

## AGAMBEN E A PESTE: REFLEXÕES METODOLÓGICAS

### *Agamben and the plague: methodological thoughts*

Leonardo Antunes de França Pessoa<sup>1</sup>

[orcid.org/0009-0004-4146-3658](https://orcid.org/0009-0004-4146-3658)

[leonardo.antunes@msn.com](mailto:leonardo.antunes@msn.com)

Leonardo Domingos Braga da Silva<sup>2</sup>

[orcid.org/0000-0003-3926-4321](https://orcid.org/0000-0003-3926-4321)

[leonardexistimans@live.com](mailto:leonardexistimans@live.com)

**Resumo:** Este trabalho analisa e critica a abordagem de Giorgio Agamben acerca da Pandemia do COVID-19. Argumentamos que o autor se apressa em suas concepções a respeito de uma substituição progressiva da vida politicamente qualificada (*bios*) pela vida enquanto *zoé* durante a pandemia, por não observar a complexidade das relações de poder que se estabeleceram no período, se esquivando de produzir uma análise mais conjuntural do fenômeno. Nesse sentido, mostramos que: há resistências engendradas por parcelas da população mundial contra a biopolítica anti-COVID-19, como também há demanda, por outras parcelas, de políticas públicas que defendam a vida em relação a patógenos em circulação. Além disso, nos baseamos no materialismo histórico para mostrar que a redução do humano ao simples vivente encontra um solo firme nas próprias relações de produção capitalistas (através da compreensão do valor como dispêndio de energia fisiológica), não sendo um fenômeno que, como Agamben faz parecer, se explicaria apenas pela análise do movimento das ideias do Ocidente.

**Palavras-chave:** COVID-19. Giorgio Agamben. Pandemia. Biopolítica. Materialismo Histórico.

**Abstract:** This paper makes a critique and analysis of Giorgio Agamben's approach to the COVID-19 pandemic. We argue that the author hastens in his conceptions regarding a progressive replacement of politically qualified life (*bios*) as *zoé* during the pandemic, failing to observe the complexity of power relations established during this period and avoiding the production of a more contextual analysis of the phenomenon. In this sense, we show that there are resistances generated by segments of the global population against anti-COVID-19 biopolitics, as well as a demand, by other segments, for public policies that defend life in relation to circulating pathogens. Additionally, we draw on historical materialism to demonstrate that the reduction of the human to mere living being finds solid ground in capitalist relations of production (through the understanding of value as the expenditure of physiological energy), not being a phenomenon that, as Agamben suggests, can be explained solely by analyzing the movement of Western ideas.

**Keywords:** COVID-19. Giorgio Agamben. Pandemic. Biopolitics. Historical Materialism.

## 1 Introdução

<sup>1</sup> Doutorando em Sociologia - PPGCS/UFRN.

<sup>2</sup> Bacharel em Ciências Sociais (UFRN), Mestre em filosofia pelo PPGFIL (UFRN).

*Especialmente a saúde sobrepuja todos os bens exteriores em tal medida que um mendigo saudável é verdadeiramente mais feliz do que um rei doente (Arthur Schopenhauer).*

No início de 2020 o mundo foi surpreendido pela descoberta de um novo tipo de coronavírus (SARS-COV-2). Estima-se que o mesmo alcançou a humanidade por meio de uma infecção por transbordamento, sendo encontrado em animais silvestres, comum em mamíferos alados e transmissível aos pangolins. É provável que o vírus tenha feito o salto dos morcegos aos pangolins e então, alcançado o gênero humano (TEMMAM, 2022). As zoonoses amiúde provocaram pandemias ao longo da História, com desdobramentos na saúde global e, sobretudo a partir da modernidade, com grande impacto na produção de políticas públicas de controle e de adestramento dos fenômenos potencialmente patogênicos. Essa política estatal voltada para a promoção da saúde populacional é resultado de um tipo de disciplina dos corpos e das arquiteturas e na centralidade da vida biológica na gestão pública, ela foi nomeada por Michel Foucault de biopolítica (FOUCAULT, 1999, p. 125-6,). Assim, diante do novo coronavírus, a maior parte dos países acionaram biopolíticas que tenta(va)m mitigar os efeitos perniciosos do vírus, altamente transmissível e letal.

Foi nesse cenário que o filósofo Giorgio Agamben publicou uma série de artigos que colocavam em dúvida a existência mesma de uma pandemia e que lamentavam por liberdades que estariam sendo abandonadas muito facilmente em troca de ideias e abstrações vagas ou em troca de uma politização da vida biológica que seria em si mesma “impolítica”. Seis desses artigos foram compilados e traduzidos pela Editora Boitempo, na forma de um livro: “Reflexões sobre a peste: ensaios em tempo de pandemia” (AGAMBEN, 2020). Os artigos, no entanto, provocaram discussões entre intelectuais, muitos se posicionando tanto contra quanto a favor de seus argumentos, ou, ponderando as potencialidades e as limitações da filosofia agambeniana Cf. (FRATESCHI, 2020a); (2020b), RODRIGUES *et al.* (2020), (CAPOVILLA; PALÁCIO, 2020), (SCALDAFERRO, 2021).

Este trabalho pretende demonstrar que a leitura feita por Agamben da pandemia nada mais foi do que o desdobramento de seus conceitos sendo aplicados sozinhos (desconsiderando a própria materialidade) à leitura da realidade. Para isso analisaremos os artigos contidos na coletânea acima citada, “Reflexões sobre a peste” (2020), que reúne material publicado no início da pandemia. Também analisamos um artigo, traduzido como “A Face e a Morte”, publicado por Agamben em 30 de abril de 2021, ou seja, mais de um ano

após o início da pandemia, em que ele discute o uso de máscaras — pois consideramos este artigo importante para destacar a rigidez intelectual que o filósofo manteve com relação às suas publicações anteriores.

Com isso pretendemos destacar que o filósofo, no afã de enfatizar e defender uma boa vida para além do simples subsistir, *a vida politicamente qualificada*, acaba esquecendo que as Ciências Humanas, desde o seu surgimento, também oferecem ferramentas metodológicas acuradas para a leitura das realidades, ferramentas que foram negligenciadas pelo autor, embora conhecidas por ele, que poderiam complexificar sua leitura da pandemia. Defenderemos que a análise agambeniana se aproxima do irracionalismo e imaterialismo (há muito criticado por pensadores como Marx e Durkheim) e que é enfraquecida pela ausência de concretude histórica, análise comparada e por uma desconfiança para com a ciência típica de certa leitura pós-moderna (Cf. FRATESCHI, 2020a) e antropocêntrica do mundo.

## 2 Biopolítica

Giorgio Agamben se apresenta como um continuador do pensamento de Foucault, apesar de manter algumas diferenças teóricas. É isso que precisamos observar como ponto de partida para compreender seu pensamento sobre a pandemia. Foi Foucault quem despertou o interesse atual da academia para a mudança na maneira com que o poder operava e incidia sobre, ou melhor, *através* das pessoas. Para Foucault, o poder passou por uma transformação histórica em sua forma e exercício, que transmutara o antigo poder soberano, aquele que detém o direito de vida e morte sobre os cidadãos (FOUCAULT, 1999, p. 124), no biopoder, (enquanto uma gestão das populações tomadas como viventes). Dito isso, o leitor deve ter ciência de que Foucault não propôs que uma forma de poder preterisse a outra, e sim que o biopoder emergiu como técnica de governo, principalmente após o séc. XVIII, e persiste coexistindo contemporaneamente com o poder soberano, que é um complemento do biopoder (Ibidem, p.125).

Foucault afirma que o exercício característico do poder soberano pode ser exposto pela máxima *fazer morrer ou deixar viver*, que descreveria o monopólio de aplicação da pena capital contra os inimigos do suserano e o poder de convocar seus súditos para a guerra em seu nome. Mas com a emergência da biopolítica, o mote da soberania passa a ser o poder de *fazer viver ou deixar morrer*. Nessa direção, uma série de técnicas como a abertura de grandes ruas para circulação dos miasmas, a separação de dejetos e dos cemitérios para fora

dos centros das cidades, a demografia e a análise populacional, dentre outras tecnociências aplicadas às políticas públicas, se desenvolveram focadas nos corpos a serem docilizados visando sua máxima produtividade econômica. Para Foucault, o nascimento da biopolítica se confunde assim com o desenvolvimento do liberalismo e do modo de produção capitalista, com transformações ocorridas na política e na economia ocidental durante a segunda metade do século XVIII e início do XIX (FOUCAULT, 2008); (FOUCAULT, 1999, p. 130).

### 3 O homo sacer

Agamben traçou algumas ressalvas ao conceito foucaultiano de biopolítica. Primeiro, ele desejava recobrar a centralidade do Direito no tema, um aspecto que Foucault deixou menos desenvolvido nas suas análises do poder; Segundo, é que a biopolítica, antes de ser o resultado do desenvolvimento de técnicas e saberes que se hipertrofiaram após o século XVIII, já estaria dada na prática dos governos e no direito ocidental desde a Antiguidade, entre os gregos clássicos (AGAMBEN, 2007a, p. 10, 14). Ele também argumentou que a emergência da biopolítica não foi nada além da radicalização do que chama de “*homo sacer*” na política dos Estados, o espriamento de uma categoria de homens e mulheres prescrita já no direito clássico.

Para compreender o discurso de Agamben sobre a redução da vida à sua animalidade (vida nua) é preciso levar em conta que entre os gregos clássicos havia dois vocábulos para o que chamamos unicamente de vida. Eles distinguem a vida animal, puramente biológica (*zoé*) e compartilhada com os demais seres vivos, da vida política do cidadão (*bíos politikós*), do filósofo (*bíos theoreticós*) e dos prazeres (*bíos apolausticós*). Para os antigos, e para Agamben, a *vida destinada a ser feliz* era sempre nomeada de *bíos* e habitava por excelência o espaço público, político; ao contrário, a *zoé* era preocupação do âmbito privado da casa e de sua *oikonomía* (AGAMBEN, 2007a, p. 10). O direito clássico previa, a partir dessas categorias, a existência de uma estirpe de seres humanos cuja vida não tinha o mesmo valor das demais, eles eram apenas vida nua (*zoé*), aqueles que se poderia matar sem que se cometesse homicídio, pois habitavam fora e dentro do ordenamento jurídico ao mesmo tempo, uma vez que seu assassinato não poderia ser considerado como tal, de modo que o direito dizia respeito a ele sem incluí-lo.

Para Agamben, a relação de continuidade entre soberania e biopolítica se deu porque a existência mesma da soberania pressupõe um dispositivo de exceção. O poder

soberano, ao mesmo tempo que é prescrito no ordenamento jurídico, se coloca fora dele ao ter como fundação o monopólio do poder de acionar um estado de emergência no qual o ordenamento jurídico e constitucional é posto de lado: “Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (AGAMBEN, 2004, p. 9). Nota-se que, para Agamben, é justamente no estado de exceção que a vida nua pode ser exposta ao máximo e o poder soberano pode agir sobre ela sem qualquer contrapeso jurídico. Ao longo dos séculos, com seu ápice nos campos de concentração do século XX e agora com a pandemia atual, o estado de exceção e o campo seriam o paradigma normal do governo soberano, que passou cada vez mais a operar pela lógica da exceção e da produção em grande escala de corpos matáveis (AGAMBEN, 2017, p. 235).

#### 4 O animal impolítico

Durante a pandemia provocada pela COVID-19, renovou-se práticas de controle e distanciamento social, validando (supostamente) a tese de Agamben, afinal, o que caracteriza a modernidade seria “uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*” (AGAMBEN, 2007a, p. 17). Para nosso autor as medidas sanitárias nada mais seriam do que a hipérbole da *zoé* como valor político último do Ocidente e agora do mundo, que já não conheceria outro valor senão o da simples vida nua, do simplesmente estar vivo. Nossa aporia consistiria em tentar politizar o impolítico. É exatamente esse o fio condutor que liga todos os artigos publicados nas Reflexões (2020):

A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares [...] têm, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o seu início e que cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais. (AGAMBEN, 2007a, p. 17-8).

Assim, a redução da vida humana à sua atividade fisiológica (*zoé*) abstraída do concreto e da materialidade do contexto ou horizonte de sentido no qual ela habita, resulta numa equiparação entre o animal e o humano, animalização do homem. Todavia, parece escapar ao autor a profundidade dos efeitos de um modo de produção nas práticas e representações de uma época, pois a vida humana equalizada à do animal se mostra

determinante já no diagnóstico de Marx (2010) sobre a equiparação entre a máquina e o humano na esfera do trabalho e a redução do trabalhador ao trabalho fisiológico em geral (abstrato), como será abordado adiante.

O que foi mostrado até aqui serviu para apresentar ao leitor os tijolos teóricos a partir dos quais se ergueram as interpretações agambenianas a respeito da pandemia e de como os governos e as pessoas lidaram com as medidas, com a biopolítica que se implementou. Os artigos que compõem as “Reflexões” (2020), abaixo analisados, têm, como sintetizou o filósofo brasileiro Maikon Scaldaferrro, três principais objetivos e pontos, são eles: “1) o menosprezo pela gravidade da situação, combinada com um negacionismo científico; 2) o alarmismo em torno da suposta ameaça de um Estado de exceção; 3) uma convocação ao heroísmo suicidário” (SCALDAFERRO, 2021, p. 325).

## 5 Reflexões intransigentes

“A invenção de uma pandemia”, como título do primeiro artigo, já deixa claro o ceticismo de Agamben com relação ao discurso do biopoder. Parece-nos que o autor vai na esteira do questionamento da racionalidade e *epistème* técnica e instrumental que ganhou força no séc. XX. É notável, a esse respeito, o trabalho de Bruno Latour (1995), que também questiona o discurso científico, mas num outro viés, pois denuncia a exclusão de (no âmbito discursivo) agentes não-humanos que participam da composição de um fato científico. É nesse sentido que Latour fala da invenção do germe.

O ponto de Latour é modificar a concepção dos estudos sobre as ciências que reduzem o mundo a um produto da atividade humana ou que permanecem numa noção substancialista de uma natureza sem sujeito, puramente passiva. Ao contrário, Latour tenta conceber a historicidade não somente da descoberta como também das próprias coisas que a descoberta pressupõe. Isso significa observar a substância como sujeito que compõe a descoberta: não apenas o cientista fez a descoberta do germe como também o germe, e tudo aquilo com que eles tecem relações, têm algum tipo de ação nesse processo. A descoberta científica vai muito além da atividade intelectual humana do cientista, pois inclui as habilidades corporais, os objetos utilizados, as teorias e as crenças que permitiram contrariar as teorias mais aceitas em sua época. Além disso, há o posterior esforço da comunidade em aceitar a descoberta e diminuir a importância das teorias divergentes e anteriormente hegemônicas. Nesse complexo de elementos, o germe aparece como sempre-

já existente, sua existência é retroativamente posta (inventada, por assim dizer). Em contraste com isso, o ponto de Agamben ao falar de “invenção” de uma pandemia difere de uma discussão epistemológica que visa afirmar a historicidade de todas nossas categorias de realidade, levando para uma discussão que, fiel à concepção que elimina os agentes que compõem um fato (precisamente o que Latour está criticando), reduz a pandemia a um efeito discursivo, como se o mundo fosse composto somente de humanos e de palavras.

Assim, o ponto de Agamben parece diferir de Latour, uma vez que ele tende a se unir aos negacionistas que “pretendem abalar a confiança social no conhecimento produzido pelas diversas ciências.” (SOUSA FILHO, 2020, p. 3). Enquanto isso, Latour não se põe contra a ciência, pois, “afinal, de qual lugar fala Latour senão do lugar da ciência? Fala ele de algum lugar que não seja o da filosofia e o das ciências sociais” (SOUSA FILHO, 2020, p.16), igualmente poderíamos perguntar de qual lugar Agamben fala.

Agamben afirma que “diante das frenéticas, irracionais e totalmente imotivadas medidas de emergência motivadas por uma suposta epidemia do coronavírus, é necessário começar por uma declaração oficial do *Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR)*, segundo a qual não há epidemia” (AGAMBEN, 2020, p. 12). E para demonstrar que há pouca gravidade, o italiano se vale dos dados estatísticos até então disponíveis, a infecção: “causa sintomas leves/moderados (um tipo de gripe) em 89-90% dos casos. Em 10-15%, pode desenvolver uma pneumonia, cujo decurso é benigno na maioria absoluta. Estima-se que apenas 4% dos pacientes necessitem de hospitalização” (AGAMBEN, 2020, p. 12). Mas, contra o autor, 4% de 7 bilhões de pessoas equivalem a 280 milhões delas. Centenas de milhares dessas vidas adoecidas, precisando de UTIs ao mesmo tempo ou num curto período de tempo, sobrecarregariam os sistemas de saúde pública e privada, tornando de fato inoperante a medicina moderna.

No segundo artigo, Agamben defende que o pânico tem se estabelecido baseado numa mera ideia de contágio, que seria “estranha à medicina hipocrática” (2020, p. 16). O contágio, para Agamben até então, menos do que uma realidade objetiva do mundo material, habitaria o plano imaterial e seria um medo manipulado por interesses escusos de indivíduos ou grupos, pouco determinados nas “Reflexões” (2020), mas apresentados como “a mídia” ou “os governantes”. Agamben lamenta que, com base nessa ideia, se governe cada vez mais por decretos, e que tais decretos visam transformar cada um num elemento

potencialmente contaminante; de modo que, com o distanciamento social imposto e de bom grado aceito, se realizaria o desejo dessa difusa gente sem rosto, que seria: o fechamento das universidades e das escolas e que as aulas sejam apenas *online*, “que se suspendam os encontros e as conversas por razões políticas ou culturais e que se troquem apenas mensagens digitais, que onde quer que seja possível as máquinas substituam qualquer contato — qualquer contágio — entre os seres humanos.” (AGAMBEN, 2020, p. 16).

Já no terceiro artigo Agamben renova a leitura que vinha fazendo “do Ocidente” popularizada com “Homo Sacer” (2007a):

É evidente que os italianos estão dispostos a sacrificar praticamente tudo, as condições normais de vida, as relações sociais, o trabalho, até mesmo as amizades, os afetos e as convicções religiosas e políticas pelo perigo de ficar doentes. A vida nua — e o medo de perdê-la — não é algo que una os homens, mas que os cega e os separa. Os outros seres humanos [...] agora são vistos como possíveis contaminadores que é preciso, a todo custo, evitar e dos quais tem-se de manter distância de ao menos um metro. Os mortos — os nossos mortos — não têm direito a um funeral, e não está claro o que é feito do cadáver das pessoas que nos são queridas. Nosso próximo foi cancelado, e é curioso que, a esse propósito, as igrejas silenciem. (AGAMBEN, 2020, p. 17)

Agamben parece revelar uma percepção sobre o cinismo das pessoas, que, como *modus operandi*, nos coloca num fazer sem real apego àquilo que fazemos; de sorte que apenas “fazemos o que tem que ser feito” mesmo que não concordemos. Mas ele vai mais longe para afirmar que mesmo em outras pandemias os governos jamais infringiram medidas tão rígidas e sufocantes das liberdades mais básicas, como a de locomoção. Dessa feita, pensa o autor, uma sociedade tão sitiada por uma guerra civil contra um inimigo invisível, de estatuto ontológico duvidoso, que habita dentro de nós, não poderia ser chamada de uma sociedade livre.

Todavia, o autor não percebe que há pouco o que se apegar no que toca à vida cínica do trabalho, religião, festas, etc, que são atividades que não atingem real vitalismo. Agamben parece ingênuo ao pensar que desistimos de algo na pandemia, pois, poderíamos pensar o contrário: nós nunca estivemos realmente presos a esse modo de vida senão pelas engrenagens sociais, pelas obrigações e não pela vontade livre de afirmação da vida; tal seria uma análise concreta do modo de engajamento cínico de nosso tempo, que nos liga não através de crenças, mas de práticas sociais, como elabora Žižek em “Um mapa da ideologia” (1999).

Agamben parece não notar que a redução do humano ao biológico já aconteceu muito antes da pandemia. Já no pensamento marxiano há o diagnóstico de uma degradação humana muito antes da pandemia, que se origina do valor enquanto meio para troca entre diferentes mercadorias e de sua base material: a propriedade privada. Remontando ao tomo 1 do “Capital”, podemos dizer com Marx (2011) que o capitalismo, tentando sanar a necessidade de comparação entre mercadorias para a troca, só encontra resposta numa esfera abstrata algo que pode igualar todas as diferenças, a saber, o trabalho fisiológico: o dispêndio de energia animal na produção de um objeto. O valor da coisa passa a ser medido pelo custo de sua produção, e o valor da força de trabalho somente por seu custo animal, fisiológico (como a comida necessária, a moradia necessária etc., para o trabalhador fazer o objeto). Nesse modo de produção, as mercadorias são sociais e o humano é biológico. Vemos com isso o rebaixamento do humano à simples vida nas bases das relações capitalistas, o que também é defendido por Kohei Saito (2021). A vida passa a ser tomada como valor (dispêndio de cérebro, músculos etc.), como mediadora das relações entre as mercadorias e isso apenas se aprofunda com a revolução industrial, a partir da qual o valor humano, a fisiologia humana, pode ser comparada e igualada a de uma máquina. O organismo passa a ser lido como máquina biológica porque o humano passa a ocupar o papel de máquina.

Não somente a máquina e o valor provocam abstração e redução do humano à simples vida fisiológica e atividade abstrata, pois já nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Marx (2004) colocava a propriedade privada (dos meios de produção) como fonte primeira de tal movimento: “a propriedade privada é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente objetivo para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano (*unmeschlich*), que sua exteriorização de vida é sua exteriorização de vida.” (p.108). Ora, então a própria vida biológica se exterioriza, vira parte de um discurso e práxis social. De tal sorte que a vida não é a simples fisiologia, pois no humano moderno: “nenhum de seus sentidos existe mais, não apenas em seu modo humano, mas também não num modo não humano, por isto mesmo nem sequer num modo animal” (p. 140); precisamente o que poderíamos aproximar do nem humano nem animal que caracteriza o *homo sacer*. Isso, portanto, não refuta Agamben no que toca a sua análise da evolução de uma redução do humano ao *homo sacer*, mas mostra que essa redução pode ser aquilo de

que desistimos ao preservar a vida durante a pandemia, uma vez que desistimos não do que dava significado à vida (trabalho alienado e descanso alienado), mas do que lho retirava.

Além disso, Marx critica aqueles que entendem que a natureza tem que ser necessariamente supraclassificada pelo animal humano (enquanto representante da natureza)<sup>3</sup>, (2004, p.137), e um tal pensamento Agamben repete, pois despreza a vida biológica (*zoé*) que precisa, para ele, ser supraclassificada na vida significativa da *bios*. O desprezo pela vida orgânica que Agamben traz é o mesmo que tem o senhor da dialética hegeliana (“Fenomenologia do Espírito”, 1992), que se afirma incondicionalmente ante o servo que teme perder sua vida. Todavia, o senhor se torna, afinal, o verdadeiro dependente em sua própria vida biológica, do trabalho do servo, que é quem realmente pode ser livre. O escravo descobre uma liberdade estoica: seu trabalho lhe mostra sua potência criativa. Assim, contra Agamben, aquele que teme perder sua vida natural se mostra mais elevado: “sem o medo, o trabalho não imprime a forma da consciência nas coisas; sem disciplina do serviço e da obediência, o medo permanece formal” (CHAGAS, 2016, p.21).

O servo, o que possui mais medo (sobretudo da morte) na luta por reconhecimento, sai vencedor, podendo acessar uma consciência e liberdade mais plena do que pode o corajoso senhor. Não devemos cair no argumento de que tal medo presente nessa dialética diz respeito somente a lutas por reconhecimento, pois o servo desiste do reconhecimento em nome de sua vida natural. O medo, portanto, domestica, educa o humano e o põe para trabalhar para não morrer. O servo trabalha e passa a confiar no produto de seu trabalho, na sua habilidade técnica e na sua força de trabalho. A técnica é uma característica do servo, assim como o trabalho e o medo. Por isso, na sociedade contemporânea (composta massivamente de trabalhadores, ou seja, servos), cada um confia na técnica em geral como solução dos medos. Tal perspectiva vai na contramão de Agamben, que permanece preso a uma noção de liberdade abstrata, como um estar livre de impedimentos. Tal que, no quinto artigo, Agamben (2020) convida o leitor a saber morrer para desaprender a servir, precisamente o contrário da dialética do senhor e do servo (precisamente a atitude aristocrática de idealização de uma vida contemplativa e ociosa).

---

<sup>3</sup> A esse respeito e para uma análise aprofundada de como Marx pensou a unidade dialética entre humano e natureza e como a propriedade privada instaurada no capitalismo representa a separação radical com a natureza natural e com a natureza humana (social), cabe a obra: (MÉSZÁROS, 1972)

O quarto artigo de Agamben apenas revela sua visão de uma idílica vida repleta de significado que existiria antes da pandemia. Mas ao colocar uma questão sobre o porquê de a sociedade não resistir a imposição das medidas sociais de biossegurança através de protestos e oposições (o que, ao contrário do que ele disse, aconteceu), Agamben chega numa observação próxima àquela que expomos acima, pois ele afirma: “a peste já existia, que evidentemente, as condições de vida das pessoas tinham se tornado tais que bastou um sinal repentino para que aparecessem como realmente eram, isto é, intoleráveis, exatamente como uma peste.” (AGAMBEN, 2020, p. 20). Mas, em seguida, ele reafirma tratar-se de um medo e um pânico infundados que teriam se unido ao que ele chama de religião da modernidade: a ciência:

Nunca antes se assistiu a tal espetáculo, típico das religiões nos momentos de crise, de pareceres e prescrições diversos e contraditórios, que vão da herética posição minoritária (ainda que representada por cientistas prestigiados) de quem nega a gravidade do fenômeno ao discurso ortodoxo dominante que a afirma e, todavia, diverge, com frequência radicalmente, em relação aos modos de enfrentá-lo. (AGAMBEN, 2020, p. 21)

O filósofo da ciência Paul Feyerabend (1991) também pensa a ciência como nova religião; apesar disso, podemos pôr uma questão mais fundamental: se não for a ciência a servir de base para regular a vida, outras forças ainda maiores (como o Capital) a regularão. Como foi dito, Agamben é propagador de um certo pós-modernismo Cf. (FRATESCHI, 2020a). A pretensa verdade da ciência se confundiria com uma vontade política e com os preconceitos epocais do enunciador. Para ele, até mesmo a igreja deveria ter literalmente abraçado os adoecidos, e por não tê-lo feito demonstrou submissão à ciência e falta de fé.

Finalmente, o sexto artigo e último da publicação de Agamben (2020). É aqui que o autor convida ao “voluntarismo suicida”. De fato, é preciso refletir sobre o que significa querer estar vivo a qualquer custo e independente de qualquer coisa, nisso Agamben acerta, mas a reflexão que ele faz é, todavia, insatisfatória uma vez que apenas reproduz a distinção na qual a alteridade da vida não é mais a morte, mas a cultura; isto é, permanece no solo da divisão entre natureza e cultura. Para ele, ao perdermos elementos culturais, como o funeral, ultrapassamos a fronteira e caímos na barbárie.

Agamben também debateu o uso das máscaras e o tratamento dado aos mortos durante a pandemia, num artigo de 2021 intitulado “Il volto e la morte”. Aqui o autor expressa preocupação com ambas, a cobertura das faces e a ausência de funeral, sendo esta

última preocupação, já exposta em “Reflexões” (2020), melhor trabalhada agora. Para ele, duas coisas são propriamente humanas: o rosto e o tratamento aos mortos. “O que se chama ‘rosto’ — escreve Cícero — não pode existir em nenhum animal exceto no homem e os gregos definiam o escravo, que não é senhor de si mesmo, *aproposon*, literalmente ‘sem rosto’” (AGAMBEN, 2021). Vemos, assim, uma sofisticada tentativa de refletir sobre as máscaras e a ausência de funeral, todavia ele nos parece errar o alvo, pois o ser com rosto não depende do véu; o rosto concreto, embora importante, não é o visado na *persona*, na máscara, no rosto, na personalidade. Além disso, a máscara vem por outro motivo: a preservação da vida para além da sua domesticação pelo valor efetivado nas trocas.

A partir do conceito de abertura e mundo humano, trabalhado em “O Aberto” (2013b), Agamben argumenta na sua coluna no *Quodlibet*:

É por isso que o rosto é o lugar da política. Se os homens tivessem que comunicar sempre e apenas informação, sempre isso ou aquilo, nunca haveria política propriamente dita, mas apenas troca de mensagens. [...] O homem, por outro lado, quer se reconhecer e ser reconhecido, quer se apropriar de sua própria imagem, busca nela sua própria verdade. Ele transforma, assim, o ambiente animal em um mundo, no campo de uma incessante dialética política. (AGAMBEN, 2021)

Logo, para o autor, as medidas sanitárias impingidas pelos governos, principalmente o uso de máscaras, que cobrem parcialmente a face, visam desumanizar, animalizar o homem, tendo como horizonte a inoperosidade da política e a vitória do fechado, do pobre de mundo, sobre o aberto. Contra isso, cabe observar que a dimensão mais importante do rosto, do ponto de vista da psicanálise, é o olhar [cf. Lacan (2002)]. A boca não é tão importante quanto a voz. A voz é um órgão, a boca não, como pensa Žižek (2013). Se a boca fica encoberta pela máscara, a voz não fica; mas dentre os objetos que representam o outro está o seio, que também é um órgão encoberto na nossa cultura mas que não causa espanto para Agamben.

Outro autor contemporâneo que também escreveu sobre a pandemia foi Slavoj Žižek. Mas, ao contrário de Agamben, para Žižek (2020), a distância corporal vai até mesmo reforçar os nossos laços com o outro, uma vez que a distância amplifica a importância do outro, precisamente por fazer falta. Além disso, afirma Žižek (2020), os mercados ficaram em pânico com o coronavírus, o que para ele é sinal de que o sistema de automediação humana tem de ser modificado para não depender dos mecanismos de mercado. Assim, para ele um

Estado forte é necessário e desejável sobretudo em tempos pandêmicos. Mas podemos ainda pensar mais, como a construção de um sistema global de saúde pública.

Para Žižek, ao contrário de um uso conspiratório do aparato de poder para o controle, o próprio Estado está em pânico com a situação, por não saber como lidar com ela. Justamente o Estado com as características que Agamben teme foi o que melhor lidou com a pandemia, a China. Por isso Žižek se pergunta se a capacidade chinesa de lidar com o COVID mostra que ela é nosso futuro, mas não vê o modelo chinês com otimismo, devido ao centralismo das decisões na liderança do partido, que desconfia do povo. Para Žižek o modelo chinês ganharia muito e mostraria um caminho digno para o mundo se houvesse mútua confiança entre governo e povo, pois, com isso, o cientista que primeiro divulgou o problema do COVID (Li Wenliang) seria ouvido e a pandemia poderia ter sido evitada. Tal visão é oposta à de Agamben, que não tolera o Estado nem o controle. Agamben, diz Žižek (2020), precisa de um vocabulário mais sofisticado para descrever o mundo, de modo a não reduzir as medidas necessárias ao mecanismo de controle pensados por Foucault.

## 6 Considerações

Como expomos, a filosofia de Agamben cai em dicotomias entre humanidade e animalidade, aberto e fechado, rico e pobre de mundo, *bíos* e *zoé* — com clara preferência pela *bíos* em detrimento a *zoé*. Isso fica evidente na sua obra “A comunidade que vem” (2013a), que embora pouco clara quanto à institucionalidade e o design daquele futuro vislumbrado, soma-se às suas outras publicações para projetar uma utopia que, aparentemente, carece de considerações básicas da própria existência material, animal-humana e planetária.

Uma segunda dicotomia que aflige a filosofia política do italiano é a relação entre Estado e populações. Agamben parece ter levado muito a sério os termos que Michel Foucault usou com relação ao exercício do poder, capaz de docilizar e de produzir corpos dóceis. Para Agamben, o Estado é uma potência que opera quase sem resistências, resultando unicamente de si mesmo e das elites dirigentes, enquanto cabe ao populacho apenas a tarefa de se docilizar e aceitar facilmente imposições do tipo que constituem o *homo sacer*, enquanto massa passiva. Ao contrário de Foucault (2014, p. 277), que considerava que a resistência, por menor que fosse, era condição necessária à existência de poder. Como exemplo de resistência, Norberto Bobbio (1986) lembra que o século XX foi

marcado por uma importante revolução feminista, *sui generis* em milênios de dominação masculina por todas as sociedades humanas. Pondo em cena não corpos somente dóceis, mas corpos em aliança. Norberto Bobbio (1996) também lembra que, nesse sentido, o Estado foi também acionado pelas multidões como guardião de tais direitos e deveres duramente conquistados, protetor e promotor dessas novas identidades e maneiras de viver. O Estado como cristalização de demandas populares e não apenas realização dele, isso parece fugir da percepção agambeniana.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução de Cláudio Oliveira. Autêntica, 2013a.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**: homo sacer, II, 1. 2. ed. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007a.

AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto**: o homem e o animal. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013b.

AGAMBEN, Giorgio. O rosto e a morte. **Instituto Humanitas Unisinos**. 05 maio de 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/608961-o-rosto-e-a-morte-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 25 fev. 2022.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Boitempo Editorial, 2007b.

AGAMBEN, Giorgio. **Reflexões sobre a peste**: ensaios em tempo de pandemia. Boitempo, 2020. Tradução de Isabella Marcatti.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**: uma defesa das regras do jogo. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. Tradução de Marco Aurélio Nogueira.

CAPOVILLA, Cristiano; PALÁCIO, Fábio. Visões da pandemia: as teses de Giorgio Agamben como idealizações do ocidente. **Revista Princípios**, n. 160, p. 24-59, fev. 2021.

CHAGAS, E. O Trabalho Como Formação E Deformação Humana Em Hegel E Marx. **Revista Dialectus**, n. 8, 2016.

FAUSTO, R. A "pós grande industria" nos grundrisse (e para além deles). Lua Nova: **Revista de Cultura e Política**, v. 19, p. 47-67, 1987.

FOUCAULT, Michel. A Ética do Cuidado de Si como prática da Liberdade. IN: **Ditos e escritos, vol. V: ética, sexualidade, política**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, pp.258-280.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade, I: A vontade de saber**. 13. ed. Edições Graal Ltda, 1999. Tradução de Maria T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon. Albuquerque.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRATESCHI, Yara. Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia. **Blog da Boitempo**. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>. Acesso em: 25 fev. 2022. (2020a)

FRATESCHI, Yara. Essencialismos filosóficos e “ditadura do corona”: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez. **Blog da Boitempo**. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/29/essencialismos-filosoficos-e-ditadura-do-corona-sobre-giorgio-agamben-mais-uma-vez/>. Acesso em: 25 fev. 2022. (2020b)

HAN, Byung-Chul. **Sociedade da transparência**. Trad. de Enio Paulo Giachini, Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEINRICH, M. **The ‘Fragment on Machines’**: A Marxian Misconception in the Grundrisse and its Overcoming in Capital. In: EDITED BY RICCARDO BELLOFIORE, G.; STAROSTA, AND P. D. T. (Eds.). . In *Marx’s Laboratory: critical interpretations of the Grundrisse*. Boston: Brill, 2013. p. 197–212.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1992.

LATOUR, B. **Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico**. Manguinhos, RJ, 1995.

LACAN, J. **O seminário livro 3: as psicoses, 1955- 1956** (A. Menezes, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1981). 2002

MARX, K. **O Capital**. Boitempo. São Paulo. 2011

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MÉSZÁROS, István. **Marx’s theory of alienation**. New York: Harper Torchbooks, 1972.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. n. 32. Rio de Janeiro: Arte & Ensaios, dezembro de 2016.

PINTO NETO, Moysés. Biopolítica sem biologia?: Agamben e a pandemia do covid-19. **Revista Húmus**, v. 11, n. 32, p. 2-16. 2021.

RODRIGUES, Carla et al. Agamben sendo Agamben: por que não? **Blog da Boitempo**. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/16/agamben-sendo-agamben-por-que-nao/>. Acesso em: 25 fev. 2022. (2020)

SAITO, Kohei. **O Ecosocialismo De Karl Marx: Capitalismo, Natureza E Crítica Inacabada À Economia Política**; tradução Pedro Davoglio; 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2021.

SCALDAFERRO, Maikon C. S. A biopolítica da pandemia: Agamben e Bolsonaro entram em um bar. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 21, n. 3, p. 319-335, 28 out. 2021.

SOUSA FILHO, A. “A Terra é Plana”: O obscurantismo cínico dos negacionistas. **Revista Inter-Legere**, v. 3, n. 29, p. 1–30, 2020.

TEMMAM, Sarah et al. Bat coronaviruses related to SARS-CoV-2 and infectious for human cells. Springer Science and Business Media LLC. **Nature**, p. 1-27, 16 fev. 2022.

ZIZEK, S. **Pandemia: COVID-19 e a reinvenção do comunismo**. São Paulo. 2020

ŽIŽEK, S. **Menos que Nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo: Boitempo. 2013.

ZIZEK, S. “O Espectro da Ideologia” in: **Um mapa da ideologia**; RJ: Contraponto, 1999.

**Recebido em:** 16/05/23023.

**Aprovado em:** 10/11/2023.

**Publicado em:** 19/01/2024