

# MORCEGOS, PANGOLINS, E OS HUMANOS: LIÇÕES DUMA PANDEMIA<sup>1</sup>

*Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*

UNIVERSIDADE DO MINHO / CENTRO DE ÉTICA, POLÍTICA E SOCIEDADE (CEPS)

<https://orcid.org/0000-0003-0188-4066>

[acilio@ilch.uminho.pt](mailto:acilio@ilch.uminho.pt)

A palavra *pandemia* – do grego (παν, ‘tudo’, ‘todos’ + δήμος, ‘povo’), significando ‘todo o povo’ –, foi das mais pronunciadas desde Março de 2020, e a minha geração nunca viveu uma tragédia destas, cujos efeitos estamos longe de vislumbrar, nós que estávamos habituados a ouvir falar de vírus, mas era dos informáticos. Frustrado o desfecho de três vagas, actualmente a sofreremos uma 4.<sup>a</sup>, parece postergado o término da pandemia, que se aguardava após ano e meio de ansiedade. No início, o que víamos era desolador, com escolas fechadas, creches encerradas, comércio quase estagnado, estradas com poucos veículos, ruas quase vazias, pessoas em passo apressado, outras mais calmas a passear o cão, outras em corrida lúdica, etc. Pareceram meses quase apocalípticos, tantos os infectados e as mortes (mais de 188 milhões de infectados no mundo, dos quais mais de 4 milhões de mortes); afinal, coisas nunca por nós vistas, em ambiente tétrico e enigmático, diferente da guerra e do terrorismo, mas tão ou mais mortífero. Ora, uma situação de calamidade como esta causa malefícios de diversa ordem e, pior, outras epidemias poderão aí vir!

Rudolf Carl Virchow (1821-1902), médico alemão e pai da anatomia patológica, cujas pesquisas científicas o ligam à introdução do conceito de patologia celular e à consolidação da medicina social, um dos médicos do século XIX que suscitou profusa controvérsia, dizia, não sem uma ponta de ironia, que “*uma epidemia é um fenómeno social que comporta alguns aspectos médicos*». Atentemos, pois, a essa dimensão humana e social.

<sup>1</sup> Received: 16/07/2021; Approved: 23/08/2021

## 1. Um poema sobre a vulnerabilidade

Devemos a Tucídides uma das primeiras pestes narradas – a de Atenas (430-427 a.C.) –, com informação criteriosa, a que Platão se refere de passagem (*Banquete*, 201d), mas que Tito Lucrécio Caro (94 a.C. - 51-50 a.C.) tratou filosoficamente, em *De Rerum Natura* (VI, vv. 1138-1286), aí versando em latim o que o historiador e estratega helénico havia narrado em grego. Nesse poema em favor da razão, o filósofo-poeta expõe, na pegada de Epicuro<sup>2</sup>, em versos incisivos, a verdade da natureza, de modo a liberar os humanos de seus temores; portanto, um poema contra o medo – não são temíveis os deuses, não é temível a morte –, a fim de obter-se a ‘ataraxia’, já que os fenômenos resultam de causas naturais. Em *Da Natureza das Coisas*, nos dois últimos livros, o autor-poeta relega a explicação dos fenômenos naturais por motivos irracionais ou religiosos e o autor-filósofo explica-os um a um, rematando com a peste de Atenas.

A antinomia vida-morte está presente no poema, que abre com alusões à vida e ao prazer, no jubiloso Hino a Vénus, e encerra com o final lúgubre da peste, qual contraste que dá o mote à composição – tudo o que nasce, morre; então, criação e destruição estão sob a eterna luta dos contrários, sem vencido nem vencedor: “Portanto não perece tudo aquilo que parece morrer, / porque a natureza forma de novo uma coisa a partir de outra, / e não permite que nada seja gerado senão com a ajuda da morte de outra coisa” (Tucídides, I, 262-264: 33). Inexorável é também o comentário do Poeta na prosopopeia do III livro: “De facto, a velhice expulsa pelas coisas novas cede sempre o seu lugar / e é necessário que uma coisa se renove a partir de outras. / [...] pois é necessária matéria para que cresçam as gerações vindouras, [...]” (*Ib.*, III, 964-965, 967: 189). E ao homem que vive cheio de medo, o Poeta-Filósofo assinala o caminho da libertação nestes três versos – núcleo da sua filosofia: “Ora, é preciso que afastem este temor e estas trevas do espírito, / não os raios de sol nem os luminosos dardos do dia, /

<sup>2</sup> Todos os livros ímpares e o último (I, III, V, VI) contêm uma celebração dos méritos de Epicuro, por ex.: “Ó tu, que primeiro foste capaz de erguer / tão clara luz em meio a tão grandes trevas, / iluminando as coisas boas da vida, / a ti eu sigo, ó glória do povo grego, e na pegada / dos teus passos coloco firmemente os meus, [...]” (Lucrécio, III, vv. 1-5: 141).

mas a contemplação da natureza e a sua compreensão” (*Ib.*, I, 146-148: 140)<sup>3</sup>. Este o sentido da física lucreciana, na linha da física epicurista: esta não era pura física, mas física aplicada à felicidade. Tal como o epicurismo, também o estoicismo<sup>4</sup> é uma doutrina da reconciliação do homem com a natureza, que engloba uma lógica e uma física que nos aportam a uma ética.

Lucrecio, por isso, instrui sobre a natureza do universo e a condição humana, cuja felicidade resultará da aceitação serena das suas limitações; na senda de Epicuro<sup>5</sup>, clarifica na primeira díade (Livros I-II) como o mundo obedece às leis da natureza, na segunda (III-IV) que nada deve ser temido, na terceira (V-VI) que nem sequer as tragédias ou catástrofes, cósmicas ou humanas, mesmo as mais dramáticas, devem ser fonte de temor. A morte – como disse Epicuro – não deve ser temida, porque quando ela chega, não existimos mais: “A morte, portanto, nada é e nada tem a ver connosco, / porque a natureza do espírito é por nós considerada mortal” (*Ib.*, III, 830-831: 181). Então, Lucrecio transpõe a narrativa de Tucídides, fiel aos dados históricos, geográficos, físicos e clínicos, sobre a peste de Atenas, inscrevendo-a num plano psicológico, carregado de drama e de emoção.

Alguns versos referem a sintomatologia, para uma descrição detalhada da epidemia: “A princípio, tinham a cabeça a arder em febre / e os dois olhos avermelhados, com um brilho difuso. / As gargantas, enegrecidas, por dentro, ressumavam sangue, / e o canal da voz entupia-se, obstruído por feridas. / A intérprete do espírito, a língua, emanava sangue, debilitada pelo mal, / com um movimento entorpe-

<sup>3</sup> Estes três versos serão várias vezes repetidos: II 59-61 (p. 81), III 91-93 (p. 145), VI 39-41 (p. 345).

<sup>4</sup> No que se refere ao tópico em questão, o *estoicismo* foi uma corrente filosófica que considera ser possível encontrar a felicidade desde que se viva em conformidade com o universo; pensado em Atenas, por Zenão de Cítio, foi em Roma que o estoicismo floresceu, com Epicteto, Séneca, Lucrecio, Marco Aurélio, e outros – todos eles pensadores muito evocados na actual situação pandémica.

<sup>5</sup> Sobre o tema em análise, para Epicuro (nasceu em Samos, ilha grega, mas viveu depois em Atenas até aos 72 anos de idade), apenas aqueles que conhecem a estrutura do real (por meio da lógica, da física e da ética) podem aspirar à felicidade. O *epicurismo* defendia a busca do prazer como forma de se atingir um estado de tranquilidade (*ataraxia*) e de libertação do medo, tal como a ausência de sofrimento (*aponia*) – seja este corporal ou psicológico, e isso através do conhecimento da harmonia do universo. Note-se que o epicurismo não se confunde com o *hedonismo*, pois este visa o prazer pelo prazer; o poeta romano Horácio (65-8 a.C.) seguiu de perto este lema do prazer do momento, ao considerar o “*carpe diem*” (‘aproveita o dia’, ‘colhe o momento’), como necessário à felicidade.

cido e áspera ao tacto. / Depois, quando a força da doença, entrando pelas goelas, / tinha preenchido todo o peito, e confluíra no próprio coração dos doentes, / então é que desabavam todos os redutos da vida. / A respiração trazia consigo, ao sair da boca, um cheiro fétido, / semelhante ao que exalam os cadáveres putrefactos abandonados, / e então enfraqueciam as forças do ânimo, / enfraquecia o corpo todo, já mesmo à beira da morte. / E coisa mais intolerável ainda que os males era a opressiva angústia / que nunca os largava, e os lamentos misturados aos gemidos” (*Ib.*, VI, 1045-1059: 399).

O leitor é ainda confrontado com o mais temeroso, a fisicalidade da morte, para que, apesar de tudo, possa aflorar a força da razão: “Além disso, eram dados muitos outros sinais de morte: / uma mente perturbada, mergulhada em tristeza e medo, / um sobrolho franzido, um rosto desvairado e agressivo, / ouvidos também perturbados e cheios de sons, / uma respiração anelante ou então grandes haustos / de respiração que surgiam em intervalos, um suor / reluzente que lhes encharcava o pescoço, ténues expectorações, / diminutas, salgadas e manchadas por uma cor amarelada, / a custo saídas das goelas com uma tosse roufenha. / Nas mãos contraíam-se os nervos, os membros tremiam. / Partindo dos pés, o frio ia subindo sem cessar, pouco a pouco. / Por fim, nos últimos momentos, as narinas apertadas, a ponta / do nariz afilada, os olhos encovados, as têmporas cavas, / a pele fria e dura, a boca aberta e caída; a fronte sempre tensa. / E não muito depois o corpo jazia na rigidez da morte” (*Ib.*, VI, 1181-1195: 401).

O poeta põe cruamente o leitor perante os últimos efeitos da peste: “E aquele que escapara àquele corrimento acre de sangue podre, / a doença atacava-lhe os nervos e as articulações, / e até as próprias partes genitais do corpo. / E alguns, receando gravemente os limiares da morte, / sobreviviam privando-se das partes viris com o ferro; / outros, por seu lado, permaneciam vivos sem pés nem mãos, / outros ainda arrancavam os olhos, a tal ponto se apoderara / deles o violento temor da morte. / E a alguns os tomou até o esquecimento de tudo, / a ponto de não se reconhecerem a si mesmos” (*Ib.* VI, 1204-1214: 401, 403). O Estóico romano propõe a plena aceitação da contingência, sem escapatória que conduza à busca de justificativas irracionais, que hoje

ainda acontecem. Afinal, o seu poema densifica a questão da vulnerabilidade humana, que a pandemia tão cruamente pôs ao de cima, numa sociedade que lobrigava sobretudo as proezas da técnica e os prodígios que se preanunciavam.

## 2. Agir “no conhecimento explícito do nosso não-conhecimento”

Na 2.<sup>a</sup> década do século XXI, de entre outras, há duas obras que preteriram essa dimensão de vulnerabilidade, não escondendo a estranheza com que li várias passagens do ‘best-seller’ *Sapiens: de animais a deuses* (2014), um grosso volume de 500 páginas de Yuval Noah Harari, em que o historiador israelense analisa as principais mutações desde a Idade da Pedra aos maiores avanços do século actual; precisamente no Posfácio, “O animal que se tornou Deus”, lê-se: “[...] conseguimos finalmente fazer um progresso real no que diz respeito à condição humana, com a redução da fome, de pragas e das guerras” (Harari, 2011: 485); outrossim, no livro que se seguiu, *Homo Deus: história breve do amanhã* (2016), onde descortina o devir da Humanidade e, voltando ao mesmo, afirma: “A era na qual a humanidade se via impotente diante de epidemias naturais provavelmente chegou ao fim” (Harari, 2016: 15). Ou seja, dois livros sobre os avanços científicos e tecnológicos – alguns próximos, outros talvez inimagináveis –, são infirmados nas respectivas posições de chegada e de partida.

Aliás, nesta crise global de saúde, disse-o Habermas, foi preciso agir “no conhecimento explícito do nosso não-conhecimento” (Habermas, 2020): dia após dia os governos tomavam decisões nos limites do conhecimento. Foi interessante compreender – muitos cidadãos o testemunham – como a ciência, no seu exercício constante de “ensaios e erros”, labora ante o desconhecido, inovando... Há cerca de cem anos que Bachelard já comprovava o carácter aproximativo e temporal da verdade: “A rectificação aparece-nos não como um simples retorno a uma experiência azarenta que uma atenção mais forte e mais avisada corrigiria, mas como o princípio fundamental que sustém e dirige o conhecimento e que o impele sem cessar para novas conquistas” (Bachelard, 1928: 16). Não se faz ciência sem disputas e controvérsia,

e isto percebeu-se: se esse é o dia-a-dia dum investigador, nunca, como agora, se viveu o discurso científico em tempo real, do ‘não-conhecimento’ ao prodígio de vacinas em poucos meses.

Hoje, ao contrário de Harari, surpreende esta impressão de retrocesso: pensávamos que sabíamos tudo e que tudo havíamos previsto, quando nos apercebemos da nossa abissal ignorância e da ignorância dos próprios especialistas, que, naturalmente, não cessam de contradizer-se: para nós, é estranha essa assustadora percepção de não ter mais o futuro nas mãos. Aliás, muitos julgam já não dispor mais das ferramentas mentais, éticas e espirituais para responder à situação, parecendo, as que existem, obsoletas em tempos de hipermodernidade: experienciamos cruamente como somos frágeis, vulneráveis, iludidos que éramos pela comodidade e conforto, até pelas promessas que os males da condição humana estão superados! Fragilidade ainda espiritual, já que a interioridade é sufocada, as religiões parecem superadas, restando o lado festivo da vida, a que acresce que, em breve, não morreremos – tal como prometem os transumanistas.

E se o desconhecimento contribuiu para a imprevisibilidade do coronavírus, à tão reiterada questão do jornalista sobre a pandemia inesperada, Edgar Morin – completou 100 anos de vida (Julho 2021) –, confinado no seu domicílio em Montpellier, respondeu: “A experiência das irrupções na história mal penetrou as consciências. Ora, a chegada de um imprevisível era previsível, mas não a sua natureza; donde a máxima, *‘espera o imprevisível’*” (Morin, 2020b). Dessa imprevisibilidade foram sintomas a escassez de meios para lhe resistir, desde máscaras e viseiras, até equipamento médico, como luvas, roupa sanitária, ventiladores, e outro material imprescindível, restando, no início – como na pandemia de há cem anos –, apenas o confinamento e o distanciamento físico; e sintomas foram também, ante as incertezas, os casos de ansiedade e de depressão ligados à crise da covid-19, até situações traumáticas que originaram fobias: o próprio termo “coronofobia”, cunhado no final de 2020, expressa esse medo e ansiedade grave perante o vírus e os efeitos da pandemia – que o poema estóico do início e o romance existencialista, no final, o ilustram.

Assim, para Edgar Morin, “o futuro imprevisível está hoje em gestação. Esperemos que seja para uma regeneração da política, para a

protecção do planeta e para uma humanização da sociedade: é tempo de mudar de Via". (Morin, 2020a: 27).

### 3. "As complexidades invisíveis"

A) "*Toda a coisa se esforça [...] por preservar no seu ser*"

Assim, da pandemia, Edgar Morin extrai a 11.<sup>a</sup> lição, sobre "*as complexidades invisíveis*", pois "*uma crise da inteligência*" manifesta-nos "*o enorme buraco negro no nosso espírito, que nos torna invisíveis as complexidades do real*" (Morin, 2020a: 48). Já Espinosa nos ensinava na sua *Ética* que "*toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por preservar no seu ser*" (Espinosa, 1677, III, VI: 99); quer dizer, tudo o que existe tende a manter-se na existência, pelo *conatus* (esforço), que é essa 'potência' actuante em todos os seres e que os torna dinâmicos – "*potentia sive conatus*", noções equivalentes (*Ib.*, VII: 100). Ao invés de afirmar um antropocentrismo, pondo o homem no centro, ou um biocentrismo, a vida no centro, Espinosa rejeita a própria ideia de centro e descreve a Natureza como um encontro de seres que operam de acordo com o princípio do *conatus*. Note-se, porém, que Espinosa considera 'Natureza naturante' como "*o que existe em si e é concebido por si*" (substância e causa), "*isto é, Deus*", e a 'Natureza naturada', "*todos os modos dos atributos de Deus*" (*Ib.*, I, XXIX, Escólio: 64-65): ambas são tomadas numa mútua imanência, isto é, a causa permanece em si para produzir, e o efeito permanece na causa. Espinosa interessou-se em especial pela complexidade crescente das coisas, de modo "[...] que a Natureza inteira é um só Indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do Indivíduo na sua totalidade" (*Ib.*, II, XIII, VII, Escólio: 33).

O homem é apenas uma parte da Natureza, por esta sempre superado: "*É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e não siga a ordem comum desta*" (*Ib.*, Apêndice, I: 90), recordando-nos que nela vivemos imersos e dela dependemos. Após um furacão ou outra calamidade, o aviso foi dado com este "axioma" da *Ética*: "*Não existe, na natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais potente e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer,*

é dada uma outra mais potente pela qual a primeira pode ser destruída” (*Ib.*, IV, Axiomas: 13). Esta visão complexa da natureza e da vida é tal que, se uma parte dela se destruir é o todo que é danificado, o que já Lucrécio, a seu modo, poetava.

Ora, tendo a ecologia como base um profundo respeito pela Natureza, compreende-se que defensores do ambiente valorizem o pensamento de Espinosa, já que Ela é, segundo ele, algo de divino. Se o imperativo ecológico se enuncia comumente, “se continuarmos a agir assim, destruímos a natureza”, talvez seja preferível estoutra, “se continuarmos a agir assim, a natureza vai destruir-nos”, mais inteligível hoje que na época de Espinosa, pelos efeitos nefastos da ação global da humanidade sobre a Terra – o *antropoceno* –, após o holoceno. Segundo Byung-Chul Han (professor da Universidade de Berlim), “a pandemia é a consequência da intervenção brutal do ser humano num delicado ecossistema”, enfatizando que “os efeitos da mudança climática serão mais devastadores do que a pandemia”, pelo que “a violência que o ser humano exerce contra a natureza, está-se a voltar contra ele com mais força. Nisso consiste a dialéctica do Antropoceno: nesta Era, o homem está mais ameaçado que nunca” (Han, 2020). Ora, se a ‘peste negra’ foi uma pandemia típica do Holoceno – a era geológica na qual decorreu toda a história e civilização humana até agora –, a covid-19 pode ser a primeira pandemia do Antropoceno – a nova era geológica na qual os humanos são os propulsores das alterações climáticas.

### *B) Uma indissociável conectividade global dos seres vivos e a natureza*

Na Natureza – como Espinosa ensinou –, tudo está interligado e uma indissociável conectividade global liga os seres vivos e a natureza. Ernst Haeckel, um naturalista que concebia o mundo dum modo monista, cunhou o termo “ecologia”<sup>6</sup>, em 1866, para descrever a interdependência das espécies com o meio e destas entre si. Disso hoje comprovativo, no 1.º confinamento (Março de 2020), foi o documen-

<sup>6</sup> Ernst Haeckel, um dos mais importantes difusores das ideias de Darwin no séc. XIX, foi assistente de Rudolf Virchow (em Würzburg, durante o Verão de 1856, antes de se desentenderem), o professor de Anatomia Patológica, que referimos no início. Com o termo ‘ecologia’, Haeckel (1866: 286) quis designar o estudo da dinâmica das relações entre os seres vivos e o ambiente em que vivem.



tário sobre os glaciares – tão surpreendente quão inquietante –, que a ‘France 2’ exibiu: o derretimento do ‘permafrost do Norte’, associado ao aquecimento global, ameaça liberar todos os tipos de vírus, muitos ainda desconhecidos; e isso sem contar com os riscos catastróficos, não apenas para a humanidade, mas para todos os seres vivos, que tal derretimento de gigantes do gelo representa. A vulnerabilidade negligenciada dos nossos ecossistemas amplia a nossa própria vulnerabilidade – a que adiante nos referiremos.

Se o homem tem aviltado a Natureza, esta não deixa de reagir; qualquer que tenha sido a origem do coronavírus – assunto não ainda esclarecido –, todavia, não foi o morcego, através do pangolim, que invadiu a actividade humana, foram os humanos que invadiram domínios que não eram os seus! Principalmente na China, e noutros países asiáticos, enxameiam, nos mercados, diferentes espécies de animais, retirados do seu habitat selvagem, aprisionados em cativeiros, quantas vezes sofrendo a sede e a fome em espaço sujo e imundo, suportando, com frequência, feridas abertas e sem os cuidados. Foi assim que vírus, como Ébola e outros, chegaram aos humanos, através de hospedeiros deslocados da selva para ambientes desajustados para os bichos, ficando o homem submetido a uma “coisa ínfima das mais ínfimas”, terrena, predadora, invisível – um vírus. Também caçadores buscam o pangolim, que sofre um cruel processo de tortura, morte e de extracção das escamas, das quais pulula um mercado negro, seja pelas supostas propriedades medicinais, seja para enfeites em rituais, ou simples confecções de jóias, com frequência servindo essa carne como iguaria exótica e cara, pelo que é elevado o seu risco de extinção. Daí que mais de 200 organizações de todo o mundo tenham subscrito uma carta à Organização Mundial da Saúde (OMS), pedindo a proibição permanente do comércio de animais silvestres. Além disso, o que hoje se passa com a selvajaria da indústria animal intensiva atingiu o cume da crueldade: este desregramento é tal que os tratados comerciais só sobre os produtos a transaccionar, não acerca dos modos *como* eles foram produzidos, nem dos impactos que provocam na esfera ambiental, laboral ou social.

Com o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, discordamos do filósofo esloveno Slavoj Žižek, quando este sustém que o vírus desferiu

um golpe fatal no capitalismo (Žižek, 2020: 21-28), evocando mesmo a emergência dum obscuro comunismo. Até uma prática que estava massificada, praticada de modo exacerbado – o turismo –, patenteava excessos. Han sublinha como se viajava com total abstracção topográfica, quantas vezes sem a experiência do quilómetro, sem a menor ideia de escalas e imensidades; se importava “encontrar o significado das coisas”, quando se trata de viajar, deveríamos redescobrir a realidade das distâncias, o sentido da geografia, em suma, “respeitar o planeta”. A vulnerabilidade da Terra é a nossa vulnerabilidade.

#### 4. Um “neo-existencialismo”?

##### A) *A vulnerabilidade humana*

Se, na lógica de Yuval Harari, se oblitera a *vulnerabilidade* humana, uma dimensão que a pandemia tornou óbvia, para Edgar Morin essa foi a 2.<sup>a</sup> lição do coronavírus – uma “lição sobre a condição humana”: “A nossa fragilidade era esquecida, a nossa precariedade era ocultada. O mito ocidental do homem cujo destino é tornar-se ‘mestre e possessor da Natureza’ desmoronou-se perante um vírus” (Morin, 2020a: 31). De facto, como humanos, somos vulneráveis: somos seres corporais e relacionais, que dependem de outros – pessoas, instituições, animais não humanos, recursos naturais – para viver e “viver bem” (Aristóteles).

Tal *vulnerabilidade* não é necessariamente um mal, é um facto; e é também condição para podermos agir no mundo; por causa desta ambivalência, e da sua dimensão constitutiva, ela passa muitas vezes despercebida, até a esquecemos. De facto, “vivemos numa sociedade que soube – até um certo ponto e até um período recente – responder a essa vulnerabilidade desenvolvendo um sistema de protecção social que, se estava longe de ser perfeito, permitiu largamente dissociar a experiência da vulnerabilidade da catástrofe, e colocou uma maioria das pessoas em posição de viver bem a sua vida vulnerável. Poder-se-ia dizer que, paradoxalmente, é porque construímos instituições fundadas no reconhecimento da vulnerabilidade que pudemos esquecer que éramos vulneráveis” (Garrau, 2020). E tais sistemas são imper-

feitos, pois, estupefactos, assistimos, impotentes, ao colapso parcial do sistema de ajuda aos mais frágeis – precários, doentes, deficientes, idosos –, muitos dos quais já viviam um confinamento quase em permanência. Marie Garrau disse-o, ao advertir que “o vírus operou uma universalização brutal do sentimento de vulnerabilidade” (*Ib.*); a actual crise do coronavírus tornou isso muito claro e, neste sentido, o vírus é um espelho que mostra a sociedade em que vivemos.

Já há anos que a filósofa Marie Garrau, da Sorbonne, nos convida a “tomar a sério a vulnerabilidade humana, enquanto *a*) estrutura de existência comum – a ‘vulnerabilidade fundamental’ –, *b*) cuja intensidade pode aumentar de forma desigual em determinados contextos e sob o efeito de processos sociais específico – os casos de ‘vulnerabilidades problemáticas’” (Garrau, 2018: 19-20). É que todos somos vulneráveis, mas somo-lo *desigualmente*, e nem todos somos vulneráveis às mesmas coisas.

Ora, se “é verdade que a maioria dos seres humanos é capaz de se comportar como ser racional e autónomo, ou, nos termos de Rawls, de forjar uma concepção do bem, revê-la e, na sua vida, buscar realizá-la”, porém, “alguns seres humanos não chegam a desenvolver e a usar as capacidades que respaldam essa autonomia. Tais capacidades não podem desenvolver-se sem que exista um certo número de condições relacionais e sociais, negativas e positivas, que os dois princípios rawlsianos não são suficientes para garantir” (Garrau, 2018: 17-18), referindo-se aos princípios da justiça do filósofo estadunidense (Rawls, 1971: 67-88). Um dos pressupostos de partida de Garrau é encontrar “as bases de uma teoria política alternativa ao liberalismo rawlsiano, isto é, uma teoria política fundada no reconhecimento da vulnerabilidade fundamental dos seres humanos e destinada a responder-lhe” (Garrau, 2018: 18). O escopo é pensar a vulnerabilidade não apenas do ponto de vista moral, mas também político, perscrutando, ao mesmo tempo, o que é uma sociedade justa.

Neste enfoque, a pandemia poderia proporcionar uma mudança de paradigma em várias esferas da vida, quer nas relações interpessoais, quer entre o Estado e outros entes públicos e com as populações; além disso, o cidadão deveria superar a dependência doentia do consumismo desenfreado, pois “a dominação é o acto pelo qual se coage o outro

a participar do sistema que o aliena” (Dussel, 1977: 60). Quantas vezes a tecnocracia, ligada ao individualismo, tende ao tecno-consumismo galopante, preterindo os ‘*existenciais humanos*’, que respaldam a conduta ética dos indivíduos, mas que são vistos como obstáculos ao potencial humano. Um exemplo paroxístico dessa tendência é o discurso de muitos transumanistas que consideram a velhice como uma doença superável ou o corpo como uma prisão para a mente, atribuindo à tecnologia e à robotização generalizada um papel prevalecte para nos liberarmos da condição humana, já que esta é *demasiado humana*.

### B) *Existenciais humanos*

Na verdade, *existir* não é simplesmente viver: a *existência* – mostra-o a etimologia latina, *ex-sistere*, ‘sair de’ – expressa essa capacidade que os humanos têm de posicionarem-se como *sujeitos* e *objectos* de si mesmos, isto é, de indivíduos susceptíveis de se orientarem de acordo com a liberdade. Ora, a *liberdade* é *autonomia*, a arte de ‘ser para si mesmo’ a sua própria norma: sendo um valor fundamental da pessoa humana – a capacidade de agir por si mesmo –, ela coexiste com outros existenciais humanos – a *vulnerabilidade* e a *comunidade*. Após décadas de ideologia individualista, a experiência da covid-19 tornou patente esta constatação, antes ofuscada: nascemos e permanecemos *juntos*, e *vulneráveis*.

A *vulnerabilidade*, patente na infância e na senectude, mas também no decurso de nossas vidas, é algo que, por vezes, se pretende ocultar como dimensão vergonhosa do humano. Quanto à dimensão *comunitária* dos cuidados, embora essencial no nosso quotidiano, a posição neoliberal subvaloriza-a, a ponto de quase a negligenciar. Acresce que a experiência dolorosa e inolvidável do confinamento trouxe mais respeito por um conjunto alargado de pessoas que lutam, sofrem e se colocam em perigo para cuidar da nossa vida e saúde – também esta uma vivência profunda de vulnerabilidade e de comunidade. Aliás, tal experiência pôs a claro mesteres que se julgavam menores – quantas vezes com salários baixos e em precariedade laboral – e, afinal, *fulcrais* nas comunidades; tais pessoas, de enorme dedicação social, fizeram-no sem hesitar; este um outro imperativo ético-político que a crise patenteou, isto é, o dever de valorizar socialmente quer o sentido *nobre* da função quer o valor *monetário* de retribuição.

Neste aspecto, a covid-19 trouxe ao de cima uma *fenomenologia do “nós”* (De Sanctis, 2020). A supremacia do individualismo resultara em egoísmo, que desvaloriza a *reflexividade* pela qual apreendemos a nossa vocação universal, de que o egoísmo individualista é a antítese. Então, do choque psicológico da pandemia, despontam certamente, com outra ressonância, as clássicas questões – Quem somos?, donde vimos? E para onde vamos?, atribuídas aos filósofos gregos (Platão, Aristóteles, e outros), a que Kant acrescentou: “O que posso saber?, o que devo fazer?, o que me é permitido esperar?, o que é o ser humano?”, prosseguindo: “A *metafísica* responde à primeira questão, a *moral* à segunda, a *religião* à terceira, e a *antropologia* à quarta. Mas, no fundo, poderíamos reconduzir tudo à antropologia, porque as três primeiras questões se relacionam com a última” (Kant, 1800: 25).

Nesta sequência, a pandemia traz-me à mente o ideário existencialista<sup>7</sup>, cujos autores reflectiram sobre a vulnerabilidade humana, o absurdo, a finitude, a angústia, a morte, a ansiedade, a responsabilidade, a autenticidade, o nada, a liberdade, temas que voltaram em força – adiante ilustrados na narração existencialista de Camus, *A Peste*. E também a experiência do tempo, hoje, “já não remete para uma data ou um calendário”, pois, se “o sujeito vive numa bolha que encapsula o tempo, o instante torna-se o único acontecimento que tende a auto-referenciar-se” (Gil, 2020). Ligados a esses temas, uma plêiade de figuras para quem “a existência precede a essência”, constituinte dum paradigma filosófico que, diversamente, “pensou a contingência da vida humana, que, na esteira de Píndaro – propugnava “*torna-te no que és*” –, inspirando itinerários neo-existencialistas, na esteira dos já referidos de Garrau (2018), Gil (2020), De Sanctis (2020), Critchley (2020), ou Briatte (2020) e vários outros.

### C) “A Peste”: recorrências duma obra-paradigma

De *A Peste* (1947), romance do escritor e filósofo existencialista Albert Camus (Prémio Nobel de Literatura em 1957) – obra pejada do com-

<sup>7</sup> Refiro-me a obras essenciais do século xx, desde o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, filósofos alemães (Martin Heidegger, Karl Jaspers), franceses (Gabriel Marcel, Albert Camus e Jean-Paul Sartre), russos (Fiódor Dostoiévski, Nicolai Berdiaef, este depois francês), italianos (e.g., Nicola Abbagnano), espanhóis (Unamuno, Ortega y Gasset), alguns portugueses (e.g., Vergílio Ferreira).

promisso, luta e resistência, mas também pelo medo, do exílio e da revolta –, retenho alguns itens susceptíveis de densificar a temática: não que o mal que vivemos hoje seja idêntico – não é –, mas porque parecemos personagens aí retractadas – o médico, o trabalhador de saúde, o político da prefeitura, o juiz, o jornalista, o padre, o contagiado, o ainda não infectado, o cuidador, a mãe, o amante... Todos aí estão, embora, mais tarde, Camus tenha reiterado (em 11 Janeiro de 1955) a Roland Barthes que, este romance, ele o fizera como alegoria ao nazismo: “*A Peste*, que eu gostaria que fosse lida em várias perspectivas, tem, entretanto, como conteúdo evidente, a luta da resistência europeia contra o nazismo” (Camus, 1955). Aliás, já Simone de Beauvoir – a filósofa existencialista – assim o interpretou, ao escrever ao seu amante americano Nelson Algren, em 13 de Junho de 1947: “Porque se interessa pelo existencialismo, saiba que Camus, o autor de *O Estrangeiro*, acaba de publicar um livro importante, *A Peste*, onde trata da ocupação de Paris pelo exército alemão, sob o manto de uma história de peste em Oran. Ele descreve a doença terrível, a solidão da cidade sobre a qual ela se abate, atrás das portas fechadas por medo do contágio; o medo, a coragem. Com tudo isso, ele tenta reflectir sobre o sentido da existência humana, das razões, da maneira de a aceitar” (Beauvoir, 1997: 43). Beauvoir formulara clara e concisamente, o que Camus, na sua “carta aberta” a Barthes, designará de “conteúdo evidente”.

O personagem principal do romance, um médico devotado à causa, cuida com desvelo dos infectados e envia relatórios ao prefeito de Oran, cidade argelina do litoral mediterrânico. O flagelo chega de modo inesperado, num dia primaveril: “Na manhã do dia 16 de Abril, o doutor Bernard Rieux saiu do seu consultório e tropeçou num rato morto, no meio do patamar” (Camus, 1947: 18), coisa impossível para o porteiro, o sr. Michel (“não havia ratos na casa e era, pois, necessário que tivessem trazido aquele de fora”, pelo que “se tratava de uma brincadeira”). Ao iniciar as visitas diárias, os animais multiplicam-se, vivos ou mortos, em todas as ruas da cidade, presságio da epidemia que se abate de modo implacável sobre a cidade argelina – terra natal de Camus.

O mal alastra-se, de um a três ratos, e, já na estação de comboios, “um empregado levava debaixo do braço um caixote cheio de ratos

mortos” (*Ib.*, p. 22); num só dia, a agência noticiosa ‘Ransdoc’ “anunciou, na sua emissão radiofónica, 6231 ratos apanhados e queimados” e, 3 dias depois, “a 28 de Abril, a Ransdoc anunciava uma colecta de cerca de 8000 ratos”, quando “a ansiedade atingiu o auge” (*Ib.*, 27) – referências que, metonimicamente, expressam o mal que se infiltrava, não obstante posições negacionistas, como a do porteiro, que foi o primeiro a morrer (*Ib.*, 32-33); esta era até a reacção de muitos, que “continuavam a fazer negócios, preparavam viagens e tinham opiniões. Como poderiam ter pensado na peste, que suprime o futuro, os deslocamentos e as discussões? Julgavam-se livres, e nunca alguém será livre enquanto houver flagelos” (*Ib.*, 50). À medida que o mal se mostra a todos, também urge o compromisso em combatê-lo, embora a Prefeitura de Oran fosse morosa em assumi-lo, forçada a fazê-lo pela velocidade do contágio, decretando então o estado de peste, o isolamento das pessoas e os cercos sanitários: “Os jornais publicaram decretos que renovavam a interdição de sair e ameaçavam com penas de prisão os infractores” (*Ib.*, 128).

De facto, “a imprensa, tão tagarela no caso dos ratos, já não falava de nada. É que os ratos morrem na rua e os homens no seu quarto. E os jornais só se ocupam da rua” (*Ib.*, 47). Era exasperante as decisões tardarem e o n.º de mortos disparar. Impõe-se o confinamento; e “se era o exílio [“como com o jornalista Rambert ou outros” (*Ib.*, 88)], na maior parte dos casos era o exílio em casa” (*Ib.*). A cidade é fechada, e enquanto as pessoas “tentavam adaptar-se a este súbito exílio, a peste punha guardas às portas e desviava os navios que faziam rota para Oran” (*Ib.*, 92), impondo cercas sanitárias, prescrevendo quarentenas, nos domicílios e nos hotéis, e a interdição de sair, punível com prisão, certamente, arruinando o turismo na cidade (*Ib.*, 100). Até a troca de correspondência é proibida, com medo que o contágio passe nas cartas.

Personagens como o médico Rieux, que alimenta o ideal de vencer a peste, mas com a consciência de que a batalha contra o mal é interminável, o jornalista Tarrou e Grand, o funcionário público tímido, com aspirações a escritor, e tantos outros personagens que unem os seus sentimentos de revolta no combate à peste, expressam, afinal, as contingências existenciais do nosso tempo. Rambert, o jornalista pari-

siense, surpreendido pela peste, quer sair da cidade para voltar para junto da esposa, e exaspera-se: as autoridades tomam decisões, para ele abstractas, e não atendem à singularidade da sua situação. Se tudo fez para quebrar o cerco e ir-se embora, no último momento, quando o pôde fazer, não o faz: como era possível ser feliz, na “vergonha em ser feliz sozinho” (*Ib.*, 227), aderindo ainda aos grupos sanitários voluntários de combate à peste, liderados por Rieux.

Jean Tarrou, cronista em período conturbado, “o historiador do que não tem história” (*Ib.*, 35), carrega nos seus “cadernos” notas dispersas, fragmentos conversacionais colhidos nos eléctricos, uma profusão de notas ínfimas, indicações heteróclitas parecendo inúteis, mas afinal relevantes; há páginas aliciantes que parecem actuais, como a descrição realista-humorística-satírica da vida em Oran, toda cronometrada, desde as filas ao alvorecer do dia, na procura de bens, do simples jornal, às paradas de jovens nas ruas principais, movidos pela paixão de viver. Se havia cartazes tranquilizadores – “Aqui, os talheres são esterilizados” (*Ib.*, 115) – afixados em restaurantes, Tarrou “anotava que as pastilhas de mentol tinham desaparecido das farmácias, porque muitas pessoas as chupavam para se prevenirem contra um contágio eventual” (*Ib.*, 109).

E as notícias falsas circulavam, como o cartaz dalguns cafés – “o bom vinho mata o micróbio” (*Ib.*, 95). Cottard vai buscar as refeições ao restaurante. Entretanto, “apesar da crise do papel [...] que forçou alguns periódicos a diminuírem o número de páginas, criou-se mais um jornal: *O Correio da Epidemia*, cuja tarefa é “informar os nossos concidadãos, com escrupulosa objectividade [...]” (*Ib.*, 135). Os ajuntamentos, as reuniões, as vigílias rituais, são interditas. Os enterros fazem-se às ocultas. A contagem de vítimas ressoa todos os dias na rádio. Médicos, esses improvisam o melhor que podem: “Mas é verdade que temos ainda tudo a aprender sobre este assunto” (*Ib.*, 147), admite Rieux. A peste não é o coronavírus, os sintomas não são os mesmos, mas a tipologia das figuras de hoje está lá.

O romance termina com o declínio da epidemia, no início do frio, e os primeiros sucessos de invenção de um soro. Após dez meses de confinamento, a “vida normal” recomeça: “A que chamas de retorno à vida normal?”, pergunta Cottard. “Novos filmes no cinema”, respon-



de Tarrou (*Ib.*, 300) à tão reiterativa questão. O autor conclui o romance com oito linhas que parecem premonitórias: “Escutando os gritos de alegria que subiam da cidade, Rieux lembrava-se que esta alegria estava sempre ameaçada. Porque ele sabia o que esta multidão em euforia ignorava, e se pode ler nos livros, que o bacilo da peste não morre nem desaparece nunca, que pode permanecer dezenas de anos adormecido nos móveis e na roupa, que espera pacientemente nos quartos, nas caves, nas malas, nos lenços e na papelada, e que viria, talvez, o dia em que, para desgraça e ensinamento dos homens, a peste acordaria os seus ratos e os mandaria morrer numa cidade feliz” (*Ib.*, 331-332). Esse é também o nosso temor!

Hoje, a sequência não será “de retorno à vida normal”, nem uma “nova normalidade” – porventura uma *contradictio in terminis* –, nem sairemos mais fortes ou melhores. Sim, mais pobres, porque tudo isto foi um rude golpe (tanta dor e tantos mortos). Uma coisa sabemos: o sistema de saúde e o sistema de educação são o que temos, conjuntamente, de mais precioso! É a eles que deve dar-se sempre a prioridade. O vírus pôs a nu situações de pobreza e de vida sub-humana, especialmente em imigrantes, por vezes até de escravização. Custa a acreditar como os poderes públicos – governo, municípios, oposições – não agiram perante situações aflitivas sabidas. Será talvez mais difícil e momentoso, e mesmo complexo, superar a crise social que a crise económica.

E após a covid-19? Lendo-o, mas não sequaz de Yuval Harari – hesitante perante a questão –, mais próximo de Byung-Chul Han que de Slavoj Žižek, na senda de Marie Garrau, concordante com Jürgen Habermas, também com Edgar Morin, quem alvitra que “a pós-pandemia será uma aventura incerta, na qual se desenvolverão as forças do pior e do melhor, ainda que estas últimas sejam frágeis e dispersas. Mas o pior não está dado, e o improvável pode acontecer” (Morin, 2020b). Eu rematarei, não como Tarrou à questão de Cottard – “A que chamas de retorno à vida normal?” –, mas como o disse concisamente o escritor Michel Houellebecq: “Após o confinamento, não acordaremos num novo mundo; será o mesmo, um pouco pior”<sup>8</sup> (Houellebecq, 2020).

<sup>8</sup> “Nous ne nous réveillerons pas, après le confinement, dans un nouveau monde; ce sera le même, en un peu pire”. Houellebecq escreveu mais de uma dezena de livros de poesia, cerca

## REFERÊNCIAS

- BACHELARD, G. (1928). *Essai sur la Connaissance Approchée*, Paris: Vrin (1973).
- BEAUVOIR, S. de (1997). *Lettres à Nelson Algren*, Paris: Gallimard Folio.
- BRIATTE, J. (2020). “3 Existentialist Lessons to help you deal with covid-19: how philosophy can help us cope with the pandemic”, 29/03/2020 (*on line*).
- CAMUS, A. (1947). *La Peste*, Paris: Gallimard NRF.
- CAMUS, A. (1955). “Lettre d’Albert Camus à Roland Barthes”: <http://philofrancais.fr/camus-lettre-a-roland-barthes>
- CRITCHLEY, S. (2020). “To philosophize is to learn how to die: facing death can be a key to our liberation and survival”, *The New York Times*, April 11, 2020 (*on line*).
- DE SANCTIS, J. (2020). “Entre vulnérabilité et collectivité: le covid-19 comme puissance existentialiste”, *La Pause Philo*, 23/03/2020. <http://lapausephilo.fr/2020/03/23/philosophie-covid-19-vulnerabilite-collectif/>
- DUSSEL, E. (1977). *Filosofia da Libertação*, São Paulo: Loyola.
- ESPINOSA, B. (1677). *Ética demonstrada à maneira dos Geómetras*, trad. e intr. de Joaquim de Carvalho (I), Joaquim Ferreira Gomes (II-III), António Simões (IV-V), Coimbra: Atlântida (1965).
- GARRAU, M. (2018). *Politiques de la Vulnérabilité*, Paris, CNRS Éditions.
- GARRAU, M. (2020). “Le virus a opéré une universalisation brutale du sentiment de vulnérabilité”, *Libération*, 7 juin 2020.
- GIL, J. (2020). “O sujeito vive numa bolha que encapsula o tempo, o instante torna-se o único acontecimento”, *Público*, 23/04/2020.
- HOUELLEBECQ, M. (2020). France Inter, le 4 mai 2020.
- KANT, E. (1800). *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin (1970).
- LUCRÉCIO, *Da Natureza das Coisas [De Rerum Natura]* (poema, I a.C.), trad. Luís M. G. Cerqueira, Lisboa: Relógio D’Água (2015).
- HABERMAS, J. (2020). “Il nous faut agir dans le savoir explicite de notre non-savoir”, *Le Monde*, le 11 avril 2020.
- HAECKEL E. (1866). *Generelle Morphologie der Organismen*, vol. II, Berlim: G. Reimer.
- HAN, B.-C. (2020). “El dataísmo es una forma pornográfica de conocimiento que anula el pensamiento”, *El País*, Entrevista, 17 de mayo 2020.
- HARARI, Y. N. (2011). *Sapiens (de animais a deuses): história breve da humanidade*, Amadora: Elsinore (2013).
- HARARI, Y. N. (2016). *Homo Deus: história breve do amanhã*, Amadora: Elsinore (2020)
- HOUELLEBECQ, Michel (2020), “France Inter”, le 4 mai 2020.

---

de dez livros de ficção, dos quais *Submissão* (2015), que versa sobre o multiculturalismo francês (em especial os problemas da islamização), e *Serotinina* (2019), uma obra prospectiva de género distópico.

- MORIN, M. (2020a). avec la collaboration de Sabah Abouessalam, *Changeons de Voie: les leçons du coronavirus*, Paris: Denoël.
- MORIN, M. (2020b). “Cette crise nous pousse à nous interroger sur notre mode de vie, sur nos vrais besoins masqués dans les aliénations du quotidien”, *Le Monde*, le 19 avril 2020.
- RAWLS, J. (1971). *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa: Presença (1993).
- TUCÍDIDES, *História da Guerra de Peloponeso*, trad. David Martelo, intr. Luís Lobo Fernandes, Lisboa: Edições Sílabo (2015).
- ŽIŽEK, S. (2020). “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir a la reinención del comunismo” (27 febrero 2020), in *Sopa de Wuhan*, Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), marzo 2020. <http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf> (acesso em 25/06/2021)