

O valor da vida: reflexão em tempos de pandemia

Laura Belluzzo de Campos Silva*

O valor da vida: contexto

Com esse tema, título da entrevista concedida por Freud ao jornalista norte-americano George Syljorester Viereck, em 1926, o editor nos convida a refletir sobre os tempos sombrios que estamos vivendo, imersos na pandemia do novo coronavírus.

Não por acaso, o editor partiu dessa entrevista como mote para uma reflexão sobre o valor da vida, já que o momento em que ela ocorre guarda semelhanças bastante significativas com o contexto atual.

No fim da Primeira Guerra Mundial, abateu-se sobre o mundo uma pandemia de gripe letal. O vírus, que provinha da China, alcançou os Estados Unidos e, após passar pela Espanha e sofrer uma mutação, espalhou-se pela Europa, provocando em poucos meses uma mortandade ainda mais sinistra que a dos combates. Naquele contexto, Freud pensava na própria morte, na dos amigos e dos parentes. Pensava também sobre o envelhecimento, com seus achaques (Roudinesco, 2016, p. 237).

Em 1920, sua filha Sophie, debilitada pelos efeitos de uma gravidez indesejada, contraiu a gripe e morreu em poucos dias. As circunstâncias em que ocorreu essa morte, quando todos estavam forçados a permanecer em confinamento, impediram que Freud e os demais familiares acompanhassem o enterro, aprofundando ainda mais o sofrimento dessa perda, com o luto solitário, sem ritual.

Três anos depois, seu neto Heinz, filho de Sophie, morre das sequelas de uma tuberculose miliar (Roudinesco, 2016, pp. 276-277), o que ocorre três meses após Freud ter descoberto o aparecimento de uma lesão que, três anos mais tarde, depois de uma série de intercorrências, de mecanismos de negação da parte de Freud e da dissimulação do diagnóstico por parte de seus médicos e discípulos, acabou se revelando se tratar de um câncer grave (*Idem, ibidem*, pp. 292-293). Ao conceder a entrevista, Freud já havia sido submetido à cirurgia que consistira na excisão de seu maxilar superior e de seu palato direito, fazendo uso de uma

* Psicóloga, mestre e doutora em psicologia social pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutorado em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Docente no Programa de Educação Permanente da Secretaria Municipal de Saúde da Prefeitura do Município de São Paulo: Rede Sampa.

prótese e beneficiando-se assim dos progressos da cirurgia facial decorrentes da Primeira Guerra Mundial (*Idem, ibidem*, p. 294) – o que, como sabemos, não lhe poupou inúmeros sofrimentos, como Freud deixa claro na entrevista.

É nesse contexto, permeado por tantos sofrimentos e perdas, que Freud promove uma inflexão profunda em sua obra, com a criação do conceito de pulsão de morte em “Além do princípio do prazer”, publicado em 1920, no qual postulava o psiquismo como um campo de batalha, em que se enfrentavam duas forças elementares – Eros e Thanatos – tema também tratado por Freud na entrevista.

Outro ponto passível de comparação com o momento que estamos vivendo é o contexto político no qual Freud concede a entrevista, em que se observava, na Áustria, o crescimento de movimentos populistas de direita. Freud estava consciente dos conflitos políticos que agitavam a nova república, cuja capital era dirigida por uma coalizão de social-democratas e democrata-cristãos, influenciados pelo austro-marxismo, e percebia a escalada dos populistas antisemitas e pangermanistas, que criticavam os programas da esquerda social (*Idem, ibidem*, p. 291).

Pandemia do novo coronavírus

A pandemia que assola o mundo nos convoca a lidar cotidianamente com a angústia diante da morte – a nossa, a de nossos entes queridos e a de nossos semelhantes – pelos riscos que representa, particularmente para os idosos, pela velocidade de transmissão do vírus Sars-Cov-2, pela gravidade da sintomatologia da doença que acarreta – a covid-19 –, para a qual não há remédios ou vacinas eficazes, pela sobrecarga que acarreta aos sistemas de saúde e pela morte em isolamento e enterro sem ritual a que suas vítimas são condenadas.

Mas, não bastassem essas circunstâncias, por si só terríveis, no Brasil a pandemia assume um caráter ainda mais trágico, na medida em que escancara as precárias condições de vida de grande parte da população, fruto da extrema desigualdade social existente no país. A essas se aliam ainda o abalo significativo sobre o sistema econômico e a polêmica sobre as medidas sanitárias e políticas que vêm sendo tomadas ou não para enfrentá-la.

Nesse contexto, cabe questionar: o que essa pandemia pode nos ensinar sobre como vivemos e sobre o tipo de vida que queremos para nós e para nossos semelhantes? Qual o valor da vida?

O convite feito pelo editor e o contexto atual nos parecem propícios para refletir sobre a questão proposta a partir do pensamento de Foucault, para quem um dos fenômenos fundamentais que ocorrem no século XIX é a assunção da vida pelo poder, que se caracteriza por uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico, que chamou de biopolítica (Foucault, 1976/2005, p. 286).

Diante dos acontecimentos que estamos vivenciando, as análises empreendidas por esse autor nos parecem mais necessárias e atuais do que nunca para refletirmos sobre o valor da vida.

Biopolítica

O termo biopolítica aparece pela primeira vez na conferência proferida por Foucault no Brasil, em 1974, na qual defende a ideia de que, diferentemente do que se poderia pensar, a medicina moderna não nasce ligada à medicina privada e, sim, a uma medicina social.

Segundo Foucault, a medicina moderna, científica, que nasceu em fins do século XVIII, é uma medicina social que tem por *background* uma certa tecnologia do corpo social. A hipótese defendida por Foucault é a de que com o capitalismo não se deu pela passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário. O capitalismo, que se desenvolve no fim do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto, que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo e com o corpo. A sociedade capitalista investiu, antes de tudo, no biológico, no somático, no corporal. O corpo é uma realidade bio-política, e a medicina é uma estratégia bio-política (Foucault, 1979, pp. 79-80).

Foucault esclarece que, apesar de o corpo ter sido investido política e socialmente como força de trabalho, o que parece característico da evolução da medicina social, ou seja, da própria medicina, no Ocidente, é que não foi a princípio como força de produção que o corpo foi atingido pelo poder médico. Foi somente em último lugar que se colocou o problema do corpo, da saúde e do nível da força reprodutiva dos indivíduos. Antes da medicina que ele denominou de medicina da força de trabalho, houve duas etapas: a da medicina de estado e a da medicina urbana (*Idem, ibidem*, p. 80).

Desde o fim do século XVI e começo do século XVII, período dominado pelo mercantilismo, todas as nações do mundo

européu se preocuparam com o estado de saúde de sua população. Sendo o mercantilismo não apenas uma teoria econômica, mas, também, uma prática política que consiste em controlar os fluxos monetários entre as nações, os fluxos de mercadorias correlatos e a atividade produtora da população, a política mercantilista consiste essencialmente em majorar a produção da população, a quantidade de população ativa, a produção de cada indivíduo ativo e, a partir daí, estabelecer fluxos comerciais que possibilitem a entrada, no Estado, da maior quantidade possível de moeda, graças a que se poderá pagar os exércitos e tudo o que assegure a força real de um Estado com relação aos outros. Nessa perspectiva, a França, a Inglaterra e a Áustria começaram a calcular a força ativa de suas populações, elaborando estatísticas de nascimento e mortalidade, com a preocupação de aumentar a população, sem, no entanto, nenhuma intervenção efetiva ou organizada para elevar o nível da saúde (*Idem, ibidem*, p. 82).

Já na Alemanha, país onde se instituiu o primeiro Estado moderno, vai se desenvolver uma prática médica centrada na melhoria do nível de saúde da população, baseada em um sistema completo de observação da morbidade, na normalização da prática e do saber médico, em uma organização administrativa para controlar a atividade dos médicos e na criação de funcionários médicos nomeados pelo governo, com responsabilidade sobre uma determinada região (*Idem, ibidem*, pp. 83-84).

Essa medicina de Estado que aparece de maneira bastante precoce, antes mesmo da formação da grande medicina científica de Morgani e Bichat, não tem como objetivo a formação de uma força de trabalho adaptada às necessidades das indústrias que se desenvolviam nesse momento. Não é o corpo que trabalha, o corpo do proletário que é assumido por essa administração estatal da saúde, mas o corpo dos indivíduos, que constituem globalmente o Estado: é a força estatal, a força do Estado em seus conflitos, econômicos e políticos, com seus vizinhos. É essa força estatal que a medicina deve aperfeiçoar e desenvolver. Há uma espécie de solidariedade política-econômica nessa preocupação da medicina de Estado (*Idem, ibidem*, p. 84).

A segunda direção no desenvolvimento da medicina social é representada pelo exemplo da França, onde, em fins do século XVIII, aparece uma medicina social, que tem como suporte um fenômeno inteiramente diferente: a urbanização (*Idem, ibidem*, p. 85).

As tensões políticas e econômicas decorrentes da urbanização geram a necessidade de um poder político capaz de esquadrihar essa população urbana para lidar com os afrontamentos

entre ricos e pobres, com as revoltas, saques, roubos e, ainda, com o medo gerado pelo amontoamento da população e pelas epidemias urbanas.

A classe burguesa lança mão do modelo de intervenção da quarentena, que já havia sido aplicado na Idade Média como um regulamento de urgência em todos os países da Europa, quando a peste ou uma doença epidêmica violenta apareciam em uma cidade.

O esquema da quarentena suscitado pela peste se constituiu, juntamente ao modelo de exclusão suscitado pela lepra, como um dos dois grandes modelos de organização médica da civilização ocidental. O da lepra, funcionando a partir da purificação do espaço urbano com a exclusão do leproso, e o da peste, consistindo em distribuir os indivíduos uns ao lado dos outros, isolando-os de modo a poder vigiar o estado de saúde de cada um, promovendo um esquadramento do espaço social que permite que ele seja percorrido por um olhar permanente e controlado por um registro. Se o que anima o modelo da lepra é o modelo religioso da purificação, a inspiração da quarentena é a revista militar (*Idem, ibidem*, p. 88). É com a medicina urbana que aparece a noção de salubridade e que a medicina passa da análise do meio à dos efeitos do meio sobre o organismo.

O terceiro tipo de medicina social a que Foucault se refere surge na Inglaterra, país em que o desenvolvimento industrial e, por conseguinte, do proletariado foi o mais rápido e o mais importante. Essa nova forma de medicina social tem como objetivos ajudar os mais pobres a satisfazer suas necessidades de saúde, uma vez que sua pobreza não lhes permite que o façam por si mesmos, e, ao mesmo tempo, exercer um controle da saúde e do corpo das classes mais pobres para torná-las mais aptas ao trabalho e menos perigosas às classes ricas, garantindo que estas não sejam vítimas de fenômenos epidêmicos originários da classe pobre (*Idem, ibidem*, p. 95).

Dando continuidade a essa pesquisa, no ano seguinte, com *Vigiar e punir*, Foucault afirma que a partir do século XVII surgem novas técnicas de poder que se centram no corpo individual. Tais técnicas são compostas por procedimentos que asseguram a distribuição espacial dos corpos individuais a partir de sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e sua vigilância, organizando um campo de visibilidade e configurando o que chamou de sociedade disciplinar.

A disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens de modo que esta redunde em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados e, eventualmente, punidos (Foucault,

1976/2005, p. 288). Essas técnicas dão origem ao que Foucault chamou de corpos dóceis, na medida em que possibilitam obter deles a maior eficiência possível, com o menor custo.

Diferentemente do que ocorria na sociedade anterior, é atingindo a alma, ou seja, a subjetividade, que o poder disciplinar alcança o corpo. Por isso Foucault questiona o suposto humanismo que estaria implícito na suavização dos castigos, que na sociedade anterior – a de soberania – atingiam diretamente os corpos, afirmando:

O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma “alma” o habita e o leva à existência que é, ela mesma, uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. (Foucault, 1979, pp. 31-32 – aspas da autora)

Para Foucault, doravante, para se exercer um poder é preciso um saber, demonstrando como o surgimento das ciências humanas está atrelado ao exercício das novas práticas disciplinares.

Além do poder disciplinar, Foucault afirma que a partir do século XVIII surge uma outra tecnologia de poder, que não exclui a primeira e que se dirige não ao homem-corpo e, sim, ao homem enquanto ser vivo, enquanto espécie. Tal como a anterior, essa nova tecnologia também se dirige à multiplicidade dos homens, porém não mais enquanto corpos isolados, mas, ao contrário, enquanto uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, como o nascimento, a morte, a produção, a doença etc. Portanto, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, surge uma segunda tomada de poder que não é individualizante e, sim, massificante, que se faz em direção ao homem-espécie, o que leva ao aparecimento no fim do século XVIII de algo que já não é mais uma anátomo-política do corpo humano, mas uma biopolítica da espécie humana (Foucault, 1976/2005, p. 289).

As disciplinas se ocupavam do indivíduo e de seu corpo. Essa nova tecnologia de poder lida não com a sociedade, mas com a noção de população. A biopolítica encara a população como um problema a um só tempo científico e político, como um problema biológico e de poder (*Idem, ibidem*, pp. 292-293). Trata-se de uma tecnologia regulamentadora da vida em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto (*Idem, ibidem*, p. 296).

Para Foucault, tudo sucedeu como se o poder soberano tivesse ficado inoperante para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em via de uma explosão demográfica e de industrialização. Essas novas tecnologias de poder, primeiro a disciplinar, depois a regulamentadora, vêm suprir com vantagens as dificuldades encontradas pelo poder soberano, pois conseguem, a um só tempo, atingir as massas sem perder os detalhes.

Temos então duas séries: a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado (*Idem, ibidem*, pp. 297-298).

Os saberes sobre a vida

Assim como o surgimento dos saberes sobre o homem está relacionado ao exercício do poder disciplinar, auxiliando na criação de normas e instituições, os saberes sobre a vida também se aliam às práticas políticas:

não, é claro, que seja a prática política que desde o começo do século XIX tenha imposto à medicina novos objetos, como as lesões dos tecidos orgânicos, ou as correlações anátomo-fisiológicas; mas ela abriu novos campos de demarcação dos objetos médicos (tais campos são constituídos pela massa da população administrativamente enquadrada e fiscalizada, avaliada segundo certas normas de vida e saúde, analisada segundo formas de registro documental e estatístico [...] são constituídos ainda pelas instituições de assistência hospitalar, que foram definidas, no final do século XVIII e no início do século XIX, em função das necessidades econômicas da época e da posição recíproca das classes sociais). Vemos aparecer também a relação entre a prática política e o discurso médico no *status* atribuído ao médico... (Foucault, 1969/2002, p. 188)

Como afirma Deleuze: “Os leitores de Foucault adivinham que se trata de um novo domínio: o do poder enquanto está combinado com o saber” (Deleuze, 1991, p. 23). E ainda: “Se o saber consiste em entrelaçar o visível e o enunciável, o poder é sua causa pressuposta, mas inversamente, o poder implica o saber como a bifurcação, a diferenciação, sem a qual ele não passaria a ato” (*Idem, ibidem*, p. 48).

Referindo-se à afirmação de Foucault em *Vigiar e punir* de que: “Não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder” (Foucault, 1975/1983, p. 30), Deleuze comenta:

Erro, hipocrisia que consiste em crer que o saber só aparece onde são suspensas relações de força. Não há modelo de verdade que não remeta a um tipo de poder, nem saber ou sequer ciência que não exprima ou não implique ato, um poder se exercendo. (*Idem, ibidem*, p. 48)

A assunção da vida pelo poder

Para compreender o surgimento do fenômeno da assunção da vida pelo poder (o que fará em *A vontade de saber* e *Em defesa da sociedade*, publicados em 1976), Foucault retoma a teoria clássica da soberania, que tinha como um de seus atributos fundamentais o direito de vida e de morte sobre os súditos. Dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. Isso quer dizer que, em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo, nem morto e que a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade do soberano. Aí está um paradoxo teórico, pois é claro que o soberano não pode fazer viver como pode fazer morrer. É pelo fato de o soberano poder matar que ele exerce seu direito sobre a vida. Trata-se do direito de fazer morrer e de deixar viver (Foucault, 1976/2005, p. 287).

Para Foucault, uma das mais maciças transformações que ocorre no direito político do século XIX consistiu não em substituir esse velho direito da soberania, mas em completá-lo com outro direito novo, que não vai apagá-lo, mas vai penetrá-lo e modificá-lo, que é um direito ou um poder exatamente inverso: o de fazer viver e deixar morrer.

Essa questão do direito de vida e de morte já se acha formulada pelos juristas do século XVII e sobretudo do século XVIII, que questionam: quando, no nível do contrato social, se contrata um soberano, delegando poder a ele, os indivíduos se reúnem para proteger a vida premidos pelo perigo ou pela necessidade. Eles o fazem para proteger a vida. É para poder viver que constituem um soberano.

Como então a vida pode entrar nos direitos do soberano? Não deveria a vida ficar de fora do contrato, já que foi ela o motivo primordial inicial e fundamental do contrato (*Idem, ibidem*, pp. 287-288)?

Esta parece ser a questão que se relaciona com o tema proposto pelo editor: qual o valor da vida?

Para Foucault: “A vida se torna resistência ao poder quando o poder toma por objeto a vida [...] quando o poder se torna biopoder, a resistência se torna poder da vida...” (Deleuze, 1991, p. 99).

Biopolítica na pandemia da covid-19

O contexto atual evidencia claramente as relações entre saber e poder.

Saber

O novo coronavírus se impõe sobre a vida humana e aos saberes em relação à vida. Trata-se de um vírus que ataca especialmente o sistema respiratório, podendo afetar também o sistema cardiovascular, os rins e o cérebro, com alto poder de contágio em um curto espaço de tempo, que incide sobre a população mundial desprovida de imunidade, sem medicamento de eficácia comprovada e sem perspectiva da criação de uma vacina confiável no curto prazo. Por isso, exige intervenção da ciência da vida, da biologia, da biotecnologia e da medicina no aprimoramento de testes que auxiliem o diagnóstico e o rastreamento do contágio, na pesquisa sobre a eficácia de medicamentos existentes ou na criação de novos e na elaboração de vacinas.

Além disso, a infectologia e a epidemiologia, partindo de estudos sobre a forma e velocidade de propagação do vírus, exigem a intervenção da medicina social, com a adoção de medidas sanitárias, de higiene e de controle do contato social, tais como o isolamento social e a quarentena, tidas, particularmente nos países em que ainda não é possível fazer testagem em massa, como as únicas eficazes para tentar retardar os níveis de contaminação da população e evitar o colapso dos sistemas de saúde, uma vez que os casos graves demandam períodos relativamente longos (de duas a três semanas) de permanência em UTIs, exigindo cuidados médicos de alta complexidade.

Poder

Por outro lado, em função das medidas sanitárias preconizadas pelas autoridades de saúde, a pandemia tem efeitos drásticos sobre o funcionamento da economia. Diante desse fato, no Brasil, medidas recomendadas pela OMS e referendadas por universidades e centros de pesquisa brasileiros, como o isolamento social, são minimizadas por alguns governantes e seus seguidores com o argumento de que a economia não pode parar.

Além disso, em uma sociedade extremamente desigual como a nossa em termos de renda, acesso a habitação e saneamento básico, o cumprimento das medidas sanitárias preconizadas representa um desafio considerável, desde as mais simples, como a falta de água e sabão para lavar as mãos, até a recomendação de manter o isolamento social e evitar aglomerações para aqueles que moram em comunidades.

Se o risco de contágio é até certo ponto democrático, dado o modo de contaminação, que se dá pela mucosa dos olhos, nariz e boca a partir do contato com pessoas, superfícies e ambientes infectados, à medida que as informações de como se proteger do vírus vão ficando claras, vai se tornando também evidente a desigualdade diante do risco. Os que têm possibilidade de trabalhar à distância, renda para permanecer isolados em casa e acesso à medicina privada estão menos expostos aos riscos.

Aos que não dispõem dessas condições, o que se oferece é o discurso de que é preciso preservar a economia para salvar seus empregos, e a opção de escolher entre a fome iminente e o risco de contaminação, o que também não deixa de ocorrer com a extensa massa de trabalhadores precarizados e de vulneráveis, levados a se aglomerar nas filas intermináveis diante dos bancos em busca da renda básica emergencial, auxílio concedido por decreto do governo federal. Para estes, “o diabo da fome é combatido com o belzebu da potenciação do risco” (Beck, 2011, p. 51).

A esse discurso alia-se ainda o da minimização do risco que compara a covid-19 a uma “gripezinha”, ao qual cabe bem a frase: “Aquilo que o alimento é para a fome, é para a consciência do risco a superação dos riscos ou sua *desinterpretação*” (*Idem, ibidem*, p. 92 – grifo da autora).

Como afirma Beck,

Tipo, padrão e meios da distribuição de riscos diferenciam-se sistematicamente da distribuição de riqueza. Isto não anula o fato de que muitos riscos

sejam distribuídos de um modo *especificado* pela camada ou classe social. A história da distribuição de riscos mostra que estes se atêm, assim como as riquezas, ao esquema de classe, mas de modo inverso: as riquezas acumulam-se em cima, os riscos embaixo. Assim, os riscos parecem reforçar e não revogar, a sociedade de classes. À insuficiência em termos de abastecimento soma-se a insuficiência em termos de segurança e uma profusão de riscos que precisam ser evitados. Em face disto, os ricos, (em termos de renda, poder, educação) podem comprar segurança e liberdade em relação ao risco. (*Idem, ibidem*, p. 41 – grifo da autora)

Mas, ainda seguindo o raciocínio desse autor (*Idem, ibidem*, p. 47), mesmo que os ricos contem com salvaguardas importantes, podem ser vítimas do que Beck chamou de efeito bumerangue, já que o risco de contágio e morte não está totalmente descartado, pois a classe dos afetados se opõe, na melhor das hipóteses, à classe dos ainda não afetados, a depender do tempo de circulação do vírus na população, do fato de haver imunidade ou não para os infectados e da criação de medicamentos eficazes e, principalmente, de uma vacina confiável. Isso sem contar com os riscos de colapso do sistema de saúde pela falta de insumos materiais, pela perda significativa de profissionais da saúde ou pela fila única de leitos públicos e privados de UTI.

Apesar disso, mesmo diante dessas ressalvas, para alguns membros do governo e seus seguidores, tudo leva a crer que “a salvaguarda da prosperidade e do crescimento econômico mantém-se inabalada como primeira prioridade” (*Idem, ibidem*, p. 55). É o que se pode depreender dos argumentos de que estes se valem, tais como os de que não se deve impedir as pessoas de trabalharem, pois morrerão de fome, ou o de que a economia não pode parar, pois os empregos serão extintos, ou, ainda, o de que os membros das classes média e alta que podem se dar ao luxo de ficarem em quarentena comportam-se como Maria Antonieta ao pretender que se estenda aos pobres o mesmo direito de salvar suas vidas que é dado aos ricos.

Esse deslocamento do problema colocado pelo vírus para aqueles que denunciam seus riscos constitui aquilo que Beck denominou de sociedade do bode expiatório, em que governos ou cidadãos que apontam os riscos acabam sendo culpabilizados por seus efeitos (*Idem, ibidem*, p. 94).

Os que se armam com esse tipo de argumento não questionam a ordem econômica e política a que estamos submetidos e a desigualdade social que dela decorre, como se fossem apenas fatos naturais da vida diante dos quais não houvesse nada a fazer a não ser lamentar com um fatalismo cínico: “Alguns vão morrer mesmo, e daí?”.

Parafraseando Pelbart quando enuncia a frase “o corpo não aguenta mais...” (2003, p. 45), é preciso questionar: até onde a sociedade capitalista neoliberal pretende chegar com a disciplina que está exigindo que esses corpos sejam instados a trabalhar em condições em que o que está em jogo é a opção entre morrer de fome ou de falta de ar?

Com o argumento de que a sobrevivência da população depende da manutenção do funcionamento da economia, a situação é tratada de modo falacioso por alguns membros do governo e de seus seguidores ao oporem o isolamento à fome. Sem contar o cálculo nefasto segundo o qual a perda de certas vidas parece importar menos, como a dos idosos ou daqueles que apresentam estados de saúde que os tornam mais suscetíveis aos riscos.

Cabem aqui as considerações de Pelbart: em algumas passagens, Foucault associa a emergência do biopoder em suas duas formas a uma exigência de ajuste do capitalismo, afirmando que este não pode se garantir senão ao preço de uma inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e através de um ajuste dos fenômenos de população aos processos econômicos (*Idem, ibidem*, p. 57).

Saber e poder

Valendo-nos das colocações de Foucault sobre a necessidade do uso dos saberes na aplicação do poder, é importante destacar, no Brasil, a insistência da parte de algumas autoridades políticas na indicação em larga escala de medicamentos como a cloroquina e a hidroxiclороquina, mesmo após sua eficácia contra a covid-19 ter sido refutada por vários estudos científicos.

Ao que tudo indica, essa proposta, aliada à do isolamento vertical (que consiste em manter isolados apenas os indivíduos mais sujeitos ao risco, como os idosos e os que apresentam as chamadas comorbidades), constitui uma tentativa de oferecer uma solução “científica” que diminuiria os riscos de contrair a doença e possibilitaria manter a economia em pleno funcionamento. Não há como não ver aqui um arremedo sinistro do “poder que faz viver e deixa morrer”.

De outra perspectiva, alerta-se para o risco de que certas medidas preconizadas por razões de saúde estejam sendo usadas pelos governantes como justificativa para intensificar o controle sobre a população, gerando verdadeiros estados de exceção (Agamben, 2020a, p. 18).

Agamben questiona ainda o papel da ciência nesse contexto, afirmando que ela estaria ocupando hoje o lugar desempenhado pela religião na Idade Média.

É como se a necessidade religiosa, que a Igreja já não é capaz de satisfazer, buscasse outro lugar no qual consistir e a encontrasse no que de fato se converteu a religião de nosso tempo: a ciência. Esta, como qualquer religião, pode produzir superstição ou medo ou, em qualquer caso, ser usada para difundi-los. Nunca antes havíamos presenciado o espetáculo, típico das religiões em tempos de crise, de opiniões e prescrições diferentes e contraditórias que vão desde a posição herética minoritária (também representada por prestigiosos científicos) daqueles que negam a gravidade do fenômeno até o discurso ortodoxo dominante que o afirma e, sem dúvida frequentemente diverge radicalmente de como tratá-lo. E, como sempre nesses casos, alguns especialistas ou os que assim se autodenominam se colocam a favor do monarca que, como no momento das disputas religiosas que dividiram o cristianismo, toma partido segundo seus interesses de uma corrente ou outra e impõe suas medidas. (Agamben, 2020b, pp. 136-137)

A esse respeito, seria interessante relacionar a afirmação feita por Agamben a respeito do lugar ocupado pela ciência na sociedade moderna ao pensamento dos dois autores com quem dialogamos até aqui: Beck e Foucault.

Para Beck, a constelação baseada na crença inabalável na ciência e no progresso, típica da modernização socioindustrial até a primeira metade do século xx, sofre uma transformação significativa a partir do início do século xx, à medida que passa a ser substituída por uma constelação *reflexiva* em que as oportunidades de expansão da ciência estão vinculadas também à crítica da ciência (Beck, 2011, p. 236 – grifo da autora).

Numa fase em que ciência se opõe a ciência, [...] a civilização científica se submete a uma autocrítica mediada publicamente que abala seus fundamentos e sua autocompreensão, revelando um grau de insegurança diante de seus fundamentos e efeitos que só é superado pelo potencial em termos de riscos e de perspectivas evolutivas que são descobertos. Dessa forma, desencadeia-se um processo de *desmistificação* das ciências, através do qual a estrutura que integra ciência, praxis e espaço público passa por uma transformação drástica. (*Idem, ibidem*, p. 236)

Segundo esse autor, os atores da passagem da cientificação simples para a cientificação reflexiva são as disciplinas da auto-aplicação crítica de ciência sobre ciência, particularmente as que advêm do campo das ciências humanas, dentre as quais poderíamos incluir o pensamento do próprio Foucault, quando este questiona o estatuto da ciência na contemporaneidade.

Mas, nesse caso, embora Foucault aponte o lugar atribuído aos saberes em sua relação com o exercício do poder a partir da modernidade, é importante frisar que, assim como “não foi a prática política que impôs à medicina novos objetos...”, também não foi a prática política que impôs o novo vírus à população...

E seria interessante trazer aqui também o pensamento de Canguilhem, para quem “o vivente humano prolonga, de modo mais ou menos lúcido, um efeito espontâneo próprio da vida, para lutar contra aquilo que constitui um obstáculo a sua manutenção e a seu desenvolvimento...” (1990, p. 98). As ciências da vida são as únicas que têm *pathos*, e é a partir de seu sofrimento que os viventes solicitam sua intervenção.

Qual o valor da vida? Em nome do que resistir?

E retornamos à questão que motivou este estudo. Qual o valor da vida? Será que por termos incluído a vida no contrato com o poder estamos fadados a nos tornar reféns, não nos restando outra opção a não ser a morte pela fome ou pela doença?

Será que estamos irremediavelmente submetidos ao paradoxo de que, quanto mais liberdades e direitos conquistamos, mais concordamos com a inserção da vida na ordem estatal? Em nome do que se deve ou é possível resistir ao poder?

A vida lhes escapa continuamente...

E talvez caibam aqui as próprias palavras de Foucault quando afirma: “Não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem, ela lhes escapa continuamente” (Foucault, 1976/1997, p. 134).

Preocupado com a resistência diante das tecnologias de poder que desvelou, Foucault nos deixa um respiro, uma possibilidade, uma linha de fuga... afirmando que é a partir do mesmo movimento feito pelo poder sobre os corpos e sobre a subjetividade que se pode resistir ao poder. E se é sobre a vida que o poder incide é a vida que deve resistir...

Diante disso, seria preciso retomar o corpo naquilo que lhe é mais próprio, sua dor no encontro com a exterioridade, sua condição de corpo afetado pelas forças do mundo [...] para continuar a ser afetado, mais e melhor, o sujeito precisa ficar atento às excitações que o afetam e filtrá-las rejeitando aquelas que o ameaçam em demasia. (Pelbart, 2003, pp. 45- 46)

Encontramos aqui uma sintonia com as palavras de Freud na entrevista quando ele afirma, sobre o saber e a ética da psicanálise, que: “A análise nos ensina não apenas o que podemos suportar, mas também o que podemos evitar. Ela nos diz o que deve ser eliminado. A tolerância com o mal não é de maneira alguma um corolário do conhecimento” (Freud, 1926).

E à negligência nefasta com os cuidados para com a vida que advém do pacto mortífero sustentado pela falácia do “vai morrer mesmo” poderíamos contrapor a argumentação de Freud ao discorrer sobre a pulsão de morte, quando deixa claro para o entrevistador que não se trata de modo algum do curto circuito mortífero de uma filosofia da autodestruição, devendo a vida cumprir seu ciclo de existência:

Freud: Biologicamente, todo ser vivo, não importa quão intensamente a vida queime dentro dele, anseia pelo Nirvana, pela cessação da “febre chamada viver”, anseia pelo seio de Abraão. O desejo pode ser encoberto por digressões. Não obstante, o objetivo derradeiro da vida é a sua própria extinção.

George Sylvester Viereck: Isto, exclamei, é a filosofia da autodestruição. Ela justifica o autoextermínio.

Levaria logicamente ao suicídio universal imaginado por Eduard von Hartmann.

Freud: A humanidade não escolhe o suicídio porque a lei do seu ser desaprova a via direta para o seu fim. A vida tem que completar o seu ciclo de existência. Em todo ser normal, a pulsão de vida é forte o bastante para contrabalançar a pulsão de morte, embora no final resulte mais forte. (*Idem, ibidem*)

E, concluindo com a fala de Freud, qual o valor da vida: a dignidade de ter as necessidades básicas satisfeitas – alimentação, moradia. O amor, a amizade, o cuidado com a sobrevivência dos filhos. A fruição das coisas simples da vida.



REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2020a) El temor a contagiarse de otros, como otra forma de restringir libertades (pp. 17-19). In *Sopa de Wuhan: Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*. Pablo Amadeo e Editorial Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (Aspo). E-book. Recuperado em 31 mai. 2020, de Tiempo de Crisis: http://tiempodecrisis.org/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf?fbclid=IwAR386959-_q7FG9ZCeGsEFSxGBOerZNNMf3s1hmLn8nYjcieT4QA-yyx6zE.
- _____. (2020b). Reflexiones sobre la peste. In *Sopa de Wuhan: Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*. [s.l]: Pablo Amadeo e Editorial Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (Aspo). Recuperado em 31 mai. 2020, de Tiempo de Crisis: http://tiempodecrisis.org/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf?fbclid=IwAR386959-_q7FG9ZCeGsEFSxGBOerZNNMf3s1hmLn8nYjcieT4QA-yyx6zE.
- Beck, U. (2011). *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade* (2ª ed.). São Paulo: Editora 34.
- Canguilhem, G. (1990). *O normal e o patológico* (3ª ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Deleuze, G. (1991). *Foucault* (2ª ed.). São Paulo: Brasiliense.
- Foucault, M. (1979). O nascimento da medicina social. In *Microfísica do poder* (11ª ed., pp. 79-98.). Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1983). *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (2ª ed.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1975)
- _____. (1997). *História da sexualidade I: A vontade de saber* (12ª ed.). Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1976)
- _____. (2002). *A arqueologia do saber* (6ª ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1969)

- _____. (2005). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1976)
- Freud, S. (1926). *O valor da vida*. [Entrevista concedida por Freud a George Sylvester Viereck]. Recuperado em 31 mai 2020, de Formação Freudiana: <http://www.freudiana.com.br/destaques-home/entrevista-com-freud.html>.
- Pelbart, P. P. (2003). *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras.
- Roudinesco, E. (2016). *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar.

O valor da vida: reflexão em tempos de pandemia Partindo do título da entrevista concedida por Freud ao jornalista norte-americano George Sylvester Viereck, em 1926 – *O valor da vida* –, este artigo se propõe a fazer uma reflexão sobre o tema, no momento em que a pandemia do coronavírus atinge o Brasil. Para isso, recorre ao pensamento de Foucault – para quem um dos fenômenos fundamentais que ocorrem no século XIX é a assunção da vida pelo poder, que chamou de biopolítica –, problematizando as relações entre saber e poder no contexto atual.

| *The value of life at pandemic times* Starting by the title of the interview given by Freud to an American journalist, George Sylvester Viereck, in 1926 – The value of life –, this article aims to do a reflection about the theme, at the moment when the coronavirus pandemic reaches Brazil. To do so, it draws on Foucault's thought – to whom, one of the fundamental phenomena that occurs in the XIX century is the assumption of life by power, the one he called biopolitics – problematizing the relationships between knowledge and power in the current context.

RESUMO | SUMMARY

Freud. Vida. Biopolítica. Coronavírus. Pandemia. | *Freud. Life. Biopolitics. Coronavirus. Pandemic.*

PALAVRAS-CHAVE | KEYWORDS

LAURA BELLUZZO DE CAMPOS SILVA

Rua Demóstenes, 636/52
04614013 – São Paulo/SP
Tel.: 11 97130.7352
laurabelluzzo@yahoo.com.br

RECEBIDO 08.06.2020
ACEITO 15.06.2020