponibilidade para o humano e reservado somente aos deuses celestes. Ao contrário disso, a profanação era o ato que restituía o sagrado ao livre uso dos homens, o ato de profanar tornava livre a coisa profanada, livre do sagrado, do religioso, dos deuses (AGAMBEN, 2007).

O conceito de religião possui uma correlação com outros dois conceitos: *religare* e *relegere*. *Religare* está conectado com o entendimento tradicional da religião, ou seja, a religião religa as pessoas a Deus. Já *relegere* os mantém separados, isto é, separando o homem de Deus. É nessa perspectiva da religião que Agamben trabalha, assumindo esse entendimento de Émile Benveniste.

Então, segundo a ótica de Agamben, a religião é caracterizada por manter as coisas separadas (*relegere*), ela captura objetos, animais, lugares, pessoas e as transfere para uma esfera separada, tornando essas coisas inacessíveis ao uso comum, ou seja, transformando-as em algo sagrado. Não existiria religião sem esse processo de separação. O dispositivo responsável por esse ato religioso é o dispositivo do sacrifício. O sacrifício é realizado através de diversos rituais, que se diferenciam de acordo com as diferentes culturas e transferem o que era profano para o sagrado. Para que o sagrado novamente venha a ser de uso comum, ele deve ser profanado e uma das formas mais simples da profanação é o contato. Basta um toque no objeto sagrado que o mesmo terá sido profanado (AGAMBEN, 2007). Vale destacar também que a religião existiria não para ligar os homens aos deuses, mas para garantir que essa divisão seja perpetuada e respeitada. Em suma, a finalidade de qualquer religião é manter distinto o sagrado do profano.

Como já foi ressaltado anteriormente, Agamben compartilha da ideia de Walter Benjamim de que o capitalismo é em sua essência uma religião. Para Agamben (2007), o capitalismo religioso leva ao extremo a característica religiosa da separação e agora toda coisa, toda atividade humana, todos os lugares são vítimas de um contínuo processo de

divisão, nas palavras do autor, “Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar” (AGAMBEN, 2007, p. 71).

Agamben (2012), retomando a análise anterior, também afirma que no capitalismo divino as estruturas religiosas foram substituídas, ou seja, os bancos e empresas tomaram os lugares de templos e igrejas, e o dinheiro tornou-se Deus. É diante desse contexto, de que o capitalismo atual é uma religião, que Agamben ressalta o processo ininterrupto de consagração capitalista de todas as coisas, sendo humanas ou não humanas, sendo seres vivos ou não. Após sacralizadas, essas “coisas”, que assumem a forma de mercadoria, tornam-se sagradas e são separadas na esfera divina do consumo no capitalismo como religião, tornando-se indisponíveis ao uso comum.

Se o capitalismo é uma religião que consagra todas as coisas transformando-as em mercadorias e ao mesmo tempo as separa tornando-as indisponíveis ao uso comum, o que resta fazer diante desse fato? E ainda, é possível viver em uma sociedade sem divisão? Natureza de um lado, cultura de outro? Diante disso, para Agamben, nos resta profanar os dispositivos capitalistas e restituir ao uso comum o que foi consagrado e separado na esfera religiosa do capital. Mas não apenas isso, Agamben também explica que a profanação implica em ignorar as separações e fazer um novo uso do sagrado, em suma, na separação, a dicotomia é mantida, mas concomitantemente se faz dela um novo uso, segundo Agamben:

Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas. A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros (AGAMBEN, 2007, p.75).

A profanação em Agamben significa, em grande medida, tirar as coisas da condição de mercadoria, pois no processo de sacralização das coisas, as mesmas são transferidas para a esfera divina do consumo, tornando-se indisponíveis ao uso comum. No entanto, profanação também implica em cancelar as separações ou fazer um novo uso das mesmas; mas a quais separações se refere o autor? Essas separações que o autor cita são a natureza/cultura, potência/ato, homem/animal, etc. A partir da profanação essas separações são canceladas e podem ser reusadas.

No entanto, o autor lembra que para esse (re)uso acontecer, o antigo uso deve ser abolido. Para deixar mais inteligível esse aspecto, Agamben cita o exemplo do ato de brincar.

Para ele, as crianças brincam com qualquer coisa que caia em suas mãos, podendo esses objetos pertencer aos ramos da economia, do direito, ou qualquer outra atividade considerada séria. Uma arma, um documento, transformam-se, para as crianças, em brinquedos. Então, a separação não foi cancelada, mas graças ao ato de brincar, esses objetos sagrados tiveram seus antigos usos cancelados, abrindo possibilidade então para um novo e possível uso.

Mas Agamben alerta que a religião capitalista conseguiu criar algo praticamente improfanável, um “absoluto improfanável”, o consumo. De acordo com Agamben (2007), nessa esfera o uso é quase impossível, ou pelo menos, segundo o mesmo, exige métodos “especiais” de profanação. Na esfera do consumo, o que acontece é a exibição espetacular ou a destruição das coisas, mas o uso enquanto tal não acontece.

Castro (2012) explica que o capital religioso tem a finalidade de separar o homem das coisas e de si mesmo, após isso, tudo o que foi separado é transformado em mercadoria e é deslocado para o espaço do consumo. O consumo é a impossibilidade do uso; o consumismo é a destruição das coisas e não sua usabilidade, pois o ato de usar algo implica em manter a essência dessa coisa usada intacta, o que não acontece no consumo, no qual as coisas, juntamente com as suas essências, são destruídas. Um exemplo da impossibilidade de usar acontece no museu, para Agamben:

A impossibilidade de usar tem seu lugar típico no museu. A museificação do mundo é atualmente um dado de fato. Uma após outra, progressivamente, as potências espirituais que definem a vida do homem – a arte, a religião, a filosofia, a ideia de natureza, até mesmo a política – retiram-se, uma a uma, docilmente para o museu (AGAMBEN, 2007, p. 73).

Agamben explica que o museu não seria apenas um determinado espaço físico, mas significa a exposição da impossibilidade de usar, de fazer experiência. Nesse lugar acontece o consumo, sem o ato de uso, apenas a exposição.

Apesar de o consumo ter-se tornado algo quase improfanável, Agamben (2007) sustenta que pode haver ainda algumas formas de profanação, sendo uma delas os meios puros, mas o que é um meio puro para Agamben?

2.2 MEIOS PUROS, DISPOSITIVO E SECULARIZAÇÃO

Segundo Agamben, que se baseia em Benjamim, um meio puro é um comportamento que se emancipou da sua relação com a finalidade; esse modo de agir conserva fielmente sua natureza do meio, mas o propósito pelo qual o mesmo foi criado não existe mais. Um meio puro é um meio sem fim, ou seja, o meio puro existe por si só, não precisando de uma finalidade. E a partir da abolição de suas antigas finalidades o ato da profanação acontece.

Entretanto, ao mesmo tempo em que os meios puros são comportamentos profanatórios, são também esferas extremamente frágeis. Isso acontece, pois são esses tipos de comportamentos que são capturados pelos dispositivos capitalistas. A captura por parte desses dispositivos não acontece com relação aos comportamentos primários, mas sim com relação aos meios puros, segundo Agamben (2007, p.76), “Na sua fase extrema, o capitalismo não é senão um gigantesco dispositivo de captura dos meios puros”, tornando mercadoria tudo o que é capturado. O capitalismo se realiza a partir da proliferação *ad infinitum* de dispositivos que a tudo capturam, separam e transmutam em mercadoria. Mas, o que é um dispositivo?

Na obra intitulada “O que é o contemporâneo? E outros ensaios” (AGAMBEN, 2010), Agamben realiza em determinado momento uma discussão em torno do conceito de dispositivo. Esse conceito é um termo técnico usado antes por Foucault, do qual Agamben se apropria para inová-lo em sua obra. Para o autor italiano, o termo tem sua origem em escritos de Hegel no início do século XIX, ao se falar de “positividade” da religião cristã, contraposta a uma religião natural. “Religião positiva” significa, para Hegel, a institucionalização da religião, o que acarreta um aprisionamento da religião. Depois, através das leituras de um dos mais importantes intérpretes de Hegel na França – Jean Hyppolite -, o conceito chega a Foucault, discípulo de Hyppolite. De toda maneira, o conceito de dispositivo equivale a tudo o que os seres humanos criaram como artificial, contrapondo-se a tudo que seria natural. Sendo assim, Agamben diz:

[...] chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente as prisões, as fábricas, as escolas, mas também a agricultura, a linguagem, os computadores, os celulares, são dispositivos (AGAMBEN, 2010, p. 40).

Com isso, entende-se que um dispositivo tem a função de padronizar nosso comportamento e nossos modos de pensar, mas não apenas isso; segundo o autor, na raiz dos dispositivos está a capacidade humana de se autocriar, de se construir historicamente, modificando sua natureza, o que tem por base a procura pela felicidade. No cerne de todo dispositivo está o desejo da felicidade e a captura e a separação da mesma em uma esfera separada é a principal potência do dispositivo.

Neste contexto, os dispositivos têm o potencial de criar subjetividades; um dispositivo é antes de tudo “uma máquina que produz subjetivações”. Se, por um lado, cria-se subjetivações, por outro isso é sempre acompanhado por um processo de assujeitamento: quanto maior o número de dispositivos, maior também o aprisionamento do ser humano, e maior pode ser a dificuldade de ele continuar sendo criador de si mesmo. É nesse contexto que discutir o dispositivo equivale a discutir qual a relação, no ser humano, do que nele é natural e do que é artificial.

Para Agamben (2010), na sociedade capitalista, somos totalmente controlados, lapidados por diversos dispositivos. Na opinião do autor, desde que surgiu o *homo sapiens* existem dispositivos, entretanto, no capitalismo sua proliferação é muito grande, e os dispositivos encontram-se por toda a parte, nos modelando e nos governando. Para o autor, não há como destruir os dispositivos e nem mesmo usá-los de maneira correta e isso ocorre devido ao processo de dessubjetivação.

Antes de explicarmos o processo de dessubjetivação é necessário entender a formação do sujeito para Agamben. O sujeito é o que resulta da interação entre os seres vivos e os dispositivos. Entretanto, sujeito e seres vivos não se sobrepõem, pois em um único sujeito podem existir diversos processos subjetivos: o escritor, o professor, o músico, etc. O número ilimitado de dispositivos capitalistas corresponde às diversas subjetivações ou sujeitos produzidos. Mas Agamben chama a atenção para o fato que os dispositivos capitalistas não estão mais agindo na produção de novos sujeitos, mas sim na dessubjetivação, ou seja, os dispositivos capitalistas não produzem uma nova subjetividade. Agamben cita o exemplo do espectador de televisão. Nessa atividade, o indivíduo que está assistindo não recebe uma nova subjetividade, é apenas contabilizado nos números de audiência. É diante disso que Agamben argumenta que é impossível usar os dispositivos de forma correta, e ressalta que a profanação é um contra dispositivo que visa tornar inoperante esses dispositivos capitalistas.

A profanação é, também, um contraponto à secularização. Para Agamben (2007), a secularização é sinônimo da modernidade. A modernidade não pode ser lida como processo

de gradativo fim do sagrado, mas sim, como maneira de reformatar as estruturas históricas existentes, equivalendo a uma imanentização do que antes era considerado transcendente e que agora passa a ser interno ao mundo, imanente. O sagrado, o divino, agora é mundano. Deixa-se assim seu poder intacto, ou seja, o poder é passado de uma dimensão para outra, mas continua o mesmo. De acordo com o autor, secularização é:

Uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto seu poder (AGAMBEN, 2007, p.68).

Agamben diferencia profanação de secularização. A profanação neutraliza os dispositivos de poder, já a secularização os transfere para outra esfera. Ambas as ações são políticas, o que as diferencia é que a secularização mantém o poder intacto através da transferência de uma esfera a outra, e a profanação desativa esse poder e o devolve ao uso comum. Mas, o que é um uso comum?

2.3 O USO COMUM

Diferentemente dos conceitos explicitados nas sessões anteriores, o conceito de uso comum é trabalhado de forma mais intensa por Agamben.

Primeiramente vamos ressaltar o que Agamben entende por *comum*. Agamben (2015) entende comum como uma zona de indistinção entre o próprio e o impróprio, é algo que se contrapõe à noção de propriedade, na qual não ocorre uma apropriação ou expropriação, mas se permite somente o uso; e a partir disso a questão política essencial é: como se usa um comum? Nota-se que a definição do comum atribuída por Agamben já implica uma noção de uso. Porém, o que é o *uso* para Agamben?

Abordaremos o termo uso em Agamben primeiramente no livro “Altíssima Pobreza” (AGAMBEN, 2014). Nesse livro, de maneira geral, o autor aborda a forma de viver dos franciscanos e as regras monásticas praticadas pelos mesmos. No modo de viver dos franciscanos, regra e vida¹⁰ entram em um âmbito de indistinção, e na impossibilidade de defini-las aparece um terceiro âmbito, que é definido como uso.

¹⁰A relação entre regra e vida, e forma-de-vida será discutida no capítulo quatro.

Os franciscanos, escreve Agamben (2014), neutralizam o direito com relação à vida, eles são incapazes juridicamente de obter qualquer propriedade, só podem fazer o uso, o único direito dos franciscanos é não ter direito nenhum.

A lei natural força os homens a usarem as coisas para a sua sobrevivência, mas não os obriga a terem propriedades diante de tais elementos. No entanto, a distinção entre ter o direito à propriedade e dela fazer o uso não é tão clara, o que força os franciscanos a criar o simples uso de fato. O uso de fato, não de direito (à propriedade), implica em práticas humanas para a sobrevivência (comer, beber), estas por sua vez são isentas de qualquer implicação jurídica (AGAMBEN, 2015).

No entanto, o Papa João XXII argumenta contra os franciscanos que é impossível fazer uso da comida, da bebida, das roupas, sem exercer antes o direito de propriedade sob as mesmas. Os franciscanos respondem a essa argumentação do Papa na insistência de contrapor uso e propriedade, uso de fato e uso de direito, o que foi para Agamben um “erro”, pois os franciscanos em nenhum momento criticaram o direito de propriedade como tal, mas apenas o relativizaram com o uso. O autor italiano finaliza suas reflexões em torno dos franciscanos ressaltando que o conceito de uso dos mesmos carece de uma definição.

Apesar dos franciscanos não definirem o conceito, Agamben não despreza o conhecimento dos franciscanos sobre uso, mas, ao contrário, parte dessa base para realizar suas próprias observações; em outras palavras, se nutre da visão dos mesmos e vai além na sua elucubração sobre o uso. Mais tarde, Agamben retorna a trabalhar com o conceito de uso no livro “Uso dos Corpos” (AGAMBEN, 2017).

Ele inicia enfatizando que a expressão “uso dos corpos” aparece no livro intitulado “Política” de Aristóteles. Essa expressão serve para definir a natureza do escravo, que é um ser cuja obra é o uso do corpo. Aristóteles limita a problemática da existência do escravo ao da existência do seu corpo. Mas o que Aristóteles quer dizer com o uso do corpo? (AGAMBEN, 2017).

Após esse questionamento, Agamben continua sua análise em torno de Aristóteles e ressalta que este, em determinado momento, compara o corpo do escravo à mobília da casa; então, portanto, o escravo é um instrumento animado e faz parte da administração de uma casa. Em termos contemporâneos, explica Agamben, o escravo se aproxima mais da máquina do que de um operário, mas é uma “máquina” que está voltada para o uso, não para a produção (AGAMBEN, 2017).

Voltando para Aristóteles, o termo uso na expressão “o uso do corpo” não deve ser compreendido como algo produtivo, mas prático. Todavia, o autor lembra que para a nossa

ótica moderna é difícil pensar o uso como algo sem finalidade produtiva, pois não estamos habituados a cogitar o uso separado de um objetivo externo. Para deixar mais inteligível o uso, Aristóteles cita o exemplo da visão, que nunca produz nada além da própria visão, ou seja, o fim último é o próprio uso (AGAMBEN, 2017).

Agamben (2017) finaliza suas ponderações com relação ao uso do corpo em Aristóteles com as seguintes teses: é uma atividade improdutiva (comparado ao uso de uma roupa ou da cama); o uso do corpo do escravo situa-se em uma zona de indistinção entre um instrumento artificial e um corpo vivo; o uso do corpo não implica uma produção nem uma *práxis*, e também não pode ser associado ao trabalho operário moderno.

Após isso, Agamben (2017) tentará pensar o uso como categoria política fundamental. Ele inicia considerando que tanto o sujeito como o objeto devem ser desativados e em seu lugar surge o uso como nova prática humana, o que se sustentaria na noção do uso de si; nas palavras do autor:

[...] todo uso é, antes de tudo, uso de si. Para entrar em relação de uso com algo, eu devo ser por ele afetado, constituir a mim mesmo como aquele que faz uso de si. No uso, o homem e o mundo estão em relação de absoluta e recíproca imanência: ao usar algo, o que está em jogo é o ser do próprio usante (AGAMBEN, 2017, p.49).

Em outros termos, a relação sujeito e objeto pressupõe a utilização do objeto por parte do sujeito, criando assim o “ser” ativo e o passivo. Com o uso isso é desativado, pois a categoria uso provoca uma neutralização do ativo e do passivo. Isso ocorre em razão do uso ser antes de tudo o uso de si, fazer experiência de si mesmo, e após isso, fazer uso de algo no qual também está em jogo a influência desse algo (do objeto) sobre o agente-usante (o sujeito), ou seja, o que o sujeito recebe da prática do uso, e como isso o auxilia a constituir o uso de si. Para deixar mais inteligível, Agamben explica a proximidade entre uso e amor, no qual só é possível amar o outro se eu amo, sobretudo, a mim mesmo - então a partir disso, a partir de amar a si mesmo, se abriria a possibilidade de amar outras coisas (AGAMBEN, 2017).

Agamben também relaciona o uso com relação à potência, ao hábito e ao ato. Novamente em diálogo com Aristóteles, Agamben chama a atenção para a divisão do ser em potência (entendida como a capacidade de fazer algo) e ato (a atividade resultante da potência). Todavia, para a potência ser posta em ato, ela precisa do hábito, que é a articulação

necessária para a definição e a passagem da potência ao ato. O hábito é algo especificamente humano, e é caracterizado por ser uma ação, um agir, uma prática (AGAMBEN, 2013).

Não obstante, Agamben (2013) chama a atenção sobre outro ponto, que é a potência do não agir e do hábito da privação. O autor italiano, em suas reflexões com Aristóteles, explica que a potência só pode existir enquanto tal, na medida em que ela também é uma potência do não, potência do não passar e se esgotar no ato. O hábito, sendo o articulador entre potência e ato, é um conceito estratégico, pois mantém potência e ato separados, mas ainda em conexão. Devido a isso, o hábito da privação pode conservar a potência e impedir que a mesma não se “esgote” no ato.

Contudo, Agamben (2017) realça a contradição existente na ideia de Aristóteles sobre a potência do não. Para o autor, apesar da potência do não ser aquela que pode não passar ao ato, o ato continua sendo o destino final da potência, e, além disso, para o autor:

[...] se toda a potência-hábito é irredutivelmente inerente a uma potência de não passar ao ato, como será possível determiná-la para essa passagem, como será possível despertá-la do sono? (AGAMBEN, 2017, p.83).

De acordo com Agamben (2017), quando Aristóteles identificou o uso com o ato e diferenciou o mesmo do hábito, ele permitiu o surgimento dessa aporia em seu pensamento. Com isso, Agamben elucida a necessidade de pensar o uso habitual, que em sua ótica, o uso é a maneira na qual o hábito ganha existência para além da dicotomia potência e ato. Além disso, o uso para Agamben também significa boa funcionalidade e ou condição habitual. Dessa forma o hábito torna-se um uso de si, e neutraliza sujeito/objeto e potência e ato, pois no uso habitual de si não existe um sujeito para praticar o hábito, existe apenas uma relação de si para consigo.

Para melhor compreendermos a noção de uso em Agamben (2017), vamos salientar alguns exemplos que o autor destaca. Primeiramente, o autor aborda o uso como uma contemplação. A contemplação é o paradigma do uso, pois nela não existe sujeito nem objeto; isso se dá pelo fato que o sujeito se dissolve integralmente na contemplação, ou seja, na contemplação de uma paisagem, por exemplo, o sujeito é suspenso e tornado inoperoso, pois o que acontece na contemplação é apenas um olhar, uma admiração. Já o objeto é inexistente na contemplação, pois no ato ocorre apenas a contemplação da própria potência, o objeto da contemplação é algo inapropriável. Quando observamos, olhamos, contemplamos uma paisagem (um rio, uma montanha, etc.), estamos em uma relação de uso com algo

inapropriável. Isso acontece na medida em que não há como se apropriar da paisagem (o suposto objeto), dessa visão; pode-se, apenas, olhar e contemplar a mesma. A paisagem (assim como a contemplação) é a forma de uso.

Como já ressaltado anteriormente, o uso possui uma característica essencial que é a sua relação com o inapropriável. O corpo é um exemplo de inapropriável. Isso acontece na medida em que não o controlamos plenamente. Um exemplo são as necessidades biológicas (urinar, defecar, dormir etc.) do corpo humano. Na medida em que essas necessidades vêm à tona, nos sentimos obrigados a satisfazê-las, caso contrário, se não realizadas, perdemos totalmente o controle sobre nós mesmos. Diante disso, estamos, simultaneamente, em relação de propriedade com o nosso corpo (pois controlamos diversas ações), mas também possuímos uma relação inapropriável com o mesmo (na medida em que não o controlamos). Nas palavras de Agamben (2017, p.109), “Meu corpo me é dado como a coisa mais própria só na medida em que se revela absolutamente inapropriável”.

O uso situa-se em um campo de tensões de polos opostos, a apropriação e expropriação, entre a pátria e o exílio, em suma, sempre uma oscilação entre polos, que reflete um habitar. Uso também é uma prática inoperosa, mas o que é inoperosidade para Agamben? Em seu livro “O Reino e a Glória” (AGAMBEN, 2011), Agamben aborda inoperosidade e glória, e dá um exemplo de inoperosidade como um trono vazio. No trono vazio não existe operatividade, apenas a majestade, a glória e a inoperosidade, ou seja, desse trono vazio não provém nada produtivo, nada prático, apenas a glória e a majestade; em outros termos, o trono vazio é operoso através de sua inoperosidade, ele representa algo que não está ali, e é justo por essa não-representatividade, essa inoperosidade, que ele possui glória e influência e impede de ver o caráter vazio do trono. O inoperoso não implica em inércia ou algo “parado”, “sem utilidade”, mas significa algo sem finalidade, sem produtividade, que ao mesmo tempo em que não produz, está em constante “atividade” ou um uso. Por outro viés, inoperosidade também é algo que desativa poderes e atividades econômicas, políticas e sociais. Essa desativação não significa destruição, mas sim, uma suspensão na qual será possível um novo uso.

Interessante notar que na definição de inoperosidade o conceito de uso está novamente presente. Finalizando a discussão do conceito de uso em Agamben, o mesmo explicita:

O uso é constitutivamente uma prática inoperosa, que só ocorre com base na desativação do dispositivo potência/ato [...] uso é um princípio interno à potência, que impede que esta se esgote no ato e a impele a voltar para si mesma, tornando-se potência da potência, poder a própria potência, e por isso a própria impotência (AGAMBEN, 2017, p.117).

Nessa passagem anterior, entendemos o uso como algo no qual a potência é sempre renovada e jamais perdida, sempre potência da potência e da impotência. Na sequência, destacaremos resumidamente nossa interpretação do conceito de uso em Agamben:

- O uso se contrapõe à noção de direito de propriedade;
- No uso não ocorre uma apropriação ou expropriação;
- Uso não pressupõe produção de algo, o fim último é o próprio uso, ou seja, um meio puro;
- O uso habitual de si, desativa a relação sujeito/objeto e a potência/ato;
- A contemplação de uma paisagem é um paradigma do uso;
- O uso possui uma ligação com o inoperoso e o inapropriável;
- Com o uso a potência não acaba no ato, mas ela retorna constantemente à potência, tornando-se potência da potência.

Em nossa compreensão, Agamben não define o conceito de uso de forma explícita, assim como ele faz, por exemplo, com relação ao conceito de dispositivo. Mas, o filósofo italiano nos oferece diversos elementos para pensarmos o uso. Esses elementos constituem a base de entendimento do conceito e, entendemos que a partir disso, abrem-se possibilidades para pensar distintas formas de uso, desde que seja levada em consideração essa estrutura básica que Agamben nos propicia.

2.4 FETICHE

Neste capítulo, a discussão foi iniciada com o texto “O Elogio da Profanação”. Nesse mesmo texto, em um determinado momento, Agamben (2007) observa que como tudo no capitalismo divino é dividido, a mercadoria também possui essa separação, que é representada em valor de uso e valor de troca, e com isso se transmuta em um fetiche inapreensível (mais adiante exploraremos melhor essa ideia). Nota-se o conceito de fetiche presente na sua reflexão sobre o capitalismo como religião e a sua profanação. Mas, além disso, Castro (2012)

chama a atenção para o fato de que foi a partir do conceito de fetiche que Agamben iniciou suas primeiras reflexões que futuramente iriam terminar no conceito de uso. Devido a isso, entendemos ser importante discutir o conceito de fetiche em Agamben, pois possui correlação com os demais conceitos abordados neste capítulo; O livro intitulado “Estâncias” (AGAMBEN, 2007) nos servirá de base para elucubrar sobre o conceito.

Primeiramente o autor italiano inicia sua abordagem sobre fetiche em interlocução com Freud. Para Freud, explicado por Agamben, o fetiche nasce no momento em que o menino se recusa a aceitar a ausência do pênis em sua mãe, pois isso implicaria em um perigo de castração sobre si mesmo. Essa negação (não aceitar que a mãe não possui o órgão) ocorre simultaneamente com a percepção da realidade (aceitar que a mãe não tem um pênis), o que acaba gerando um conflito no menino, fazendo com que o mesmo faça as duas coisas ao mesmo tempo, ou seja, negue a realidade e ao mesmo tempo a aceite (AGAMBEN, 2007).

Diante da ideia explicitada no parágrafo anterior, Agamben define o fetiche como a presença de uma ausência. Para ele, o fetiche é algo inapreensível, que satisfaz a natureza humana precisamente pelo fato de ser uma coisa ausente. Esse estatuto do fetiche, explica o motivo do fetichista em colecionar e aumentar fetiche. O objeto de desejo do ator que possui fetiche é algo material, mas o seu desejo é algo imaterial, o fetiche é intangível, é inapropriável, e isso faz com que o ator fetichista substitua o objeto de desejo por algo parecido, ou multiplique esse desejo diversificadamente; em suma, por ser a presença do nada, o fetiche pode ser substituído e reproduzido ao infinito, sem nunca saciar o desejo do sujeito em questão (AGAMBEN, 2007).

Após ponderar o conceito de fetiche em diálogo com Freud, Agamben analisa o fetiche da mercadoria a partir de Marx. O autor italiano vai refletir sobre o valor de uso e o valor de troca das mercadorias, e ressalta que esse objeto-mercadoria apresenta essa dupla característica simultaneamente, ou seja, uma mercadoria possui ao mesmo tempo um valor de uso e de troca, no entanto, esse caráter da mercadoria a deixa abstrata e imaterial, e com isso o gozo da mesma só é possível mediante ao seu acúmulo e troca; segundo o autor:

[...] A sobreposição do valor de troca sobre a valor de uso corresponde, no fetichismo, à sobreposição de um valor simbólico particular sobre o uso normal do objeto. E assim como o fetichista nunca consegue possuir integralmente o seu fetiche, por ser signo de duas realidades contraditórias, assim o possuidor da mercadoria nunca poderá gozar dela contemporaneamente enquanto objeto de uso e de valor [...] (AGAMBEN, 2007, p. 68).

Agamben (2007) explica que a transformação da mercadoria em objeto de fetiche significa a elevação do valor de troca sobre o valor de uso, algo que acontece com a transformação da obra de arte em mercadoria, na qual só há o gozo pela observação, ou seja, a presença de uma ausência; em outros termos, a obra de arte está à sua frente (uma presença) mas não se pode possuí-la (uma ausência). Na mesma medida, na obra de arte como mercadoria não podemos fazer uso dela, ela não possui valor de uso, apenas valor de troca.

Com relação à obra de arte e mercadoria, Agamben (2007) utiliza Baudelaire para embasar suas observações. Segundo ele, Baudelaire enfatiza que a mercadoria desperta uma sensação de espetáculo no visitante e que a mesma exige uma atenção de um novo tipo. Isso acontece pelo fato de os objetos deixarem de ser algo puramente para o uso prático, e que quando transformados em mercadoria obtenham o caráter fetichista explicado anteriormente. E com isso, a distinção entre a obra de arte feita por artistas, de um simples objeto de uso prático feito por um artesão, torna-se precária.

Por fim, Agamben (2007) salienta que o conceito de fetiche reside, principalmente, na esfera econômica e sexual. Além disso, o ingresso de um objeto na esfera do fetiche, ou seja, quando o mesmo é transmutado em mercadoria, significa uma transgressão da regra que confere a cada coisa um uso apropriado e determinado pela sua criação.

O conceito de fetiche em Agamben chama a atenção para o fato de que no momento em que um objeto produzido pela ação humana (que até esse momento possuía apenas um valor de uso) é transformado em mercadoria (e nessa condição possui um valor de uso e de troca simultaneamente), essa mesma coisa torna-se não somente uma mercadoria, mas sim uma mercadoria-fetiche, que na condição de ser a presença de uma ausência, nunca irá satisfazer o consumidor-fetichista.

Para encerrar essa primeira parte do capítulo, destacaremos, de forma resumida, os conceitos trabalhados anteriormente:

Quadro Dois: Profanação e demais conceitos

Conceitos	Definições
Consagração	Processo pelo qual as coisas são transformadas em mercadoria.
Profanação	Retira as coisas da condição de mercadoria e as devolve ao uso comum.
Dispositivo	Captura e modela os comportamentos dos seres vivos.
Uso	Se contrapõe à noção de propriedade e é algo inoperoso.
Secularização	Transferência do poder de uma esfera a outra.
Museificação	A impossibilidade de usar.
Meios Puros	Um comportamento sem finalidade.
Fetice	A presença de uma ausência.

Fonte: Agamben (2007; 2015; 2007).
Organização: Oliveira (2019).

Após essa exposição dos conceitos, abordaremos, na segunda parte do capítulo, algumas questões ambientais tentando repensá-las sob a ótica Agambeniana.

PARTE - II

2.5 “A CONSAGRAÇÃO AMBIENTAL”

Anteriormente foi explicitado que no capitalismo como religião ocorre o que Agamben denomina de consagração, procedimento no qual tudo é transformado em mercadoria. Utilizando o conceito de Agamben, tentaremos compreender o que denominaremos aqui de a “consagração ambiental”.

De acordo com Leff (2006) o modelo de produção capitalista submete a natureza sob a ótica do mercado, ou seja, são atribuídos valores monetários aos recursos naturais essenciais à vida. Mas não apenas isso, saberes locais culturais dos povos ditos “tradicionais” (índios, camponeses, etc.) também são apropriados pelo capitalismo e transformados em mercadoria, em suma, recebem um valor econômico. A esse processo, Leff (2006) denomina de hipereconomização do mundo realizado pela racionalidade do capital.

Uma linha de pensamento parecida é compartilhada por Porto-Gonçalves (2015). Esse autor esclarece que o poder do mercado e da economia capitalista vem aumentando continuamente e que, por conseguinte, obterá um controle sobre toda a cadeia produtiva, desde a extração dos recursos naturais, sua utilização nos processos produtivos e, por fim, a venda ao consumidor. Todo esse processo ficará restrito a megaempresas capitalistas, ou como Porto-Gonçalves (2015) afirma, haverá um controle sem precedentes sobre os produtores e consumidores, desde a semente até o mercado, pois a sociedade capitalista possui a tendência de mercantilizar tudo.

A proteção e conservação do meio ambiente, como também a diminuição dos impactos ambientais é considerada um custo pela economia, o que acaba gerando uma capitalização da natureza e, simultaneamente, uma ecologização da produtividade. É assim, segundo Leff (2006) que a economia capitalista atual debate a questão ambiental. Mas, além disso, Leff (2006) chama a atenção para o discurso do desenvolvimento sustentável, que para ele, apenas torna ainda mais legítima a ficção do mercado.

O desenvolvimento sustentável, para Leff (2006) vai legitimar a apropriação da natureza e da cultura pela racionalidade econômica. Utilizando a ideia de desenvolver de forma sustentável, esse discurso se focará em sustentar o crescimento econômico. Isso acontece por duas vias; primeiro, tenta-se internalizar os custos ambientais atribuindo valor econômico à natureza, e segundo, ocorre a recodificação da natureza, da cultura e do homem.

Dessa forma, tudo entra no cálculo econômico e torna-se capital natural, capital cultural, capital humano, etc.

A soberania do consumo coloca-se acima da soberania dos povos, ou melhor, a economia do capital situa-se acima da cultura e da vida. E seguindo essa lógica, as grandes empresas capitalistas se apropriam dos materiais genéticos (muitas vezes usando o discurso do desenvolvimento sustentável) existentes na natureza e do uso comum dos povos que ali vivem, alegando que irão realizar um uso racional desses recursos. Além disso, ao mesmo tempo, essas populações serão impedidas de usarem seus próprios recursos e terão os seus saberes relacionados a esses recursos naturais apropriados por essas mesmas empresas: um tipo de atividade que acontece principalmente com relação à biodiversidade (LEFF, 2006).

A primazia da economia é algo notório, mas essa soberania da economia é legitimada pela ideia do progresso. E em nome do progresso tudo pode ser reduzido ao valor de mercado (LEFF, 2001). Em nome do progresso e do crescimento econômico, o capital, para além do desenvolvimento sustentável, cria novas estratégias para a apropriação da natureza. Conforme nos ensina Leff (2001), uma dessas estratégias é o direito privado de propriedade intelectual, bem como a definição da biodiversidade como patrimônio comum da humanidade, que recodifica as diversas áreas naturais do planeta como parte do capital humano e do capital natural. Leff (2001) denomina esse movimento como uma estratégia do neoliberalismo ambiental, resultado de sua gula infinita e incontrolável que, por consequência, resultará na “capitalização da vida”.

Todo esse processo enfatizado por Leff, de mercantilização da natureza, da cultura, em suma, da vida, torna-se mais inteligível sob a ótica do conceito de consagração utilizado por Agamben. Defendemos essa ideia, pois Agamben nos ensina que no capitalismo como religião tudo é consagrado e separado na esfera do consumo, tornando-se mercadoria. Com isso, todo esse procedimento para o qual nos alerta Leff, é, em nossa concepção, uma consagração dos recursos naturais, da cultura, da vida, realizada pelo capitalismo divino.

Apesar de Agamben explicar que tudo é sacralizado no capitalismo religioso, o mesmo não deixa claro se esse mecanismo se estende para recursos naturais e bens culturais. No entanto, defendemos que todo esse sistema de economização preconizado por Leff, é uma “consagração ambiental”, ou seja, é o capitalismo como religião sacralizando e transferindo para a esfera do consumo os bens naturais, a cultura, a vida.

Diante disso, ao concordarmos com Leff, entendemos que o capitalismo em sua versão neoliberal tentará se apropriar da cultura, da natureza, etc., Entretanto, nos utilizando de Agamben, podemos ir além dessa interpretação, isto é, esse movimento não é apenas uma

apropriação da natureza e da cultura realizada pela economia, é um processo realizado pelo capitalismo religioso, um procedimento sagrado, que implica, antes de tudo, colocar tudo, todas as coisas, na esfera do consumo.

Continuando nossas reflexões acerca da “consagração ambiental”, é importante destacar que a consagração não ocorre apenas com relação aos recursos naturais, cultura, etc., mas acontece também com o conhecimento científico.

Porto-Gonçalves (2015) destaca como cada vez mais a ciência tem se tornado uma ferramenta do mercado e perdido o seu caráter democrático e de patrimônio comum da humanidade. Em vista disso, ocorre então a diminuição do investimento do setor público na pesquisa, abrindo espaço para o ramo privado dominar o setor. Dessa forma, pesquisas importantes envolvendo questões sociais e ambientais são marginalizadas, pois não dariam lucro ou seriam prejudiciais ao próprio mercado. O autor cita exemplos de pesquisas relacionadas aos possíveis impactos do uso dos organismos transgenicamente modificados e também o uso dos 90 elementos da tabela periódica e mais 26 sintéticos produzidos pela indústria e ciência moderna. Não se sabe quais as consequências dessas ações, uma vez que pesquisas públicas relacionadas a esses fatores são escassas.

Diante dessa privatização do conhecimento e precarização da construção de um saber científico público, torna-se, segundo o autor, mais difícil superar o desafio ambiental da atualidade (o desafio ambiental para Porto-Gonçalves se resume nos desafios sociais, políticos e econômicos para se concretizar uma sustentabilidade baseada na racionalidade ambiental). Cada vez mais a ciência parece estar a serviço do capital ao invés de estar a serviço da humanidade. Quem explicita esse mesmo ponto de vista de Porto-Gonçalves (2015) é Leff (2010), o qual elucida que antes mesmo da problemática ambiental exigir uma integração entre ciência, técnica e tecnologia, o capital e os meios produtivos já tinham concretizado tal ambição e privatizado o conhecimento produzido nessa interação.

Para além da ciência, Leff (2001) já ressaltava não apenas a privatização da educação pública (transformando assim a educação em mercadoria), mas a inclusão na educação ambiental de ideais econômicos, a saber, as atividades relacionadas com a educação ambiental teriam como uma das finalidades criticar a economização do meio ambiente, mas o que tem acontecido em muitos momentos é a inserção de critérios econômicos dentro da própria educação ambiental.

É importante notar que o que estamos denominando como “consagração ambiental” se estende, portanto, para além de bens naturais, chegando à ciência e a educação. Nesse ponto é relevante enfatizar novamente Agamben, o qual explica que no capitalismo divino

ocorre a separação de tudo, sem mais nada a separar. Essa separação é o deslocamento de todas as coisas para a esfera do consumo, ficando disponíveis como mercadorias. Portanto, a inserção da ciência nessa esfera, como bem deixam claro Leff e Porto-Gonçalves, resulta, sobretudo, em uma ciência capitalista estando a serviço do poder econômico, priorizando o lucro a qualquer custo e degradando ainda mais a natureza e, simultaneamente, deixando de realizar estudos que poderiam beneficiar a mesma. Com isso, incluímos essa “sacralização da ciência” dentro da “consagração ambiental”, uma vez que essa mesma ciência possui correlação direta com o meio ambiente.

A “consagração ambiental” consagra e torna aquilo que era do uso comum em algo indisponível. Levando em consideração o que Agamben entende por uso, que seria, em resumo, algo sem finalidade, sem um fim produtivo e principalmente desprovido de um valor econômico, a “sacralização ambiental” transforma os recursos naturais impossíveis ao uso no sentido no qual Agamben o concebe. Mas não somente isso, o que entendemos como “consagração ambiental” torna privados os mais diversos bens ambientais. Para entender esse processo de privatização recorreremos novamente aos estudos de Porto-Gonçalves.

De acordo com Porto-Gonçalves (2015), a dinâmica capitalista se utiliza da privatização para colocar valor econômico em recursos, ou seja, é somente na privatização, no ato de privar algo, que ocorre a valorização monetária desse determinado meio. E, a partir do momento que se priva quem não é o proprietário, gera escassez e a possibilidade de incorporar esse bem na economia mercantil. Enquanto determinado produto existir em abundância e ainda não for privado, as pessoas não irão comprar, pois esse mesmo produto está disponível de forma gratuita. Mas a partir do momento que se torna privado tal recurso, a empresa dona desse bem só permitirá o acesso através do pagamento em dinheiro. Um exemplo notório desse processo acontece com a água, um recurso natural abundante, que está sendo privatizado cada vez mais, e o acesso ao mesmo é realizado somente mediante o pagamento em dinheiro. Em última instância, Porto-Gonçalves (2015, p.289) afirma que “em uma sociedade em que tudo mercantiliza um bem só tem valor econômico se é escasso ou privado”.

Ainda para Porto-Gonçalves (2015), a generalização da propriedade privada cumpre um papel de grande magnitude no funcionamento do capitalismo. É diante disso que homens e mulheres privados dos recursos essenciais à vida vendem sua força de trabalho para poder comprar esses mesmos bens dos quais foram privados e, assim, tem-se por todo o lado a mercantilização. E por fim o geógrafo brasileiro esclarece que essa força econômica também

está presente nas políticas ambientais. Para o mesmo, essas políticas apenas conseguem ganhar espaço no debate político mediante a sua conversão à lógica econômica.

Repensando esse tópico anterior sob a ótica da sacralização, observamos que o processo de privatização elucidado por Porto-Gonçalves é similar à consagração explicada por Agamben, visto que enquanto a privatização priva as pessoas de terem o acesso ao recurso, a consagração transfere as coisas para a esfera do consumo tornando-as indisponíveis ao uso comum.

Por fim, defendemos que o conceito de consagração de Agamben propicia um outro olhar sobre a economização da natureza, a saber, não é apenas um ato empresarial, mas faz parte do próprio sistema de funcionamento do capitalismo como religião: é, realmente, sob esta ótica um ato sagrado. Isso torna inteligível como a consagração que ocorre no capitalismo divino não é apenas um ato isolado com fins produtivos ou econômicos, é um ato, antes de tudo, religioso, que de acordo com o capitalismo como religião, irá acontecer e instalar o desespero e esfacelamento na sociedade.

Para tanto então, defendemos que a consagração de todas as coisas explicitadas por Agamben se estende também para a questão ambiental e por essa perspectiva aqui defendida, compreendemos que todo esse processo de sacralização, a saber, a transferência do “meio ambiente” para a esfera da mercadoria, é algo presente no capitalismo divino. Por fim, essa nova leitura realizada utilizando o pensamento Agambeniano demonstra como a economização da vida destacada por Leff é uma atividade do capitalismo como religião e irá sacralizar tudo, até mesmo o meio ambiente.

2.6 “A CAPTURA DO AMOR”

O processo de sacralização é realizado pelos dispositivos capitalistas que a tudo capturam e transformam em mercadoria. O próprio capitalismo é, segundo Agamben, um grande dispositivo que a tudo captura e separa todas as coisas na esfera do consumo, tornando-as sagradas, portanto indisponíveis ao uso comum. Mas, além disso, os dispositivos capitalistas também exercem a função de modelar os comportamentos dos seres vivos. Com base no conceito de dispositivo de Agamben, vamos refletir sobre o ambientalismo e o amor no pensamento de Héctor Leis. Porém, antes de nossa reflexão é necessário compreender o seu raciocínio com relação aos mesmos.

Leis (2014) parte do princípio de que o ambientalismo é um movimento vital histórico. Explicita que o ambientalismo é encaixado sob três perspectivas distintas: como

grupo de pressão ou interesse, como um novo movimento social ou como movimento histórico. De acordo com a primeira ótica, o ambientalismo é um grupo que se encontra dentro do sistema político e com isso compreende que os desafios ambientais não são um grande perigo para a sociedade e também não questiona questões normativas inerentes ao sistema social atual. O ambientalismo como movimento social possui a característica de ser um ator que critica o modelo de sociedade atual e ao mesmo tempo é uma alternativa ao mesmo, sendo apresentado como um modo fortemente normativo. A premissa do ambientalismo como movimento histórico se caracteriza por ser a que mais se aproxima da complexidade do ambientalismo, pois o movimento histórico ressalta que o modelo de sociedade atual é insustentável a médio e longo prazo, e, além disso, critica o consumismo e o crescimento econômico sem limites existentes atualmente.

No entanto Leis (2014) vê o ambientalismo como um movimento histórico e vital, ou seja, além do ambientalismo possuir os caracteres de um movimento histórico, também possui características de um movimento vital. Para Leis e D'Amato (1996), esse movimento vital é constituído por diversas dimensões sinérgicas que apontam para várias direções formatando um molde rico em diversidade cultural e força histórica. Diante disso, Leis (2014) ressalta que o ambientalismo visto como movimento histórico-vital enfatiza as várias expressões e interações do mesmo, dando importância aos setores moderados e radicais, aos técnicos e políticos, cientistas e empresários, etc. Essa face histórico-vital do ambientalismo não estimula a cooperação nem o conflito entre os atores existentes, mas tenta conceber formas tanto conflituosas como cooperativas de mutação comportamental dos setores e indivíduos, com o propósito de encontrar uma melhor relação entre sociedade e natureza. Em suma, o ambientalismo visto como movimento histórico-vital permite compreender a complexidade que está contida no próprio ambientalismo, pois o mesmo é marcado por diversas características - e para identificá-las e entendê-las é necessário ver o ambientalismo como movimento histórico-vital.

Após enfatizar essa característica do ambientalismo, Leis (2014) irá defender que esse movimento é constituído de seis dimensões, a saber, o ambientalismo possui seis momentos históricos que estão associados a sua emergência e desenvolvimento, os quais são: sua fase estética, da ciência, da sociedade civil, do sistema político, do mercado e da espiritualidade.

Iniciando com a dimensão estética, Leis (1996) defende que o início do paradigma ecológico acontece a partir do século XIX. Segundo Leis (2014), ideias, saberes e sensibilidades que tenham relação com o tema ambiental formatam o que ele denomina de

fase estética do ambientalismo. Essa dimensão é composta por criações intelectuais advindas de políticos, cientistas e artistas. A partir do final do século XVIII inicia-se a criação de saberes que questionam a dominação do homem sobre a natureza e também ocorre a criação das primeiras concepções que mais tarde dariam origem ao conceito de ecologia. Essas percepções resumem-se nas obras de Gilbert White e Carl Linnaeus, que décadas mais tarde, já no século XIX, tiveram muita influência na relação homem natureza. Entretanto, a fase estética do ambientalismo teve início após o encontro entre os naturalistas, que tinham o interesse de conhecer melhor a natureza, e as revoluções francesa e americana, que reivindicavam a igualdade entre os homens. Leis (2014) respalda que muitas ligações existiram entre naturalistas, abolicionistas da escravidão e os ativistas que eram contra a violência praticada contra os animais. A militância contra a crueldade praticada aos animais é o aspecto mais notório do começo do ambientalismo. Outro segmento importante dessa fase foi a criação das primeiras áreas de preservação ambiental do mundo localizadas nos Estados Unidos.

No século XX o ambientalismo começou lentamente a sair da sua fase estética, dando lugar ao debate entre preservacionistas e conservacionistas, que devido principalmente a conflitos políticos e guerras mundiais foram interrompidas. Com isso, o ambientalismo volta com força somente após a segunda guerra mundial, entrando em sua segunda fase, a da ciência (LEIS, 2014).

A dialética entre preservacionistas e conservacionistas é retomada basicamente por cientistas. Um fato ilustrativo do domínio acadêmico sobre questões ambientais ocorreu em 1948, quando foi criada a União Internacional para a Proteção da Natureza por um grupo de cientistas. Outro ponto a ser destacado foi que as duas primeiras conferências sobre temas ambientais realizadas após a segunda guerra (Conferência Científica das Nações Unidas sobre Conservação e Utilização de Recursos¹¹(1949) e a Conferência Técnica Internacional sobre a Proteção da Natureza¹²(1949)) foram organizadas por pesquisadores. Segundo Leis (2014), esses encontros representam as primeiras aparições do ambientalismo no cenário mundial.

A criação do Clube de Roma em 1968 e a publicação do relatório “Os Limites do crescimento” em 1972 demonstram ainda mais a força da ciência no ambientalismo nessa

¹¹Em agosto e setembro de 1949 foi realizada em Lake Success, no Estado de Nova York, a Conferência Científica das Nações Unidas sobre Conservação e Utilização de Recursos (UNSCCUR), integrada unicamente por expertos nesses assuntos (engenheiros, economistas, ecologistas, etc.), para tratar exclusivamente os aspectos científicos da conservação de recursos. Foi organizada pela FAO, UNESCO e outras agências da ONU e participaram representantes de quase todos os países (excluindo a União Soviética).

¹²Ocorreu entre 22 e 29 de agosto de 1949, na mesma cidade de Lake Success, para também discutir sobre a conservação de recursos naturais. Entretanto, essa Conferência concentrou-se mormente na educação e na ecologia humana.

época. A ecologia também foi uma disciplina muito importante para o estudo de questões ambientais, uma vez que a mesma sempre possui um caráter interdisciplinar, o que permitiu produzir conhecimentos científicos verdadeiramente inovadores (LEIS, 2014).

Seguindo na perspectiva de Leis (2014), após o importante papel da ciência no ambientalismo, surgem, na década de 1960 as ONGs para dar à questão ambiental uma nova face. A primeira ONG de faceta mundial foi a *World Wildlife Fund* (WWF), fundada em 1961. Essa ONG realizava projetos de caráter mais conservacionista voltados a espécies individuais, áreas virgens, etc.

É importante frisar que nos anos 60 e 70 várias pautas políticas e sociais demandavam uma ampla participação da população e ativismo individual, podendo-se destacar a contracultura dos *hippies*, os negros e até a guerrilha do terceiro mundo. O ambientalismo se beneficiou muito desse período revolucionário, mas destaca-se que o mesmo tinha suas próprias características e valores, distinguindo-se dos outros movimentos. Além disso, o movimento ambiental possui valores únicos, ou seja, o ambientalismo e seus propósitos não contradiz outros movimentos, mas ao contrário, permite que outros movimentos se nutram do ambientalismo ou aumentem seu campo de ação (LEIS, 2014).

Muitas ONGs foram criadas nessa época, mas além da WWF duas delas chamaram a atenção devido principalmente ao seu modo de atuação: o *Greenpeace* e os *Friends of the Earth*. O Greenpeace teve por característica sua ação direta, embora não-violenta, já os Friends of the Earth não tinham uma chefia centralizada, mas dava oportunidade para que os grupos locais tomassem suas próprias decisões (LEIS, 2014).

Com a ajuda das ONGs os temas ambientais começaram a ser difundidos ainda mais no mundo, e com isso seu dinamismo e apoio popular ganhou ainda mais força. As ideias ambientais trazidas pelas ONGs são um resultado da mudança perceptiva da sociedade com relação ao meio ambiente (LEIS, 2014). As ONGs também estiveram presentes em Estocolmo 72 e Rio 92; presume-se que em Estocolmo compareceram cerca de 250 ONGs; já na Eco-92 foram quase 2.000 ONGs ambientalistas.

Para Leis (2014), as três vertentes explicitadas até agora (estética, ciência e ONGs) representam o lado ético-utópico do ambientalismo. No entanto, o autor salienta que as dimensões política e econômica do movimento ambientalista transformaram o mesmo em um movimento realista-utópico.

A chegada da ecologia ao Estado iniciou-se a partir do momento em que muitos ambientalistas começaram a politizar-se. Outro aspecto que impulsionou o ambientalismo a entrar na política foi a conferência de Estocolmo. Para deixar mais claro esse aspecto vale

ressaltar o número de agências estatais ambientais antes e depois de Estocolmo; antes da conferência apenas 12 países contavam com esse tipo de serviço, e depois do evento mais de 140 países tinham criado seus órgãos administrativos ambientais (LEIS, 2014).

Uma singularidade do movimento ambiental é não ser nem de esquerda nem de direita. Isso se deve ao fato do ambientalismo ser um movimento de alta complexidade, que pode se beneficiar de ideias de direita ou esquerda, de privatizações ou nacionalizações. Essa gama de opções reflete a alta complexidade que gira em torno de problemas ambientais, que para serem solucionados precisam não apenas de meios técnicos, mas também atitudes políticas e éticas. Além disso, o movimento ambientalista parte do pressuposto que nem a direita política, nem a esquerda são capazes de solucionar as problemáticas ambientais (LEIS, 2014).

A política ambiental nos anos 1970 tinha os seguintes princípios: ecologia, responsabilidade social, democracia direta e não-violência. Esses valores geralmente aparecem de forma implícita e sempre estão conectados uns aos outros nas demandas políticas. Uma grande vantagem do ambientalismo na questão política era que o mesmo não era inimigo de ninguém, todos os lados políticos poderiam tanto se beneficiar de ideias advindas do mesmo, como simultaneamente receber críticas (LEIS, 2014).

A entrada do movimento ambiental se concretiza através da criação de partidos e a institucionalização de órgãos ambientais. Um dos primeiros partidos ambientalistas a ser criado foi em 1972, em Nova Zelândia. Após isso, vários outros países fizeram o mesmo. Esses partidos tiveram uma rápida ascensão, o que ocorreu pelo fato dos outros partidos não ambientalistas terem fracassado em solucionar ou amenizar os problemas ambientais. É importante frisar que a democracia e o ambientalismo possuem uma correlação muito significativa e importante para a sociedade (LEIS, 2014).

A partir da década de 1980 a temática ambiental ganha cada vez mais força e com isso a economia se aproxima ainda mais desse movimento. O diálogo entre economia e meio ambiente aconteceu por intermédio do conceito de desenvolvimento sustentável. O caminho para se criar esse conceito iniciou-se em 1983, quando a assembleia geral da ONU criou a Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento com a meta de elaborar propostas inovadoras e realistas. Dos estudos dessa comissão surgiu o relatório Nosso Futuro Comum e nele apareceu o termo desenvolvimento sustentável. Esse conceito teve o objetivo de ser mais realista, com propostas pouco críticas à economia e juntando desenvolvimento e meio ambiente (LEIS, 2014).

Portanto, nos anos 80 e 90, o desenvolvimento sustentável foi adotado como um estilo de gestão empresarial, uma vez que o conteúdo pragmático do conceito (e não seu lado ético) chamou a atenção dos empresários, que viram ali uma oportunidade de perpetuar a geração de riqueza sem muitos prejuízos financeiros. Uma evidência disso foi a criação do Conselho Empresarial para o Desenvolvimento Sustentável, criado em 1990 (LEIS, 2014). Nessa medida, a incorporação do ambientalismo pelo mercado de maneira oportunista e instrumental concretizou-se nas décadas de 80 e 90. Após isso vem a última fase do ambientalismo, a dimensão espiritual.

Com relação à fase espiritual do ambientalismo, Leis (1996) explica que um ambientalismo laico não tem condições de perceber diversos fatores que causam a problemática ambiental, um deles, por exemplo, é o próprio Cristianismo. Leis (2010), baseando-se em White, destaca que a ciência e a técnica não são as únicas responsáveis pela crise ambiental e que o cristianismo teve grande parcela de culpa nessa questão ao introduzir no ocidente dogmas religiosos que tinham por escopo o ser humano, deixando a natureza à margem destas premissas religiosas. Em suma, a crença de um homem feito à semelhança de Deus tirou da natureza seu valor e propiciou sua dilapidação em prol do ser humano.

Após a Eco-92 o setor religioso começa a ocupar o espaço no ambientalismo deixado pelo setor empresarial (LEIS; D'AMATO, 1994). Alguns exemplos da conexão entre religião e ambientalismo são enfatizados por Leis (2014), a destacar: a ONG ambientalista WWF começa a promover diversos encontros entre distintas religiões para discutir o tema meio ambiente; o grupo ambientalista Earth First se apoia amplamente em valores religiosos provindos do Budismo, do Hinduísmo, do Taoísmo, do paganismo e da espiritualidade dos índios norte-americanos; e por último o movimento Chipko Andolan na Índia que ficou famoso pelas atitudes das mulheres em abraçar as árvores para impedir o desmatamento. As raízes históricas deste movimento encontram-se profundamente entrelaçadas com questões espirituais.

Após essa exposição das dimensões que segundo Leis (2014) compõem o ambientalismo, o autor vai estabelecer uma correlação entre o movimento ambientalista e a empatia amorosa. Antes de destacar essa conexão, vamos entender primeiro a questão do amor em Leis.

De acordo com Leis (2014), tendo por base o autor Michel Serres, os contratos sociais criados pelos homens os desconectaram do mundo e do tempo. Diante disso, essa religação entre humanos e natureza não será feita pela política nem pela ciência, mas sim pelo amor. É apenas no amor que se pode encontrar um meio para estabelecer vínculos do homem

para com o homem, e deste para com a natureza. Além disso, Leis (1999) parte da premissa que essa crise ambiental deixa notório o vazio ético e religioso da modernidade. A partir disso, é imprescindível a criação de meios que envolvam os seres humanos moralmente e espiritualmente com a natureza, e isso pode ser feito por uma ética ambiental que tenha como elemento primordial também o amor. Nota-se a importância que Leis atribui ao amor para a ética ambiental e para uma nova conexão entre homem e meio ambiente. O autor define amor como, “um relacionamento gratuito com e entre os seres humanos e não-humanos para que cada um deles realize sua finalidade em liberdade” (LEIS, 1999, p. 02). O amor tem o poder de despertar a cooperação entre os seres humanos, e não apenas isso, o *ethos* amoroso ajudaria a superar os conflitos oriundos de diferenças identitárias e os antagonismos dos distintos interesses materiais (LEIS, 2010).

O autor alerta, ainda, que para esse amor acontecer na sociedade é necessário que aconteça uma conversão, ou seja, o amor só conseguirá realizar as ideias anteriormente explicitadas se uma mudança radical de comportamento e de disposição moral acontecer. Algo que os seres humanos não têm, ainda, condições sociais e políticas para realizarem (LEIS, 2010).

No entanto, Leis (2014) argumenta que o princípio da hierarquia traz à tona fatores que são essenciais para suscitar avanços na operacionalização do amor. Um exemplo destacado por Leis (1996) é que quando a hierarquia não é apenas dominação, esta permite que os seres humanos se assumam como interdependentes, e isso propicia que os homens cumpram uma ordem automaticamente, de maneira voluntária e cooperativa. Diante disso, para Leis (2010) a hierarquia sobre bases autênticas, ou seja, não sendo dominação pura, possibilita a empatia amorosa.

Outro argumento salientado pelo autor em defesa do princípio hierárquico respalda que as ambições humanas precisam ser controladas por agentes externos para que se possa construir boas condições para a sociedade humana. Usando autores como Hobbes e Tocqueville, ele procura reforçar sua posição. Primeiramente com Hobbes, Leis chama a atenção para o Estado de natureza, e explica que a partir dos momentos em que os homens desejam a mesma coisa, e essa coisa não pode ser usada por todos, os seres humanos entrarão em conflito. A igualdade e a liberdade, se não forem controladas por um poder absoluto (o Leviatã) deixam os homens à deriva da escassez, levando-os conseqüentemente à guerra. Já Tocqueville, explicado por Leis, afirma que a democracia não se sustentava apenas no amor e igualdade das pessoas, mas também na abundância de terra, ou seja, não havendo escassez.

Então, para Leis, uma hierarquia social que não seja uma dominação pura, isto é, um totalitarismo, vai propiciar bases para a “criação” e inclusão do amor em uma nova ética, e essa ética amorosa, que terá como princípio o amor a todas as formas de vida, é algo necessário para a reaproximação entre homem e natureza. Isso acontece pois na medida em que um “mínimo” de hierarquia social é institucionalizada, vai permitir, de acordo com a perspectiva de Leis, que a diferença e a independência dos indivíduos aflorem, algo que no momento é dificultado devido ao princípio de igualdade.

Ao mesmo tempo em que Leis defende a hierarquia, ele concebe muitas críticas com relação à igualdade. Se por um lado a hierarquia faz com que ordens sejam assumidas voluntariamente, por outro lado a igualdade permite a desresponsabilização dos indivíduos com relação aos problemas comuns. A igualdade foi criada pelos gregos para ser usada na política, mas na modernidade a igualdade foi naturalizada ao ponto de qualquer desigualdade existente ser considerada injustiça. Esse princípio se caracteriza por escolher um valor e negar outro; o apego das pessoas à igualdade implica também o desinteresse pela realidade tal como ela se encontra. A materialização da igualdade tal como ela está estabelecida na sociedade contemporânea não foi realizada pelo estado, mas sim pelo mercado com o intuito de transformar tudo em mercadoria (LEIS, 2010). No entanto, entende-se que além do mercado querer transformar tudo em mercadoria ao naturalizar a igualdade, o mercado também promoveu a igualdade no quesito “todos somos consumidores”, implicando aumento no número de consumidores existentes.

Essa constante ênfase na igualdade operacionalizada na modernidade não respeita distinções culturais, nem os méritos, nem as identidades. A igualdade congela as relações humanas, já a hierarquia tem por característica o retorno nessa relação, pois o que é superior em uma instância pode se tornar inferior em outra, possibilitando assim o estabelecimento de boas relações sociais entre os indivíduos (LEIS, 2014).

O princípio igualitário abre a possibilidade para os atores sociais acreditarem que são donos dos seus próprios destinos. Devido a isso, as pessoas criam relações facultativas entre si; mas vale lembrar que a maioria das relações sociais não possuem essa faceta, pelo contrário, são hierárquicas, como por exemplo a relação entre pais e filhos, alunos e professores, etc. Em suma, Leis, parafraseando Nietzsche, explica que assim como existe uma hierarquia que se foca apenas na dominação, existe uma igualdade degradada que suscita a homogeneidade e o totalitarismo (LEIS, 2014). Essa igualdade criticada por Leis, também se reflete nos padrões culturais da modernidade que procura, além de estabelecer uma cultura hegemônica através da igualdade, extinguir as culturas locais, pois são diferentes e não iguais.

Além disso, Leis (2014) chama a atenção para o fato desta igualdade existir somente entre os seres humanos, e não para com os outros seres vivos, em outras palavras, um ser humano é igual a outro, mas um outro ser vivo não é igual a uma pessoa; e logo, se qualquer outro ser vivo não é igual ao homem também não possuem direito, pois o direito é algo reservado somente para os iguais. Diante disso, a igualdade reforça ainda mais a separação homem natureza, ao obscurecer as relações não racionais existentes entre humanos e não humanos.

Nota-se, então, que Leis ao defender o amor como base de uma nova ética que tenha por finalidade a reaproximação entre homem e natureza enfatiza a importância de relações que sejam ao mesmo tempo hierárquicas e igualitárias. Através disso é possível a operacionalização do amor.

Dessa forma, para Leis (2014) o movimento ambientalista é o único movimento capaz de tal ação, em suas palavras, “o ambientalismo iguala e hierarquiza os diversos aspectos da realidade ao mesmo tempo, por isso é amoroso” (LEIS, 2014, p.204). Segundo o autor, isso é possível, pois as seis fases históricas que fazem parte do movimento ambientalista, o tornaram singular e diferenciado em comparação a outros movimentos existentes. Diante disso, esse movimento histórico vital possui a capacidade de dialogar e aproximar distintas vertentes políticas, sociais e culturais. E é nesse ponto, o fato de ser sincrético, que reside sua grande força.

Em resumo, Leis defende que uma nova ética seja criada. Esta, por sua vez, deve ter por base o amor e não um princípio racional. No entanto, esse amor defendido por Leis só será despertado a partir do momento em que as relações sociais se tornam simultaneamente hierárquicas e igualitárias. O ambientalismo é para Leis o único movimento que pode realizar tal operação. Com isso, uma ética ambiental baseada no amor ao ser realizada criará a possibilidade de uma reaproximação entre homem e natureza, pois essa ética respeitará a vida como um todo. Compreendido então o pensamento de Leis, tentaremos agora refletir sobre esse tema usando o conceito de dispositivo.

Em um primeiro momento, nota-se que apesar de Leis destacar a importância do amor na relação homem natureza, ele mesmo reconhece que a sociedade atual não possui condições para construir uma ética baseada no amor. Nesse ponto concordamos com Leis, mas com o termo dispositivo podemos ir além dessa reflexão. Para além da sociedade não ter condições para construir uma ética com bases amorosas, compreendemos também que os dispositivos capitalistas capturam e sacralizam esse amor. Portanto, esse amor é transmutado em mercadoria, perdendo assim sua finalidade que seria a criação de uma nova ética. Essa captura acontece, pois, como nos ensina Agamben, os dispositivos capitalistas e o próprio

capitalismo que é considerado pelo autor como um grande dispositivo, que a tudo capturam e separam na esfera do consumo. Por conseguinte, para além da sociedade não possuir bases sociais e políticas para o amor, ocorre também esse outro aspecto, que é a transformação de tudo em mercadoria realizado pelos dispositivos.

Dando continuidade em nossa reflexão, Leis explica a importância de as relações sociais serem simultaneamente hierárquicas e igualitárias, estabelecendo que o ambientalismo é quem pode concretizar esse fato e abrindo oportunidade à empatia amorosa. Nesse sentido, é importante lembrar que os dispositivos modelam e controlam os comportamentos dos seres vivos. Diante disso, a hierarquia e a igualdade só operarão ao mesmo tempo se assim os dispositivos capitalistas propiciarem. E vale enfatizar que isso só seria permitido se esse novo modelo de comportamento que inclui hierarquias e igualdades resultarem em benefícios à religião capitalista.

Mas, em última instância, mesmo se as condições de igualdade e hierarquias através do ambientalismo fossem sanadas e houvessem bases para a operacionalização do amor, entendemos que ainda assim esse amor seria capturado e transformado em mercadoria pelos dispositivos, pois como bem nos lembra Agamben, a felicidade está na raiz de todo dispositivo, e ela é constantemente separada em uma esfera autônoma. Se isso acontece com a felicidade, nada impede de acontecer o mesmo com o amor, que de maneira geral possui ligações com a felicidade.

É importante que deixemos claro que não estamos aqui afirmando de forma contundente que o amor defendido por Leis será capturado e com isso surge o que denominamos aqui de “a captura do amor”. Nem é possível afirmarmos isso de forma conclusiva, uma vez que a teoria de Leis nem foi concretizada. Mas entendemos que o conceito de dispositivo em Agamben propugna sermos mais críticos com algumas “soluções” e procurarmos pensar sempre novas possibilidades e, principalmente, algumas que consigam escapar dos dispositivos. Em suma, entendemos que a nossa hipótese aqui apresentada sobre “a captura do amor”, a saber, a captura do amor pelos dispositivos, serve como uma perspectiva para se pensar criticamente a proposta de Leis.

Em última análise, compreendemos que antes do ambientalismo gerar relações sociais hierárquicas e igualitárias, abrindo a possibilidade da empatia amorosa, e esta ser incluída em uma ética ambiental que reaproxime homem e natureza, é importante lembrar que vivemos diante de um capitalismo como religião que a tudo torna sagrado. Mediante a isso, a proposta de profanação em Agamben torna-se ainda mais importante, pois do que adiantaria uma ética ambiental amorosa que religa o homem à natureza, se esta, a natureza, ainda é uma

mercadoria? Qual o sentido de estabelecer relações amorosas gratuitas entre os diversos seres vivos, se estes são apenas considerados recursos naturais com fins produtivos? Portanto, a profanação que retira as coisas da condição de mercadoria, ganha, nesse panorama, uma grande importância. Talvez, antes de se pensar em um respeito à natureza, em uma nova ética, devemos pensar em um meio de retirar a mesma da esfera econômica.

Por fim, os conceitos de Agamben nos alertam sobre como na atualidade tudo é capturado e modelado segundo as vontades do capitalismo como religião. Isso é algo importante na medida em que podemos compreender melhor todo esse processo e a difícil saída do mesmo.

2.7 PARA ALÉM DA RACIONALIDADE AMBIENTAL

Alguns autores que discutem o tema meio ambiente, mesmo sob diferentes viéses, procuram pensar questões que superam a ideia de apenas um novo modelo de sociedade, isto é, determinados pesquisadores entendem que se deve “criar” novos modos de se pensar para mudar a percepção dos atores sociais com relação à natureza e não apenas focar em apresentar novos meios de desenvolvimento. Um desses autores é Enrique Leff com a sua proposta designada como a Racionalidade Ambiental. Porém, para compreendermos essa racionalidade ambiental, será necessário contextualizar outros três conceitos do autor, a destacar: complexidade ambiental, saber ambiental e epistemologia ambiental. Iniciaremos com o termo complexidade ambiental.

A complexidade ambiental surge da relação entre o real (o meio ambiente) e o simbólico (a cultura). Nessa complexidade está incluída a hibridização da natureza, da cultura e da tecnologia. É um pensamento que compreende toda essa complexidade que envolve seres, natureza, cultura e tecnologia. Essa complexidade se abre para um reconhecimento do mundo em sua total diversidade e em sua composição amplamente heterogênea (LEFF, 2009).

Para se aprender a complexidade ambiental é preciso novos métodos interdisciplinares, novas aproximações sistêmicas, reconstruindo assim paradigmas científicos através da articulação de disciplinas científicas com a incorporação de novos saberes (LEFF, 2006).

A racionalidade presente na modernidade tende a coisificar tudo e sincronicamente unificar a diversidade e a complexidade do mundo, a saber, esse pensamento moderno parte do uno. Diante disso, para se pensar e aprender a complexidade ambiental é preciso uma reformulação do conhecimento existente (LEFF, 2006).

A complexidade ambiental reconhece o ambiente como um potencial produtivo, baseando essa produtividade na sustentabilidade e atribuindo importância aos fatores culturais e sociais que se conectam com a produção. A sustentabilidade por sua vez será construída com base na produtividade neguentrópica (discutiremos esse assunto mais adiante) (LEFF, 2001).

E também, no bojo da sustentabilidade encontra-se a formatação de novas concepções e apropriações do mundo, definindo novos sentidos existenciais para indivíduos e comunidades. Ao lado da sustentabilidade está a complexidade ambiental, que oferecendo sua visão complexa do mundo auxiliará na construção desse novo modo de ser. A complexidade desencadeia uma mutação no pensamento com a finalidade de construir uma nova racionalidade, orientando a construção de sociedades mais justas, democráticas e sustentáveis (LEFF, 2001).

Aprender a complexidade ambiental requer uma construção e reconstrução do pensamento, a incorporação da certeza e da incerteza, da ciência e dos saberes culturais. Ainda para Leff (2010, p.217) “aprender a complexidade ambiental não constitui um problema de aprendizagem do meio, e sim de compreensão do conhecimento sobre o meio”. A complexidade ambiental requer pensar o ainda não pensado (LEFF, 2010).

A complexidade ambiental abre uma nova visão sobre a natureza, sobre os seres, os saberes, as subjetividades. A complexidade ambiental não é a ecologização do mundo, mas ao contrário, é uma resposta à unificação ideológica e economização do meio. Ao compreender o meio ambiente como um complexo ambiental, nele estão inseridas não apenas a fauna, a flora, etc.; mas nele estão contidas as culturas, as ideologias, as civilizações, a terra, a água, em suma, o todo que constitui o mundo, sendo humano ou não humano, animal, vegetal, material, o real, o simbólico; nas palavras de Leff:

A complexidade ambiental é o espaço onde se encontram e se enlaçam a complexidade do real e do conhecimento, do ser e do saber, do tempo e das identidades. A complexidade ambiental é o entrelaçamento da ordem física, cultural e biológica; a hibridização entre a economia, a tecnologia, a vida e o simbólico (LEFF, 2006, p. 294).

O real sempre foi complexo, mas o pensamento moderno o simplificou para que a objetificação e economização do mundo viessem a ocorrer. Com isso a complexidade ambiental é um lembrar, um reencontrar o meio ambiente tal como ele sempre foi, complexo por essência (LEFF, 2006).

O cruzamento de saberes, a dialética entre distintas posições políticas e sociais, o ligamento de reflexões coletivas para ações solidárias e a reapropriação da natureza; tudo isso se engloba na complexidade ambiental. A complexidade ambiental é uma nova forma de compreender o mundo, um novo pensar sobre o ser, o conhecer, sobre a natureza. Dessa forma a complexidade ambiental faz emergir todo o potencial da natureza, o qual a ciência desconhece, e nessa medida, devido a esse desconhecimento, gera os incontáveis danos ao meio ambiente. Com isso, a complexidade ambiental força um novo olhar sobre o meio, um olhar que implica, sobretudo, sustentabilidade, equidade e democracia (LEFF, 2010).

Leff (2012) explica que a complexidade ambiental emerge da hibridização de várias ordens do real. E por fim Leff (2012, p.16) vai afirmar que “o meio ambiente não é a ecologia, mas a complexidade do mundo”. Após enfatizar a complexidade ambiental, Leff vai propor uma nova epistemologia para tentar compreender esse real complexo, essa epistemologia que ele denomina de Epistemologia Ambiental.

Para Leff (2010), a epistemologia ambiental tem como uma de suas finalidades criticar a epistemologia dominante, a saber, a epistemologia das ciências que coisificam e unificam o real. Ainda para Leff (2010):

A epistemologia ambiental é uma política do saber que busca a sustentabilidade da vida. [...] A epistemologia ambiental muda as formas de ser no mundo na relação que o ser estabelece com o pensar, com o saber, com o conhecer. É uma epistemologia política da vida e da existência humana (Leff, 2010, p.14).

A epistemologia ambiental não é uma nova lógica normativa do conhecimento, ela busca a compreensão dos diversos modelos sociais de produção do saber e a forma de como esses modos de entendimento do mundo estratificam o seu ordenamento social e cultural, ou melhor, essa epistemologia parte de uma ótica compreensiva com relação às respostas sociais provindas das condições imanentes à vida (LEFF, 2016).

Essa epistemologia proposta por Leff vai propor uma reunião de distintos conceitos, provindos de diferentes campos do saber, para formatar novas pontes e estruturas teóricas que visem antes de tudo, uma compreensão da complexidade ambiental que consiste basicamente nas condições ontológicas da vida e da existência humana. Outrossim, a epistemologia ambiental é um marco teórico para desconstruir os paradigmas científicos (que geraram a atual crise ambiental) e orientar a produção de saberes para a sustentabilidade da vida (LEFF, 2016).

De acordo com Leff (2012), a epistemologia ambiental é uma aventura do conhecimento no qual o seu propósito é sempre uma reflexão, um eterno retorno ao saber. Nesse sentido, com essa ênfase de ser uma eterna aventura, a epistemologia ambiental tentará saber o que é o ambiente, a saber, a complexidade ambiental. Esse caminho exploratório vai além da racionalidade científica para tentar criar uma nova concepção de natureza que corresponda à racionalidade ambiental (será abordado posteriormente). Enfim, a epistemologia ambiental objetiva des-cobrir o mundo “livrando-o” das “verdades” legitimadas pela ciência positivista.

O início da epistemologia ambiental foi quando esta começou a criticar os paradigmas científicos “acabados” da ciência, que, segundo a mesma, explicavam o real, mas desconsideravam o simbólico, a natureza e a complexidade. A partir disso, essa epistemologia começou a abrir espaço para saberes considerados inferiores, ou seja, não científicos, e simultaneamente criticar a retórica do desenvolvimento sustentável (LEFF, 2012).

O propósito da epistemologia ambiental não é ambientalizar as diversas ciências, mas criar uma nova racionalidade produtiva. Ela vai condicionar práticas sociais em prol da sustentabilidade da vida, e com isso abrir possibilidade para a construção de nova racionalidade, a saber, a racionalidade ambiental. Essa aventura do conhecimento, não é a ecologização do pensamento, mas é um campo teórico sendo constantemente reformado, que criticará os projetos políticos de poder que naturalizam as injustiças sociais e ambientais. A teoria, na epistemologia ambiental, é uma ferramenta de emancipação dos diversos indivíduos que são subjugados pelo atual sistema social, político e econômico (LEFF, 2012).

Apesar de existir na epistemologia e no pensamento dominante separações entre suas epistemes muito bem definidas, a epistemologia ambiental propõe uma aventura entre essas rupturas epistemológicas criticando-as, religando-as através da interdisciplinaridade, ou simplesmente realizando uma mera aproximação. A partir dessa aventura, é aberta a possibilidade de criação de novos conceitos ou teorias que tentarão compreender o real de forma imanente, ou seja, da forma como ele realmente é e não apenas uma representação. Esse novo marco epistemológico estará em constante transmutação e conexão com a prática social para construir uma nova realidade social e ambiental (LEFF, 2012). Leff também vai elucidar:

A epistemologia ambiental é uma Odisseia do conhecimento que se abre para o saber e que, portanto, deixa de ser epistemologia no sentido de uma filosofia da ciência ou das condições paradigmáticas de produção de conhecimentos, da relação da teoria e dos conceitos com o real, para pensar a

relação do ser com o saber. O ambiente deixa de ser um objeto de conhecimento para se converter em fonte de pensamentos, de sensações e sentidos (LEFF, 2012, p.130).

E por fim, então, entendemos que Leff nos oferece uma nova epistemologia a qual irá propiciar a compreensão do mundo em sua complexidade, isto é, tentar entender a complexidade ambiental. Mas, não obstante, o conceito de saber ambiental “caminha” ao lado da epistemologia ambiental, o que discutiremos a seguir.

O saber ambiental integra o conhecimento racional científico com os saberes populares, ou melhor, não científicos. Este saber elabora categorias para tornar inteligível o real complexo sem perder a ideia da diversidade, da outridade e da diferença. O saber ambiental tem o propósito de religar a vida ao conhecimento. E, para além disso, a construção desse saber requer uma desconstrução do conhecimento racional, unitário e científico e necessita de uma dialética entre distintas formas de entendimento de mundo, sendo elas ciência ou não ciência (LEFF, 2009).

A sustentabilidade da vida é uma utopia do saber ambiental, que para construí-la vai buscar conhecer o que as ciências desprezam, vai articular saberes científicos e não científicos em conjunto com os imaginários sociais em busca de construir novas realidades. Novas significações sociais são produzidas, juntamente com novas subjetividades e posicionamentos políticos. O saber ambiental não é um método de conhecimento, mas se constrói mediante um diálogo de distintos saberes com o propósito de sempre aprender mais sobre a complexidade ambiental (LEFF, 2009).

A diversidade cultural e social, a saber, a diversidade da vida, faz parte do saber ambiental, que se nutre amplamente dessa diversidade de visões de mundo. O saber ambiental se constitui também como uma política do saber, da diferença, da diversidade e da outridade. Este saber, bem como a epistemologia ambiental, vai criticar a visão racionalista e científica do mundo. Ele, o saber ambiental, não é apenas conhecimento sobre a complexidade ambiental, mas também procura formatar estratégias de reapropriação social da natureza (LEFF, 2009).

A complexidade ambiental demanda a existência de um saber ambiental, pois esse saber ambiental se forja no enfrentamento, entrecruzamento e hibridização de diversas e distintas matrizes de racionalidades, e com isso, esse saber construído permite dar os primeiros passos para se compreender essa complexidade ambiental (LEFF, 2011).

O saber ambiental problematiza as ciências e a partir disso abre a possibilidade de construir novas técnicas, conhecimentos e tecnologias que auxiliarão na concretização da

sustentabilidade. Nesse sentido, o saber ambiental vai além do paradigma científico dominante, não para desprezá-lo, mas para orientar uma formatação do mesmo em prol da vida, da diversidade e da sustentabilidade (LEFF, 2010).

Com relação sobre construir uma nova realidade social que seja fundada pelos princípios da sustentabilidade da vida, o saber ambiental possui uma função estratégica no sentido de construção de uma nova racionalidade social, pois este possui, em sua essência, uma pluralidade de conhecimentos e aspectos ideológicos e culturais que fundamentarão uma nova racionalidade e uma nova abordagem da complexidade ambiental. Esse saber não é uma doutrina fechada e acabada, mas é, sobretudo, um campo em construção no qual estão inseridas desde teorias heterogêneas até práticas sociais distintas no uso do ambiente e dos recursos naturais. Portanto, o saber prático de culturas locais está incluído no saber ambiental como um saber de grande importância na construção de uma nova racionalidade produtiva (LEFF, 2010).

Em primeira instância, o saber ambiental não é somente uma resposta teórica aos problemas sociais e ambientais, uma vez que o mesmo é amplamente nutrido também de práticas sociais e culturais. Por conseguinte, este saber também:

[...] propõe a questão da diversidade cultural no conhecimento da realidade, mas também o problema da apropriação de conhecimentos e saberes dentro de diferentes ordens culturais e identidades étnicas. O saber não só gera um conhecimento científico mais objetivo e abrangente, mas também produz novas significações sociais, novas subjetividades e de posicionamento ante o mundo (LEFF, 2010, p.169).

A ciência positivista subjuga outros saberes provindos de diferentes culturais e realidades sociais. Estes saberes subjugados serão incluídos dentro da perspectiva do saber ambiental. Esse movimento é importante, pois para a construção da racionalidade ambiental é necessária a formatação de novos conhecimentos advindos tanto da ciência, como das culturas locais e, simultaneamente, trabalhar com o diálogo de saberes e a interdisciplinaridade (LEFF, 2001).

Portanto, o saber ambiental excede as ciências ambientais ou a ambientalização das ciências, para produzir um novo conhecimento tanto teórico como prático que busque uma nova articulação nas relações entre a sociedade e a natureza. De forma geral, o saber ambiental constrói novos campos do conhecimento, gerando objetos de pesquisas interdisciplinares e novas interpretações sobre fenômenos sociais e culturais. Neste contexto,

Leff (2001, p.336) já explicita que o saber ambiental é “a reconstrução do conhecimento a partir de novas visões, potencialidades e valores, guiados por novas significações e sentidos civilizatórios”.

O primeiro estágio para a construção de uma racionalidade ambiental necessita de ferramentas que serão utilizadas pela gestão ambiental. Ferramentas que, por sua vez, precisam ser multidisciplinares para dar conta do complexo ambiental. Para Leff (2006), apenas o saber ambiental pode oferecer tais meios, que seriam compostos de teorias, conceitos, técnicas, tecnologias, saberes populares, métodos, regras sociais, normas jurídicas e etc.(LEFF, 2006).

Ao contrário da ciência que se encontra na atualidade sob a égide do capital, ou pelo menos grande parte dela, o saber ambiental interage amplamente com o conhecimento que o mesmo produz com a realidade social. Além disso, o saber ambiental vai criticar também o crescimento econômico infinito, o domínio da técnica e da tecnologia, e a gestão racional e monetária do meio ambiente (LEFF, 2006). Em resumo, o conceito de saber ambiental é muito importante para a construção de uma nova racionalidade.

Observa-se, então, que os três conceitos de Leff até aqui explicitados são preponderantes para a racionalidade ambiental. Portanto, até agora compreendemos que o autor vai partir da ótica da complexidade ambiental, ou seja, não olhar o mundo apenas como natureza, ecologia ou meio ambiente, mas sim com a perspectiva da complexidade que faz parte do mundo, a saber, um complexo ambiental. Com esse olhar complexo, Leff vai propor uma nova epistemologia que vise procurar entender esse todo complexo, a epistemologia ambiental, que além de tentar tornar inteligíveis os processos que norteiam a complexidade ambiental, também vai criticar a epistemologia dominante.

E juntamente com a epistemologia ambiental, encontra-se o saber ambiental que se nutre amplamente de vários tipos de saberes e seria construído a partir dessa epistemologia, mas simultaneamente ajuda a produzir a mesma, isto é, é um processo duplo, epistemologia ambiental e o saber ambiental juntam-se para formatar novos saberes e diante disso, propor uma nova racionalidade social e produtiva, ou seja, a racionalidade ambiental.

De acordo com Leff (2016, p.93) a racionalidade ambiental “é um conceito pivô sobre o qual gira a desconstrução da racionalidade da modernidade e o conceito que orienta a construção social da sustentabilidade”. Tendo isso em mente, vamos avançar na compreensão da racionalidade ambiental.

A racionalidade ambiental é um modo de compreensão do mundo no qual convivem e dialogam diversas racionalidades culturais. E Leff (2016) ainda explica que:

O conceito de racionalidade ambiental se define como um conjunto de pensamento, práticas e comportamentos que se estabelece dentro de esferas econômicas, políticas, jurídicas e ideológicas, legitimando determinadas ações e conferindo um sentido à organização da sociedade no horizonte da sustentabilidade. [...] Essa racionalidade organiza processos sociais e projetam ações para a construção de uma nova ordem social (LEFF, 2016, p.363).

A racionalidade ambiental vai propiciar novas bases para construir um modelo produtivo alternativo fundamentado principalmente na inovação tecnológica, gestão participativa e democrática dos recursos naturais e no potencial ecológico de produção (LEFF, 2001).

A construção da racionalidade ambiental acontece através de um processo político e social, procurando reformular diversos aspectos da sociedade, a destacar: práticas de consumo, crescimento econômico, dinâmica populacional, métodos de pesquisa e etc. E essa mesma racionalidade vai tentar instalar uma nova organização produtiva, bem como novos saberes e conhecimentos (LEFF, 2010).

A interdisciplinaridade é uma perspectiva importante para a racionalidade ambiental, pois a mesma oferece ferramentas para a reconstrução do conhecimento. Outro fato relevante é a aproximação entre ciência e saberes locais, também realizada pela interdisciplinaridade (LEFF, 2011).

A racionalidade ambiental emerge como questionamento à economização e coisificação do mundo e simultaneamente vai tentar rearticular a relação entre cultura e natureza. Nela está incluída a diversidade, a outridade e a diferença; ao mesmo tempo essa racionalidade vai formular um pensar em que confluem ações solidárias e democráticas. Em suma, a racionalidade ambiental se forja em uma política da diferença, ética da outridade e em um diálogo de saberes (LEFF, 2006).

Ainda para Leff (2006) a racionalidade ambiental vai repensar a produtividade atual, para levar em consideração a situação da natureza bem como as significações culturais atribuídas à mesma. Nessa medida, a racionalidade ambiental cria uma estratégia de reapropriação social da natureza baseada na valorização não apenas dos recursos naturais, mas também nas questões culturais e sociais que ali estão imbricadas. Para além disso, na elaboração do conceito de racionalidade ambiental, Leff discute dois assuntos que são de extrema relevância para se pensar uma nova racionalidade social, a noção de racionalidade em Weber e a lei da entropia em Georgescu-Roegen.

Leff (2006) explica que no cenário atual é necessária uma racionalidade que, para além de criticar a racionalidade econômica dominante, recupere valores correlativos com a cultura e com a natureza. Diante disso, Leff (2006) entende que é preciso atrair a racionalidade em Weber para a problemática ambiental. Isso acontece, pois, para Leff (2006), a racionalidade em Weber constitui uma ferramenta importante para a análise da modernidade, uma vez que na sociedade moderna está inserido um processo de racionalização que determina desejos, objetivos, condutas sociais, sistemas de crenças, normas morais e etc. Dessa forma, para Leff (2006):

O conceito de racionalidade em Weber abre importantes perspectivas para a análise da problemática ambiental; não por sua referência direta à relação entre processos sociais e naturais, mas sim porque torna possível refletir de maneira integrada sobre os diferentes processos – ideológicos, técnicos, institucionais, econômicos e jurídicos – que permitem pensar, legitimar e sancionar ações sociais que determinam as transformações na natureza [...] (LEFF, 2006, p.245).

Com isso, Leff (2010) ressalta que de acordo com Weber existem tipos distintos de racionalidade a destacar: a racionalidade teórica, a formal, a instrumental e a substantiva. A racionalidade teórica e formal permite o controle consciente e racional da realidade através da criação de conceitos precisos. Um exemplo dessa racionalidade é o cálculo realizado em processos produtivos. A racionalidade instrumental vai enfatizar a relação entre meios e fins, ou seja, para concretizar um determinado objetivo vai fazer uso dos meios mais eficazes possíveis. E a racionalidade substantiva está relacionada a valores culturais: o pluralismo cultural e a relatividade axiológica fazem parte dessa racionalidade.

Após explicar a racionalidade em Weber, Leff (2010) vai explicitar que a racionalidade capitalista é fundada com base na racionalidade formal e na instrumental, já a racionalidade ambiental está amparada pela racionalidade teórica e pela substantiva, que inclui a diversidade cultural e o predomínio do qualitativo sobre o quantitativo.

Dessa forma, Leff vai utilizar a racionalidade em Weber para compreender os diversos processos sociais que permeiam a sociedade moderna e como eles dilapidam a natureza. A partir disso o autor, partindo dessa mesma racionalidade em Weber, vai oferecer uma nova racionalidade a ser perseguida, a racionalidade ambiental. Portanto, usando Weber como base, Leff vai oferecer sua própria noção de racionalidade, que também está vinculada à lei da entropia.

O conceito de racionalidade ambiental em Leff já é “sustentado” pelos conceitos de saber ambiental, complexidade ambiental, epistemologia ambiental e a racionalidade em Weber. Mas para deixar sua proposta ainda mais consistente, Leff vai dialogar com a lei da entropia¹³.

Leff (2006) vai realizar uma reflexão envolvendo a lei da entropia partindo de Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994). Este economista romeno foi responsável por introduzir a segunda lei da termodinâmica em uma análise da economia capitalista atual. Como resultado disso, Georgescu-Roegen expôs a grande perda de energia que o ciclo capitalista gera, tornando-se então, insustentável a longo prazo. Diante disso, na análise de Leff, a entropia surge como uma lei-limite que a natureza impõe ao processo de expansão econômica.

Esse limite acontece visto que o sistema econômico utiliza matéria e energia de baixa entropia (os recursos naturais) e os transforma em energia de alta entropia (poluição e calor). A manifestação mais clara das consequências desse processo é o aquecimento global do planeta. Dessa forma, a segunda lei da termodinâmica muda a percepção sobre o sistema econômico. Se antes dessa análise a economia era vista como criadora de produtos e serviços, agora sob a ótica da lei da entropia é uma atividade que transforma os recursos energéticos utilizáveis (recursos naturais) em uma forma inutilizável (poluição e calor), em suma, a lei da entropia demonstra a segunda face da economia capitalista (LEFF, 2006).

Com esse estudo de Georgescu-Roegen, fica claro que a economia capitalista desperdiça grande quantidade de energia em formato de calor e poluição, sempre necessitando de novos recursos para continuar a produtividade e, devido a isso, continua a perda irre recuperável de matéria e energia. Leff (2006) reconhece a importância da pesquisa de Georgescu-Roegen principalmente para identificar a limitação do sistema econômico atual. Mas Leff (2006) critica Georgescu-Roegen pelo mesmo não ter pensado em um modelo alternativo de economia, que incluía o conceito de neguentropia¹⁴.

Neguentropia é a oposição à entropia. Enquanto entropia mede a desorganização de um sistema, a saber, mede a quantidade de energia que determinado sistema desperdiça, a neguentropia mede o ordenamento desse sistema. Diante disso, Leff (2006) defende a necessidade de criar um sistema produtivo baseado nos processos neguentrópicos que emergem nos sistemas ecológicos existentes.

¹³ A entropia é a medida da desordem de um determinado sistema.

¹⁴ É a medida da ordem de um sistema.

Leff (2006) ressalta que para esse novo processo produtivo ser criado, é necessário reconhecer os serviços e bens ambientais como potenciais produtivos. E é nesse ponto que a ideia de neguentropia é enfatizada por Leff, pois ao reconhecer a natureza como potencial produtivo, a produtividade neguentrópica de biomassa, a produtividade neguentrópica proveniente do processo fotossintético, são possibilidades de serem incluídas em um novo sistema produtivo. Esse novo sistema produtivo será realizado pela racionalidade ambiental:

A racionalidade ambiental irá basear uma economia na produtividade ecológica e na criatividade humana, como um potencial capaz de gerar uma produção sustentável através do incremento da produtividade neguentrópica derivada da fotossíntese, dos processos biológicos e da organização ecológica (LEFF, 2006, p.199).

Nessa medida, a racionalidade ambiental vai incorporar os princípios da entropia para sempre ficar alerta com relação ao desperdício de energia e também vai aderir à neguentropia para formatar uma racionalidade produtiva que vise a sustentabilidade não apenas da produção, mas da vida. É importante enfatizar aqui, que os conceitos de sustentabilidade e racionalidade ambiental em Leff são conceitos que operam de forma simultânea, ou seja, a racionalidade ambiental possui a meta de tornar sustentável a vida no planeta, e essa mesma sustentabilidade só será concretizada se surgir uma nova racionalidade que tenha por base todas as ideias explicitadas até agora, isto é, uma racionalidade ambiental.

Para além da sustentabilidade, outro aspecto importante que envolve a racionalidade ambiental é a reapropriação social da natureza explicada por Leff. Para ele, esse é um fator fundamental para a construção de um modelo produtivo alternativo ao atual. Isso acontece na medida em que essa reapropriação social da natureza implica em retirar os recursos naturais das “mãos” do capital, e devolvê-los à sociedade civil, com ênfase aos povos tradicionais, agricultores familiares e etc. A partir dessa “devolução”, a gestão desses recursos estaria sob o comando democrático e sustentável dessas populações (LEFF, 2006).

A construção da sustentabilidade será orientada pela racionalidade ambiental. Esta por sua vez implica em um encontro de distintas racionalidades, de diferentes formas de se ver e valorizar o mundo. Para além disso, a racionalidade ambiental também é “a resultante de um conjunto de normas, significados, interesses, valores e ações, que não se dão fora das leis da natureza” (LEFF, 2006, p.250).

Os fatores culturais de comunidades locais são essenciais para a racionalidade ambiental. Não somente por que esses saberes locais são importantes na gestão de recursos

naturais e na criação de uma nova relação sustentável com a natureza. Mas também porque a nova produtividade requerida pela racionalidade ambiental irá priorizar economias locais e regionais, ou seja, para a construção de uma produtividade com ênfase no local e regional é preciso compreender os processos socioculturais locais para que essa produtividade seja realizada baseando-se nos princípios da racionalidade ambiental (LEFF, 2006).

A racionalidade ambiental é construída ao mesmo tempo em que a própria realidade é modificada, é um processo praticamente simultâneo. Essa racionalidade desencadeia uma revolução no pensamento e na mentalidade, para construir uma nova racionalidade que vise um mundo sustentável. Mas é importante destacar que a racionalidade ambiental não objetiva virar uma ciência, apenas requer a aproximação de distintos saberes e se possível criar processos de hibridizações culturais (LEFF, 2012).

Por fim, Leff vai explicitar que:

A racionalidade ambiental não é uma ordem determinada por uma estrutura (econômica) ou uma lógica (do mercado), mas a resultante de um conjunto de formas de pensamento, de princípios éticos, de processos de significações e de práticas sociais, que desencadeiam a aplicação de uma lei numa oposição e conjunção de interesses sociais e que orientam a reorganização social, através da intervenção do Estado e da sociedade civil, para a sustentabilidade (LEFF, 2012, p.44).

Após explicitarmos o principal conceito de Leff, tentaremos agora refletir sobre o mesmo utilizando conceitos de Agamben.

Designamos essa sessão como “Para além da racionalidade ambiental”, pois concordamos amplamente com a visão de Leff. Mas entendemos que podemos ir além de suas análises usando Agamben, e também compreendemos que podemos realizar algumas reflexões, que ao nosso modo de ver, enriquecerão ainda mais o pensamento de Leff.

Em um primeiro instante notamos que para Leff é de grande primazia a criação de uma nova racionalidade, mas também de uma nova subjetividade. Agamben nos ensina que os dispositivos têm o potencial de criar subjetividades; um dispositivo é uma máquina que produz subjetivações. O capitalismo possui diversos dispositivos, sendo o próprio capitalismo um grande dispositivo. O questionamento que levantamos é com relação a essa nova subjetividade que seria produzida pela racionalidade ambiental, ou seja, até que ponto, diante desses dispositivos, seria possível a racionalidade ambiental construir uma subjetividade se por outro lado os dispositivos capitalistas a todo momento estão criando subjetividades que estão de acordo com a sua própria vontade?

De acordo com Agamben, se por um lado, criam-se subjetivações, por outro isso é sempre acompanhado por um processo de assujeitamento: quanto maior o número de dispositivos, maior também o aprisionamento do ser humano. Diante de mais esse fator, qual seria a possibilidade da construção de uma subjetividade que não contrarie os interesses da racionalidade ambiental? Qual a probabilidade de a racionalidade ambiental “vencer uma guerra” contra os dispositivos capitalistas? É possível vencer? De que forma?

No contexto atual nota-se não apenas dispositivos tecnológicos (celulares) com um alto poder de construção de subjetividades: além disso, têm-se os “dispositivos virtuais” (redes sociais ou aplicativos, por exemplo) com um alto poder de criação de novas subjetividades. Diante disso, questionamos como será possível construir novos saberes ambientais, uma nova racionalidade, uma nova subjetividade, diante de um cenário no qual as prioridades são cada vez mais, as “curtidas” recebidas nas redes sociais? Qual método, qual projeto, será possível fazer frente às subjetividades consumistas criadas pelos dispositivos capitalistas?

É importante lembrar que para Agamben não há como destruir os dispositivos e nem mesmo usá-los de maneira correta, e isso ocorre devido ao processo de dessubjetivação. Então, além da alta proliferação de “subjetividades capitalistas”, a dessubjetivação que acontece na atualidade também se torna mais intensa, pois, ao contrário de um aparelho de televisão (exemplo salientado por Agamben) que no momento em que termina a programação ela é desligada, ou possuía um horário específico para ser assistida, os celulares oferecem conteúdos praticamente infinitos aos seus usuários e em qualquer horário que estes quiserem. Esse processo de dessubjetivação tornou-se algo tão sério, que já existem doenças relacionadas ao uso intensivo destes dispositivos. Novamente aqui temos outra problemática, como se criar uma racionalidade ambiental diante desse processo de dessubjetivação?

Nesse sentido, salientamos aqui dois “empecilhos” para a criação de uma racionalidade ambiental, para a construção de uma nova subjetividade, de um novo pensar. Através dessas reflexões, é importante tecer novas possibilidades para contornar esses poderosos dispositivos capitalistas. De acordo com Agamben, nos resta profanar esses dispositivos, porém abordaremos uma possível “profanação ambiental” mais adiante.

Para além dos processos de dessubjetivação e a criação de subjetividades, outro ponto importante realizado pelos dispositivos capitalistas é a captura de todas as coisas e a sua transformação em mercadoria. Nessa medida, até que ponto, a racionalidade ambiental e os demais conceitos que a sustentam também não seriam transformados em mercadoria? Como Agamben destaca, no capitalismo como religião tudo é separado na esfera do consumo. Então,

como a racionalidade ambiental irá escapar de ser exposta na esfera do consumo apenas como mais uma possibilidade de se ganhar dinheiro?

Leff ainda vai explicar que a racionalidade ambiental seria uma nova racionalidade produtiva. Apenas para o exercício de pensar, oferecemos aqui a possibilidade não de uma racionalidade produtiva, mas uma “racionalidade do uso”, no sentido Agambeniano. O conceito de uso para Agamben pressupõe usar algo sem uma finalidade produtiva e sem possuir um valor estético ou econômico, nem mesmo uma finalidade, pois o uso é, antes de tudo, um meio sem fim. Portanto, pensar aqui uma “racionalidade do uso” e não uma racionalidade produtiva como defende Leff, abriria novos meios de se ver e analisar a realidade fora de uma ótica produtiva, mas sim do uso. Pensando essa possibilidade, abre “portas” para olhar o mundo de uma nova forma, isto é, um uso comum.

Leff também vai enfatizar a reapropriação social da natureza, mas propomos nessa tese pensar um uso em vez de reapropriação. Para ele, é importante que ocorra uma reapropriação social da natureza na concretização da racionalidade ambiental. Em vez de uma reapropriação social da natureza, defendemos refletir sobre um “re-uso” social da natureza no sentido de Agamben, ou seja, no lugar dessa apropriação defendida por Leff entendemos que pode ser um novo uso, algo desprovido de valores econômicos e produtivos, sendo apenas um uso comum de todos. O uso em Agamben se contrapõe à noção de propriedade, então, entendemos que na proposta de Leff, o conceito de uso em Agamben estaria de acordo com os objetivos da racionalidade ambiental. Mas, enfatizamos que estamos aqui propiciando apenas uma nova possibilidade de pensar a racionalidade ambiental, não temos a intenção de modificar a sua essência que já está construída por Leff.

Agamben (2017) nos ensina que os dispositivos da sociedade moderna criaram um novo tipo de escravidão. O escravo, para Agamben é, sobretudo, um instrumento animado. Partindo desse alerta de Agamben, entendemos que essa escravidão está na atualidade muito presente em nosso cotidiano. Para além das fábricas e processos produtivos, hoje existe uma “escravidão dos celulares”, vídeo *games*, dentre outros dispositivos tecnológicos, que acima de tudo, transformaram os seus usuários em uma nova geração de escravos na modernidade. Estes, não conseguem mais “desconectar”, e a “conexão” é, para eles, a coisa mais preponderante a ser realizada. O questionamento que fica é: como construir uma racionalidade ambiental nesse cenário?

É importante explicar que a racionalidade ambiental implica, em grande medida, um reencontro do real com o simbólico, do ser com o ente, do homem com a natureza. Para além disso, a racionalidade em Leff prioriza a cultura, o saber e o imaginário social. Estes aspectos

são preponderantes para a racionalidade ambiental, pois, é através da cultura, dos saberes e imaginários sociais, que os indivíduos constroem suas identidades e a sua forma de viver. Com isso, é importante repensar a influência dos dispositivos na atualidade, ou seja, Agamben nos ensina que quanto maior o número de dispositivos, maior também o aprisionamento do ser humano, e maior pode ser a dificuldade de ele continuar sendo criador de si mesmo. Diante disso, a cultura, os saberes, os imaginários sociais, estão sendo “substituídos” pelos dispositivos capitalistas, e estes estão modelando um ser que não possui interesse em um reencontro com a natureza, mas, a saber, estes indivíduos são somente mais um instrumento animado ou mais uma mercadoria do capital.

Esse panorama enfatizado anteriormente demonstra as dificuldades em “enfrentar” os dispositivos capitalistas. Dessa forma, quanto mais dispositivos capitalistas forem criados e remodelados, maior será a dificuldade do homem ser criador dele mesmo, e então, mais dificilmente este homem irá aderir ou reproduzir culturas e saberes locais. Um exemplo disso acontece na cozinha; para Porto-Gonçalves (2015) que compartilha a perspectiva de Leff sobre a racionalidade ambiental, existem saberes e sabores. É na cozinha que se encontram natureza e cultura. Concordamos com Porto-Gonçalves, no entanto grande parte da população perdeu o conhecimento sobre a arte de cozinhar, estes foram “capturados” pelos dispositivos tecnológicos do capital. Isso é tão forte, que muitos atores sociais nem cozinhar alimentos para sua própria sobrevivência conseguem.

Os dispositivos sempre modelaram o comportamento humano, de forma mais intensa ou menos. A agricultura, a linguagem são exemplos disso. Mas, na atualidade, os dispositivos capitalistas não apenas modelam o comportamento humano, mas transformam os mesmos em “usuários”, em um instrumento animado, ou apenas em mais um número em sua contabilidade. Então, é importante refletir, como os saberes culturais estão sendo esquecidos, e em seu lugar, ocorre a dessubjetivação, isto é, após “perder” sua cultura, seus saberes, essas pessoas não receberam nada em troca, apenas serão mais um número nas contas do capitalismo. E isso nos força a refletir sobre a dificuldade existente na atualidade em criar uma nova racionalidade que tenha por base os saberes, a cultura, e acima de tudo, a hibridização de racionalidades distintas permitindo maior liberdade ao indivíduo de ser o que o mesmo gostaria de ser.

Neste mesmo viés, podemos questionar também se a produtividade neguentrópica vai escapar da “consagração ambiental”? Olhar a natureza como potencial produtivo, é a melhor maneira de concretizar a sustentabilidade da vida? Nessa medida, é de grande magnitude lembrar que Agamben nos alerta sobre o processo de sacralização realizado pelos dispositivos

capitalistas. Diante disso, essa nova racionalidade produtiva proposta por Leff não vai ser consagrada pelo capitalismo divino? Como uma contribuição ao pensamento de Leff, podemos propor a profanação, ou seja, antes de concebermos um novo molde produtivo, ou até mesmo olhar o meio ambiente como um potencial para a produção, talvez seja o caso de retirar os recursos naturais da esfera da mercadoria, e após isso, podemos pensar em uma racionalidade produtiva na qual seu escopo seja o uso, sem fins mercantis ou econômicos, mas apenas um uso comum.

Outro questionamento que podemos realizar aqui se dá com relação ao saber ambiental. Este saber requer uma desconstrução do conhecimento racional, unitário e científico; no entanto, como realizar tal ideal? Lembramos que, como foi elucidado anteriormente, a ciência foi consagrada pelo capital, e na atualidade auxilia a manter e perpetuar seus cultos pragmáticos. Não obstante, então, um processo alternativo que pode ser necessário para desconstruir a ciência positivista, é retirá-la da esfera econômica, a saber, submetê-la a uma profanação. Mas como profanar a ciência?

Ainda nesta linha de raciocínio, Leff enfatiza a importância de ocorrer a hibridização de saberes, ou seja, Leff não quer destruir a ciência, mas reformá-la para religar a mesma com os conhecimentos populares, que segundo ele, possuem correlação com a natureza e com a vida. Dessa maneira, a hibridização entre ciência e não ciência é um passo importante rumo a uma sustentabilidade da vida. Concordamos com Leff sobre a importância da hibridização de saberes, entretanto, entendemos que sem uma possível profanação da ciência, isto é, tornar a ciência de uso comum, essa hibridização de conhecimentos terá dificuldade em se concretizar.

O saber ambiental requer a construção do conhecimento a partir de valores, visões, significações e sentidos civilizatórios. Leff, ao realizar tal afirmação, se respalda principalmente nas visões de mundo dos povos originários. Porém, a construção do saber e da racionalidade ambiental é um processo democrático e engloba não apenas os povos originários, mas as demais comunidades humanas, incluindo então, as que vivem sob a égide do capitalismo como religião. E, nessa medida, a construção do saber e da racionalidade ambiental torna-se no mínimo problemática, pois as visões de mundo que predominam na cultura ocidental se resumem a uma mera questão econômica, ou seja, a sacralização sinalizada por Agamben. Diante disso, como construir democraticamente um saber e uma racionalidade ambiental perante uma sociedade que foi sacralizada pelo capitalismo divino?

A racionalidade ambiental requer reformar diversos aspectos da sociedade, a saber, o modo como as pessoas consomem, o crescimento econômico, a ciência, em suma, reformular muitas práticas que na atualidade encontram-se consolidadas. Concordamos com Leff, em

prol do meio ambiente são necessárias essas mudanças, mas vale lembrar que o capitalismo como religião não permite que tais atos aconteçam. Diante disso, os meios puros, a potência e o uso, tornam-se possíveis possibilidades para se repensar as transformações exigidas por Leff. Isso acontece, pois na medida em que as reforma exigidas por Leff são impedidas pelo capitalismo como religião, o caminho possível que se abre, pelo menos na ótica trabalhada nesta tese, é o uso comum.

Entendemos que quando partimos da perspectiva do uso em Agamben, que se constitui em sua essência um meio puro, ou seja, algo desprovido de qualquer finalidade, as perspectivas de como discutir reformulações são abertas, e o que era até então uma finalidade a ser concretizada, torna-se, sob a ótica do uso, uma possibilidade. Diante disso, ao permitir o uso comum, as finalidades, como por exemplo ganhar dinheiro, se tornarão suspensas. Outro ponto importante, é que sendo o uso a potência da potência e poder, também a própria impotência, abre a possibilidade da potência do não, ou seja, a partir do momento em que simplesmente se usa algo, é possível de se pensar a potência do não, a saber, podemos não consumir, podemos não querer o crescimento econômico, etc.

A potência do não se constitui, aqui neste trabalho, algo importante a ser pensado. Isso acontece na medida em que vivemos em um sistema cujas finalidades sempre já estão estabelecidas e em que os deveres, a obra, devem sempre serem concretizados. Portanto, no momento atual, devemos consumir, devemos trabalhar, etc. Com o uso e a impotência, nós podemos não, ou seja, podemos não fazer o que nos é exigido. A potência do não, pode ser um “primeiro passo” rumo a uma sustentabilidade da vida ao negar a praticidade dos cultos práticos e permanentes do capital.

Para finalizar essa sessão, é importante enfatizar que esse movimento teórico aqui realizado, vai totalmente ao encontro do que Leff defende, pois, o mesmo deixa claro em suas reflexões que essa nova racionalidade é uma constante aventura e um eterno retorno ao saber e ao pensar.

2.8 CANCELAR OU MANTER UMA DIVISÃO?

Anteriormente foi enfatizado o processo de sacralização dos recursos naturais, isto é, a transformação dos mesmos em mercadoria. De acordo com Agamben, para se retirar qualquer coisa da condição de mercadoria, deve-se profaná-la. Entretanto, não conseguimos nesta tese pensar uma possível profanação dos recursos naturais, ou seja, uma maneira de retirar os bens naturais da esfera do consumo. Outro ponto preponderante até agora, foi com relação ao poder dos dispositivos capitalistas e sua influência em temas ambientais que também não conseguimos pensar em um meio para profanar esses dispositivos.

Mas, vale lembrar que a profanação em Agamben também implica em usar as divisões existentes na sociedade de uma nova maneira. Com isso, vamos explorar essa possibilidade de profanação com relação à dicotomia entre o homem e a natureza.

Essa divisão entre sociedade e natureza é criticada por diversos pesquisadores. Lei (2014), por exemplo, vai explicar que o desafio do ambientalismo não se reduz a tornar sustentável o modelo da sociedade moderna. Mas, o ambientalismo também irá criticar as relações dicotômicas existentes, principalmente a divisão entre sociedade/natureza. Leis (1996) também explica que a separação entre a natureza e a sociedade foi congruente com a expansão do mercado e do individualismo moderno. Ainda para Leis (1994) a sociedade não é nem natural e nem social, mas um conjunto de ambos os fatores.

Quem também trabalha com essa temática é o autor Porto-Gonçalves. Mas ele procura ir além de uma mera crítica dessa divisão, e vai tentar superar essa dicotomia afirmando que “o homem por natureza produz cultura” (PORTO-GONÇALVES, 2001, p.76), e ainda para ele, “o homem é a natureza que tomou consciência de si própria” (PORTO-GONÇALVES, 2001, p.09).

De acordo com Porto-Gonçalves (2001), as sociedades humanas desenvolveram saberes culturais nos quais esses são preponderantes para a sobrevivência dessa comunidade humana. No entanto, o autor explica que isso não quer dizer que os seres humanos se tornaram seres apenas culturais, abandonando a natureza, mas significa que desenvolveram a sua própria natureza.

Conforme nos ensina o geógrafo brasileiro, a cultura é um produto natural do homem, produzir cultura é uma especificidade natural do humano. Além disso, o fato de existirem diversas culturas distintas na humanidade indica que é um atributo natural da sociedade humana criar múltiplas formas de organizações socioculturais. Porto-Gonçalves (2001, p.95) ainda vai declarar que “todos os povos e culturas são e não são naturais”.

Dando continuidade ao pensamento de Porto-Gonçalves, o pensamento de uma natureza exterior ao homem, de um homem não natural, foi cristalizado com o capitalismo. Até mesmo com relação ao conhecimento essa dicotomia foi estabelecida: as ciências do homem não “conversam” com as ciências da natureza. Na perspectiva de Porto-Gonçalves (2001), os ecologistas devem romper com a visão de que o homem destrói a natureza, pois para esse autor, são alguns homens que são responsáveis pela dilapidação da mesma. Para ele, grande parte da população não possui extensões de terra ou acesso à maioria de ativos ambientais (pois como foi explicitado anteriormente, esses bens foram consagrados pelo capital), então, com isso, não são responsáveis pela maneira como esses recursos são usados e a forma como são retirados da natureza. São os “capitalistas”, em função de sua própria concorrência e no desespero de reproduzir o capital, que acabam aderindo às técnicas e tecnologias que causam grande destruição ambiental.

Quanto mais distante o homem fica da natureza, mais subordinado ao capital ele se torna, nas palavras de Porto-Gonçalves (2001, p.116) “Assim, quanto mais se separa o homem da natureza, mais mercadorias podem ser vendidas e maior produção é contabilizada pelos indicadores de desenvolvimento”. Porto-Gonçalves (2015) também salienta que separação entre a natureza e a cultura é ideia gêmea da dominação da natureza. Por fim, o autor destaca que a questão ambiental exige um novo modelo no qual a cultura humana e a natureza não caiam uma fora da outra.

É importante frisar que tanto Leis como Porto-Gonçalves criticam com veemência essa cisão existente entre sociedade e natureza. Ambos também procuram argumentar que a sociedade é composta de segmentos naturais e sociais. Porto-Gonçalves em específico vai mais longe nessa reflexão, e afirma que faz parte da natureza humana produzir cultura. Dessa forma, os autores tentam quebrar a subdivisão existente e propor uma nova forma de olhar para essa questão, que implica, sobretudo, uma “mistura” entre social e natural.

Concordamos com as reflexões desses autores. Mas, observamos que o conceito de profanação em Agamben nos propicia um novo olhar sob esse tema, a saber, talvez não seja necessário quebrar essa dicotomia, mas mantê-la e usá-la de uma nova forma.

Como já explicamos na primeira parte desse capítulo, Agamben elucida que a profanação não seria apenas abolir divisões (e dessa forma tirar as coisas da condição de mercadoria), não obstante também permite que a cisão continue existindo e se use de uma nova maneira. Nesse sentido, observa-se uma nova possibilidade de pensar a divisão entre homem e natureza, ou seja, essa dicotomia será mantida, mas um novo uso será feito da mesma. Lembrando que a profanação é um ato político, ao profanar a relação da sociedade

para com a natureza existente na atualidade (que é, em suma, uma relação de dominação e de divisão), novas formas e possibilidades de uso aparecerão.

É importante frisar que o conceito de uso em Agamben, além de não pressupor finalidades econômicas ou estéticas, também “quebra” com a dupla sujeito e objeto, ou seja, situa essa relação de outra forma, possibilitando superar a ideia da relação pautada na lógica da dominação do objeto. Com isso, não haverá objeto (a natureza) após a profanação, mas apenas um uso comum. Esse novo uso da cisão entre homem e natureza será uma tarefa política e, portanto, será decidida através da própria política. Enfim, entendemos que a profanação em Agamben nos concede uma nova ótica para refletir a relação entre sociedade e natureza.

Acima de tudo, é preponderante enfatizarmos que essa “profanação ambiental” pode ser compreendida também como uma probabilidade de se retirar os recursos naturais da esfera do consumo, ou seja, a “profanação ambiental” pode ser uma via contrária à da “consagração ambiental”. Isso acontece, pois, esse modo de olhar a dicotomia homem natureza, a saber, manter a divisão mas usar de uma nova forma, pode propiciar novos modelos de uso, uma vez que ao usar algo, as possibilidades estarão sempre abertas para sempre reusá-las. Diante disso, ao usar a cesura sociedade - natureza de uma nova maneira, pode permitir o uso dos recursos naturais também de uma nova forma, incluindo até mesmo um uso comum fora da esfera econômica.

Mas, antes de qualquer coisa, a profanação, é um ato eminentemente político. Um ato político se constitui enquanto um fato de mudança. Dessa forma, uma “profanação ambiental” que terá por “meta” retirar os recursos naturais da esfera do consumo, e usar a dicotomia sociedade/natureza de uma nova forma, se concretizará através da política se a mesma não estiver no museu. Abordaremos isso na sequência.

2.9 “A NATUREZA NO MUSEU”

Anteriormente foi explicitado o conceito da museificação do mundo. De acordo com Agamben, a natureza, a arte, e até mesmo a política estão sendo colocadas no museu e tornando-se indisponíveis ao uso comum. Com relação ao meio ambiente, a museificação ocorre, em nosso entendimento, nas Unidades de Conservação.

Porto-Gonçalves (2004) vai destacar que a criação de unidades de conservação gera a expulsão das populações que tradicionalmente habitam essas áreas. Isso ocorre na medida em que essas populações perdem a primazia na gestão de seus próprios recursos naturais e são

expulsas do local, pois são acusadas de gerar danos ao meio ambiente. Após isso, essa área natural será transformada em unidade de conservação e a administração dessa unidade será realizada pelo Estado ou por uma empresa, que sob o discurso do desenvolvimento sustentável promete realizar uma gestão racional dos recursos naturais.

A criação de unidades de conservação em áreas naturais com elevado índice de biodiversidade implica em realizar pesquisas sobre a genética das espécies ali existentes. A partir disso, essa área torna-se um “latifúndio genético” e pode ser explorada somente pela empresa responsável, impossibilitando o uso dessa região por comunidades locais (PORTO-GONÇALVES, 2015).

O autor Leff (2001) compartilha um pensamento semelhante ao destacado anteriormente. Para ele, empresas transnacionais de biotecnologia vêm criando estratégias de apropriação de reservas naturais para explorar os recursos genéticos dessa determinada região. Esses recursos genéticos provenientes da biodiversidade do território são transmutados em mercadoria através dos direitos de propriedade intelectual. Esse movimento, para além de expulsar populações originárias de seus territórios, também impossibilita usar esses recursos patenteados pelas empresas.

Diante disso, compreendemos que esse movimento realizado por grandes empresas gera a museificação do mundo explicado por Agamben. Nesse sentido, essas unidades de conservação são “colocadas no museu”, tornando-se indisponíveis ao uso comum. Portanto, “a natureza no museu” ou, nas palavras de Agamben, a museificação do mundo, é um fato consumado e realizado em unidades de conservação natural. Com isso, esse conceito de Agamben torna mais inteligível o processo de apropriação realizado por grandes empresas.

É importante inserir aqui, que Agamben destaca que a museificação não acontece apenas no museu, mas a museificação do mundo é um dado de fato. O museu, o lugar por excelência da impossibilidade do uso, se “desloca”, tornando impossível o uso comum em diversos segmentos na sociedade. As unidades de conservação são exemplos notórios desse movimento.

Continuando nossas reflexões, Leff (2016) nos ensina que a racionalidade ambiental será construída através de processos políticos e estratégias teóricas e práticas. E a sustentabilidade só é possível através da política. A política para Leff é a via no qual se encontrarão as distintas racionalidades dos povos, abrindo a possibilidade para o respeito as diferenças e a perseguição da sustentabilidade da vida sob o viés do saber ambiental.

Com um pensamento similar, Porto-Gonçalves (2004) explica que o desafio ambiental será “vencido” através da política, pois a questão ambiental é eminentemente

política. Reduzir a problemática ambiental apenas sob a ótica da técnica, da tecnologia e da ciência positivista é simplificar a complexidade que envolve a questão ambiental e, sobretudo, tentar encontrar soluções em âmbitos responsáveis por gerar a própria crise ambiental, a saber, a racionalidade instrumental. Além disso, Porto-Gonçalves (2001) defende que a sociedade moderna necessita de um novo conceito de natureza, uma nova ideia de natureza que não reduza a mesma a uma mera condição de mercadoria. Uma ideia de natureza que propicia uma aproximação do homem para com esta, um conceito de natureza que não parta de um reducionismo mercantil no qual a mesma se encontra atualmente.

Nota-se que tanto Leff como Porto-Gonçalves atribuem à política um papel fundamental com relação ao meio ambiente. Porto-Gonçalves vai um pouco além e defende uma nova ideia de natureza.

Agamben nos ensina que pouco a pouco, a política, a arte, a filosofia, e a ideia de natureza estão se retirando para o museu, isto é, estão ficando indisponíveis ao uso comum. O conceito de uso em Agamben é eminentemente político, isto é, o uso em Agamben não possui finalidade e não é embutido de valores econômicos, mas ao contrário, o uso em Agamben é um meio sem fim, portanto, sempre abrindo novas possibilidades. Vale enfatizar que Agamben nos alerta de como a política, a ideia de natureza, e a arte, estão se retirando docilmente para o museu, ou seja, estão tornando-se impossibilitadas ao uso.

Esse alerta de Agamben é importante na medida em que Porto-Gonçalves e Leff atribuem à política um papel preponderante na questão ambiental. Mas se a política está ficando indisponível ao uso comum dos homens, qual será a via para levar adiante os temas ambientais? a economia? o direito? Entendemos que não, o caminho mais plausível para debater temas ambientais é a política. Com isso, é importante pensar novos meios para que a política não seja colocada no museu, tornando-se indisponível ao uso comum dos homens.

O autor Porto-Gonçalves requer uma nova ideia de natureza, mas essa também está sendo transportada para o museu. A partir disso, ao ser exposta no museu, a ideia de natureza como mercadoria será sacramentada, e como a mesma ficará impossibilitada do uso comum, essa ideia de valoração econômica da natureza vai se manter, e um novo conceito de natureza exigido por Porto-Gonçalves será mais difícil de ser alcançado.

Então, como ficará a questão ambiental diante nesse cenário? O que fazer para impedir a museificação da política e da natureza? Para Agamben resta a profanação, mas como profanar a natureza e a política?

Na sessão anterior, destacamos a importância de uma possível “profanação ambiental”, a qual seria contrária a “consagração ambiental”. Através desta profanação,

poderia ser possível usar a dicotomia homem/natureza de uma nova forma, e até mesmo pensar em possibilidades de se retirar os recursos naturais da esfera do consumo. No entanto, se a política está sendo colocada no museu, talvez uma das primeiras tarefas a serem realizadas em prol do meio ambiente, seja a profanação do museu. Mas, como podemos profanar o museu?

Diante disso, entendemos que a museificação em Agamben nos abre novos horizontes para compreender os processos descritos anteriormente e também para nos advertir sobre de como na questão ambiental alguns fatos, observados sob a ótica Agambeniana, tornam-se bem mais complicados de serem resolvidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O CAPÍTULO

Neste capítulo procuramos trabalhar com os conceitos de Agamben usados para refletir sobre o capitalismo como religião, e com eles repensamos temas ambientais. Acima de tudo, ponderamos que esses conceitos de Agamben oferecem a oportunidade de novas visões, ou mesmo novas ênfases, sobre temas ambientais.

Os conceitos os quais Agamben utiliza para deixar mais claro como funcionam determinados procedimentos no capitalismo como religião, nos auxiliam, sobretudo, a esclarecer procedimentos realizados pelo capital, como por exemplo, a criação das unidades de conservação. Através do conceito de museificação, ficou inteligível que as áreas de conservação visam impossibilitar o uso comum dos recursos naturais. Dessa forma, a unidade de conservação fica disponível no “museu” como uma mercadoria. Na mesma linha de raciocínio está a “consagração ambiental”. O conceito de sacralização defendido por Agamben esclareceu os processos de privatizações e mercantilizações do meio ambiente, isto é, a economização da natureza se revela, sob a ótica agambeniana, um processo sagrado do capitalismo como religião, para transmutar tudo em produtos para o capital. Em contrapartida, os conceitos de profanação e uso, que são conceitos enfatizados por Agamben para criticar o capitalismo como religião, nos fornecem novas possibilidades de pensar a dicotomia homem/natureza, a saber, usar a divisão homem/natureza de uma nova forma, não precisando necessariamente acabar com a divisória existente.

O conceito de dispositivo, por sua vez, propicia um repensar sobre a racionalidade ambiental e a ética amorosa. Com relação a uma ética baseada no amor, indagamos a possibilidade desse amor ser capturado e transformado em mercadoria. Com relação a

racionalidade ambiental, questionamos se será possível uma nova racionalidade em um mundo no qual os dispositivos criam “subjetividades capitalistas”.

Por fim, entendemos que, neste capítulo, foram possíveis novos questionamentos, e estes por sua vez foram preponderantes para que se mantivesse o pensamento crítico e reflexivo sobre a questão ambiental. Em resumo, em cada sessão apresentada na segunda parte do capítulo, sustentamos uma nova abordagem sobre assuntos ambientais.

CAPÍTULO 3

BIOPOLÍTICA

Neste capítulo será realizada uma discussão sobre a biopolítica com base nos estudos de Giorgio Agamben. Agamben parte do princípio que a biopolítica é o interesse do Estado e da política sobre a vida biológica dos atores sociais. Mas não apenas isso, para Agamben, a política ocidental sempre foi de certa forma biopolítica, ou seja, a vida sempre esteve em jogo na política ocidental.

Biopolítica é um conceito que teve ampla difusão no campo das humanidades a partir da elaboração feita pelo pensador francês Michel Foucault¹⁵ (embora o termo não tenha sido cunhado por ele – ver Castro [2007] – Biopolítica y gubernamentalidad), e Giorgio Agamben dele se apropria para realizar suas análises da política ocidental moderna. Apesar de usar um conceito foucaultiano, Agamben vai se afastar amplamente da concepção de biopolítica de Foucault.

Ao iniciar sua análise sobre a biopolítica moderna, Agamben vai procurar compreender como o Estado, utilizando diversos dispositivos, consegue tornar uma vida humana matável, isto é, uma vida que se pode matar sem cometer homicídio. Essa vida é denominada por Agamben como vida nua ou sacra e a sua primeira aparição dá-se no direito romano sob a figura do *homo sacer*¹⁶.

Homo sacer ou o homem sagrado, possui a característica de ter uma vida que se pode matar sem cometer crime algum e segundo Agamben, é a primeira aparição da vida nua no âmbito do direito. Partindo dessa constatação, Agamben afirma que a vida nua ou sacra que era uma singularidade do *homo sacer*, na biopolítica moderna é uma característica que se encontra em todo cidadão.

Então, Agamben, se utilizando de uma “constelação conceitual”, a destacar: vida nua; estado de exceção; bando soberano e o campo; vai nos explicar quais os mecanismos utilizados pelo Estado para tornar uma vida humana matável.

É importante frisar que este capítulo possui correlação direta com o próximo, designado como Forma-de-vida. Isso acontece, pois, o conceito de Forma-de-vida é um

¹⁵Nosso objetivo aqui nesta tese não é discutir a concepção de biopolítica em Foucault.

¹⁶ É importante destacar que o *Homo Sacer* é para Agamben um paradigma. Para Agamben um paradigma é “um exemplo que pelo fato de ser um exemplo é modelo. Trata-se de um exemplo cuja a função é construir e fazer inteligível um contexto histórico-problemático. Nesse sentido, *homo sacer*, o muçulmano, o estado de exceção e o campo são paradigmas para Agamben” (CASTRO,2012,p.154).

conceito oposto ao termo vida nua. Diante disso, esses dois capítulos (três e quatro) enfatizam a relação entre política e vida, este por específico enfatizando a vida nua e o próximo explicitando o conceito oposto, a Forma-de-vida.

Este capítulo está dividido em duas partes, na primeira explicaremos os conceitos de Agamben, a saber: biopolítica, Estado de exceção, bando soberano, o campo e a vida nua. Na parte dois, criticaremos usando a ótica de Agamben, temas como: ecodesenvolvimento, a racionalidade ambiental e demais conceitos de Leff, Sachs, Porto-Gonçalves e Leis.

PARTE - I

3.1 A BIOPOLÍTICA EM AGAMBEN

Agamben, partindo do princípio de biopolítica como o interesse e controle do Estado e da política sobre a vida, vai afirmar que a política ocidental sempre foi de certa maneira biopolítica. Agamben justifica sua percepção biopolítica remetendo-se aos gregos. Segundo suas análises, Aristóteles tinha dois conceitos para definir a vida: *Zoé*, que era o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos; e *Bíos*, que era a vida politicamente qualificada, inerente apenas a alguns indivíduos. A *Zoé* se localizava fora da *pólis*, a *Bíos* dentro da *pólis*. No entanto, Agamben chama a atenção que apesar da *Zoé* ser excluída da *pólis*, ela era incluída através da sua própria exclusão, para ficar mais inteligível, tomaremos o exemplo do escravo. O escravo constituía apenas uma *Zoé*, incapaz de *Bíos*, sendo considerado por Aristóteles um instrumento animado utilizado na gestão da casa, afazeres agrícolas, dentre outras funções. Apesar disso, se o escravo, que não possui uma vida política, não realizasse tais funções, a *Bíos* na *pólis* não seria possível, ou seja, o escravo era uma forma de vida (*Zoé*) que propiciava que outra forma de vida (a *Bíos*) existisse. Então, é a partir da exclusão da *Zoé* (do escravo) da *pólis*, que a *Bíos* (vida política) era possível: em outras palavras, a *Zoé* possuía uma relação exclusiva-inclusiva com a *pólis*. É essa dependência da *bíos* com relação à *zoé*, que faz com que Agamben veja a política ocidental como uma biopolítica. Em suma, apesar da *zoé* ser excluída da *pólis*, ela sempre foi um objeto de interesse da *bíos*.

Outro aspecto explicado por Agamben que enfatiza ainda mais que a política sempre foi biopolítica é com relação ao conceito de autarquia, utilizado novamente por Aristóteles. Na leitura do autor italiano sobre Aristóteles, os homens se uniram não apenas para viver, mas para viver bem, caso contrário, também existiria uma *pólis* para os escravos, o que segundo o filósofo grego não era possível. A comunidade ideal, para o pensador grego, era a vinculação

entre uma comunidade política com uma comunidade do simples viver. A segunda existia em função da primeira. O que permitiria a passagem de uma comunidade para outra seria a autarquia, um termo biológico. A autarquia é, antes de tudo, algo que limita o tamanho da *pólis*, nem muito grande e nem muito pequena; a autarquia serve para definir a medida ideal da população e da vida: nas palavras de Agamben (2017, p.224), “a autarquia é um operador biopolítico, que permite ou impede a passagem da comunidade do viver para a comunidade política”.

Entretanto, autarquia também é um conceito político, pois a vida autárquica é uma vida capaz de felicidade, uma vida vivida pelo animal político homem. Em suma, autárquico significa tanto “politicamente qualificado”, como “alcançou a justa medida”. Essa divisão feita na vida, ou, uma vida dividida, é algo extremamente importante para Agamben:

A cesura que exclui e ao mesmo tempo inclui a *zoé* na comunidade política, acontece, portanto, no interior da própria vida humana, e tal divisão da vida foi tão determinante para a história da humanidade ocidental, que ela ainda decide o modo de pensarmos não só a política e as ciências sociais, mas as ciências naturais e a medicina (AGAMBEN, 2017, p.225).

Após enfatizar que a política ocidental sempre foi biopolítica, Agamben vai se ocupar em discutir a biopolítica moderna, que se difere da biopolítica clássica explicada anteriormente.

Para Agamben, a biopolítica moderna está conectada com o poder soberano (que será explicado a seguir, bem como também o conceito de Estado de Exceção), e o que está em jogo nessa conexão é a captura da vida biológica na esfera da soberania e exposta a um poder total de vida e morte, tornando-a vida nua (de modo inicial podemos assinalar que uma vida nua é uma vida que se pode matar sem cometer homicídio, e sem tampouco realizar um sacrifício - esse conceito será alargado posteriormente). Todavia, a contribuição original do poder soberano é a criação de um corpo biopolítico (AGAMBEN, 2007).

A transformação de democracias do século XX em estados totalitários só foi possível porque a política tornou-se integralmente biopolítica e, a partir daí, transformou-se em uma política totalitária. Em contrapartida, os extermínios dos judeus e demais pessoas nos campos de concentração nazistas só podem ser compreendidos sob a ótica da biopolítica, visto que foi nessa dimensão que ocorreu a morte de inúmeras vidas, que eram consideradas pelo fascismo como formas inferiores de vida, e que a sua matabilidade era necessária para a purificação da raça (AGAMBEN, 2007).

Na biopolítica a liberdade individual é colocada acima dos deveres coletivos, o privado recebe primazia com relação ao público. Com a inscrição da vida na ordem estatal, a saúde, os corpos ficam sob o controle deste. As distinções políticas como esquerda e direita perdem as suas singularidades quando o tema é vida nua. Isso acontece na medida em que o que acaba entrando em cena é o controle da vida, sendo realizado tanto pela esquerda como pela direita. O fascismo e o nazismo são por essência, movimentos biopolíticos e fazem da vida biológica o local da decisão soberana.

Uma vida indigna de ser vivida ou uma vida sem valor é o que constitui o ponto central da biopolítica moderna. O que está em jogo na modernidade é a decisão do soberano sobre a vida e a morte, ou melhor, sobre qual vida não merece mais ser vivida. Somente sob a ótica da biopolítica é possível compreender certas atitudes do Estado com relação à vida. Um exemplo claro disso é a eutanásia praticada na Alemanha nazista em pessoas alemãs deficientes, ou seja, a decisão do soberano de matar uma vida não se limita somente a inimigos ou indivíduos “inferiores” (judeus, ciganos, comunistas). Isso acontece a partir do momento em que o estado começa a dar um determinado valor ou desvalor à vida, isto é, o soberano decide qual vida vale a pena ser vivida e qual vida não vale a pena ser vivida, e com isso ressalta estar zelando pelo corpo biológico da nação (AGAMBEN, 2007).

Para Foucault, explicado por Agamben, existe uma distinção entre poder soberano moderno e o poder soberano do velho Estado territorial. Fazer morrer e deixar viver é a marca do velho poder biopolítico, que possui, sobretudo, a legitimidade de matar. Fazer viver e deixar morrer resume a biopolítica moderna, que implica, antes de qualquer coisa, na estatização da vida. Agamben, no entanto, complementa essa visão e explica que a biopolítica agora se caracteriza principalmente por fazer sobreviver, isto é, nem fazer morrer e nem fazer viver, mas sim fazer sobreviver. A figura principal desse novo modelo biopolítico explicitado por Agamben é a do “muçulmano¹⁷” (que será explicado em outra sessão), a última substância biopolítica produzida no campo. O campo por sua vez é o estado de exceção que se tornou regra e o paradigma político da modernidade (AGAMBEN, 2008). Na sequência, abordaremos o Estado de exceção sob a perspectiva de Agamben.

¹⁷O conceito de “muçulmano” usado por Agamben não possui relação nenhuma com o muçulmano “original”.

3.2 ESTADO DE EXCEÇÃO

Geralmente quando o conceito de Estado de exceção é pronunciado, entendemos que se trata apenas da não aplicabilidade da lei em determinados casos jurídicos. Entretanto, para Agamben (2004), o estado de exceção é algo muito mais complexo.

Num primeiro momento, o autor italiano destaca que o estado de direito democrático não é apenas a aplicação da lei, se trata, antes de tudo, da criação de um ambiente no qual o ordenamento jurídico possa sobreviver e, simultaneamente, se pressupor. Além disso, a lei não é aplicável ao caos, ela apenas se concretiza na ordem, então, diante disso, o estado de exceção é algo que o ordenamento jurídico necessita para a sua vivência. Em suma, o estado de exceção é a base do aparato jurídico-político moderno.

Mas o que caracteriza estado de exceção, é que ele não se localiza fora do direito e também não está dentro do direito; ele situa-se em uma zona de indistinção, ou seja, nem dentro, nem fora, a exceção possui uma relação exclusiva-inclusiva com o estado de direito (AGAMBEN, 2007).

O soberano (geralmente para Agamben é o estado, mas pode assumir a figura de um ditador (Hitler), ou até mesmo um médico ou um juiz (na biopolítica moderna), mas detalharemos esse assunto mais além) é aquele que decide sobre o estado de exceção. É com essa frase, que pertence a Schmitt, que Agamben inicia suas reflexões em torno da exceção soberana. Para ele, o soberano está simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico; dentro porque legalmente o soberano é reconhecido pela lei como tal, e fora, porque a própria lei permite que o soberano a suspenda, então, para o autor, nesse momento a lei encontra-se fora dela mesma (AGAMBEN, 2007).

O soberano invoca o estado de exceção e suspende a constituição para garantir uma determinada situação na qual a lei possa se concretizar, pois como ressaltado anteriormente, a lei não é aplicável ao caos, apenas a uma normalidade, e o estado de exceção tem como uma de suas funções incluir o caos dentro de si. Com isso, o soberano com o estado de exceção cria e garante uma determinada situação para que o âmbito jurídico possa ter vigência: nas palavras de Agamben (2007, p.25) “o estado de exceção não é o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta de sua suspensão”. Do mesmo modo, não é a exceção que subtrai a regra, mas a regra que sendo suspendida dá lugar à exceção, bem como a que antecede todo funcionamento “normal” da regra, porque a regra se funda no Estado de Exceção.

A relação de exceção reflete a estrutura original da norma, pois essa necessita de uma relação com o que está fora dela para que a mesma possa existir, isto é, a regra só existe em

função da exceção, a saber, a exceção é o que dá consistência à regra, caso contrário, se não existisse uma exceção, não existiria a regra, as duas existem somente em relação uma com a outra. Na mesma medida, a decisão soberana sobre o estado de exceção elucida a consistência originária do âmbito jurídico-político, pois algo adquire sentido somente no momento em que se localiza dentro ou fora da lei (AGAMBEN, 2007).

Para melhor se compreender como funciona o estado de exceção, Agamben cita a questão do exemplo. Enquanto o estado de exceção é um processo de exclusão inclusiva, quer dizer, que inclui o que é expulso, o exemplo é algo inclusivo exclusivo. Segundo Agamben, o exemplo é algo que faz parte de um determinado contexto, e é justamente por isso que ele é excluído de tal caso, pois além de explicar a si mesmo, o exemplo esclarece todo um contexto com o qual, mesmo excluído, possui relação, ou seja, o exemplo é algo incluso (pois faz parte do contexto), mas é excluído para poder representar esse todo. O que diferencia exemplo e exceção é que o exemplo é excluído de um conjunto, pois pertence ao mesmo, já a exceção é incluída no ordenamento, mas não faz parte dele. Em última instância, exemplo e exceção são conceitos correlatos e demonstram a ambiguidade e singularidade de certas situações (AGAMBEN, 2007).

A decisão soberana não implica algo ilícito ou lícito, mas a inscrição do ser vivente na esfera do direito; para Agamben:

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é um conceito exclusivamente político e nem exclusivamente jurídico [...] ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão (AGAMBEN, 2007, p.35).

É importante frisar que o soberano deixa a constituição em suspensão, isto é, o soberano não extermina a constituição, mas a suspende por um determinado momento. Quando a constituição se retira, entra em seu lugar o estado de exceção, que para Agamben, baseando-se em Benjamim, tornou-se regra; mas o que isso quer dizer?

Na Alemanha Nazista, Hitler assinou um decreto sobre a proteção do povo e do estado, que suspendeu alguns artigos sobre liberdades individuais da constituição alemã por 12 anos. Esse decreto não foi revogado durante todo esse tempo. Então, pode-se dizer que a Alemanha viveu um estado de exceção por 12 anos. Assim como a Alemanha, outros sistemas totalitários existentes na modernidade se utilizam do estado de exceção para instalar uma guerra civil legal, que propicia tanto a eliminação de inimigos políticos, como de qualquer pessoa que por algum motivo não são integráveis ao sistema estatal. Dessa forma, a exceção

soberana tem-se tornado um paradigma da política moderna, pois é uma prática constante dos Estados Modernos denominados democráticos. Além disso, o Estado de exceção, sob a ótica aqui apresentada, é algo indistinguível entre absolutismo e democracia (AGAMBEN, 2004).

O estado de exceção é uma criação das democracias modernas. Nele há um vazio do direito, e vale apenas a vontade do soberano. Os decretos, com força de lei, os quais o poder executivo pode usar, são um exemplo do poder do soberano. É através de um decreto, por exemplo, que se pode invocar o estado de exceção. Com a progressiva expansão dos poderes do executivo, o estado de exceção aparece de maneira mais recorrente. Mas o que chama a atenção nesse processo, não é apenas a exceção tornar-se regra, mas também o fato dela ganhar contornos jurídicos. (AGAMBEN, 2004). Com relação aos decretos com força de lei, Agamben deixa claro que esse tipo de ação representa o uso de uma força de lei. O Estado de exceção não é uma confusão entre os poderes executivo, legislativo e judiciário. Mas é, sobretudo, o afastamento da lei com relação a sua força. Dessa maneira, a lei perde a sua força sendo suspensa (não tem mais força para ser aplicada), e os poderes executivos (decretos) mesmo não sendo lei ganham força de lei, ou seja, as ações do soberano no estado de exceção não são uma lei, mas possuem força de lei, nas palavras de Agamben (2004, p.61) “o Estado de Exceção é um espaço anômico, onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei”; por isso, o poder soberano no estado de exceção é uma força de lei.

Agamben (2004) também contrapõe estado de exceção e estado de necessidade. Segundo ele, a necessidade não cria lei, muito menos a coloca em suspensão, mas, sobretudo, a necessidade propicia que em determinados casos não seja aplicada a lei segundo a constituição vigente. Com isso, o autor italiano diz que delimitar a explicação do estado de exceção sob a égide do estado de necessidade propiciará mais contradições do que compreensões, uma vez que a necessidade, além de ser algo bem subjetivo, é, em última análise, uma decisão.

Na ordem jurídica existe uma lacuna, que é representada pela lei e a sua aplicabilidade. O estado de exceção preenche esse “vazio”. Apesar de ser algo paradoxal, o estado de exceção é invocado quando, em caso extremo, a lei não se aplica mais. Diante disso, a lei é suspensa, e a exceção procurará criar um âmbito no qual a lei volte a ser aplicada. No entanto, por mais que a lei seja suspensa, ela ainda permanece em vigor. No estado de exceção, o direito não existe mais, mas o estado sim, e isso implica que por mais que o âmbito jurídico esteja estagnado, ainda existe uma ordem, mesmo não sendo jurídica (AGAMBEN, 2004).

Como já enfatizado várias vezes, o estado de exceção é um estado vazio de direito (ou de direito vazio), uma interrupção da lei jurídica. É importante frisar que tanto Mussolini na Itália fascista e Hitler na Alemanha nazista governaram em uma espécie de “Estado dual”, isto é, as constituições de ambos os países foram suspensas, porém não destruídas. Com essa suspensão, foi criada uma segunda estrutura não formalizada judicialmente que podia conviver ao lado da outra graças ao Estado de exceção. Segundo Agamben:

O termo ditadura é totalmente inadequado para explicar do ponto de vista jurídico tais regimes (nazismo e fascismo), assim como, a oposição democracia/ditadura é enganosa para uma análise dos paradigmas governamentais hoje dominantes (AGAMBEN, 2004, p.76).

Em resumo, para Agamben, estado de exceção não é ditadura, é uma zona vazia do direito, em que as normas jurídicas estão desativadas, e a distinção entre público e privado também. Esse espaço no qual o direito inexistente parece ser algo essencial para o ordenamento jurídico, pois este sempre busca manter uma relação com aquele para se fundar e se manter. Sob uma determinada perspectiva, o Estado de exceção é impensável sob a ótica do direito, mas por outro lado o direito necessita da exceção como uma demanda estratégica. E no Estado de exceção ocorre a aplicação da força de lei, a saber, uma decisão aplicada pelo soberano, que não é lei, mas possui legitimidade como tal, ou seja, é uma força da lei (AGAMBEN, 2004).

Por fim, Agamben demonstra uma visão extremamente complexa e intrigante sobre o Estado de exceção. De acordo com ele, na atualidade os sistemas jurídicos possuem uma formação dupla, uma distinta da outra, porém ligadas entre si. De um lado está a *potestas*, que é o elemento jurídico normativo; do outro, a *auctoritas*, que é o elemento anômico e metajurídico (AGAMBEN, 2004).

O lado normativo necessita da *auctoritas* para se afirmar, e esta por sua vez só existe quando a *potestas* é suspensa. O Estado de exceção é o elo que articula esses dois elementos, que estão sempre à beira de uma verdadeira ruína. Esses dois elementos, a *potestas* e a *auctoritas* são antagônicos e estão sempre em tensão para manter a ordem do direito. O Estado de exceção é o dispositivo que mantém unido esses elementos da máquina jurídica política, inaugurando um limiar de indistinção entre *nomos* e anomia, vida e direito, *potestas* e *auctoritas*. Enquanto o Estado de exceção mantiver os dois elementos articulados, o ordenamento pode funcionar de algum modo. Entretanto, quando esses dois elementos se misturam em uma única pessoa, a saber, quando o Estado de exceção se torna regra, então a

máquina jurídica política vira uma arma letal. Segundo Agamben (2004, p.131), essa arma letal “é um espaço vazio, onde uma ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida”.

Essa norma sem relação com a vida, da qual nos lembra Agamben, significa, antes de tudo, uma relação de abandono, a partir do momento em que uma vida se encontra vinculada a uma norma do soberano, quer dizer que ela foi abandonada pelo ordenamento jurídico, pois a norma do soberano não é lei, apesar de possuir força de lei. Nessa medida, quando um indivíduo se encontra fora do âmbito jurídico, não quer dizer que ele é um fora da lei, mas, sobretudo, que o mesmo foi abandonado pela legislação - isso implica uma relação de *bando* (ou de abandono), como veremos a seguir.

3.3 O BANDO SOBERANO

Quem decide sobre o Estado de exceção é o soberano. Essa ideia, provinda de Schmitt (1922), é compartilhada por Agamben, que não apenas concorda com Schmitt, mas vai além dela, como bem explica Castro (2012). Segundo este autor, o pensamento Schmittiano é o ponto de partida da reflexão de Agamben, mas a tese Agambeniana vai além disso, e utilizando o termo *bando* de Jean-Luc Nancy, que em última instância significa abandono, Agamben propõe chamar de bando a relação de soberania (CASTRO, 2012).

Então, para Agamben, o Estado de exceção também pressupõe uma relação de *bando*, isto é, de abandono; nas palavras do filósofo, “A relação de exceção é uma relação de *bando* [...] aquele que foi banido, não está apenas fora da lei, mas foi abandonado por ela” (AGAMBEN, 2007, p.36). Esse que foi abandonado pela lei, entra em uma zona de indecidibilidade, em que vida e direito ficam indefinidos. Quando alguém é abandonado pela lei, não é possível dizer se está dentro ou fora do âmbito jurídico. E, nesse ponto, Agamben enfatiza que a relação original da lei com a vida não é a da aplicabilidade, mas sim a de abandono. Para Agamben, quando o soberano decide sobre o Estado de exceção e suspende a constituição, ele não apenas vai estabelecer sua norma com força de lei, mas também faz com que a lei abandone a vida, segundo o autor, “a soberania é de fato, precisamente esta lei além da lei à qual somos abandonados” (AGAMBEN, 2007, p.66).

Para ficar mais inteligível Agamben ressalta que a relação de bando corresponde à potência em Aristóteles. Como explicado no capítulo anterior, a potência só é potência na medida em que é uma impotência, isto é, a potência do não. A essência da potência consiste em poder passar ou não passar ao ato. De acordo com Agamben, essa característica da

potência explica a relação de *bando*, visto que a potência mantém relação com o ato precisamente na forma de seu poder não ser. O bando soberano conserva a sua potência de decidir sobre o estado de exceção sem nunca a esgotar, sempre “aplicando” a potência do não, e dessa forma, mantendo uma relação do poder não ser, o bando soberano escolhe o momento no qual pode passar ao ato, isto é, decidir sobre o estado de exceção. Mas enquanto isso não acontece, o soberano preserva a sua potência na forma de potência do não, entretanto, sempre podendo passar ao ato (AGAMBEN, 2007).

Outro fator importante explicado por Agamben com relação ao *bando* soberano é a lei que vigora, mas não significa, ou melhor, uma lei que obriga sem prescrever nenhum conteúdo determinado. De acordo com ele, a lei que possui vigência sem significado é caracterizada por sua inexecutabilidade, ou seja, ser inexecutável é não poder ser executada. Esse fato define o *bando* do qual a modernidade não consegue escapar, e a partir disso surgem as crises de legitimidade da lei que aparece como um “ponto zero”, isto é, a lei vigora como puro “nada de revelação”, por outros termos, a lei existe “para nada”(AGAMBEN, 2007).

De acordo com Agamben (2007), a estrutura original da soberania é o *bando* soberano. Isso ocorre, pois, o *bando* é o que mantém unida a vida nua com a Soberania. A relação de abandono é em sua essência ambígua, visto que quem foi entregue ao bando é simultaneamente capturado e abandonado, excluído e incluído. Isso acontece, pois ao mesmo tempo em que a lei abandona a vida, esta entra em conexão direta com a norma soberana; em outras palavras, o soberano que invoca o Estado de exceção, coloca em suspensão a lei, e é nesse exato momento que a lei abandona a vida. Após ser abandonada, a vida fica em conexão direta com a norma soberana, ou seja, é capturada através da sua exclusão (ou abandono). Para ficar mais inteligível, ao mesmo tempo em que o soberano invoca o estado de exceção e faz com que a lei abandone a vida, este, o soberano, captura a vida sob sua égide, transformando essa vida em vida nua. A ação soberana é, digamos, dual pois ao invocar a exceção a vida é abandonada e justo neste momento ela é capturada pelo soberano e transmutada em vida nua. Então, é na relação de bando que a vida é abandonada e ao mesmo tempo capturada.

A figura do soberano, sobre o qual ressaltamos bastante até aqui, adquire, na biopolítica moderna, novos contornos. O médico, o cientista e o juiz hoje transitam na terra de ninguém, onde, outrora apenas o soberano poderia transitar. A decisão e politização sobre a vida e a morte, a utilização da vida em experimentos científicos, em suma, o controle total da vida, não pertence mais somente ao soberano (o Estado ou representante do Estado), mas, muitas vezes, pertence a um médico, um cientista ou um juiz. Agamben respalda essa ideia

com alguns exemplos. A vida vegetativa que é mantida viva pelas tecnologias, sem, entretanto, poder se manter viva sozinha, é uma condição da politização da morte. Para Agamben, essa vida vegetativa que foi reduzida a uma mera existência biológica, está sob o poder de um médico. É claro que tanto o Estado como os familiares também fazem parte desse cenário, mas o médico é a figura principal. Na mesma medida, presos que em muitas prisões são destinados a experimentos científicos, terão suas vidas usadas por um cientista que conseguiu permissão de um juiz para realizar tal ação. Desse modo, então, a figura do soberano sofreu certas transformações na biopolítica moderna (AGAMBEN, 2007).

Até esse momento, procuramos expor a visão de Agamben sobre a política ocidental moderna. Num primeiro momento, nota-se que para o autor, a política ocidental sempre foi biopolítica, e com isso, o filósofo italiano procura delinear a estrutura desse sistema. Segundo ele, a biopolítica está ligada ao poder soberano, e este por sua vez decide sobre o estado de exceção. A relação soberana é denominada pelo autor de relação de bando, que é o momento em que o ordenamento jurídico abandona a vida. Como consequência de todo esse processo, que envolve biopolítica, bando soberano e estado de exceção, tem-se a produção do campo, que é o paradigma da biopolítica moderna. Abordaremos isso na sequência.

3.4 O CAMPO

O campo é oriundo do Estado de exceção, isto é, após o Estado de exceção ser invocado pelo soberano é possível o aparecimento do campo. O conceito de campo é uma referência de Agamben com relação aos campos de concentração nazista que segundo ele, são por excelência o lugar da biopolítica. O filósofo italiano afirma que o campo é o *nómos* da política ocidental moderna, um espaço político que ainda existe entre nós, e não apenas uma anomalia histórica pertencente ao passado (AGAMBEN, 2007). Para compreendermos melhor o campo, vamos delinear a discussão que o autor faz do mesmo.

Primeiramente, o autor italiano enfatiza que os primeiros campos de concentração na Alemanha não foram do regime nazista, mas do governo social democrata em 1923, feitos para a apreensão de militantes comunistas e hebreus orientais refugiados. Mas, vale ressaltar que esses campos criados antes do regime nazista não eram campos de extermínio (AGAMBEN, 2007).

Como explicitado anteriormente, Hitler suspendeu por 12 anos artigos da constituição alemã que garantiam as liberdades individuais. Entretanto, a atitude do terceiro Reich não foi algo isolado dos governos precedentes da Alemanha, que, de modo similar,

invocaram o Estado de exceção em outras épocas, e por vezes com um tempo grande de duração, em se tratando de um regime que se auto-intitulava social democrata. Em um desses casos, por exemplo, o Estado de exceção chegou a durar cerca de cinco meses. Quando o estado de exceção começa a tornar-se regra, a saber, no momento em que a exceção se confunde com a regra normal, entrando assim em âmbito de indistinção entre exceção e regra, surge o campo como um espaço biopolítico. Isso acontece porque o Estado de exceção, que era a estagnação temporária da constituição vigente devido a alguma situação de perigo ou caótica, acaba permanecendo e adquirindo uma disposição espacial, ou seja, o que era para ser temporário acaba ficando e é incorporado na situação normal tornando-se uma realidade permanente, virando então o campo¹⁸(AGAMBEN, 2007).

Mas, para entender o campo, teremos que ir mais além, já que o campo como um espaço de exceção possui uma estrutura paradoxal e complexa. De acordo com o filósofo italiano, o campo é um espaço de território designado fora do ordenamento jurídico normal, mas isso não quer dizer que o campo seja algo externo. Aquilo que no campo é excluído é incluído através de sua própria exclusão. Todavia, o que torna o campo um novo paradigma político-jurídico é, segundo Agamben:

Na medida em que o estado de exceção é “desejado”, ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, digamos, a estrutura em que o Estado de exceção, em cuja, a possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente* (AGAMBEN, 2007, p.177).

Nesse sentido, o soberano não é mais limitado a apenas decidir sobre o Estado de exceção, ele produz a situação de fato como consequência da sua decisão sobre a exceção. Desse modo, a exceção que era para ser temporária, torna-se regra, e, para além disso, se confunde com a norma, pois é algo “desejado” pelo soberano, e questionar a legalidade ou ilegalidade da formação do campo é algo desprovido de sentido, uma vez que isso é realizado normalmente, ou seja, o campo representa uma situação normal e simultaneamente anormal. Ao entrar nessa zona de indistinção, o campo torna-se algo inquestionável (AGAMBEN, 2007).

¹⁸ Aqui vale a pena lembrar que esta ideia Agambeniana é devedora do pensamento de Walter Benjamin, em particular das teses sobre a filosofia da história. Texto no qual Benjamin destaca que o Estado de exceção se tornou regra, e onde também estabelece que o programa político a ser realizado é instaurar o Estado de Exceção efetivo, que implica retirar a vida da esfera do direito.

No campo tudo é possível, ali a vida é transformada em vida nua, e a vida nua não é apenas uma vida que se pode matar sem cometer homicídio, se pode fazer o que quiser com ela. Apesar disso, Agamben ressalta que mais útil do que questionar como foi possível cometerem os horrores no campo, seria perguntar quais dispositivos jurídicos e políticos permitiram que os atos ali cometidos não fossem vistos como delitos (AGAMBEN, 2007).

A essência do campo encontra-se na materialização do Estado de exceção, isso quer dizer, na criação de um espaço físico no qual o ordenamento jurídico encontra-se em suspensão e a vida humana fica diretamente sujeita ao poder do bando soberano sem nenhuma mediação. O campo possui uma localização deslocante, é uma matriz oculta da política atual. Por isso, Agamben nos alerta, que devemos aprender a reconhecer as metamorfoses e paliativos que escamoteiam os campos existentes na biopolítica moderna (AGAMBEN, 2007). De acordo com Agamben (2015) um campo hoje pode ser localizado em periferias de grandes cidades pós-industriais.

Outro exemplo de campo na atualidade pode ser uma favela que está sob intervenção militar. Nesse espaço, o ordenamento jurídico está suspenso; dessa forma, as vidas ali foram abandonadas pela lei, e estão sujeitas ao poder soberano, e este por sua vez, pode matá-las sem cometer homicídio.

Como destacado anteriormente, Agamben extrai o conceito de campo dos campos de extermínio nazista. No livro intitulado “O que Resta de Auschwitz” (2008), o autor ressalta a relação explicada até aqui entre biopolítica, estado de exceção, bando soberano e vida nua; apesar de que, nesse livro, a ênfase se dá na vida nua. Apesar disso, Agamben, ao analisar Auschwitz, deixa ainda mais notório o paradigma biopolítico campo. Na ótica do autor, em Auschwitz regra e exceção coincidem e a situação extrema não serve mais como critério de distinção, isto é, não é apenas o caso da exceção e norma coincidirem, mas também o fato de a situação extrema se ter tornado o próprio paradigma do cotidiano (AGAMBEN, 2008).

Outra característica de Auschwitz enfatizada por Agamben é a morte. Ali ocorreu a degradação da morte, não importava como morria, mas sim a quantidade de pessoas que eram mortas. Agamben destaca a situação de que no campo de Auschwitz não existia a morte propriamente dita, existia a produção de cadáveres; ainda, para o autor:

Os campos não são apenas o lugar da morte e do extermínio, mas também, e antes de qualquer coisa, o lugar da produção do “muçulmano”, a última substância biopolítica isolável no *continuum* biológico. Para além disso, só há a câmara de gás (AGAMBEN, 2008,p.90).

E do campo não sobram sobreviventes, nem mortos, nem cadáveres, mas ali no campo, sobretudo, ocorre a produção do não-humano no humano, aparece o morto vivo, o “muçulmano”. Este por sua vez é a vida nua, uma vida que está exposta ao poder total de vida e morte do soberano, conceito em que vamos nos deter no próximo tópico.

3.5 A VIDA NUA

Para discutir a vida nua, Agamben primeiramente parte de algumas pistas deixadas por Benjamin. De acordo com esse autor, explicado por Agamben (2008), existe uma vida que se encontra entre o direito e a violência e está exposta ao soberano. Essa vida é designada por Benjamin como uma mera vida ou uma vida nua, e sua característica é ser sagrada, e isso, para Benjamin significa ser uma vida portadora de culpa, por outros termos, a vida nua é uma vida sacralizada e possui conexão direta com o Soberano. É partindo desse princípio que Agamben vai discutir o *homo Sacer*.

Então, ao discutir a sacralidade da vida, Agamben se reporta ao direito penal romano no qual aparece a figura do *homo Sacer*. Este por sua vez é caracterizado por ser uma vida insacrificável, porém, quem o matar não cometerá crime algum. É sobre essa ambiguidade que Agamben inicia suas reflexões, isto é, como pode uma vida ser ao mesmo tempo insacrificável e matável?

Primeiramente o filósofo italiano enfatiza que o *homo Sacer* não é sinônimo de uma vítima consagrada. Esta é sacrificada em prol dos deuses, diferente do *homo Sacer* que é uma figura insacrificável. O *homo Sacer*, ou o homem sagrado, é caracterizado por possuir uma dupla exclusão. Ele é simultaneamente excluído do mundo dos homens e do âmbito religioso, isto é, ele é expulso da jurisdição humana sem, entretanto, passar para a divina. Dessa maneira, o *homo Sacer* pertence a Deus, em sua forma de insacrificável, e é incluso no âmbito humano através da sua matabilidade, ou seja, nas palavras do autor, “A vida insacrificável, e, todavia, matável é a vida sacra” (AGAMBEN, 2007, p.90).

Diante disso, o *homo Sacer* é exposto a uma violência que não é classificada nem como sacrifício, pois ele é insacrificável, e nem como homicídio, pois se pode matá-lo sem cometer tal crime. Portanto, a vida sacra do *homo Sacer* não pertence nem ao domínio do religioso nem do profano, mas ele pertence à esfera do soberano, de acordo com Agamben (2007, p.91), “Soberana é a esfera que se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar sacrifício, e sacra, isso é, matável e insacrificável é a vida que foi capturada nessa esfera”. Então, segundo Agamben, o que é aprisionado no bando soberano é a vida sacra ou a vida

nua, ou melhor, a vida insacrificável e matável do *homo Sacer*. A vida nua é o conteúdo original do poder soberano (AGAMBEN, 2007).

O autor italiano também demonstra uma correlação interessante entre *homo Sacer* e o soberano. Com relação ao soberano, todos os homens são possíveis seres sacros, correspondente ao *homo Sacer*, todos os homens podem ser soberanos. Além disso, Agamben sustenta que a sacralidade é a maneira originária da inclusão da vida nua no bando soberano através do sintagma *homo Sacer* (AGAMBEN, 2007).

Sendo o *homo Sacer* excluído das esferas religiosa e profana e pertencente à esfera do soberano, ele, o *homo Sacer*, possuindo uma vida sacra, faz aflorar a vida nua que possui a singularidade de estar em simbiose com a morte, sem, no entanto, fazer parte do mundo dos defuntos. Esta vida sacra constitui, sobretudo, o núcleo essencial do poder soberano, e desde o início, ela, a vida nua, possui uma faceta eminentemente política (AGAMBEN, 2007).

Como explicado anteriormente, a relação de bando acontece quando a lei abandona a vida. Isso se concretiza no momento em que o soberano invoca o estado de exceção, a saber, a lei é suspensa, abandonando a vida e deixando-a sob o poder do soberano. Apenas é importante lembrar que a lei, em sua essência, existe para proteger e conservar a vida e é por isso que a relação de bando constitui a estrutura do soberano, pois quando a lei abandona a vida, ela ao mesmo tempo a deixa de proteger e a coloca diante do poder do soberano que por sua vez decide sobre a vida e a morte (AGAMBEN, 2007).

Diante disso, Agamben chama a atenção para o fato de que em última instância todos nós somos vida nua. Isso acontece uma vez que a relação de bando se concretiza diariamente nos espaços públicos em que vivemos. Por isso, para o autor, é importante começar a reconhecer esses espaços em que a relação de bando é aplicada e a vida nua aparece. Além disso, Agamben ressalta que se na atualidade a figura do *homo Sacer* é praticamente inexistente, devido, talvez, porque a vida sacra tenha se misturado com toda a vida humana, ou seja, todos os cidadãos podem ser transformados em *homo Sacer*, uma vida insacrificável e matável (AGAMBEN, 2007).

Anteriormente deu-se ênfase sobre a questão do valor e do desvalor da vida, isto é, qual vida merece ser vivida e qual vida não merece ser vivida. Essa nova categoria jurídica, uma vida sem valor, é correspondente à vida do *homo Sacer*, ou seja, a vida nua. A vida nua é uma vida matável, e aos olhos do soberano não possui valor algum. Essa vida não está mais separada em algum local específico, mas, sobretudo, está fundida a todo corpo biológico existente, a saber, toda a população é potencialmente vida nua. Isso acontece no momento em

que vida e política são articuladas no Estado de exceção, elas se misturam, e então, a partir desse momento, toda vida é *Sacra* e toda política é exceção (AGAMBEN, 2007).

A vida humana encontra-se em um espaço de indefinição entre natureza e política, vida e *logos*, corpo e espírito. Mas isso não significa que essa vida que se situa entre homem e o animal não possa ser enclausurada pelo bando soberano, mas ao contrário, a vida nua não precisa de nenhum valor ou virtude para ser objeto do poder soberano, a sua existência como tal já basta para a mesma tornar-se a essência da política soberana (AGAMBEN, 2007).

No livro “O Aberto, o homem e o animal” Agamben (2017) destaca novamente esse fato, ou seja, essa zona de indistinção na qual o humano se localiza, entre o homem e o animal. Para ele, o homem é uma consequência da animalidade em tensão com a humanidade. Elas se contrapõem e, simultaneamente, se conectam, se atraem e se afastam, se articulam, mas não se fundem. O fato é que a produção do inumano ocorre no humano, a saber, o “muçulmano” é a expressão mais clara do homem reduzido a vida nua (AGAMBEN, 2017).

O “muçulmano” é explicado por Agamben, que se baseou em Primo Levi¹⁹, como aqueles judeus nos campos de extermínio, no qual sua existência era uma “mera existência”, isto é, a figura do “muçulmano” era um morto vivo, um cadáver ambulante, um homem-múmia, o não-homem que se arrastava com os braços pendidos ao lado do corpo; tinha um olhar opaco, no rosto uma expressão de indiferença e tristeza. Ficavam doentes facilmente devido a sua baixa imunidade, eram indiferentes a tudo e a todos, se moviam lentamente, falavam baixo e se isolavam. Estavam sempre com frio devido a sua baixa temperatura corporal, estavam vazios e tão debilitados que nem temiam a morte. Se de longe se avistava um grupo desses efêmeros, se assemelhavam a árabes em oração, daí se deriva o nome “muçulmano” (AGAMBEN, 2008).

É importante enfatizar, que com a figura do “muçulmano”, Agamben deixa claro que a vida nua não é simplesmente uma *zoé*, isto é, vida nua não implica somente no corpo biológico. Para além disso, além da *zoé*, a vida nua é uma vida matável, uma vida da qual se pode fazer o que quiser: matar, torturar, realizar experimentos científicos e por fim, produzir o “muçulmano”. Portanto, Agamben (2017) salienta que a possibilidade de distinguir o humano e não humano na figura do “muçulmano” se tornou nula. O que se sabe é que homem o “muçulmano” já não era, pois ele foi reduzido a uma vida nua, uma mera sobrevivência.

O “muçulmano”, a vida nua por excelência, é ressaltado por Levi, explicado por Agamben, como um não vivo. Apesar de manter a aparência humana, o judeu, transformado

¹⁹ Foi um sobrevivente de Auschwitz. Nasceu em Turim, em 1919, e ali morreu em 1987. Sua experiência em Auschwitz foi retratada em *É isto um homem?*

em “muçulmano” perdeu a sua humanidade. Há aqueles que se movem e respiram com dificuldade, e também há outros que nem se movimentam mais. Evitava-se dizer que esses judeus, reduzidos a uma vida nua eram seres vivos, visto que mesmos vivos pareciam mortos. O “muçulmano” é caracterizado por ser um limite entre a vida e a morte, mas, além de tudo, este ser é um limiar entre homem e o não homem, nas palavras de Agamben:

Antes de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em “muçulmano”, e o homem em não homem (AGAMBEN, 2008, p.60).

A vida natural é transmutada em vida nua apenas quando é capturada pelo bando soberano no estado de exceção. Quando isso acontece, a vida natural torna-se vida nua, e, em última instância, se for colocada no campo, transmuta-se no “muçulmano”. Diante desse fato, não é impossível qualquer cidadão ser transformado em “muçulmano”, isto é, todos os indivíduos que estão inclusos no direito democrático podem ser capturados pelo bando soberano através do estado de exceção, uma vez que essa prática se tornou recorrente na modernidade, ou seja, o estado de exceção tornou-se regra. Diante disso, é importante notar que a vida nua, a vida sacra, o “muçulmano”, talvez não esteja tão longe assim da realidade que vivemos, está sempre em potência.

É importante deixar claro o processo exclusivo e inclusivo da vida nua. A vida ao ser abandonada pela lei e, simultaneamente, ser capturada pelo soberano no Estado de exceção (o campo) é excluída do âmbito político, mas ao mesmo tempo, através da sua exclusão ela é incluída no contexto político como fonte originária do poder soberano.

Por fim, Agamben (2015) realiza uma ótima reflexão envolvendo o povo e a vida nua. Para ele, o conceito povo designa tanto os pobres e excluídos quanto o sujeito político, isto é, o termo “povo” possui dois extremos; de um lado é um corpo político, do outro representa os excluídos, os vencidos. Povo é um conceito que possui duas significações e reflete uma relação de dois extremos.

Essa relação é a fratura biopolítica existente na modernidade, ou seja, *bíos e zoé*, vida nua e vida política. Então, dessa forma, Agamben explica que Povo (com P maiúsculo) se vincula à vida política, ao *bíos*. Ao contrário, povo (com p minúsculo) se conecta à vida nua, à *zoé*. Portanto, a fratura existente nos gregos entre *zoé e bíos* é agora reproduzida novamente em outra escala (AGAMBEN, 2015).

Com isso, Agamben chama atenção para o fato que a modernidade tem tentado acabar com essa fratura e a tática escolhida para isso é tentando exterminar o povo, a vida nua. Nesta ótica, Hitler tentou realizar, sobretudo, a criação de um povo uno, sem divisão. O povo (judeus, ciganos, comunistas) foram eliminados para restar apenas o Povo (a raça superior alemã). Onde existir um Povo, necessariamente vai coexistir um povo. Esse povo, essa vida nua, a qual a modernidade tenta extinguir, cresce em seu próprio interior.

O filósofo italiano destaca que a obsessão pelo desenvolvimento econômico e social é tão eficaz, porque coincide com o projeto biopolítico de estruturar um povo sem fratura. Segundo o autor, esse projeto que requer acabar com a pobreza das classes mais baixas da população (o povo) através do desenvolvimento, implica, sobretudo, em transformar em vida nua as populações mais pobres do globo.

Por fim, compreendemos que Agamben identifica na figura do *homo sacer* a primeira constatação de uma vida nua ou sacra. Após fazer uma análise dessa figura, Agamben avança em suas investigações e também identifica a vida nua ou sacra na biopolítica atual. Portando essa vida matável e insacriável, característica do *homo sacer* encontra-se também presente nos cidadãos da modernidade.

O estado biopolítico moderno, se utilizando de todo o mecanismo exposto anteriormente, a saber, o bando, o soberano e o estado de exceção, captura a vida dos cidadãos que se encontram sob a égide do Estado e a transforma em vida nua, ou seja, uma vida matável e insacriável. Insacriável, pois toda a vida não é sacrificada perante a ótica do direito, pois, antes de tudo, o direito existe para proteger e conservar a vida. Mas, não obstante, na biopolítica moderna, existe o valor e o desvalor da vida, e diante disso o Estado, utilizando de todo o aparato já elucidado, vai capturar determinado tipo de vida, na medida em que será abandonada (colocada em relação de bando) diante do poder soberano, e se tornará uma vida matável, portanto, uma vida nua ou sacra. Em suma, a vida é insacriável perante o direito e matável diante do poder soberano. E a vida nua que era uma singularidade somente da figura do *homo sacer*, passa a ter a potencialidade de existir, na biopolítica moderna, em todas as pessoas que estão sob a proteção do Estado.

PARTE - II

3.6 BIOPOLÍTICA E MEIO AMBIENTE

Na parte I deste capítulo, tentamos compreender o tema da biopolítica em Agamben. Como explicitado anteriormente, Agamben se utiliza de vários conceitos para compreender a biopolítica moderna. De forma abreviada, os conceitos usados foram:

Quadro Três: Conceitos para compreender a Biopolítica

Conceitos	Definições
Biopolítica	É o interesse da política e ou do Estado sobre a vida biológica de sua população. A política ocidental sempre foi de certa maneira biopolítica.
Estado de exceção	É um espaço vazio do direito, no qual vale a vontade do Soberano. Possui uma relação exclusiva-inclusiva com o direito.
Soberano	É quem invoca o Estado de exceção. Geralmente é o estado, mas pode adquirir a figura de um médico, juiz, etc.
Bando	É o momento em que o ordenamento jurídico abandona a vida.
Vida nua ou sacra	É uma vida que se pode matar sem cometer homicídio.
Campo	É o paradigma biopolítico da modernidade e aparece a partir do momento em que o Estado de Exceção torna-se regra.

Fonte: Agamben (2007; 2004;2008;2017);
Organização: Oliveira (2019).

Na sequência, repensamos temas ambientais sob a perspectiva da biopolítica.

3.7 A EXCLUSÃO INCLUSIVA DA NATUREZA

No capítulo anterior, realizamos uma abordagem “profanatória” sobre a dicotomia existente na relação do homem e a natureza. Mas neste capítulo, vamos procurar compreender essa divisão de uma nova forma, ou seja, entendemos que essa cesura entre homem e natureza é um processo exclusivo/inclusivo da natureza para com relação à sociedade. Antes de enfatizarmos esse aspecto, destacaremos um pouco mais essa divisória.

De acordo com Leis (2014) a dualidade entre natureza e sociedade é uma característica da cultura ocidental, em particular da época moderna. Além disso, na modernidade, a separação do mundo social do natural se reforça com relação à igualdade entre os homens, pois essa igualdade dá-se apenas entre os seres humanos e não destes para com outros tipos de vida.

Leis e D’Amato (1994) explicam de uma forma bem peculiar a dualidade homem/natureza. Terra e mundo são os conceitos usados por eles para explicar essa divisão. A terra se constitui pelos ecossistemas naturais integrados; já o mundo é formatado por diferentes realidades sociais e culturais. Para Leis e D’Amato (1994), a crise ambiental tem suas origens nessa dualidade entre terra e mundo, em que uma das principais missões do ambientalismo é ser um fator de convergência, um “justo meio” entre ambos.

A modernidade define o natural, a natureza, como antítese do humano. Essa situação não ocorria na Grécia antiga, na qual a evolução do homem foi propiciada sem alterar de maneira incisiva a relação homem/natureza. Essa antítese fica explícita na constituição do Estado moderno, em que uma de suas promessas foi a de proteger os atores sociais de causas e males naturais (LEIS; D’AMATO, 1996).

Devido a essa divisão existente, ocorre um processo que Leff (2016) denomina de des-naturalização da natureza. A natureza tornou-se algo externo ao sistema social, político e econômico da atualidade; ela tornou-se apenas um insumo produtivo, um recurso para a economia, para a ciência, para as necessidades sociais. Com isso, perdeu-se a essência da natureza, isto é, a natureza não é mais algo vivo, mas é apenas um objeto a ser usado para a criação de mercadorias. Esse fato é o que Leff (2016) designa como des-naturalização da natureza. Essa externalização da natureza, a saber, colocá-la fora da sociedade, é um fator primordial para que a sua exploração continue.

Essa divisão homem/natureza abordada no capítulo anterior, e reforçada nesse capítulo, é uma dicotomia amplamente criticada pelos autores ambientalistas utilizados nessa tese. A partir disso, propomos aqui um novo olhar sobre esse assunto, a saber, entendemos

que essa dualidade pode ser compreendida como a exclusão inclusiva da natureza na sociedade.

Como explicitado na primeira parte deste capítulo, Agamben ao tentar explicar o Estado de exceção, vai partir do princípio que o mesmo se encontra em uma zona de indistinção com relação ao âmbito jurídico, ou seja, o Estado de Exceção possui uma relação exclusiva e inclusiva com relação ao direito. Processo similar acontece com a vida, que ao ser dividida em *bíos* e *zoé*, abre-se a possibilidade de excluir a *zoé* da *pólis*, e a sua inclusão na mesma através da sua própria exclusão. Agamben (2017, p.296) ainda explica que “a estratégia é sempre a mesma, algo é excluído e rejeitado, e devido a essa exclusão, é incluído como fundamento”

Partindo desta visão de Agamben, observamos que a cesura entre homem e natureza pode ser compreendida também de maneira similar, isto é, a natureza é excluída do sistema social (externalizada, segundo Leff), e devido a essa exclusão é incluída no mesmo (processo semelhante ao da *zoé*).

Portanto, a natureza como algo vivo é rejeitada, ou seja, excluída, e a partir disso des-naturalizada; após isso é incluída no sistema social ao se transformar em recursos e insumos necessários para manter os processos produtivos. Então, essa exclusão inclusiva da natureza, é um procedimento necessário para a mesma tornar-se um recurso natural com fins produtivos. E de forma similar à *zoé*, que se torna política devido a esse decurso, o sistema natural também ganha faceta política ao ser excluído e incluído no ordenamento social.

É importante destacar a politização da natureza nesse processo exclusivo inclusivo. Assim como acontece com a vida, que se torna política justamente para ser excluída da política, e devido a essa exclusão é incluída na política, tornando-se uma vida nua, portanto uma vida matável ficando sob a égide do soberano, a natureza também se torna “matável” devido a um processo similar. Portanto, a partir do momento em que a natureza é excluída, e logo após, incluída, ela torna-se “matável”, ou seja, a natureza como vida é excluída: a partir disso, ela pode ser “morta” e transmutada em recursos naturais, e com isso, incluída no sistema político, econômico e social.

Então, além da divisória existente homem/natureza, que segundo Porto-Gonçalves é sinônimo de dominação e dilapidação da natureza, a exclusão inclusiva da natureza é um meio que coloca a natureza sob o poder soberano, e este pode fazer o que quiser com ela, ou, deixar fazerem o que quiserem (no caso grandes empresas). Talvez, esse seja um dos motivos pelos quais os povos originários são tão odiados pelo capital, pois eles possuindo uma relação mais simbiótica com a natureza, e não sendo ainda uma vida nua, tornam a exclusão-inclusiva da

natureza mais difícil de ser realizada. Isso acontece na medida em que nesta situação, o humano ainda se encontra “dentro” da natureza, não sendo possível então excluí-la da sociedade. Quando o soberano tenta realizar a operação de exclusão-inclusiva da natureza, ele esbarra diante de uma “sociedade natural”, a saber, os povos originários. Diante disso, excluir essa natureza da sociedade para transmutá-la em mercadoria, só é possível se transformar os povos originários em vida nua (discutiremos isso na sequência), integrando os mesmos ao poder do Estado ou simplesmente exterminando-os.

Para além de uma zona de indistinção na qual se encontra o Estado de Exceção, o meio natural está em um âmbito necessário para manter o sistema produtivo, ou melhor, a natureza é excluída e seus valores e essência “retirados” de si, mas, simultaneamente, ela torna-se “bens naturais”. Estes por sua vez, são essenciais ao sistema social, político e econômico, portanto, nesse processo, a natureza é incluída através da sua exclusão. Em suma, a natureza como vida é excluída, e a natureza como recurso é incluída junto ao ordenamento social.

Agamben nos alerta que para a vida nua não ser mais produzida, a vida dividida proveniente da máquina biopolítica ocidental não deve mais ser concebida, e a única maneira disso acontecer é tornar a máquina biopolítica inoperosa. De forma semelhante à máquina antropológica que produz a dualidade homem/animal, e entendemos ser ela também responsável, ou, pelo menos, parcialmente responsável pela cesura sociedade/natureza, deve ser suspensa.

3.8 UMA “BIOPOLÍTICA AMBIENTAL”?

Após partirmos da ideia de que a natureza é excluída e incluída no sistema social, nossa próxima reflexão consiste em entender se é possível uma “biopolítica ambiental”? Por outros termos, existe a possibilidade de o Estado usar a questão ambiental como “justificativa” para transformar a vida em vida nua? Antes de tudo, enfatizamos aqui que não estamos tentando propor uma modificação no pensamento de Agamben que por sua vez possui uma estrutura conceitual muito consistente e acima de tudo nos ensina como o Estado transmuta uma vida em uma vida matável. O que propomos é apenas um olhar distinto sobre a atitude do Estado com relação ao meio ambiente. Com isso em mente, vamos avançar em nossa análise.

Porto-Gonçalves (2015) nos ensina em seu livro intitulado “A globalização da natureza e a natureza da globalização” como o meio ambiente vem tornando-se mercadoria.

Materiais genéticos de plantas e animais, recursos naturais essenciais à vida como água, vêm sendo privatizados deixando de ser bens comuns. Todos esses movimentos, que dificultam em muito a vida de determinadas populações, se não possuem o aval do Estado, no mínimo, o Estado não faz nada para impedir.

Outro fato importante lembrado por Porto-Gonçalves (2015) é o racismo ambiental. Segundo ele, os rejeitos de um processo produtivo que são considerados algo sem valor, são jogados em lugares também considerados sem “valor”, habitados por pessoas que também não possuem “valor”. Diante disso, comunidades pobres, negras, periféricas, etc., são usadas como verdadeiros depósitos de materiais (em alguns casos nesses locais é encontrado até mesmo lixo radioativo) provindos de processos produtivos, ou seja, o racismo é reproduzido em outra escala. Isso novamente ocorre com o Estado dando pouca atenção ao assunto.

Outros pontos também podem ser salientados, como por exemplo, empresas estatais (mineradoras e petrolíferas principalmente) que geram alta poluição, impactando o meio social. Atividades altamente poluidoras sendo realizadas com o aval do Estado para tal (utilização do carvão nos processos produtivos, por exemplo). Em suma, em muitas atividades poluentes e que geram alto impacto ambiental e social, o Estado, de forma mais ou menos intensa, está presente, realizando tal processo, ou pelo menos legitimando a atividade. Portanto, o Estado, utilizando o seu poder, contribui para que danos sociais e ambientais sejam provocados. Com isso em vista, vamos avançar em nossas reflexões.

Lembramos que a biopolítica moderna parte do princípio de valor e desvalor da vida. É o Estado, em última instância, quem decide sobre qual vida merece viver e qual vida não merece viver. E o bando soberano através do Estado de exceção, cria a condição necessária para uma vida tornar-se vida nua, portanto, uma vida que o Estado pode matar sem cometer homicídio. Em resumo, seria possível o soberano “usar” a questão ambiental como “justificativa” para invocar um Estado de exceção e transmutar vidas em vida nua? Como já destacamos anteriormente, o Estado tem a sua contribuição (ou pelo menos a sua omissão) em impactos sociais e ambientais. O quão longe o bando soberano estaria em invocar um Estado de exceção alegando “problemas” ambientais?

Mas o que queremos sinalizar com isso? Pensamos agora uma “hipótese concreta” sobre a ideia antes descrita. Se em determinado contexto social que se encontra sob o poder do Estado, começar a ocorrer, por algum motivo qualquer, falta de água potável. Existe uma probabilidade do bando soberano invocar o Estado de exceção e escolher qual vida terá acesso a essa água e qual não terá? Por outros termos, o Estado biopolítico que decide sobre a vida e a morte, vai decidir qual vida não terá essa água potável e, portanto, será transformada em

uma “vida nua”? Ou pior, justamente pela falta desse recurso natural o Estado extermina um determinado número de vidas, utilizando o dispositivo da soberania, para que esse bem natural venha a ser usado somente pelas vidas com “valor”... seria possível essa atitude?

De modo geral, o poder soberano não adota critérios para transformar uma vida em uma vida nua, a vida não precisa de nada além dela mesma para tornar-se a essência o bando soberano. Entretanto, Agamben destaca alguns critérios utilizados pelo Estado para a criação da vida sacra. Isso é notório no nazismo, no qual a vida nua eram os judeus, comunistas, gays, etc, ou seja, grupos considerados inferiores em comparativo ao “povo alemão”. De forma similar, pessoas com deficiência também foram mortas e não foi considerado homicídio. Na mesma medida, Agamben destaca o Povo, uma raça superior, e o povo, uma raça inferior. O povo é o núcleo do bando soberano. Então, apesar de toda a vida poder ter o caráter de sacra, nota-se que, em muitos momentos, critérios são adotados para sustentar ou justificar o Estado de exceção.

Com base no parágrafo anterior, questionamos se é possível a questão ambiental vir a ser também um critério, uma justificativa, para o bando soberano invocar o estado de exceção? Neste sentido, a “biopolítica ambiental” conforme designamos aqui, implica, em grande medida, o questionamento sobre o Estado “usar” o meio ambiente para exterminar vidas. Que o Estado já foi, em muitos momentos, omissos em assuntos ambientais ou responsável por gerar impactos que mataram diversas vidas (Chernobyl, Brumadinho, são exemplos disso), isso é algo notório. Mas o que estamos procurando pensar aqui é em que medida esse Estado biopolítico que torna vidas matáveis, não usará a questão ambiental como “critério” para a instalação de campos e, por último, a criação do “muçulmano”.

O campo se descola, e em dados momentos pode estar em uma favela, em outros pode ser uma intervenção militar, e diante disso, questionar a legalidade ou ilegalidade do campo está fora de cogitação, pois esse já se tornou regra. Em suma, ponderamos que se o Estado de Exceção virou regra e a biopolítica moderna parte do princípio do valor e desvalor da vida, o quanto longe estamos de uma “biopolítica ambiental”, isto é, a invocação de um estado de exceção e o aparecimento de campos, no qual seu escopo seja a disputa por recursos naturais, ou a proibição da utilização desses recursos? O poder soberano atual está longe de criar uma vida insacrificável, e, todavia, matável, em prol do meio ambiente?

3.9 POVOS ORIGINÁRIOS OU APENAS UM POVO?

Agamben (2007) nos ensina sobre o povo/Povo. O povo (com p minúsculo) é a vida nua, a *zoé*, excluído da política. Já o Povo (com p maiúsculo) é a vida política, o *bíos*. A grande finalidade da biopolítica moderna é acabar com essa fratura, eliminando, logicamente o povo, a vida nua. Agamben chama atenção para o fato de o conceito “povo” possuir correlações com termos como miséria, excluídos, etc.; estes por sua vez, para Agamben, não são conceitos apenas sociais, mas eminentemente políticos.

Então, o Estado biopolítico tenta, sobretudo, acabar com a fratura existente, a saber, Povo e povo. Agamben cita o exemplo da própria Alemanha nazista que tentou eliminar o povo (ciganos, deficientes, comunistas, judeus). É importante observar que os chefes nazistas repetiam tão obstinadamente que ao eliminar o povo, estavam realizando um favor a toda a Europa, ou seja, concretizando o projeto biopolítico de criar apenas um Povo. Nossa hipótese aqui consiste em pensar o quão longe os povos originários (índios, afrodescendentes, camponeses, e etc.) estão de se tornarem um povo (com p minúsculo).

Antes de refletirmos sobre nossa conjectura, vamos destacar algumas críticas já realizadas ao Estado tanto por Leff como por Porto-Gonçalves. Para Leff (2006) a crise ambiental está impulsionando a criação de novas organizações sociais para enfrentar essa degradação ecológica existente, e ao mesmo tempo, essa nova forma de organização social questiona a legitimidade do Estado e suas ações com relação a temas socioambientais. Esse movimento demonstra a crise do Estado frente a questões como justiça, equidade, democracia e meio ambiente (LEFF, 2006).

Como já foi explicado no capítulo anterior, na atualidade grandes corporações sob a égide do desenvolvimento sustentável vêm patenteando materiais genéticos de sementes e plantas usadas por agricultores familiares, povos indígenas, etc.; depois de patenteados, esses recursos genéticos só serão liberados para o uso dessas populações através do pagamento em dinheiro - ou simplesmente esses povos que utilizaram esses recursos por décadas, talvez até milênios, serão proibidos de usarem os mesmos. Todo esse movimento realizado possui na maioria das vezes o aval do Estado (Porto-Gonçalves, 2015).

Porto-Gonçalves (2004) também explica que, além dos materiais genéticos, o próprio conhecimento desses povos tradicionais vem sendo apropriado pelas empresas, e com o apoio do Estado essas empresas privatizam esse conhecimento através do Direito de propriedade intelectual individual. Diante disso, seu modo de viver, seu conhecimento sobre a diversidade biológica, estarão perdidos. Com relação a esse assunto, Porto-Gonçalves (2015) explica que:

Em face da ampla mobilização de camponeses e indígenas, entre outros, para que se reconheçam os seus direitos comunitários e coletivos sobre o seu conhecimento ancestral, os Estados nacionais podem ser, mais uma vez, chamados a cumprir o seu papel soberano de suprimir o direito desses povos e comunidades e, em pleno exercício da soberania, negociá-la com grandes corporações transnacionais, como vem fazendo historicamente (Porto-Gonçalves, 2015, p.408).

Entendemos que o autor salienta sobre como esse conhecimento ancestral (saberes com relação à diversidade biológica, seu modo de vida, sua cultura e etc.) de populações originárias podem ser extintos com o auxílio do Estado.

Nota-se que os dois autores auferidos anteriormente, já realizam críticas ao Estado. Para além dessas críticas com as quais concordamos, nossa pressuposição pensada baseia-se em: se segundo esses autores o Estado já realiza operações que prejudicam os povos, o que impede o Estado, usando todo o aparato já explicado na primeira parte desse capítulo, transformar esses grupos em um povo?

Se o Estado, alinhado a grandes empresas, já propicia a privatização de saberes populares e de materiais genéticos, que prejudicam amplamente a vida das populações originárias, o quão longe esse mesmo Estado está de transformar essas comunidades em vida nua, a saber, um povo? O que propomos pensar nessa investigação é a possibilidade (que não é nula e muito menos fraca) do próprio Estado nacional, através do mecanismo exposto anteriormente, transformar índios, afrodescendentes, seringueiros²⁰, dentre outros, em vida *sacra*, portanto, uma vida que se pode matar sem cometer homicídio.

Então, é preponderante que pensamos essa hipótese, pois esses povos ainda não estão sob a total “proteção” do Estado, e dessa forma, ao contrário de todo o cidadão, sob a perspectiva da biopolítica aqui apresentada, eles ainda não podem ser transformados em vida nua. Talvez seja esse o fato que deixa as autoridades tão inquietas, pois essas comunidades não estão sob o total controle do Estado. E como a vida nua é a essência do poder soberano, nada mais plausível do que o soberano querer transformar essas populações em vida *sacra*.

Esse pensamento de Agamben nos interessa, pois os “povos tradicionais” são considerados, sob a ótica do Estado moderno, um povo, e como tal, atrapalham o desenvolvimento e a criação de um Povo. Diante disso, é preponderante para o Estado incluírem esses povos sob a sua jurisdição, para que, com isso, esse povo possa ser eliminado e a construção do Povo, a vida política ideal seja concretizada.

²⁰ Na situação brasileira, a “exclusão de ilicitude” já está fazendo isso com os negros e os pobres das periferias... que também são parte constitutiva do meio ambiente...

Mas qual a correlação da questão ambiental com essa suposição explanada? De acordo com Leff (2006) e Porto-Gonçalves (2015) os saberes que essas comunidades possuem (que para Leff se inserem dentro do saber ambiental) são preponderantes para se alcançar uma sustentabilidade da vida, uma vez que de acordo com esses autores esses conhecimentos locais têm muito a contribuir para uma possível sustentabilidade ambiental. Com isso, a partir do momento que esses povos tornam-se vida nua, a possibilidade de saberes milenares serem perdidos é altíssima.

Por fim, essa concepção anteriormente discutida, nos força a ter um olhar mais crítico com relação a determinadas afirmações de chefes de Estado sobre os povos originários, como por exemplo “nós queremos o índio integrado à sociedade”; esta fala, ou falas parecidas ditas por representantes do Estado, sob determinada ótica, pode ser entendida como algo desejável para o sistema social. Mas, com a perspectiva aqui demonstrada, reflete que esse “índio integrado à sociedade”, seria apenas mais uma vida nua exposta ao poder soberano. Neste sentido, a transformação dos povos originários em vida nua, é um desejo eminente do soberano.

3.10 REFORMA OU DESTITUIÇÃO DO PODER JURÍDICO?

Na primeira parte desse capítulo, Agamben demonstra como a lei abandona a vida ao poder soberano. E, para tanto, essa operação é lícita, ou seja, a vida ser exposta ao bando soberano que pode fazer o que quiser com essa vida é algo “legal”, é permitido pela própria constituição. Procuramos agora criticar a relação entre direito e meio ambiente explicitada por Leff, usando essa percepção de Agamben. Antes, porém, vamos abordar o pensamento de Leff sobre a questão.

A racionalidade ambiental é o conceito central no pensamento de Leff, e é em torno desse conceito que estão vinculadas suas propostas. Essa racionalidade pressupõe uma reforma de toda a estrutura social existente, sendo ela política, estatal, produtiva ou jurídica. A essência dessa proposta requer, sobretudo, uma mudança na forma de se olhar a questão ambiental e também na maneira de solucionar as problemáticas inerentes a esta. Entre os diversos assuntos que estão correlacionados com a racionalidade ambiental, Leff determina a necessidade de mudanças no que ele denomina de racionalidade jurídica, a saber, o âmbito jurídico atual.

De acordo com esse autor, é preciso que uma reforma jurídica aconteça em grande parte das constituições nacionais, pois as constituições vigentes não estão preparadas para dar

conta da complexidade ambiental, na medida em que a grande maioria dessas leis foram criadas para beneficiar a racionalidade econômica e não temas que demandam projetos de cunho social e ambiental (LEFF,2001). O autor cita exemplos de possíveis “reformas jurídicas” quando enfatiza como tanto Equador e Bolívia colocaram em suas respectivas constituições os direitos da natureza. Em suas palavras:

A emancipação dos povos pela reapropriação da natureza começou a refletir importantes transformações no Estado. [...] O Equador foi a primeiro país a introduzir os direitos na natureza em sua constituição, seguido da Bolívia (LEFF, 2016p. 473).

Mas, para Leff (2016), apenas isso é insuficiente para se alcançar uma sustentabilidade da vida seguindo os princípios da racionalidade ambiental. Deve-se ir além de apenas criar e garantir os direitos da natureza, a reforma jurídica deve se estender para outros “direitos”, ou seja, devem-se consolidar novos direitos à vida, direitos culturais e ambientais para que se possam construir novos modos de ser na e com a natureza.

Fica inteligível, então, que Leff ressalta a importância de se modificar as constituições dos Estados Nacionais. Entretanto, entendemos que essa reforma jurídica proposta pelo autor, não retira a capacidade do bando soberano de “criar” a vida nua. Diante disso, compartilhamos a percepção de Agamben de que deve ocorrer a destituição do Estado de direito, e não apenas uma reforma como Leff sugere. Mas como é possível destituir o direito ou usá-lo de uma nova forma? Agamben dá as primeiras pistas no final do seu livro “O uso dos Corpos” (AGAMBEN, 2017), a saber, Agamben vai defender uma “Teoria da Potência Destituente”.

Agamben (2017) inicia sua reflexão sobre a Potência Destituente explicando que:

No pensamento da modernidade, as mudanças políticas radicais foram pensadas mediante o conceito de um poder constituinte. Todo poder constituído pressupõe em sua origem um poder constituinte que, por meio de um processo que costuma ter a forma de uma revolução, o põe em ser e o garante (AGAMBEN, 2017, p.298).

O poder constituinte reside fora do Estado, já o poder constituído reside dentro do Estado e provém do mesmo. Mas o poder constituinte, que não necessita do Estado para a sua existência, acaba capturado pelo poder constituído a que deu origem, sobrevivendo nele apenas com o poder de revisar a constituição. Ao contrário disso, a potência destituente teria então a “finalidade” de não terminar em um poder constituído (AGAMBEN, 2017).

Para sustentar ainda mais sua percepção, Agamben (2017) vai entrar em diálogo com Benjamim. Para Agamben (2017), Benjamim destaca dois tipos de violência. A violência que fundamenta o direito (que provém do poder constituinte) e aquela que o conserva (que advém do poder constituído). Benjamim tenta quebrar essa dialética ao propor a violência pura, a saber, uma violência como meio puro, a qual não teria em vista fundar um novo direito. Ao contrário do poder constituinte que sempre destrói e recria novas formas de direito, a violência destituente ou a violência pura, irá depor o direito na forma em que se dá hoje, sem criar outra constituição em seu lugar. De forma similar é a potência destituente, que requer destituir o direito, sem colocar outro no lugar (AGAMBEN, 2017).

É amplamente próxima a relação entre inoperosidade e forma-de-vida (esses conceitos serão explicados no próximo capítulo) com a potência destituente. Apesar de destacar esses princípios sobre a potência destituente, Agamben abandona essa teoria, em suas palavras:

O leitor irá encontrar aqui reflexões sobre conceitos – uso, forma-de-vida, inoperosidade, potência destituente – que guiaram desde o início essa investigação que, assim como ocorre em toda a poesia e obra de pensamento, não pode ser concluída, mas só abandonada (e, eventualmente continuada por outros) (AGAMBEN, 2017, p. 09).

Então, apesar de Agamben delinear os primeiros passos sobre a potência destituente, a saber, uma potência que irá depor o direito sem, no entanto, colocar outro no lugar, o mesmo realça que as estratégias e pensamentos sobre esse procedimento serão uma tarefa da política que vem, e, em suma, Agamben abandona essa teoria.

Não temos a pretensão, nesta tese, de dar continuidade ao pensamento de Agamben sobre a potência destituente. O que nos interessa aqui é demonstrar como uma reforma do âmbito jurídico é ineficiente para que a produção da vida nua seja cancelada. Para isso seria necessário, de acordo com Agamben, tornar a máquina jurídico-política inoperosa e destituí-la através da potência destituente.

Diante dos fatos relatados, concordamos com Agamben e, com relação a Leff consideramos que, apesar de ocorrerem reformas nas constituições que podem beneficiar a natureza, na essência, o âmbito jurídico ainda será o mesmo e a possibilidade da produção do “muçulmano” ainda será possível enquanto apenas reformas nas constituições forem feitas, por isso, para além de meras modificações deve-se destituir o Estado de Direito.

Por fim, nota-se que Leff vai defender que reformas em prol do meio ambiente devem ser realizadas nas constituições, citando o exemplo da inclusão dos direitos da natureza no âmbito jurídico do Equador e da Bolívia. Agamben vai partir de um princípio oposto, e vai enfatizar a importância de destituir o Estado de direito democrático devido a este transformar em vida nua a vida de todos os cidadãos. Concordamos com Agamben, mas enquanto o “método” da potência destituente não é concretizado, o que nos resta a fazer? Reformar as constituições e incluir direitos da natureza e “direitos ambientais” nas mesmas? Esse movimento será benéfico para o meio ambiente? A princípio talvez seja, mas será que tornar a natureza um ser com direitos, não irá aumentar mais ainda o poder do *bando* soberano? Ou seja, é possível a própria natureza ser transformada em uma espécie de “vida nua”? Se, como exposto anteriormente o soberano, de acordo com a própria lei, cria a condição necessária para capturar a vida e transformá-la em vida *sacra*, existe a possibilidade de acontecer algo similar com a natureza? Pois esta agora também possui direitos, e encontra-se sob a égide do Estado, ou seja, será que ela também passará a estar exposta ao poder soberano?

3.11 DESENVOLVER PARA A VIDA NUA?

Após explicar a forma de funcionamento do Estado de direito na atualidade, Agamben (2007) vai afirmar que:

O projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres através do desenvolvimento, transforma em vida nua todas as populações do terceiro mundo (AGAMBEN,2007p.186).

Com esta citação, fica evidente a crítica de Agamben com relação aos projetos de desenvolvimento social e econômico. Por concordarmos com essa crítica de Agamben, vamos usá-la para refletir sobre a questão ambiental.

A partir da década de 1970 surge o conceito de ecodesenvolvimento que seria, em termos simples, um modelo de desenvolvimento que daria continuidade ao crescimento econômico visando simultaneamente uma sustentabilidade ambiental e diminuição da pobreza (mais observações sobre o conceito de ecodesenvolvimento encontram-se no capítulo 1 desta tese).

Nessa proposta identificamos a “criação” da vida nua não somente pelo conceito de desenvolvimento defendido por Sachs, mas também devido às características atribuídas pelo mesmo a esse modelo. A destacar, por exemplo, o importante papel do Estado, e também, a

preponderância atribuída ao crescimento econômico, ou seja, todas as populações do globo devem ser inseridas na economia, e, a partir disso, fomentar o crescimento e se desenvolver. E, ao se desenvolver, os atores sociais dessas comunidades serão inseridos em um novo sistema social gerido pelo Estado, portanto, passíveis de se tornarem uma vida nua.

É importante frisar como o ecodesenvolvimento ou o desenvolvimento sustentável, dentre outros modelos de desenvolvimento ditos “ambientais” ou “sustentáveis”, vestiram uma nova roupagem, mas perpetuaram a ideia de desenvolver as sociedades humanas do globo para um modelo de sociedade “ideal”, no qual, mercado e Estado ditam as regras do jogo.

Diante disso, o alerta de Agamben torna-se ainda mais pertinente para criticarmos o ecodesenvolvimento, pois este em sua essência também requer a transformação das pessoas em cidadãos, ou seja, que os mais diversos segmentos sociais possuam direitos perante o Estado. Mas, sob a perspectiva de Agamben, isso significa a transmutação de atores sociais em vida nua, que sempre é bom lembrar, é a fonte de poder do bando soberano. Mas, ao contrário de Sachs, os autores Porto-Gonçalves e Leff são críticos da concepção de desenvolvimento.

Porto-Gonçalves (2015) salienta que o desenvolvimento é a ideia atual do progresso. Esse desenvolvimento pressupõe dominação da natureza e, simultaneamente, a criação de técnicas jurídicas, sociais e políticas para levarem a cabo esse ideal. Além disso, desenvolver também significa:

Des-envolver é tirar o envolvimento (a autonomia) que cada cultura e cada povo mantém com o seu espaço; é subverter o modo de como cada povo mantém suas relações entre os homens e estes para com a natureza. [...] Ao des-envolver, envolve-se cada um em uma nova configuração societária, a capitalista (PORTO-GONÇALVES, 2004, p.39).

O des-envolvimento que objetiva retirar populações de seus contextos locais para colocá-las em outro contexto é a forma mais explícita de transformar uma pessoa em cidadão, e com isso em vida *sacra*, pois nesse outro contexto enfatizado por Porto-Gonçalves estará o Estado, que, assim como nos ensina Agamben, vai transmutar em vida nua essas populações. Neste sentido, concordamos com a crítica de Porto-Gonçalves sobre o des-envolvimento, mas com o auxílio de Agamben entendemos que não se trata apenas de incluir determinadas populações no sistema capitalista, mas, sobretudo, abrir a possibilidade de abandonar essas pessoas à mercê do bando soberano.

Já para Leff (2016) ocorre o que ele denomina de modernização, a saber, a imposição de uma racionalidade moderna aos mais diversos povos do mundo. Nessa racionalidade

moderna, está embutida a racionalidade econômica, a científica, dentre outras, que fazem parte do aparato atual dito moderno. E, para Leff (2016, p.36), esse “propósito modernizador se instaurou na vontade dos Estados-Nação de integrar as populações “subalternas” ao progresso nacional”. A modernização e o progresso ganharam diversas facetas, uma delas se chama desenvolvimento. Leff (2016) também enfatiza que a submissão dos povos originários da América Latina com relação às potências coloniais se iniciou há 500 anos e tem continuado com as atuais estratégias da economia mundial e a geopolítica do desenvolvimento sustentável.

Para além das críticas de Leff, as quais entendemos serem totalmente pertinentes com relação ao desenvolvimento, com a perspectiva Agambeniana podemos acrescentar uma crítica a mais nesse assunto, a saber, a exclusão inclusiva da vida das populações originárias e outros povos no Estado de direito. Então, além das consequências já enfatizadas sobre o desenvolvimento, a exclusão inclusiva dessas vidas no bando soberano demonstra como o Estado, utilizando diversos mecanismos econômicos, políticos, sociais, jurídicos e ambientais, tenta, acima de tudo, a inclusão da vida na esfera da soberania.

Para finalizar esta sessão, é pertinente retomarmos a crítica de Porto-Gonçalves com relação ao desenvolvimento. Este autor critica o fato de ter que seguir o modelo de desenvolvimento, ou seja, será que todos devem ser desenvolvidos (ou des-envolvidos) conforme o modelo dos Europeus e Norte-Americanos? Será que outros estilos de vida não seriam possíveis? Concordamos com a crítica de Porto-Gonçalves (2015), e, com Agamben (2007), e entendemos que essa imposição do desenvolvimento (tanto o ecodeenvolvimento, o desenvolvimento sustentável, dentre outros) significa, antes de tudo, incluir os mais diversos povos sob o poder soberano, para que este possa exercer o seu poder de vida e de morte sobre os seus cidadãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O CAPÍTULO

Neste capítulo tivemos a oportunidade de discutir temas ambientais sob a ótica biopolítica de Agamben. O principal ponto a ser destacado é como Agamben nos demonstra um segmento “obscuro” do Estado, pelo qual o mesmo pode matar sem cometer homicídio. A partir desse conhecimento oferecido por Agamben, buscamos repensar alguns temas ambientais.

Num primeiro momento, recortamos a ideia de Agamben sobre a exclusão inclusiva da vida na esfera da soberania, e tentamos pensar a natureza dessa forma, ou seja, como a

natureza é excluída da sociedade e incluída através da sua própria exclusão; em outras palavras, a natureza como vida é excluída da sociedade, e a natureza como produto é incluída no sistema social. Desta maneira, a exclusão inclusiva da natureza é um movimento necessário para a natureza ser transformada em apenas um recurso produtivo. Em resumo, com o auxílio de Agamben, conseguimos pensar uma nova forma de olhar a dicotomia entre homem e natureza.

Outro ponto relevante foi questionar se seria possível a criação de uma “biopolítica ambiental”, isto é, em que medida o soberano, usando dos artificios que possui, pode utilizar a questão ambiental como “justificativa” para criar a vida nua. Nessa medida, a biopolítica em Agamben e a nossa reflexão sob a ótica ambiental utilizando a mesma propiciam uma perspectiva crítica e no mínimo preocupante com relação ao bando soberano e a questão ambiental.

Outro aspecto importante foi o de olhar os povos originários apenas como um povo (com p minúsculo) que, conforme nos alerta Agamben, seria a vida nua por excelência. Com isso, alegamos a possibilidade (de certa forma já alertada por autores como Porto-Gonçalves e Leff) do bando soberano transformar em vida nua os povos originários.

Por fim, tentamos avançar em relação aos escritos de Enrique Leff, por defender reformas nas constituições nacionais, quando a única forma de impedir a produção da vida nua seria destituindo o Estado de Direito, ideia defendida por Agamben. Outro ponto importante é o fato de a natureza tornar-se um ser com direitos, ou seja, com isso se abre a possibilidade da própria natureza ser transmutada em vida *sacra*. Mediante a isso, refletir sobre esses temas que em muitos momentos são colocados como algo bom para o meio ambiente, pode vir a ser, sob a ótica aqui trabalhada, um ponto negativo para a sustentabilidade da vida. Para além disso, criticamos a questão do ecodesenvolvimento ou qualquer projeto que tenha o sintagma “Desenvolver”, pois como bem nos ensina Agamben, desenvolver significa, em último caso, transformar as pessoas em vidas nuas. Essa visão é importante, pois nos força a olhar projetos de sustentabilidade ambiental que visem um desenvolvimento de uma forma crítica e reflexiva.

Dessa forma, entendemos que, novamente, os estudos de Agamben nos auxiliaram a pensar temas ambientais de formas inovadoras, como também a tecer críticas pertinentes ao pensamento ambientalista.

CAPÍTULO QUATRO

FORMA-DE-VIDA

Como já foi salientado no capítulo anterior, o conceito de forma-de-vida é um conceito oposto ao de vida nua. Através da forma-de-vida, não seria possível capturar a vida na esfera soberana e a transformar em vida nua. A forma-de-vida foi anunciada por Agamben em um capítulo do livro intitulado “Meios sem fim”, publicado em 1996 (AGAMBEN, 2015). Ali o autor apresenta somente um esboço, uma visão preliminar do conceito, o qual vai retomar e desenvolver de forma mais elucidativa anos depois no livro “Uso dos Corpos” (AGAMBEN, 2017). Mas antes de adentrar diretamente no conceito Forma-de-vida (com hífen), Agamben se ocupa em discutir a relação entre norma e vida, regra e vida e a forma de vida dos franciscanos, a qual ele vai usar de base para formular sua própria concepção de forma-de-vida. Para isso, o autor italiano estuda o modo de vida dos franciscanos e suas regras monásticas.

Além dos estudos sobre os franciscanos, outros conceitos também são preponderantes para se compreender a Forma-de-vida, a saber: máquina e inoperosidade. Com relação ao conceito de máquina estudamos, neste capítulo, o autor Edgardo Castro, pois é através dele que compreendemos o conceito de máquina em Agamben, uma vez que o próprio Agamben sempre deu “pistas” sobre esse conceito, mas nunca o elaborou de maneira explicativa. Diante disso, o livro de Castro intitulado “Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência” (CASTRO, 2012) foi de grande importância no desenvolvimento deste capítulo, pois nos oferece uma explicação consistente do conceito de máquina em Agamben (além desse capítulo, esse livro foi de grande valia durante toda a investigação).

Já o conceito de inoperosidade é importante pois faz parte do “grupo” de conceitos que Agamben utiliza para se referir à vida, a saber, *zoé*, *bíos*, vida nua (todos discutidos no capítulo anterior) e por último a vida como algo inoperoso, portanto, a inoperosidade.

Após a elucidação desses aspectos, Agamben vai propor o conceito de Forma-de-vida, que, em termos simples, requer colocar em suspensão todas as regras sociais, biológicas e jurídicas, e usá-las de uma nova forma. É importante destacar também que além do conceito de “uso” em Agamben possuir ligação direta com o conceito de profanação (algo que foi explicitado no capítulo dois), o “uso” em Agamben também possui ligação direta com a Forma-de-vida, ou seja, assim como Forma-de-vida e inoperosidade, o “uso” é um conceito político e extremamente importante no pensamento de Agamben.

Após explicar essas teorias de Agamben, nos propomos a discutir temas como: ecodesenvolvimento, racionalidade ambiental, e demais temas explicitados por Sachs, Leff, Leis e Porto-Gonçalves. O capítulo está dividido em duas partes, na primeira explicaremos os conceitos de Agamben; na segunda, refletiremos sobre os temas ambientais usando tais conceitos.

PARTE – I

4.1 NORMA E VIDA

Ao desenvolver o estudo das regras monásticas Agamben identificou haver duas formas de relação com elas: a primariedade da norma com relação à vida, que derivou na produção de uma “arqueologia do ofício”, apresentada no livro “Opus Dei” (AGAMBEN, 2013), e uma segunda, na qual essa relação era de primariedade da vida com relação à regra, investigada e apresentada no livro “Altíssima pobreza” (AGAMBEN, 2014). Vamos apresentar aqui essas duas relações pesquisadas por Agamben, pois ambas são necessárias para compreendermos a Forma-de-vida.

Inicialmente é importante enfatizar a diferença entre norma e regra. A norma é impositiva e tem relação com o dever ser jurídico e científico (na modernidade), ou também pode ter contornos religiosos; nas palavras de Agamben (2014, p.70) “é a vida que deve ser aplicada à norma, e não a norma à vida”. Por sua vez, a regra está sempre sendo recriada e incorporada no próprio processo do viver. Para deixar mais claro o que é uma norma e sua relação com a vida, vamos destacar o *opus operatum* e o *opus operantis*.

No livro “*Homo Sacer II-5: Opus Dei: arqueologia do ofício*” (AGAMBEN, 2013), o autor procura, assim como o título sugere, discutir o tema ofício. Para tanto, o autor se utilizará de vários conceitos: efetualidade, operatividade, o dever-ser, dentre outros. O que nos interessa aqui nesse trabalho são os conceitos *opus operatum* e *opus operantis*.

Agamben (2013), se utilizando da teologia cristã, vai procurar compreender a liturgia no cristianismo, cujas implicações, segundo ele, se estendem até a modernidade. Não obstante, Agamben destaca que o *opus operatum* e *opus operantis* definem de modo constitutivo a *praxe* litúrgica da igreja cristã. O autor ainda enfatiza:

[...] no sacramento, a obra operante (*opus operantis*) é a ação do agente instrumental, em particular do celebrante. E a obra operada (*opus operatum*)

é o efeito sacramental em si mesmo, que sempre se realiza, independentemente da condição do celebrante (AGAMBEN, 2017, p.98).

Em resumo, entendemos que o *opus operatum* é a obra levada a cabo por Deus, e *opus operantis* é a atividade sacerdotal dos ministros da igreja.

Essa diferenciação provém, segundo Agamben (2013), da discussão sobre a validade do batismo. Agamben, dialogando principalmente com Agostinho e Tomás de Aquino, explica que a disputa consistia no seguinte questionamento: se uma pessoa fosse batizada por alguém indigno de realizar o ato (um padre pecador), deveria ser batizada novamente? Para Agostinho e Tomás de Aquino isso não era necessário, pois essas pessoas foram batizadas por Cristo, e o ministro responsável por tal ato era apenas um instrumento animado designado para essa função. Nas palavras de Agamben (2017, p.98), “o ministro é o instrumento animado de uma operação cujo agente principal é Cristo”. Por isso, se um ministro responsável pelo batismo de uma mulher só quer realizar tal rito para poder abusar dela, isso, essa intenção, não tira a veracidade do sacramento.

Com isso, assegura-se a validade do sacramento e da ação sacerdotal para além das condições subjetivas que poderiam “arruinar” essa liturgia. Dessa forma, ao separar o ator de sua função, assegura-se a validade dos atos que o mesmo exerce independentemente de sua condição social. Diante disso, Agamben chama a atenção que o nexos ético entre sujeito e ação se quebra, pois algo fundamental não é o intento de indivíduo, mas sim a ação que o mesmo realiza enquanto *opus dei* (obra de deus).

De acordo com Agamben (2017), o *opus operatum* e *opus operantis* é uma espécie de profecia do maquinismo. Para ele a máquina opera sob sua própria lógica, e o trabalhador que a utiliza nada faz além de seguir as ordens preestabelecidas na própria máquina; portanto, esse trabalhador tornou-se um instrumento da própria máquina. De forma similar, no sacramento, o ministro também executa mais ou menos mecanicamente ordens já estabelecidas pela obra de Deus, e dessa maneira, torna-se também apenas um instrumento animado.

Continuando nessa mesma linha de raciocínio, Agamben (2017) também explicita, conforme já havia sinalizado Marx, que com a ascensão da máquina ocorreu a deterioração do trabalho do artesão. Como consequência, o artesão perde a sua habilidade e, por fim, torna-se apenas um instrumento da máquina. Essa mesma lógica ocorre no sacramento, no qual o ministro responsável pela operação litúrgica é transformado em um objeto animado (cindindo assim o ser de sua ação) e este por sua vez é esvaziado de toda a sua responsabilidade, que

não é necessária para a realização do rito. Então, em ambos os casos, tanto na operação da máquina como na atividade sacerdotal, o humano torna-se apenas um instrumento animado sem essência ou responsabilidade, utilizado apenas para a realização de um fim, como nos dois casos destacados, a produção ou a realização da obra de Deus.

O Cristianismo inventou um paradigma da atividade humana, no qual a eficácia de tal ação não depende do ator que a coloca em prática, uma vez que o mesmo é apenas um objeto animado realizando uma ação em nome de Deus. Portanto, para Agamben, o celebrante que realiza a *práxis* sacramental é, através do *opus operatum* e *opus operantis*, separado de toda a responsabilidade moral do sacramento. Dito de outra forma, o *opus operatum* e *opus operantis* inauguram uma nova forma de realizar uma determinada atividade que, em última instância, dessa maneira propicia a total irresponsabilidade do indivíduo perante seus atos, pois o mesmo é apenas um instrumento animado realizando determinada ação (AGAMBEN, 2013).

Nessa medida, com a ação sacramental dividida em duas, o agente que realiza a ação (o ministro) é apenas um objeto, que parece agir, mas na realidade, toda a operação é “realizada” por um agente oculto (Deus) ao qual compete toda a eficácia da mesma. Esse modo de agir, esse *opus operatum* e *opus operantis* do Cristianismo, detém implicações que para Agamben se estendem até a modernidade (AGAMBEN, 2013).

O *opus operantis* (ação do agente instrumental) e o *opus operatum* (o efeito sacramental em si mesmo) é um exemplo de norma realizada pelo Cristianismo. Nota-se então, que a norma captura a vida em sua integridade, ou seja, define inteiramente a vida. Deve-se uma obediência formal às normas, e a norma deve ser cumprida de maneira exata. A norma gera uma ruptura total entre quem vive e a vida que vive, portanto há uma divisão entre a vida vivida diante da norma e a vida pessoal do indivíduo, como bem ficou claro com o exemplo do batismo.

Então, a norma está acima da vida e deve ser cumprida a qualquer custo, gerando uma divisão entre a vida e sua forma de viver. É diante disso que Agamben propõe a Forma-de-vida, isto é, uma vida que é inseparável de sua forma, a saber, a Forma-de-vida é uma forma de viver “una”, e não uma vida dividida que, de um lado, obedece às normas jurídicas, científicas e etc, e, do outro, possui uma vida individual. Esse assunto não se esgota aqui, será abordado posteriormente. Continuando com a nossa proposta, vamos agora abordar a relação entre regra e vida, pois ao contrário da norma que está acima da vida, a regra se “mistura” com a vida, o que vamos entender na sequência.

4.2 REGRA E VIDA

Agamben (2014) realiza um profundo estudo sobre a forma de vida dos Franciscanos. Primeiramente o filósofo pondera sobre o nascimento das regras no mundo monástico. Para ele a regra aparece pela primeira vez em manuscritos cristãos entre os séculos IV e V. Esses manuscritos não são provindos do mundo clássico, e, também, pelo menos à primeira vista, não são normas jurídicas, apesar de tentarem regular os comportamentos nos mosteiros nos mínimos detalhes e com sanções bem precisas. Essas regras se distanciam da literatura eclesiástica, apesar de seu objetivo ser a salvação da alma segundo a ótica evangélica. Também não possuem relação com exercícios da ética analisados por Foucault do final da antiguidade. Essas regras, trabalhadas por Agamben, são, antes de tudo, regras que visam governar o comportamento humano, tanto coletivo como individual (AGAMBEN, 2014).

De acordo com Castro (2012), Agamben expõe os elementos que caracterizam as regras monásticas como um todo: *koinósbios*, *habitus*, *horologium* e *meditatio*. O *koinósbios* é a vida em comum, na qual os monges são proibidos de morarem sozinhos ou viver uma vida sem regra ou um superior. Já o *habitus* está ligado com essa vida em comum, adquirir um hábito significa compartilhar moradia e vestimentas, e também requer viver de acordo com um hábito, ou seja, uma regra ou norma. Do mesmo modo, o *habitus* está relacionado com o jeito de se vestir: segundo Agamben, é a primeira vez em textos da literatura cristã, com as regras monásticas, que as roupas adquirem um sentido estritamente moral. *Horologium* significa relógio e faz referência aos períodos diários em que os monges realizavam suas orações. Além disso, a vivência do monge era limitada a um *horologium vitae* (relógio da vida) que era o cuidado de guiar a vida do monge de acordo com as horas. Por último, *omeditatio* que designava a recitação de memória das regras monásticas. Dessa forma, o *meditatio* era praticado pelos monges enquanto os mesmos faziam alguma atividade prática ou caminhavam.

Após explicar esses elementos, Agamben (2014) enfatiza que através da concretização dos mesmos pelos monges, as regras existentes no mosteiro se confundiam com a vida, isto é, regra e vida entravam em um âmbito de indistinção na medida em que as regras não mais guiam pequenos atos ou barram alguns acontecimentos, mas, sobretudo, se referem à existência do sujeito, à sua forma de viver.

Agamben (2014) também explica que a obrigação provinda da regra se sustenta por ela mesma, a saber, a obrigação na qual a regra inclui o monge não tem por finalidade o ato

humano, mas a finalidade é a própria obrigação. Nesse sentido, a regra não precisa nada que a justifique, não precisa ter significado; ela por si só já é condição suficiente para ser cumprida. Então, em suma, o que está em jogo na relação entre regra e vida, é, em última análise, a concretização da regra. Além disso, segundo o modo de vida dos monges, seguir uma regra implica necessariamente viver em comum, em comunidade, não há como seguir uma regra de maneira individual.

No entanto, com relação à obrigatoriedade e concretização da regra, Agamben (2014) chama a atenção para um fato singular presente na ótica franciscana. Para os franciscanos o que está em jogo não é apenas viver segundo uma norma, mas sim, viver a obediência. Então, não se trata apenas de cumprir determinadas regras em determinados momentos, mas sim viver a obrigação, viver uma forma de vida na qual a obediência às regras vai além do que apenas cumprir regras. É um jeito de se viver, e dessa forma as regras tornam-se uma forma de vida, e sob a ótica franciscana não se constituem mais em uma regra, em uma obrigação, mas um estilo de vida.

Além disso, para o filósofo italiano, as regras monásticas geraram uma mudança na forma de se viver do homem ocidental. Então, a prática e o agir humano foram deslocados para uma forma de vida e do viver; essa transferência da ética e da política do âmbito da ação para a esfera da forma de vida implica em mutações que se estendem até a modernidade e ainda carecem de inteligibilidade (AGAMBEN, 2014).

Continuando nossas reflexões em torno da conexão entre regra e vida nos Franciscanos, Agamben (2014) salienta outra característica dessa relação, isto é, em suas análises o autor destaca que a regra não é uma mera aplicabilidade com relação à vida, também não é a vida que produz a regra, mas a regra que produz a vida e, simultaneamente, produz-se nela. Portanto, não se trata apenas de seguir uma regra, mas viver de uma forma, na qual esse viver, essa vida, ao seguir essa forma ou regra, coincide com ela, torna-se a própria forma, a própria regra. Quando isso acontece, abre uma zona de indeterminação entre regra e vida, o que constitui a forma de vida. Sublinhamos, ainda, que essa relação, como já anunciado, pressupõe a primariedade da vida em relação à norma e não o contrário.

Essa zona de indistinção entre regra e vida na ótica franciscana não implica uma confusão entre regra e vida, mas sim uma neutralização de ambos e o surgimento de uma forma de vida. A diferença entre forma de vida e a regra se dá, segundo o prisma franciscano, diante da necessidade. Viver, de pés descalços, segundo os franciscanos, é uma forma de vida, não uma regra; mas em caso de necessidade (por exemplo, se estiver muito frio), usar um calçado depende da dispensa da regra. Tem-se então, dois planos tangentes, mas não

coincidentes; de um lado viver sem o uso de calçado não efetiva a observância de uma regra, mas sim uma forma de vida, a saber, quando a regra se confunde e se transforma em vida. Do outro, usar o calçado requer dispensar uma regra e é nesse momento que regra e vida se separam. Em suma, Agamben elucida que o que para os outros é normal (usar calçado no frio) para os franciscanos é uma exceção, e o que para outras pessoas é uma exceção (o simples ato de não usar calçado) para os franciscanos é uma forma de vida (AGAMBEN, 2014). Vale ressaltar que aqui está em pauta a relação dos franciscanos com aquilo que é supérfluo para viver, no sentido de viver uma “vida mínima”, uma vida que tenha como referência o próprio viver, uma vida que não comporte os excessos do que hoje chamaríamos o “consumo”.

De acordo com Agamben (2014), a forma de vida dos franciscanos requer, em última instância, viver uma vida fora do âmbito do direito, algo que, segundo o autor, é praticamente impensável e impossível na modernidade. É importante lembrar que, segundo Agamben, as regras monásticas praticadas pelos franciscanos não podem ser reduzidas a uma lei jurídica pertencente ao âmbito do direito positivo, mas as regras são, antes de tudo, preceitos evangélicos cristãos e não possuem ligação com o direito, e procuram auxiliar a pensar o modo de relação com a própria vida.

Como foi realçado no capítulo dois desta tese, o único direito dos franciscanos era não ter direito algum. Apesar do fato de não ter direito algum já pressupor um direito, tornando então o modo de vida dos franciscanos de se viver fora do direito, no mínimo, um pouco problemático, Agamben (2014) lembra que o que tornou inovadora a ótica franciscana foi que os franciscanos inauguram uma nova forma de vida, na qual o que se destaca é a sua estranheza diante do direito e da norma. Mas não apenas isso, outro fato que torna a vida dos franciscanos ainda mais singular é o fato dos mesmos optarem por viver a regra, tornarem a regra indiscernível da vida e não viver apenas cumprindo normas, mas, sobretudo, viver uma “vida-regra” (AGAMBEN, 2014).

É importante lembrar que Agamben procura compreender a relação entre regra e vida estudando a ótica franciscana. No entanto, sendo o franciscano um grupo religioso cristão, e, por sua vez, a teologia cristã possuindo diversas influências na cultura ocidental, o autor italiano chama a atenção para as implicações provindas dessa perspectiva cristã na atualidade.

Entendido dessa forma, podemos compreender essa discussão entre regra e vida da seguinte maneira: a regra, apesar de não ser lei, rege e produz a vida, constituindo, definindo e se indeterminando com a vida, ou seja, a regra, em muitos momentos, não é apenas algo que se aplica a uma determinada atividade, ela se “imbrica” com a vida, tornando-se indiscernível e indecível com relação a esta. Nesse momento, regra e vida entram em um âmbito de

indistinção e a partir disso não se tem a percepção que se está vivendo sob uma determinada regra, pois se está vivendo a própria regra, ou seja, a vida se adaptou à regra, e o que está em jogo na vida é viver essa forma de vida, isto é, viver essa vida que se indeterminou com a regra, sendo que esta, a regra, deve ser sempre realizada.

Aqui é preponderante explicar que a norma, ao contrário da regra, sempre está acima da vida e jamais vai se indeterminar com a ela; mas, ao contrário, vai cindir a mesma em duas partes; de um lado tem a vida sendo transformada em um instrumento animado e do outro a vida pessoal do indivíduo. Ambas não possuem ligação nenhuma, é uma completa ruptura da própria vida.

Já a regra também está acima da vida, no entanto a regra nunca se elabora fora da vida, mas ao contrário, ela se aproxima da vida. A regra possui implicação de quem vive com a vida que vive. Aquele que vive não apenas aceita a regra, mas a incorpora e a faz viver em si mesmo como um princípio ético que norteia seu modo de viver. E nesse movimento ele sempre está dando forma à vida, e a forma de vida nunca é acabada, está sempre sendo produzida.

Após discutir a relação entre regra e vida e a forma de vida dos franciscanos, Agamben (2017), partindo dessa premissa, vai discutir sua própria concepção de Forma-de-vida no livro “Uso dos Corpos” (AGAMBEN, 2017). Mas, antes de adentrar nesse assunto, vamos procurar entender o conceito de máquina biopolítica em Agamben, uma vez que só compreenderemos o que é uma Forma-de-vida após refletirmos sobre esse conceito.

4.3A MÁQUINA BIOPOLÍTICA

Primeiramente, para entendermos melhor a Forma-de-vida precisaremos discutir a máquina biopolítica do ocidente. Antes de tudo, o termo máquina, em Agamben, é um termo técnico usado pelo autor para compreender a realidade ocidental. Segundo Castro (2012) esse conceito não é algo claramente definido em Agamben, porém, segundo o mesmo autor, pode-se enfatizar alguns elementos que caracterizam o conceito de máquina em Agamben.

Máquina possui uma forte ligação com o conceito de dispositivo, a saber, máquina é um dos sentidos do conceito dispositivo. Lembramos que a função de um dispositivo, e, portanto, também da máquina, é capturar e modelar as condutas dos seres vivos²¹. A segunda característica da máquina é a sua bipolaridade, ou seja, sob a égide da máquina

²¹Ver mais detalhes sobre o conceito de dispositivo no capítulo dois.

encontram-se dois elementos contrapostos que se excluem e se articulam simultaneamente, em suma, estão sempre em tensão. Em terceiro, essa “mistura” e não “mistura” desses dois elementos distintos produz zonas de indistinção, das quais não é possível saber de qual dos dois elementos articulados se trata. E, por último, as máquinas giram no vazio, isto é, em seu centro não há nada, apenas o vazio. Agamben, em suas diversas obras, retrata diversas máquinas: a máquina antropológica, que produz o humano e é constituída pela humanidade e animalidade; a máquina governamental, que produz o político e que é formatada pela dupla reino e governo; e a máquina biopolítica, que produz a vida, e seus dois elementos constitutivos, a *zoé* e o *bíos* (CASTRO, 2012).

Como visto no capítulo anterior, *zoé* é o simples fato de viver, e *bíos* é a vida política. Esses dois conceitos que estruturam a máquina biopolítica provêm de Aristóteles, por isso Agamben (2017) ressalta que a política ocidental sempre foi biopolítica. Mas não apenas isso, essa vida dividida entre *zoé* e *bíos* é o que fundamenta a máquina biopolítica que através de cesuras e divisões atribui à vida uma faceta política, que inicialmente a mesma não possuía. Mas, assim como ressaltamos no capítulo anterior, é justamente essa divisão da vida que tornou a política possível, ou seja, a exclusão inclusiva da *zoé* da política permitiu que a *bíos* existisse. De acordo com Agamben:

A função própria da máquina é, assim, uma operação sobre o ser vivo que, “politizando” sua vida, a torna “suficiente”, ou seja, capaz de fazer parte da *pólis*. Assim, o que chamamos de política, é, antes de tudo, uma qualificação especial da vida, atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da *zoé* (AGAMBEN, 2017, p.229).

Sendo assim, a vida para Agamben só poderá ser verdadeiramente pensada a partir do momento em que a máquina biopolítica, que produz a vida através de uma divisão, for desativada. Pois, enquanto essa vida dividida for produzida pela máquina, a produção da vida nua sempre será possível. Sendo assim, temos que tornar essa máquina inoperosa para abrir ou restituir a política para o seu estatuto ontológico originário. Mas o que é inoperosidade para Agamben?

4.4 INOPEROSIDADE

Os conceitos de inoperosidade e uso estão totalmente correlacionados com o conceito de Forma-de-vida. Como já nos ocupamos do conceito de uso no capítulo dois, nos detemos agora no conceito de inoperosidade que foi abordado de forma superficial no segundo capítulo da tese.

O conceito de inoperosidade, assim como o conceito de uso, está relacionado com a potência-de-não ou poder a própria impotência. O homem é o ser que pode ao mesmo tempo a sua potência e a sua impotência²². E entender a inoperosidade requer, segundo Agamben, ver a potência como algo que não se esgota no ato, ou seja, um uso.

Apesar dos conceitos de uso e inoperosidade estarem ligados, podemos ir mais além para entender melhor essa inoperosidade da qual nos fala Agamben. Para o autor italiano, a inoperosidade também implica a figura da aquiescência em si mesmo, uma contemplação de si mesmo e de sua potência. Isso não significa inércia ou ausência de obras, mas uma nova relação entre a potência e o seu “fim”, o ato. Inoperosidade, portanto, não é apenas o fato da potência não esgotar no ato, mas sim, da potência ainda estar presente no ato, na obra, em suma, ainda em uso (AGAMBEN, 2017).

O fato de a contemplação representar a inoperosidade e o uso é porque quando contemplamos algo, estamos simultaneamente contemplando a nossa própria potência realizando um uso de si. Se um arquiteto ainda é um arquiteto, mesmo quando não está trabalhando, é porque o mesmo, além de ter a potência de fazer e de não fazer, faz um uso de si, e esse uso habitual de si é uma contemplação e essa por sua vez é uma Forma-de-vida (AGAMBEN, 2017).

A contemplação de uma paisagem é também uma forma de inoperosidade. Quem observa uma paisagem não pensa, não procura compreender, apenas observa e admira esse determinado local. Nesse momento não estamos inertes pois estamos contemplando um ambiente, mas também não se possui uma finalidade prática nesse ato e nem uma tentativa de compreensão. E se, em algum momento, tentamos entender algum ponto da paisagem que não está claro, é para apenas voltarmos para a contemplação, para a inoperosidade e o uso de si (AGAMBEN, 2017).

²²Lembramos que, para o autor, poder a própria potência é poder não-não, portanto, poder passar ao ato. Assim, poder a própria potência, pressupõe ou implica em primeiro lugar, poder-não, em uma dupla dimensão, poder anular a própria possibilidade da impotência.

Na ótica de Agamben (2011), inoperosidade e contemplação são dispositivos metafísicos que, libertando o homem de seu destino biológico e social o destinam à política. Ainda para o autor, o que está em questão na inoperosidade é:

[...] a capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente (AGAMBEN, 2017, p.305).

Agamben também conecta a inoperosidade com a vida messiânica. Sob a ótica da teologia, a vida messiânica é a vida eterna, momento em que os justos receberão a sua recompensa no céu. Eterno é uma qualidade especial da vida, e não possui apenas um significado temporal. Após esse fato ser consumado, os que receberem a vida eterna viverão em um momento em que não haverá o bem nem o mal, nem comida, nem bebida, mas viverão somente em um “esplendor”. Vida eterna é uma qualidade especial no tempo messiânico, e é marcada por um senso especial de inoperosidade (AGAMBEN, 2011).

Além disso, a vida messiânica é também caracterizada pelo signo “como se não” (viver como se não tivesse esposa, viver como se não chorasse, etc.). O “como se não” significa a conservação e desativação das regras e dos comportamentos sociais. Diante do “como se não” a vida divide-se em duas partes: uma vida que vivemos (o conjunto de fatos e acontecimentos que definem a nossa biografia) e uma vida para a qual vivemos (o que torna a vida vivível e dá a ela um sentido e uma forma). Viver no Messias requer que se desative a vida que vivemos para fazer surgir uma vida para a qual vivemos; nas palavras de Agamben:

A vida messiânica é a impossibilidade da vida coincidir com uma forma predeterminada, a revogação de todo o bíos [...]. E a inoperosidade que aqui acontece, não é simples inércia ou repouso, mas é a operação messiânica por excelência (AGAMBEN, 2011, p.271).

A operação messiânica por excelência é a suspensão de toda a lei jurídica, de todas as regras sociais existentes. Para Paulo, explicado por Agamben, no *éon* futuro, quando os justos ingressarem na inoperosidade de deus, a vida eterna ficará envolta pela glória.

No livro “O Reino e a Glória” Agamben (2011) destaca a conexão entre glória e inoperosidade. Nesse livro, Agamben não tem por objetivo responder o que é a glória, mas sim demonstrar suas operações e relações. O que nos interessa aqui é a relação entre glória e inoperosidade, enfatizada por Agamben.

Apesar de não definir explicitamente o que seria glória, Agamben nos oferece alguns elementos pelos quais é possível ter uma percepção do conceito de glória. Glória é a dimensão pública em que o poder é objeto de celebração e louvor. Sob a ótica bíblica, glória indica louvor, perfeição, potência, grandeza e manifestação do divino (glória a Deus) (AGAMBEN, 2011).

De acordo com Agamben (2011), a glória é o que vai permanecer depois que toda a palavra cristã for consumada. Ao término do juízo final, toda atividade e toda obra de Deus se tornará inoperosa, restando apenas a glória. No judaísmo, a inoperosidade divina é representada pelo sábado, que é um dia sagrado em que ocorre a cessação de toda a atividade. Agamben afirma que, para Agostinho, a inoperosidade não é um fazer, nem um não fazer, mas um “tornar-se sábado”.

Voltando ao que foi dito anteriormente, ao trabalhar com o conceito de máquina, Agamben trata também da máquina governamental, que produz o político, e que é formatada pela dupla reino e governo. Então, essa máquina é caracterizada na seguinte frase, “o rei reina, mas não governa”. Quando Agamben (2011) cita essa frase, ele procura demonstrar o significado dos dois elementos da máquina, o reino e o governo. Então, o reino é representado pelo rei, já o elemento governo inclui ministros e generais. O que Agamben tenta demonstrar é que há uma ruptura entre reino e governo. Quem elabora e ordena a execução das normas são os ministros e não o rei. Também poderia ser dito que o rei dita as normas gerais do poder, mas as normas aplicáveis, ou seja, as leis, são feitas pelos ministros (os parlamentares, hoje), porém entre ambas não há uma conexão necessária. É dessa forma com a máquina governamental que a política se estrutura na atualidade.

Entendido o princípio básico da máquina governamental, Agamben ressalta que no centro dessa máquina está presa a glória que é um elemento essencial para o funcionamento da máquina governamental. A glória tem a sua legítima representatividade na figura do trono vazio (explicado no capítulo dois). Segundo Agamben, a glória tem a função e o objetivo de capturar a inoperosidade; nas palavras do autor:

[...] essa inoperosidade é tão essencial para a máquina que deve ser assumida e mantida a qualquer preço em seu centro na forma de glória (AGAMBEN, 2011, p. 265).

O vazio é a figura soberana da glória, e ali, no vazio da máquina governamental, encontra-se ao mesmo tempo a glória e a inoperosidade, esta capturada por aquela. A glória é algo extremamente importante para o funcionamento da máquina e situa-se no limiar entre

reino e governo. A glória mantém a máquina em funcionamento, e a máquina por sua vez, com o respaldo da glória, captura a inoperosidade humana. Essa detenção da inoperosidade acontece na medida em que a glória e a aclamação, que possuem valores bem significativos em regimes autoritários, não desaparecem nas democracias modernas, ao contrário, a glória está ainda mais forte na democracia, pois como sustenta Agamben:

O que está em questão é nada menos do que uma nova e inaudita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. O que ficava confinado às esferas da liturgia ou cerimoniais concentra-se agora na mídia e, por meio dela, difunde-se e penetra em cada instante, em cada âmbito, tanto público como privado. A democracia contemporânea é fundada na glória, ou seja, na eficácia da exclamação, multiplicada e disseminada pela mídia (AGAMBEN, 2011, p. 278).

Com isso, a glória, na atualidade, é uma força poderosa que auxilia a orientar e manipular os indivíduos segundo as estratégias de poder, isto é, segundo a vontade da máquina governamental. Então, utilizando o seu poder, a glória captura a inoperosidade humana - mas o que é isso?

Para Agamben, a vida humana é por essência inoperosa e sem finalidade, e é justamente por esse fator que a operosidade humana é possível. Mas essa falta de objetivo na vida (que por sinal torna possível a objetividade) é capturada pelo dispositivo governamental. Essa inoperatividade humana é a substância política do ocidente, o nutrimento glorioso de todo o poder da máquina governamental (AGAMBEN, 2011). Diante disso, entendemos que a captura da inoperosidade humana pela máquina governamental implica que a operosidade humana será estabelecida pela máquina, e não pela vida humana como tal, ou seja, os objetivos da vida são definidos pelo dispositivo governamental a partir do momento em que o mesmo captura a inoperosidade. Uma vez prescritos os propósitos provindos da máquina (com o respaldo da glória), não é mais possível a própria vida criar suas finalidades, pois essas já foram determinadas pela máquina que por sua vez capturou a inoperosidade da vida humana, não permitindo assim que a mesma seja operativa. Após esse processo, para a vida humana sobram apenas resíduos provindos da máquina, estes representados por sonhos e utopias políticas que não se concretizaram, pois não era interesse da máquina que os mesmos viessem a ser aplicados. Agamben (2011) denomina de resíduos, ou o resto, o que sobra da queima do combustível que a máquina usou em seu processo interminável. Esse combustível é a inoperosidade, sempre usada pela máquina em seu funcionamento, e os resíduos

provenientes da máquina são o resto que sobrou desse processo, que são os sonhos humanos naufragados no decorrer da história.

Entendemos esse contexto tratado anteriormente da seguinte forma: a inoperosidade humana é capturada, e, após isso, a operosidade da vida é definida pela máquina (com a ajuda da glória) e não pela própria vida, a saber, a maneira e os processos que vivemos não são estabelecidos pelo viver humano enquanto tal, mas são definidos pela máquina. Diante disso, o que sobra para a vida são os sonhos humanos que não podem ser concretizados, pois em última análise quem decide sobre a forma de se viver é o dispositivo governamental.

A inoperosidade é um conceito de vital importância no pensamento de Agamben, pois é a partir dele que Agamben vai explicar a noção de uso e de Forma-de-vida.

4.5 FORMA-DE-VIDA

Antes de adentrarmos nesse importante conceito de Agamben, vamos fazer uma breve recapitulação do que foi tratado até agora. Na relação entre norma e vida foi destacada a primazia da norma sobre a vida, e como a norma divide a vida. Já a regra e a vida, por mais que a regra também esteja acima da vida, ela tende a se imbricar com a vida, chegando ao ponto de se fundir à vida, tornando-se uma forma de vida. Após esse estudo, Agamben enfatiza como os franciscanos se afastam das normas e se aproximam da forma de vida, a saber, quando regra e vida tornam-se indistinguíveis.

No entanto, Agamben não vai defender que uma forma de vida dos franciscanos seja praticada na atualidade, ele vai partir dessa base para criar sua própria noção de Forma-de-vida que é, acima de tudo, uma crítica ao homem moderno. Dito isso, vamos adiante para compreender a Forma-de-vida.

O conceito de Forma-de-vida (com hífen) em Agamben implica em uma contraposição ao conceito de vida nua, isto é, em uma Forma-de-vida não é possível isolar uma vida nua, é uma vida na qual a mesma é inseparável de sua forma. Mas o que isso quer dizer? Primeiramente Agamben explica que uma Forma-de-vida é:

Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver (AGAMBEN, 2015, p. 14).

Uma Forma-de-vida é uma vida na qual os modos e os processos de se viver não são fatos consumados e acabados, mas são, sobretudo, apenas possibilidades, isto é, potência,

sendo assim a vida é a expressão cabal da contingência, da não-necessidade. Esses fatos, possíveis ou não, que constituem uma Forma-de-vida, implicam em modelos e processos que podem ser, ou não, realizados. A possibilidade para Agamben é a suspensão imediata da relação do homem com o seu ambiente, a possibilidade é o nada e o não-ser é a sua essência. Já a potência na Forma-de-vida é aquela potência-de-não e poder não-não, a potência que não se esgota no ato²³, a potência do fazer e do não fazer.

Portanto, ao contrário da vida nua, que desde a sua “criação” já possui uma finalidade estabelecida, a saber, está exposta ao poder soberano e possui a característica de ser uma vida insacrificável e, todavia matável e o seu único direito é não ter direito algum, a Forma-de-vida não está conectada a nenhuma norma ou regra, e também não possui nenhuma finalidade preestabelecida, na Forma-de-vida existem apenas a possibilidade, a potência e o uso.

Em primeira instância, o “efeito” da Forma-de-vida é a suspensão da dicotomia entre *zoé* e *bíos*. Na Forma-de-vida essa divisão não é possível, pois *bíos* e *zoé* se contraem e caem juntos. Outra característica da Forma-de-vida é que as regras sociais e biológicas não se confundem com a vida igual às regras monásticas dos franciscanos, e muito menos produzem e governam a vida. Mas, acresce, estas regras são suspendidas na Forma-de-vida e colocadas a um novo e possível uso (AGAMBEN,2017).

A singularidade da Forma-de-vida é sua maneira de viver. Essa maneira, ou essa forma, não configura o ser vivo e nem o ser vivo define a Forma-de-vida; mas, a Forma-de-vida é gerada vivendo, tornando a forma e o viver unidos, sem um se sobrepondo ao outro. Diferentemente da zona de indeterminação entre regra e vida explicada anteriormente, a Forma-de-vida não possui prioridade nenhuma com relação ao viver, isto é, não estabelece regras, mas ao contrário, a Forma-de-vida não designa um ser com essa ou aquela qualidade, para cumprir essa ou aquela regra, mas o ser que vive uma Forma-de-vida vive do seu modo, da sua maneira e é por ela constantemente gerado, ou seja, sem o cumprimento de regras, pois essas foram postas em suspensão (AGAMBEN, 2017).

A inoperosidade é de grande importância para a Forma-de-vida, uma vez que tornando inoperosa a máquina biopolítica é que a Forma-de-vida pode aparecer. Contudo, lembra Agamben, não se trata de destruir o dispositivo biopolítico e juntamente com ele a *zoé* e o *bíos*, todavia, eles devem ser estagnados, suspensos, neutralizados, e, assim, podem ser usados de uma nova forma (AGAMBEN, 2017).

²³ Ver sobre a potência do não no capítulo dois.

A Forma-de-vida é algo que ainda não existe em sua plenitude. E um dos motivos disso se dá na constante divisão realizada na vida, a saber, *zoé e bíos*. De acordo com Agamben, os teólogos também dividem a vida: a vida que vivemos e a vida pela qual vivemos (explicitado anteriormente). Essa cesura feita pelos teólogos permeia a nossa existência, e da mesma maneira com que ela permanece separada, muitas vezes se tentou reuni-la, mas sempre terminou em fracasso. Uma vida feliz é, para Agamben, uma vida sem partições, isto é, uma Forma-de-vida (AGAMBEN, 2017).

Contudo, Agamben (2017) chama a atenção para uma dupla tendência da Forma-de-vida. Ao mesmo tempo em que a Forma-de-vida é uma vida indivisível, ela é totalmente desconexa com o contexto que a rodeia. Pode-se comparar a condição da Forma-de-vida com a concepção clássica da teoria. A teoria é unida enquanto tal, mas separada e separável com relação a qualquer coisa. De maneira similar é o que acontece com a Forma-de-vida, que é conjunta em si, mas é algo separável em uma esfera autônoma, a teoria. Diante disso é importante entender a Forma-de-vida sem desconectá-la de sua conjuntura, dado que a mesma não possui apenas uma relatividade com o contexto, mas está em constante contato com ele.

Observamos que a Forma-de-vida não se determina através do ato ou da obra, mas sim da potência e da inoperosidade. Um ator social que escolheu viver uma Forma-de-vida está restrito a viver uma reciprocidade entre a sua vida e a sua operação e vice-versa. A contemplação, que é um exemplo de uso e inoperosidade, também está contida em uma Forma-de-vida, isto é, quando contemplamos a nossa própria potência estamos vivendo uma Forma-de-vida;mas o que isso significa? O que significa contemplar a própria potência?

A potência só pode ser contemplada na obra. No entanto, geralmente, na atualidade, isso não acontece porque a contemplação das coisas é realizada conectando a obra a algo que excede a própria obra. A contemplação da potência na obra, defendida por Agamben (2017), implica em uma observação da obra enquanto tal, e não da obra ligada a algum valor econômico, social ou moral. Vejamos o exemplo da obra de arte: quando se observa, na atualidade, uma obra de arte, o que geralmente está contido na mesma é o seu valor econômico de mercado. Para Agamben isso não é contemplação, mas ao contrário, na contemplação de uma obra de arte na Forma-de-vida, essa obra não possui valor econômico ou qualquer outro tipo de valoração, mas sim, significa a admiração da arte enquanto ela mesma, sem ligação com valor algum. Nesse momento, nessa admiração, estará se contemplando a potência contida na obra, estaremos sendo inoperosos praticando uma Forma-de-vida e contemplando a nossa própria potência. E, com isso, tornando essa obra de arte ou

qualquer outra coisa inoperosa, ou seja, sem ligação com fatores externos a ela, é aberta a possibilidade de um novo e possível uso²⁴.

A deposição sem abdicação é uma característica essencial da Forma-de-vida. Destituir toda a ordem jurídica e social é o que acontece a partir do momento em que se opta por viver uma Forma-de-vida. De acordo com Agamben, a partir do momento em que decide viver sob esta forma, permanentemente se “depõem as condições sociais em que se encontra vivendo, sem as negar, mas simplesmente as usando” (AGAMBEN, 2017, p.306). Com isso, as regras sociais, culturais, morais, jurídicas e políticas são postas em suspensão. Entretanto não serão destruídas, mas ao serem suspensas se abrirá a possibilidade de usar essas regras de uma nova forma.

No entanto, é importante fazer um questionamento: como viver uma Forma-de-vida? Agamben (2015) não cita um método pronto e acabado para viver uma Forma-de-vida, e entendemos que isso nem seja possível. Não obstante, o autor italiano dá algumas pistas sobre como viver essa Forma-de-vida, algumas já destacadas, a inoperosidade, o uso, a contemplação e também a potência do pensamento.

Segundo o autor, o pensamento é uma via na qual pode-se conjuntar as formas de vidas existentes e transmutá-las em uma Forma-de-vida. Para ele, o pensar não é apenas ser afetado por algum tipo de conhecimento ou ideia e nem é uma atividade individual e solitária com finalidades preestabelecidas. O pensar, que se constitui como potência é, antes de tudo, uma atividade reflexiva que propicia fazer experiência com esse pensar, aprender, refletir, criticar, repensar e, sobretudo, ser afetado por esse procedimento. Essa experiência do pensamento é sempre uma potência do comum, do coletivo. Isso constitui, acima de tudo, a premissa Agambeniana sobre o pensar como Forma-de-vida. Por fim, o filósofo italiano vai explicitar:

Todos os seres vivos estão em uma forma de vida, mas nem todos são (ou nem sempre estão) uma forma-de-vida. No momento em que a forma-de-vida se constitui, ela constitui e torna inoperosas todas as formas de vida singulares. [...] A constituição de uma forma-de-vida coincide, portanto, integralmente com a destituição das condições sociais e biológicas em que ela se acha lançada (AGAMBEN, 2017, p. 309).

²⁴ É nesse contexto que podemos situar a impossibilidade de usar, ou a museificação do mundo, a qual explicamos no capítulo dois. Pois, no museu, que é o lugar por excelência em que acontece a impossibilidade do uso, a observação das obras de arte se dá apenas conectando-as a valores externos a elas, podendo esses valores serem econômicos, políticos ou sociais. Diante disso, então, o uso (que também é uma contemplação) que é algo sem finalidade econômica ou social, é impossível de ser realizado em um museu ou fora da forma-de-vida.

Uma Forma-de-vida implica necessariamente a revogação (não a destruição) de todas as regras existentes, sendo elas morais, sociais, políticas, culturais e até jurídicas. A partir disso, abre a possibilidade de usar as potencialidades contidas nessas regras de uma nova maneira, que não seria possível se elas não fossem colocadas em suspensão.

Mas, também, não se trata de criar uma forma de vida superior, mais autêntica, ou melhor. Trata-se, portanto, de unir as múltiplas formas de vida em uma Forma-de-vida que não implica a destruição das formas de vida, mas sim, sua suspensão e utilização de uma nova forma. A Forma-de-vida também não vai permitir que a vida seja desconexa da sua forma, portanto, será uma vida indivisível, constituída de uma única forma, sem ser *zoé* e *bíos*, vida pública ou privada, etc. Na Forma-de-vida, atividade e passividade coincidem e se indeterminam, tornam inoperosas as obras e funções do ser vivo, abrindo possibilidade para um novo uso. Inoperosidade, contemplação, uso e a potência do pensamento são os operadores metafísicos que podem tornar possível a libertação de todo o ser humano vivo de seu destino social e biológico para adentrar na Forma-de-vida.

PARTE – II

4.6 FORMA-DE-VIDA E MEIO AMBIENTE

Nesta segunda parte do Capítulo 4, repensamos temas ambientais sob a ótica da Forma-de-vida e demais reflexões feitas anteriormente. De forma resumida, os conceitos que explicitamos foram:

Quadro 4: Forma-de-vida e demais conceitos

Conceitos	Elucidação
Regra e vida	A regra está acima da vida, contudo a regra se constitui no próprio processo de viver, se indeterminando com a vida.
Máquina biopolítica	É a máquina que produz a vida e os dois elementos constitutivos são a <i>zoé</i> e o <i>bíos</i> .
Inoperosidade	É a capacidade de desativar algo (sem destruí-lo), abrindo a possibilidade para um novo uso do mesmo.
Forma-de-vida	É a destituição das condições sociais e biológicas em que a vida se acha lançada, e a partir disso a união das múltiplas formas de vida em uma Forma-de-vida.
Norma e vida	A vida é que deve ser adaptada à norma, e não a norma a vida.

Fonte: Agamben (2017; 2011; 2012; 2015).

Organização: Oliveira (2019).

Na sequência, iniciaremos nossas reflexões envolvendo o conceito Forma-de-vida e o meio ambiente.

4.7 A NÃO RESPONSABILIDADE AMBIENTAL

A norma está acima da vida, e esta -a norma- deve ser cumprida de forma exata. A norma divide a vida, gerando uma “vida-norma”, a saber, uma vida na qual o que está em jogo é somente obedecer às normas, e uma vida individual; portanto, a norma “cria” uma “vida dupla”. A partir disso, tem o surgimento de um instrumento animado, ou seja, é aquela vida que obedecendo a uma norma torna-se irresponsável perante aos atos que ela mesma realiza, pois, em última análise, essa vida é apenas um objeto obedecendo a ordens e possui uma total irresponsabilidade para com suas próprias ações. Essa ideia enfatizada por Agamben (2013) nos dá a possibilidade de olhar de forma crítica e reflexiva a relação entre responsabilidade e meio ambiente. Mas antes de refletirmos sobre tal aspecto, vamos procurar compreender essa conexão.

Os autores ambientalistas usados nesta tese ressaltam com veemência a importância de os atores sociais assumirem uma responsabilidade com relação à questão ambiental. Segundo Sachs (2002), por exemplo, a sustentabilidade requer um duplo imperativo ético, a solidariedade sincrônica com a geração atual e a solidariedade diacrônica com as gerações futuras. Ainda para ele, o respeito à natureza e a responsabilidade de conservar a biodiversidade são fatos preponderantes para garantir o futuro da humanidade.

Essa responsabilidade ética para com as gerações futuras é uma das grandes preocupações enfatizadas por Sachs (2002) que procura, através do ecodesenvolvimento, a criação de estratégias com um viés econômico, político e socioambiental capaz de tornar a sociedade moderna sustentável a médio e a longo prazo. Essas estratégias explicitadas por Sachs, que envolvem desde a sociedade da biomassa até o desenvolvimento incluyente, requerem, de maneira geral, uma nova ética, que ressalte a responsabilidade do humano para com a natureza.

Outro aspecto importante destacado por Sachs (1986) é com relação às ecorregiões. Para ele, o ecodesenvolvimento deve partir do local e ter ampla participação democrática da população dessa região. Com isso, as decisões políticas a serem adotadas, bem como as responsabilidades adquiridas no desenvolvimento de atividades sustentáveis na educação da região e preservação da natureza, serão realizadas pelas pessoas que ali vivem, em suma, dessa forma, Sachs defende um desenvolvimento independente de fatores externos e enfatiza a responsabilidade socioambiental adquirida por aqueles que ali habitam.

Enrique Leff (2016) vai discutir a responsabilidade ambiental, embora de forma mais implícita, através da sua proposta: “a racionalidade ambiental”. Essa racionalidade requer a

construção de uma nova racionalidade produtiva que vise à sustentabilidade da vida. Para isso, modificações na ética, na educação, na economia, na política devem ser realizadas. Essas mudanças têm por base o respeito à diversidade e à natureza, a responsabilidade para com a preservação e conservação da natureza, a valorização dos saberes culturais locais, a gestão prudente dos recursos naturais e uma produtividade baseada na neguentropia.

A racionalidade ambiental é uma grande questionadora da racionalidade econômica. Além disso, no bojo dessa racionalidade ambiental, encontra-se a ética da outridade, o diálogo de saberes, a democracia e ações solidárias e responsáveis com relação ao meio ambiente (LEFF, 2006).

Diante dos argumentos expostos nos parágrafos anteriores tem-se, então, uma certa importância atribuída pelos autores à responsabilidade com relação à natureza. De forma geral, o conceito de responsabilidade socioambiental é muito difundido e utilizado principalmente quando os assuntos são a ética ambiental ou educação ambiental. Mas, pode-se dizer que a responsabilidade socioambiental é um conceito usado nos mais diversos temas que possuem correlação com o meio ambiente. Assuntos como: consumo consciente, conscientização e sensibilização ambiental, economia de água, dentre outros, requerem, em última análise, a responsabilidade dos indivíduos para com a utilização dos recursos naturais. Mas, a pergunta que fazemos é: Até que ponto essa responsabilidade será assumida pelos atores sociais? É possível construir uma responsabilidade dos homens com relação à sustentabilidade ambiental? Agamben pode nos auxiliar a entender um pouco melhor essa questão.

Para Agamben (2013), as normas existentes (jurídicas, científicas, normas trabalhistas, etc.) criam um instrumento humano, que, sobretudo, serve para levar a cabo determinadas normas sem nenhuma responsabilidade por suas consequências. Essa divisão entre uma vida normativa e uma vida individual tem como consequência a irresponsabilidade dos indivíduos para com os seus próprios atos, ou seja, o instrumento humano apenas obedece a uma ordem ou norma, nada além disso. Na condição de objeto, esse agente realiza a atividade (poluir um rio, por exemplo) obedecendo a uma norma de um agente oculto (uma empresa, por exemplo). Logo, a responsabilidade de tal ato recairia sobre o agente oculto (a empresa).

Em resumo, a não responsabilidade ambiental é “criada” pelas normas sociais que dividem a vida entre uma vida individual e uma vida normativa, e com isso permite que os indivíduos sejam transmutados em objetos animados que apenas realizam ações, não possuindo nenhum vínculo com as mesmas (AGAMBEN, 2013). Diante disso, não é um ator

social que polui, contamina ou degrada o meio ambiente, mas sim a empresa, a entidade, a instituição à qual ele representa.

Outro questionamento que podemos levantar é: devemos realmente ser responsáveis em um sentido ético? Deve-se realmente assumir uma responsabilidade ética sobre qualquer questão, em específico a ambiental? De acordo com a ótica de Agamben, isso não é possível, pois responsabilidade é um conceito jurídico e não ético.

No livro *Homo Sacer III: O que Resta de Auschwitz* (AGAMBEN, 2008), Giorgio Agamben faz uma discussão rasa envolvendo a responsabilidade e a culpa e inferindo que ambos os conceitos são do campo jurídico e não ético. Em suas palavras:

Um dos equívocos mais comuns é a tácita confusão entre as categorias éticas e jurídicas. Quase todas as categorias morais e religiosas de que nos servimos são de algum modo contaminadas pelo direito: culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição...isso torna difícil usá-las sem precauções bem específicas (AGAMBEN,2008,p.28).

O autor continua explicando que o verbo latino *spondeo* do qual provém o conceito responsabilidade significa “apresentar-se como fiador de alguém (ou de si mesmo) com relação a algo perante alguém” (AGAMBEN, 2008,p.31). Dessa forma, em um casamento, pronunciar a fórmula *spondeo* quer dizer que o pai deveria oferecer a própria filha (que era chamada de *sponsa*) como pretendente ou ao menos garantir uma reparação se acaso isso não acontecesse. Na mesma medida, no direito romano, o termo *sponsor* designava que um cidadão livre poderia tornar-se refém afim de garantir o cumprimento de uma obrigação ou reparação de algum dano.

Portanto, para Agamben, o fato de assumir responsabilidade é genuinamente jurídico e não ético. A responsabilidade não expressa algo nobre, apenas significa a ocorrência de ligar-se em favor de alguém ou virar um prisioneiro para quitar alguma dívida. Ligado a esse conceito está a culpa, que expressa a imputabilidade de um dano.

Responsabilidade e culpa expressam a imputabilidade jurídica, e apenas em uma segunda instância foram retirados da esfera do direito. A tentativa, insuficiente, de incluir a responsabilidade e a culpa em uma doutrina ética acontece devido a esse fator. Essa insuficiência e opacidade são mais notórias quando se tenta delinear uma fronteira entre o âmbito ético e jurídico. Por fim, Agamben sustenta:

A ética é a esfera que não conhece culpa nem responsabilidade: ela é, como sabia Spinoza, a doutrina da vida feliz. Assumir uma culpa e

responsabilidade significa sair do âmbito da ética para entrar no do direito (AGAMBEN, 2008, p.33).

Então, entendemos que Agamben ressalta a impossibilidade de criar uma espécie de responsabilidade na ética, pois responsabilidade significa, em última análise, assumir uma dívida, e isso para Agamben é algo jurídico. Em contrapartida disso, Agamben ao discutir a ética vai enfatizar que:

O fato do qual deve partir todo o discurso sobre ética é que o homem não é nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica e espiritual, nenhum destino biológico. Somente por isso algo como uma ética pode existir: pois é claro que se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma experiência ética possível, haveria apenas tarefas a realizar (AGAMBEN, 2013, p.45).

Com isso, Agamben (2013) vai explicitar que a única experiência ética possível é ser a (própria) potência e exercer a (própria) possibilidade, isto é, a ética para Agamben é o simples fato da existência, a saber, a vida, ser vista como potência ou possibilidade. Somente dessa forma, viver a vida como potência e possibilidade, é possível que a ética se torne efetiva.

Então, partindo da premissa de Agamben explicada anteriormente, assumir a responsabilidade pelo meio ambiente, pela natureza, pelo uso dos recursos naturais, é um ato jurídico e não ético. E isso torna inteligível o porquê os diversos pesquisadores ao tentarem enfatizar a responsabilidade socioambiental sob um viés ético “falham”, pois, ser responsável ou culpado pertence ao âmbito do direito, já que na ética não existem tarefas a serem cumpridas.

Por fim, a não responsabilidade socioambiental que enfatizamos aqui é a dificuldade com a qual nos deparamos em inserir uma responsabilidade ética dos atores sociais com relação à natureza. Essa responsabilidade socioambiental vem sendo destacada há décadas por pesquisadores e militantes do meio ambiente. E, também há décadas, isso tem falhado sucessivamente, pois essa ética ambiental e a responsabilidade socioambiental, são, em última instância, apenas tarefas a serem assumidas e concretizadas pelos atores sociais. Mas, como nos ensina Agamben, a ética não é o espaço para diretrizes serem cumpridas, a experiência ética possível é possibilidade e a potência.

Diante dos fatos acima colocados, Agamben nos permitiu olhar esse assunto sob uma ótica diferente, e a princípio nos oferece duas possíveis reflexões sobre o tema, ou seja, a não

responsabilidade ambiental acontece devido às normas e também devido à responsabilidade ser um conceito jurídico e não ético. Essa crítica é importante, pois nos força a buscar outros caminhos, como bem pensou Leis (2014), que sugeriu uma nova ética ambiental baseada no amor, pois para ele uma ética baseada em preceitos racionais não seria suficiente para as pessoas se sentirem moralmente vinculadas à natureza, apenas o amor seria capaz de tal ação. Talvez por outras vias, ele sabia que uma ética responsável não seria possível, por isso buscou um outro caminho.

4.8 PERMANECER OU NÃO COM AS NORMAS AMBIENTAIS?

Diante da norma a vida sofre uma ruptura dela mesma, ou seja, a vida é separada da sua forma. Esse processo transforma a vida que vive sob normas em um objeto animado, que tem por finalidade o cumprimento da norma. Simultaneamente, nessa dinâmica, ocorre também a fratura entre o indivíduo e sua ação, ou melhor, acontece a ausência de responsabilidade do indivíduo perante o que ele próprio realiza. Com isso em mente, vamos procurar refletir a relação entre norma e meio ambiente, mas antes vamos identificar a normatividade presente na questão ambiental.

Como já foi exposto no capítulo um dessa tese, o ecodesenvolvimento (ou sustentabilidade, como Sachs também denomina), se caracteriza por ser um novo modelo de desenvolvimento no qual sua prioridade reside em manter o crescimento econômico ao mesmo tempo em que se preserva a natureza. As diretrizes normativas do ecodesenvolvimento estão muito bem postas pelo autor Sachs, e deverão ser obedecidas para que ocorra uma sustentabilidade ambiental. Esse ponto normativo fica muito bem explícito quando Sachs (2002) demonstra as dimensões da sustentabilidade, que são: sustentabilidade ambiental, social, econômica, espacial, cultural e política. Segundo o próprio autor, é somente se todas essas dimensões forem concretizadas que o ecodesenvolvimento será materializado.

Para além das dimensões da sustentabilidade, Sachs (1986) também enfatiza outros pontos presentes no ecodesenvolvimento. Ele explica que o ecodesenvolvimento precisa contribuir para a segurança, liberdade e qualidade de vida das relações humanas, é primordial ocorrer a valorização dos recursos específicos de cada região, a gestão dos recursos naturais necessita ser feita com responsabilidade, deve haver uma educação que prepare os indivíduos para fortalecer a sustentabilidade, dentre outros pontos. Novamente, fica inteligível a normatividade presente no ecodesenvolvimento.

Reconhecemos aqui que, em alguns momentos, Sachs abre a possibilidade para a política, isto é, abre a possibilidade de se pensar e readequar estratégias da sustentabilidade para um determinado contexto social. Mas, isso não quer dizer que na essência os pressupostos da sustentabilidade já estão postos: eles devem ser seguidos (com meras adequações em alguns momentos), portanto, uma norma que deve ser obedecida. Em resumo, a sustentabilidade ambiental em Sachs, é uma “grande” norma, composta por diversas regras e normas “menores” que devem ser concretizadas segundo a ótica do autor (ver mais sobre o ecodesenvolvimento e suas diretrizes normativas no capítulo um).

O autor Leis (1996) ao discutir o movimento ambientalista, também explica algumas características presente no mesmo. Para ele, a mensagem do ambientalismo pode ser resumida em: moderação, equilíbrio, controle. Ainda para Leis (1996), o ambientalismo requer uma mudança profunda no comportamento e mentalidade dos atores sociais e também explica que a importância do ambientalismo na política mundial consiste em “tornar amplamente visível e inegável a necessidade de mudança” (LEIS, 1996, p.45). Tem-se aqui uma mensagem clara de Leis, a necessidade de mudança, ou melhor, “devemos” mudar. Novamente identificamos aqui um sentido amplamente normativo no requisito mudança, ou seja, deve-se mudar e “ponto final”.

Continuando as identificações da “normatividade ambiental”, o autor Leff também pressupõe, em dados momentos, normas a serem seguidas. De acordo com Leff (2006), a racionalidade ambiental é o resultado de um conjunto de normas, significados e ações em busca da sustentabilidade da vida. Ainda para ele, essa sustentabilidade requer mutações sociais, criação de alternativas e incentivo à criatividade humana. Leff (2001) pondera que o saber ambiental possui a finalidade de criar uma nova ordem social. Em suma, a racionalidade ambiental é uma proposta que requer, sobretudo, respeito à diversidade e aproximação de distintas racionalidades. Também salienta a necessidade de uma nova racionalidade produtiva.

É importante destacar que a racionalidade ambiental é uma proposta intensamente política, sempre disposta ao diálogo e mutações. Mas, por mais que esse conceito seja maleável, identificamos em alguns momentos, diretrizes que devem ser seguidas.

Em resumo então, observamos que algumas regras e normas ambientais são mais rígidas e verticais (do ecodesenvolvimento, por exemplo) e outras mais horizontais e maleáveis (a racionalidade ambiental) que, entretanto, não deixa de já estabelecer um fim, um propósito, um jeito de agir e de ser. Essas normas, de maneira geral, possuem a finalidade de gerar uma mutação na sociedade, que por sua vez implica principalmente em uma nova relação (que se pressupõe também uma responsabilidade) dos seres humanos para com a

natureza. Dessa forma pergunta-se: será que essas diretrizes normativas expostas até agora contribuem para uma sustentabilidade ambiental?

Como foi demonstrado anteriormente, tem-se um afastamento dos atores sociais com relação às suas ações, se estas foram realizadas obedecendo à normas sociais existentes. Nesse momento é importante refletir, as consequências da criação de “normas ambientais”, pois se a norma se caracteriza por criar uma vida dividida e irresponsável, até que ponto essas normas em prol da sustentabilidade não teriam o mesmo efeito, isto é, normas sociais em prol do meio ambiente não tornariam os atores sociais irresponsáveis com relação a outros temas? Temas sociais, por exemplo? Essa reflexão é importante, posto que de forma geral, a questão ambiental é colocada de maneira amplamente normativa, isto é, “faça assim, desse jeito, dessa forma para proteger a natureza”.

Nesse sentido, questionar a normatividade presente no assunto ambiental é também questionar se esse é um caminho viável em prol da sustentabilidade do meio ambiente, pois se a norma gera a irresponsabilidade dos indivíduos, do que adiantaria uma norma que pressupõe uma responsabilidade socioambiental se na essência da própria norma já está embutida a não responsabilidade? Diante disso conclui-se que a questão ambiental ser amplamente normativa, como é a sua característica, é no mínimo contraditório, pois as normas que possuem um cunho de responsabilidade ambiental já carregam em si mesmas a irresponsabilidade. Diante disso, a pergunta que fica é: Permanecer ou não com as diretrizes normativas presentes na questão ambiental?

4.9 POR UMA “FORMA-DE-VIDA AMBIENTAL”

A Forma-de-vida é uma vida que não é desprovida da sua forma; em uma Forma-de-vida está em jogo o próprio viver e não viver uma norma. Na Forma-de-vida não é possível isolar uma vida nua (uma vida que se pode matar sem cometer homicídio) e todas as regras e normas sociais, jurídicas e biológicas serão suspensas e possíveis de serem usadas (uso no sentido de Agamben, ou seja, usar algo desprovido de valor econômico e sem conter uma finalidade) de uma outra forma, abrindo sempre novas possibilidades de uso. A Forma-de-vida é uma vida na qual os modos e os processos de se viver não são fatos consumados e acabados, mas são, sobretudo, apenas possibilidades. E nesse ponto reside a essência da política, que é a permanente abertura de possibilidades e não a sua anulação. Em suma, a Forma-de-vida é eminentemente política, aliás, é o que possibilitaria a realização da política em sua dimensão ontológica.

Como foi enfatizado na sessão anterior, a norma cria seres irresponsáveis, e, além disso, questionamos o fato de a normatividade implícita na temática ambiental possuir contornos contraditórios, posto que as normas que contém um cunho de responsabilidade já carregam em si mesmas a irresponsabilidade. Mas, por conseguinte, a questão ambiental sempre foi abordada não apenas de forma normativa, mas também com métodos bem definidos, com fins preestabelecidos, com metas e pressupostos já elucidados, enfim, a questão ambiental em poucos momentos foi tratada sob a ótica da política, ou seja, sempre existiram poucas possibilidades no assunto ambiental, pois essas ao serem iniciadas já eram fechadas pelos objetivos e propósitos estabelecidos por seus teóricos e pesquisadores. Diante desse fato é importante pensar aqui outro caminho para o tema ambiental, um caminho no qual a normatividade, a finalidade, o modo de ser e agir, não estejam tão presentes. Mas qual caminho seria esse?

A racionalidade ambiental (Leff), o ambientalismo (Leis) e o ecodesenvolvimento (Sachs) possuem características opostas à Forma-de-vida. Enquanto a Forma-de-vida requer a suspensão das normas e regras sociais e biológicas e tem a inoperosidade por essência, as três linhas ambientais destacadas aqui possuem regras, parâmetros e fins muito claros e estabelecidos. De modo geral, o ambientalismo conquistou poucas vitórias em sua militância que, no entanto, representam pouca ou nenhuma modificação do cenário atual. O ecodesenvolvimento teve rasa aplicação prática e demonstrou ser um modelo de difícil materialização. Já a racionalidade ambiental ainda é um conceito em construção, mas com o panorama existente terá grande dificuldade de avançar rumo a uma maior difusão de seu ideário.

Esses três “modelos ambientais” são distintos entre si, mas semelhantes em sua essência, ou seja, todos eles possuem normas, regras, métodos, parâmetros e fins bem claros e rígidos. Igualmente, também não conseguiram avançar em modificações notórias na sociedade. O que propomos aqui para se pensar é: talvez um outro caminho para propostas relativas ao meio ambiente possa ser construído; um caminho no qual a normatividade não esteja tão presente, isto é, o caminho da política, da inoperosidade ou da Forma-de-vida, ou seja, uma “Forma-de-vida ambiental” - mas o que é isso?

Antes de mais nada é importante que se diga que não estamos aqui tentando criar um novo conceito; longe disso, estamos oferecendo uma nova forma de pensar o tema ambiental, isto é, em vez dos “modelos ambientais” se apresentarem como algo tão “pronto”, quem sabe o caminho seja o da política, com base em Agamben, a saber, a abertura de possibilidades. Diante disso, a Forma-de-vida em Agamben, que é por excelência política, nos ensina a

colocar as regras em suspensão e usá-las de uma nova forma. Ao serem suspensas, essas normas tornam-se inoperosas e com isso as potencialidades que ali estavam ocultas tornam-se visíveis e possíveis de serem usadas.

Isso acontece, pois à medida que colocamos uma finalidade diante de qualquer alternativa todos os potenciais que ali estavam presentes são suspensos, pois essa ideia, esse conceito, já possui um modelo a ser seguido e um fim a ser alcançado. E com isso, todas as outras possibilidades foram anuladas, e, dessa forma a política também é “anulada”.

A inoperosidade e Forma-de-vida abrem, novamente, a política, e com isso novas formas de ser e fazer algo são trazidas à tona. Então a questão ambiental talvez necessite dessa nova forma de realizar ações, sempre abrindo para novas possibilidades de agir, pois ao se tornarem formas rígidas e normativas, a questão ambiental fecha diversos meios de se colocar em prática e realizar mudanças.

Então, a “Forma-de-vida ambiental” vai tornar normas ambientais inoperosas e suspensas, abrindo possibilidades, e quando alguma possibilidade for fechada será apenas para usá-la e abri-la novamente. Em suma, a “Forma-de-vida ambiental” vai sempre abrir novos meios de se usar (no sentido de Agamben) o meio ambiente muito além de pressupostos normativos e direcionados.

A questão ambiental tentou em sua história trocar regras por outras regras ou, no mínimo, incluir novas regras em um jogo que já possui muitas normas. Portanto, a norma do crescimento econômico infinito, passou a ser crescimento econômico sustentável, o desenvolvimento social e econômico passou a ser ecodesenvolvimento (ou desenvolvimento sustentável); o que era educar em prol da sustentabilidade, agora, para além da educação ambiental, tornou-se uma perseguição à racionalidade ambiental. Antes de qualquer coisa, talvez seja o momento, de não mais substituir regras e modelos, ou incluir novas regras e parâmetros a serem seguidos, mas, talvez seja a etapa de torná-los inoperosos e usá-los de uma forma diferente, sem finalidades estabelecidas, sem valores econômicos envolvidos, mas tão somente usá-los para construir uma Forma-de-vida.

4.10 A VIDA MODERNA COMO REGRA?

O estilo de vida na sociedade contemporânea, com ênfase nas sociedades neoliberais, se caracteriza por dar primazia ao consumo. Como bem nos ensina Porto-Gonçalves (2015) a felicidade hoje encontra-se no consumo e não no trabalho ou qualquer outra atividade desenvolvida pelos homens. Uma vida consumista é uma vida feliz. Ainda para Porto-Gonçalves (2015), esse estilo de vida consumista gera inúmeros impactos sociais e ambientais, e para além disso, ele alerta de como a reprodução de um estilo de vida altamente consumista (como dos norte-americanos, por exemplo,) é irreproduzível em todo o mundo, pois se precisaria bem mais de um planeta para manter tal forma de vida.

Leff (2001) também enfatiza esse mesmo fato, e explicita que o modo de viver atual, baseado principalmente na produtividade e consumismo, é incompatível em escala planetária, e alerta para uma possível catástrofe ambiental se mutações não forem feitas no sistema socioeconômico atual, propondo a racionalidade ambiental.

Podemos explicar que o atual modo de viver das pessoas na atualidade demanda, de modo geral, alto uso de recursos naturais para manter sempre o aumento da produtividade para atender ao constante aumento do consumo. Toda essa estrutura produtiva gera incontáveis impactos ambientais e sociais, sem contar com os rejeitos provindos do modo de produção. Como se isso não bastasse, além dos resíduos provindos dos processos produtivos (que muitas vezes são altamente nocivos à saúde não somente humana, mas da vida como um todo) temos também o lixo proveniente do próprio estilo de vida da população. Então, podemos afirmar que a forma de vida dos atores sociais na atualidade, para além de nociva, é insustentável a longo prazo. Isso nos leva a questionar: por que, se o atual modelo de viver é tão prejudicial, é ainda praticado?

Agamben nos oferece um olhar crítico sobre o assunto. Na relação entre regra e vida a regra está acima da vida. Mas ao contrário da norma que divide a vida, a regra se indetermina com a vida tornando-se uma forma de vida. Essa “vida-regra” é caracterizada por não diferenciar regra e vida, pois ambas se encontram em uma zona de indistinção. A regra, de forma geral, não precisa de significado para existir, não precisa de explicação, a regra vale por ela mesma, ela se sustenta por si só. É a regra que produz a vida e simultaneamente produz-se nela, quem aceita a regra não apenas a obedece, mas a incorpora como um princípio de vida, que por sua vez deve ser cumprido pois não é apenas uma regra, mas um modo de viver.

Diante disso, compreendemos que o modo de viver atual é uma regra socioeconômica no sentido de como Agamben concebe a regra, a saber, como uma regra que para além de disciplinar a vida se mistura com ela. Essa forma de se viver, na atualidade, que implica principalmente em um consumo exacerbado, é apenas uma regra que se indeterminou com a vida e se tornou uma forma de vida, ou seja, uma forma de vida consumista.

Outro fato interessante é que a regra se sustenta por ela mesma, a regra não necessita de um significado ou algo parecido, ela por si só é suficiente. Nesse sentido, muitas atitudes praticadas pelos atores sociais refletem essa característica da regra, por outros termos, qual a necessidade de se ter vários carros? Vários pares de sapatos? Vários vestidos? Nesses comportamentos, não há necessidade, não há sentido, há apenas o cumprimento da regra, e esta, a regra do consumo, vale por ela mesma.

Não apenas o consumo, mas todo o estilo de vida atual é cercado por diversas regras que se misturam, governam e modificam a vida. Um exemplo da atualidade são os aparelhos celulares. Esse dispositivo que foi criado para facilitar a comunicação entre os humanos se tornou algo tão poderoso que hoje, para além de uma necessidade, está se tornando uma regra e até se “indeterminando” com a vida uma vez que há milhares de pessoas que não conseguem viver sem o uso de tal aparelho.

A forma de vida dos franciscanos implica amplamente em viver uma vida com o mínimo possível, em seguir regras como a de que, em sua forma de vida, estaria contida a “altíssima pobreza”, uma vida longe desse consumismo existente. Mas, a forma de vida da sociedade contemporânea é, ao contrário disso, uma vida que “precisa” de todo esse consumo. Portanto, entendemos que as regras presentes no sistema econômico atual demandam esse consumo, ao contrário das regras existentes nos mosteiros.

Nessa medida, tanto os franciscanos como os atores sociais que vivem sob a égide do capitalismo vivem sob regras e estas entram em uma zona de indistinção com a vida dos mesmos. A diferença está nas regras, a saber, as regras seguidas e incorporadas pelos monges demandam uma vida “mínima”, já as regras seguidas e incorporadas pelos indivíduos da sociedade contemporânea demandam uma vida “máxima”.

A forma de vida nunca é algo acabado, mas está sempre sendo produzida. A regra possui implicação com a vida, e a vida aceita a regra e a incorpora como um princípio a ser seguido. Dessa forma, na sociedade atual, as regras comportamentais que envolvem principalmente a produção e consumo estão sendo assimiladas pelos atores sociais como princípios de vida, e assim tornam-se uma forma de vida que está sempre em mutação, e de acordo com a ótica aqui analisada, essa mudança significa consumir mais.

De forma similar aos franciscanos, que viviam a obrigação, na atualidade também se vive a obrigação. Obrigação do consumo, obrigação de ter um celular, obrigação de “postar e curtir” uma foto, dentre outras. Por último, Agamben nos ensina que a regra produz a vida e simultaneamente produz-se nela. Portanto, não se trata apenas de seguir uma regra, mas viver de uma forma, na qual esse viver, essa vida, ao seguir essa forma ou regra, coincide com ela, torna-se a própria forma, a própria regra. Entendemos, sem dúvida, que o consumo da atualidade é essa regra explicada por Agamben.

Dessa forma, olhar o estilo de vida atual como diversas regras governando e se imbricando com a vida para se tornar uma forma de vida, nos orienta a olhar para possíveis “soluções ambientais” de distintas maneiras, ou seja, a partir do momento em que se identifica que o consumo é apenas uma regra, abre-se a possibilidade de quebrar essa regra. Ao contrário de outras determinações que mantêm a regra em sua essência, como por exemplo, o chamado consumo consciente, que não modifica em nada a regra comportamental, mas a reproduz e ainda por cima tenta dar um sentido ético à mesma.

Por fim, entendemos que o modo de viver da atualidade é de forma geral uma regra que se indeterminou com a vida e tornou-se uma forma de vida. Então, essa é uma possível resposta para o fato de que esse modelo atual, mesmo sendo tão prejudicial à vida, continue sendo perpetuado, pois viver dessa forma é uma forma de vida, ou melhor, as regras existentes que permeiam esse modelo se tornaram indistinguíveis da vida, sendo incorporadas como princípios a serem seguidos e mantidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O CAPÍTULO

Neste capítulo nosso objetivo foi refletir sobre os temas ambientais sob o conceito Forma-de-vida e demais conceitos que possuem correlação direta com este. Num primeiro momento refletimos sobre a responsabilidade ambiental, e com o auxílio dos estudos de Agamben observamos como se constitui uma não responsabilidade ambiental, isso é, responsabilidade é um conceito jurídico e não ético, e com isso se deriva a dificuldade em inserir uma possível responsabilidade socioambiental em uma ética ambiental.

Na mesma medida, encontram-se as normas ambientais que pressupõem responsabilidade com relação à natureza, mas, enfatizamos como a irresponsabilidade está embutida nas normas. Diante disso, as normas ambientais que pressupõem responsabilidade já possuem em sua essência a irresponsabilidade, o que nos fez questionar se é relevante ou não

existirem as normas ambientais e que é no mínimo contraditório normas pressuporem responsabilidade.

Após criticarmos a normatividade presente na questão ambiental, propomos olhar a mesma de maneira menos normativa, partindo de uma Forma-de-vida, ou seja, ao invés de oferecer soluções “prontas” o ambientalismo poderia partir de uma ideia mais política, colocando em suspensão as normas ambientais e as usando de uma nova forma. Com isso, a “Forma-de-vida ambiental”, é uma tentativa de pensar temas ambientais de uma forma menos normativa e mais política, isto é, sempre com o intuito de abrir possibilidades.

Por último, olhamos o consumo e o estilo de vida atual como uma regra que se mistura com a vida e tornou-se uma forma de vida consumista. Analisando o consumo como uma regra e não uma necessidade, vemos como uma nova compreensão desse tema aponta não apenas para a possibilidade como para a efetiva necessidade (esta sim!) de quebrar essa regra do consumo, pois na atualidade, as regras do consumo se misturaram com a vida, e isso fez surgir um modelo de vida “máxima”, a saber, um estilo de vida no qual a felicidade encontra-se no consumo, e o consumo pelo consumo, o comprar pelo comprar, impera na realidade social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Olhamos o consumo e o estilo de vida atual como uma regra que se mistura com a vida e tornou-se uma forma de vida consumista. Analisando o consumo como uma regra e não uma necessidade, vemos como uma nova compreensão desse tema aponta não apenas para a possibilidade como para a efetiva necessidade (esta sim!) de quebrar essa regra do consumo.

O objetivo desta tese foi o de realizar a aproximação entre distintas bases teóricas, a saber: a estrutura conceitual de Giorgio Agamben e as discussões sobre temas socioambientais realizadas pelos autores Ignacy Sachs, Enrique Leff, Héctor Ricardo Leis e Carlos Walter Porto-Gonçalves.

É importante destacar que a finalidade nunca foi a de criar novos conceitos ou sustentar uma nova teoria, ou seja, o movimento realizado na pesquisa é uma reflexão crítica, um olhar distinto, um repensar sobre temáticas ambientais, em suma, uma busca de aproximação entre essas distintas vertentes teóricas. Também é importante enfatizar que as reflexões foram em apenas um sentido, ou seja, utilizamos os conceitos de Agamben para, sobretudo, repensar temas ambientais propostos por aqueles autores; mas o inverso não foi realizado, isto é, não repensamos os conceitos de Agamben usando as ideias desses autores ambientalistas, pois não era o propósito da tese realizar tal ação.

Para sustentar que é possível criticar temas ambientais utilizando conceitos de Agamben, mesmo que esse autor não discuta tais questões, lançamos mão de quatro capítulos, cada qual usando uma base teórica-conceitual agambeniana distinta para repensar os distintos temas ambientais.

No capítulo 1 (um) partimos da ideia do autor Walter Benjamin de que o Capitalismo é uma religião. Essa ideia por sua vez é compartilhada por Agamben, que vai ressaltar que Deus tornou-se o dinheiro no capitalismo atual. Para além disso, nesse capítulo exploramos as características que permeiam esse capital religioso. Essas características nos permitiram entender como o ecodesenvolvimento se coloca como uma alternativa ao capitalismo atual, mas em sua essência reproduz muitos cultos capitalistas, colocando em xeque então se ele realmente seria uma alternativa ao capitalismo divino.

Através do capitalismo como religião, identificamos que o desenvolvimento sustentável é, em grande medida, apenas mais uma roupagem usada pelo capitalismo divino para perpetuar seus cultos práticos e permanentes. De modo similar, o agronegócio é um

exemplo de como funcionam os cultos práticos e permanentes do capital que, em resumo, são sem trégua, sem descanso e sem piedade.

O crescimento econômico, o mercado, o consumo não são apenas atividades realizadas na atualidade que geram alto impacto ambiental, mas são cultos práticos e permanentes do capital, e essas mesmas atividades tendem a ser reproduzidas até gerar a ruína do próprio sistema que as sustenta.

Autores como Sachs e Porto-Gonçalves fazem críticas ao dinheiro e sua preponderância com relação ao meio ambiente. Agamben vai tecer uma crítica também ao dinheiro, apesar de partir de uma base teórica distinta. Nesse momento foi importante notar como autores distintos demonstram reprovar a primazia do dinheiro. Por último, neste primeiro capítulo, foi enfatizada a dívida ambiental e como, na falta de dinheiro, o meio ambiente, a saber, as próprias áreas de conservação, são colocadas como alternativa para se pagar dívidas monetárias.

Em resumo, no capítulo um, diversos temas ambientais foram repensados e analisados sob a ótica do capitalismo como religião. Este capítulo já deixa claro como o sistema atual possui conotações religiosas, e como estas, por sua vez, impactam de uma forma ou de outra o meio ambiente.

No capítulo 2(dois), adentramos diretamente no pensamento de Agamben, que ao partir do princípio de que o Capitalismo atual é uma religião, propõe a sua profanação. São diversos os conceitos usados por Agamben para compreender a dinâmica do capital divino, bem como conceitos para tornar inoperoso esse sistema. De forma geral, utilizamos quase todos esses conceitos para refletir sobre os temas ambientais.

Em um primeiro momento, o conceito de consagração de Agamben propiciou olhar de forma distinta o processo de transformação de recursos naturais em mercadoria, ou seja, a mercantilização da natureza seria, antes de tudo, um ato sagrado do capitalismo como religião.

Já o conceito de dispositivo nos auxiliou a olhar de uma perspectiva mais crítica a ética amorosa de Leis e a racionalidade ambiental em Leff. Em ambos os casos chamamos a atenção para a possibilidade de ambas as perspectivas serem também transformadas em mercadorias, ou, questionamos se existe realmente alguma chance dessas propostas serem concretizadas diante do poder dos dispositivos, que a tudo capturam e transferem para a esfera do consumo.

A profanação em Agamben, que a priori possui dois sentidos, a saber, retirar as coisas da condição de mercadoria e usar divisões de uma nova maneira, permitiu repensar a

dicotomia homem/natureza. Os autores ambientalistas defendem, de forma geral, o fim dessa dicotomia. Com Agamben, propomos manter a divisão e usá-la de uma nova maneira. De forma similar, o conceito de museificação ofereceu uma ótica crítica sobre a política e a natureza.

A partir dos capítulos 1 (um) e 2(dois) enfatizamos a relação entre economia e vida em Agamben,o que nos ofereceu diversas reflexões acerca da temática ambiental. Ao entrar nos capítulos 3 (três) e 4 (quatro), nossa abordagem sobre Agamben se diferencia e destacamos a relação entre política e vida.

No que concerne ao capítulo 3 (três), apresentamos toda a estrutura conceitual que Agamben utiliza para explicar a biopolítica moderna. Em resumo, Agamben nos ensina como o estado torna uma vida matável, a saber, uma vida nua.

Em um primeiro movimento, nos utilizamos da ideia de Agamben da exclusão inclusiva da vida na política. Dessa forma, nos apropriamos dessa percepção sobre exclusão e inclusão e optamos por olhar a natureza como algo que é excluído da sociedade - e por ser excluída, ela é incluída no ordenamento social devido à sua própria exclusão.

Também levantamos o questionamento sobre uma possível “biopolítica ambiental”, ou seja, se o Estado biopolítico poderia utilizar a questão ambiental como “justificativa” para transformar a vida em vida nua. Ainda sob essa perspectiva, inferimos a possibilidade dos povos originários se tornarem um povo (com p minúsculo) e nesse sentido tornarem-se uma vida *sacra*.

Por conseguinte, realizamos a discussão sobre reformar ou destituir o Estado de Direito, ou seja, realizamos uma contraposição entre Leff e Agamben. Leff ressalta a importância de reformar as constituições, e Agamben enfatiza a necessidade de suspender o direito.

Por fim, criticamos o ecodesenvolvimento, o desenvolvimento sustentável, dentre outros projetos de desenvolvimento, que, em última instância, requer que se transforme as populações em vida nua.

Adentrando no quarto e último capítulo da tese, explicitamos a Forma-de-vida em Agamben, que é um conceito oposto ao de vida nua. Na Forma-de-vida, todas as regras sociais, biológicas e jurídicas são colocadas em suspensão. Neste capítulo, propomos pensar uma “Forma-de-vida ambiental”, com o intuito de criticar, principalmente, a normatividade presente na questão ambiental.

Ainda com relação às normas presentes no âmbito do meio ambiente, enfatizamos a não responsabilidade socioambiental, ou seja, nesse ponto enfatizamos que as normas já

incluem dentro de si a irresponsabilidade e nesse sentido é, no mínimo, contraditório existirem normas ambientais pressupondo responsabilidade.

Foi enfatizado também como as normas transformam os atores sociais em instrumentos animados e com isso, irresponsáveis para com suas próprias ações. Outro ponto foi o conceito responsabilidade ser um conceito jurídico e não ético, dificultando então uma possível responsabilização sob um viés ético na preservação ambiental.

Nossa última reflexão neste capítulo se deu com relação à regra e à vida. Para Agamben, a regra está acima da vida, mas se mistura com a vida e torna-se uma forma de vida. Optamos por olhar então o consumo hoje existente como uma regra que se mistura com a vida, a saber, o que existe hoje é uma forma de vida consumista. Portanto, o estilo de vida atual é uma regra, e para tanto deve ser obedecida, perpetuada e por fim se indetermina com a vida.

Após esses quatro capítulos, concluímos que a proposta inicial da tese em aproximar Agamben da discussão ambiental foi efetuada. Portanto, acreditamos que um “primeiro passo” nessa conexão foi realizado e por isso possibilita diversas novas reflexões acerca do campo ambiental.

É importante destacar que temas como o consumo e a dicotomia homem/natureza foram repensados sob distintas óticas com a utilização de Agamben, o que sustenta ainda mais a importância de teses reflexivas e críticas.

Entendemos que a questão ambiental é complexa, e necessita, sobretudo, de muita reflexão e crítica. O repensar a questão ambiental, como indica o título desta tese, é determinante para que essa proposta, que cada vez mais vem sendo colocada sob a ótica monetária e em alguns momentos até mesmo marginalizada no contexto social e político, ganhe consistência para permear os diversos âmbitos do conhecimento.

Essa tentativa de aproximar o tema ambiental de um pensador que não estuda tal temática é um exercício do pensamento reflexivo. Esse repensar procura, sobretudo, abrir novas possibilidades de compreender processos sociais e ambientais. Por fim, a principal finalidade da pesquisa efetuada, que era, sobretudo, propor novas perguntas e criticar de maneira reflexiva algumas propostas ambientais, foi realizada. Diante dos “resultados” obtidos, ou melhor, dos novos questionamentos efetuados, entendemos ser de grande interesse a continuidade de pesquisas que busquem, acima de tudo, repensar propostas apresentadas como solução, dessa forma abrindo novas possibilidades e novos usos para tais questões.

Enrique Leff nos ensina que é importante um eterno retorno ao pensar. Esse pensar, na atualidade (principalmente na realidade brasileira) tem ficado de lado, sendo substituído

por notícias “prontas”, *fake news*, etc; O pensar crítico e reflexivo, característica essencial nas ciências humanas, principalmente na filosofia, tem sido maginalizado de forma amplamente pejorativa. Isso se estende para a questão ambiental que, quando esvaziada de um pensar crítico, torna-se apenas mais uma ferramenta nas mãos do Estado ou do capitalismo. Outro fator preponderante é explicado por Porto-Gonçalves, que enfatiza que a partir do momento em que a crítica é suspensa, o totalitarismo começa a criar suas raízes. Neste sentido, o repensar a questão ambiental e social é, no cenário político atual, de grande primazia.

Podemos destacar, também, como o meio ambiente está cada vez mais à mercê do capital, isto é, tornando-se uma mercadoria. Retirar a natureza da ótica monetária parece, na atualidade, uma tarefa de difícil concretização. Com isso, trazer temas ambientais para serem olhados sob novas óticas pode resultar em novas perguntas, e estas podem ser o princípio de novas estratégias para retirar o meio ambiente do signo financeiro, pois para se iniciar algo novo, é sempre preciso uma pergunta nova. E essa inovação da pergunta só irá advir do cruzamento de saberes – ou da interdisciplinaridade, tema tão caro aos nossos mestres Selvino Assmann e Héctor Leis.

A questão ambiental necessita, sobretudo, de críticas. Entendemos esse assunto dessa forma, pois o tema ambiental é por essência algo complexo, e essa complexidade ambiental precisa, antes de tudo, de “soluções” e não de uma “solução”, em outras palavras, o desafio ambiental demanda múltiplas estratégias, diversos olhares, diversos conceitos. Dessa forma, os conceitos de Agamben demonstrados na tese tornam-se importantes possibilidades para se manter as eternas críticas ao ambientalismo.

Por fim, o autor desta tese destaca a importante mudança vivida pelo mesmo durante a construção desta pesquisa teórica e crítica. Essa mutação foi tão positiva que não há como colocar em palavras todos os benefícios advindos deste processo. Diante disso, o autor deste trabalho deseja, sobretudo, que essa mutação amplamente positiva, por ele vivenciada, seja difundida para todo o meio ambiente.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. 103p.
- AGAMBEN, G. **Benjamim e o Capitalismo**. Instituto HumanitasUnisinos, maio 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em 1 de nov. 2016.
- AGAMBEN, G. **Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro**. Entrevista concedida a Peppe Salvá. Instituto Humanitas, Unisinos, 30 ago. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>. Acesso em 23 jan. 2020.
- AGAMBEN, G. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2007. 263p.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer, I: o poder soberano e a vida nua**. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2007. 207p.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer, II,1: Estado de Exceção**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004. 143p.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer, II,2: o Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2011. 326p.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer, II,5: Opus Dei**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. 141p.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer, III: O que Resta de Auschwitz**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2008. 175p.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer, IV,1: Altíssima Pobreza**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014. 157p.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer, IV,2: o uso dos Corpos**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. 324p.
- AGAMBEN, G. **Meios sem fim: notas sobre a política**. 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. 135p.
- AGAMBEN, G. **O Aberto, o homem e o animal**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2017. 155p.
- AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. 1. ed. Chapecó: Argos, 2010. 92p.
- AGAMBEN, G. **Profanações**. 1. ed. São Paulo: Editora Boitempo, 2007. 95p.
- BENJAMIM, W. B. S. **O Capitalismo como Religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- CAPORAL, F. R. Agroecologia: uma nova ciência para apoiar a transição a agriculturas mais sustentáveis. *In: Princípios e Perspectivas da agroecologia*. Instituto Federal do Paraná. Paraná, 2011, p.83-119.

CASTRO, E. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. 223p.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE O MEIO AMBIENTE E O DESENVOLVIMENTO. **Nosso Futuro Comum. Relatório**. Rio de Janeiro, 1991.

FRANCHINI, Stefano (org.). **Il capitalismo divino**. Colloquiosudenaro, arte e distruzione. Milano: Mimesis Edizioni, 2011, pp. 51-98 [Trad. não publicada de Selvino Assmann, disponibilizada pelo tradutor].

GLIESSMAN, S. R. **Agroecologia: processos ecológicos em Agricultura Sustentável**. 1. ed. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2000.

LAZZARATO, M. **La fabbricadell'uomoindebitato: Saggiosullacondizioneneoliberista**. Roma: DeriveApprodi, 2012.

LEFF, E. **A Aposta pela Vida: imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do sul**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016. 510 p.

LEFF, E. **Aventuras da Epistemologia Ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes**. São Paulo: Editora Cortez, 2012. 132 p.

LEFF, E. Complexidade, Interdisciplinaridade e Saber Ambiental. **Olhar do Professor**. Ponta Grossa, v. 14, n.02, 2011, p. 309-335. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/olhardeprofessor/article/view/3515>. Acesso em jan. 2017.

LEFF, E. Complexidade, Racionalidade Ambiental, e Diálogos de saberes. **Revista Educação e Realidade**. Porto Alegre, v.34, n.03, 2009, p. 17-24. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/9515>. Acesso em 01 jan. 2017.

LEFF, E. **Epistemologia Ambiental**. 5.ed. São Paulo: Editora Cortez, 2010. 239 p.

LEFF, E. Pensar a complexidade ambiental. *In*: LEFF, E. (Org.). **A Complexidade Ambiental**. São Paulo: Editora Cortez, 2010, p. 15-64.

LEFF, E. **Racionalidade Ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 555 p.

LEFF, E. **Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Petrópolis: Editora Vozes, 2001. 494 p.

LEIS, H. R. Ambientalismo: um projeto realista-utópico para a política mundial. *In*: **Meio Ambiente, Desenvolvimento, Cidadania: desafios para as ciências sociais**. São Paulo: Editora Cortez, 1995, p.15-44.

LEIS, H. R. **A Modernidade Insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2014. 238p.

LEIS, H. R. Meio Ambiente, ética e religião na sociedade contemporânea. **Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente**. Porto Velho, v.03, n.15, p.01-12, 1999.

Disponível em: http://www.revistapresenca.unir.br/artigos_presenca/15hectorricardoleis_meioambienteeticaereligiaonasociedadecontemporanea.pdf. Acesso em 22 jul. 2016.

LEIS, H. R. O ambientalismo como fim da modernidade? **Travessia - Revista de literatura**. Florianópolis, n. 31, p. 65-75. 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/16837/15416>. Acesso em 28 jul. 2016.

LEIS, H. R. Uma viagem interdisciplinar ao lado oculto da problemática ambiental na modernidade. **Revista Interthesis**. Florianópolis, v.7, n.02, p. 19-44, jul/dez2010. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2010v7n2p19>. Acesso em: 23 jul. 2016.

LEIS, H. R. **O Labirinto**: ensaios sobre ambientalismo e globalização. São Paulo-Blumenau: Editora FURB – GAIA, 1996. 171p.

LEIS, H. R.; D'AMATO, J. L. Contribuição para uma teoria das práticas do ambientalismo. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis, v. 14, n. 19, p. 9-43, 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/23497/21164>. Acesso em 26 jul. 2016.

LEIS, H. R.; D'AMATO, J. L. O ambientalismo como movimento vital: análise de suas dimensões histórica, ética e vivencial. *In*:CAVALCANTI, C. (Org.). **Desenvolvimento e Natureza**: estudos para uma sociedade sustentável. Recife, Brasil: Instituto de Pesquisas Sociais – INPSO; Fundação Joaquim Nabuco FUNDAJ; Ministério de Educação, 1994, p. 77-103.

LÖWY, M. **Capitalismo como Religião**. Trad. Luiz Roberto Mendes Gonçalves. Folha de São Paulo, Caderno Mais, 18 set. 2005. 6p.

LÖWY, M. O Capitalismo como Religião:Walter Benjamin e Max Weber.**Raisons Politiques/3**, n 23, Paris: Presses de SciencesPo, ago. 2006, pp. 203-220. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00237056>. Acesso em 01 nov.2019.

MAZOYER, M; ROUDART, L. **História das Agriculturas no Mundo**: do Neolítico à Crise Contemporânea. São Paulo: Unesp, 2010.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 6.Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. 461p.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Os (Des) caminhos do Meio Ambiente**. 8. ed. ed. São Paulo: Editora Contexto,2001. 148p.

PORTO-GONÇALVES, C.W. O Desafio Ambiental. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004. 177p.

SACHS, I. **A Terceira Margem**: em busca do ecodesenvolvimento.São Paulo. Companhia das Letras, 2009. 392 p.

SACHS, I. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro:Garamond, 2002. 95 p.

SACHS, I. **Desenvolvimento Incluyente, sustentável, sustentado.** Rio de Janeiro:Garamond, 2004. 151 p.

SACHS, I. **Ecodesenvolvimeto**: crescer sem destruir. São Paulo: Editora Vértice, 1986. 207p.

SACHS, I. **Estratégias de Transição para o século XXI**: desenvolvimento e meio ambiente. São Paulo: Studio Nobel, 1993. 103 p.

STIMILLI, E. Exercícios para uma vida em débito. **Revista Interthesis**. Florianópolis, v.11, n.2, p.248-265, jul-dez 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2014v11n2p248>. Acesso em 02 nov.2016.

STIMILLI, E. **Il Debito del vivente**. Ascesi e capitalismo. Macerata: Quodlibet, 2011. 304 p.