

TERREMOTO DE LISBOA

Por: Raúl Antelo

Raúl Antelo

Universidade Federal de Santa Catarina

Dopo il terremoto del'700

Lisbona ha perso la memoria:
parallelamente perde la sua libertà.

L'Europa la trascura.

Murilo Mendes

Uma das maiores conseqüências do terremoto de Lisboa, através do programa iluminista que lhe sucedeu, foi multiplicar os poderes políticos da razão. Voltado a padrões comportamentais cada vez mais centralizados, o poder político do Esclarecimento lançou mão de diversas tecnologias, não só para consolidar razões coletivas, mas também para afiançar poderes individualizantes. A controvérsia entre o iluminismo pombalino e o milenarismo jesuítico não se explica, portanto, tão somente em termos de fé versus laicismo, causalidade teológica versus o sem-sentido da natureza, como uma contenda entre os sacerdotes Gabriel Malagrida ou Tomás de Almeida, de um lado, e o militar Miguel Thiberio Pedegache (Brandão Ivo) ou J.J. Moreira Mendonça, de outro.

Em *O Mal no pensamento moderno*, Susan Neiman aventa a hipótese de que, a partir do terremoto, a consciência racional europeia pôde passar a discriminar entre mal natural e mal moral. Creio, porém, que, assim raciocinando, estamos naturalizando a separação entre natureza e cultura, quando, a meu ver, o desafio consiste, pelo contrário, em admitir que, a partir do terremoto, o racionalismo compreendeu cabalmente que, para poder controlar a sociedade, era necessário aumentar sua própria potência, valendo-se do poder de polícia.

Os estudos de Foucault a este respeito mostram-nos que, nos séculos XVII e XVIII, a polícia não é uma instituição que funcione nos marcos do Estado; ela vem a ser uma técnica de governo própria do Estado, um conjunto de dispositivos que exigem a intervenção do Estado. Assim, a polícia tudo envolve: a coexistência dos homens em um mesmo território, suas relações de propriedade, seus intercâmbios, suas doenças e contágios, até mesmo suas catástrofes. A polícia aplica-se a vigiar um homem que o Esclarecimento imagina como um agente vital, ativo e produtivo, tal como atestam alguns teóricos. Hohenthal, em seu *Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis*, preocupa-se com o poder de polícia como vigilância dos recursos naturais e Willebrandt, em seu *Abrégé de la police, accompagné de réflexions sur l'accroissement des villes*, também focaliza essas questões, decorrentes, sem dúvida, do descalabro português. De tal modo, poderíamos dizer, que o terremoto de Lisboa situa-se no bojo do conceito moderno de governo dos homens, em vias de consolidação à época. Aliás, quando Pombal convenceu o Patriarca de Lisboa a retirar os cadáveres da cidade para deitá-los no mar, sem os habituais ritos fúnebres, assumia um poder de polícia que a ditadura latino-americana de fins do século

XX tornaria a adotar—com a ressalva, porém, que dessa vez os corpos estavam vivos—configurando uma prática higiênica de erradicar o mal de raíz.

Através deste conceito foucaultiano de *le gouvernement des hommes*, compreende-se, em primeiro lugar, que o poder não é uma substância mas um tipo específico de relações entre indivíduos e, em consequência, que o governo dos homens pelos homens pressupõe sempre uma certa racionalidade política, e não exatamente uma violência instrumental. Poder-se-ia concluir então que a racionalização exerceu, simultaneamente, o poder de individualização e o princípio totalitário de ordem pública, utilizando, ao mesmo tempo, tanto o poder pastoral, quanto a razão de estado. Perde-se a liberdade porque se dissipa a memória, nos diz Murilo Mendes, em “Lisbona”, uma das suas *Ipotesi*.

Desse caráter dúplice do poder, policiando *omnes et singulatim*, advém uma compeensão muito mais atual e sutil do que a leitura ontológica do historicismo. Jean-Pierre Dupuy tem abordado a questão do catastrofismo como chave para entender o presente e Pierre Macherrey apelou também à noção de catástrofe para equacionar o regime imperial da globalização. Porém, diria que um dos melhores representantes dessa tendência atual é Giorgio Agamben, um agudo estudioso do estado de exceção contemporâneo. É esse um assunto que, já em 1892, preocupava Rui Barbosa, ao analisar as instituições governamentais latino-americanas, idéia que, além do mais, se comunica com esse terremoto social que são Os sertões, rebelião “de uma cultura barroca, híbrida, quase sempre em transe”, não apenas restrita ao Brasil mas expansiva, também, ao âmbito colonial, perfazendo um terremoto social que reaparecerá ainda, graças a Benjamin, nas “Teses sobre Filosofia da História”, redigidas logo na emergência da guerra européia. Ora, a partir da análise do estado de exceção, Agamben tem recentemente se debruçado sobre a noção de *oikonomia*. O filósofo italiano sustenta que, a partir da teologia cristã, derivam, *latu sensu*, dois paradigmas políticos diversos: o da teologia política, que fundamenta a transcendência do poder soberano em torno da idéia de um único Deus, e o paradigma da teologia econômica, que substitui essa noção monista pela idéia de uma *oikonomia* concebida como uma ordem imanente, doméstica e, a rigor, não-política, já que está voltada a administrar não só a vida humana, mas até mesmo a vida divina. Não interessa deter-nos, no momento, nos saberes derivados da teologia política, isto é, a filosofia política e a teoria moderna da soberania. Cumpre observar, entretanto, que a partir da teologia econômica, chegamos, através da biopolítica moderna, ao triunfo atual da economia sobre qualquer outro aspecto da vida social, de modo tal que a *oikonomia*, para Agamben, tornou-se *management*.

O autor de *Homo sacer* data a emergência desse conceito de *oikonomia*, justamente, do século XVIII, a partir do nascimento da economia animal e dos primórdios de economia política. Sabemos que o atual conceito de economia nada tem em comum com aquilo que, na Grécia, denominava-se *oikonomia*. Essa idéia, em Aristóteles, não nomeia a produção mas a administração da casa, em seu sentido mais amplo —relações parentais ou entre amo e escravo. De tal modo que o conceito moderno de economia, herdeiro parcial daquele, designa, portanto, um paradigma de gerência. Trata-se de uma atividade desvinculada do sistema de normas mas que constitui, ela própria, uma *episteme* ética e pragmática, já que implica decisões que tangem a problemas concretos da vida cotidiana. Em suas primeiras manifestações, no século II, a *oikonomia* visou conciliar a trindade, que era imprescindível, com a monarquia e o monoteísmo, que eram irrenunciáveis. O raciocínio era o de que Deus, em sua essência e sua natureza, é *Uno*

mas, quanto a sua oikonomia, isto é, em relação à gestão doméstica, ele pode muito bem ter um filho e desdobrar-se numa figura tríplice. A oikonomia é, portanto, o que torna possível um certo desarranjo ontológico, a conciliação da trindade com o monoteísmo. Em um certo momento, o conceito de oikonomia chegou a confundir-se com o de pronóia, em outras palavras, com o conceito de Providência, de tal sorte que, para os homens do 1700, Providência e oikonomia deviam, acima de tudo, revelar decisões racionais.

A esse respeito, na Enciclopédia, temos dois verbetes bem distintos, economia política e economia animal. A primeira não diverge muito do que ainda hoje se conhece com o mesmo nome, enquanto a economia animal refere-se, sintomaticamente, à medicina e ao saber sobre a natureza. Em outras palavras, o saber sobre o terremoto interroga, basicamente, a vida animal, a zoé. Visa discipliná-la, prevê-la, diagnosticá-la. Como se sabe, os projetos da nova Lisboa foram confiados a um cristão-novo, Antônio Nunes Ribeiro Sanches, discípulo do químico, botânico e médico Boerhaave e assessor, ele mesmo, do czar da Rússia, país donde traz à Europa as saunas higiênicas. Ora, na opinião de Agambem, essa economia animal a que se dedicavam cientistas como Ribeiro Sanches nada mais é do que uma aplicação do paradigma da economia teológica—de uma teologia, aliás, que no caso de Ribeiro Sanches devia ser ostensiva. Não é fortuito, em consequência, que tantos enciclopedistas e fisiocratas costumassem escrever tratados sobre economia animal, donde se poderia retirar a hipótese de uma possível genealogia teológica do saber sobre o terremoto lisboeta, o que, em última análise, derruba a antinomia entre obscurantismo da fé e iluminismo da ciência, como a abonar a leitura de Fernanda Gil Costa. Baste, para tanto, um exemplo: o Verdadeiro método de estudar (1746) de Verney, além de sintonizar com esse espírito, é uma obra concebida “para ser útil à República e à Igreja”, vale dizer, neutralizando, de antemão, a disjuntiva que seria colocada pelo terremoto.

A rigor, a partir desse conceito de cura sui como oikonomia, desenham-se, portanto, duas tendências de pensar a esfera pública: a primeira, o reino, designa o exercício da política no interior de um paradigma ontológico (ser, poder), ao passo que a segunda, o governo (aquilo que Foucault chamava le gouvernement des hommes), nomeia o paradigma da economia teológica, pautado por um sentido pragmático dos intercâmbios. Todo mundo passa a compreender então que os ditames gerenciais do mundo, esses mesmos impostos, manu militari, por Pombal, já não configuram um reino. Não são transparentes nem obedecem, linearmente, à vontade de Deus. O motivo é que, segundo Agambem, há um vazio constitutivo desse paradigma da oikonomia que acaba por impor aquilo que São Paulo chamava o “mistério da economia”. É, precisamente, essa economia misteriosa ou esse mistério divino, objeto da revelação cristã, o que o homem ocidental deve aprender a decifrar. Não há dúvida, portanto, que, com o terremoto de Lisboa, a noção de oikonomia sofre singular potencialização. Ora, Hegel e Marx ainda acusarão seu impacto e recolherão o desafio de decifrar, de forma definitiva, esse mistério, essa lacuna conceitual. E mesmo que se atribua esse mistério a uma força divina, a uma Providência, é necessário, entretanto, associar, ao vazio do mistério, duas outras noções que foram intuídas, no campo da direita, por Carl Schmitt e, no campo da esquerda, por Walter Benjamin. Elas se referem ao fato de que o estado de exceção decorrente da ruptura da ordem jurídica, após o terremoto, revela a dupla estrutura das normas jurídico-políticas ocidentais, sempre oscilando entre um elemento normativo e jurídico, em sentido pleno e, de outro lado, uma certa anomia extra-judicial. No interior desse paradigma, basicamente gerencial, a economia teológica precipita o

estado de exceção.

Murilo Mendes, no poema acima citado, menciona essa nuda vita, anterior à oikonomia do desastre, que, suspendendo o estado de exceção da posterior ditadura salazarista, só voltará a respirar, autonomamente, na arte construtiva, como dimensão do absoluto indeterminado.

Mai toccherò

nemmeno in fotografia

la città anteriore al disastro

che sussiste:

posso toccare un'altra Lisbona

nei quadri di Vieira da Silva

dove non entrano

la prigionie/la paura/la censura.

A esse respeito, Carlos Reis nos relembra a opinião de Garrett, em *Viagens na Minha Terra*, no sentido de que Pombal teria sido um tradutor do rococó Luis XV, em estilo “bastardo, híbrido, degenerando progressivamente e tomando presunções de clássico”, observação que prepara a leitura de uma Lisboa à Haussmann, que Eça nos apresenta, por exemplo, em *Os Maias*. Amplas avenidas, tráfego intenso, campo em recuo configuram, enfim, um espaço cada vez mais abstrato que arrematará, finalmente, na visão de Murilo Mendes. Neste caso, a aposta no abstracionismo acaba por desvincular aspectos, a rigor, plenamente articulados—uma linguagem absoluta e a ruptura do estado de exceção—opondo a pureza ascética da primeira aos devaneios autoritários da segunda, aqui materializada em “la prigionie / la paura / la censura”. Poderíamos, entretanto, restaurar a aliança entre ambos os aspectos—higiene e estado de exceção—deles oferecendo uma imagem *maximam et nullam*, ou como diria Jean-Luc Nancy, *ex nihilo summum*, a de um saber, o da oikonomia, cuja modernidade descansa na harmonia entre matéria e sociedade, ambas atravessadas por um mesmo dinamismo, o de uma matéria animada pela energia vibratória da modernidade e o de uma sociedade controlada pela força de uma inclusão excludente, uma inclusão não mais comunitária, porém, imunitária. É essa a lógica do desastre.

.....

1. Este texto foi inicialmente apresentado no Semiário internacional dedicado ao Terremoto de Lisboa, O Grande Terramoto de Lisboa: Ficar Diferente, organizado na Universidade da capital portuguesa pela Profa Dra Helena Buescu. Foi incluído para publicação em ACT14. O Grande Terramoto de Lisboa. Revisitações, Centro de Estudos Comparatistas/Colibri, Lisboa, 2006.

2. NEIMAN, Susan – O Mal no pensamento europeu. Uma história alternativa da Filosofia. Trad. F. Abreu. Rio de Janeiro, DIFEL, 2003.

3. Cf. MAXWELL, Kenneth – “O Terramoto de 1755 e a recuperação urbana sob a influência do Marquês de Pombal” in BUESCU, Helena Carvalhão e CORDEIRO, Gonçalo (ed.) -O Grande Terramoto de Lisboa: Ficar Diferente, Lisboa, Gradiva, 2005, p.220.

4. FOUCAULT, M. “Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politiques” in Dits et écrits 1954-1958. Ed. Daniel Defert e F. Ewald. Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, pág. 134-161.

5. DUPUY, Jean-Pierre – Pour un catastrophisme éclairé. Paris, Suil, 2002 e IDEM- Petite métaphysique des tsunamis. Paris, Seuil, 2005.

6. Ao apresentar, no Palais des Beaux-Arts de Lille, em 19 de novembro de 2004, o volume de Toni Negri e Michael Hardt sobre Multidão: Guerra e Democracia na Era do Império (Trad. bras.: Rio de Janeiro, Record, 2005), Macherrey concluía, enfim, que “nous sommes à l’âge de l’Empire qui, selon Hardt et Negri, coïncide avec le moment de la postmodernité, succédant à celui de la modernité proprement dite auquel il substitue sa propre logique. Cette logique est celle de l’absorption globalisante, qui dissout les clivages traditionnels dont dépendaient les systèmes antérieurs, auxquels la postmodernité oppose sa puissance radicale de désystématisation, condition de son extension illimitée. Alors tout est décloisonné : en même temps que les frontières nationales, la séparation traditionnelle de l’économique, du politique et du culturel s’efface graduellement, en même temps que sont levées celle du travail manuel et du travail intellectuel, celle du temps de travail et du temps libre, celle du privé et du public, celle de la production et de la consommation. Il n’y a même plus alors de différence tranchée entre guerre et paix, qui sont comme fusionnées, ce qui se traduit dans les faits par la mise en place d’un état de guerre larvé et généralisé, accompagnement obligé de la domination impériale qui impose en tous lieux sa pax belli. Plus généralement encore, tend à disparaître la distinction entre destruction et création : le pouvoir, en étendant ses interventions hors de toute limite, devient pouvoir sur la vie elle-même, pouvoir sur le tout de la vie, bio-pouvoir, qui, en même temps qu’il peut à tout moment supprimer la vie, prend aussi en charge l’obligation de la produire et de la réguler, en la façonnant à son image, ce qui a pour conséquence d’abolir également la frontière entre le naturel et l’artificiel”.

7. GOMES, Renato Cordeiro – “Terra em transe e cidade geométrica: ecos no Brasil” in BUESCU, Helena Carvalhão e CORDEIRO, Gonçalo (ed.) -O Grande Terramoto de Lisboa: Ficar Diferente, op.cit., p.614.

8. Cf. JACKSON, K. David – “As narrativas do desastre: a estrutura do relato e o Terramoto de 1755” , ibidem, p.139-159.

9. Porém, já em 1752, Matias Aires assinalava, como fariam Brecht ou Benjamin, séculos depois, não só que a arkhé é indecível, mas que ela também é indissociável do discurso: “as ações heróicas se fazem imortais por meio das narrações da história; porém mal pode caber na lembrança dos homens todos os grandes sucessos de que se compõe a variedade do mundo: ainda o mesmo pensamento tem limite, por mais que nos pareça imensa a sua esfera. Não há história que verdadeiramente seja universal: quantos Aquiles terão havido, cujas notícias se acabaram, só porque não tiveram Homeros, que as fizessem durar certo tempo, e isto por meio do encanto de um poema ilustre? Quantos Enéias sem Virgílios? Quantos Alexandres sem Quintos Cúrcios? Na infância do mundo começaram logo a haver combates, por isso as vitórias sempre foram de todas as idades; porém esses mesmos combates se desfaziam uns a outros; porque a fortuna do vencer sempre foi vária, e inconstante. As notícias das vitórias também se vinham a extinguir umas pelas outras. Se quisermos remontar ao tempo que passou, a poucos passos havemos de encontrar a fábula, coberta de um véu escuro e impenetrável: tudo quanto aquele tempo encerra nos é desconhecido totalmente. Os primeiros homens, que à força de fogo e sangue se fizeram árbitros da terra, nos mesmos fundamentos das suas conquistas deixaram sepultadas as suas ações: o valor com que puderam perpetuar nos seus descendentes o poder, e a majestade, não lhes pode perpetuar o nome: das maiores monarquias ainda se ignora quem foram seus primeiros fundadores”. Em suma, para Matias Aires, o Uno se diz de múltiplas formas. essa, em poucas palavras, é uma questão de oikonomia. Cf. AIRES, Matias - Reflexões sobre a vaidade dos homens. Ou Discursos Morais sobre os Efeitos da Vaidade oferecidos a El-Rei Nosso Senhor D. José I. Introd. Alceu Amoroso Lima. São Paulo, Martins Fontes, 1993, p.33.

10. Retomo as idéias desenvolvidas por Giorgio Agamben em sua conferência “Oikonomia” (Universidade Federal de Santa Catarina, set.2005).

11. Em “Discurso literário e discurso científico: paradoxos e reflexões a propósito dos relatos sobre o Terramoto de Lisboa de 1755”, após reconhecer que a Dialética do Esclarecimento de Adorno e Horkheimer abriu o caminho para isolar os tópicos iluministas que afiançaram o poder hegemônico da ciência, Fernanda Gil Costa pondera que, “curiosamente, os papéis em muitos aspectos trocados, noutros casos paralelos, de intelectuais e cientistas das últimas décadas do século XX fomentam hoje a reunião dos públicos separados, durante o grande século burguês, em homens de letras e homens de ciência. Os cientistas revelam, como se viu, um empenho vibrante na conquista de público curioso e ávido de novas leituras e um desejo crescente de satisfação pessoal através da comunicação intimista; ao invés, muitos escritores e intelectuais, seguindo na aparência o caminho oposto. investem no hermetismo e imponderabilidade de um discurso cada vez mais entendido como ‘escrita’ –ausência e desinteresse por qualquer estratégia comunicativa –ou apostam na indecibilidade do sentido e da interpretação” in BUESCU, Helena Carvalhão e CORDEIRO, Gonçalo (ed.) -O Grande Terramoto de Lisboa: Ficar Diferente, op. cit., p.315

12. Cf. “Depois do Terramoto: Eça de Queiros e as maravilhas da Avenida” in BUESCU, Helena Carvalhão e CORDEIRO, Gonçalo (ed.) -O Grande Terramoto de Lisboa: Ficar Diferente, op. cit., p.337.

13. NANCY, Jean-Luc – “Ex nihilo summum. Acerca de la soberanía” in La creación

del mundo o la mundialización. Trad. Pablo P. Velamazán. Barcelona, Paidós, 2003, p.121-143.

Fonte: <http://www.centopeia.net/secoes/?ver=76&secao=ensaios&pg=1>