

Uma voz de suspeita: Giorgio Agamben, o estado de exceção e a ciência como religião em tempos de pandemia ¹

Glauco Barsalini *

Caio Henrique Lopes Ramiro **

Ocorre manifestar sem reservas o próprio dissenso sobre o modelo de sociedade fundado sobre o distanciamento social e seu controle ilimitado.²
– Giorgio Agamben

¹ Este artigo é uma versão algo modificada e ampliada do texto encaminhado à publicação no livro *Crise da democracia e COVID-19* (no prelo), organizado por Roberto Bueno, intitulada “Uma voz de suspeita: Giorgio Agamben e o estado de exceção em tempos de pandemia”.

* Professor pesquisador do Programa de Mestrado em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). É membro, desde agosto de 2018, do Conselho Científico da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Realizou pós-doutorado no Departamento de Teologia da Loyola University Chicago (2019), é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (2011), mestre em Multimeios pela UNICAMP (2001), bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela UNICAMP (1995; 1997), bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas – PUC-Campinas (2002). Integrante do grupo de pesquisa *Ética, Política e Religião: questões de fundamentação*, vinculado ao programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Dentre outros trabalhos, é autor do livro *Direito e Política na obra de Giorgio Agamben*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2013. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com.

** Professor no curso de Direito do Centro Universitário Central Paulista (UNICEP). Mestre em Teoria do Direito e do Estado pelo UNIVEM. Possui especialização em Filosofia Política e Jurídica pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e Graduação em Direito pelo UNIVEM. Atualmente cursa o Doutorado em Direito na Universidade de Brasília (UnB). Integrante do grupo de pesquisa *Ética, Política e Religião: questões de fundamentação*, vinculado ao programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Integrante do grupo de pesquisa em *Filosofia Política* da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Pesquisador do Grupo *Educação Jurídica e Direito à Educação* da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Dentre outros trabalhos, é autor do livro *Estado democrático de direito e estado de exceção: fronteiras da racionalidade jurídica*. São Paulo: Ed. Mackenzie, 2016. E-mail: caioramiro@yahoo.com.br.

² As traduções foram feitas pelos autores de forma livre, salvo indicação em contrário. Essa passagem será utilizada no corpo do texto, oportunidade em que será lançado em nota o texto original em italiano. Agradecimentos à professora Maria Silvia Ianni Barsalini e ao professor Felipe Alves da Silva pelas revisões ao texto e sugestões, bem como a todas e todos do grupo de pesquisa *Ética, política e religião: questões de fundamentação*; aos professores Marcelo Carbone Carneiro e Eli Vagner, pela possibilidade do diálogo acerca do tema no projeto *Foro permanente de reflexão sobre a UNESP* e, também, à professora Thayse Edith Coimbra Sampaio, pela oportunidade do diálogo, leitura e sugestões ao trabalho.

Resumo

O objetivo principal deste trabalho é desenvolver uma reflexão a respeito dos textos de intervenção pública de Giorgio Agamben diante da conjuntura pandêmica global. Partindo de um método hermenêutico, foram analisados os textos de bibliografia primária e outras obras de Agamben e de alguns de seus interlocutores.

Palavras-chave

Ciência; Estado de exceção; Giorgio Agamben; religião; pandemia.

Abstract

The main objective of this work is to develop a reflection about the texts of public intervention by Giorgio Agamben on the global situation of the pandemic. From a hermeneutic method, the primary bibliographic texts and other works by Agamben are analyzed, as well as texts by some of his interlocutors.

Keywords

Science; State of exception; Giorgio Agamben; religion; pandemic.

Introdução

Este artigo tem por objeto precípua refletir acerca das posições publicamente externadas pelo filósofo italiano Giorgio Agamben diante da conjuntura pandêmica global, tendo em vista alguns de seus primeiros textos publicados a partir de fevereiro do corrente ano (2020).

Inicialmente, será abordado o contexto em que se deram essas manifestações. Ressalte-se, de saída, que o cenário de pandemia ou do aparecimento de novos vírus a assolar a vida humana e não humana no planeta não é um privilégio deste momento, contudo, na primeira parte, um breve resgate dos tempos de pandemia será o foco desta análise.

Doravante, demarcada a questão do tempo atual e a conjuntura em que aparecem os textos de intervenção pública de Agamben, pretende-se realizar uma leitura de tais reflexões em conexão com a obra do filósofo italiano. Desse modo, objetiva-se examinar

o quanto das questões colocadas por Agamben já se encontram, em alguma medida, trabalhadas em seu projeto filosófico, o que não implica em uma pueril tentativa de comprovar hipóteses já defendidas mas, sim, parece que o filósofo italiano pretende manter viva a suspeita acerca do estado de exceção e das condições de possibilidade de uma vida política a partir de novas premissas como, por exemplo, a ideia de distanciamento social.

Por fim, será examinado, um pouco mais de perto o texto *Medicina como religião*, tendo em vista que tal escrito se inscreve em uma já longa tradição filosófica que pretende meditar a respeito da ciência de maneira crítica.

1. Tempos de pandemia

Conforme se mencionou na introdução, o aparecimento de novas moléstias que podem ser caracterizadas como uma pandemia não é um privilégio de nossos dias. Examinando a presença da peste no cenário europeu, diz Jean Delumeau³:

Na Europa, tratou-se da peste, sobretudo durante os quatro séculos que correm de 1348 a 1720. Entretanto, no decurso desse longo período, outros contágios dizimaram também as populações ocidentais: a sudamina inglesa nas ilhas Britânicas e na Alemanha nos séculos XV e XVI, o tifo nos exércitos da Guerra dos Trinta Anos, e ainda a varíola, a gripe pulmonar e a disenteria: todas as três ativas no século XVIII.

Em interessante artigo publicado em 2009 – a oportunidade em que se vivia outra pandemia desencadeada pelo vírus *Influenza A (H1N1)* –, Deisy Ventura, fazendo uma leitura a partir da “metáfora da peste” de Albert Camus, acertadamente pondera que o personagem do filósofo artista argelino não é datado, uma vez que se sabe ser cíclico o aparecimento da *peste*; o que importa notar é que “oscilam apenas a sua amplitude e as suas circunstâncias”⁴. Dessa maneira, é possível pensar com Delumeau que a *peste* é um fenômeno recorrente e, na Europa, já desde a aurora da modernidade, tentou-se verificar a temporalidade de seu aparecimento, a fim de se conseguir algum controle e evitar o

³ DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado; Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 154.

⁴ VENTURA, D. Pandemias e estado de exceção. In: CATTONI, M.; MACHADO, F. (Orgs). *Constituição e processo: a resposta do constitucionalismo à banalização do terror*. Belo Horizonte: Del Rey/IHJ, 2009, p. 159.

estado de medo. Assim, “mal enraizado, implacavelmente recorrente, a peste, em razão de seus reaparecimentos repetidos, não podia deixar de criar nas populações ‘um estado de nervosismo e de medo’”⁵. A questão do medo, ao que parece, é um dos focos da análise de Giorgio Agamben e será objeto de exame na segunda parte do trabalho.

Em conferência sobre *biosseguridade*, proferida no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo no ano de 2005, o bioquímico Hernan Chaimovich chamava a atenção para a seguinte possibilidade:

Para começar a falar sobre biosseguridade, com esta definição, tomo como exemplo a seguinte afirmação: se o mundo tiver muita sorte, teremos uma pandemia de *influenza* em cinco anos. [...] Se não tivermos muita sorte, ela ocorrerá daqui a dois anos e, se realmente formos protegidos por uma força divina, não teremos essa pandemia – mas essa é uma probabilidade muito baixa. Todos os especialistas em doenças infecciosas acreditam que o mundo está prestes a padecer de uma pandemia. E, apesar de tudo que se sabe – no ano 1918 morreram vinte milhões de pessoas no mundo vítimas da gripe espanhola – a sociedade em geral (e vamos chegar à universidade em particular) aparentemente não está preocupada.

Um importante estudo publicado nos Estados Unidos questiona se o mundo está pronto para uma pandemia, e a resposta é muito clara: não. [...]

Uma pandemia não se resume a um assunto específico de interesse exclusivo para os especialistas em doenças infecciosas. Há problemas como: que fazer na cidade de São Paulo com cem mil doentes que precisam ser internados de uma semana para a outra? Qual é a velocidade da propagação da pandemia? Como fazer com o serviço de correio quando 30% do pessoal está doente? São problemas que a reflexão acadêmica não pode dispensar.⁶

A longa transcrição se justifica devido ao seu caráter ambivalente de diagnóstico e prognóstico. A reflexão de Chaimovic está orientada pela questão acerca das condições do Brasil perante ameaças de doenças que podem vir a afetar grande parte da população mais vulnerável, ou seja, aqueles que possuem menos meios de se defender das enfermidades⁷. Nesse sentido, em uma situação de pandemia, caracterizada como um fenômeno patológico que toma proporções muito vastas e alcança uma grande parcela da população, com o aparecimento de muitos casos de uma dada moléstia com potencial

⁵ DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente 1300-1800... op. cit.*, p. 155.

⁶ CHAIMOVIC, H. Biosseguridade. In: *Estudos Avançados*, 19 (55), 2005, p. 261-262.

⁷ *Idem, ibidem.*

de sintomas severos e de *morte*⁸, torna-se possível para Ventura afirmar que a *peste* põe à prova as sociedades democráticas, não no que diz respeito ao falar sobre a *peste*, mas sim no “mostrar como se portam os homens diante dela”⁹, argumento muito semelhante ao que recentemente utilizou Byung Chul Han quando afirma que “o coronavírus está pondo a prova nosso sistema”¹⁰.

Conforme Ventura:

Para tratar do problema das pandemias no Estado Democrático de Direito, pouco interessa a prospectiva quanto ao advento ou a extensão da doença, em que se lança irresponsavelmente grande parte dos formadores de opinião, hesitando entre o alarmismo e subestimação. O mundo está diante das primeiras pestes globalizadas, cuja velocidade de contágio, sem precedentes, é inversamente proporcional à lentidão paquidérmica do Direito. [...] Hoje, para que o combate às pandemias seja eficaz, ele deve restringir dois dos pilares fundamentais da globalização econômica, que são a livre circulação de pessoas e a de mercadorias. Por outro lado, as pestes do presente disseminam-se numa conjuntura de desigualdade econômica jamais vista.¹¹

Feitas estas considerações mais gerais a respeito das características de uma pandemia e as possibilidades de seu aparecimento cíclico, uma das questões que eclodem diz respeito aos meios a serem adotados pelos governos dos países para combatê-la, fundamentalmente naquilo que toca a relação entre Estado Democrático de Direito e Estado de Exceção. Esse ponto se apresenta como um dos focos de análise das últimas manifestações de Giorgio Agamben – não o único –, todavia, trata-se de preocupação já presente em sua obra e com ampla projeção em alguns dos textos centrais no projeto *Homo Sacer*¹².

Naquilo que diz respeito ao dilema de nosso tempo, tornou-se público no final do ano de 2019, precisamente no dia 31 de dezembro, o aparecimento de um novo vírus, tendo em vista o comunicado feito pelas autoridades chinesas à Organização Mundial da

⁸ VENTURA, D. *Pandemias e estado de exceção...* *op. cit.*, p. 159.

⁹ *Idem*, p. 160.

¹⁰ HAN, B.-C. La emergencia viral y el mundo de mañana. In: *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo em tiempo de pandemias*. Editorial ASPO, 2020, p. 97.

¹¹ VENTURA, D. *Pandemias e estado de exceção...* *op. cit.*, p. 160-161.

¹² Para uma introdução ao tema e seu desenvolvimento por Agamben, ver: a) BARSALINI, G. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris editor, 2013; b) RAMIRO, C. H. L. *Estado democrático de direito e estado de exceção: fronteiras da racionalidade jurídica*. São Paulo: Mackenzie, 2016.

Saúde (OMS), dando conta de casos, registrados na cidade de Wuhan, localizada na província de Hubei, de infecções respiratórias graves assemelhadas à pneumonia¹³. Não obstante, no dia 7 de janeiro foi alcançada identificação do vírus como de tipo *corona* e, na data de 20 de janeiro, o cientista chinês Zhong Nanshan confirmou a transmissibilidade entre seres humanos¹⁴.

De acordo com a categorização feita pelas Organizações Mundial (OMS) e Pan Americana da Saúde:

Ao todo, sete coronavírus humanos (HCoV) já foram identificados: HCoV-229E, HCoV-OC43, HCoV-NL63, HCoV-HKU1, SARS-COV (que causa síndrome respiratória aguda grave), MERS-COV (que causa síndrome respiratória do Oriente Médio) e o, mais recente, novo coronavírus (que no início foi temporariamente nomeado 2019-nCoV e, em 11 de fevereiro de 2020, recebeu o nome de SARS-CoV-2). Esse novo coronavírus é responsável por causar a doença COVID-19.¹⁵

Com a observação do rápido processo de contágio da COVID-19, bem como da falta de conhecimento científico suficiente acerca do novo vírus, no dia 30 de janeiro de 2020 a OMS declarou que o surto do novo coronavírus constitui uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII), que é reconhecida como o mais alto nível de alerta da Organização Mundial da Saúde, conforme previsto no Regulamento Sanitário Internacional. A declaração feita pela OMS impactou todo o cenário internacional, com os governos do mundo adotando medidas contra o que passou a se caracterizar como uma pandemia, em especial com o aparecimento de atos e decretos exarados pelos governantes em suas mais diversas instâncias, a fim de que fosse observada a orientação da OMS para o distanciamento social, com o resguardo dos indivíduos em suas casas. De tal modo, de acordo com Ventura “o reconhecimento da existência de uma pandemia, que pode vir a fundar medidas excepcionais, depende de

¹³ Cf. RAMIRO, C. H. L.; BUENO, R. O vírus e a peste. In: *Justificando*. Disponível na internet: <https://www.justificando.com>. Acesso em: 21/04/2020.

¹⁴ RAMIRO, C. H. L.; BUENO, R. *O vírus e a peste... op. cit., loc. cit.*

¹⁵ Dados e citações retiradas da Folha Informativa da OMS e Organização Pan Americana de Saúde. Ver: <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875>.

uma engrenagem complexa entre os Estados e a Organização Mundial de Saúde (OMS)”¹⁶.

A partir do surgimento do novo vírus e do diagnóstico de sua rápida capacidade de transmissão, deu-se um processo de discussão em sentido de um debate racional e científico, buscando respostas para as questões colocadas pela conjuntura pandêmica. Porém, como não poderia deixar de ser em tempos de *pós-verdade*¹⁷ e *fake news*, ocorreu grande disseminação de notícias falsas com relativização dos impactos da doença, essa última postura, inclusive, replicada por chefes de Estado ao redor do mundo, muito também, pelo desserviço prestado por algumas plataformas digitais que franqueiam o espaço para a prática do abuso da liberdade de expressão, com a propagação de mentiras contra os argumentos da ciência (a questão das vacinas, por exemplo) e ataques às fontes do conhecimento e seus atores em geral, por um nítido ressentimento de uma notável massa orgânica de pseudointelectuais – à busca de aliar reconhecimento público às posições de poder – que brotaram do submundo das mídias sociais¹⁸. Ainda, no que diz respeito ao debate inaugurado pela conjuntura de reconhecimento de uma pandemia, Chul Han ressalta um elemento positivo na comoção pela realidade. Dirá, então, “na época pós-fática das *fake news* e dos *deepfakes* surge uma apatia para a realidade. Assim, pois, aqui é um vírus real [...] o que causa comoção. A realidade, a resistência, volta fazer-se notar em forma de um vírus inimigo”¹⁹.

Assim, diante desse cenário, Giorgio Agamben publica, no dia 26 de fevereiro, o texto *L'invenzione di un'epidemia*. O escrito dará origem a um fecundo debate a respeito do

¹⁶ VENTURA, D. *Pandemias e estado de exceção... op. cit.*, p. 172-173.

¹⁷ Aqui compreendemos as expressões que dizem respeito à pós-verdade, fake news ou cultura pós-factual, no sentido de que em nosso presente a importância concedida aos fatos e a sua verificação parece estar em franca regressão, uma vez que não há mais preocupação com a busca pelo estatuto ontológico da verdade ou de uma reflexão acerca da justificação e do conhecimento objetivo dos fatos, sendo o conhecimento resumido em bases de considerações pessoais do receptor que tem um agir, no mínimo, negligente com relação aos fatos e a possibilidade de sua verificação.

¹⁸ Cf. RAMIRO, C. H. L.; BUENO, R. *O vírus e a peste... op. cit.* Segundo Delumeau, a recusa da peste sempre se apresentou no tempo e no espaço, inclusive como estratégia de governos e autoridades, sob a justificativa, para o autor razoável, de evitar o pânico da população mas, também, pelo fato de a quarentena significar para uma cidade “dificuldades de abastecimento, ruína dos negócios, desemprego, desordens prováveis nas ruas etc” (DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente 1300-1800... op. cit.*, p. 170); evitando-se pronunciar algumas palavras tidas como tabus e, além disso, por certa crença de ao não evocá-las e não reconhecer a peste como o mal propriamente dito significaria sustentar a última muralha de resistência. No entanto, destaca Delumeau “chegava um momento em que não se podia mais evitar chamar o contágio por seu horrível nome. Então o pânico tomava de assalto a cidade” (*Idem*, p. 172).

¹⁹ HAN, B.-C. *La emergencia viral y el mundo de mañana... op. cit.*, p. 109.

estado de exceção e das possibilidades de sua leitura filosófica, também em termos de biopolítica. Ao que parece, a intenção de Agamben pode sim ser reconhecida como uma postura de coragem para reconhecer o “dever de denunciar o estado de exceção em que vivemos”²⁰, conforme se verifica, inclusive, no texto publicado no dia 28 de abril, em que o filósofo italiano afirma que há de se pretender aproximar de um bem precioso, a saber: a palavra verdadeira²¹. Entretanto, esse talvez não seja o único ponto ou a preocupação mais imediata de Agamben. De tal modo, projeta-se o argumento para um chamado à meditação em sentido ético acerca das condições de possibilidade e dos fundamentos de uma forma de vida política constituída a partir do medo e da ideia de distanciamento social, pontos que serão objeto de análise a seguir.

2. Uma voz e a suspeita

De partida, ressalta-se a dificuldade em se catalogar – dentro do espectro do pensamento político ocidental –, a reflexão de Giorgio Agamben. Logo, recusa-se aqui uma postura que visa rotular sua abordagem – conforme algumas tentativas recentes²² –, contudo, parece possível aproximar a reflexão de Agamben de uma longa tradição de pensadores da suspeita, se se quiser, de Marx a Nietzsche e, também, Walter Benjamin e Michel Foucault²³. Nesse sentido, a partir do reconhecimento da pandemia e suas implicações na vida social e política, Agamben não tem se furtado a uma meditação que se apresenta ao debate público, com a publicação de seus textos de intervenção, na página da Editora Quodlibet, em coluna denominada *Una Voce*²⁴; ao que parece, seu horizonte

²⁰ Ver ALMEIDA, F. R. Para além do bom e do justo: a denúncia do estado de exceção e a coragem da verdade. In: RAMIRO, C. H. L.; CHAHURUR, A. I. *Labirintos da Filosofia do Direito: estudos em homenagem a Osvaldo Giacoia Junior*. São Paulo: LiberArs. 2018.

²¹ Ver AGAMBEN, G. *Sul vero e sul falso*. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso>. Acesso em: 28/04/2020j.

²² Paolo d’Arcais, em resposta ao primeiro texto publicado por Agamben, parte de um argumento em que pretende recuperar o problema da definição de Filosofia, retomando a compreensão de que essa última é o amor ao saber e à sabedoria. Dessa maneira, questiona quantos são os filósofos que de fato amam o saber ou preferem os espaços da superstição, das fantasias teológicas ou em verdade apenas são devorados por delírios narcísicos. Para d’Arcais, Agamben, como filósofo do *pós-pós*, estaria inscrito na última vertente, ou seja, daqueles que são tomados por delírios. Ver Paolo Flores D’Arcais, disponível em: <<http://temi.repubblica.it/micromega-online/filosofia-e-virus-le-farneticazioni-di-giorgio-agamben/>>. Acesso em 16/03/2020. No Brasil, o rótulo atribuído não foi o de delirante, mas o não menos estranho de liberal. Ver: Yara Frateschi. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>>. Acesso em 12/05/2020.

²³ Ver GIACOIA Jr., O. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n. 1. 2018; RAMIRO, C. H. L. *Estado democrático de direito e estado de exceção... op. cit.*

²⁴ Ver: <<https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>>.

de expectativa é conservar viva a suspeita a respeito do estado de exceção e, além disso, refletir acerca das possibilidades de uma vida política que encontra seus fundamentos no distanciamento social e no controle ilimitado dos indivíduos. Desse modo, parece que pretende manter aberta a possibilidade do *dissenso*, a fim de provocar a meditação a respeito da situação atual e dos perigos que a cercam, conforme se verifica em um dos escritos – *Fase 2* –, em que destaca que seu ponto é manifestar “sem reservas o próprio dissenso sobre o modelo de sociedade fundado sobre o distanciamento social e seu controle ilimitado”²⁵. O debate acerca da leitura proposta por Agamben conta com a participação de importantes interlocutores. A discussão se projetou dentro da Itália – com Paolo d’Arcais, Davide Grasso e Roberto Esposito – e, para além das fronteiras italianas, contou com a manifestação de Jean Luc Nancy, Panagiotis Sotiris e Byung Chul Han, por exemplo.

Para além da observação que pretende circunscrever as posições do filósofo italiano nos marcos da polêmica, as intervenções de Agamben em seus últimos textos a respeito da pandemia estão fortemente marcadas por temas e problemas já apresentados e examinados em algumas das obras que compõem o seu projeto filosófico *Homo Sacer*. É possível verificar, no horizonte das reflexões propostas pelo filósofo italiano, uma abordagem que diz respeito ao estado de exceção como paradigma normal de governo e sua relação com a vida nua. Conforme se verifica no volume de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, livro que inaugura o projeto filosófico de Agamben, a vida nua ou vida sacra é o conceito pelo qual pretende fazer convergir e que se conecta com as reflexões de Michel Foucault a respeito da biopolítica e Hannah Arendt sobre o totalitarismo, fundamentalmente por aquilo que ambos os poderosos precursores não desenvolveram, a saber: a simbiose entre vida e política existente no campo de concentração, bem como os seus fundamentos de aparição e estrutura²⁶, espaço anômico no qual será produzida a vida nua.

Nas palavras de Agamben²⁷:

²⁵ “Occorre manifestare senza riserve il proprio dissenso sul modello di società fondato sul distanziamento sociale e sul controllo illimitato che si vuole imporre” (AGAMBEN, G. *Fase 2*. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-fase-2>. Acesso em: 21/04/2020g).

²⁶ AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2007.

²⁷ *Idem*, p. 126.

O conceito de “vida nua” ou “vida sacra” é o foco através do qual procuraremos fazer convergir os seus pontos de vista. Nele, o entrelaçamento de política e vida tornou-se tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade. À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade etc) é inerente a uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica.

A terceira parte da mesma obra é dedicada ao debate acerca da política sobre a vida, desempenhada pelo poder soberano contemporâneo. No quarto capítulo, Agamben recupera o caráter central que a eugénica assumiu no discurso e na prática do nacional-socialismo alemão. Em remissão a Hans Reiter, expoente da política sanitária do Reich, anota que a vida biológica passa a figurar “no primeiro plano dos interesses e nos cálculos do Reich”, tornando-se “a base de uma nova política, que começa antes de tudo por estabelecer “o balanço dos valores vivos de um povo’ [...] e se propõe a assumir os cuidados do ‘corpo biológico da nação’ [...]”²⁸. Destaca-se, também, a passagem escrita pelo influente geneticista Ottomar von Verschuer, escrita no mesmo livro publicado pelo Institut Allemand, em 1942 (intitulado Estado e Saúde), pela qual se lê:

Como o economista e o comerciante são responsáveis pela economia dos valores materiais, assim o médico é responsável pela economia dos valores humanos... É indispensável que o médico colabore para uma economia humana racionalizada, que vê no nível de saúde do povo a condição do rendimento econômico... As oscilações da substância biológica e aquelas do balanço material são geralmente paralelas.²⁹

A simbiose entre a medicina e o Estado alemão durante o nazismo não é eventual, mas estrutural. Para Agamben, a experiência totalitária revelou o traço autoritário que compõe as democracias modernas, marca indelével dos Estados contemporâneos, e o estabelecimento da gestão sobre a vida e a morte em bases científicas como técnica central do poder soberano, que se processou na 2ª Guerra Mundial, não mais retrocederia. Vale explorar um pouco mais a questão. A associação intrínseca entre a política e a “vida do povo” e de “povo” com “raça” feita pelo nacional-socialismo alemão

²⁸ AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I... op. cit.*, p. 152.

²⁹ VERSCHUER apud AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I... op. cit.*, p. 152.

vai, segundo Agamben, bem além de “uma relação meramente instrumental, como se a raça fosse um simples dado natural que se trataria somente de salvaguardar”³⁰. Ele escreve:

A novidade da biopolítica moderna é, na verdade, que o dado biológico seja, como tal, imediatamente biopolítico e vice-versa. “Política” – escreve Verschuer –, “ou seja, o dar forma à vida do povo (Politik das heisst die Gestaltung des Lebens des Völkes)” (Idibem, p. 8). A vida que, com as declarações dos direitos humanos tinha-se tornado o fundamento da soberania, torna-se agora o sujeito-objeto da política estatal (que se apresenta, portanto, sempre mais como polícia”); mas somente um Estado fundado sobre a própria vida da nação podia identificar como sua vocação dominante a formação e tutela do “corpo popular”.³¹

O racismo de Estado que, conforme Michel Foucault³², teve origem no século XIX, ganha, a partir da experiência alemã, a maior das evidências, não podendo mais separar-se do poder soberano. Aqui, povo, território e nação não se configuram mais simplesmente como elementos constitutivos do Estado, todavia, confundem-se com o próprio poder soberano. Não há, pois, na modernidade, quanto na contemporaneidade, qualquer possibilidade de ser do poder soberano sem que se exerça, radicalmente, e nas mais profundas esferas da vida social, o poder de polícia sobre a vida biológica de todos aqueles que se circunscrevem em território determinado. Garantir a vida ou deixar que ela se desvaneça, na modernidade, e na atualidade, não é mais do que impor, a todos os indivíduos, a sobrevivência. Assim, os direitos humanos, os discursos científicos de matiz garantista à vida, bem como, em tempos de pandemia, a política de defesa à liberdade de ir e vir, propalada por governos conservadores, em aparente contradição à razão da ciência, todos eles erigidos, atualmente, nas bases das relações disciplinares, religiosas,

³⁰ AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I... op. cit.*, p. 155.

³¹ *Idem, ibidem.*

³² “Ocorreu, a partir da segunda metade do século XIX, que a temática do sangue foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda uma profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade. O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. Sem dúvida, o nazismo foi a combinação mais ingênua e mais ardilosa – ardilosa porque ingênua – dos fantasmas do sangue com os paradoxismos de um poder disciplinar” (FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2003, p. 140).

culturais, econômicas, sociais e políticas ultraliberais, revelam a todos nós a própria vida nua, ou, em outras palavras, a captura da vida de absolutamente todas as pessoas que estão submetidas ao poder soberano, ou sobre quem a sua força repercute de qualquer modo, o que se expressa pelo termo *homo sacer*.

Desde períodos anteriores a Auschwitz ou às experiências com vidas humanas realizadas nos presídios norte-americanos, com as chamadas VP³³, em que a técnica moderna da escravização colonial proporcionava a descartabilidade de sujeitos cativos e de sujeitos livres, gerando um contexto da mais profunda violência³⁴, liberdade, igualdade, vida e segurança não são princípios que se dispõem em mútuo equilíbrio.

³³ Agamben demonstra a perturbadora realidade das práticas de experiências com cobaias humanas (*Versuchepersonen* – VP) realizadas pelo baluarte da democracia do século XX, os EUA, no período concomitante à grande guerra. Nas suas palavras: “decididamente mais embaraçosa é, além disso, a circunstância (que resulta de forma inequívoca da literatura científica anexada pela defesa e confirmada pelos peritos do tribunal – *de Nuremberg, nota nossa*) de que experimentos com detentos e condenados à morte haviam sido conduzidos muitas vezes e em larga escala, no nosso século [século XX], em particular nos próprios Estados Unidos (o país de onde provinha a maior parte dos juízes de Nuremberg). Assim, nos anos vinte, oitocentos detentos dos cárceres dos Estados Unidos haviam sido infectados com o plasmódio da malária na tentativa de encontrar um antídoto para o paludismo. Exemplares, na literatura científica sobre a pelagra, eram considerados os experimentos conduzidos por Goldberger em 12 detentos estadunidenses condenados à morte, aos quais tinha sido prometido, se sobrevivessem, um indulto da pena. Fora dos USA, as primeiras pesquisas com culturas do bacilo do beribéri haviam sido conduzidas por Strong, em Manila, em condenados à morte (os protocolos dos experimentos não mencionam se tratavam-se ou não de voluntários). A defesa citou ainda o caso do condenado à morte Keanu (Havaí), que havia sido infectado com lepra sob a promessa de graça e tinha falecido em consequência do experimento. Diante da evidência desta documentação, os juízes tiveram que dedicar intermináveis discussões para a identificação dos critérios que poderiam tornar admissíveis experimentos científicos em cobaias humanas. O critério final, que obteve o acordo geral, foi a necessidade de um explícito e voluntário consentimento da parte do indivíduo que deveria ser submetido ao experimento. A praxe invariável nos USA era, de fato (como resultou de um formulário em uso no Estado de Illinois que foi exibido aos juízes), a de que o condenado devia assinar uma declaração na qual, entre outras coisas, se afirmava: ‘Assumo todos os riscos deste experimento e declaro liberar, mesmo diante dos meus herdeiros e representantes, a Universidade de Chicago e todos os técnicos e pesquisadores que tomam parte no experimento, e além disso o governo de Illinois, o diretor penitenciário do estado e qualquer outro funcionário, de qualquer responsabilidade. Renuncio conseqüentemente a toda pretensão por qualquer dano ou doença, mesmo mortal, que possam ser causados pelo experimento.’ A evidente hipocrisia de semelhantes documentos não pode deixar de causar perplexidade. Falar de livre vontade e de consenso no caso de um condenado à morte ou de um detento que desconta penas graves é no mínimo discutível; e é certo que, ainda que fossem encontradas declarações do gênero assinadas pelos detentos no *lager*, nem por isto os experimentos deveriam ser considerados eticamente admissíveis. O que a ênfase bem-pensante sobre a livre vontade do indivíduo se recusa aqui a ver é que o conceito de “consentimento voluntário”, para um interno em Dachau, ao qual se acenasse apenas minimamente com um melhoramento de suas condições de vida, era simplesmente carente de sentido, e que, portanto, deste ponto de vista, a desumanidade dos experimentos era, nos dois casos, substancialmente equivalente” (AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I... op. cit.*, p. 163-165).

³⁴ Maria Sílvia de Carvalho Franco demonstra em sua obra *Homens livres na ordem escravocrata*, o alto nível de violência em que se construíam as relações sociais entre os sujeitos livres do interior paulista no século XIX que, por não serem objetos de compra ou de venda dos senhores do café, tornavam-se mais descartáveis que os próprios escravos.

Contrariamente, foram aprisionados e instrumentalizados pelo poder soberano estatal e econômico – agora, confundido com o termo mercado. De acordo com a conjuntura, e sempre para manter o seu próprio poder, ora o soberano nivela tais princípios, ora conflita um contra o outro, mas nunca os libera para se tornarem o que são na sua origem: princípios éticos, inspiradores de uma política genuinamente democrática que pressupõe ser o espaço público o lugar legítimo do debate franco entre coletividades e sujeitos autônomos. Sempre a seu favor, o poder disciplinar, de polícia, dá as formas que lhe interessa à liberdade, à igualdade, à segurança e à vida e é somente por isso que se assiste à construção de democracias em que a igualdade jurídica não corresponde, nunca, à econômica e social, a liberdade é invariavelmente condicionada pela disciplina, a segurança é confundida com repressão, e a vida é radicalmente vulnerabilizada, enredada pelas fontes produtoras de dogmas, em maior ou menor grau, legitimados no senso comum do mundo secularizado, a saber, as igrejas, com suas religiões, a ciência, com sua incontestante razão, o mercado e o Estado, com as suas famosas leis.

Dessa forma, ao que parece nada, absolutamente nada, na modernidade, e na contemporaneidade, escapa da política, ou melhor, da biopolítica – a forma pela qual o poder soberano, nessa era da história humana, exerce a política. Perscrutando sobre a determinação médica do limiar entre a vida e a morte, Agamben esclarece que os neurofisiólogos franceses Pierre Mollaret e Maurice Goulon publicaram, em 1959, na *Revue Neurologique*, um novo conceito sobre os definidores da morte, o *coma dépassé*, “o coma no qual a abolição total das funções da vida de relação corresponde uma abolição igualmente total das funções da vida vegetativa”³⁵. E Agamben segue:

Mollaret e Goulon logo deram-se conta de que o interesse do *coma dépassé* ia bem além do problema técnico-científico da reanimação: em jogo estava nada mais nada menos do que a redefinição da morte. Até então, de fato, a diagnose da morte era confiada ao médico, que a constatava através de critérios tradicionais que eram substancialmente os mesmos havia séculos: a cessação do batimento cardíaco e a parada da respiração. O além-coma tornava caducos justamente estes dois antiquíssimos critérios de constatação da morte e, abrindo uma terra de ninguém entre o coma e o falecimento, obrigava a identificar novos critérios e a fixar novas definições. Como escreviam os dois neurofisiólogos, o problema se dilatava “até colocar em discussão as

³⁵ MOLLARET, P.; GOULON, M. apud AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I... op. cit.*, p. 167.

fronteiras últimas da vida e, ainda mais além, até a determinação de um direito de fixar a hora da morte legal” [...].³⁶

Coloca-se, aqui, o dilema radical da medicina: a impossibilidade de se definir o exato limite entre a vida e a morte. A determinação do estado de vida e do estado de morte pela qual o médico pode atestar ou não o óbito de uma pessoa é, portanto, fundamentalmente política, embora revestida de um conjunto de argumentos técnicos. Transcrevendo Agamben:

Isto significa que hoje (como está implícito na observação de Medawar, segundo a qual “as discussões sobre o significado das palavras ‘vida’ e ‘morte’ são índice, em biologia, de uma conversação em baixo nível”) vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos, que, enquanto tais, adquirem um significado preciso somente através de uma decisão. As “fronteiras angustiosas e incessantemente diferidas”, de que falavam Moullaret e Goulon, são fronteiras móveis porque são fronteiras biopolíticas, e o fato de que hoje esteja em curso um vasto processo, no qual a aposta em jogo é a sua própria redefinição, indica que o exercício do poder soberano passa, mais do que nunca, através delas e encontra-se novamente a entrecruzar-se com as ciências médicas e biológicas.³⁷

A partir de tais coordenadas, torna-se mais visível a trilha que percorre o argumento central do texto que marca a tomada de posição de Agamben no debate público acerca da pandemia do novo vírus corona, em especial torna compreensível as linhas de força do texto publicado no dia 26 de fevereiro de 2020, *L'invenzione di un'epidemia*. O primeiro escrito traça o percurso da reflexão acerca da situação atual e irradia sua presença nas manifestações subsequentes. De saída, é importante observar que o chamado de Agamben é para um olhar a respeito das medidas de emergência provocadas pelo reconhecimento da pandemia de coronavírus e as declarações do *Conselho Nacional de Pesquisa – CNR* italiano, uma vez que esse último não apontou, a princípio, a existência de uma epidemia e, ainda, asseverou: “a infecção, pelos dados epidemiológicos hoje disponíveis sobre dezenas de milhares de casos, causa sintomas leves/moderados (um tipo de gripe) em 80-90% dos casos. Em 10-15%, pode se desenvolver uma pneumonia, cujo decurso é benigno na maioria absoluta. Estima-se que

³⁶ AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I...* op. cit., p. 168.

³⁷ *Idem*, p. 171.

apenas 4% dos pacientes necessitem de hospitalização em terapia intensiva”³⁸. Diante desse diagnóstico, Agamben lança a questão que parece ser o ponto fundamental de sua reflexão, a saber:

Se esta é a situação real, por que a mídia e as autoridades se esforçam por difundir um clima de pânico, provocando um verdadeiro e próprio estado de exceção, com graves limitações dos movimentos e uma suspensão do normal funcionamento das condições de vida e de trabalho em regiões inteiras?³⁹

Na questão lançada por Agamben, ressaltam dois pontos a observar que, no fundo, convergem para uma hipótese de fundamentação, ou seja, há uma perspectiva de se manter sob suspeita as medidas governamentais, que implicam naquilo que o filósofo italiano caracterizou como sendo uma suspensão das normais atividades da vida dos viventes de regiões inteiras da Itália, o que instaura um verdadeiro estado de exceção. Ao mesmo tempo, propõe um olhar que lance luz, conforme já mencionado, para os fundamentos de uma sociabilidade e as condições de possibilidade de pensar em uma vida política baseada no medo e no pânico coletivo.

No primeiro aspecto, encontra-se a hipótese já presente no projeto *Homo Sacer* do estado de exceção como paradigma normal de governo. Para Agamben, há uma desproporção nas medidas tomadas e documentadas pelo CNR, o que permitiria o diagnóstico de que aparentemente o terrorismo teria esgotado suas possibilidades como forma de justificação das medidas de exceção e, desse modo, talvez “a invenção de uma epidemia possa oferecer o pretexto ideal para ampliá-las além de todo limite”⁴⁰, de tal modo, com uma fórmula vaga e indeterminada – garantida pelo discurso de autoridade

³⁸ “*l’infezione, dai dati epidemiologici oggi disponibili su decine di migliaia di casi, causa sintomi lievi/moderati (una specie di influenza) nell’80-90% dei casi. Nel 10-15% può svilupparsi una polmonite, il cui decorso è per benigno in assoluta maggioranza. Si calcola che solo il 4% dei pazienti richieda ricovero in terapia intensiva*” (AGAMBEN, G. *L’invenzione di un’epidemia*. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Acesso em: 30/02/2020a).

³⁹ “*Se questa è la situazione reale, perché i media e le autorità si adoperano per diffondere un clima di panico, provocando un vero e proprio stato di eccezione, con gravi limitazioni dei movimenti e una sospensione del normale funzionamento delle condizioni di vita e di lavoro in intere regioni?*” (AGAMBEN, G. *L’invenzione di un’epidemia*. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Acesso em: 30/02/2020a).

⁴⁰ “*L’invenzione di un’epidemia possa offrire il pretesto ideale per ampliarli oltre ogni limite*” (AGAMBEN, G. *L’invenzione di un’epidemia*. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Acesso em: 30/02/2020a).

em sentido religioso da ciência que sustenta a decisão soberana⁴¹ –, presente no *decreto-lei*, pode-se militarizar por via da exceção toda uma região em que se encontra ao menos uma pessoa infectada, tornando, dessa forma, todos os indivíduos potenciais *disseminadores*, “exatamente como aqueles que sob o terrorismo consideravam de fato e de direito cada cidadão como um terrorista em potencial”⁴².

A hipótese de Agamben é bastante interessante. Um ponto importante a se observar diz respeito à diferença de sua intervenção pública com relação às manifestações irresponsáveis de alguns governantes ao redor do mundo. Não parece fazer qualquer sentido, considerando a trajetória intelectual de Agamben, que ele pretenda relativizar as potencialidades do novo vírus, mas, sim, propor uma reflexão acerca dos impactos políticos do reconhecimento de uma epidemia e, ainda, do uso estratégico de argumentos, a fim de induzir estados de pânico coletivo e justificar medidas de exceção ou, em dado

⁴¹ AGAMBEN, G. *La medicina come religione*. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>. Acesso: 02/05/2020k.

⁴² “*esattamente come quelle sul terrorismo consideravano di fatto e di diritto ogni cittadino come un terrorista in potenza*” (AGAMBEN, G. *Contagio*. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>. Acesso em: 12/03/2020b). Paolo d’Arcais discorda do diagnóstico de Agamben, caracterizando-o como um delírio. Esse interlocutor defende as medidas de isolamento afirmando que não se tratam de justificativas governamentais para poder militarizar zonas inteiras do país, mas, sim, que as medidas de distanciamento servem para conter o contágio e preservar vidas. Para D’Arcais, nos manuais de lógica deverá constar no capítulo dedicado às falácias, a falácia do disseminador ou “falácia-agamben” (D’ARCAIS, P. F. *Filosofia e vírus: le farneticazioni di Giorgio Agamben*. Disponível em: <<http://temi.repubblica.it/micromega-online/filosofia-e-virus-le-farneticazioni-di-giorgio-agamben/>>. Acesso em 16/03/2020). Davide Grasso, também em comentário à intervenção de Agamben, afirma que a *epidemia* não é nenhuma invenção e não se está vivenciando um estado de medo, uma vez que as pessoas permanecem tranquilas “a vida procede regular [...]. Existem paranoicos da pandemia aqui e ali, mas há mais, ao que me parece, os paranoicos da conspiração, que negam que exista um perigo real para as pessoas e zombam dos mortais comuns” (GRASSO, D. *Agamben, il coronavirus e lo stato di eccezione*. Disponível em: <<http://www.minimaetmoralia.it/wp/agamben-coronavirus-lo-eccezione/>>. Acesso em 16/03/2020). Para Roberto Esposito, tratar as medidas adotadas pelos governos como uma ameaça à democracia é um exagero: “acredito que devemos tentar separar os planos, distinguindo processos de longo prazo das notícias recentes” (ESPOSITO, R. *Curati a oltranza*. Disponível na internet: <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>. Acesso em: 05/03/2020). Jean Luc Nancy contesta a hipótese de Agamben falando a respeito de uma exceção viral e que a exceção se tornou de fato a regra por via de interconexões técnicas que se multiplicam, inclusive aquelas que conduzem “os países ricos a uma prolongação da vida e a um aumento do número de pessoas de idade avançada e, em geral, de pessoas em situação de risco” (NANCY, J.-L. *Excepción viral*. In: *Sopa de Wuban: pensamiento contemporaneo em tiempo de pandemias*. Editorial ASPO. 2020, p.30). No entender de Sotiris a intervenção de Agamben é uma falha na abordagem do problema da pandemia e pode levar “muitos a rejeitar o problema e o conceito da própria biopolítica – especificamente porque os conceitos mencionados estão intimamente associados com o trabalho de Agamben” (SOTIRIS, P. *Against Agamben: is a democratic biopolitics possible?* Disponível na internet: <https://www.viewpointmag.com/2020/03/20/against-agamben-democratic-biopolitics/>. Acesso em: 26/04/2020). Em defesa de Agamben, ver CASTRO, E. *Giorgio Agamben y el nuevo estado de excepción gracias al coronavirus*. Disponível na internet: https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/giorgio-agamben-nuevo-excepcion-gracias-coronavirus_0_PudxE2ilo.html. Acesso: 26/04/2020.

momento, de adotá-las de modo desnecessariamente amplificado tendo apenas em consideração a janela de oportunidades, tenha sido ela fabricada ou não⁴³. É destoante de todo o caminho traçado pelo filósofo italiano qualquer interpretação sobre as suas manifestações mais recentes que, de qualquer forma, procurem associá-lo aos discursos reproduzidos por lideranças políticas, empresariais ou os “gurus” da extrema-direita. Patrocinadores do capitalismo voraz, do produtivismo e do consumismo frenéticos, da espoliação mais extrema da potência humana de geração de valor, defensores da permanência e aprofundamento do poder soberano – gigantesca maquinaria biopolítica que sustenta o estado de exceção e gera o *homo sacer* contemporâneo –, entusiastas da mais total submissão da vida aos dispositivos de controle e arautos da sociedade do medo, esses sujeitos esforçam-se diuturnamente por convencer a todos os habitantes do planeta de que o capitalismo e o ultraliberalismo mundiais não podem ser abalados e, por isso, sequer repensados.

Definitivamente, Agamben não se alia a esse grupo. Contrariamente, é seu crítico ferrenho, e sua contribuição foi e tem sido, justamente, retirar a capa sobre a qual se esconde o poder contemporâneo, visibilizando, àqueles que se dispõem a compreender a sua teoria, todo o conjunto em funcionamento das engrenagens que compõem essa máquina biopolítica. Assim, torna-se necessário verificar o segundo aspecto da questão colocada por Agamben a fim de que se mantenha a suspeita acerca dos fundamentos e das possibilidades de uma vida política baseada no distanciamento social, o que parece estar ligado ao problema da potencialização do medo.

Conforme se verificou com Delumeau, no primeiro tópico do presente trabalho, o reconhecimento de crises sanitárias ou de uma pandemia, geralmente acarreta um *estado de medo* na população. A suspeita de Agamben parece recair nesse ponto para se pensar a questão da vida política, ou seja, há aqui um elemento que apresenta a vida dos viventes como vida nua, e o reconhecimento da pandemia coloca os indivíduos diante do medo, fundamentalmente de um abreviamento de sua existência, de uma morte antecipada.

Nas palavras de Agamben:

O outro fator, não menos inquietante, é o estado de medo que nesses anos obviamente se difundiu nas consciências dos indivíduos e que se

⁴³ RAMIRO, C. H. L.; BUENO, R. *O vírus e a peste... op. cit., loc. cit.*

traduz em uma verdadeira e própria necessidade de estado de pânico coletivo, ao qual a epidemia oferece agora o pretexto ideal.⁴⁴

Para Agamben, considerar a hipótese do *estado de medo* permite verificar que as sociedades ocidentais não acreditam em mais nada, a não ser na própria vida nua e, não obstante, a crença na vida nua e o medo de perdê-la não só justificam as medidas implementadas pelos governos, mas, no fundo, separam os seres humanos⁴⁵. Dessa forma, para o filósofo italiano, se torna possível verificar uma modificação nos fundamentos que justificam a permanência do estado de exceção gerenciado pelos governos, justificado agora por razões de segurança sanitária, que transformam os outros seres humanos em ameaças, tendo em vista a possibilidade de *contágio*, transformando os indivíduos em *disseminadores* da doença⁴⁶. Portanto, o diagnóstico de Agamben pretende chamar a reflexão para uma forma de vida que se encontra constantemente ameaçada pela morte, o que implicaria um permanente estado de pânico a justificar o estado de exceção.

Segundo Oswaldo Giacoia Junior⁴⁷:

É fundamental observar que a maneira como uma determinada sociedade se posiciona perante a morte e os seus mortos desempenha um papel decisivo na constituição e na manutenção de sua própria identidade coletiva, na medida em que essa integração da morte e da relação com ela constitui um dos elementos mais relevantes para a formação de uma tradição cultural comum.

A questão da morte traz consigo uma reflexão a respeito do luto e, também, acerca da vida. Émile Durkheim⁴⁸ alertou sobre a necessidade do luto. Primeiro dos exemplos dos ritos piaculares, ele não é a prática ritual da ausência, mas da presença da comunidade para si mesma. O luto não é negação da vida, mas é motivo para a vida, elo de ligação entre as pessoas, unidade da solidariedade social. Se, por um lado, as limitações que as

⁴⁴ “L’altro fattore, non meno inquietante, è lo stato di paura che in questi anni si è evidentemente diffuso nelle coscienze degli individui e che si traduce in un vero e proprio bisogno di stati di panico collettivo, al quale l’epidemia offre ancora una volta il pretesto ideale” (AGAMBEN, G. *L’invenzione di un’epidemia... op. cit., loc. cit.*).

⁴⁵ AGAMBEN, G. *Chiarimenti*. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>. Acesso em: 17/03/2020c.

⁴⁶ AGAMBEN, G. *Chiarimenti... op. cit., loc. cit.*

⁴⁷ GIACOIA Jr., O. A visão da morte ao longo do tempo. In: *Medicina (Ribeirão Preto)*, n° 38, p. 13-19. 2005, p. 14-15.

⁴⁸ DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.

políticas sanitárias pandêmicas têm imposto aos parentes e amigos dos que falecem nesses tempos são necessárias, por outro, são desumanas (ou anti-humanas) e, por isso, seus efeitos poderão custar muito caro ao futuro das sociedades que as vivenciam. Uma negociação política com o vírus e com aqueles que falam por ele no sentido de preservar-se alguma condição para a despedida aos entes queridos parece-nos ser – mais que desejável –, necessária.

Uma vida lançada em condições de medo constante da morte, e que busca apenas sobrevivência, estaria colocada no mesmo dilema existente nos campos de concentração testemunhados por Primo Levi, a saber, sucumbir ou salvar-se⁴⁹. Dirá, então, Agamben que “os homens se acostumaram a viver em condições de crise e emergência perenes que parecem não perceber que sua vida foi reduzida a uma condição puramente biológica e perderam todas as dimensões não apenas sociais e políticas, mas também humanas e emocionais”⁵⁰.

Nesse sentido, dado o *estado de medo* disseminado na sociedade, o distanciamento social se apresenta para Agamben como um novo conceito que ingressa no léxico político

⁴⁹ A respeito do dilema do campo, afirmava Primo Levi: “Queríamos levar o leitor a considerar como o Lager foi também, e em notável medida, uma gigantesca experiência biológica e social. [...] Destroçar a dignidade e apagar qualquer relâmpago de consciência, descer ao campo como feras contra outras feras, deixar-se conduzir pelas insuspeitadas forças subterrâneas que sustentam as estirpes e os indivíduos nos tempos cruéis. Muitíssimos foram os caminhos por nós inventados e praticados para não morrer: tantos quantos são os caracteres humanos. Todos comportam uma luta esgotante de cada um contra todos, e muitos uma quantidade não pequena de aberrações e de compromissos. Sobreviver sem renunciar a nada do seu mundo moral, a não ser por poderosas e directas intervenções da sorte, só foi concedido a pouquíssimos indivíduos superiores” (LEVI, P. *Se isto é um homem*. Alfragide-Portugal: Teorema. 2013., p. 93-98). A busca de Agamben pela palavra verdadeira que sustenta o *dissenso* se conecta ao testemunho de Primo Levi e permite pensar-se em certo dever de suspeitar, tendo em vista a vergonha sentida ao olhar para o passado e notar os escombros e a permanência espectral e paradigmática da estrutura do campo, ao que Oswaldo Giacoia Junior bem pondera que “a experiência de Auschwitz representa um limiar ético absolutamente inaudito; uma espécie de falência ou perempção da ética em nossa sociedade” (GIACOIA Jr., O. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto... op. cit.*, p. 65), aparecendo desse diagnóstico uma possibilidade de reflexão a respeito do sentido ético da existência que caracterizou como uma *ética da vergonha* (*Idem*). Dessa maneira, a voz de Agamben ecoa as palavras de Primo Levi, a saber: “muitos sinais indicam que parece ter chegado o tempo de explorar o espaço que separa (não só nos Lager nazistas!) as vítimas dos opressores. [...] Só uma retórica esquemática pode sustentar que aquele espaço seja vazio: jamais o é, está coalhado de figuras torpes ou patéticas (às vezes possuem as duas qualidades ao mesmo tempo), que é indispensável conhecer se quisermos conhecer a espécie humana, se quisermos saber defender nossas almas quando uma prova análoga se apresentar novamente, ou se somente quisermos nos dar conta daquilo que ocorre num grande estabelecimento industrial” (LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. São Paulo: Paz e Terra. 2004, p. 34-35).

⁵⁰ “*Gli uomini si sono così abituati a vivere in condizioni di crisi perenne e di perenne emergenza che non sembrano accorgersi che dimensione non solo sociale e politica, ma persino umana e affettiva*” (AGAMBEN, G. *Chiariamenti... op. cit.*, loc. cit.).

das sociedades ocidentais e, além disso, há um processo de reconhecimento da emergência sanitária funcionando como um “laboratório em que se preparam os novos ativos políticos que aguardam a humanidade”⁵¹. Ora, aqui é possível notar claramente a imagem espectral do campo e a presença de Primo Levi, pois estruturas como a de Auschwitz serviram como laboratórios em que se praticaram uma gigantesca experiência biológica e social, localidades nas quais foi possível encontrar o homem e sua vida ambígua, que está para além da rotulação fácil de sua condição bestial e egoísta.

Conforme diz Levi, ao tocar o fundo, no momento mesmo em que se encontra diante de violência sucessiva e sem sentido, mal-estar e carências físicas obsessivas “muitos hábitos e muitos instintos sociais ficam completamente silenciados”⁵², logo, “verifica-se que existem entre os homens duas classes particularmente bem distintas: os que se salvam e os que sucumbem”⁵³. Assim, o ponto de dissenso de Agamben e a suspeita que parece fundamental perceber em sua reflexão, diz respeito à possibilidade de a conjuntura pandêmica conduzir para uma vida como a testemunhada por Primo Levi, ou seja, a hipótese de que se está lançado em um espaço anômico em que o dilema da existência é o de sucumbir ou salvar-se, uma vida que tem em seu horizonte de perspectiva apenas a luta pela sobrevivência “sem remissão, porque cada um está desesperada e ferozmente só”⁵⁴.

3. Sob a sombra do conflito: notas sobre a medicina como religião

Inicia-se este tópico com uma advertência ao leitor. Escrito no calor de uma pandemia, o opúsculo intitulado *Medicina como religião*, publicado por Giorgio Agamben no dia 02 de maio de 2020, no site da Editora Quodlibet não é, no entendimento destes pesquisadores, um libelo contra a vida ou contra a sua preservação. Não é um chamado contra a ciência e o que de frutuoso ela possa gerar. Não é um conjunto argumentativo de viés neoliberal, autoritário ou antidemocrático como parte da intelectualidade vem interpretando. Trata-se, antes e acima de tudo, de um texto crítico, coerente com o

⁵¹ “*Il laboratorio in cui si preparano i nuovi assetti politici e sociali che attendono l’umanità*” (AGAMBEN, G. *Distanziamento sociale*. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>. Acesso em: 06/04/2020e).

⁵² LEVI, P. *Se isto é um homem... op. cit.*, p. 94.

⁵³ *Idem, ibidem.*

⁵⁴ *Idem, ibidem.*

conjunto da obra do pensador e, mais importante do que isso, um chamado para que a filosofia continue a cumprir o seu desígnio precípua: o de manter o distanciamento necessário de tudo aquilo que possa comprometer o conhecimento da verdade realizando, por consequência, um pensamento livre.

Nesse sentido, um dos temas de fundo da reflexão de Agamben é o da tensão entre Filosofia e Ciência. Não obstante, a relação entre esses campos do conhecimento parece ser problemática, na medida em que a ciência tenta se desvencilhar da reflexão filosófica, e se colocar como aquela que, de alguma forma, representa a verdade, apresentando-se publicamente como detentora de uma metodologia com a qual resolve os problemas que se dispõe a investigar, justamente porque busca pesquisar as causas de regularidade mais imediatas.

Conforme Walter Benjamin, o positivismo submeteu o pensamento aos propósitos da funcionalidade, subsumindo-o à reprodutibilidade técnica, que encontrará forte aliado e terreno fértil no pragmatismo na América do Norte⁵⁵. Desse modo, “a rigor, criticar o positivismo significa examinar a ‘empresa’ científica. Não foi por acaso que ele se evadiu às preocupações da humanidade e encontrou tanta facilidade em firmar contrato de trabalho com os detentores do poder”⁵⁶.

Ainda de acordo com Benjamin “o rigor metodológico com que a ciência busca honrar-se só merece esse nome quando inclui em seu horizonte não só o experimento realizado no espaço isolado do laboratório, mas também o experimento realizado no espaço aberto da história”⁵⁷.

Não obstante, afirma Horkheimer⁵⁸:

A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base da formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais, nas quais a ciência é empregada e os fins

⁵⁵ BENJAMIN, W. Instituto alemão de livre pesquisa. In: LÖWY, M. (Org.). *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013b, p. 152.

⁵⁶ *Idem*, p. 151-152.

⁵⁷ BENJAMIN, W. *Instituto alemão de livre pesquisa... op. cit.*, p. 150.

⁵⁸ HORKHEIMER, M. Filosofia e teoria crítica. In: *Textos escolhidos*. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 69.

perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores. A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis de probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela.

Desse modo, não só é possível identificar um otimismo progressista que está na base da racionalidade científica mas, também, parece se apresentar como necessário o reconhecimento do importante papel da Filosofia no sentido de que sua tarefa está em refletir sobre a totalidade das coisas. Sendo assim, mesmo que “provinda de outra origem, a filosofia toma forma na situação científica do momento, que ela apreende e faz progredir”⁵⁹. Logo, tendo em vista a questão da especialidade como forma de resposta verdadeira e o argumento desenvolvimentista, colocados pelo conhecimento científico, “a missão da filosofia é romper essas barreiras e trazer o homem de volta a si mesmo”⁶⁰.

Diante do que restou dito até aqui, verifica-se que a razão esclarecida foi alvo de um exame crítico feito por muitos pensadores que antecederam o escrito de Agamben, tais como Immanuel Kant e Friedrich Nietzsche, por exemplo; bem como por intelectuais ligados ao *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt*, que se debruçaram sobre a questão da razão instrumental e refletiram a respeito da ciência e da técnica, conforme se verifica nos textos de Walter Benjamin, em *Instituto Alemão de Livre Pesquisa*, trabalho supramencionado e publicado em 1938. Ainda, Theodor Adorno e Max Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* e Jürgen Habermas no seu *Técnica e ciência como ideologia* e, por fim, cabe lembrar que a técnica também foi alvo da análise crítica de Martin Heidegger.

Desse modo, Agamben está refletindo dentro de uma já longa tradição de pensamento que encontra desdobramentos dentro da Itália, conforme se verifica dos interessantes trabalhos de Eletra Stimilli⁶¹. Assim, de acordo com Oswaldo Giacoia Junior:

⁵⁹ JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix. 1965, p. 20.

⁶⁰ *Idem*, p. 20-23.

⁶¹ A autora faz uma aproximação muito interessante entre religião e economia, com uma crítica da racionalidade. Para Stimilli, a religião irá colaborar para o desenvolvimento do devir econômico do mundo; desse modo, em suas palavras “o que é fundamental para o funcionamento da economia capitalista não é, portanto, apenas a produção, a troca e a apropriação de bens e riquezas como posse acumulativa, mas afinal de contas estática, mas sim a circulação dos mesmos num movimento contínuo e auto-referencial, que não encontra outro fim senão em si mesmo. Uma racionalidade instrumental e aquisitiva voltada para

Tal como se atesta nessa inspiração dos pioneiros da moderna *Aufklärung*, um otimismo triunfalista está na base do credo científico desses pensadores: a razão, com base na ciência e na técnica, que dela decorre, pode enfrentar e resolver com sucesso os mais importantes problemas humanos, de modo a garantir o domínio sobre as forças da natureza, assim como de realizar a justiça nas relações entre os homens. [...]

Sabemos hoje que aqueles sonhos da razão produziram monstros e nutriram fantasias perigosas. Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do Esclarecimento*, expuseram os compromissos espúrios entre a razão completamente esclarecida, a barbárie mítica e a dominação integral, levada a efeito pela tirania compulsiva da administração total da vida.⁶²

A citação sintetiza bem a hipótese dos antecessores de Agamben. Além disso, faz referência aos pensadores do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt; todavia, aquele que parece impulsionar as reflexões do filósofo italiano é Walter Benjamin. Como é conhecido do público leitor de Benjamin, no ano de 1921, o filósofo de Berlim escreve o importante fragmento *O capitalismo como religião*. Em diálogo com Max Weber e com a filosofia do utilitarismo, Benjamin propõe elementos para pensar o capitalismo como religião, caracterizando-o como a religião cultural mais extremada de que se tem conhecimento⁶³, tendo em vista a permanência de seu culto. No entender de Benjamin, no capitalismo como religião não há uma dogmática, bem como não existem dias normais e possibilidade de expiação da culpa. Não obstante, o capitalismo pode ser considerado como um fenômeno religioso, uma vez que “está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta”⁶⁴.

Segundo Benjamin, são três os traços que podem ser identificados na estrutura religiosa do capitalismo, a saber:

Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma

a acumulação e a posse pessoal não basta, sozinha, para sustentar e alimentar a existência do capital, cuja lógica fundamental é aquela ‘lógica’ do lucro fim em si mesmo” (STIMILLI, E. Exercícios para uma Vida em Débito. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 15, n. 1, fev. 2018, p. 251).

⁶² GIACOIA Jr., O. Sonhos e pesadelos da razão esclarecida. In: *Revista Olhar*, São Carlos, Ufscar, n° 7, 2003, p. 10.

⁶³ BENJAMIN, W. O capitalismo como religião. In: LÖWY, M. (Org.). *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo: 2013a, p. 21.

⁶⁴ BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião... op. cit.*, p. 21.

dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto o utilitarismo obtém sua coloração religiosa. Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans trêve et sans merci*. Para ele, não existem “dias normais”, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda pompa sacral, do empenho extremo do adorador. Em terceiro lugar, esse culto é culpabilizador. O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Nesse aspecto, tal sistema religioso é decorrente de um movimento monstruoso.⁶⁵

O caráter monstruoso atribuído por Benjamin ao capitalismo, corresponde à sua face religiosa, que lança mão do culto permanente, a fim de universalizar a culpa e de bloquear a sua expiação. Conforme mencionado linhas atrás, mesmo Deus será envolvido nesse processo, com o objetivo de obstaculizar qualquer forma de esperança, alcançando, desse modo, o desespero universal. Dirá Benjamin: “nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento”⁶⁶.

Nesse ponto, parece possível observar o elemento de contato ou de inspiração com o texto de intervenção pública de Agamben. A questão está conectada com a reivindicação pela ciência de seu monopólio acerca da verdade sob a ruína da transcendência e a inclusão de Deus na esfera do destino humano, o que a colocaria como farol do mundo, desde que observados parâmetros metodológicos de construção do saber que visa fins e objetivos, ocorrendo, assim, um monstruoso desenvolvimento da técnica. No cenário dos conflitos planetários, ou seja, a partir da guerra, torna-se possível verificar a metamorfose da forma do conflito – inclusive no que tange ao saber médico que, no momento do combate, restaura o corpo do combatente para devolver a morte à sua vítima⁶⁷, agora dominado pelo instrumental da técnica, bem como seu caráter ritual. Nas palavras de Benjamin “ei-la, a guerra: a guerra, tanto a ‘eterna’, de que tanto se fala,

⁶⁵ *Idem*, p. 21-22.

⁶⁶ *Idem*, p. 22.

⁶⁷ Para Oswaldo Giacoia Junior “esse diagnóstico se agrava ainda mais no presente, quando os avanços registrados pelas biociências e pelos estudos no campo da inteligência artificial fazem brilhar a luz da racionalidade tecnológica sobre os até então insondáveis mistérios da vida, franqueando progressivamente o acesso a um território considerado como privativo da natureza, em sentido indisponível e sagrado: a base somática e psicológica da natureza humana” (GIACOIA Jr., O. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida... op. cit.*, p. 10-11).

como a ‘última’ [...]. A essa altura, já deve ter ficado claro que atrás da guerra eterna há a ideia da guerra ritual e, atrás desta, a ideia da guerra técnica”⁶⁸.

Ainda, conforme Benjamin:

Profundamente impregnada por sua própria perversidade, a técnica modelou o rosto apocalíptico da natureza e reduziu-a ao silêncio, embora pudesse ter sido a força capaz de dar-lhe uma voz. A guerra como abstração metafísica, professada pelo novo nacionalismo, é unicamente a tentativa de dissolver a técnica, de modo místico e imediato, o segredo de uma natureza concebida em termos idealistas, em vez de utilizar e explicar esse segredo, por um desvio, através da construção de coisas humanas.⁶⁹

Para além da importante crítica ao fascismo presente nesse texto em que Benjamin reflete a respeito das *Teorias do fascismo alemão*, o filósofo de Berlim, ao examinar a questão da guerra, propõe, também em outros textos como *Experiência e Pobreza* e *O Narrador*, considerar o empobrecimento da experiência do ser humano, em especial no que diz respeito à sua capacidade de narrar. Todavia, ressalta a ligação entre o conflito bélico e a crise econômica. Diz Benjamin⁷⁰:

Podemos agora tomar distância para avaliar o conjunto. Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano e tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do “atual”. A crise econômica está diante da porta, atrás dela está uma sombra, a próxima guerra.

Dessa maneira, é importante considerar que nos tempos atuais, conforme a hipótese de Agamben, após o esgotamento do terrorismo como justificativa para a guerra eterna, com o advento do novo vírus corona, rapidamente o discurso científico ligado à medicina se construiu a partir do vocabulário bélico⁷¹ e justificou novamente um rosto

⁶⁸ BENJAMIN, W. Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea *Guerra e guerreiros*, editada por Ernst Jünger. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994a, p. 64.

⁶⁹ *Idem*, p. 70.

⁷⁰ BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994b, p. 119.

⁷¹ Essa beligerância não se aparta, no entendimento destes pesquisadores, do contexto da época. Para falar do continente americano constata-se, atualmente, nos EUA e no Brasil, uma política estatal e econômica assumidamente fundada na teoria do inimigo, o que não é novidade no âmbito religioso. Em tempos como este, torna-se flagrante a urgência de uma filosofia que convide a ciência para a reflexão. Uma ciência

apocalíptico à natureza e o aparecimento de heróis, construindo um inimigo que deve ser combatido e derrotado, ou seja, deflagrou-se uma guerra contra o vírus.

Agamben inicia o fragmento acerca da *Medicina como Religião* com a seguinte frase: “Que a ciência se tornou a religião do nosso tempo, em que os homens acreditam, é evidente há muito tempo”⁷². Todavia, embora se colocasse ao lado do capitalismo e do cristianismo, a ciência, em outros tempos, invocava a crença coletiva em suas verdades, tendo por base os princípios gerais que a norteavam. Lamentavelmente, para Agamben, o que se pode constatar na atualidade é que, para além de tais princípios, a ciência atual reascende o que há de mais perverso nas demais religiões, que lhes permite controlar a vida das pessoas: a prática do culto.

É porque ela se torna agora absolutamente instrumental, profundamente estruturada sobre a tecnologia – “uma esfera cultural extremamente ampla e capilar”⁷³ –, que ela escolhe justamente a medicina, a ciência menos dogmática e mais pragmática de todas, cujo “objeto imediato é o corpo vivo dos seres humanos”⁷⁴.

Em estrutura similar à do texto que certamente o inspirou, *O capitalismo como religião*, de Walter Benjamin, Agamben enumera, em cinco tópicos, as características da atual fé religiosa, transcrita abaixo, e sobre as quais elaboram-se reflexões:

1. O primeiro caráter é que a medicina, como o capitalismo, não precisa de dogmáticas especiais, mas apenas empresta seus conceitos fundamentais da biologia. Ao contrário da biologia, no entanto, articula esses conceitos no sentido gnóstico-maniqueísta, de acordo com uma exasperada oposição dualista. Existe um deus ou um princípio maligno, a doença, precisamente, cujos agentes específicos são bactérias e vírus, e um deus ou um princípio benéfico, que não é saúde, mas a cura, cujos agentes culturais são os médicos e a terapia. Como em qualquer fé gnóstica, os dois princípios são claramente separados, mas na prática eles podem ser contaminados e o princípio benéfico e o médico que o representa podem errar e colaborar inconscientemente com seu inimigo, sem isso invalidar de qualquer forma a realidade do dualismo

impermeável ao pensamento crítico terá pouco a contribuir para o efetivo enfrentamento à pandemia e seus efeitos. Manter-se na diretriz da guerra contra o vírus e contra as obscuras narrativas de setores da religião e de lideranças políticas erigidas sobre a teoria do inimigo, é insistir em integrar o circuito violento da soberania. É preciso compreender que não há outro caminho para a humanidade senão o da ética e da política.

⁷² “*Che la scienza sia diventata la religione del nostro tempo, ciò in cui gli uomini credono di credere, è ormai da tempo evidente*” (AGAMBEN, G. *La medicina come religione... op. cit., loc. cit.*).

⁷³ “*una sfera culturale estremamente ampia e capillare*” (AGAMBEN, G. *La medicina come religione... op. cit., loc. cit.*).

⁷⁴ “*oggetto immediato è il corpo vivente degli esseri umani*” (AGAMBEN, G. *La medicina come religione... op. cit., loc. cit.*).

e a necessidade do culto através do qual o princípio benéfico luta sua batalha. E é significativo que os teólogos que devem fixar sua estratégia sejam os representantes de uma ciência, a virologia, que não tem seu próprio lugar, mas está localizada na fronteira entre biologia e medicina.⁷⁵

Diferentemente das ciências “duras” e embora ancorada nas verdades da biologia, a medicina trabalha em uma zona limítrofe, em que se estabelece uma dualidade – de um lado estão os deuses malignos “vírus” e “bactéria” e, do outro, o deus benigno “cura”, este, manipulado pelos médicos. Nessa estrutura, mesmo que o terapeuta fracasse, o deus que ele mobiliza, a cura, não deve ser colocado em questão – ao contrário, deve ser cultuado. Nesse contexto, não é a saúde que está em foco, mas, enraizado no medo, o que se coloca em pauta é o conflito entre o perigo e a cura, o risco da doença e a terapêutica. Nesse lugar, Hipócrates foi lançado no abismo: o paciente é o que menos importa. Os passos que a medicina contemporânea dá não são afirmativos da vida, mas da morte. Seu discurso e sua práxis são beligerantes. Seu foco é substancialmente dirigido aos seus inimigos – o vírus e a bactéria –, e se suas práticas reverberam naquele que deveria ser o seu amigo, o paciente, é muito mais por consequência do que pela finalidade do ato em si.

A questão de fundo, para a medicina, é, portanto, se o sistema de saúde irá ou não suportar a provável demanda por internação e se haverá ou não remédios para o combate à doença. E é por meio de uma ciência *sui generis*, menos ciência e mais religião, definida por Agamben como gnosiológico-maniqueísta, a virologia – ciência que, para ele, se situa no limite entre a biologia e a medicina – que essa nova religião, a medicina, garante o culto à cura, ainda que suas fórmulas e os seus procedimentos não sejam os mais eficazes.

2. Se essa prática cultural foi tão longe, como qualquer liturgia, episódica e limitada no tempo, o fenômeno inesperado que estamos

⁷⁵ “Il primo carattere è che la medicina, come il capitalismo, non ha bisogno di una dogmatica speciale, ma si limita a prendere in prestito dalla biologia i suoi concetti fondamentali. A differenza della biologia, tuttavia, essa articola questi concetti in senso gnostico-manicheo, cioè secondo una esasperata opposizione dualistica. Vi è un dio o un principio maligno, la malattia, appunto, i cui agenti specifici sono i batteri e i virus, e un dio o un principio benefico, che non è la salute, ma la guarigione, i cui agenti culturali sono i medici e la terapia. Come in ogni fede gnostica, i due principi sono chiaramente separati, ma nella prassi possono contaminarsi e il principio benefico e il medico che lo rappresenta possono sbagliare e collaborare inconsapevolmente con il loro nemico, senza che questo invalidi in alcun modo la realtà del dualismo e la necessità del culto attraverso cui il principio benefico combatte la sua battaglia. Ed è significativo che i teologi che devono fissarne la strategia siano i rappresentanti di una scienza, la virologia, che non ha un luogo proprio, ma si situa al confine fra la biologia e la medicina” (AGAMBEN, G. *La medicina come religione... op. cit., loc. cit.*).

testemunhando é que ela se tornou permanente e onipervasiva. Não se trata mais de tomar remédios ou de submeter-se quando é necessário a uma visita ao médico ou a um procedimento cirúrgico: a vida do ser humano, na sua integralidade, deve sempre se tornar, a cada instante, o lugar de uma celebração ininterrupta do culto. O inimigo, o vírus, está sempre presente e deve ser combatido incessantemente e sem qualquer possibilidade de tregua. Até a religião cristã conhecia tendências totalitárias semelhantes, mas diziam respeito apenas a alguns indivíduos - em particular os monges - que escolheram colocar toda a sua existência sob a insígnia "rezar incessantemente". A medicina como religião apanha esse preceito paulino e, ao mesmo tempo, o inverte: onde os monges se reuniam em conventos para orar juntos, agora a adoração deve ser praticada com a mesma assiduidade, mas mantendo-se separada e à distância.⁷⁶

e

3. A prática do culto não é mais livre e voluntária, exposta apenas a sanções de natureza espiritual, mas deve ser normativamente obrigatória. O conluio entre religião e poder profano certamente não é um fato novo; é completamente novo, no entanto, que não diga respeito mais, como acontecia para as heresias, à profissão de dogmas, mas exclusivamente à celebração do culto. O poder profano deve garantir que a liturgia da religião médica, que agora coincide com a vida na sua integralidade, seja pontualmente observada nos fatos. Que se trata, aqui, de uma prática cultural e não uma exigência científica racional, é imediatamente evidente. De longe, a causa mais frequente de mortalidade em nosso país são as doenças cardiovasculares e sabe-se que elas podem diminuir se um estilo de vida mais saudável for praticado e se uma dieta específica for seguida. Mas nenhum médico jamais pensou que essa forma de vida e alimentação, que eles aconselharam os pacientes, passaria a ser objeto de uma normativa jurídica, que decretaria *ex lege* o que comer e como viver, transformando toda a existência em uma obrigação sanitária. Isso foi feito e, pelo menos por enquanto, as pessoas aceitaram como se fosse óbvio desistir de sua própria liberdade de movimento, trabalho, amizades, amores, relacionamentos sociais, suas convicções religiosas e políticas. Aqui se mede como as duas outras religiões do Ocidente, a religião de Cristo e a religião do dinheiro, renderam o primado, aparentemente sem luta, à medicina e à ciência. A Igreja renegou seus princípios pura e simplesmente, esquecendo que o santo cujo nome o atual pontífice

⁷⁶ “Se questa pratica culturale era finora, come ogni liturgia, episodica e limitata nel tempo, il fenomeno inaspettato a cui stiamo assistendo è che essa è diventata permanente e onnipervasiva. Non si tratta più di assumere delle medicine o di sottoporsi quando è necessario a una visita medica o a un intervento chirurgico: la vita intera degli esseri umani deve diventare in ogni istante il luogo di una ininterrotta celebrazione culturale. Il nemico, il virus, è sempre presente e deve essere combattuto incessantemente e senza possibile tregua. Anche la religione cristiana conosceva simili tendenze totalitarie, ma esse riguardavano solo alcuni individui – in particolare i monaci – che sceglievano di porre la loro intera esistenza sotto l’insegna «pregate incessantemente». La medicina come religione raccoglie questo precetto paolino e, insieme, lo rovescia: dove i monaci si riunivano in conventi per pregare insieme, ora il culto deve essere praticato altrettanto assiduamente, ma mantenendosi separati e a distanza” (AGAMBEN, G. *La medicina come religione... op. cit., loc. cit.*).

adotou abraçou os leprosos, que uma das obras de misericórdia era visitar os doentes, que os sacramentos só podem ser administrados na presença. O capitalismo, por sua vez, embora com alguns protestos, aceitou as perdas de produtividade que nunca ousara levar em conta, provavelmente esperando encontrar um acordo mais tarde com a nova religião, que sobre este ponto parece estar disposta a transigir.⁷⁷

Se na idade média os monges escolhiam viver conforme a regra religiosa, o que implicava no disciplinamento mais absoluto de seus corpos em torno da máxima *ora et labora*, na contemporaneidade, revestida do discurso técnico e respaldada nas verdades científicas, a medicina impõe um receituário de condutas a quaisquer sujeitos. Opostamente ao que se estabelecia na vida monástica, entretanto, não há, aqui, a possibilidade de escolha: todos, sem exceção, devem repetir, sistematicamente, a liturgia científica, constituindo-se como regras de ouro, em tempos pandêmicos, a higienização pessoal e o distanciamento calculado entre as pessoas. As casas dos indivíduos devem ser tornadas os templos de seu trabalho, saúde, lazer, consumo, alimentação, descanso e oração. A medicina como religião estabelece, em todos os campos e níveis da vida, a mais absoluta virtualidade, desumanizando. A igreja⁷⁸ não pode resistir a tal desumanização, nem a própria religião: nenhum contato com a comunidade ou até mesmo os rituais religiosos mais sagrados comandados pelos sacerdotes pode acontecer se não por meio do dispositivo eletrônico e das plataformas disponibilizadas pelas redes sociais. Deflui de

⁷⁷ “La pratica culturale non è più libera e volontaria, esposta solo a sanzioni di ordine spirituale, ma deve essere resa normativamente obbligatoria. La collusione fra religione e potere profano non è certo un fatto nuovo; del tutto nuovo è, però, che essa non riguardi più, come avveniva per le eresie, la professione dei dogmi, ma esclusivamente la celebrazione del culto. Il potere profano deve vegliare a che la liturgia della religione medica, che coincide ormai con l'intera vita, sia puntualmente osservata nei fatti. Che si tratti qui di una pratica culturale e non di un'esigenza scientifica razionale è immediatamente evidente. La causa di mortalità di gran lunga più frequente nel nostro paese sono le malattie cardio-vascolari ed è noto che queste potrebbero diminuire se si praticasse una forma di vita più sana e se ci si attenesse a una alimentazione particolare. Ma a nessun medico era mai venuto in mente che questa forma di vita e di alimentazione, che essi consigliavano ai pazienti, diventasse oggetto di una normativa giuridica, che decretasse ex lege che cosa si deve mangiare e come si deve vivere, trasformando l'intera esistenza in un obbligo sanitario. Proprio questo è stato fatto e, almeno per ora, la gente ha accettato come se fosse ovvio di rinunciare alla propria libertà di movimento, al lavoro, alle amicizie, agli amori, alle relazioni sociali, alle proprie convinzioni religiose e politiche.

Si misura qui come le due altre religioni dell'Occidente, la religione di Cristo e la religione del denaro, abbiano ceduto il primato, apparentemente senza combattere, alla medicina e alla scienza. La Chiesa ha rinnegato puramente e semplicemente i suoi principi, dimenticando che il santo di cui l'attuale pontefice ha preso il nome abbracciava i lebbrosi, che una delle opere della misericordia era visitare gli ammalati, che i sacramenti si possono amministrare solo in presenza. Il capitalismo per parte sua, pur con qualche protesta, ha accettato perdite di produttività che non aveva mai osato mettere in conto, probabilmente sperando di trovare più tardi un accordo con la nuova religione, che su questo punto sembra disposta a transigere” (AGAMBEN, G. *La medicina come religione... op. cit., loc. cit.*).

⁷⁸ Utiliza-se o termo igreja, aqui, no sentido de comunidade, conforme definição de Émile Durkheim (2008).

tal virtualidade certa “descomunitarização”, motivo da mais extremada privatização de todas as esferas da vida que o ser humano jamais experimentara em sua história.

Há que se fazer, todavia, ressalva à interpretação que Agamben realiza sobre a relativa passividade do capitalismo em relação à ciência. Se no Oriente e na Europa ambos entraram em comum acordo, o mesmo não se deu de modo tão articulado em parte da América⁷⁹. Representantes da face mais voraz do capitalismo, Donald Trump, nos EUA, e Jair Bolsonaro, no Brasil, deflagraram guerra contra a ciência, invocando um ideário pré-iluminista sobre a doença e imprimindo uma forma de atuação estatal absolutamente inconsequente. Com isso, não se deseja dizer que as pessoas não tenham aceitado com naturalidade trocar a liberdade pela segurança, conforme afirma Agamben. Estes pesquisadores concordam com esse diagnóstico. Seja por adesão à ciência como religião, ou por aquiescência ao capitalismo como religião, opositores e eleitores ou simpatizantes de tais governantes, de fato, negam a política, ao preferirem a segurança – de um lado, da saúde e, do outro, do trabalho e da possibilidade de manterem o nível de seu consumo – e, como bom rebanho, conformam-se resignadamente às orientações dos médicos ou, às de seus opositores, as vozes do capitalismo. Assim, dividem-se os cidadãos estadunidenses e brasileiros: entre pessoas que, de um lado, resguardam-se em casa, obedecendo às determinações de governantes estaduais ou locais coladas às recomendações médicas e, de outro, empresários que resistem a estabelecer novas formas e escalas de trabalho, pessoas que insistem em abrir seus pequenos comércios, e outras que simplesmente ignoram a pandemia, ostentando nas ruas uma postura desdenhosa, quando não manifestando-se a favor da “liberdade” irrestrita para trabalhar e consumir.

Há, então, discípulos da medicina como religião, de uma parte ou, da outra, zumbis do capitalismo como religião, mas, em nenhum lugar, pessoas dispostas a debater publicamente – no sentido de uma meditação acerca dos problemas e um orientar-se por seu entendimento através de um uso público da razão – o que é ter liberdade e garantir a saúde e a vida em um momento de pandemia, exigindo do Estado a realização de políticas públicas condizentes com tal debate.

Quanto à Igreja, se o Sumo Pontífice resignificou o rito em um período agudo, como o da pandemia, o mesmo não se dá em relação às inúmeras igrejas associadas ao

⁷⁹ Não se constituem enquanto foco dessa análise, a África e a Oceania.

movimento neopentecostal que povoam todos os cantos da América Latina. Arvoradas na ideia de luta do bem contra o mal, de cura do mal (doença) pelo bem (palavra de Jesus proferida pelo pastor), o seu poder depende da aglomeração de pessoas e do constante desafio aos perigos que o demônio impõe. Aqui, não se está propriamente no território das tensões entre a segurança e a liberdade, mas no universo da teodiceia, da luta do bem contra o mal, lugar em que a racionalidade cede lugar à crença.

Há, todavia, pontos de contato entre os mundos da crença e da razão. Os motivos pelos quais muitos se colocam como cegos seguidores de suas lideranças religiosas e políticas podem ser variados, até mesmo afastando-se do contraditório segurança em oposição à liberdade, mas, certamente associando-se ao subjetivo território da crença, tema de fundamental importância e ligado a uma reflexão teológico-política que não será possível desenvolver nesse momento.

4. A religião médica trouxe, sem reservas, do cristianismo, o pedido escatológico que ela desconsiderava. Já o capitalismo, secularizando o paradigma teológico da salvação, havia eliminado a ideia de um fim dos tempos, substituindo-a por um estado de crise permanente, sem redenção ou fim. *Krisis* é originalmente um conceito médico, que designava no corpus hipocrático o momento em que o médico decidia se o paciente sobreviveria à doença. Os teólogos adotaram o termo para indicar o julgamento final que ocorre no último dia. Se observarmos o estado de exceção que estamos vivendo, parece que a religião médica conjuga a crise perpétua do capitalismo com a ideia cristã de uma última vez, de um *eschaton* em que a decisão extrema está sempre em curso e o fim é, ao mesmo tempo, precipitado e adiado, numa tentativa incessante de poder governá-lo, mas nunca resolvê-lo de uma vez por todas. É a religião de um mundo que sente estar no fim e, todavia, ainda não é capaz, como o médico hipocrático, de decidir se ele sobreviverá ou morrerá.⁸⁰

e

⁸⁰ “La religione medica ha raccolto senza riserve dal cristianesimo l’istanza escatologica che quello aveva lasciato cadere. Già il capitalismo, secularizzando il paradigma teologico della salvezza, aveva eliminato l’idea di una fine dei tempi, sostituendola con uno stato di crisi permanente, senza redenzione né fine. *Krisis* è in origine un concetto medico, che designava nel corpus ippocratico il momento in cui il medico decideva se il paziente sarebbe sopravvissuto alla malattia. I teologi hanno ripreso il termine per indicare il Giudizio finale che ha luogo nell’ultimo giorno. Se si osserva lo stato di eccezione che stiamo vivendo, si direbbe che la religione medica coniughi insieme la crisi perpetua del capitalismo con l’idea cristiana di un tempo ultimo, di un *eschaton* in cui la decisione estrema è sempre in corso e la fine viene insieme precipitata e dilazionata, nel tentativo incessante di poterla governare, senza però mai risolverla una volta per tutte. È la religione di un mondo che si sente alla fine e tuttavia non è in grado, come il medico ippocratico, di decidere se sopravviverà o morirà” (AGAMBEN, G. *La medicina come religione...* op. cit., loc. cit.).

5. Como o capitalismo e, diferentemente do cristianismo, a religião médica não oferece perspectivas de salvação e redenção. Pelo contrário, a cura que ele busca pode ser apenas provisória, pois o Deus maligno, o vírus, não pode ser eliminado de uma vez por todas, antes, muda continuamente e sempre assume novas formas, presumivelmente mais arriscadas. A epidemia, como sugere a etimologia do termo (*demos* é em grego o povo como corpo político e *polemos epidemiosos* é em Homero o nome da guerra civil) é antes de tudo um conceito político, que está se preparando para se tornar o novo terreno da política - ou não política - mundial. De fato, é possível que a epidemia que estamos enfrentando seja a realização da guerra civil mundial que, segundo os cientistas políticos mais atentos, ocupou o posto das guerras mundiais tradicionais. Todas as nações e povos estão agora em guerra duradoura consigo mesmos, porque o inimigo invisível e inapreensível com o qual estão lutando está dentro de nós.⁸¹

Agamben procura despertar para uma reflexão teológica, sociológica e existencial sobre o lugar da medicina como religião. Ela inaugura um outro sentido de tempo, unindo, entre si, dois tempos contraditórios - o da teologia (do fim dos tempos) e o do capitalismo (do tempo sem fim). Para tanto, coloca-se entre ambos, em uma zona indeterminada. Se, por um lado, impede o fim dos tempos, ao trabalhar incessantemente para que a morte não chegue, não garante, por outro, que o tempo nunca acabe, dadas as suas limitações, especialmente diante da incontrolável e irresistível força da natureza. Inicia-se, pois, uma guerra civil de dimensões mundiais que, a depender da medicina como religião, é infinita. O estado de exceção que a modernidade inaugurou ganha, aqui, proporções nunca antes vistas: para além do poder soberano estatal, ou do poder soberano econômico, que atingem implacavelmente as pessoas, enredando-as no jogo de forças da exclusão inclusiva, a medicina como religião transfere, para cada um dos sujeitos, a responsabilidade de praticar, com a mais absoluta disciplina, todos os rituais que garantam a sua própria exclusão inclusiva, na interminável luta contra o inimigo

⁸¹ “Come il capitalismo e a differenza del cristianesimo, la religione medica non offre prospettive di salvezza e di redenzione. Al contrario, la guarigione cui mira non può essere che provvisoria, dal momento che il Dio malvagio, il virus, non può essere eliminato una volta per tutte, anzi muta continuamente e assume sempre nuove forme, presumibilmente più rischiose. L’epidemia, come l’etimologia del termine suggerisce (*demos* è in greco il popolo come corpo politico e *polemos epidemiosos* è in Omero il nome della guerra civile) è innanzi tutto un concetto politico, che si appresta a diventare il nuovo terreno della politica – o della non-politica – mondiale. È possibile, anzi, che l’epidemia che stiamo vivendo sia la realizzazione della guerra civile mondiale che secondo i politologi più attenti ha preso il posto delle guerre mondiali tradizionali. Tutte le nazioni e tutti i popoli sono ora durevolmente in guerra con sé stessi, perché il nemico invisibile e inafferrabile con cui sono in lotta è dentro di noi” (AGAMBEN, G. *La medicina come religione...* op. cit., loc. cit.).

comum, invisível, inapreensível e que está dentro de cada um de nós: se bem se interpretou, para além do vírus, o medo do fim.

É, portanto, senão em absoluto, porém, com enorme abrangência e força descomunal, que o biopoder se aplica, na atualidade, sob o signo da medicina, de modo a transformar os médicos nos sacerdotes mais contemporâneos. Mais do que em qualquer outro momento da história, a investigação cede espaço para as fórmulas e procedimentos, estendendo seu poder operativo sobre todos os setores da vida social, atingindo, sem qualquer exceção, a todas as instituições e economias, a todos os grupos sociais e indivíduos, estejam estes enfermos ou não. A glorificação do vírus obstaculariza, com total potência, o debate ético e, portanto, o exercício da política verdadeiramente desgarrada do poder soberano.

Todavia, por outro lado, se a ciência avança no sentido de tornar-se religião (e já se tornou), o capitalismo (como religião) ainda se mantém, e a religião (religião que é), também. Volta-se, pois, ao início do texto, em que Agamben se refere às três religiões que coexistem no mundo secularizado – religião, capitalismo e ciência – embora estes pesquisadores concordem que esta, agora, não é mais um “sistema de crenças” baseado em “princípios gerais” como foi no passado mas, agora, é uma técnica que se impõe, enquanto conduta, à vida de toda as pessoas⁸².

Assim, refletindo acerca da atualidade a partir de seu projeto filosófico, o que não poderia ser diferente, conforme se verifica das passagens supracitadas do volume de *O poder soberano e a vida nua*, Agamben já havia feito uma crítica à medicina quando apresentou a ligação desse ramo do saber científico com o gigantesco experimento social e biológico do campo de concentração nazista. Dessa forma, a suspeita deve ser preservada a fim de que se evite a produção de mitos e narrativas de glorificação de

⁸² É importante notar que o argumento de Agamben se apresenta dentro do contexto do debate acerca da teologia política na Itália. Não parece arbitrário ilustrar tal hipótese com uma passagem de Eletra Stimilli, a saber: “a uma fase de desperdícios e consumos vem sendo contraposta uma época de poupanças e renúncias como se fosse um estado de contrapasso ou o momento expiatório de uma culpa cometida. Contudo, há uma trama mais profunda que une estes dois estados aparentemente antitéticos. O exercício para o sacrifício hoje exigido nos leva a refletir sobre uma possível conexão entre o ascetismo como prática sacrificial e a economia como forma de poder. Uma reconstrução deste percurso pode contribuir para verificarmos em que medida a vida de cada um participa da constituição do atual poder econômico” (STIMILLI, E. *Exercícios para uma vida em débito... op. cit.*, p. 250).

saberes e atores políticos, o que não significa, ao contrário do que afirma Paolo D'Arcais⁸³, cair em um delírio, justamente pelo benefício que a dúvida sempre oferece.

Considerações finais

Diante do que restou dito até aqui, a partir de uma breve colocação da conjuntura deste momento, ocasionada pela situação de reconhecimento de uma pandemia do novo vírus corona e da COVID-19, tentou-se fazer uma aproximação das reflexões públicas de Agamben em conexão com sua obra filosófica, bem como para além dela. As intervenções desse filósofo, conforme se verificou, desencadearam um fecundo debate acerca da questão do estado de exceção e, além disso, a respeito das condições de possibilidade de uma vida política que encontra seu fundamento na ideia de distanciamento social.

A pretensão do presente trabalho não está na construção de uma defesa de Giorgio Agamben, mas, sim, do exame de seus argumentos, sem nenhum objetivo de lançar rótulos e polêmicas sem sentido. A estes pesquisadores colocaram-se a questão da suspeita e de como Agamben pode ser aproximado de uma já longa tradição de pensadores que, em benefício da dúvida, admitem uma postura crítica sem dogmatismos, recuperando aquilo que parece essencial em filosofia e que diz respeito a um pensar que assume os riscos de se colocar a si mesmo como problema. Dessa maneira, quando se consegue desvencilhar da ambição polêmica, torna-se possível colocar questões para o diálogo como, por exemplo, se a defesa feita por Agamben da legalidade e da constituição não seria um render-se e um inscrever-se no dispositivo? Ainda, admitindo a hipótese de que o estado de exceção é o paradigma de governo na modernidade ocidental, quais eram as condições normais de vida existentes na Itália antes da pandemia?

Por fim, por mais que se possa discordar das reflexões de Agamben – e é possível fazê-lo – não é razoável negar que suas reflexões mantêm vivos o *dissenso* e a *suspeita*; dessa forma, permitem uma meditação crítica acerca dos problemas do tempo atual e das possibilidades de uma vida política para além do estado de medo permanente. Uma existência que possa ser mais do que sobrevivência, bem como um exame das condições

⁸³ D'ARCAIS, P. F. *Filosofia e vírus: le farneticazioni di Giorgio Agamben... op. cit., loc. cit.*

de vida em que os seres humanos não sejam reduzidos àqueles que se salvam e aos que sucumbem.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004a.

_____. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004b.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

_____. Como a obsessão por segurança muda a democracia. Disponível na internet: <https://diplomatique.org.br/como-a-obsessao-por-seguranca-muda-a-democracia/>. Acesso em: 08/01/2014.

_____. L'invenzione di un'epidemia. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Acesso em: 30/02/2020a.

_____. Contagio. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>. Acesso em: 12/03/2020b.

_____. Chiarimenti. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>. Acesso em: 17/03/2020c.

_____. Riflessioni sulla peste. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste>. Acesso em: 28/03/2020d.

_____. Distanziamento sociale. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>. Acesso em: 06/04/2020e.

_____. Una domanda. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda>. Acesso em: 14/04/2020f.

_____. Fase 2. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-fase-2>. Acesso em: 21/04/2020g.

_____. Nuove riflessioni: Da un'intervista uscita oggi su un quotidiano italiano. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni>. Acesso em: 23/04/2020h.

_____ et al. *Sopa de Wuban: pensamiento contemporaneo en tiempo de pandemias*. Editorial ASPO. 2020i.

_____. Sul vero e sul falso. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso>. Acesso em: 28/04/2020j.

_____. La medicina come religione. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>. Acesso: 02/05/2020k.

_____. Biosicurezza e política. Disponível na internet: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>. Acesso em: 11/05/2020l.

ALMEIDA, Fernando Rodrigues de. Para além do bom e do justo: a denúncia do estado de exceção e a coragem da verdade. In: RAMIRO, Caio Henrique Lopes; CHAHRUR, Alan ibn. *Labirintos da Filosofia do Direito: estudos em homenagem a Oswaldo Giacoia Junior*. São Paulo: LiberArs, 2018.

BARSALINI, Glauco. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris editor, 2013.

BENJAMIN, Walter. Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea *Guerra e guerreiros*, editada por Ernst Jünger. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

_____. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

_____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994c.

_____. O capitalismo como religião. In: LÖWY, Michael (Org.). *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013a.

_____. Instituto alemão de livre pesquisa. In: LÖWY, Michael (Org.). *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013b.

CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben y el nuevo estado de excepción gracias al coronavirus*. Disponível na internet: https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/giorgio-agamben-nuevo-excepcion-gracias-coronavirus_0_PudxE2ilo.html. Acesso: 26/04/2020.

CHAIMOVIC, Hernan. Biosseguridade. In: *Estudos Avançados*, 19 (55), p. 261-269, 2005.

D'ARCAIS, Paolo Flores. Filosofia e vírus: le farneticazioni di Giorgio Agamben. Disponível em: <<http://temi.repubblica.it/micromega-online/filosofia-e-virus-le-farneticazioni-di-giorgio-agamben/>>. Acesso em 16/03/2020.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado; Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ESPOSITO, Roberto. Curati a oltranza. Disponível na internet: <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>. Acesso em: 05/03/2020.

_____. Biopolitics and coronavirus: a view from italy. Disponível na internet: <http://thephilosophicalsalon.com/biopolitics-and-coronavirus-a-view-from-italy/>. Acesso em: 26/04/2020.

_____. O que a palavra “imunidade” realmente significa. Disponível na internet: <https://francosenia.blogspot.com/2020/05/CHI-HA-PAURA-DI-GIORGIO-AGAMBEN.HTML?SPREF=FB&FBCLID=IWAR1JN4ADHYSK7KPU2CXCQDQ83RRYVTETSXXSUOYBEV6DHRF5VJVZB7HQQU>. Acesso em: 26/05/2020

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2003.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ática, 1976.

FRATESCHI, Yara. Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção de uma pandemia. Disponível na internet: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>. Acesso em: 12/05/2020.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. Sonhos e pesadelos da razão esclarecida. In: *Revista Olhar*, São Carlos, Ufscar, nº 7, p. 9-35. 2003.

_____. A visão da morte ao longo do tempo. In: *Medicina*, Ribeirão Preto, nº 38, p. 13-19, 2005.

_____. Sobre direitos humanos na era da bio-política. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 118, p. 267-308, 2008.

_____. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1, 2018.

GRASSO, Davide. Agamben, il coronavirus e lo stato di eccezione. Disponível em: <<http://www.minimaetmoralia.it/wp/agamben-coronavirus-lo-eccezione/>>. Acesso em 16/03/2020.

HAN, Byung-Chul. La emergencia viral y el mundo de mañana. In: *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporaneo em tiempo de pandemias*. Editorial ASPO, 2020.

HORKHEIMER, Max. Filosofia e teoria crítica. In: *Textos escolhidos*. Trad. Zeljko Loparic [et al.]. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Trad. Leonidas Hegenber e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1965.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. *Se isto é um homem*. Trad. Simonetta Cabrita Neto. 10ª ed. Alfragide-Portugal: Teorema, 2013.

NANCY, Jean Luc. Excepción viral. In: *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporaneo em tiempo de pandemias*. Editorial ASPO, 2020.

RAMIRO, Caio Henrique Lopes Ramiro. *Estado democrático de direito e estado de exceção: fronteiras da racionalidade jurídica*. São Paulo: Mackenzie, 2016.

_____; BUENO, Roberto. O vírus e a peste. In: Justificando. Disponível na internet: <https://www.justificando.com>. Acesso em: 21/04/2020.

SOTIRIS, Panagiotis. Against Agamben: is a democratic biopolitics possible? Disponível na internet: <https://www.viewpointmag.com/2020/03/20/against-agamben-democratic-biopolitics/>. Acesso em: 26/04/2020.

STIMILLI, Elettra. Exercícios para uma Vida em Débito. Trad. Selvino José Assmann. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 15, n. 1, fev. 2018.

VENTURA, Deisy. Pandemias e estado de exceção. In: CATTONI, Marcelo; MACHADO, Felipe (Orgs.). *Constituição e processo: a resposta do constitucionalismo à banalização do terror*. Belo Horizonte: Del Rey/IHJ, 2009.