

## **BIOPOLÍTICA SEM BIOLOGIA? Agamben e a pandemia do covid-19**

Moysés Pinto Neto<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente texto pretende analisar as posições de Giorgio Agamben acerca da pandemia do COVID-19 a partir do quadro teórico antecedente desenvolvido pelo próprio filósofo, especialmente em *A Linguagem e a Morte*, *O Aberto* e *A Potência do Pensamento*. A partir de um exame dos trabalhos, sustenta que a ontologia de Agamben fica presa na filosofia da linguagem, confinando-se em uma antropologia filosófica que separa o humano do animal, considerando o primeiro como o único a habitar o não-lugar da Voz. Além disso, a concepção de biologia (ou vida biológica) inspirada em Martin Heidegger é definida como se qualquer abordagem desse tipo fosse necessariamente eugênica, ignorando concepções mais complexas do trânsito entre biologia e filosofia como de Donna Haraway e Catherine Malabou. Com isso, a obra de Agamben fecha-se para a experiência de *intrusão* do biológico que percorre, por exemplo, fenômenos como o próprio vírus e pandemia, os traumatismos neuronais e a questão ecológica.

**Palavras-chave:** Agamben; COVID-19; Linguagem; Biopolítica; Biologia.

**ABSTRACT:** The present text intends to analyze the positions of Giorgio Agamben regarding COVID-19 pandemic from the previous theoretical framework developed by the philosopher himself, especially in *Language and Death*, *The Open* and *The Power of Thought*. From an examination of the works, it argues that Agamben's ontology is stuck in the philosophy of language, confining itself to a philosophical anthropology that separates the human from the animal, considering the first as the only one to inhabit the non-place of the Voice. Furthermore, conception of biology (or biological life) inspired by Martin Heidegger is defined as if any such approach was necessarily eugenic, ignoring more complex conceptions of the transit between biology and philosophy such as Donna Haraway and Catherine Malabou. As a result, Agamben's work is closed to the experience of biological intrusion that runs through, for example, phenomena such as the virus and pandemic itself, neuronal traumas and the ecological issue.

**Keywords:** Agamben; COVID-19; Language; Biopolitics; Biology.

I - Abordar as intervenções de Agamben durante a pandemia pode se tornar um assunto delicado porque, como tudo que está sujeito ao hiperfluxo das plataformas digitais, facilmente a vulgarização se impõe e ressentimentos afloram. O exercício meditativo da filosofia, acostumado a uma temporalidade lenta, encontra uma *fricção corrosiva* no tempo acelerado das plataformas em que a performance do usuário está sempre exigindo a exposição de afetos de indignação e ira diante dos acontecimentos. Assim, torna-se fácil cair

---

<sup>1</sup> Dr. em Filosofia. Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do RS.

em julgamentos apressados com base na política de excitação permanente que essas “máquinas skinnerianas” precisam para viabilizar seu modo de funcionamento. Esses julgamentos podem ser permeados pelo escândalo moral, tão afinado quanto possível com a “cultura do ultraje” típica das redes, em geral recortando informações e as tirando do contexto a fim de produzir “engajamento”. É nesse novo contexto que o texto do filósofo Giorgio Agamben se viu quando foi arrebatado pela dinâmica acelerada de propagação da informação da contemporaneidade.

É bem possível que parte das reações diante do seu conjunto de artigos — reunidos mais tarde no volume *Reflexões sobre a Peste: ensaios em tempos de pandemia* (2020a) — tenha sido contaminada pelo ambiente estereotipado das plataformas digitais. No entanto, não podemos nos manter apenas na atitude defensiva e elitista de afirmar que quem não enfrentou as dezenas de volumes publicados por Agamben em detalhes não possa eventualmente apresentar críticas pertinentes, nem tampouco incorrer no erro de exagerar a capacidade de o filósofo responder a problemas sempre de modo infalível, talvez por causa da infernal tradição da filosofia<sup>2</sup> de perseguir um único filósofo como ponto de pesquisa, criando uma espécie de compromisso de fidelidade sob pena de esvaziamento do trabalho de pesquisa. Um problema que é metodológico e institucional, uma vez que envolve o transporte das estruturas das ciências naturais — como o próprio Agamben certa vez mencionou — para o âmbito das humanidades, tornando o filósofo um “pesquisador” nos mesmos termos que um cientista, quando a rigor as atividades são em geral bastante diferentes. O efeito colateral do “especialista no autor” é às vezes a ideia de que tudo tem que ser solucionado a partir daquela matriz teórica, numa clara inversão de prioridades em que o problema em si tem que se submeter ao *framework* do autor, e não o *framework* é modulado de acordo com o problema. Dito isso, não posso deixar de dizer que li *estupefato* os textos de Agamben, basicamente porque a ausência de distinções finas e a coincidência com os argumentos da extrema direita mundial, além de apelos patéticos aos juristas e ao Papa Francisco, foram simplesmente chocantes.

**II.** O primeiro texto, nomeado *A Invenção de uma Pandemia*, não tem nada de irônico nem sutil. Agamben começa citando dados para demonstrar que há um exagero no

---

<sup>2</sup> Não adjetivo como filosofia “continental” por duas razões: primeiro, porque o rótulo é em si bastante simplificador e prejudicial à compreensão da diversidade imensa de tudo que não se produz no universo analítico (predominantemente anglo-saxão). Segundo, porque mesmo entre os filósofos analíticos é comum a pesquisa em relação a partir de autores, não temáticas, como Quine, Wittgenstein, Davidson, entre outros.

tratamento midiático da pandemia com vistas a normalizar a exceção instaurada. Cito as primeiras palavras: “Diante das frenéticas, irracionais e totalmente imotivadas medidas de emergência motivadas por uma suposta epidemia do coronavírus”. Em outra parte: “A desproporção em relação ao que, segundo o CNR, é uma gripe normal, não muito diferente daquelas recorrentes todos os anos, salta aos olhos.” E finaliza: “Assim, em um perverso círculo vicioso, a limitação da liberdade imposta pelos governos é aceita em nome de um desejo de segurança que foi induzido pelos próprios governos que agora intervêm para satisfazê-lo” (AGAMBEN, 2020a, p. 13). Em outros termos: são os próprios governos que, a fim de manter em vigor as técnicas de exceção, promovem a emergência da pandemia. Vamos ao segundo texto, intitulado *Contágio*. Nele, como sói acontecer, Agamben inicia demonstrando sua erudição medievalista e trazendo o exemplo dos untadores de Milão, na peste de 1576, como paradigma histórico do que pretende abordar. Então afirma:

Consideradas as diferenças, as recentes disposições (tomadas pelo governo com decretos que gostaríamos de esperar – mas é uma ilusão – que não fossem confirmados pelo Parlamento como leis nos termos previstos) transformam cada indivíduo num untador em potencial, exatamente como aquelas sobre o terrorismo consideravam, de fato e de direito, cada cidadão um terrorista em potencial. A analogia é tão clara que o potencial untador que não se atém às prescrições é punido com cadeia. (...) Ainda mais triste do que as limitações à liberdade implícitas nas disposições é, a meu ver, a degeneração das relações entre os homens que elas podem produzir. O outro homem, quem quer que ele seja, mesmo uma pessoa querida, não deve se aproximar nem ser tocado (AGAMBEN, 2020a, p. 20).

No terceiro texto, *Esclarecimentos*, Agamben começa reclamando por ter sido “distorcido” pelos jornalistas. Por não ser absolutamente relevante para os fins deste texto, não investiguei a fundo o que foi dito pelos reclamados, mas certamente os textos anteriores por si só, como mostram as passagens citadas acima, são no mínimo estranhíssimos. E segue:

O medo é um mau conselheiro, mas faz aparecer muitas coisas que fingíamos não ver. A primeira coisa que a onda de pânico que paralisou o país põe em evidência é que nossa sociedade não acredita em mais nada, a não ser na vida nua. É evidente que os italianos estão dispostos a sacrificar praticamente tudo, as condições normais de vida, as relações sociais, o trabalho, até mesmo as amizades, os afetos e as convicções religiosas e políticas pelo perigo de ficar doentes. A vida nua – e o medo de perdê-la – não é algo que una os homens, mas que os cega e os separa (AGAMBEN, 2020a, pp. 23-24).

No quarto texto, *Reflexões sobre a Peste*, já podemos verificar uma leve introdução de nuance, a começar pelo título que — contrariamente ao primeiro texto, cujo tom era negacionista — agora já nomeia o evento como *peste* e se propõe analisar não a epidemia, mas “ao que podemos entender a partir das reações dos homens a ela”. Em seguida, Agamben pergunta:

... trata-se de refletir sobre a facilidade com a qual uma sociedade inteira aceitou sentir-se empestada, isolar-se em casa e suspender suas condições normais de vida, suas relações de trabalho, de amizade, de amor e até mesmo suas convicções religiosas e políticas. Por que não ocorreram, como afinal seria possível imaginar e como normalmente acontece nesses casos, protestos e oposições? (AGAMBEN, 2020a, p. 28)

Na verdade, como infelizmente *nós* no Brasil sabemos bem, houve sim protestos e oposições às medidas da quarentena. Elas ocorreram justamente por meio de grupos de extrema direita alastrados no mundo inteiro — com fundo neonazista na Alemanha, fascista na Irlanda e supremacista nos EUA, entre outros lugares. No volume de compilação seguem ainda mais dois textos, *Distanciamento Social* e *Uma pergunta*, em que Agamben associa o distanciamento social a uma nova forma, simetricamente invertida da original, de formação de massa, e procura fazer perguntas acerca do futuro diante do “desmoronamento” ético e político de uma nação diante de uma doença. A recepção dos textos no Brasil foi bastante acelerada, gerando debates que não pretendo enfrentar aqui. Tampouco farei associações entre o que me parece ser, apesar de tudo, uma posição reacionária que parece avançar na obra de Agamben a passos largos, nem a comparação possível entre sua concepção de ciência e liberdade justamente com as forças de extrema direita de hoje. O que pretendo analisar é como os próprios conceitos de Agamben abrem espaço para sua posição tanto a partir da sua ontologia baseada na filosofia da linguagem quanto na sua antropologia filosófica. Assim, pretendo retomar rapidamente três obras — *A Linguagem e a Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, *A Potência do Pensamento* e *O Aberto* — que, a meu ver, deixam claro o fundo heideggeriano da meditação de Agamben sobre a vida nua. Para a crítica, serviram como inspiração indireta os trabalhos da filósofa Catherine Malabou sobre a

biopolítica<sup>3</sup> e, entre nós, o livro *Extramundandade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*, de Marco Antonio Valentim.

**III.** Em *A linguagem e a morte*, Agamben irá desenvolver, com o exame cruzado dos pensamentos de Hegel e Heidegger, o pensamento de um espaço sem-espacialidade, prioritário em relação ao próprio espaço físico, e por isso mesmo *negativo* — que seria exatamente o que separa os humanos dos outros animais. A citação inicial de Heidegger na diferenciação entre a morte animal e a morte humana já deixa as intenções do seminário, dedicado ao próprio filósofo da Floresta Negra, patentes:

Os mortais são aqueles que podem ter a experiência da morte como morte. O animal não o pode. Mas o animal tampouco pode falar. A relação essencial entre morte e linguagem surge como num relâmpago, mas permanece impensada. Ela pode, contudo, dar-nos um indício relativo ao modo como a essência da linguagem nos reivindica para si e nos mantém desta forma junto de si, no caso de a morte pertencer originariamente àquilo que nos reivindica (AGAMBEN, 2006, p. 9).

Após um longo e erudito percurso em que transitamos por Hegel, Heidegger, Saussure, Benveniste, entre outros, somos finalmente conduzidos a esse não-lugar que caracteriza a negatividade, espaço da linguagem em que a voz humana se diferencia voz dos outros animais.

Uma voz como mero som (uma voz *animal*) pode certamente ser índice do indivíduo que a emite, mas não pode de modo algum remeter à instância de discurso enquanto tal, nem abrir a esfera da enunciação. A voz, a φωνη animal, é, sim, pressuposta pelos *shifters*, mas como aquilo que deve ser necessariamente suprimido para que o discurso significante tenha lugar. *O ter-lugar da linguagem entre o suprimir-se do voz e o evento de significado é a outra Voz, cuja dimensão onto-lógica vimos emergir no pensamento medieval e que, na tradição metafísica, constitui a articulação originária (...) da linguagem humana*” (AGAMBEN, 2006, p. 56, grifo no original).

A Voz e a morte teriam a mesma estrutura originária e seriam por isso inseparáveis. “Ter a experiência da morte como morte”, diz Agamben, “significa efetivamente fazer experiência da supressão da voz e do surgimento, *em seu lugar*, de outra Voz (...) que constitui o originário fundamento *negativo* da palavra humana”. Como o mostrará o

---

<sup>3</sup> Pouco antes da revisão final do texto, tomei conhecimento do texto em que Malabou (2020) critica Agamben em face das suas posturas diante do COVID-19 utilizando outros argumentos. Sobre o arco geral do argumento que inspira o presente texto, ver Malabou, 2015.

seminário, tanto na tradição hegeliana francesa, sobretudo com Kojève, Sartre e Bataille, quando no pensamento heideggeriano, há um entroncamento entre a humanidade e o não-lugar da linguagem, que por sua vez será a porta de entrada da liberdade. É o que diz explicitamente Agamben logo a seguir:

Ter a experiência da Voz significa, por outro lado, tornamo-nos capazes de uma outra morte, que não é mais simplesmente o decesso e que constitui a possibilidade mais própria e insuperável da existência humana, a sua liberdade (AGAMBEN, 2006, p. 118).

A Voz, por isso, é a articulação entre *logos* e *ethos*, lógica e ética, “a liberdade, a *outra voz* e a *outra* morte — a Voz da morte (...) que faz da linguagem a *nossa* linguagem e do mundo o *nosso* mundo e constitui, para o homem, o negativo fundamento do seu ser *livre* e *falante*” (AGAMBEN, 2006, p. 119). Há uma relação direta entre linguagem, humanidade e liberdade, dada a partir do não-lugar que separa a voz (mero som, animal) da Voz (significativa, humana). A antropologia de inspiração heideggeriana irá produzir um paralelismo entre ontologia e linguística explorado diversas vezes ao longo da sua obra que, como sempre, irá se colocar como contraponto à gramatologia de Jacques Derrida. A ontologia fenomenológica<sup>4</sup> de Agamben se passa no interior de uma filosofia da linguagem. A partir disso, podemos começar a compreender o conceito de *liberdade* que subjaz às diversas manifestações de Agamben contra as políticas de quarentena diante da pandemia. Ele está diretamente atrelado ao não-lugar da linguagem que separa a Voz (humana) da voz (animal).

**IV.** Em um notável esforço de tensionar até o limite sua filosofia da linguagem, Agamben desafia no ensaio que abre *A Potência do Pensamento* o conceito de *coisa mesma* (*tò prágma autó*), traçando seu itinerário desde a origem platônica. “Que é a coisa do pensamento?”, pergunta-se. O ensaio buscará justamente demonstrar que, recuperando sua

---

<sup>4</sup> Trata-se de expressão que Agamben nunca utiliza, sendo da conta do autor do presente texto. Mas que deduzimos a partir de afirmações como “La ontología o filosofia primera no es una inocua disciplina académica, sino la operación en todo sentido fundamental en la que se lleva a cabo la antropogénis, el devenir humano de lo viviente” (2007, p. 145). Para Derrida, a noção de “ontologia fenomenológica” presente em Sartre seria uma má leitura de Husserl, uma vez que uma palavra excluiria a outra por definição (DERRIDA, 1972, p. 137). Porém Valentim (2018) nos alerta para um sentido, presente em Heidegger, em que a definição é pensável enquanto tarefa: Kant teria iniciado o processo de posicionamento do humano no seu patamar devido, mas teria falhado em não criar uma ontologia que correspondesse ao trabalho da Crítica. Era essa a tarefa que Heidegger se propunha realizar. Assim, por mais absurdo que pareça a um realista ou materialista, trata-se de pensar o que existe a partir do humano, de tornar a antropologia filosófica a própria ontologia.

origem, o conceito de coisa mesma — supostamente algo externo e irreduzível — estaria desde sempre envolvido na linguagem. Diz ele:

La cosa misma tiene, pues, su lugar eminente en el lenguaje — incluso si el lenguaje no es del todo adecuado para ella —, por la vía, dice Platón, de lo que hay de débil en él. Se podría decir, con una aparente paradoja, que la cosa misma es aquello que, aun trascendiendo de algún modo el lenguaje, sólo es posible sin embargo en el lenguaje y en virtud del lenguaje: la cosa del lenguaje, en suma (AGAMBEN, 2007a, p. 14)<sup>5</sup>.

E mais adiante explicita de vez o ponto:

La cosa misma no es una simple hipóstasis del nombre, un inefable que debe permanecer no nicho y solo saí custodiado, como nombre, en el lenguaje de los hombres. Una concepción similar — en forma implícita refugada sobre el final de *Teeteto* — necesariamente todavía “hipotiza” y supone la cosa misma. Esta — la cosa del engaje — no es un *quid* que pueda ser buscado como una hipótesis extrema más allá de todos los sujetos, hundido de manera atroz o beata en su obscuridad. Una tal cosa sin relación con el lenguaje, un tal no-lingüístico, nosotros lo pensamos, en verdad, solamente en el lenguaje, a través de la idea de un lenguaje sin relación con las cosas. (...) La cosa misma no es una cosa: es la decidibilidad, la apertura misma que está en cuestión en el lenguaje, que *es* el lenguaje, y que en el lenguaje constantemente suponemos y olvidamos, acaso porque ella misma es, en lo más íntimo, olvido y abandono de sí (AGAMBEN, 2007a, p. 20).

Como Heidegger, Agamben estabelece a *facticidade* como ponto de partida da investigação<sup>6</sup> e, por isso, as condições transcendentais da pergunta sobre o ser já estão dadas a partir de um determinado lugar que, como tal, é o não-lugar da linguagem. Trata-se, por isso, de um recuo fenomenológico em torno às condições de possibilidade da enunciação em geral que, como de certa forma é reconhecido, coloca em suspenso a existência das “coisas mesmas” ou, como diz Agamben, a coisa mesma é coisa da linguagem. Segundo ele, a tarefa da exposição filosófica é “*venir con la palabra en ayuda de la palabra, para que, en la palabra, la palabra misma no permanezca supuesta a la palabra, sino que venga, como palabra, a la palabra*” (AGAMBEN, 2007a, p. 21, itálico no original). Sem dúvida a afirmação de que há uma suspensão da realidade mesma pode ser contra-argumentada como crítica ingênua, em um prisma fenomenológico mais clássico, ou ainda o quadro teórico de Agamben poderia ser comparado com esforços como a leitura do perspectivismo

<sup>5</sup> Mantive a citação em espanhol para evitar a tradução da tradução, afastando-se demais do texto original.

<sup>6</sup> Ver, no mesmo volume (2007a), o ensaio *La pasión de la facticidad: Heidegger y el amor*.

ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro que substitui a “coisalidade” substancialista por uma filosofia relacional<sup>7</sup>. Mas nesse caso teríamos que questionar outro ponto, que é o fato de que o *Dasein* agambeniano, como em Heidegger, é sempre o ser humano. Por isso, a questão husserliana que considera *Ser e Tempo* uma antropologia filosófica retorna: de que modo é possível dizer que, sendo a enunciação pela linguagem uma condição que coincide com a própria mesmidade da coisa quando, ao mesmo tempo, se afirma como especificamente humana? Teríamos aquilo que Marco Antonio Valentim (2018) decifra com a maior clareza e extremo detalhamento no seu livro: o horizonte da “mundanidade” aberto por essa experiência originária se confunde com a própria humanidade, criando uma ontologia mais antropocêntrica que o próprio Kant, considerando que um dos pontos mais frequentes no trabalho de Agamben é a defesa de um anti-humanismo de inspiração foucaultiana e a crítica do sujeito.

V. Esta problemática nos encaminha para outro ponto relevante que se entrelaça ao anterior: se a ontologia de Agamben está em paralelismo com uma filosofia da linguagem, iluminando a experiência do não-lugar da Voz como foco privilegiado da experiência, não seria uma expressão de um humanismo recalcado por essa filosofia que se reivindica crítica ao humanismo? A questão da animalidade e da vida biológica nos ajuda a pensar o ponto. Em *O Aberto*, Agamben investiga justamente o ponto de separação entre humano e animal. A partir do dispositivo nomeado “máquina antropológica”, haveria um processo reversível de separação entre humanidade e animalidade que, na versão antiga, envolvia a humanização dos animais e, na moderna, animalização dos humanos. No caso dos modernos, como *Homo Sacer* também irá explorar, a separação da vida biológica (*zoé*) envolve a produção de figuras animais (ou vegetais) como o judeu no campo de concentração, o *néomort* e o ultracomatoso, cujo limiar entre vida e morte envolve o isolamento do aspecto animal em relação ao aspecto humano (AGAMBEN, 2007b, p. 75). Segundo ele, essa zona de indeterminação é a própria exceção na qual a soberania se locomove, compreendendo-se por que ele situa o perigo da pandemia justamente na possibilidade de os Estados tratarem seus cidadãos como *vida biológica*.

O interessante, para começar a reflexão, é como rapidamente a vida animal é reduzida à vida biológica. Como se o animal fosse definido, ainda à moda heideggeriana, como aquele que é pobre de mundo, entendendo-se também que essa privação é simplesmente um não

---

<sup>7</sup> Por exemplo, Viveiros de Castro, 2011, pp. 358-373.

ser humano. Mais uma vez, o velho dispositivo — mais abrangente que a “máquina antropológica” da qual o próprio Agamben menciona — explicitado por Derrida (1999) aparece: na mesma medida em que o humano é definido pela falta (o negativo do não-lugar da Voz e sua relação a morte), afirma-se seu privilégio em relação a todos os demais animais. A operação de falsa modéstia humana é destituir-se de qualidades para, a partir disso, abrir acesso a um mundo cujo acesso é vedado a todos os demais animais. O argumento de Agamben fica ainda mais frágil quando, numa leitura problemática da biopolítica de Foucault, iguala a vida nua à vida biológica. Agamben tem uma leitura estritamente heideggeriana, inspirada na crítica a Nietzsche e ao nazismo como *biologização da vida*, sem levar em consideração os múltiplos aspectos que a biologia e a etologia apresentam em contraponto ao exclusivismo humano<sup>8</sup>. É isso que é retomado em vários dos textos acerca da pandemia:

Os homens se habituaram de tal modo a viver em condições de crise perene e de perene emergência que parecem não se dar conta de que a vida deles foi reduzida a uma condição puramente biológica e perdeu qualquer dimensão não apenas social e política, mas até mesmo humana e afetiva (AGAMBEN, 2020a, p. 17).

O que seria uma condição *puramente biológica*? Mais uma vez, o *topos outopos* da linguagem ocupa o lugar privilegiado a partir do qual se fundaria o propriamente humano. Já as variações da vida que a biologia que aprendemos com, por exemplo, Donna Haraway e Catherine Malabou, são reduzidas a algo muito simples, básico, determinado. Por que o filósofo entende que as disputas escolásticas são importantes para resolver e complexificar os problemas da política e direito, mas não pensa o mesmo dos conceitos extraídos da biologia como a ideia de simbiose ou trauma neurológico? Com um discurso bastante ambíguo do ponto de vista político, Agamben afirma que as potências históricas tradicionais presentes tanto em Hegel/Kojève quanto em Heidegger, como a poesia, a religião e a filosofia — que “manteriam desperto o destino histórico-político dos povos” — foram reduzidas a espetáculos culturais e formas privadas. Em face disso, só restaria possível a gestão da vida biológica que se daria na confluência entre engenharia genética, ideologia humanitária e economia global (AGAMBEN, 2007b, p. 141). A apreciação reducionista e simplória da

---

<sup>8</sup> Por exemplo, AGAMBEN, 2007b, pp. 34-35.

biologia reverbera nas análises da pandemia. Segundo ele, estaríamos vivendo a separação entre espiritual e biológico:

Isso pôde acontecer – e aqui tocamos a raiz do fenômeno – porque cindimos a unidade de nossa experiência vital, que é sempre inseparavelmente corpórea e espiritual, em uma entidade puramente biológica, de um lado, e em uma vida afetiva e cultural, do outro. Ivan Ilitch mostrou, e David Cayley o recordou recentemente, as responsabilidades da medicina moderna nessa cisão que é considerada elementar e que, ao contrário, é uma das maiores abstrações. Bem sei que essa abstração foi realizada pela ciência moderna por meio dos dispositivos de reanimação, que podem manter um corpo em um estado de pura vida vegetativa (AGAMBEN, 2020a, p. 25).

Não seria difícil rebater o argumento de Agamben sobre a separação entre vida biológica e vida espiritual, que aliás repete a temática da “máquina antropológica”, como espécie de ricochete. É verdade que *O Aberto* postula que a própria separação é o problema, e portanto se trataria de desativá-la (AGAMBEN, 2007b, p. 35). Porém na medida em que a vida biológica fica sempre estrangulada na forma de uma sobrevivência “vegetal” ou “animalidade”, não estaria Agamben repetindo pelo outro lado o gesto de separação que supostamente buscaria superar? A pergunta é: se admitirmos o “contato com os entes queridos”, por exemplo, durante a pandemia como algo que resiste a uma exceção biopolítica, não estaríamos separando a vida “espiritual” (ou afetiva) da vida biológica? Pois se é verdade que a vida espiritual não pode ser separada da biológica, o oposto também é: que vida afetivo-espiritual é possível quando o corpo biológico é infectado por um vírus que pode vir a matar nossos parentes?

Não por acaso o filósofo, com uma suposta cautela depois das afirmações estapafúrdias dos primeiros textos, afirma como advertência inicial que: “As reflexões a seguir não dizem respeito à epidemia, mas ao que podemos entender a partir das reações dos homens a ela”. De fato, trata-se de uma espécie de *solipsismo antropocêntrico* forjado a partir da primazia da linguagem e do privilégio humano sobre os outros entes. É como se o ser humano pudesse navegar livremente pelo espaço simbólico — esse *topos outopos* que obras como *A Linguagem e a Morte* e *Estâncias* exploram — sem que o choque com a materialidade do vírus pudesse destruir todas as membranas protetivas e simplesmente invadir o espaço de fora para dentro. É o fenômeno que Catherine Malabou (2007) investiga ao falar dos *novos traumatismos*, pelos quais a ferida neurológica atravessa a linguagem e

invade diretamente o âmbito material, ultrapassando as divisões estruturais e as possibilidades de simbolização que a psicanálise havia estabelecido diante do trauma.

**VI.** Assim, se é verdade que *Homo Sacer* e outras obras de Agamben permanecerão marcos importantes para a compreensão do estado de exceção, parece que os desafios do século XXI ultrapassam o horizonte de respostas oferecidas. Uma vez que a ontologia permanece exclusivamente incidente como não-lugar compartilhado pelos humanos, sem incluir outras agências, a *intrusão de Gaia* — para falar com Isabelle Stengers (2005) — desarticula, com sua força impiedosa e indiferente, qualquer projeto humanista, mesmo que supostamente desativador da “máquina antropológica”, que queira a ignorar. Não por acaso Agamben repete o argumento que havia usado contra Greta Thunberg quando a criticou como “milenarista apocalíptica” repetidora de velhos temas do fim do mundo que percorrem o imaginário do Ocidente desde o Medievo (2020b). O mesmo tom é usado para falar da ciência quando diz:

E é igualmente necessário refletir sobre a necessidade de religião que a situação traz à tona. Indício disso, no discurso insistente da mídia, é a terminologia tomada emprestada do vocabulário escatológico que, para descrever o fenômeno, recorre obsessivamente, sobretudo nos jornais norte-americanos, à palavra “apocalipse” e evoca, frequentemente de forma explícita, o fim do mundo. É como se a necessidade religiosa, que a Igreja já não é mais capaz de satisfazer, procurasse no escuro um outro lugar no qual subsistir e o encontrasse naquela que, afinal, tornou-se a religião do nosso tempo: a ciência (AGAMBEN, 2020a).

Com essa descrição, Agamben acaba dando razão a Quentin Meillassoux quando este afirma que a filosofia correlacionista — na qual certamente o italiano estaria incluído — acaba incorrendo no “fideísmo” ao eliminar o acesso ao mundo externo ficando presa à própria correlação (MEILLASSOUX, 2006). O efeito que a inflação linguística produzida por Agamben é exatamente este: a materialidade dos fenômenos exteriores ao simbólico fica indecível, tornando-se questão de fé e nivelando-se com discursos fundamentalistas religiosos que negam a ciência. Embora considere que o diagnóstico de Meillassoux é superficial por colocar a polarização de forma simplificada e até caricata, a coincidência entre as razões de Agamben e as manifestações de extrema direita está longe de ser fruto do acaso. De um filósofo cujo projeto ambicioso é refundar a ontologia esperava-se uma

compreensão mais complexa do fenômeno da ciência, parecendo — como alguns acusaram-no — uma caricatura de si mesmo.

De fato, como destaquei em um texto há muitos anos (XXXX<sup>9</sup>), o próprio problema que percorre *O Aberto*, recuperando o debate francês do início do século XX quando Kojève e Bataille concebiam a negatividade hegeliana como a entrada na liberdade<sup>10</sup> e na história e especulavam uma escatologia da pós-história na qual o humano recupera sua animalidade em uma *Aufhebung* dialética, está completamente eclipsado pela entrada de atores não-humanos na cena. Dipesh Chakrabarty, por exemplo, demonstra que a história não pode mais se colocar alheia ao fenômeno do clima. O problema não é mais o fim da história — como se imaginou no arco de Hegel a Fukuyama — mas o *fim do mundo*, entendido como as condições materiais necessárias para o equilíbrio capaz de fazer a vida subsistir no planeta.

Em discussões sobre a liberdade no período decorrido desde o Iluminismo, nunca houve qualquer consciência do poder geológico que os seres humanos estavam adquirindo simultaneamente aos e através dos processos intimamente ligados à sua aquisição da liberdade. É compreensível que os filósofos da liberdade estivessem principalmente preocupados com a forma como os humanos escapariam da injustiça, opressão, desigualdade, ou mesmo da uniformidade impingida a eles por outros humanos ou por sistemas fabricados por humanos. O tempo geológico e a cronologia das histórias humanas permaneciam desconexos. Essa distância entre os dois calendários, como examinamos, é o que os cientistas do clima agora afirmam ter desmoronado. O período que mencionei, de 1750 até hoje, é também a época em que os humanos substituíram a madeira e outros combustíveis renováveis pelo uso de combustíveis fósseis em grande escala — primeiro o carvão e depois o petróleo e a gasolina. A mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão. A maior parte de nossas liberdades até hoje consumiu grandes quantidades de energia (CHAKRABARTY, 2013).

Ora, diante de tal conjuntura o pensamento de Agamben, em vez de se abrir para continuar o processo de desativação do humanismo, enclausura-se, como uma espécie de tartaruga que se encolhe no próprio casco, nas polêmicas medievais e analogias históricas, como se o que se fará diante de transformações produzidas por agências não-humanas diante dos efeitos deflagrados pelos humanos *em escala inédita e irreversível* fosse passível de controle no nível simbólico, como se o “espiritual” — uma vez não cindido do biológico —

<sup>9</sup> Suprimido para evitar identificação de autoria.

<sup>10</sup> Por exemplo, AGAMBEN, 2007b, p. 146 (“Precisamente porque el mundo se ha abierto para el hombre sólo a través de la suspensión y la captura de la vida animal, el ser ya está siempre atravesada por la nada, la Lichtung es ya siempre Nichtung”).

pudesse dar as cartas alheio ao seu suporte físico-químico<sup>11</sup>. Por isso, é inevitável terminar o texto ironicamente afirmando: *Agamben, em caso de pandemia, fique em casa.*

---

<sup>11</sup> “Quem está do ‘outro lado’, isto é, quem se pretende fora da superfície única humanidade-mundo, é que se vê imbuído da missão de cortar essa banda de Möebius com a tesoura modernista da ‘vocação des-naturalizante da humanidade’ – são estes os inimigos. O problema, já o vimos, é que tais inimigos se acham, pelo menos no que concerne aos bons velhos modos de ordenar o espectro político, tanto à esquerda quanto à direita” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 147).

## REFERÊNCIAS

**AGAMBEN**, Giorgio. A Linguagem e a Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. La Potencia del Pensamiento. Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007a.

\_\_\_\_\_. Lo abierto. Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007b.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a Peste: ensaios em tempos de pandemia. Trad. Isabella Marcatti. São Paulo: Boitempo, 2020a.

\_\_\_\_\_. Notas sobre o fim do mundo. Disponível em: <https://vozdopara.com.br/g-agamben-no-fim-do-mundo/>. Acesso em 3.12.2020. 2020b.

**CHAKRABARTY**, DIPESH. O Clima da História: quatro teses. Sopro 91, junho/2013.

**DANOWSKI**, Deborah & **VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro: ISA/Cultura e Barbárie, 2014.

**DERRIDA**, Jacques. Marges de la philosophie. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. L'animal que donc je suis. In: L'animal autobiographique: autour de Jacques Derrida. Org: Marie-Louise Mallet. Paris: Galilée, 1999.

**MALABOU**, Catherine. Les nouveau blessés: de Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains. Paris: Bayard, 2007.

\_\_\_\_\_. Une seule vie. Résistance biologique, résistance politique. Esprit 2015/1 (Janvier), p. 30-40, 2015.

\_\_\_\_\_. Contagion: State of Exception or Erotic Excess? Agamben, Nancy and Bataille. *Crisis and Critique*, v. 7, issue 3, p. 221-226, 2020.

**MEILLASSOUX**, Quentin. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: éditions du Seuil, 2006.

**STENGERS**, Isabelle. *No tempo das catástrofes — resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

**VALENTIM**, Marco Antonio. *Extramundandade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, 2018.

**VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo. *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena*. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.