



Tramitação editorial

Data de submissão: 20/06/2020.

Data do aceite: 23/07/2020

Data de reformulação: 26/07/2020

Data da publicação: 30/08/2020

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4008496>

Publicado: 18/07/2020

O PORQUÊ DE SE FILOSOFAR EM TEMPOS DE PANDEMIA

WHY TO PHILOSOPHY IN PANDEMIC TIMES

*Alejandro Gabriel Olivieri¹
Gustavo Javier Castro Silva²
Lourivânia Soares de Lacerda³
Rodrigo Freitas Palma⁴*

Resumo

O presente artigo tem como objetivo fazer uma análise dos pontos de vista apresentados por diversos filósofos atuais acerca dos impactos da pandemia do COVID-19 nas sociedades globais e nacionais, e, do mesmo modo, nas relações interpessoais. Analisa-se, pois, a tarefa da Filosofia em tempos de crise pandêmica, especialmente as relações entre a pandemia, o estado de exceção, a via política e as políticas imunitárias. Também se avaliam os impactos da pandemia nas novas formas de exercício da soberania. Por último, avaliam-se os conceitos de fragilidade imunológica e existencial e os paradoxos entre pandemia, capitalismo e morte.

¹ Graduado em Filosofia pela Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA), Mestre em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB). Atualmente é professor da disciplina de Filosofia Geral e Jurídica no Curso de Direito da Faculdade Processus em Brasília

² Possui graduação em Filosofia – Pontifícia Universidad Católica de Valparaiso (1987), mestrado em Ciência Política pela Pontifícia Universidad Católica de Chile (1991), mestrado em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília (1993) e doutorado em Sociologia pela Universidade de Brasília (2008). Professor de Ciência Política e Teoria Geral do Estado na Faculdade Processus.

³ Advogada, Mestre em Direito Público, especialista em direito previdenciário, professora de Introdução ao Estudo do Direito e Direito Administrativo na Faculdade Processus.

⁴ Advogado. Mestre em Ciências da Religião. Especialista em Relações Internacionais. Especialista em Direito Militar. Especialista em Docência no Ensino Superior. Prof. de História do Direito e de Antropologia Jurídica na Faculdade Processus.

Palavras-chave: COVID-19. Pandemia. Filosofia. Wuham.

Abstract

This article aims to analyze the points of view presented by several current philosophers about the recent impacts of the COVID-19 on global and national societies, and, in the same way, on interpersonal relationships. Therefore, the main task of Philosophy in these days of pandemic crisis is here analyzed, especially, the relations between the pandemic, the state of exception, the political route and the immune policies adopted by governments. The impacts of the pandemic on new forms of exercising sovereignty are also assessed. Finally, the concepts of fragility, capitalism and death are evaluated.

Keywords: COVID-19. Pandemic. Philosophy. Wuham.

1.TAREFA DA FILOSOFIA EM TEMPOS DE CRISE

O presente artigo, fundamentado numa perspectiva filosófica crítica, reconhece a legitimidade do ensinamento hegeliano que compara a tarefa filosófica com o voo da Coruja de Minerva. Sob tal aspecto, o filósofo alemão Friedrich Hegel em sua obra *Filosofia do Direito* ilustra muito bem a harmoniosa relação entre o voo da coruja e a tarefa da filosofia.⁵

Hegel, oportunamente, imortalizou a frase “a Coruja de Minerva levanta voo somente ao entardecer”, fazendo referência direta ao papel da Filosofia, e como ela funciona, sempre através da razão, para dizer algo sobre o mundo, e de poder avaliar filosoficamente os acontecimentos só depois de eles realmente acontecerem.

Se a Coruja de Minerva alça seu voo somente com o início do crepúsculo, é por ser esse momento linear do dia para ela. Enquanto cessamos nossas obras e nos recolhemos em nossos lares, a coruja “alça seu voo” e faz seu trabalho. É a noite que a fascina. Não é a beleza o seu destaque, mas a capacidade de ver tudo aquilo que as aves diurnas não conseguem ver. Seu pescoço gira 360°, dando-lhe uma visão completa (todas as perspectivas devem fazer parte da sua

⁵ Lembramos que a coruja refere à deusa Minerva, conhecida como "a conselheira" pela sua sabedoria. A coruja não é bela nem é defensora de uma visão unidirecional; pelo contrário, ela gira a cabeça quase que completamente em todas as direções, vendo todos os lados. Demonstra uma alerta constante, é símbolo da vigilância, está sempre apta para sobreviver na noite e sempre atenta aos perigos da escuridão. Por que a coruja é o símbolo da sabedoria e está sempre atrelada à filosofia? Se pensarmos na cultura grega, ou, mais precisamente, na sua mitologia, veremos que a coruja sempre acompanha a deusa Athena. Athena ou Palas Athena, deusa da sabedoria e da justiça, era filha do poderoso Zeus e da Métis, deusa da prudência e a primeira esposa de Zeus.

avaliação sobre a realidade) e capacitando-a para ver o todo. É também uma ave de rapina, rápida na escolha, e que por enxergar a presa e não ser vista, sempre tem sucesso na caça, apanhando os despreparados e desprovidos que se arriscam na noite escura.

Segundo Hegel, são essas as características que um filósofo deve possuir. Enxergar o que outras pessoas não conseguem ver, ter uma visão do todo, ou seja, uma visão que abarque todos os ângulos da realidade. Deve ser capaz de articular os pensamentos contra seus adversários e como a coruja enxerga na noite quando outros não veem, também a Filosofia pode ajudá-los e conduzi-los, pelo argumento racional, por caminhos virtuosos (Hegel, 1975).

Pelo dito acima, somos cientes dos limites das análises filosóficas que tentam capturar conceitualmente o presente, sobretudo esse nosso presente, cifrado na emergência e disseminação global de um novo coronavírus, o COVID-19, que se apresenta como disruptivo, ameaçador, em permanente mutação e, portanto, cheio de incertezas.

Jordi Carmona Hurtado, refletindo sobre o que a pandemia, revela que a filosofia nos alerta que, quando o período que estamos atravessando terminar, ou, em qualquer caso, quando as águas dos acontecimentos começarem a descer com mais calma, será preciso se perguntar o que tem acontecido com a filosofia neste tempo. De fato, a pandemia que assola o mundo, fazendo com que os governos decretem medidas de exceção inéditas, chegou desde o começo, acompanhada, por assim dizer, de uma autêntica febre filosófica, com muita demanda e muita produção de textos assinados por autores mais ou menos famosos que nossa sociedade reconhece como pensadores ou filósofos.

Entretanto, a profusa produção referente à época pandêmica revela, por enquanto, mais profundamente um regime de pensamento muitas vezes dependente de uma temporalidade de ciclos muito rápida, estabelecida pelos meios de informação e as redes de comunicação, que não é capaz de colocar seus próprios problemas nem caminhar a seu próprio ritmo. A “paciência do conceito”, como a chamava Hegel, exige uma ascese que agora, em que as possibilidades de publicação se multiplicaram *ad infinitum* e se fizeram imediatas para todo o mundo, virou extremamente rara. E o que temos, assim, são intelectuais que repetem correntes de opinião existentes com dispositivos conceituais já prontos, que são como sua marca registrada.

Não é estranho, nas condições do pensamento restrito às demandas de uma sociedade capitalista globalizada, que esses filósofos mediáticos sejam geralmente incapazes de responder aos questionamentos inéditos surgidos do *acontecimento* em curso, sobretudo pelo esgotamento das categorias conceituais consolidadas, fazendo com que as solicitações que lhes são dirigidas terminem muitas vezes no desapontamento.

É essencial entender que a filosofia não é somente um trabalho de especialista, que apenas exige ser consumida, que ela não pede consumidores, mas reclama parceiros de pensamento; que sua tarefa não é dar respostas nem guias para a ação, mas simplesmente fazer pensar. Ora, fazer pensar, mesmo que seja algo irritante, é especialmente importante – e provavelmente, também, especialmente irritante – em situações de emergência como a atual, em que parece que o único que se exige de nós é uma obediência unânime. (Hurtado, 2020).

Levando em consideração o ensinamento hegeliano como bússola e, simultaneamente, como limite das nossas interpretações e avaliações,

assinalamos que os resultados provisórios aqui apresentados num trabalho de cunho essencialmente exploratório, devem ser considerados como hipóteses norteadoras de futuras pesquisas acadêmicas, tanto teóricas como empíricas.

Por último, ficará perceptível na exposição das diversas reflexões sobre a Pandemia que faremos a continuação, a existência de duas tendências em relação às consequências de um mundo pós Covid-19. Por um lado, alguns autores, dentro de uma perspectiva mais otimista, preveem um mundo mais solidário, menos desigual e menos autoritário. Por outro lado, aquelas exposições, mais pessimistas, que auguram uma sociedade mais controladora e autoritária, uma sociedade mais individualista e desigual. Na nossa perspectiva, somente a história poderá dar a resposta final.

2. FILOSOFANDO A PANDEMIA

2.1. Pandemia e Estado de Exceção

O tempo da exceção é justamente o tempo “normal” da filosofia; por isso seria importante, de um ponto de vista civilizatório, que, em lugar de uma desconsideração ressentida contra a única tradição que permite habitar esse modo de temporalidade, se espalhasse uma nova cultura filosófica crítica. Essa cultura deveria se consolidar e se expandir para além do reduzido círculo de especialistas e pensadores mediáticos e do modo de vida atual tão pouco favorável ao pensamento reflexivo, e que a pandemia atual revela em todas as suas mazelas.

Numa coletânea de artigos de cunho filosófico publicada no final do mês de março do corrente ano, no início mesmo da atual pandemia, denominada *Sopa de Wuham*, alguns intelectuais foram convocados a escrever suas primeiras impressões em torno ao impacto do COVID-19, especialmente sobre a nova realidade que se desenvolve globalmente e os futuros possíveis que poderiam se apresentar. Como a mesma *introdução* à dita coletânea afirma “trata de refletir as polêmicas recentes em torno aos cenários que se abrem com a pandemia do coronavírus, os olhares sobre o presente e as hipóteses sobre o futuro”. (AGAMBEN et al, p.13: 2020)

A primeira interpretação foi oferecida pelo filósofo italiano Giorgio Agamben negando, em certo sentido, a própria existência da pandemia, e criticando as medidas de emergência frenéticas, irracionais e completamente injustificadas para lidar com ela tomadas na Itália. Na sua avaliação, o impacto do coronavírus sobre a saúde da população é muito parecido ao causado por uma gripe normal. Além de criticar à mídia e às autoridades por difundirem um clima de pânico e provocarem um verdadeiro estado de exceção ao limitarem os movimentos da população e a suspensão do funcionamento normal das condições de vida da cidadania, oferece dois motivos para explicar esse comportamento, segundo ele, desproporcionado.

Em primeiro lugar, haveria uma tendência crescente a usar o estado de exceção como paradigma normal de governo por causa da pandemia (militarização do território, restrições à liberdade, etc.). Como o terrorismo teria esgotado as razões para justificar as medidas excepcionais, a invenção de uma pandemia poderia oferecer o pretexto ideal para estendê-las além de todos os limites. Em segundo lugar, é o estado de medo que tem se estendido nos últimos tempos na consciência dos indivíduos e que se traduz na necessidade real de estados de pânico coletivos, que a pandemia oferece como pretexto perfeito.

Segundo o autor, essas condições produziriam um círculo vicioso ideal porque a limitação à liberdade imposta pelos governos é aceita pela população pelo desejo da segurança, o mesmo desejo de segurança que tem sido induzido pelos mesmos governos que agora intervêm para satisfazê-lo.

Trata-se de refletir sobre a facilidade com a que toda uma sociedade tem aceitado sentir-se enferma, isolar-se em casa e suspender suas condições normais de vida, suas relações laborais, amizade, amor e, inclusive, suas crenças religiosas e políticas. A falta de oposição e de protestos perante as medidas de enclausuramento explicar-se-ia, segundo Agamben, porque a praga já estava aí, na medida em que as condições de vida já eram intoleráveis, como uma praga mesmo. Talvez agora as pessoas se perguntem verdadeiramente se a forma em que viviam antes da pandemia era de fato a correta.

Além da necessidade da religião que a situação tem feito aflorar, e o uso da terminologia religiosa e vocabulário escatológico para descrever o fenômeno (apocalipse, fim do mundo, etc.), parece que a necessidade religiosa também se encontra na ciência atual. A mesma ciência que, com opiniões e prescrições diferentes e contraditórias, pode produzir superstição e medo e espalhá-los, por meio da mídia, na população como um todo. Parece que os seres humanos só acreditam na sua existência biológica nua, mas só uma tirania pode fundar-se no medo de perder a vida. (Agamben, 2020)

Para o filósofo francês Jean-Luc Nancy, em tom crítico com a visão de Agamben, a exceção se converte, na realidade, na regra num mundo no qual as interconexões técnicas de todas as espécies (movimentos, deslocamentos de todo tipo, etc.) atingiram uma intensidade até agora desconhecida e que cresce simultaneamente com o aumento da população (o prolongamento da vida implica num aumento do número de idosos e, portanto, de pessoas em situação de risco). Toda uma civilização está em xeque. Há uma espécie de exceção viral que nos pandemiza e os governos não são mais do que tristes executores dela mesma. (Nancy, 2020)

Na visão do filósofo marroquino-francês Alain Badiou parece que a provação da pandemia dissolve a atividade intrínseca da razão e obriga os sujeitos a regredir aos “afetos tristes” (misticismo, fabulações, rezas, profecias e maldições) que na Idade Média eram habituais quando a peste dizimava os territórios. Uma pandemia é complexa porque sempre é um ponto de articulação entre determinações naturais e determinações sociais. Por esse motivo, sua análise completa deve ser transversal: devemos captar os pontos nos quais as duas determinações se cruzam para analisar as suas consequências.

A pandemia também supõe um momento em que existe uma contradição entre economia e política: por um lado, a economia, incluído em especial o processo de produção em massa de objetos manufaturados, é parte do mercado global; por outro lado, os poderes políticos seguem sendo essencialmente nacionais. Guerra ou epidemia, o Estado é obrigado a aplicar práticas tanto mais autoritárias, quanto mais globais, com o intuito de evitar uma catástrofe estratégica.

É uma consequência perfeitamente lógica da situação crítica cujo objetivo é frear a pandemia, quer dizer, uma necessidade imposta pela difusão de um processo mortal que cruza a natureza (por isso o papel eminente dos especialistas neste assunto) e a ordem social (daí a intervenção autoritária, e não poderia ser de outra forma, do Estado). Isto implica uma crítica rigorosa de toda ideia que defenda que fenômenos como uma pandemia abram algo

politicamente inovador por eles mesmos. Em suma, a pandemia atual não terá, como tal pandemia, nenhum desdobramento político significativo. Demos crédito, sobretudo confinados, unicamente às verdades verificáveis da ciência e às perspectivas fundadas sobre uma nova política, de suas experiências localizadas e de seu objetivo estratégico. O modelo da sociedade global, sustentado, curiosamente, ainda no poder do Estado-nação, parece continuar ileso apesar do vírus pandêmico e inclusive, em alguns casos, tende a se fortalecer nas suas práticas do exercício do poder (BADIOU, 2020).

2.2. Pandemia, Biopolítica e Políticas Imunitárias

O filósofo italiano Roberto Espósito afirma que a interpretação de Nancy denota uma clara aversão ao paradigma da Biopolítica⁶, ao que sempre opôs a relevância dos dispositivos tecnológicos, como se as duas coisas estivessem necessariamente em conflito. No entanto, incluso o termo “viral” indica uma contaminação biopolítica entre diferentes linguagens-políticas, sociais, médicos, tecnológicos-unificados pelo mesmo síndrome imune, entendido como uma polaridade semanticamente contrária ao léxico da comunidade.

O fato é que hoje ninguém pode negar os alcances da biopolítica. Desde intervenções biotecnológicas em áreas que antes eram consideradas exclusivamente naturais, como nascimentos e mortes, ao terrorismo biológico, a gestão da imigração e epidemias mais ou menos graves, todos os conflitos políticos atuais têm como centro a relação entre política e vida biológica. Mas, precisamente, a referência a Foucault não nos deve levar a perder de vista o caráter historicamente diferenciado dos fenômenos biopolíticos. Uma coisa é argumentar, como Foucault faz, que, por dois séculos e meio, política e biologia se tornaram cada vez mais emaranhadas, com resultados problemáticos e às vezes trágicos. Outra coisa é homologar eventos e experiências incomparáveis uns com os outros. Certamente, do ponto de vista jurídico, o decreto de urgência, há muito aplicado mesmo nos casos em que não seria necessário, empurra a política para procedimentos excepcionais que, a longo prazo, podem comprometer o equilíbrio de poderes em favor do executivo.

Por um lado, determinou-se um processo de medicalização de uma política que, aparentemente livre de limites ideológicos, se dedica cada vez mais ao “cuidado” dos seus cidadãos dos riscos que muitas vezes enfatiza. Por outro lado, assistimos a uma politização da medicina, investida de tarefas de controle social que não lhe correspondem, o que explica as avaliações heterogêneas dos virologistas sobre a natureza, nível de contágio e cura do coronavírus. Em ambas as tendências, a política se deforma de seu perfil clássico. Até porque seus objetivos não se referem mais a indivíduos ou classes sociais, mas a segmentos da população diferenciados por saúde, idade, gênero ou mesmo etnia.

Espósito, ampliando e radicalizando as teses de Foucault, analisou as relações entre as técnicas biopolíticas e as políticas imunitárias: as relações entre a noção política de “comunidade” e a noção biomédica e epidemiológica de “imunidade”. “Comunidade” e “imunidade” compartilham a mesma raiz:

⁶ “Biopolítica” é o termo utilizado por Michel Foucault para designar a forma na qual o poder tende a se modificar no final do século XIX e início do século XX. As práticas disciplinares utilizadas antes visavam governar o indivíduo. No biopoder, pelo contrário, a população é tanto alvo como instrumento em uma relação de poder. A biopolítica tem como alvo o conjunto dos indivíduos, quer dizer, a população.

munus, palavra latina que refere ao tributo que alguém devia pagar por viver ou formar parte da comunidade. Por esse motivo, toda biopolítica é imunológica. Em outras palavras, o paradoxo de toda biopolítica reside em que todo ato de proteção implica uma definição imunitária da comunidade, segundo a qual dita comunidade dar-se-á a si mesma a autoridade de sacrificar outras vidas, em benefício de uma ideia de sua própria soberania. O estado de exceção é a normalização de este insuportável paradoxo.

Quando se analisam as relações entre imunidade e política, percebe-se que a imunidade corporal não é apenas um mero fato biológico independente de variáveis culturais e políticas. Pelo contrário, aquilo que entendemos por imunidade se constrói coletivamente através de critérios sociais e políticos que produzem alternativamente soberania ou exclusão, proteção ou estigma, vida ou morte.

As distintas pandemias materializam no âmbito do corpo individual as obsessões que dominam a gestão política da vida e a morte das populações num período determinado. Em outras palavras, uma pandemia radicaliza e desloca as técnicas biopolíticas que se aplicam ao território nacional até o nível da anatomia política, inscrevendo-as no corpo individual. E, ao mesmo tempo, permite estender a toda a população as medidas de “imunização” política que tinham sido aplicadas até agora de maneira violenta aos que haviam sido considerados como “estrangeiros” tanto dentro como nos limites do território nacional.

O vírus age a nossa imagem e semelhança, não faz mais do que replicar, materializar, intensificar e estender a toda a população as formas dominantes da gestão biopolítica e necropolítica que estavam atuando sobre o território nacional e seus limites. Daí que cada sociedade pode se definir pela epidemia que a ameaça e pelo modo de se organizar perante ela. O vírus é, por definição, o estrangeiro, o outro, o estranho. (Espósito, 2020)

A filósofa espanhola Patrícia Manrique, seguindo os lineamentos teóricos de Espósito e Badiou, afirma que se tivermos interesse genuinamente filosófico devemos ser hospitaleiros com o *acontecimento*, se quisermos “pensar” no sentido em que tenta pensar a filosofia, devemos estar atentos à que a obsessão com o mesmo e a pressa não são precisamente vantajosas para essa tarefa reflexiva. Com a emergência do COVID-19 a nossa imaginada invulnerabilidade descobre a sua própria fragilidade, descobre a alteridade afetando-a sem jeito, sem possibilidade de contenção total.

Segundo sua visão, estamos nas mãos, por assim dizer, de um sistema necropolítico, absolutamente e desavergonhadamente assassino⁷. O certo é que a Europa, que até agora se creia invulnerável, encontra-se hoje enfrentada com sua própria fragilidade. O vírus aponta ao coração de um dos assuntos-chave que constitui o âmago da modernidade europeia: a relação entre comunidade e imunidade.

A imunidade se impõe como fuga da obrigação recíproca, da prestação mútua, da *communitas*. A figura do imune é o contrário do “comum”, pois os “indivíduos” modernos estão rodeados por limites precisos que os isolam e protegem, liberando-se, assim, preventivamente da “dívida” que os vincula

⁷ O termo “necropolítica” foi cunhado pelo filósofo camaronês Achile Mbembe e refere não apenas a uma política que maneja o direito a matar, mas também o direito de expor a outras pessoas -incluídos aí os próprios cidadãos de um país- à morte, obrigando, em muitos casos, a alguns corpos a permanecerem entre a vida e a morte.

mutuamente, do risco que supõe o *munus*, a obrigação recíproca para com o outro. Há na *inmunitas*, então, um componente antissocial e anticomunitário, pois interrompe o circuito social de doação recíproca a que aponta a *communitas*.

É verdade que não há comunidade sem algum tipo de aparato imunitário, mas também podem procurar-se formas de entender a identidade de um modo aberto e não excludente para fazer que o imune não seja inimigo do comum. Buscar uma imunidade virtuosa, comunitária, evidentemente necessária no caso do coronavírus, uma imunidade comunitária na qual o que deve importar não é só a própria proteção, mas, também, a de outras/os, que suponha que a luta pela saúde seja uma responsabilidade compartilhada, que requer de uma tarefa conjunta de todas e de todos para todas e todos.

O confinamento e o estado de alarme têm o obvio perigo de adubar, pela situação de exceção, um terreno fértil para o autoritarismo estatal, mas corremos o risco não apenas de não melhorar nossos hábitos imunitários, senão empiorá-los, e de se impor essa mesma atitude autoritária e de imunidade viciosa na sociedade civil, um excesso imunitário fechado completamente ao outro. A biopolítica atual em andamento, ao invés de colocar na frente uma imunidade comum, hospitaleira com a alteridade, pode ser que tente impor a linguagem bélica das identidades-fortaleza.

Pelo contrário, uma imunidade comunitária, que nos devolva o *munus* em tempos de pandemia, deveria reforçar os laços de responsabilidade mútua para além desta crise, valorando a saúde pública e outros serviços públicos, sucateados por políticas de austeridade, mas também o papel de cada um de nós na convivência coletiva mediante uma remodelação radical das nossas subjetividades. O COVID-19 talvez se vença com solidariedade entre singularidades, entre comunidade e entre nações, com o traspasso e compartilhamento de informações e equipamentos, especialmente, pela sua possível reaparição cíclica no futuro. Em suma, ante uma imunidade radical fechada, que parece impossível em plena globalização, abre-se como possibilidade a construção de uma imunidade comunitária, virtuosa. (Manrique, 2020).

Para a filósofa estadunidense Judith Butler, isolamento obrigatório coincide com um reconhecimento da nossa interdependência global durante o novo tempo e espaço que impõe a pandemia. Por um lado, se nos solicita que fiquemos quase sequestrados em unidades familiares, espaços de vivendas compartilhadas ou domicílios individuais, privados de contato social e relegados a esferas de relativo isolamento, por outro lado, nos enfrentamos a um vírus que cruza rapidamente as fronteiras, alheio à ideia mesma do território nacional. A autora se questiona quais são as consequências desta pandemia ao se pensar na igualdade, a interdependência global e nossas obrigações mútuas.

Como o vírus não discrimina ao tratar-nos por igual, ao colocar-nos igualmente em risco de adoecer ou de perder a alguém próximo e de viver num mundo de ameaça iminente, demonstra que a comunidade humana é igualmente frágil. No entanto, a desigualdade social e econômica vigente tanto no nível global quanto nacional nos mostra que de fato o vírus discrimina. O vírus por si mesmo não discrimina, mas os seres humanos com certeza discriminamos, modelados como estamos pelos poderes entrelaçados do nacionalismo, o racismo, a xenofobia, etc. É provável que no próximo ano sejamos testemunhas de um cenário doloroso, no qual algumas criaturas humanas afirmarão seu direito a viver a expensas de outras, voltando a inscrever a distinção espúria

entre vidas dolorosas e ingratas, quer dizer, entre aqueles que serão protegidos da morte a toda costa e essas outras vidas que se considera que não vale a pena que sejam protegidas da doença e da morte. (Butler, 2020)

2.3. Pandemia e as Utopias de Sociedades Alternativas ao Capitalismo

Na avaliação do filósofo esloveno Slavoj Žižek a propagação rápida do novo coronavírus teria desencadeado outras grandes epidemias de outros vírus ideológicos, nocivos e latentes em nossas sociedades (ex. *fake news*, teorias de conspiração paranoicas, explosões de racismo, etc.). A necessidade médica das quarentenas encontrou um eco na pressão ideológica para estabelecer fronteiras claras e colocar também em quarentena aos inimigos que representam uma ameaça a “nossa” identidade. Entretanto, talvez se propague e nos infecte outro vírus ideológico, agora virtuoso: pensar uma sociedade alternativa, para além do Estado-nação, que se atualize a si mesma ao se basear na solidariedade e na cooperação global. Se isso acontecer, o coronavírus também nos obrigará a repensar o comunismo. Um comunismo baseado na confiança nas pessoas e na ciência, e estar cientes que a pandemia é de fato uma espécie de ataque certo e mortal contra o sistema do capitalismo global, um sinal de que não podemos continuar mais por esse caminho e que se necessita de uma mudança radical.

Parece que necessitamos de uma catástrofe para que possamos repensar as características da sociedade na qual vivemos ou, no mínimo, de uma crise civilizatória profunda como o demonstra a história do pensamento. Estamos no mesmo barco e a ironia se deve ao fato de que aquilo que nos uniu a todos e nos impulsionou à solidariedade global -e a estabelecer algum tipo de coordenação global eficiente- percebe-se no nível da vida cotidiana, sobretudo em ordens estritas para evitar contatos próximos com os demais e, inclusive, para nos isolar de fato. Nesse sentido, as pandemias virais afetam nossas interações mais elementares com outras pessoas e objetos que nos rodeiam, incluído, sobretudo, os nossos corpos. Portanto, não apenas o Estado e outras agências nos controlarão e nos vigiarão, mas também, nós mesmos devemos aprender a nos autocontrolar e autodisciplinar. (Žižek, 2020)

Na análise proposta pelo filósofo italiano Franco “Bifo” Berardi, o vírus bloqueia ou detém o funcionamento abstrato da máquina, porque os corpos diminuem seus movimentos, renunciam finalmente à ação e deixam que o tempo retome seu fluxo no qual nadávamos passivamente. O efeito do vírus radica na paralisia relacional que propaga. A ideia de estancamento agora pode ser aceita como um novo regime de longo prazo. O vírus está nos ajudando a uma transição para a imobilidade.

Como reage o organismo coletivo, o corpo planetário, a mente hiperconectada, submetida durante mais de três décadas à tensão ininterrompida da competência e da hiper-estimulação nervosa, à guerra pela supervivência, à solidão metropolitana e à tristeza, incapaz de liberar-se da ressaca que rouba a vida e a transforma em estresse permanente, submetido à humilhação e à impotência? Resposta: aparece o imprevisto, a implosão. O organismo sobreexcitado do gênero humano, após décadas de aceleração e frenesi, de convulsões sem perspectivas, se vê afetado subitamente pelo colapso que bloqueia a máquina global da excitação, do frenesi, do crescimento ilimitado, da economia.

Segundo Berardi, a profunda recessão econômica que está nos aguardando e que progressivamente vai se alastrando globalmente poderá

provocar conflitos violentos e desencadear epidemias de racismo e de guerra. Devemos ter consciência dessa possibilidade porque não estamos preparados culturalmente para pensar o estancamento como condição de longo prazo, nem para pensar a frugalidade e o compartilhar. Enfim, não estamos preparados para dissociar o prazer do consumo. O *shock* da pandemia é o prelúdio da deflação psíquica definitiva. O vírus desinfla a bolha da aceleração. A pergunta que poderíamos nos fazer é se trata-se do colapso final de um sistema ou, pelo contrário, a sua metamorfose, como a história do desenvolvimento do sistema capitalista nos mostra sistematicamente.

Uma saída da pandemia pode se dar sob as condições de um Estado tecno-totalitário perfeito, na medida que não há melhor condição para a formação de regimes totalitários que as situações de emergência extrema, onde a supervivência de todos está em jogo. Nessa mutação psíquica, a pandemia pode produzir uma condição de isolamento permanente dos indivíduos, e a nova geração poderia internalizar o terror do corpo dos outros, como a história das pandemias nos demonstram.

Enfim, o tempo por vir pode ser testemunha de duas saídas opostas: por um lado, podemos imaginar uma possibilidade que parecia impossível: redistribuição do ingresso, redução do tempo do trabalho, maior equidade, frugalidade, abandono do paradigma do crescimento ilimitado, solidariedade social, maior contato, igualdade, etc.; por outro lado, podemos imaginar um futuro com uma maior hiper-exploração nervosa dos outros e de nós mesmos, definitivamente sós, agressivos, competitivos, etc. (Berardi, 2020)

2.4. Pandemia e Novas Formas do Exercício da Soberania: Vigilância Digital

O filósofo sul-coreano radicado na Alemanha Byung-Chul Han adverte que a reação europeia à pandemia estava fracassando na época (março e abril de 2020). Além de não controlar de fato a disseminação do COVID-19, houve uma atuação exagerada dos governos ao fecharem as fronteiras, o que, aos olhos do autor, mostraria uma reação desesperada do poder soberano do Estado-nação. Percebe-se nessa ação estatal uma volta à época da soberania clássica pois é o soberano quem decide sobre o Estado de Exceção, quem fecha as fronteiras.⁸

Para Han, os Estados e os sistemas políticos asiáticos (Hong Kong, Coreia do Sul, Cingapura, Taiwan, Japão, etc.) são mais eficientes para combater a pandemia porque são mais autoritários e têm uma mentalidade autoritária acorde, em parte, a sua tradição cultural confucionista, o que faz que as pessoas sejam menos reticentes e mais obedientes do que nas sociedades europeias, além de confiarem mais nas decisões do Estado. Apostam fortemente na vigilância digital e nos *big data* como uma estratégia eficiente para enfrentar o vírus, de modo que as pandemias são monitoradas e combatidas não apenas por virologistas e epidemiologistas, mas também por especialistas em informática, em inteligência artificial e nas análises de grandes dados agregados.

⁸Além de ser uma estratégia fadada ao fracasso, para Han seria mais útil uma política regional de cooperação intensiva dentro da Zona do Euro (Eurozona). Europa também decidiu decretar a proibição de entrada de estrangeiros. Além de absurda, porque ninguém deseja atualmente ir a Europa nessas atuais condições de descontrole, seria mais sensato decretar a proibição da saída dos europeus para proteger o resto do mundo da própria Europa, porque ela é o epicentro da pandemia (março e abril de 2020).

A consciência crítica ante a vigilância digital e os *big data* quase inexistem na maioria dos países asiáticos. Quase não se fala da denominada “proteção dos dados” para proteger a vida privada dos cidadãos e, menos ainda, que essa proteção seja considerada um “novo direito humano fundamental”. São sociedades nas quais a lógica coletivista é mais legitimada do que uma cultura individualista acentuada.

O paradoxo de toda essa estrutura estatal de panoptismo digital radical em que tem sido muito útil e eficaz, sobretudo na China, mas também em outros países asiáticos, para conter a disseminação do novo coronavírus: a vigilância eletrônica se emprega a fundo para conter a pandemia. Estamos em presença, talvez, de um novo experimento social baseado numa biopolítica digital que acompanha a uma psicopolítica⁹ digital visando um controle ativo dos cidadãos. Por esse motivo, em vista da atual pandemia deveríamos redefinir inclusive a noção de soberania: soberano é quem possui os dados, enquanto decisões estatais proclamando estados de alarme e fechamento de fronteiras obedecem a velhos modelos de soberania.¹⁰

Han tem defendido na sua obra filosófica que vivemos numa sociedade pós-imunológica, que elimina, por diversos motivos, os perigos da negatividade dos desconhecidos e dos inimigos, e que os novos perigos da denominada “sociedade do cansaço ou sociedade do rendimento” são originados internamente pelo próprio indivíduo pelo excesso de positividade, que se exprime como excesso de rendimento, de produção e de comunicação. (Han, 2015). Pois bem, no âmago dessa sociedade permissiva, tão debilitada imunologicamente por causa, entre outros motivos, do capitalismo global interdependente, irrompe subitamente um novo coronavírus.

Acometidos pelo pânico, voltamos a erigir muros imunológicos e a fechar fronteiras. Voltou o inimigo e já não lutamos contra nós mesmos como na sociedade do rendimento, mas contra um inimigo invisível vindo de fora. Esse pânico desmedido em vista do vírus é uma reação imunitária social, inclusive global, ao novo inimigo. Essa reação imunitária é tão violenta porque temos vivido durante muito tempo numa sociedade sem inimigos, numa sociedade da positividade, mas agora o vírus é percebido como um terror (um inimigo) permanente.¹¹

⁹A psicopolítica configura uma técnica de dominação que, em vez dos antigos métodos de controle repressivo da sociedade disciplinar, recorre a um poder sedutor e inteligente, que consegue que as mulheres e os homens se submetam por si próprios às forças de dominação. Num tal sistema, o sujeito que se submete não tem consciência da sua submissão. A eficácia do psicopoder baseia-se no fato de o indivíduo se pensar livre, quando na realidade o sistema explora a sua liberdade. A psicopolítica serve-se do Big Data, que, como se fosse um Big Brother digital, se apropria e utiliza os dados que os indivíduos lhe entregam de modo voluntário e até de maneira efusiva. Os elementos assim recolhidos permitem prever comportamentos e condicioná-los em níveis não conscientes. É desse modo que a liberdade de expressão e a hipercomunicação que se difundem pelas diferentes redes sociais, se convertem em controle e vigilância, conduzindo a uma autêntica crise da liberdade. (HAN, 2015).

¹⁰Segundo o autor, um dos ensinamentos que deveríamos tirar da pandemia tem a ver com que seria conveniente voltar a pensar uma estratégia de produção nacional de determinados produtos essenciais para lidar com o atual vírus e com possíveis pandemias futuras (ex. máscaras protetoras, produtos medicinais e farmacêuticos, etc.).

¹¹Se um regime policial digital se instaurar na Europa, como prevê Giorgio Agamben, o estado de exceção passaria a ser a situação normal, e o vírus teria conseguido, assim, o que nem sequer o terrorismo fundamentalista islamismo conseguiu totalmente.

Outra razão que explica o pânico generalizado tem a ver com a digitalização que, em grande medida, elimina a realidade. Sabemos que a realidade se experimenta graças à resistência que oferece, e que pode resultar dolorosa. Entretanto, a digitalização (e a cultura pop do *like*) suprime a negatividade da resistência, e a cultura pós-fática e da pós-verdade das *fake news* e dos *deepfakes*, gera uma apatia crescente perante a realidade. Nesse espírito de época aparece um vírus real, não informático, que causa uma enorme comoção, e a realidade e a resistência reaparecem na forma de um vírus inimigo.

Diferentemente da interpretação do Zizek sobre a pandemia, que teria assestado um golpe mortal ao capitalismo global (e ao estado Chinês também), e que evocaria um incipiente comunismo pelas tentativas de colaboração comunitária e fraternidade global em diversos níveis do gerenciamento da pandemia. Para Han, pelo contrário, a China poderá vender agora seu Estado policial digital como um modelo de sucesso contra a pandemia e exibirá a superioridade do seu sistema contrapondo-o orgulhosamente às frágeis, ineficientes e anômicas democracias representativas vigentes nas sociedades ocidentais.

Segundo sua interpretação, após a pandemia não haverá uma revolução viral e o vírus não vencerá o capitalismo, de modo que o capitalismo continuará pujante, os turistas globais continuarão a poluir o planeta, etc. O vírus não gera nenhum sentimento coletivo forte nem persistente no tempo, pelo contrário, nos isola e nos individualiza. Cada um se preocupa pela própria sobrevivência. A solidariedade que consiste em guardar distância com o semelhante não é necessariamente uma solidariedade que permita sonhar com uma sociedade diferente, mais justa e mais pacífica. (Han, 2020)

São os próprios indivíduos dotados de razão, que têm que repensar e colocar limites radicais ao atual capitalismo destrutivo, assim como também a ilimitada e destrutiva mobilidade global, para salvar a nós mesmos como espécie, o clima global e o Planeta. Na nossa própria perspectiva teórica, o indivíduo passou a ser um ator fundamental, com voz e participação crescente, perante os complexos desafios da sociedade contemporânea (OLIVIERI e CASTRO, 2020).

2.5. Pandemia, Fragilidade Imunológica e Existencial

Para o filósofo alemão Markus Gabriel, o vírus que se propaga invisível na forma de pandemia e cuja magnitude ainda desconhecemos, gera uma série de incertezas em todos nós: quantas pessoas se contagiarão, quantas morrerão, quando poderá desenvolver-se uma vacina, quais os impactos sobre a economia e sobre os atuais sistemas democráticos, etc..

Enquanto pandemia (do grego *pan*: todo e *demos*: o povo) o COVID-19 afetará potencialmente a todos os seres humanos. Nos afeta a todos porque é a demonstração de que todos os seres humanos estamos unidos por um cordão invisível, a nossa condição de *Homo Sapiens*. Ante o vírus somos de fato todos iguais, somos *Homo Sapiens*, animais de uma determinada espécie que oferece um hospedeiro a uma reprodução viral que pode até causar a morte para muitos indivíduos.¹²

O coronavírus põe de manifesto as debilidades sistêmicas da ideologia dominante do século XXI; a saber, a crença errônea de que o progresso científico e tecnológico possa impulsionar por si só o progresso humano e moral. Na

¹² Os vírus, no geral, apresentam um problema científico e metafísico não resolvido porque não se sabe ainda se são de fato seres vivos já que não há uma definição única de vida.

verdade, esta é uma perspectiva muito recente da história, nascida somente no século XVIII e consolidada no século XIX: a história como progresso, que nos leva a confiar em que apenas os expertos científicos podem solucionar os problemas sociais comuns. Semelhante ideia, porém, tem seus limites. É verdade que devemos consultar virologistas e epidemiologistas para entender o status do novo coronavírus e contê-lo para salvar vidas humanas, mas sem progresso moral há progresso verdadeiro? E a felicidade?

Todos nós estamos no mesmo barco, e isto não é uma novidade porque o próprio século XXI é uma pandemia, um processo que envolve todos nós: o resultado de uma globalização intensa e acelerada. O COVID-19 manifesta um desafio mais antigo: a necessidade de conceber uma ilustração global totalmente nova, uma educação ética global; em outras palavras, um “comunismo” na expressão do filósofo alemão Peter Sloterdijk (TRUONG, 2020), uma solidariedade global que nos vacine contra o vírus da segregação e da exclusão (que se expressa cotidianamente em atitudes racistas e nacionalistas xenófobas). (Markus, 2020)

Para o pedagogo chileno Gustavo Yañez Gonzalez o novo coronavírus nos faz lembrar dois traços comuns que compartilhamos como espécie: a nossa animalidade constituinte e a nossa fragilidade imunológica ante o desconhecido. O vírus não discrimina e invade organismos e vidas (biológicas) humanas. A pandemia impõe o exercício de uma hospitalidade sem restrição a um hóspede que não desejamos, ao mesmo tempo que nos lembra de um parentesco comum.

A fragilidade biológica atualiza também uma de ordem ontológica: o vírus sabota o imaginário do cálculo e o controle de si mesmo. Somos sujeitos num devir frágil, num mundo que não controlamos totalmente e no qual a morte pode estar à espreita em qualquer esquina. Tudo isso explica o porquê a fragilidade (imunológica/ontológica) seja a condição e a causa dos conteúdos dos nossos atuais afetos tristes: medo, aborrecimento, solidão, incredulidade, etc. Corremos o risco de que com o pretexto de resguardar a vida biológica dos cidadãos, os diversos dispositivos policiais implementados na quarentena sejam sedimentados e consolidados para além dela, e as relações sociais se vejam afetadas por uma importante desafeição. (Yañez Gonzalez, 2020)

Conforme Paul Preciado (2020), filósofo espanhol pós-feminista, deve-se pensar a fundo a gestão política da pandemia no contexto atual de pânico e desinformação. Foucault, segundo a sua análise, pode ajudar-nos nessa tarefa com algumas das categorias conceituais que desenvolveu ao longo da sua obra filosófica. Ele nos ensinou que toda política tem como objeto central o corpo vivo e, portanto, mortal. A tarefa mesma da ação política é fabricar um corpo, colocá-lo para trabalhar, definir seus modos de reprodução e prefigurar as modalidades do discurso por meio das quais esse corpo se ficcionaliza até ser capaz de dizer “eu”. Todo o trabalho intelectual do Foucault poderia entender-se como uma análise histórica das diferentes técnicas através das quais o poder gere a vida e a morte das populações. Para o filósofo francês, as técnicas governamentais biopolíticas na sociedade disciplinar estendiam-se como uma rede de poder que desbordava o âmbito legal ou a esfera punitiva transformando-se numa força política sobre o corpo - “somatopolítica” -, uma forma de poder especializado que se estende pela totalidade do território até penetrar no corpo individual.

Muito antes de que aparecesse o COVID-19 já havíamos iniciado um processo de mutação planetária, uma mudança social e política tão profunda

como a que afetou às sociedades que desenvolveram a sífilis. Hoje estamos passando de uma sociedade escrita a uma sociedade ciberoral, de uma sociedade orgânica a uma sociedade digital, de uma economia industrial a uma economia imaterial, de uma forma de controle disciplinar e arquitetônico a formas de controle micro-protética e mediático-cibernéticas. Uma gestão e produção do corpo e da subjetividade sexual denominada por Preciado de “fármaco-pornográfica”¹³. O corpo e a subjetividade atuais são regulados, sobretudo, por meio de um conjunto de tecnologias biomoleculares, micro-protéticas, digitais de informação e transmissão de informação.

O que estará no centro do debate, durante e após esta crise pandêmica, é quais serão as vidas que estaremos dispostos a salvar e quais serão sacrificadas (novamente a necropolítica). É no contexto desta mutação, da transformação dos modos de entender a comunidade (que hoje é a totalidade do planeta) e a imunidade onde o vírus opera e se converte em estratégia política. O que está sendo ensaiado a escala planetária através da gestão do vírus é um novo modo de entender a soberania num contexto em que as identidades sexual e racial (até agora os eixos da segmentação política do mundo patriarco-colonial) estão sendo desarticuladas. O COVID-19 tem deslocado as políticas da fronteira que se desenvolviam no território nacional ou no super-território europeu até o nível do corpo individual.

Reproduzem-se agora sobre todos os corpos individuais as políticas da fronteira e as medidas estritas de confinamento e imobilização que como comunidade temos aplicado durante estes últimos anos a migrantes e refugiados, até deixá-los fora de toda comunidade. Agora somos nós mesmos os que vivemos no limbo do centro de retenção das nossas próprias casas. Agora é o (nosso) corpo individual, como espaço vivo e entremeado de poder, como centro de produção e consumo de energia, que tem se convertido no novo território no qual as agressivas políticas da fronteira se exprimem hoje em forma de barreiras e de guerra perante o vírus. A nova fronteira da necropolítica está agora na porta do domicílio privado, na porta da nossa casa e não para de nos cercar, nos empurrando até ficar mais próximo do nosso corpo (a máscara, o ar que respiramos, a epiderme, a pele, etc.).

As epidemias, pelo seu apelo ao estado de exceção e pela inflexível imposição de medidas extremas, são também grandes laboratórios de inovação social, a ocasião de uma reconfiguração em grande escala das técnicas do corpo e das tecnologias de poder. As distintas estratégias que adotaram os diferentes países perante a extensão do coronavírus mostram dois tipos de tecnologias biopolíticas totalmente distintas.

A gestão política do novo coronavírus como forma de administração da vida e da morte desenha os contornos de uma nova subjetividade. O que se haverá inventado após a crise é uma nova utopia da comunidade imune e uma

¹³ Preciado identifica na atualidade um regime de poder fármaco-pornográfico, que se define por dois polos, que operam mais em convergência do que em oposição: a farmacologia (tanto legal quanto ilegal), de um lado e a pornografia, de outro. Com o avanço capitalista e as novas tecnologias de aceleração e transformação produtivas, o sexo e a sexualidade se converteram tecnicamente nos principais objetos da nova política econômica do sexo: a contracepção, a cultura pornô, as cirurgias cosméticas e sexuais, as técnicas psicotrópicas, faloplastias, Viagra, entre outras. Todas elas foram investidas tecnologicamente e atualizadas em um novo campo de discursos sobre gênero, sexo, sexualidade e identidade sexual, no interior da qual novos saberes do campo da medicina, da psicologia e da sexologia expandiram suas fronteiras de regulação biopolítica.

nova forma de controle do corpo. Um sujeito sem pele, intocável, que não se reúne nem se coletiviza, radicalmente indivíduo, sem rosto, mas com várias máscaras (uma série indefinida de mediações semio-técnicas e de próteses cibernéticas ocultam seu corpo orgânico), consumidor digital, etc. O domicílio pessoal aparece agora como o novo centro de produção, consumo e controle biopolítico, não apenas como o lugar do enclausuramento do corpo, mas como centro da economia do teleconsumo e da teleprodução. O espaço doméstico existe hoje como um ponto num espaço cibervigiado.

Emerge um novo sujeito protético ultraconectado e as novas formas de consumo e controle fármaco-pornográficas e de bio-vigilância, que dominam a sociedade contemporânea, se estenderam e se amplificaram ainda mais durante a gestão da crise do COVID-19. Nossas máquinas portáteis de telecomunicação são os nossos novos carcereiros e nossos interiores domésticos têm se transformado na prisão branda e ultraconectada do futuro. Por esse motivo, devemos inventar urgentemente novas estratégias de emancipação cognitiva e de resistência. A nossa saúde dependerá de uma nova compreensão da comunidade com todos os seres vivos, de um novo equilíbrio com os outros seres vivos que habitam nosso planeta. (Preciado, 2020).

3. PANDEMIA, CAPITALISMO E MORTE

Entre todas as mudanças trazidas pela Covid-19, a proximidade e a iminência da morte é uma das mais dramáticas para nossa cultura. O tema da morte tem tido um lugar importante na filosofia. Poderíamos até aventurar que um estudo da história das formas da “meditação da morte” poderia coincidir com uma história da filosofia. Isto não no sentido de que a filosofia seja primordialmente uma reflexão sobre a morte, mas no sentido de que a morte, como problema filosófico, é a pedra de toque de muitos sistemas filosóficos.

A morte é uma questão que concerne a todos os seres vivos. Na verdade, toda vida, seja humana ou não, acontece entre dois parênteses que são o nascimento e a morte. Do nascimento podemos dizer que se trata de um fato tão misterioso quanto a morte. É desta maneira que você é jogado na existência. Mas isto também implica que assim que nascemos começamos a dar os primeiros passos para a morte.

O fato fundamental que distingue a morte no homem é que o ser humano tem consciência da sua própria morte e a dos outros. O homem é o único ser que sabe que vai morrer e sabe, também, com relativa certeza, o prazo fatal para isto acontecer. Na verdade, a única certeza total que o homem possui é a da sua morte.

Uma questão indiscutível é que a morte produz temor e angústia. Pois bem, a morte pode ser entendida de duas maneiras. Num sentido, a morte pode ser entendida como “cessar de ser”. Num outro sentido, como o “ato de morrer” ou como a “agonia”: o caminho que tem como termo a morte. A angústia que estes dois sentidos da morte produzem é diferente. O temor da agonia é o temor do sofrimento físico. Todos nós estamos destinados a morrer, mas, num momento determinado da nossa existência entraremos neste caminho final que nos levará necessariamente à morte. Esta agonia pode ser tão rápida quanto um segundo ou durar muitos anos.

A morte entendida como cessar de ser é uma problemática essencialmente teológica e filosófica. O medo deste sentido da morte pode ter dois significados: se pensamos, primeiramente, na morte como um cessar de

ser, mas também como uma passagem, na verdade o temor que esta produz é o temor do que virá, do desconhecido. Ninguém voltou para nos contar em que consiste a vida depois da vida, aliás, não temos nenhuma prova de que ela efetivamente exista. A afirmação da sua existência fundamenta-se única e exclusivamente na fé. Então, a morte entendida como passagem deve ser objeto da teologia. Também podemos pensar na morte, num segundo significado, como um cessar de ser definitivo. É sobre este aspecto que a morte entra no horizonte filosófico.

Como já afirmamos anteriormente, a morte é a única certeza que o ser humano possui. É por isto que resulta um paradoxo o fato de a morte ser um tabu na sociedade ocidental. Tanto assim que nossa cultura foi pouco a pouco afastando a morte da presença e do convívio com o cotidiano. Tanto na cultura grega, quanto na latina, os mortos tinham um lugar importante no lar. As pessoas morriam no âmbito da sua casa e família e ali permaneciam, sempre sendo recordadas e cultuadas. A tranquilidade da família também dependia da tranquilidade dos antepassados. O convívio dos mortos com os vivos é ainda hoje uma questão natural na cultura budista, por exemplo. Porém, hoje, na nossa sociedade, já não mais se tem o direito de morrer em casa, enquanto nossos mortos são jogados longe num lugar geralmente triste e lúgubre ao qual supõe-se que vamos uma vez por ano. Podemos pensar, ainda, que o “exílio” da morte consta de três etapas: a primeira é o asilo, a segunda é a UTI e a terceira é o cemitério. A UTI é o maior exemplo do afastamento que fizemos da morte.

O local da morte é transferido do lar para o hospital. Passa a ser difícil suportar a proximidade da doença, que era valorizada no século XIX, como se pode ver na literatura dessa época. No século XXI, a maioria das pessoas não vêem os parentes morrer. Em tempos de coronavírus, também os familiares não tem mais a possibilidade de velar e sepultar os seres queridos. O hospital é conveniente, pois esconde a angustiante presença da morte.

Para o filósofo francês Jean Baudrillard, na nossa civilização, a exclusão dos mortos e da morte é uma exclusão muito mais radical que as anteriores: dos escravos, das mulheres, dos estrangeiros, dos loucos, das raças inferiores, das crianças. Na verdade, a exclusão da morte serve de modelo às outras e é um dos fundamentos da “racionalidade” da nossa cultura. Segundo este mesmo autor, “das sociedades selvagens às modernas, a evolução é irreversível: pouco a pouco, os mortos deixam de existir. Eles são rejeitados, jogados para fora da circulação simbólica do grupo. Não são seres integrais, parceiros dignos da troca e fazemos que se deem conta disso ao proscrevê-los para cada vez mais longe do grupo dos vivos, da intimidade doméstica ao cemitério, primeiro grupo ainda no coração do lugarejo ou da cidade, depois primeiro gueto e prefiguração de todos os guetos futuros, rejeitados para cada vez mais longe do centro, rumo à periferia, para lugar nenhum enfim, como nas cidades novas ou nas metrópoles contemporâneas, nas quais nada mais se prevê para os mortos, nem no espaço físico nem no mental”. Assim, pode-se afirmar hoje que “estar morto é uma anomalia inconcebível, todas as outras são inofensivas diante desta. A morte é uma delinquência, um desvio incurável” (Baudrillard, 1996, p. 173).

Uma pergunta, então, surge clara para nós: Por que a morte chegou a transformar-se num tabu na nossa cultura? Esta resposta deve ser procurada, precisamente, nas características específicas que conformam a nossa sociedade. É obvio que uma destas características se relaciona com o sistema de produção e distribuição que nos rege. Uma das forças principais que mantém

funcionando o sistema é o consumo e dentro deste esquema, uma personagem fundamental: o consumidor.

Quem é o consumidor? Não é simplesmente aquele que compra para satisfazer necessidades propriamente ditas, mas sim, falsas necessidades. A totalidade do sistema funciona precisamente pela existência do consumidor, dado que a maior parte do que é produzido e vendido é supérfluo. É uma grande vantagem para o sistema que o consumidor seja eterno. O esquecimento da morte produz que as pessoas vivam como se fossem eternas: estão permanentemente fazendo, movimentando-se, comprando, como se tivessem toda a eternidade para isto. E quando se alcançam os objetivos se morre.

Nesse contexto sociocultural descrito acima, a pandemia trouxe um elemento desestabilizador do sistema capitalista de produção e distribuição dos bens materiais e simbólicos. A morte retorna ao centro das reflexões humanas voltando, pouco a pouco, na medida em que as estatísticas de contagiados e mortos pelo mundo aumentam, do seu exílio simbólico.

Para finalizar é conveniente lembrar as palavras de Platão referentes à relação entre o filosofar e a morte: "(...) os filósofos autênticos exercitam-se para morrer e a morte infunde neles menos temor que em todos os homens (....) se vires um homem agastado por estar à morte, não será um amante do saber, mas um amante do corpo. Esse mesmo, não há dúvida, será um amante das riquezas, amante das honrarias, quando não uma das duas coisas, ambas". (Platão, 1991, p.149).

4. CONCLUSÃO

Como conclusão provisória podemos afirmar, como já adiantamos no início do artigo, que se podem se perceber claramente, na exposição das diversas reflexões sobre a pandemia que analisamos, a existência de duas tendências bem definidas em relação às consequências de um mundo pós Covid-19.

Alguns filósofos diagnosticam um mundo mais solidário, menos desigual e menos autoritário, numa abordagem que poderíamos categorizar, em certo sentido, de um otimismo ingênuo. No outro extremo, outros filósofos apresentam diagnósticos que auguram uma sociedade mais controladora e autoritária, uma sociedade mais individualista e desigual, uma abordagem que poderíamos denominar, em certo sentido, de um pessimismo fatalista.

Na nossa perspectiva, a tarefa da filosofia, ao se defrontar com a atual crise pandêmica, deveria assumir, por assim dizer, um realismo crítico perante os desafios e paradoxos do presente, tentando hipotetizar de forma muito parcimoniosa a complexidade e provisoriedade de cenários futuros possíveis, deixando claro que somente a história poderá dar a resposta final sobre o que o futuro nos depara.

REFERÊNCIAS

1. AGAMBEN, Giorgio et al. *Sopa de Wuham. Pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020.
2. AGAMBEN, Giorgio. *Reflexões sobre a peste*. RJ: Boitempo, 2020.

3. BAUDRILLARD, Jean. *A Troca Simbólica e a Morte*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
4. BERARDI, Franco. “Crónica de la psicodéflicación” em *Sopa de Wuham. Pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020.
5. BADIOU, Alain. “Sobre la situación epidémica” em *Sopa de Wuham. Pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020.
6. BUTLER, Judith. “El capitalismo tiene sus limites” em *Sopa de Wuham. Pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: editorial ASPO, 2020.
7. ESPOSITO, Roberto. Trad. Andrea Santurbano. Curados até o fim. In: *Literatura Italiana Traduzida*, v.1., n.4, abril. 2020. Disponível em [<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/209896>]
8. HAN, Byung-chul. “La emergencia viral y el mundo del mañana” em *Sopa de Wuham. Pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: editorial ASPO, 2020.
9. _____. *A sociedade do cansaço*. RJ: Vozes, 2015.
10. HEGEL, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Trad. de Juan Luis Vermal. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.
11. HURTADO, Jordi. “O que a pandemia revela da filosofia”. Coluna ANPOF (14 de abril de 2020). Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof/2544-o-que-a-pandemia-revela-da-filosofia>
12. MANRIQUE, Patricia. “Hospitalidad e inmunidad virtuosa” em *Sopa de Wuham. Pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020.
13. MARKUS, Gabriel. “El virus, el sistema letal y algunas pistas...” em *Sopa de Wuham. Pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: editorial ASPO, 2020.
14. NANCY, Jean-Luc. “Excepción viral” em *Sopa de Wuham. Pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020.
15. OLIVIERI, Alejandro e CASTRO, Gustavo. “Revoltas populares: entre a pandemia e o racismo” em *Revista de Políticas Públicas e Desenvolvimento Social*. V. 2 N 3, 2020.

16. PLATÃO. *Fédon*. In: Diálogos/Platão; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Peleikat e João Cruz Costa- 5. Ed.- São Paulo: Nova Cultural, 1991. [Coleção Os Pensadores]
17. PRECIADO, Paul. “Aprendiendo del vírus”. In: *Sopa de Wuham. Pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020.
18. TRUONG, Nicolas. “La quebra de la civilizacion occidental. Diálogo Slavoj Zizek - Peter Sloterdijk”. *Aquelarre. Revista de filosofia, politica, arte y cultura*. Universidad del Tolima. Volumen 12, Numero 23. Abril de 2013.
19. YAÑEZ GONZALEZ. “Fragilidad y tirania (humana) em tempos de pandemia”. em *Sopa de Wuham. Pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias*. Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020.
20. ZIZEK, Slavoj. *Pandemia. COVID-19 e a invenção do comunismo*. RJ: editorial Boitempo, 2020.