

Formas de gobierno en tiempos de pandemia

Irene Ortiz Gala

I. La visita de una pandemia

La pandemia, como acontecimiento excepcional, aparece narrada en varios relatos clásicos que pueden ayudarnos a entender las formas de gobierno que se desprenden de su llegada. Ya en las primeras páginas de la tragedia de Edipo de Sófocles, se dirige el sacerdote a Edipo con las siguientes palabras: «Además, la divinidad que produce la peste, precipitándose, aflige la ciudad. ¡Odiosa epidemia, bajo cuyos efectos está despoblada la morada Cadmea, mientras el negro Hades se enriquece entre suspiros y lamentos!»¹. No obstante, conviene recordar que en este caso el término que emplea Sófocles en el texto griego no es *epidēmía* sino *loimós*, que de acuerdo con el diccionario Lidell-Scott-Jones significa plaga o peste. El término griego de *epidēmía*, aunque también se usaba en el campo semántico de la medicina, no siempre hizo referencia a una enfermedad que afecta a gran parte de la población de un lugar. Tal y como ha señalado Pedro Laín Entralgo, la epidemia indica la visita que hace un doctor a un enfermo. En sus propias palabras: «Durante su peregrinante residencia profesional en un *demos* cualquiera —que esto es lo que en rigor significa, dentro del C. H., el término *epidēmía*—, el médico hipocrático atiende en su consultorio privado (*iatreion*) o en el domicilio del paciente a un hombre que ha requerido su asistencia técnica»². Por otro lado, si se atiende al quinto libro del Corpus Hipocrático, *Epidemias* [*epidēmíai*], lo que nos encontramos no es una recolección de escritos médicos sobre las epidemias, en el sentido de enfermedades, sino una recopilación de textos de médicos viajeros. De la misma forma ha señalado Jaeger el carácter ambulante del médico recogido en el Corpus Hipocrático, comparando su figura con la de los educadores antes de la constitución de escuelas fijas³. Una segunda connotación del término epidemia permite comprender mejor el carácter de visita subrayado por Jaeger, aquella que incide en que la visita del médico ambulante se trata de un «estar de paso» como «ser cogido por imprevisto»⁴.

Si nos dirigimos al Corpus Hipocrático encontraremos que en *Sobre la naturaleza del hombre* se traza una primera distinción etiológica sobre el origen de una enfermedad. Allí se dice: «Las enfermedades surgen o de la dieta o del aire que inspiramos al vivir»⁵. El diagnóstico de cada una de ellas «ha de hacerse del siguiente modo: cuando multitud de personas sucumben

¹ Sófocles, “Edipo”, en *Tragedias*, (Madrid: Gredos, 1981), v. 27.

² Pedro Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, (Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970), p. 226.

³ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, vol. III, 15.^a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), p. 493.

⁴ *Tratados Hipocráticos, V. Epidemias* (Madrid: Gredos, 1989), p. 8.

⁵ “Sobre la naturaleza del hombre”, en *Tratados Hipocráticos*, v. VIII, 2.^a ed. (Madrid: Gredos, 2003), p. 47.

[epidemia, llegada] a una misma enfermedad en un mismo período de tiempo, se debe atribuir la causa a lo que es más común y de lo que todos nos valemos en mayor grado: esto es, el aire que respiramos»⁶. Se distinguen, por tanto, dos tipos de enfermedades atendiendo a sus causas: las que son provocadas por la dieta y esporádicas y, por tanto, individuales, y las que ocurren de forma común a todos en un determinado tiempo y espacio y, en consecuencia, puede decirse de ellas que son epidémicas en el sentido de que se trata de enfermedades que *visitan* un lugar. Por tanto, «se habla de “visita/*epidēmía*” (en el sentido de llegada, ataque o irrupción) de una sola enfermedad que afecta a muchos, que se adquiere por el aire, y que éste contiene algo nocivo y extraño en ese lugar»⁷. Como reza el fragmento anterior del Corpus Hipocrático, se nombra la epidemia como la irrupción, la llegada de una enfermedad en un mismo período de tiempo. En estos fragmentos se reúnen los matices que han aparecido previamente: la epidemia como «visita» pero también como irrupción o, en otras palabras, como una «visita inesperada».

No es la primera vez que algún pueblo recibe una *epidēmía*. Sabemos por los vestigios literarios griegos de la peste (*loimós*) que asoló Atenas y acabó con la vida de Pericles en el siglo V a. C., la peste antoniana o plaga de Galeno, la peste negra, las pandemias de cólera durante todo el siglo XIX, la gripe española, la pandemia de gripe A (H1N1) y la actual covid-19, entre tantas otras. Una tónica compartida en los relatos sobre la pandemia es que se trata de un acontecimiento excepcional que requiere respuestas extraordinarias. Podríamos decir, de la mano de Roberto Esposito, que las respuestas inmunitarias, en mayor o menor medida, en todas las crisis, sean estas sanitarias o políticas. Sin embargo, de lo que se trata ahora es de ver cuáles han sido las reacciones a la visita de este virus para comprender el debate teórico en el que han participado diferentes voces para subrayar su deriva tanatopolítica.

II. Gobernar el acontecimiento

El paradigma biopolítico no señala solo el cruce entre vida y política sino quizá, y sobre todo, la tensión constante entre la sobreposición de uno de los dos términos sobre el otro. No es solo que la vida sea modificada por ciertas políticas, sino también, que las políticas responden a un control de la mera vida⁸. Esta co-imbricación de la vida y la política se presenta particularmente evidente en los relatos que han propiciado la figura del gobernante-médico. En estos meses hemos visto cómo se exigía a nuestros gobernantes tomar sus decisiones en base a la evidencia

⁶ *Idem*.

⁷ Luis Miguel Pino Campos y Justo Pedro Hernández González, “En torno al significado original del vocablo griego *epidēmía* y su identificación con el latino *pestis*”, *Dynamis*, n.º 28 (2008), p. 204.

⁸ Sobre esta distinción entre vida política y mera vida, remito al *arcana imperii* que Agamben reconoce en la filosofía aristotélica que traza una ruptura entre *bíos* y *zoé*. Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer* (Valencia: Pre-textos, 1996).

médica⁹ y, por otro lado, cómo la evidencia médica no dejaba nunca de ser política¹⁰. De esta forma, los límites entre el equipo médico y científico y los gobernantes se han vuelto algo borrosos y han confundido ambas figuras. Sin embargo, no es la primera vez que los cometidos de uno se mezclan con los del otro. De hecho, el gobernante-médico aparece numerosas veces representado en la literatura clásica. Ya el Agamenón de Esquilo en su obra homónima presenta un rey griego que narra su gobierno a través de la metáfora médica. Cuando Agamenón regresa después de haber reducido Troya a cenizas, dice: «Hay que ver el modo de que permanezca y dure mucho tiempo lo que está bien, mientras que en aquellos que se hacen precisos remedios salutíferos, cauterizaremos o sajaremos con benevolencia e intentaremos alejar el daño de la enfermedad»¹¹. También Tiresias se dirige a Creonte para hablarle de la enfermedad que sufre su ciudad y que él, como gobernante-médico, debe curar. Escribe Sófocles: «La ciudad sufre estas cosas a causa de tu decisión. En efecto, nuestros altares públicos y privados, todos ellos, están infectados por el pasto obtenido por aves y perros del desgraciado hijo de Edipo que yace muerto»¹². Creonte, en tanto gobernante, debe actuar como médico y *curar* la ciudad de la enfermedad que esta padece. De manera análoga, Sócrates es retratado no pocas veces en los diálogos platónicos como un médico del alma¹³. Por otro lado, el uso de la metáfora médica para describir asuntos políticos se muestra evidente en Gorgias, donde Platón hace decir a Sócrates: «Así dicen que aquellos que hicieron grande a Ateneas, pero no se dan cuenta de que, por su culpa, la ciudad está hinchada y emponzoñada (...). Pero cuando, como se ha dicho, venga la crisis de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos culpables de los males»¹⁴. Un poco después, Sócrates continúa con la analogía entre medicina y política:

Piensa, en efecto, de qué modo podría defenderse el médico puesto en tal situación, si se le acusara con estas palabras: «Niños, este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños de vosotros los destroza cortando y quemando sus miembros y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba con toda clase de manjares agradables». ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en ese peligro? O bien, si dijera la verdad: «Yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud», ¿cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿No gritarán con todas sus fuerzas?»¹⁵.

⁹ Hago referencia a la intervención del presidente del gobierno, Pedro Sánchez, del día 9 de marzo de 2020. Recuperado de

<https://www.lamoncloa.gob.es/presidente/intervenciones/Paginas/2020/prsp09032020.aspx?qfr=23>.

¹⁰ La presidenta de la comunidad de Madrid, Isabel Díaz Ayuso, reconoce que solicitó el paso a la fase 1 para su comunidad en contra del criterio médico. Recuperado de <https://elpais.com/espana/madrid/2020-05-08/ayuso-un-criterio-medico-siempre-es-mas-precavido-nos-tendriamos-que-quedar-eternamente-en-casa.html>

¹¹ Esquilo, “Agamenón”, en *Tragedias* (Madrid: Gredos, 1993), v. 846 ss.

¹² Sófocles, “Edipo”, en *Tragedias* (Madrid: Gredos, 1981), v. 1015.

¹³ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, vol. III, 15.ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), pp. 530-535.

¹⁴ Platón, “Gorgias”, en *Diálogos II* (Madrid: Gredos, 1987), v. 518e. La misma necesidad expresa Platón en la Carta VII, en la que señala que «no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos» en Platón, “Carta VII”, en *Diálogos VII* (Madrid: Gredos, 1992), 326b.

¹⁵ Platón, “Gorgias”, *op. cit.*, 521e.

La relación de interdependencia entre el problema médico y el político no se agota en los textos clásicos. Basta echar un vistazo a ciertos discursos políticos del siglo XX para comprobar con estupefacción cómo se mantiene la vinculación discursiva entre política y medicina. De esta forma, no es extraño que algunos de los dirigentes del siglo XX se vieran a sí mismos como «los médicos de la nación». En 1989 el entonces presidente de Argentina, Carlos Menem, prometió aplicar una «cirugía mayor sin anestesia»¹⁶ al país y para ello obtuvo, en los últimos meses de ese año, poderes especiales del parlamento a través de las Leyes de Emergencia Económica y Social y de Reforma del Estado. Ante un país enfermo, el presidente predispuso una cirugía sin anestesia que se tradujo en la privatización de un gran número de empresas estatales y en la confirmación de la dirección neoliberal de su gobierno. Previamente la dictadura militar argentina había construido un relato quirúrgico sobre la función de los militares. Sobre este propósito, recuerda Piglia: «Hablaban [los militares] de la Argentina como un cuerpo enfermo, que tenía un tumor, una suerte de cáncer que proliferaba, que era la subversión, y la función de los militares era operar, ellos funcionaban de un modo aséptico, como médicos, más allá del bien y del mal, obedeciendo a las necesidades de la ciencia que exige desgarrar y mutilar para salvar»¹⁷. También a Salazar se le representó como médico de un Portugal enfermo que precisaba de unas manos firmes para usar el bisturí cuando fuera necesario. De él se dijo que «el Dr. Oliveira Salazar comienza por la cura física, material para, más tarde atender la cura moral, restituyendo al país a la salud plena, la vitalidad fuerte y progresiva de tiempos pasados (...)»¹⁸. El poder de la metáfora médica es un recurrente en la literatura política porque apela a la unidad mínima de significado: la mera vida, la vida estrictamente biológica y, en nombre de su protección, se debe, o debería, hacer *todo*. La metáfora médica del cuerpo enfermo funciona necesariamente bien en términos políticos porque hace alusión a un peligro de muerte que, para evitarlo, todo está permitido. Así, no sorprende que haya sido empleada por los regímenes más totalitarios¹⁹ para justificar toda clase de medidas que atentaban contra la vida porque, para defender a esta, puede ser necesaria incluso, paradójicamente, la muerte²⁰.

Este contexto es fundamental para entender por qué algunos filósofos durante esta pandemia han expuesto sus serias preocupaciones, el lector debe juzgar si fundamentadas, sobre las medidas que los gobiernos de todos los países están tomando en nombre de la salud pública. El caso de Agamben es relevante porque fue uno de los primeros que sumó su voz a denunciar lo que él entiende que son medidas «que exceden de lejos cualquier forma de control ejercida

¹⁶ Gustavo Álvarez, “Sin anestesia”, *Telam*, 27 de febrero de 2014. Recuperado de <https://www.telam.com.ar/notas/201402/53190-sin-anestesia.php>.

¹⁷ Ricardo Piglia. Recuperado de <http://www.casa.cult.cu/publicaciones/revistacasa/222/piglia.htm>.

¹⁸ Diego Sevilla Andrés, “Oliveira Salazar”, *Revista de Estudios políticos*, n.º 93 (1957), p. 94.

¹⁹ Para un estudio pormenorizado de la metáfora médica en «Mi lucha» resulta de especial interés el de Lutz Winelker, “Lenguaje e ideología: *Mi lucha*” en *La función social del lenguaje fascista* (Barcelona: Ariel, 1979), pp. 65-106.

²⁰ Como ha subrayado Roberto Esposito: «Con la salvedad de que identificaban como enfermo no al individuo, sino al pueblo alemán en su conjunto: precisamente su curación requería la muerte de todos aquellos que con su mera existencia amenazaban su salud. En este sentido, nos vemos obligados a defender la hipótesis ya referida de que lo trascendental del nazismo era la vida, no la muerte, aun cuando después, paradójicamente, la muerte fuera considerada como el único medicamento apropiado para salvaguardar la vida» en *Bíos: biopolítica y filosofía* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), p. 184.

durante los regímenes totalitarios como el fascismo o el nazismo»²¹. Esta es la tónica común en los artículos que Agamben ha publicado durante la pandemia, once hasta la fecha²²: subrayar los mecanismos inmunitarios que están utilizando los Estados en nombre de salud pública.

Slavoj Žižek ha sido de los filósofos más precoces a la hora de estudiar la pandemia y ya el 24 de marzo la editorial OR Books anunciaba la publicación de su nuevo libro. Allí podemos encontrar un diálogo, o más bien una respuesta, a algunos de los artículos que otros pensadores han escrito durante la pandemia. Justo después de analizar algunas de las publicaciones de Agamben, escribe Žižek: «Tanto la alt-right como la falsa izquierda se niegan a aceptar la plena realidad de la epidemia, cada una diluyéndola en un ejercicio de reducción social-constructivista, es decir, denunciándola en nombre de su significado social»²³. Sin detenerme en señalar que sería interesante que Žižek explicara no solo quiénes forman parte de la falsa izquierda sino, sobre todo, quiénes son los afortunados que pertenecen a la verdadera, hay que examinar la pertinencia que puede tener para la discusión sobre las formas de gobierno durante una pandemia señalar que las críticas se basan en una reducción social-constructivista por el rechazo a aceptar la plena realidad de la pandemia, signifique esto lo que signifique. En primer lugar, no veo cómo podría desprenderse de las citas que Žižek²⁴ toma de Agamben la conclusión de que este último no acepta «la plena realidad de la pandemia». No parece prudente deducir del alertamiento de una posible deriva totalitaria de las medidas adoptadas durante el coronavirus la negación de la existencia de la pandemia. Al menos parece tan poco sensato como sugerir que de las «nuevas formas de solidaridad local y mundial»²⁵ surgidas durante la pandemia se puede inferir «la llegada de una forma de comunismo»²⁶.

La visita de esta pandemia, dice Žižek, nos permite pensar cuál es el papel que el Estado debe asumir, y esto es ciertamente crucial para entender el destino de las formas de gobierno que guiarán los próximos años. Sin embargo, de igual forma que Žižek se concentra sobre los aspectos positivos de la intervención que los Estados está teniendo durante la crisis sanitaria, me parece necesario atender a las medidas más cuestionables que brindan legítimas dudas sobre el futuro político. En este sentido, asumir la paradoja presente en las prácticas biopolíticas es una obligación que la reflexión filosófica debe considerar para no caer en discursos que pequen de optimismo. Si tomamos en serio el mantra repetido por Roberto Esposito sobre la condición biopolítica²⁷, entonces la protección de la vida no puede ser nunca un acontecimiento sin implicaciones peligrosas para la propia vida. Como ha subrayado Paul B. Preciado, «todo acto de protección implica una definición inmunitaria de la comunidad según la cual esta se dará a sí misma la autoridad de sacrificar otras vidas, en beneficio de una idea de su propia soberanía»²⁸.

²¹ Giorgio Agamben, “Nuove riflessioni”, *Quodlibet*, 22 de abril de 2020. Recuperado de <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni>

²² Todos ellos se encuentran publicados en <https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>.

²³ Slavoj Žižek, *¡Pandemia! El COVID-19 sacude al mundo* (So on in Spanish, 2020), p. 47.

²⁴ *Ibid.*, pp. 46 y ss.

²⁵ *Ibid.*, p. 47.

²⁶ *Ibid.*, p. 60.

²⁷ Cf. Roberto Esposito, *Inmunitas: protección y negación de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), pp. 160 y ss.

²⁸ Paul B. Preciado, “Aprendiendo del virus”, *El País*, 27 de marzo de 2020. Recuperado de

Los mecanismos inmunitarios son necesarios, no hay dudas sobre eso. Por eso, decir que las políticas inmunitarias actúan como una forma de «protección negativa de la vida»²⁹, no significa negar la realidad de la pandemia ni asumir que las medidas no sean necesarias, simplemente recuerda que estas formas no son neutras y que, desde luego, no comparten un destino necesario hace una suerte de «comunismo de desastre». En conclusión, no es la posibilidad de negar la pandemia lo que está en juego, ni mucho menos, sino hacerse cargo de que las medidas que debemos adoptar para protegernos de la pandemia son, por definición y necesariamente, medidas inmunitarias y, como tal, tienen riesgos que deben ser tenidos en cuenta. Por tanto, ver en Agamben, como representante de «la falsa izquierda», la voluntad de negar una pandemia solo puede responder a un ejercicio de mala fe o a una ceguera intelectual difícil de creer. De lo que estamos hablando es, en última instancia, de los peligros de la gestión inmunitaria sin juzgar que, efectivamente, la propia gestión inmunitaria es necesaria.

III. Las políticas inmunitarias

Como el cuerpo, los Estados cuentan con respuestas inmunitarias y, tal y como ha explicado Esposito, estas se llevan a cabo de la mano de los cuerpos de seguridad del Estado, del aparato jurídico³⁰ y, también, se podría añadir, de las políticas de ciudadanía que delimitan la pertenencia a un territorio. De igual forma que la posición biológica que el cuerpo toma ante una agresión recibe el nombre de respuesta inmunitaria, cuando un Estado recibe una visita como la del covid-19, activa sus mecanismos inmunitarios para protegerse. El objetivo de esta respuesta no es otro que el de proteger y conservar su propio cuerpo a través de la búsqueda de conservar en todo momento un cierto equilibrio interno. El término griego *homeostasis* hace referencia a la capacidad que tiene el cuerpo para buscar un estado de equilibrio dinámico entre las funciones de todos sus sistemas orgánicos³¹. Así, la homeostasis es el mecanismo con el que cuenta el cuerpo para autorregularse a través de un proceso que funciona automáticamente y que intenta propiciar un equilibrio entre todos sus componentes. Las respuestas políticas son también respuestas inmunitarias en tanto que intentan proteger el cuerpo del Estado y, siguiendo la metáfora de la que vengo sirviéndome, podríamos decir que el gobierno actúa como médico. Sin embargo, es preciso recordar que el médico, o más particularmente «el cirujano, como tal, es un agresor y desequilibrador del complejo mecanismo llamado homeostasis, que mantiene la unidad funcional del individuo, (...) pero también es un sanador que busca, a costa de dicha agresión, recuperar el equilibrio de una homeostasis previamente desequilibrada»³².

Aunque el sistema inmunitario es, de base, un sistema defensivo que protege al cuerpo frente a

https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html

²⁹ Esposito, R., *Bíos*, op. cit., p. 74.

³⁰ Esposito, R., *Immunitas*, op. cit., pp. 66-76.

³¹ Cristóbal Pera, *El cuerpo herido* (Barcelona: Acantilado, 2003), pp. 197 y ss.

³² *Ibid.*, p. 198.

las *visitas*, es necesario señalar algunas matizaciones que nos permitan entender mejor la práctica defensiva. Debemos reconocer, en primer lugar, que el sistema inmunitario puede fallar y no ser capaz de distinguir entre *de qué* tiene que defenderse y *a qué* tiene que proteger. Este es el escenario que se presenta en las enfermedades autoinmunitarias. La respuesta, que no puede ser sino agresiva para con el visitante, se transforma en una práctica autoagresiva. A veces, esta respuesta se produce porque el sistema inmunitario reacciona de manera desproporcionada a la presencia de sustancias extrañas, como en el caso de los alérgenos como el polen, y se produce una respuesta alérgica³³. En otros casos, la respuesta que ofrece el sistema inmunitario se vuelve autoagresiva porque se dirige a su propio cuerpo, como ocurre en el síndrome de la inmunodeficiencia adquirida. Existe, además, un tercer grupo de situaciones en el que la reacción del sistema inmunitario puede denominarse como autoagresiva puesto que va contra los propios intereses del cuerpo que protege. Un claro ejemplo de este tercer grupo son los casos en los que el sistema inmunitario rechaza trasplantes de tejidos, de órganos o la implantación de prótesis³⁴. La evidencia de este tipo de situaciones permite a Esposito explicar cómo en el interior de las respuestas inmunitarias políticas se encuentra el riesgo de que estas excedan su cometido de proteger y terminen por herir aquello que salvaguardan. Podemos decir, entonces, que «algo está fuera de duda: en todos estos casos siempre se trata de un “exceso de defensa” del organismo que, en su intento de herir al enemigo, también se daña a sí mismo»³⁵.

El riesgo de la deriva autoinmunitaria de las políticas aplicadas durante la pandemia tiene un carácter tanatopolítico porque, en último término, puede aniquilar la vida que protege. Si no me equivoco, los once artículos publicados hasta la fecha de Agamben van en esta dirección. Particularmente el último, publicado el 11 de mayo, dirige su atención a examinar los sacrificios que el gobierno italiano, pero también el de otros países, está dispuesto a implementar en nombre de la bioseguridad. La forma de gobierno que plantea el paradigma inmunitario nos obliga a pensar cuál es la senda que está tomando y, finalmente, a qué lugar nos puede llevar. Y este aspecto es crucial que se entienda: las medidas inmunitarias son necesarias porque estamos en nuevo momento de anormalidad. Esto no es invitación, como sugiere Žižek, a darnos la mano. No ahora. Pero dentro de la excepcionalidad en la que vivimos, esta visita merece un profundo cuestionamiento de su escenario previo y posterior. Agamben termina su último artículo con el planteamiento de la cuestión que vertebra toda su obra desde la publicación en 1995 de *Homo sacer*: «Es legítimo preguntarse si tal sociedad puede todavía definirse como humana»³⁶. Lo interesante, entonces, no son tanto las medidas adoptadas *durante* la pandemia como su propio asentamiento. El mundo que tiene en mente Agamben, sin lecciones presenciales, con la conservación del distanciamiento social, es solo una de sus posibilidades y, como tal, hay que tenerla en cuenta.

Como ha recordado Esposito, es cierto que «desde un punto de vista legal, el decreto de urgencia, que se ha aplicado durante mucho tiempo incluso en los casos en que no sería necesario, empuja la política hacia procedimientos excepcionales que, a la larga, pueden

³³ Pera, C., *El cuerpo herido*, *op. cit.*, p. 214.

³⁴ Esposito, R., *Bíos*, *op. cit.*, pp. 252 y ss.

³⁵ Esposito, R., *Inmunitas*, *op. cit.*, p. 20.

³⁶ Giorgio Agamben, “Biosicurezza e politica”, *Quodlibet*, 11 de mayo de 2020. Recuperado de <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>.

socavar el equilibrio de poderes a favor del ejecutivo»³⁷. Por supuesto que es un riesgo, pero otra vez, no es un destino necesario. Las preocupaciones esgrimidas por Agamben sobre las formas de gobierno durante la pandemia no son solo legítimas, sino también inevitables para una reflexión honesta sobre la pandemia. Estas consideraciones deben ser tenidas en cuenta, incluso en tiempo de pandemia, para no lamentar que se sacrifique todo a la eficacia.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. “Biosicurezza e politica”. *Quodlibet*, 11 de mayo de 2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>.

Agamben, Giorgio. “Nuove riflessioni”. *Quodlibet*, 22 de abril de 2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni>.

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1996.

Álvarez, Gustavo. “Sin anestesia”. *Telam*, 27 de febrero de 2014. <https://www.telam.com.ar/notas/201402/53190-sin-anestesia.php>.

Esposito, Roberto. “Curati a oltranza”. *Antinomie*, 28 de febrero de 2020. <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>.

Esposito, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Esposito, Roberto. *Inmunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

Esquilo. *Tragedias*. Madrid: Gredos, 1993.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, vol. III, 15.^a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Laín Entralgo, Pedro. *La medicina hipocrática*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.

Pera, Cristóbal. *El cuerpo herido*. Barcelona: Acantilado, 2003.

Piglia, Ricardo. <http://www.casa.cult.cu/publicaciones/revistacasa/222/piglia.htm>.

Pino Campos, Luis Miguel, y Hernández González, Justo Pedro. “En torno al significado original del vocablo griego *epidēmia* y su identificación con el latino *pestis*”. *Dynamis*, n.º 28 (2008): 199-215.

Platón. *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1987.

³⁷ Roberto Esposito, “Curati a oltranza”, *Antinomie*, 28 de febrero de 2020. Recuperado de

Platón. *Diálogos VII*. Madrid: Gredos, 1992.

Preciado, Paul B. “Aprendiendo del virus”. *El País*, 27 de marzo de 2020. https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html.

Sevilla Andrés, Diego. “Oliveira Salazar”. *Revista de Estudios políticos*, n.º 93 (1957): 93-110. <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>.

Sófocles, *Tragedias*. Madrid: Gredos, 1981.

Sófocles. *Tragedias*. Madrid: Gredos, 1981.

Tratados Hipocráticos, V. Epidemias. Madrid: Gredos, 1989.

Tratados Hipocráticos, VIII. 2.ª ed. Madrid: Gredos, 2003.

Zizek, Slavoj. *¡Pandemia! El COVID-19 sacude al mundo*. So on in Spanish, 2020.