

# **VIDA NUA, VIDA VIRAL: PENSANDO OS EFEITOS POLÍTICOS DA PANDEMIA PARA ALÉM DO PARADIGMA DA EXCEÇÃO**

*BARE LIFE, VIRAL LIFE: THE POLITICAL EFFECTS OF THE COVID-19 PANDEMIC BEYOND THE PARADIGM OF EXCEPTION*

*Maurício Sérgio Borba Costa Filho*<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo propõe uma leitura crítica dos textos publicados pelo filósofo italiano Giorgio Agamben entre 26 de fevereiro e 11 de maio de 2020, a propósito da pandemia do Covid-19 e das medidas de contenção do contágio tomadas em seu país. A primeira seção do texto é dedicada à apresentação dos argumentos e termos chaves centrais da análise, que resumimos em três – *vida nua*, exceção e *stásis* –, e sua posterior contextualização dentro da obra agambeniana, com foco em três livros: *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*; *Stato di eccezione*; e *Stásis*. A segunda seção é dedicada, em contrapartida, a um enquadramento multiespecífico como forma alternativa de se pensar, desde a biopolítica, a atual emergência sanitária. Deste modo pretendemos abordar a questão: o que se perde numa análise da pandemia que, como a de Agamben, deixa de levar em conta a própria vida do vírus?

**Palavras-chave:** Biopolítica. Pandemia. Giorgio Agamben. Exceção.

**Abstract:** The aim of this paper is presenting a critical reading of Giorgio Agamben's texts on the Covid-19 pandemic and the subsequent actions undertaken by the Italian government to contain its diffusion, written between February 26th and May 11th, 2020. In the first part of the paper we summarize its arguments and key-terms – *bare life*, exception, and *stásis* –, reading them in conjunction with three of his books – *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*; *Stato di eccezione*; and *Stásis*. The second part deals with the following question: what is lost in an analysis – such as Agamben's – that ignores the life of the virus itself? On that note, we propose a multispecies take to biopolitical studies as an alternative perspective to think about the current sanitary crisis.

**Keywords:** Biopolitics. Pandemics. Giorgio Agamben. Exception.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pelo PPGA/UFPA. Bolsista CAPES. Membro do Ameríndia – Grupo de Pesquisa em Etnologia Indígena (PPGA/UFPA) e do Grupo de Pesquisa Temática em Filosofia Contemporânea (PPGFIL/UFPA). E-mail: mauricioewf@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8148-4312>.

*“SICKNESS brought me this  
Thought, in that scale of his:  
Why should I be dismayed  
Though flame had burned the whole  
World, as it were a coal,  
Now I have seen it weighed  
Against a soul?”  
(William Butler Yeats)*

*“Unendowed with wealth or pity,  
Little birds with scarlet legs,  
Sitting on their speckled eggs,  
Eye each flu-infected city.”  
(W.H. Auden)*

## **Introdução**

Entre 26 de fevereiro e 11 de maio de 2020, Giorgio Agamben publicou uma série de onze textos em sua seção no site *Quodlibet* a respeito das medidas tomadas pelo governo italiano para contenção do contágio da Covid-19. A análise apresentada pelo filósofo desencadeou um debate considerável não apenas em seu país natal: justamente por não se tratarem de textos restritos ao contexto italiano – porque estão repletos de especulações relativas à pandemia enquanto fenômeno político em termos globais – as respostas vieram no debate público europeu, norte-americano, e também, em alguma medida, mesmo que informalmente, no debate acadêmico brasileiro.

Os textos ganharam ar de polêmica não exatamente pelas questões suscitadas – em verdade, muitas vozes que dirigem sua atenção crítica aos efeitos políticos e sociais da pandemia abordam os mesmos problemas levantados por Agamben –, mas sim pelo descompasso entre uma análise extremamente restrita (e com pretensões totalizantes) pontuada de declarações negacionistas e provocativas, de um lado; e a complexidade ínsita a um fenômeno como uma pandemia e a gravidade então cada vez crescente do espraiamento da crise sanitária pelo mundo, de outro.

Não se incluem entre os propósitos deste artigo prolongar uma polêmica (até porque à época da publicação desse trabalho, a polêmica há muito já cessou) ou assumir a pretensão de proceder a uma revisão da obra de Agamben à luz de sua intervenção a propósito da pandemia. Tampouco se pretende apresentar uma “resposta” à análise do filósofo, no sentido de replicá-la argumento por argumento, expor artifícios retóricos, apontar falácias ou mesmo repudiar a postura intelectual e política que eles deixam entrever. Ao leitor interessado no debate cabe o julgamento destas questões, também

importantíssimas, também fundamentais, de uma *ética da escrita* e da *proibidade de análise*. Aqui, nossa preocupação se limita a um problema teórico e analítico. A questão que nos interessa e sobre a qual pretendemos elaborar uma leitura crítica é a seguinte: em que medida a análise agambeniana da pandemia – uma análise do fenômeno que desconsidera por completo a existência do *vírus* – é produto de um aparato teórico que parece enfrentar sérias dificuldades para lidar com os problemas da (bio)política de nosso tempo – que chamaremos, seguindo Bruno Latour, o tempo da *mutação climática*? O que se perde de vista em uma leitura da pandemia que desconsidera a vida do vírus?

A hipótese que dirige nossa breve proposta de elaboração destas questões pode ser resumida da seguinte maneira: a interpretação agambeniana tem como fundo teórico um tratamento da política necessariamente centrado e fechado sobre o *humano* e os processos de construção de um tipo de corpo particular (o *corpo individual matável*, ou o *corpo social despolitizado*) na dinâmica da política. A política, nesta construção, é sempre *biopolítica*, e o elemento de vida (*bios*) do pensamento biopolítico agambeniano é sempre referente ao corpo humano. Dessa forma, a biopolítica é sempre um trabalho *do* humano *sobre* o humano. Nosso argumento, em contraposição, é que o fechamento exclusivo e dogmático sobre o elemento humano compromete e fragiliza o alcance das análises sobre as dinâmicas biopolíticas na contemporaneidade. *Como falar de biopolítica no tempo da mutação climática?* é uma questão que toca, em seu âmago, a *vida* que transita pelo palco da política. Nos parece definitivamente que não estamos mais diante de um monólogo. É preciso reconhecer a presença de *outras vidas* neste palco e problematizar nosso antigo protagonismo. Um caso como a pandemia, um fenômeno que é *também* um momento de um arranjo complexo entre sistemas e processos econômicos e ecológicos, entre vidas humanas e outras-que-humanas, é exemplar neste sentido. A vida do vírus, aqui, não é um detalhe menor.

O artigo tentará cumprir um itinerário de três momentos em dois tópicos. No tópico primeiro, apresentaremos um resumo dos principais termos e argumentos dos textos publicados em *Quodlibet*; em seguida, os leremos contextualmente, num esforço interpretativo a partir do recorte exposto acima, em relação à base teórica do projeto *Homo Sacer*; no tópico segundo, argumentaremos que um estudo dos efeitos sociais e políticos da pandemia, dentro de nosso âmbito de discussão na filosofia política contemporânea, poderia ser melhor desenvolvido a partir de uma abordagem

multiespecífica<sup>2</sup> da biopolítica, por oposição à abordagem de fundamentação marcadamente antropocêntrica de Agamben. Com isto queremos sugerir que iniciar a investigação nos perguntando justamente pela *vida do vírus* pode nos dizer bem mais a respeito da extensão da devastação que observamos e experimentamos hoje sobre nossas próprias vidas e formas de viver hoje.

### 1. Exceção, guerra civil, *vida nua*: pensando a pandemia sem o vírus

A primeira manifestação de Agamben em *Quodlibet*, em 26 de fevereiro, veio sob um título que iria informar e dirigir toda sua análise subsequente: *L'invenzione di un'epidemia*. Em consonância com o enquadramento do panorama biopolítico da contemporaneidade desenhado pelo filósofo no projeto *Homo Sacer*, estaríamos diante de uma *epidemia inventada* como pretexto para o afinamento e a expansão de técnicas de controle e de despolitização em massa. Baseado em comunicado do Conselho Nacional de Pesquisa italiano – *Consiglio Nazionale delle Ricerche* (CNR) – publicado em 22 de fevereiro, quando então a instituição declarava não haver uma epidemia de SARS- Covid na Itália e não haver motivo para pânico quanto ao nível de letalidade da doença<sup>3</sup>, Agamben se pergunta quais seriam os motivos por detrás de um esforço por parte da mídia e do Estado em difundir um clima de terror, “provocando um verdadeiro estado de exceção”. No entendimento do autor, haveria dois caminhos elucidativos: a tendência de usar do estado de exceção como paradigma normal de governo, suprimindo a epidemia um vazio de justificação da exceção deixado pelo exaurimento do discurso da guerra ao terror; a necessidade da criação de um “estado de medo difuso na consciência dos indivíduos” (2020f, s.p)<sup>4</sup>.

Já no texto subsequente, *Contagio*, de 11 de março, o autor avalia que uma das consequências mais desumanas da *cosidetta* epidemia seria a propagação de uma *ideia*, a ideia de *contágio*, a qual estaria na base das medidas de exceção tomadas pelo Estado e

---

<sup>2</sup> Com isso, queremos dizer: levar em consideração, em nossos estudos de práticas biopolíticas, não apenas a dita *vida qualificada* dos humanos, supostamente a única vida dotada de estatuto político, mas pensar como tais dinâmicas envolvem ou incidem, direta ou indiretamente, igualmente sobre vidas outras-que-humanas (animais, vegetais, etc.).

<sup>3</sup> É curioso que, enquanto o posicionamento do CNR “coincidia” com sua análise, era tomado por Agamben como um ponto de partida seguro para reflexão em *L'invenzione di un'epidemia*. Posteriormente, quando a instituição, em 3 de março de 2020, fala na “necessidade de continuar com as medidas de isolamento” (CNR, 2020c) e, em 14 de março, apresenta a Itália como o país mais afetado pela pandemia (CNR, 2020a), eles não mais constam como referência para o filósofo.

<sup>4</sup> Exceto nos casos de remissão, na bibliografia, a edição brasileira, todas as traduções são de nossa autoria.

que acabaria por degenerar as relações entre os homens, transformando todos em potenciais *untores* (figuras que, durante a Peste, saíam às ruas alardeando espalhar a doença com óleos, nas portas das casas e em locais públicos). Seria, segundo Agamben, uma *abolição do próximo*: o fechamento de escolas e universidades, de locais de culto, e a limitação de reuniões por razões políticas, com a interação levada ao ambiente virtual, seria a forma encontrada pela máquina governamental de “substituir todo contato – todo contágio – entre os seres humanos” (2020c, s.p).

Os dois textos seguintes, ambos publicados ainda em março, *Chiariamenti*, no dia 17, e *Riflessione sulla peste*, no dia 27, deslocam o foco para posturas difusas que o filósofo identificaria na sociedade italiana. O primeiro argumenta que a proteção da vida em seu dado biológico mais elementar teria se tornado um objetivo comum definitivo: explorando outro termo do vernáculo agambeniano, a *nuda vita*, lemos que “a sociedade não acredita em nada além da *vida nua*” e que esta *vida nua* não é algo que aproximaria, mas que afastaria os homens, colocando-os no estado de uma permanente “guerra aos vivos” – e se pergunta “o que é uma sociedade que não possui outro valor que não a sobrevivência?” (2020b); o segundo se debruça sobre a) a “facilidade” com que os italianos teriam aquiescido ao confinamento, um indicativo de que já se viveria “sob o signo da peste”, e b) sobre o “desejo de religião” que informaria a receptividade e a ressonância dos pronunciamentos da comunidade científica, que, segundo o autor, “pode produzir superstição ou medo, ou da mesma forma, ser usada para difundi-lo”, vendo na discordância de análises e prognósticos o “típico espetáculo da religião em momento de crise” (2020i). Este momento da análise pode ser resumido na afirmação de que a única “fé” da vida política contemporânea seria a *vida nua*, e o medo de perdê-la funda uma tirania.

*Distanziamento sociale*, do dia 06 de abril, primeiro dos cinco textos publicados neste mês, trata do distanciamento social como uma categoria que poderia fundamentar um novo direcionamento do ordenamento político por vir: “a atual emergência sanitária pode ser considerada um laboratório em que se preparam novos arranjos políticos e sociais que esperam a humanidade”. O autor se detém sobre um dos possíveis efeitos do alocamento desta ideia (vista como um “eufemismo alternativo à crueza do termo 'confinamento'”) no interior do ideário político, qual seja, a produção de um corpo social particularmente despolitizado, o corpo social do “medo do toque”: “uma massa rarefeita e fundada sobre uma proibição, mas precisamente por isso, particularmente compacta e passiva” (2020d).

Estes são os pontos que em suma gostaríamos de resumir. Os textos subsequentes - *Una domanda*, de 13 de abril; *Fase 2*, de 20 de abril; *Nuove riflessioni*, de 23 de abril; *Sul vero e sul falso*, de 28 de abril; *La medicina come religione*, de 02 de maio; e *Biosicurezza*, de 11 de maio – apesar de trazerem passagens dadas à retroalimentação do aspecto polêmico da análise (aqui estão, por exemplo, a “curiosa” analogia que o filósofo busca com as orientações relativas a doenças cardíacas<sup>5</sup> e o tom quase lamentoso com que sugere que a Igreja teria renegado “pura e simplesmente seus princípios” ao suspender cultos presenciais<sup>6</sup>, cedendo ao primado da *religião da ciência*), descansam sobre o mesmo pano de fundo argumentativo e giram basicamente em torno das mesmas categorias abordadas acima. Assim, dispostos os termos principais que orientam a análise agambeniana da pandemia, passemos a um olhar panorâmico – e, obviamente, não exaustivo – sobre seu lugar em alguns dos caminhos do projeto *Homo Sacer*. Este olhar panorâmico, como já salientado, será orientado pela questão da presença *exclusiva* da *vida do corpo humano* no enquadramento biopolítico agambeniano, isto é, pela exposição das bases filosóficas que emperram a possibilidade de uma análise como a sua dedicar atenção a formas de vida outras-que-humanas - o que, argumentaremos, constitui um fator que a fragiliza e a limita de maneira contraproducente. Estes três termos principais – *vida nua*, estado de exceção, *stásis* (guerra civil) – estão intimamente relacionados, mas a ênfase de nossa abordagem acabará por privilegiar, como a leitora e o leitor perceberão, o primeiro.

A indefinibilidade filosófica da vida em si, e seu tratamento marcadamente funcional-descritivo e disjuntivo nos textos clássicos, tem em uma de suas manifestações o ponto de largada teórico às investigações biopolíticas de Agamben. A proliferação de cortes e articulações binárias que uma genealogia voltada ao conceito de *vida* na cultura ocidental nos mostra que, longe de se poder retraçar uma definição lapidar do que tal conceito significaria, teríamos em áreas tão diversas quanto a filosofia, a teologia, a política, a medicina e a biologia, uma noção constantemente reafirmada de maneira oblíqua em jogos de oposição e espelhamento.

---

<sup>5</sup> “A causa mais frequente de mortalidade em nosso país são as doenças cardiovasculares, e sabe-se que elas podem diminuir se cultivarmos um modo de vida mais saudável e se seguirmos uma dieta específica. Mas nenhum médico jamais pensaria que essa forma de vida e nutrição, que aconselhavam aos pacientes, poderia se tornar objeto de uma regulamentação jurídica, que decretaria *ex lege* o que comer e como viver, transformando toda a existência em uma obrigação sanitária” (AGAMBEN, 2020f).

<sup>6</sup> “A Igreja pura e simplesmente renegou os seus princípios, esquecendo que o santo de cujo o atual pontífice adotou o nome abraçava os leprosos, que uma das obras de misericórdia era visitar os doentes, que os sacramentos só podem ser administrados presencialmente” (AGAMBEN, 2020l).

Em *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben se volta para uma distinção no pensamento político clássico – na verdade, uma distinção léxica corriqueira do grego que, muito além de ser objeto de análise meramente filológico, teria consequências fortemente políticas e seria uma das chaves para compreensão do paradigma biopolítico “catastrófico” da contemporaneidade – no caso, a diferenciação entre *zoé* e *bíos*, a partir da análise de *A Política* de Aristóteles. Esta é uma interpretação já bastante conhecida, comentada e discutida. Aqui, pensar a vida humana é pensá-la de forma necessariamente bipartida: falamos de um sentido da vida *qualificado para menos*, a *zoé*, matéria comum a toda forma orgânica animada e dado que o homem compartilharia com os outros animais potencialmente *sociais*, de um lado; e de um sentido da vida qualificado para mais, a *bíos*, constituinte daquilo que seria “exclusivo” do homem – a vida que adviria da ascensão a uma dimensão moral da existência por via da *palavra* que institui a diferença entre o bem e o mal e confere ao homem o *status* de animal *político*.

Esta disjunção no interior do humano inspira um modelo espacial de compreensão da política, mobilizando também um outro par de termos *do exterior* (que serão fundamentais à noção de *stásis*): teríamos a instituição de dois mundos que idealmente seriam incomunicáveis, o mundo do *oîkos* – doméstico, domínio do *déspotes* - e um mundo da *pólis* – terreno da política, *locus* da deliberação entre homens livres. A questão *biopolítica* – retraçada, neste momento inicial das reflexões de Agamben, desde Hannah Arendt e Michel Foucault, repousaria no deslocamento daquilo que estaria delimitado à circunscrição do *oîkos*, a *zoé*, ao centro da *pólis*, terreno por excelência da *bíos*. Ou seja: em um dado momento (que Arendt e Foucault identificariam no pensamento e nas práticas políticas da modernidade, enquanto Agamben identificaria, mesmo que discretamente, desde a *práxis* política da antiguidade, mas que na contemporaneidade ganha contornos inauditos) a tarefa primordial da política deixou de ser o trato de suas grandes e qualificadas questões, para se tornar a própria gestão da vida biológica<sup>7</sup>. Este

---

<sup>7</sup> Esta não é uma leitura sem críticas. Os achatamentos históricos em que se sustenta motivam em grande parte as críticas que apontam nela uma certa ingenuidade ou “idealização” da política. Neste sentido, o apontamento de William E. Connolly: “Agamben argumenta que a biopolítica se intensificou hoje. Essa intensificação traduz o paradoxo da soberania num desastre em potencial. A análise que oferece sobre esse ponto me parece não exatamente errada, mas exageradamente formalista. Reflete uma clássica pressuposição, liberal e arendtiana, de que houve um tempo em que a política se restringiu à vida pública e a vida biocultural era guardada no domínio privado. Que piada. Toda forma de vida (*way of life*) envolve a infusão de normas, julgamentos e padrões na vida afetiva de seus participantes tanto no domínio público quanto no privado. Toda forma de vida é biocultural e biopolítica. Aristóteles, Epicuro, Lucrecio, Agostinho, Spinoza, Rousseau e Hegel, escrevendo em diferentes épocas, todos levaram em consideração o entremear da cultura em diferentes camadas da vida biológica, e a concomitante mistura da biologia na cultural. Eles tratam o biológico não como o

deslocamento impulsiona a produção de um *corpo desvestido* de qualquer tipo de qualificação institucional protetiva por parte da maquinaria do poder; um *corpo abandonado* e matável, composto pelo poder soberano.

Se em *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben se volta a estes modos de dizer a vida no grego que ganham um vulto político notável em Aristóteles, em *L'Aperto: l'uomo e l'animale*, a atenção é voltada ao texto *De anima*, onde o filósofo grego distingue diferentes "modos" do viver através do elenco das diferentes faculdades da alma, isolando o mais primordial, aquele que diz respeito à potência nutritiva (que corresponde ao que, desde a antiguidade se conhece como vida vegetativa):

Assim sendo, temos de nos referir, em primeiro lugar, à nutrição e à reprodução, pois a alma nutritiva pertence também aos outros seres vivos e é a primeira e mais comum faculdade da alma. Ela é, com efeito, aquela pela qual o viver pertence a todos os seres vivos. São funções suas a reprodução e a assimilação dos alimentos. É que essa é a função mais natural, para os seres perfeitos – os não mutilados, nem de geração espontânea -, produzir outro da mesma qualidade que a sua: o animal, um animal; a planta, uma planta. (2013, p. 50)

A operação aristotélica típica que Agamben detecta aqui, portanto, é nunca pretender definir o que seria vida, mas sim decompô-la, “reformular cada questão sobre ‘o que é?’ como uma questão sobre ‘através de que coisa algo pertence a outra coisa?’” (2017, p. 28). No caso específico da decomposição realizada em *De anima*, Agamben detecta uma influência radical que se irradiaria sobre nossos modos de compreensão da vida nas práticas do dia-a-dia, na política e também na ciência. Como exemplo, num salto de séculos, o filósofo volta-se à pesquisa fisiológica de Marie François Xavier Bichat no tratado *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, de 1800, em que os organismos superiores são retratados como morada de dois animais – um *l'animal existant au-dedans* (o animal que *existe dentro*), sintetizando o complexo das funções orgânicas, dos processos corporais que independeriam do trabalho ativo de uma consciência; e um *animal vivant au-dehors* (o animal que *vive fora*), que, como nota Agamben, seria para o fisiólogo o único verdadeiramente digno de ser chamado *animal*, definido pela relação com o mundo exterior. Neste ponto o debate biopolítico novamente se impõe: é justamente o isolamento de um dos termos articuláveis da vida decomponível – no caso,

---

meramente genético ou fixo, mas como zonas de corporeidade infundidas de hábitos culturais, disposições, sentimentos e normas” (2007, p. 29).

a vida vegetativa – que está na base do biopoder do Estado moderno investigado por Foucault, por exemplo. Em suma, é esta articulação constante dos modos de dizer o viver do homem (que não dispõe de essência e sim de “uma fronteira móvel” em seu interior) que opera sorrateiramente nos caminhos da política no Ocidente, que levariam, segundo o autor, à captura da mera vida biológica, fabricando uma *vida nua*.

A *vida nua* (*nuda vita*), tradução da *bloÙe Leben* benjaminiana, não é um estado inicial mas uma “remoção de predicados e atributos”, aquilo que resta de um movimento de subtração da forma de vida qualificada (LA DURANTAYE, 2009, p. 203). Como aponta Oswaldo Giacóia Jr, a *vida nua* é “(...) um evento político: vida nua é o resultado político da *exceptio* da vida no *Bann* da soberania, isto é, da inclusão excludente da vida no interior dos cálculos e estratégias de poder e soberania” (2018, p. 132). Na última seção (1.7) do capítulo §1 da primeira parte de *Homo Sacer I*, após uma minuciosa consideração a propósito do paradoxo constitutivo da soberania (o fato de que a ideia de um poder soberano se erige sobre uma indefinição topológica irreduzível com relação à ordem jurídica, pois que está sempre ao mesmo tempo dentro e fora desta), que em Carl Schmitt é caracterizado como a *estrutura da exceção* (a exceção é o monopólio da pura decisão), e de introduzir a dinâmica que será definitiva para a compreensão do mecanismo da captura da *vida nua* - “O estado de exceção não é o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão” - Agamben declara que a “relação de exceção é uma relação de *bando*”. Em que exatamente isto implica?

No capítulo §4 da parte I, esta breve passagem final é expandida com a exposição da estrutura desse conceito, o que é realizado em três movimentos dentro do capítulo: um primeiro movimento que compreende uma leitura do texto “Diante da lei”, de Kafka - ou melhor, um recorte de diferentes leituras, no caso, aquelas realizadas por Jacques Derrida, Massimo Cacciari, Gershom Scholem e Walter Benjamin; o segundo ponto é uma análise a propósito da noção de *simplex forma da lei* contida na *Crítica da Razão Prática*, de Kant; e o terceiro, enfim, dedica-se à leitura do texto *L'Être abandonné*, de Jean-Luc Nancy, fonte de sua compreensão da relação de *exceção*. Como último passo na exposição do termo *vida nua*, e justamente para relacioná-lo à problemática do estado de exceção, gostaríamos de recuperar brevemente este terceiro movimento. Ele consiste na consideração a propósito das noções de *bando* (*ban*) e *abandono* (*abandon*) no texto *L'Être abandonné*, de Jean-Luc Nancy<sup>8</sup>. Esse é o texto ao qual Agamben diretamente

---

<sup>8</sup> Os sentidos do abandono – como ordem ou dito de autoridade, um comparecimento total diante da lei, que resulta na livre disposição e exposição daquele que é assim abandonado – de Nancy ressoam claramente

recorre, no capítulo §1, para definir a relação de exceção como uma relação de *bando*. Nesta ocasião, Agamben já delimita o significado duplo do termo: de um lado, devemos ter em mente a noção de uma *expulsão*, ou seja, de banimento; em segundo lugar, o de uma *proclamação*, ou seja, de um dito de autoridade. Assim lemos em *Il paradosso della sovranità*:

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária em que o direito se refere à vida e a inclui em si através de sua própria suspensão. Seguindo a sugestão de J.-L. Nancy, chamamos de bando (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comendo do soberano) esta potência (no sentido própria da *dynamis* aristotélica, que é sempre *dynamis me energhein*, potência de não passar ao ato) da lei de manter-se na sua própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é uma relação de bando. Aquele que é colocado sob o bando não é, em verdade, simplesmente posto para fora da lei e tornado indiferente a esta, mas é abandonado nesta, isto é, exposto na fronteira em que a vida e o direito, externo e interno, se confundem (2018a, p. 39).

Apesar de não citado, conforme aponta Oswaldo Giacoia Jr. (2018), a análise do banimento (*Bann*) como figura do direito germânico é rastreável também ao Nietzsche da segunda dissertação de *Sobre a genealogia da moral*, que contrapõe a vida em comunidade sob o cuidado, a proteção e a paz gozada por seus membros à vida *exposta* a hostilidades e abusos do *homem sem-paz* e do *estrangeiro* (NIETZSCHE, 1998, p. 60):

Para Nietzsche, o banimento germânico constitui a expulsão do infrator das esferas de proteção garantidas pelo ordenamento jurídico-político consuetudinário. O banimento seria um desligamento subsequente ao rompimento da *obligatio*, que vincula os membros de uma sociedade à obediência a seus usos e costumes; ele tem, portanto, o sentido de uma expulsão da esfera dos costumes, na qual reinam a ordem e a paz; o bando corresponde à *Friedlosigkeit*, como a condição do sem paz, à qual se reduz o infrator, exposto à violência e ao arbítrio de forças naturais ou humanas. (2018, p. 122)

---

em *Homo Sacer*: “A quem então se deixar abandonar? senão àquilo que o abandono abandona. A origem do “abandono”, é colocar sob o bando. O bando (*bandum, band, bannen*) é a ordem, a prescrição, o decreto, a permissão, e o poder que detêm a livre disposição. Abandonar ser remeter, confiar ou entregar a um poder soberano, e remeter, confiar ou entregar ao seu bando, é dizer, à sua proclamação, à sua convocação, à sua sentença. Abandona-se sempre a uma lei. (...) É dizer – ser banido não é estar sob uma disposição de lei, mas estar sob a disposição da lei por inteiro. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado do lado de fora de toda sua jurisdição. A lei do abandono quer que a lei se aplique retirando-se. A lei do abandono é o outro da lei, que faz a lei”. (NANCY, p. 149, 1983)

Retomando a definição de Agamben, dos dois significados possíveis (*banimento e dito de autoridade*) tanto na forma francesa *ban* quanto na forma italiana *bando*, o português *bando* retém apenas o segundo (a ideia de um ato de proclamação), que está em franco desuso, entretanto. Neste sentido pensamos que devemos ter certa cautela na leitura contra uma eventual interpretação que passaria por cima da delimitação inscrita por Agamben e que toma, em português, o termo *bando* na sua acepção comum, dispensando da visada o complexo horizonte da estrutura do dispositivo de exceção.

Neste ponto nos voltamos (não por acaso) para uma breve leitura do capítulo §6 da parte 2 de *HS*, em que Agamben trata de uma figura-irmã, pode-se dizer assim, do *homo sacer*: o *homem-lobo*, uma figura que sintetiza de maneira profunda tanto o produto do funcionamento da *máquina antropológica* – a produção de um corpo indiscernível entre corpo animal e corpo humano – quanto o funcionamento social e político do dispositivo de exceção – atirar o corpo tornado indiscernível na condição de *abandono*, desprotegê-lo das garantias da vida em comunidade e expô-lo aos riscos da vida “sem paz”, sem que isso signifique efetivamente um corte total para com a Lei e o espaço da Lei (o *homem-lobo* não pertencerá ao campo)<sup>9</sup>: antes, a Lei o mantém retido em sua vigência através de sua própria suspensão. Tanto o *homo sacer* quanto o *wargus*, na sua condição excepcional, ilustram o mecanismo de exceção, como vemos salientado no final do §3 da parte segunda do livro, *La vita sacra*:

As culpas às quais segue-se a *sacratio* (como o cancelamento dos confins - *terminum exarare*-, a violência exercitada pelo filho sobre o genitor - *verberatio parentis*- ou a fraude do patrono em relação ao cliente) não teriam, então, simplesmente o caráter da transgressão de uma norma, à qual se segue a relativa sanção; elas constituiriam, antes, a exceção originária, na qual a vida humana, exposta a uma matabilidade incondicionada, vem a ser incluída na ordem política. (2018, p. 84)

Passemos agora a uma rápida análise da *exceção* e da *stásis*, em sua íntima relação em Agamben. A exceção é o dispositivo através do qual o direito captura a vida através

---

<sup>9</sup> Essa figura de limiar é assim descrita: “Aquilo que devia permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido entre o humano e a fera, entre a selva e a cidade – o *lupo mannaro* – é, então, em sua origem, a figura daquele que foi banido da comunidade. Que seja definido como homem-lobo e não simplesmente lobo (a expressão *caput lupinum* tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do banido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem relação com o direito e com a vida; é, ao contrário, uma fronteira de indiferença e de passagem entre o animal e o humano, a *physis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, *lupo mannaro*, nem homem nem besta, que habita paradoxalmente entre os mundos sem pertencer a nenhum deles”. (2018, p. 101)

de sua própria suspensão: é o dispositivo que “abandona o vivente ao direito” (2018c, p. 145). Podemos entender *dispositivo* nos moldes propostos na genealogia do termo foucaultiano realizada por Agamben (a *máquina*, inclusive, que aparece como *máquina governamental* nos textos de *Quodlibet*, é uma noção que tem em Agamben um sentido aproximado ao de *dispositivo*). Neste sentido, o dispositivo é “toda e qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, 2014, p. 39) – ou seja, trata-se do complexo enredamento de elementos linguísticos e não-linguísticos que governa o(s) processo(s) de subjetivação dos seres viventes (2014, p. 40). A disseminação e a dominação desses enredamentos que fabricam gestos, corpos e discursos, chega a tal ponto que já não há qualquer correspondência subjetivante – “as sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real” (2014, p. 49).

A história do estado de exceção (ou estado de sítio, originalmente) na modernidade é a história de uma paulatina transformação em seu âmbito de aplicação - é a história de um termo que nasce no e se restringe ao contexto bélico, como um *instrumento jurídico*, mas que vai ganhando terreno para além desta justificativa extraordinária, até se constituir como um *paradigma de governo*: há, portanto, um trânsito entre as dimensões militares, policiais e administrativas, de gestão econômica – que, no contexto biopolítico, significa sobretudo gestão da economia da vida e da morte. Transbordamento dos poderes militares sobre as esferas civis e suspensão das liberdades constitucionais são as principais tendências que formam o que Agamben descreve como estado de exceção enquanto paradigma político.

Dessa compreensão do termo advém a preocupação, manifestada nos textos acerca da pandemia, com a perpetuação das medidas restritivas tomadas extraordinariamente (através do exercício da função legislativa pelo Executivo, a partir da noção de *plenos poderes*, que seria a própria *indefinição entre poderes*) em função da necessidade extraordinária, justamente porque esta sobrevida do anormal seria uma das notas particulares do estado de exceção. Dentre os exemplos analisados por Agamben a este respeito, a própria Primeira Guerra Mundial poderia ser entendida como *estado de exceção permanente* dos países beligerantes, tendo esta característica típica – a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judicial - perdurado após a guerra como prática de governo duradoura, a emergência econômica sucedendo a

emergência militar. De outro lado, em Itália, a declaração do estado de sítio em consequência do terremoto de Messina e Reggio Calabria serviu de base para elaboração das teses da necessidade como fonte primária do Direito, de Santi Romano - ideias ativas no laboratório jurídico do fascismo.

Para que tal paradigma seja sustentável, é imprescindível um mínimo aparente de justificação. Aqui, a zona de coincidência entre o totalitário e o democrático – uma das teses principais de *Homo Sacer* é justamente a de que há mais semelhanças entre os modos de gestão da vida política do totalitarismo e da democracia do que se poderia imaginar – ressalta: o totalitarismo moderno poderia ser definido como a instauração, através do estado de exceção, de uma guerra civil mundial – uma manobra, todavia, crucial também nas democracias atuais: “a criação voluntária de um estado de emergência permanente é uma das práticas essenciais do estado de exceção, inclusive naqueles ditos democráticos” (AGAMBEN, 2018c, p. 176).

Agamben se surpreende que o progressivo avanço de uma tal guerra civil mundial seja desacompanhado de uma *doutrina da guerra civil*. Em outubro de 2001, ou seja, apenas um mês após os atentados de 11 de setembro ao Pentágono e ao *World Trade Center*, e enquanto ainda residia nos Estados Unidos, o filósofo ministra dois seminários em Princeton – *Stásis e Leviatano e Behemoth* – não para suprir exatamente esta lacuna, mas para tocar questões que permitiriam compreender o caráter paradigmático da guerra civil como uma categoria operante na geopolítica do início do século XXI, com duas teses principais: a de que a guerra civil se constitui como o limiar de politização na história do pensamento político ocidental (um limiar que se institui, ao modo típico das análises de Agamben, de modo bifacial - através da afirmação da necessidade de sua existência e da necessidade de sua exclusão) e a de que a ausência de um povo seria o elemento constitutivo do Estado moderno.

Para isso, na primeira conferência, há um retorno à noção de *stásis*. Termo que denota justamente a guerra civil na Grécia clássica, trata-se sobretudo de um problema de situação espacial: seguindo os estudos de Nicole Loraux, a *stásis* é, antes de mais nada, um *locus* ambíguo entre *oikos* e *pólis* - entre o doméstico, a família, a economia, o poder despótico, de um lado, e o público, o comum, o político e agonístico, de outro. É uma *zona de indeterminação* que politiza o *oikos* e economiza (o que é uma operação redutiva) a *pólis* – assim como o dispositivo de exceção é uma zona de indeterminação entre lei e vida, assim como a *vida nua*, indeterminada entre *zoé* e *bíos*, é produto e presa deste dispositivo:

A *stásis* não provém do *oikos*, não é uma guerra em família, mas é a parte de um dispositivo que funciona de modo similar ao estado de exceção. Como, no estado de exceção, a *zoé*, a vida natural, é incluída na ordem jurídico-política através da sua exclusão, de modo análogo através da *stásis* o *oikos* é politizado e incluído na *pólis*. (2018b, p. 267)

Em 2001, a face que a *stásis* assumia a nível global era o terrorismo: o discurso da guerra ao terror - que atravessou a década de maneira desastrosa, confirmaríamos depois - cumpriria o papel de garantir a politização da vida através de sua constante exposição à morte (2018b, p. 268): seria tarefa primordial da política a defesa coletiva da vida contra uma ameaça abstrata, indetectável, incondicionalmente infiltrada e difusa dentro das e dentre as fronteiras dos países, num quadro em que qualquer indivíduo é um potencial *vetor* dessa ameaça.

Já a segunda conferência, um breve texto de iconologia filosófica, gira em torno da gravura no frontispício da primeira edição do *Leviathan* de Hobbes. Para concluir esta seção expositiva, interessa-nos fazer breve referência a dois pontos, nela, que se comunicam de maneira bastante evidente com a argumentação dos textos de *Quodlibet*. O primeiro é a discussão a propósito do conceito de *povo* (*popolo*), bipartido internamente - especularmente à bipartição interna do corpo individual - enquanto *forma qualificada* e *não-qualificada* (multidão, *moltitudine*). O povo nasceria da mesma fratura biopolítica que fabricaria o *homem animal político*: sua sina comum, a inclusão do dado de exclusão, que deve ser continuamente expurgado (*o povo dos excluídos*). Como se apresenta o povo no frontispício de *Leviathan*? Francesca Falk, em *Hobbes' Leviathan und die aus dem Blick gefallenen Schnabelmasken*, trata da formação do corpo político (*Body Politic*) a partir de uma perspectiva que põe em evidência o aspecto sanitário que atravessa biopolítica e soberania, notando um detalhe que até então passara despercebido nos estudos iconográficos: o fato de que, na cidade da gravura - cidade deserta -, para além da figura perceptível dos guardas, há nas ruas duas figuras vestindo as máscaras com bico típicas da época da peste. As figuras irreconhecíveis e indistinguíveis do povo, que formam o corpo soberano, que estão fora da cidade - numa zona entre a cidade e o campo - são como uma massa de apestados: “a multidão irrepresentável, como a massa dos apestados, só pode ser representada entre os guardas que vigiam sua obediência e os médicos que garantem sua cura” (2018b, p. 283).

Para onde quer que dirijamos o olhar pelo edifício teórico de Agamben, poderemos retrazar os elementos de base que prepararam o terreno para que a pandemia atual se tornasse um elemento plenamente substituível, uma mera variável que confirma

padrões interpretativos previamente estabelecidos. Com isso não se quer dizer que este seja um corpo teórico menor: mesmo que sejamos críticos – também – de momentos e caminhos de seu projeto maior (há muitos pontos em que a obra de Agamben é criticável – e nisso não difere de qualquer obra), é impensável não identificar, nela, uma potência plenamente filosófica do texto – isto é, nos termos do próprio autor, seu potencial de desenvolvimento. Que uma aplicação (auto)dogmática desse padrão interpretativo para um caso particular tenha gerado uma análise tão carente de profundidade e nuances - e tão carente desta potência filosófica, já que os textos de *Quodlibet*, fechados em si mesmos, pretendem encerrar o debate não poupando adjetivos (localizados em um espectro que começa na “ingenuidade” e na “falta de lucidez” e vai até a “canalhice”) contra quem quer que proponha perspectivas diferentes da sua –, todavia, é atestado de sua limitação e questionável aplicabilidade – questionável *se* a abordagem for a de uma aplicação literal e pretensamente autossuficiente da teoria – à emergência de problemas cada vez mais complexos e absolutamente recalcitrantes aos padrões conceituais rígidos da teoria política clássica e moderna (melhor dizendo: a leituras rígidas de padrões conceituais da teoria política clássica e moderna que, em muitos casos, podem se revelar multifacetados, plenos de ruído, em leituras outras). Ou seja, a crítica que avançamos aqui não é no sentido de censurar a adesão do autor ao seu próprio pensamento (o que não faria muito sentido), mas de apontar que uma certa rigidez na aplicação de modelos teóricos pode ser contraproducente na elaboração a propósito de fenômenos particulares.

A cidade das *reflexões agambenianas sobre a peste* é, como na imagem do frontispício do *Leviathan*, uma cidade deserta, esvaziada, guardada apenas por punhado de conceitos. Os corpos efetivamente afetados foram – comodamente para os textos; tragicamente, para o mundo – expulsos. Mas nela transitam também os médicos com máscara de bico, e eles foram bem-sucedidos: o enquadramento interpretativo garantiu à cidade um impecável padrão sanitário, de modo que não se vê qualquer traço do vírus. Para a filosofia de Agamben entrar, o vírus deve sair: o que se perde com isso?

## 2. Quantas vidas cabem na vida viral? Biopolítica no Antropoceno

“Um novo grupo de vírus com o nome de *coronavírus* foi reconhecido por um grupo informal de virologistas<sup>10</sup> que encaminhou suas conclusões para *Nature*”

---

<sup>10</sup> J. D. Almeida; D. M. Berry; C. H. Cunningham; D. H. Hamre; M. S. Hofstad; L. Mallucci; K. McIntosh; D. A. J. Tyrrell.

(NATURE, 1968, p. 650). Uma pequena nota do volume 220 da revista *Nature*, de 16 de novembro de 1968, anuncia o batismo de um grupo de vírus até então não identificado, de aparência marcante ao olhar do microscópio eletrônico: as projeções glicoproteicas que saem do núcleo lhe conferem um aspecto de coroa. Oldstone reconta brevemente a vida pregressa desses seres: os primeiros casos isolados em animais outros-que-humanos remontam à primeira metade do século XX, com casos de bronquite infecciosa observada em diversas espécies em 1930, de gastroenterite contagiosa em suínos em meados da década de 1940, e de encefalite em camundongos em 1949. A década de 1960 marca o isolamento dos coronavírus a partir do trato respiratório de humanos. A ascensão ao conhecimento público vem no início dos anos 2000: se até então os coronavírus não registravam grandes consequências para seus hospedeiros, em 2002 e 2003 sua associação à síndrome respiratória aguda grave (SARS-CoV) em contexto epidêmico garantiu-lhes notoriedade (OLDSTONE, 2010, p. 515).

Outros vírus ganharam atenção similar no transcorrer das décadas de 2000 e de 2010. Quase 20 anos depois do surgimento do SARS-CoV, em 12 de dezembro de 2019, foi registrado o primeiro caso de internação de um paciente sofrendo de uma doença respiratória severa e de causa desconhecida, em Wuhan. “Um novo coronavírus relacionado a doença respiratória em humanos na China”: pouco mais de um mês depois, artigo<sup>11</sup> publicado no volume 579 da mesma *Nature* em 3 de fevereiro de 2020, identifica um novo vírus de RNA da família dos *Coronaviridae*, referido então como WH-Human 1 ou 2019-nCov como a causa. O estudo acompanhou o quadro de um paciente internado no Hospital Central de Wuhan em 26 de dezembro de 2019. Sofrendo de síndrome respiratória grave, febre, tonturas e acessos violentos de tosse, o homem de 41 anos trabalhava em um mercado de frutos-do-mar onde também se expunha carcaça e carne e se confinavam animais selvagens vivos, como ouriços, cobras, pangolins e pássaros. Estudos epidemiológicos preliminares davam conta de que este contexto *poderia* ter propiciado a passagem do novo coronavírus aos humanos (WU et al, 2020, p. 265)<sup>12</sup>.

Se tivéssemos que escrever uma biografia do coronavírus causador da Covid-19, o SARS-CoV-2, os dois parágrafos precedentes poderiam servir de orelha ao livro.

---

<sup>11</sup> Os autores são: Fan Wu; Su Zhao; Bin Yu; Yan-Mei Chen; Wen Wang; Zhi-Gang Song; Yi Hu; Zhao-Wu Tao; Jun-Hua Tian; Yuan-Yuan Pei; Ming-Li Yuan; Yu-Ling Zhang; Fa-Hui Dai; Yi Liu; Qi-Min Wang; Jiao-Jiao Zheng; Lin Xu; Edward C. Holmes; Yong-Zhen Zhang.

<sup>12</sup> É preciso dizer de antemão que – e isso ficará mais claro adiante – ao contrário do que as narrativas orientalistas e xenofóbicas poderiam desejar, não são os hábitos alimentares particulares de (alguns) chineses os responsáveis por esta pandemia.

Mesmo esta sinopse bastante incompleta, este pedaço de história que cabe no menor espaço da capa do volume, confirmaria aquilo que Rosa E. Ficek, pesquisadora adjunta do Instituto de Investigações Interdisciplinares da Universidade de Porto Rico em Cayey, escreve em *Cattle, Capital, Colonization*: “da mesma maneira que a história europeia da expansão capitalista não pode ser compreendida sem levar em consideração suas interconexões com histórias indígenas (Wolf 1982), a história humana deve ser entendida como conectada à história dos animais” (2019, s.p). Uma apresentação preliminar do vírus é um convite para que muitos outros seres apareçam: nós, humanos – pesquisadores, membros de conselhos deliberativos e pareceristas em instituições de pesquisa, editores de revistas científicas, médicos, burocratas, pacientes que sofrem, vendedores e fornecedores de alimentos, frequentadores de mercados-; e outros vários outros-que-humanos – do mar, da terra, do ar, vivos ou mortos, cativos ou em liberdade -, fomos todos convidados a participar da história da vida do vírus. O papel que cada um de nós assume (como cada um sofre) nesta história, evidentemente, varia conforme variam nossas biografias e lugares num mundo de arranjos – econômicos, ecológicos, políticos, afetivos – complexos e desiguais.

Mas uma biografia não é uma coleção de personagens e relações no vazio. Para que uma biografia seja um retrato vivo, parte da escrita envolve a reconstrução de um tempo e de um espaço: a biografia, para além de ser o retrato do biografado, uma coleção dos episódios e dos encontros e desencontros com as figuras que passeiam por sua vida, é tão mais bem-sucedida quanto for também o *retrato de uma época*. Que época é a nossa?<sup>13</sup> Na quinta conferência de *Face à Gaïa*, intitulada *Comment convoquer les différents peuples (de la nature)?* Bruno Latour comenta um retrato (figurativo) que responde esta questão. O retrato, ecoando o frontispício do *Leviathan*, apresenta um corpo humano composto por muitos corpos – vegetais, animais, nuvens, mares, explosões, máquinas, usinas. Essa figura híbrida– um *Cosmocosso*, na taxonomia de Latour – estampa a capa da edição 519 de *Nature*, que define nossa época como a *época humana (the human epoch)*: é um retrato do Antropoceno, tempo que dissolve a ideia de que a

---

<sup>13</sup> A pergunta evidentemente é feita sem pretensões de formulação de uma única resposta definitiva. Mesmo que possa porventura soar como um questionamento pretensioso, trata-se de um primeiro passo indispensável para se estabelecer um *de onde e quando* se fala – uma finalidade bem menos grandiosa, bem mais necessária. Diz-se isto para ressaltar que um dos nomes possíveis de nossa época, e que será o nome trabalhado aqui – o Antropoceno – já é terreno de disputa considerável nas Humanidades. Sua adoção no presente momento se dá por motivos práticos (já é um termo em plena difusão) e pelo escopo do presente artigo. A apresentação de uma consideração crítica e interseccionalmente informada do termo demandará um texto específico.

“história propriamente dita” é a história dos *human affairs*, entrelaçando, de maneira inexorável, história humana e história natural (CHAKRABARTY, 2009). É a época da *mutação* – e não da *crise* – climática (LATOURE, 2015). “O excepcionalismo humano e o individualismo limitado”, escreve Donna Haraway, tornaram-se “seriamente impensáveis: indisponíveis para se pensar com” nas melhores ciências, naturais ou sociais (2016, p.30). Dizer um tempo, finalmente, é remontar também aos desafios éticos e políticos que ele abarca:

Nestes tempos de guerras e catástrofes, torna-se cada vez mais problemática e certamente “insustentável” a pretensa neutralidade com a qual a filosofia – ou, mais precisamente, a consciência filosófica do Ocidente moderno – procura situar-se no plano cósmico de divergência entre povos humanos e extra-humanos. Em outros termos, no “tardiamente batizado” (Massumi 2017: 127) Antropoceno, é inevitável a pergunta pelo compromisso do discurso filosófico da modernidade com a crise “ambiental” planetária. Tendo postulado a desconexão entre o tempo histórico e o tempo físico, os “filósofos da liberdade” forjaram, de forma “não intencional” (sic), a base espiritual pela qual “os humanos nos tornamos agentes geológicos” (Chakrabarty 2013: 11-13), com todas as suas consequências políticas. (VALENTIM, 2018, p. 19).

*Como falar de biopolítica na época da mutação climática?*, pergunta que nos fizemos na introdução, pede que olhemos para a intrincada composição da forma duplicada desse corpo híbrido: o corpo da política não é mais o corpo humano fabricado pela “fantasia normal do excepcionalismo humano” (HARAWAY, 2008, p. 11) - são dois corpos de muitos corpos, o nosso e o do Sistema Terra. O desafio que se impõe é olhar para os elementos outros-que-humanos que os compõem não como metáforas, mas como presenças e formas de vida que efetivamente tomam parte nos processos biopolíticos – algo que, desde a filosofia política, demanda não apenas liberdade especulativa, mas uma atenção sensível ao dado empírico. Neste caso específico de análise dos efeitos sociais e políticos da pandemia, a carência de uma tal atenção é incompatível com a complexidade e a própria centralidade que as questões de saúde – em seu aspecto material – têm na história do pensamento e da *práxis* política. Neste sentido, Andrew Price-Smith escreve que os historiadores nos dão descrições detalhadas da extensão em que o *contágio*, como termo de dimensões materiais, fisiológicas, e psicológicas, afetou legal, política e socioeconomicamente, diversas sociedades em diferentes momentos da história. Não obstante, a ciência política – aqui gostaríamos de falar em filosofia política – carece de

um tratamento mais aprofundado das relações entre sistemas materiais-não-lineares e a humanidade através da inclusão de dados de fatores materiais e contextuais (2009, p. 2). O fim da Guerra Fria escancarou, por um breve momento, o impacto dos ditos fenômenos de longa duração - fenômenos que não são *episódios*, mas *processos* – no mundo da política, o que foi eclipsado pelo 11 de setembro de 2001. Em Agamben, como visto, a pandemia não é nada mais que um episódio e um apanhado de ideias que servem à manutenção das tendências totalitárias da máquina governamental.

Olhar para esse par de corpos híbridos é se perguntar também por *como eles chegaram a este estado*. Esta pergunta envolve o outro elemento da montagem da biografia: estabelecido o tempo, tratamos do cenário, do espaço. Bruce Braun, em *Biopolitics and the molecularization of life*, trata de dois modelos contemporâneos de análise da biopolítica que se debruçam sobre o corpo-compósito (entidade biológica, tecnológica e política) dirigidos pelo interesse comum em investigar como a molecularização politiza a vida biológica. As diferenças nascem de como se compreende este processo de molecularização. O primeiro desses modelos, proposto por Nikolas Rose, é o da *etopolítica*: ele sustenta que a biologia molecular, a genética e a bioquímica marcariam uma mudança no regime biopolítico da modernidade, substituindo racionalidades políticas dirigidas ao manejo de risco no nível das populações (pressupondo que haveria uma superação tanto da epistemologia do corpo tributária da medicina do século XIX em favor da compreensão do corpo genômico, aberto à fabricação, quanto uma superação da lógica eugênica do Estado do biopoder) para uma individualização da gestão de riscos genéticos particulares, peculiares a um corpo que é fabricado *de baixo*. O segundo, proposto por Braun, é o da *biossegurança*: compreendendo a molecularização em um contexto amplo, para fora – o corpo molecularizado apreendido no processo de globalização (2007, p. 15) – o autor trata do corpo em termos de uma economia global de troca e circulação, onde este é atirado em um caótico e imprevisível mundo molecular, repleto de riscos emergentes que não se podem especificar, conjugando *bio* e *geopolítica*:

Não é preciso muito imaginação para perceber como uma compreensão da globalização, que enquadra o presente em termos do colapso do tempo e do espaço, pode aumentar um sentimento de terror biológico. Na medida em que as redes de alimentos se tornam cada vez mais complexas e globais, segue a história, as geografias moleculares que constituem nossa existência biológica mudam tanto em velocidade quanto em escala. Diz-se igualmente que o transporte aéreo conferiu à

‘emergência biológica’ um anova urgência, já que os aviões atravessam continentes bem mais rápido do que o período de incubação de muitos patógenos. Emprestando a linguagem médica do antropólogo Nicholas King, a lição que se exigiu que tivéssemos aprendido por ocasião da crise do SARS de 2003, é que redes (*networks*) são perigosas: através de uma configuração específica de mercados animais, migração e aviação, a existência biológica dos povos de Singapura e Toronto interconectou-se intimamente, em “tempo real”, à vida de morcegos e gatos selvagens na China. A articulação entre biologia-como-virtualidade e globalização, então, aumenta o nível de urgência e incerteza; nesse novo mundo aterrador de redes globais, fragmentos perigosos circulam e se recombinaem de jeitos novos, ameaçando nossos corpos e identidades. (BRAUN, 2007, p. 18)

A menção às redes de produção de alimentos nesta passagem começa a definir melhor o cenário: trata-se de um cenário montado a partir do nexu entre globalização, ecologia, e saúde pública. A evidência desse nexu não é recente, muito pelo contrário. Ela é tão antiga quanto o estabelecimento das primeiras relações de comércio intercontinental: “o primeiro registro da difusão de patógenos via comércio foi a ‘praga’ de Atenas, trazida à Grécia em navios vindos do Norte da África. Nos séculos que se seguiram, a peste bacilli (*Yersinia pestis*) chegou à Europa via caravanas comerciais da Ásia Central ao longo da Rota da Seda, e os Europeus transmitiram sarampo às populações nativas americanas na ‘descoberta’ das Américas” (PRICE-SMITH, 2009, p. 5). Entretanto, se este processo e este nexu não são novos, gostaríamos de conjugar a mudança em escala e intensidade que sofreram nos últimos anos a um fenômeno relativamente recente: a neoliberalização da natureza.

A geografia crítica nos informa que, globalmente, o neoliberalismo tem sido o padrão de gestão de ambientes e recursos naturais das últimas quatro décadas. As práticas do neoliberalismo - como quaisquer outras ações e intervenções humanas - acarretam efeitos biofísicos que, por sua vez, podem sustentar ou modificar tais práticas. Neste sentido, o neoliberalismo é um projeto necessariamente ambiental, que vê o mundo não-humano como elemento chave de sua racionalidade: em diferentes medidas, ele degrada, mas também conserva e fabrica a natureza (CASTREE, 2008b). É preciso pensar para além dos termos explanatórios gerais a propósito da natureza do neoliberalismo para abarcar as questões do porquê a neoliberalização da natureza ter se tornado um projeto tão decisivo quanto ubíquo.

Noel Castree dedicou cinco artigos aos modos de se aproximar desse porquê, que apresentam desde um esforço de identificação de parâmetros teóricos gerais relativos à compreensão da problemática até um mapeamento denso de um grande conjunto de

estudos de caso. Estes nos indicam claramente que não há algo como um Neoliberalismo com maiúscula, monolítico e homogêneo, que organiza o mundo de maneira centralizada a partir de dinâmicas coerentes. Esta produção com base empírica nos mostra *processos* bastante diferentes entre si, de modo que o mais correto seria falarmos em vários neoliberalismos com minúscula. Mesmo assim, é possível depreender desses processos díspares algumas coincidências – como o fato de serem processos conduzidos por elites que marginalizam as populações mais pobres (2008a, p. 163) – e uma lógica em comum. Algumas categorias úteis para compreensão dessa lógica neoliberal, segundo Castree, são a privatização; a comercialização e a precificação da natureza; o fomento de mecanismos da sociedade civil para provimento de obrigações que deveriam ser do Estado; a desregulamentação; a re-regulamentação, com a reforma de políticas públicas para facilitar a privatização, a exploração e a comercialização da vida natural.

Este quadro, associado à expansão de um modelo industrial globalizado de produção alimentar, é particularmente favorável ao surgimento de uma série de patógenos cada vez mais agressivos e com maior liberdade de trânsito para chegar aos ditos “ambientes humanos”. Neste sentido, em *The hog industry strikes back*, Rob Wallace aponta que: "desde a década de 1970, a pecuária verticalmente integrada se expandiu, saindo de suas origens no sudoeste dos Estados Unidos para o planeta inteiro. Nosso mundo é cercado por cidades de milhões de aves e suínos imprensados uns contra os outros, uma ecologia perfeita para a evolução de múltiplos tipos virulentos de influenza” (2016, p. 65). A soma de imensas populações animais geneticamente modificadas (monoculturas gênicas), e das paisagens devastadas pela expansão do capital estrangeiro (tanto paisagens humanas, com a pressão e violência exercida sobre populações locais e a deterioração das condições de trabalho<sup>14</sup>, tornando a possibilidade de modelos de agricultura familiar insustentáveis; quanto paisagens naturais, com a simplificação aniquiladora de ecossistemas para cultivo de grandes monoculturas agrícolas, exterminando ou deslocando a diversidade de espécies que poderiam “frear” os microrganismos em questão) que as rodeiam, exemplos do que poderíamos chamar, seguindo nomenclatura de Neil Smith, da subsunção formal (utilização da natureza

---

<sup>14</sup> Sobre o caso da China, Wallace escreve em *The political virology of offshore farming*: “Os agricultores foram duramente afetados pela virada capitalista do governo. (...) No final dos anos 1980, os rendimentos da agricultura estagnaram, consumidos pela inflação e pelo declínio do controle de preços. Famílias começaram a abandonar a agricultura e procurar trabalho industrial informal nas cidades. Lá, muitos migrantes foram tratados como uma casta degradada, uma discriminação codificada por níveis de “status de migração oficiais” e redução salarial” (2016, p. 128).

através da circulação de suas propriedades intratáveis como força de produção) e da subsunção real – que envolve uma alteração de propriedades biofísicas para potencializar a acumulação de capital (como a modificação genética, por exemplo) envolvidas no processo de neoliberalização da natureza (CASTREE, 2008b, p. 145), é uma receita explosiva para o surgimento e proliferação dos novos vírus.

Apagar a vida do vírus e a agência viral<sup>15</sup> da análise política da pandemia é apagar completamente com quem o vírus compõe: isto é, apagar da equação agentes de um modelo global - mas diversificado, contraditório - de produção que dita rumos de políticas domésticas e arrasa paisagens humanas e outras-que-humanas. É apagar igualmente as vidas – populações tradicionais, povos nativos, pequenos agricultores familiares, inúmeras espécies outras-que-humanas, e a lista continua ao redor do globo – que igualmente padecem ou são deslocadas nesse processo. Sobre estes, Agamben - que tem tanto a falar dos cidadãos italianos em situação de isolamento social (*massa passiva*) e até mesmo do Papa que não observaria o compromisso franciscano de "abraçar os doentes" - dedica o silêncio.

### 3. Conclusão

Escrevendo a propósito das ciências sociais em geral, e da etnografia em particular, Felipe Sússekind, em *Sobre a vida multiespécie*, trata da formação histórica de um campo de pensamento que se dita numa gramática predominantemente antropocêntrica. Isto se daria, de largada, pela definição *monoespecífica* de *vida* que interessa às disciplinas que o compõem: a vida digna de atenção seria somente aquela tida como *qualificada* – isto é, a vida social humana, política (2018, p. 161). O artigo de

---

<sup>15</sup> A relação entre os patógenos e o agronegócio é uma de acerto mútuo, de convergência. Para falar de uma participação antrópica no surgimento, no beneficiamento, no cultivo, e na facilitação do trânsito desses seres não é necessário imaginar teorias conspiratórias da "criação do vírus em laboratório". Há um sentido muito mais simples, corrente e verossímil em que se pode abordar esta questão, que não diz respeito à conspiração, mas ao interesse econômico numa via de mão dupla. Neste sentido, a análise de Rob Wallace em *Big farms make big flu* é essencial: “Os patógenos não são meros protagonistas arremessados de um lado para o outro nas ondas da história humana. Eles também atuam de acordo com sua volição, se me desculparem o antropomorfismo. Eles demonstram agência. E eles têm, por força de suas mudanças evolutivas, forçado o agribusiness a sentar na mesa de negociações, um lugar que os primeiros, em decorrência dos seus sucessos, pensam comandar. O resultado não é escrito como um tratado ou contrato ou qualquer coisa que se reconheça como comunicação. Ele assume a forma de uma convergência xeno-específica. As duas partes manobram numa agricultura de interesses mútuos, por vezes reagindo em favor da outra parte. Pensa-se que tal convergência é inconsciente. Um epifenômeno emergente, talvez. Eu descobri outra coisa, e esse é o choque. Nenhum vírus produzido em laboratório, nenhum plano para espalhar influenza, mas uma conspiração entre homem e micróbio, de qualquer maneira, e que coloca em risco a vidas humanas e selvagens” (2016, p. 20).

Süssekind mapeia uma tendência de exploração numa via diversa, que se desgarrar, na medida do possível, da trilha do antropocentrismo. O sentido de vida que assume é multiespecífico. Assim, veríamos o amadurecimento dos *estudos multiespécies*: “uma abordagem que leva esse nome seria aquela que não define a vida nos termos exclusivistas da vida social humana, e ao tempo, não toma a natureza como uma realidade objetiva exterior compartilhada por qualquer cultura ou por qualquer organismo” (2018, p. 162).

Pretendemos, no presente artigo, mesmo que talvez de modo ainda bastante tímido e pontual, sugerir uma comunicação com tal abordagem para os estudos em biopolítica. Para tanto, procedemos a uma leitura crítica da análise que Giorgio Agamben apresentou, num conjunto de textos publicados entre 26 de fevereiro a 11 de maio, a propósito dos efeitos sociais e políticos da pandemia da Covid-19. Mesmo que se possa argumentar – com razão – que os caminhos que levam às conclusões e o aspecto polêmico dos textos de Agamben são indissociáveis, aqui, pelo menos para fins de recorte, os tratamos dentro de uma problemática analítica, isolando o dado polêmico e deixando de lado, portanto, outros pontos criticáveis dos textos, como suas inclinações negacionistas e anticientificistas – o que não significa, evidentemente, negar a importância deste debate.

Argumentamos que a análise de Agamben, sustentada nos pressupostos de seu corpo teórico maior, desenvolvido sob a rubrica do projeto *Homo Sacer*, acaba – em função de sua pretensão totalizante e carente de comunicação com outras abordagens – por nos apresentar um quadro limitado e pouco nuançado de um fenômeno complexo e multifacetado, que demanda, no mínimo, maior atenção interdisciplinar. Nossa crítica se centrou na *vida* que interessa ao pensamento político agambeniano. No caso, a compreensão monoespecífica da vida e o dogmatismo antropocêntrico, marcantes em Agamben, resultaram numa análise da pandemia que ignora a presença do vírus. Ignorar a presença do vírus significa ignorar sua história, e isto, por sua vez, implica em ignorar agentes e dinâmicas de poder – que poderíamos classificar como biopolíticas – que fazem ou influenciam na gestão de vida e morte de humanos e outros-que-humanos em intrincadas relações entre capital, ecologia e histórias (humanas e outras-que-humanas), ou seja, ignorar em larga medida as práticas, os agentes e os alvos (que não são só passivos: há resistências) das biopolíticas que formam as paisagens do Antropoceno (BUBANDT et al, 2019).

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo & O amigo*. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.
- \_\_\_\_\_. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. In: *Homo Sacer. Edizione Integrale* (1995-2015). Macerata: Edizioni Quodlibet, 2018a.
- \_\_\_\_\_. *Stásis*. In: *Homo Sacer. Edizione Integrale* (1995-2015). Macerata: Edizioni Quodlibet, 2018b.
- \_\_\_\_\_. *Stato d'eccezione*. In: *Homo Sacer. Edizione Integrale* (1995-2015). Macerata: Edizioni Quodlibet, 2018c.
- \_\_\_\_\_. *Biosicurezza. Una voce di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 2020a. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>
- \_\_\_\_\_. *Chiariamenti. Una voce di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 2020b. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>.
- \_\_\_\_\_. *Contagio. Una voce di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 2020c. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>
- \_\_\_\_\_. *Distanziamento sociale. Una voce di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 2020d. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>
- \_\_\_\_\_. *Fase 2. Una voce di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 2020e. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-fase-2>
- \_\_\_\_\_. *L'invenzione di un'epidemia. Una voce di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 2020f.
- \_\_\_\_\_. *La medicina come religione. Una voce di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 2020g. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>
- \_\_\_\_\_. *Nuove riflessioni. Una voce di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 2020h. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni>
- \_\_\_\_\_. *Riflessioni sulla peste. Una voce di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 2020i. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste>
- \_\_\_\_\_. *Sul vero e sul falso. Una voce di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 2020j. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso>
- \_\_\_\_\_. *Una domanda. Una voce di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 2020l. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda>
- ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- BRAUN, B. *Biopolitics and the molecularization of life*. *Cultural Geographies*, 14, 6-28, 2007. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1474474007072817>
- BUBANDT, N.; MATTHEWS, A. S.; TSING, A. Patchy Anthropocene: landscape structure, multispecies history, and the retooling of anthropology. In: Volume 60, Suplemento 20, da revista *Current Anthropology* da Universidade de Chicago. Agosto de 2019. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/703391?ai=sj&mi=87tc&af=R>
- CASTREE, N. *Neoliberalising nature: processes, effects, and evaluations*. *Environment and Planning A*, v. 40, p. 153-175, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Neoliberalising nature: the logics of deregulation and reregulation*. *Environment and Planning A*, v. 40, p.131-152, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Neoliberalism and the biophysical environment 1: what 'neoliberalism' is, and what difference nature makes to it*. *Geography Compass*, v.4, n. 12, p.1725-1733, 2010a.

- \_\_\_\_\_. *Neoliberalism and the biophysical environment 2: theorising the neoliberalisation of nature*. *Geography Compass*, v.4, n. 12, p.1734-1746, 2010b.
- \_\_\_\_\_. *Neoliberalism and the biophysical environment 3: putting theory into practice*. *Geography Compass*, v.5, n. 1, p.35-49, 2011.
- CHAKRABARTY, D. *The climate of History: four theses*. *Critical Inquiry* 35 (2), 197-222, 2009.
- CONNOLLY, W. E. *The complexities of sovereignty*. In: Giorgio Agamben: *sovereignty & life*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE. *Analisi numerica dei dati relativi alla diffusione del Covid-19 in Italia e nel mondo*. 2020a. Disponível em: <https://www.cnr.it/it/nota-stampa/n-9281/analisi-numerica-dei-dati-relativi-alla-diffusione-del-covid-19-in-italia-e-nel-mondo>
- \_\_\_\_\_. *Coronavirus. Rischio basso, capire condizioni vittime*. 2020b. Disponível em: <https://www.cnr.it/it/nota-stampa/n-9233/coronavirus-rischio-basso-capire-condizioni-vittime>
- \_\_\_\_\_. *Evoluzione del Coronavirus: nota di aggiornamento dall'Istituto di genetica molecolare del Cnr*. 2020c. Disponível em: <https://www.cnr.it/it/nota-stampa/n-9259/evoluzione-del-coronavirus-nota-di-aggiornamento-dall-istituto-di-genetica-molecolare-del-cnr>
- DURANTAYE, L. *Giorgio Agamben: A critical introduction*. California: Stanford University Press, 2009.
- FICEK, R. E. *Cattle, Capital, Colonization: tracking creatures of the Anthropocene in and out of human projects*. *Current Anthropology*, vol 60, s 20, 2019.
- GIACCOIA JR., O. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- HARAWAY, D. J. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- \_\_\_\_\_. *When species meet*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2008.
- LATOUR, B. *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: Éditions La Découverte, 2015.
- NANCY, J.-L. *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- OLDSTONE, M. B. *Viruses, plagues, and history*. Nova York: Oxford University Press, 2010.
- PRICE-SMITH, A. *Contagion and chaos: disease, ecology, and national security in the era o globalization*. Cambridge: MIT Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *The health of nations: infectious disease, environmental change, and their effects on national security and development*. Cambridge: MIT Press, 2002.
- SÜSSEKIND, F. *Sobre a vida multiespécie*. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n. 69, p. 159-178, 2018.
- VALENTIM, M. A. *Extramundaneidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VIROLOGY: *Coronaviruses*. *Nature*, 220, 650, 1968. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/220650b0>
- WALLACE, R. *Big farms make big flu: dispatches on influenza, agribusiness and the nature of Science*. Nova York: Monthly Review Press, 2016.
- WU, F.; YU, B; ZHAO, S. et al. *A new coronavirus associated with human respiratory disease in China*. *Nature*, n. 579, p.265-269, 2020. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41586-020-2008-3>

*Vida nua, vida viral*

*Recebido em: 28/06/2020*

*Aprovado em: 14/04/2021*