

## **A biopolítica da pandemia e seu impacto no cotidiano**

**Matheus Martins Ferreira**

Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em  
Metafísica. Brasília, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0002-3462-3957>  
[matheus.politica@gmail.com](mailto:matheus.politica@gmail.com)

**Renato Arthur Franco Rodrigues**

Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em  
Desenvolvimento Sustentável. Brasília, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0002-8645-1413>  
[renatoarthur@gmail.com](mailto:renatoarthur@gmail.com)

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3953117>

Recebido / Recibido / Received: 2020-05-31

Aceitado / Aceptado / Accepted: 2020-06-26

### **Resumo**

O presente artigo tem objetivo gerar uma reflexão acerca de como a pandemia do Covid-19 evidencia a biopolítica operando em nossa sociedade. Partindo do questionamento do filósofo italiano Giorgio Agamben, discutimos o impacto da pandemia em nosso cotidiano, no mundo do trabalho e na sociedade de maneira geral. Pretendemos com este artigo discutir a filosofia política de Agamben na teorização do estado de exceção e a sua fidelidade à teoria relativamente à realidade catastrófica de um vírus que se espalha pelo planeta e mata. O artigo busca evidenciar quais projetos biopolíticos são facilitados, assim como que no momento da atual crise muitas decisões biopolíticas estão sendo tomadas. Decisões estas que afetam nossos corpos. O artigo conclui em uma conclamação para que sejamos vigilantes, uma vez que é inevitável que no momento pandêmico tomemos decisões biopolíticas e bioéticas.

**Palavras-chave:** Biopolítica, Coronavírus, COVID-19, Giorgio Agamben, Pandemia.

## **The biopolitics of the pandemic and its impact on everyday life**

### **Abstract**

The present paper purposes a reflection on how the Covid-19's pandemic highlights the biopolitics operating in our society. Having as starting point the Italian philosopher

Giorgio Agamben's questionings, we discuss the impact of the pandemic situation in our daily lives, in the labor world, and in our society as a whole. We intend to discuss Agamben's political philosophy while theorizing the state of exception and his fidelity to his own theory even though we are living a catastrophic reality of a virus that kills and is spreading all over the planet. This article intends to highlight which biopolitical projects are being facilitated, and that in the current crises many biopolitical decisions are being made. These decisions affect our bodies. The article concludes in a call for we all keep being vigilant, because it is inevitable that bioethical and biopolitical decisions are to be made in the pandemic moment.

**Keywords:** Biopolitics, Coronavirus, COVID-19, Giorgio Agamben, Pandemic.

## La biopolítica de la pandemia y su impacto en el cotidiano

### Resumen

El presente artículo tiene como objetivo generar una reflexión acerca de cómo la pandemia del Covid-19 evidencia la biopolítica operando en nuestra sociedad. Partiendo del cuestionamiento del filósofo italiano Giorgio Agamben, discutimos el impacto de la pandemia en nuestro cotidiano, en el mundo del trabajo y en la sociedad de manera general. Pretendemos con este artículo discutir la filosofía política de Agamben en la teorización del estado de excepción y su apego a la teoría relativista de la realidad catastrófica de un virus que se esparce por el planeta y mata. El artículo busca evidenciar cuáles proyectos biopolíticos son facilitados, así como que en el momento de la actual crisis muchas decisiones biopolíticas están siendo tomadas. Decisiones que afectan nuestros cuerpos. El artículo concluye en un llamado para que seamos vigilantes, toda vez que es inevitable que en el momento pandémico tomemos decisiones biopolíticas y bioéticas.

**Palabras clave:** Biopolítica, Coronavirus, COVID-19, Giorgio Agamben, Pandemia.

---

O advento da pandemia do coronavírus (COVID-19) alterou substancialmente o cotidiano de bilhões de pessoas ao redor do mundo. A mudança de rotina está sendo um choque cultural que promete trazer mudanças definitivas no dia-a-dia das pessoas. À medida que o vírus se propaga, maior é a sua interferência na rotina das pessoas e, conseqüentemente, mais nítida é a transformação social que o avançar da crise pandêmica promove. É um vírus que se manifesta de maneira desigual, não só pelo fato de se produzir efeitos distintos no corpo das pessoas, mas por atingi-las desigualmente relativamente à posição social e à localização geográfica de cada indivíduo no contexto geral da pandemia.

O mês de março chegou como uma avalanche no cotidiano dos brasileiros. Houve uma transformação radical na forma de nos relacionarmos. O uso de máscaras e

de álcool em gel começou a fazer parte de nosso cotidiano. Recomendações sanitárias estão desde então por todos os lados, nas vias públicas, na televisão e, principalmente, nas redes sociais. Estas, inclusive, realizaram alterações em seus aplicativos para evitar a difusão de informações falsas acerca da pandemia, a exemplo do *Facebook*, que disponibilizou uma seção de fácil acesso com atualização de informações verificadas – métodos efetivos de enfrentamento e dados oficiais – sobre o desenrolar da pandemia. Em tempos de pandemia, o corriqueiro cumprimento com beijos no rosto, a depender da região, é evitado; igualmente ocorre com o tradicional aperto de mão que já não vem mais fazendo parte do cotidiano das pessoas. Pouco a pouco acostumamo-nos com a nova realidade que nos impõe certa vigilância, uma vigilância que nós mesmos começamos a impor sobre os nossos próprios corpos de maneira a garantirmos a nossa proteção.

Há, com o advento da pandemia, a explicitação do biopoder, que se manifesta no poder sobre os corpos. Nesse sentido, é razoável a preocupação de Giorgio Agamben, em um artigo publicado sobre o tema em um periódico italiano, sob o título de “Contágio”. O filósofo italiano questiona o afastamento social, na medida em que as medidas emergenciais adotadas conferem aos “nossos governantes”, terminologia utilizada por ele, um poder que eles sempre almejavam – o poder de evitar o contágio de ideias entre os seres humanos. Ele conclui o seu texto de maneira irônica:

Nosso próximo foi abolido. É possível, dada a inconsistência ética de nossos governantes, que estas disposições [medidas tomadas devido à pandemia] sejam vinculantes para quem as tenham tomado pelo mesmo temor que fingem provocar, mas é difícil não pensar que a situação que criam é exatamente a que os que nos governam têm tratado de realizar repetidamente: que as universidades e escolas se fechem de uma vez por todas e que as aulas somente se deem online, deixemos de reunir-nos e falar por razões políticas ou culturais e somente intercambiemos mensagens digitais, que na medida do possível as máquinas substituam todo o contato – todo contágio – entre os seres humanos (AGAMBEN, p. 33, 2020).

É compreensível que Agamben pense ser catastrófica a experiência do distanciamento social, uma vez que em livro anterior à pandemia, ele já mostrava preocupação com a “extrema expropriação da linguagem realizada pelo Estado espetacular” (AGAMBEN, p. 106, 2017). Quando acontece este evento planetário, em que o Estado espetacular agambeano – a forma pela qual Agamben adjetiva o Estado em que vivemos na contemporaneidade – tem a possibilidade de restringir a linguagem a uma experiência intermediada por máquinas, Agamben levanta a voz dele contra. Ele é um filósofo que dá importância fundamental à linguagem que é exercida por corpos que interagem entre si. A linguagem, para Agamben, é essencial para a política como pode ser observado no seguinte excerto:

O que está em questão na experiência política não é um fim mais elevado, mas o próprio ser-na-linguagem como medialidade pura, o ser-em-um-meio como condição irreduzível dos homens. *Política é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal*. Ela é a esfera não de um fim em si, nem dos meios subordinados a um fim, mas de uma medialidade pura e sem fim como espaço do agir e do pensamento humano (AGAMBEN, p. 107, 2017) – itálico do original.

O excerto revela uma compreensão de política de Agamben, como a interação entre corpos que interagem em um determinado meio, que preferimos chamar espaço público, no qual o ser humano se revela publicamente para agir conjuntamente com outros seres humanos. Isso significa que a política para Agamben é exercida na pluralidade do espaço público, o que deixa clara a influência de Hannah Arendt no pensamento agambeano.

Aos que pensam que a internet é uma ferramenta que permitiria este contágio de ideias, Agamben chama de “tolos”. Ele não acredita que a linguagem mediada por máquinas seja capaz de dar conta da complexidade humana. Pensamos que Agamben subestima a capacidade da internet de espalhar ideias e, neste sentido, endossamos a crítica de Yara Frateschi (2020) de que Agamben nega a realidade para ser fiel à sua teoria. Há, não obstante, um ponto sobre a medialidade em que ele parece estar certo, já que a medialidade intermediada por máquinas não é capaz de transmitir a complexidade da existência humana. Se pensarmos que mesmo na internet nossa navegação é determinada por algoritmos controlados por grandes empresas, Agamben está certo, a medialidade por máquinas é incapaz de dar vazão à complexidade existencial humana, uma vez que elimina a espontaneidade linguística de corpos que interagem. Afinal de contas, como seres humanos, necessitamos de outros seres humanos para articularmos nossas existências, para atendermos desde as necessidades mais básicas, como alimentarmos, até as mais complexas, como discutirmos o futuro de nossas vidas em comunidade.

Em escritos anteriores do filósofo italiano, o pensador trabalha com o conceito de *Homo Sacer*. Esta figura faz alusão aos indivíduos que, no Império Romano, eram relegados à condição de párias. Assim sendo, o *Homo Sacer* correspondia a uma vida sacra, isto é, insacrificável, pelo seu valor intrínseco, mas plenamente matável, no sentido de que esta pode vir a representar ameaça à própria sacralidade da vida. Desta maneira, o *Homo Sacer* tratava-se de uma figura que tinha sua vida totalmente desprotegida pelo Direito, mas que trazia consigo também uma noção intrínseca de sacralidade.

A sacralidade da vida do *Homo Sacer*, portanto, torna esta vida plenamente disponível para a antítese de sua figura – o soberano. Este representa exatamente o contrário do *Homo Sacer*, uma vez que o soberano possui a prerrogativa de estabelecer o estado de exceção e, assim, colocar os demais na condição de *Homo Sacer*. Vale dizer, ele tem o poder de decidir quem é matável, jamais podendo ser colocado, portanto, na condição de *Homo Sacer*. Desta maneira, Agamben conclui ao afirmar que a vida só é sacra na medida em que está sujeita à exceção soberana. Portanto, a primeira só pode existir em função do poder da última.

Neste sentido, Agamben (2007) não resiste a estabelecer uma comparação entre o *Homo Sacer* da antiguidade e a figura contemporânea que, ao menos, as sociedades ocidentais propõem – aquela que é insacrificável e que se tornou matável em uma extensão nunca vista. Para ele, quem reedita esta figura clássica é precisamente a biopolítica.

Agamben recorre então a uma divisão estabelecida pela filosofia clássica grega entre *zoé* e *bíos* para desenvolver o conceito de “vida nua”. Na sociedade grega, a vida possuía dois termos para designá-la. O primeiro termo – *zoé* – consiste no simples fato de viver, comum a todos os seres vivos. Já o segundo termo – *bíos* – diz respeito à forma de viver relacionada à convivência de um indivíduo dentro de um grupo, incluída aí a atividade política.

Michel Foucault retoma esta distinção colocada pelos gregos para mostrar que, na modernidade, a *zoé* – assim como a *bíos* – passou a ser objeto dos mecanismos e estratégias de poder estatal.

Agamben apropria-se desta noção desenvolvida por Foucault e vai além, ao afirmar que o ingresso da *zoé* na esfera política (*polis*) constitui o que ele classifica como “evento decisivo da modernidade, que assinala uma “transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico” (2007, p. 12). Desta forma, a separação entre a vida na esfera privada (*oikos*), vale dizer, a vida natural, de foro íntimo; e a vida pública (*polis*), de caráter político e social; deixa de existir na modernidade, criando assim as condições necessárias para o estabelecimento do estado de exceção.

A dissolução dos limites entre a *zoé* e a *bíos* é o que permite ao Estado moderno incluir em sua estratégia de poder a “vida nua”. Assim, modernamente, a “vida nua” nada mais é do que um retorno à *zoé* – a vida natural, biológica, não política – pela exclusão do ordenamento jurídico, a partir de mecanismos previstos por ele.

Nota-se que os limites entre o que é *zoé* e o que é *bíos* estão sendo constantemente testados no curso da pandemia. Os desdobramentos da pandemia fizeram com que as atividades que antes eram próprias do espaço público (*bíos*) passassem a ter efeito no espaço privado (*zoé*). O espaço de trabalho, por exemplo, passou a ser dentro do ambiente doméstico, rompendo, neste aspecto, definitivamente com as barreiras físicas entre as esferas da *bíos* e da *zoé*.

O processo de dissolução entre a *bíos* e a *zoé* insere-se na passagem, segundo Foucault, de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle. A primeira é aquela na qual o comando social ocorre mediante o emprego de dispositivos e/ou instituições que regulam as práticas sociais. Foucault localiza o surgimento dessa sociedade com o advento do Estado moderno. A sociedade de controle, por sua vez, é aquela em que os mecanismos de controle são mais sutis, estando estes não mais nos dispositivos ou nas instituições, mas na cognição e nos corpos das pessoas. A regulação social passa a não mais emanar de fora para dentro dos corpos dos indivíduos, mas no sentido oposto.

Portanto, o poder agora passa a regular a vida social a partir do seu interior, com os sujeitos aderindo às normas e convenções sociais por conta própria, dispensando a imposição destas por um agente externo.

Antes do surgimento da pandemia, a adoção do *home office* ou teletrabalho já se mostrava uma tendência. Contudo, com as medidas de restrição de circulação de pessoas, este processo se acentuou, transformando de forma decisiva as relações de trabalho. Mais do que nunca, o espaço público – nesse caso, o ambiente profissional – passa a se confundir com o espaço privado – o ambiente doméstico.

O teletrabalho é um projeto biopolítico por excelência. Esta modalidade de trabalho traz consigo o risco de que a vida íntima do profissional seja cada vez mais tutelada pelas empresas. O *home office*, portanto, expõe a intimidade do indivíduo e a sujeita tanto ao controle de seus pares – os colegas – quanto ao de seus superiores na hierarquia profissional. Além disso, ao eliminar de vez as fronteiras entre os ambientes doméstico e de trabalho, o *home office* pode retirar do indivíduo a condição de refúgio de seu lar, vale dizer, mesmo dentro de sua casa, o trabalhador está envolto às preocupações profissionais. Soma-se a isso que o teletrabalho pode representar uma grave ameaça ao cumprimento das convenções de trabalho, uma vez que, por exemplo, horários de descanso do trabalhador não são respeitados. Além disso, as empresas passam

a se utilizar da residência do trabalhador como o seu espaço de trabalho, bem como os equipamentos eletrônicos como seus meios de produção.

Soma-se a isso que os trabalhadores podem passar a ser tutelados pelas empresas dentro de seus domicílios, uma vez que a adoção do regime de teletrabalho abre uma janela de oportunidade de controle do comportamento dos profissionais no âmbito privado, invadindo de maneira decisiva a privacidade do indivíduo. Outro aspecto relacionado ao *home office* é a possibilidade de que haja extrapolação de atribuições ao trabalhador em razão de este trabalhar a partir de casa.

O regime de produção do teletrabalho rompe com a noção marxista da alienação do trabalhador em relação aos meios de produção. Vale dizer, os meios de produção não mais são fornecidos pelos empresários, mas passam apropriados por eles, ainda que a propriedade privada dos meios de produção seja, paradoxalmente, do funcionário. Isto é possível porque o trabalho passa a ser cada vez a ser mais imaterial do que material, o que propicia a adoção do teletrabalho. Desta maneira, o trabalho moderno não se realiza mais a partir de ferramentas ou máquinas, mas a partir de meios de produção digitais bastante difundidos entre as pessoas tais como microcomputadores ou telefones celulares.

Portanto, a adoção do *home office*, com todas as suas implicações, representa um enorme avanço rumo a uma sociedade de controle. Este modelo de sociedade encontrou as condições ideais para prosperar com o advento da pandemia, uma vez que as instituições disciplinares (escolas, igrejas, fábricas, escritórios etc.) tiveram que ser substituídas às pressas pelo espaço domiciliar. Para exercer o controle sobre a vida de seus funcionários, a sociedade de controle terá que tutelar o comportamento das pessoas dentro de suas próprias residências, dispensando, portanto, a atuação das instituições disciplinares.

Além disso, as medidas de contenção da pandemia explicitaram o poder soberano, tornando as vidas cada vez mais disponíveis para projetos biopolíticos. Há um entendimento do conceito de política de Agamben, que, influenciado pela filosofia de Hannah Arendt, compreende que a política trata da convivência entre diferentes e acontece por intermédio da linguagem no “entre” pessoas que convivem. Eliminar a convivência humana é eliminar a própria possibilidade da política aberta aos diferentes e restringi-la à vontade do soberano, que poderá sem pudores dispor das vidas dos *Homo Sacer* no estado de exceção. Nesse sentido, o principal projeto biopolítico observado é o controle da circulação de pessoas. São medidas calcadas no controle da dispersão da infecção, tais como a adoção de barreiras sanitárias, proibição de utilização do sistema de geolocalização para controlar o deslocamento das pessoas, uso da força policial para impedir o deslocamento de pessoas nas ruas, aplicação de multas para quem for flagrado circulando nas ruas injustificadamente, fechamento de atividades comerciais consideradas não essenciais, etc.

Mais especificamente em relação às ações de saúde, há a prescrição de medicamentos de eficácia duvidosa, a realização de testes clínicos à toque de caixa com pacientes da enfermidade, a corrida desenfreada no desenvolvimento de uma vacina, a venda de equipamentos médicos fraudulentos, desvio de aparelhos respiradores e de materiais de proteção individual, etc. É cada vez mais necessário que pensemos acerca das decisões públicas que nos afetam, que afetam os nossos corpos, pois afinal, somos humanos. No momento pandêmico, em que o biopoder revela a sua face mais cruel, com mortes aos milhares, é preciso que reflitamos sobre a biopolítica. Isto é, termos

consciência de nossa responsabilidade ao elegermos os “nossos governantes”, para ficarmos na expressão agambiana, estamos elegendo o poder soberano que poderá decidir sobre os nossos corpos e tratar-nos como *Homo Sacer*.

A condução da crise na saúde pública brasileira por parte do presidente Jair Bolsonaro é uma clara demonstração da capacidade desastrosa de determinadas escolhas políticas que podem acarretar catástrofes biopolíticas. O exemplo mais claro é a insistência por parte do governo federal em colocar a medicalização da cloroquina ou hidroxicloroquina como principal bandeira no combate ao Covid-19, a despeito dos estudos científicos contrários ao uso por efeitos colaterais adversos, mas principalmente por não reduzir e, em alguns casos amostrais, aumentar a mortalidade dos enfermos hospitalizados por complicações do Covid-19.

As diferenças entre o presidente brasileiro e o filósofo italiano são marcantes, apesar de ambos se lançarem ao discurso negacionista contrário ao isolamento social. Em primeiro lugar, há uma diferença de linguagem. Em segundo lugar, há uma diferença de lugar de fala. Agamben é um filósofo que busca explicar o mundo em que vivemos e tenta demonstrar os potenciais riscos à possibilidade da ação política ser restrita ao poder soberano que dispõe dos corpos dos *Homo Sacer*. Jair Bolsonaro, por sua vez, não está interessado na ameaça biopolítica aos corpos, pois, para o presidente brasileiro, a sua fixação atual é a economia que vai minar suas possibilidades eleitorais futuras e, por isso, ele adota um discurso que agrada parte da população e utiliza da defesa da liberdade para o seu projeto obscuro de poder.

Há, à primeira vista, em ambas as posições a preocupação com a institucionalidade da democracia liberal e a sua possível subserviência às medidas autoritárias, mas esta interpretação é falaciosa. Sabemos que no caso de Bolsonaro, entretanto, há o total desprezo à institucionalidade republicana e, por consequência, à democracia e ao liberalismo político, que ele apenas utiliza como um discurso vazio de significado. Para o filósofo italiano, a questão é mais complexa, a sua preocupação é com o biopoder que invade a vida das pessoas e impede a convivência social e, por isso, ele demonstra preocupação com as medidas emergenciais, que potencialmente podem continuar a atentar contra a liberdade individual mesmo após o fim da pandemia.

Ricardo Evandro Martins evidencia, não obstante, que Giorgio Agamben é o filósofo que denuncia que o estado de exceção vem da tradição liberal-revolucionária e jusnaturalista e que as razões pelas quais a Agamben se posiciona contrariamente às medidas restritivas durante o surto pandêmico não são as mesmas sustentadas pela extrema-direita brasileira que em nome da economia assume um discurso negacionista diante da catástrofe sanitária. Martins (2020) aponta que decisões bioéticas e biopolíticas não podem ser naturalizadas em nome de um “consenso (bio)político” e que o filósofo italiano exerce a função de oposição a este consenso, uma vez que Agamben acerta ao menos em polemizar e evidenciar que a pandemia nos leva a tomar decisões bioéticas e biopolíticas em nosso contexto social. Decisões estas que estão sendo tomadas por chefes de governo em todo o planeta na tentativa de mitigar a catástrofe sanitária, mas Jair Bolsonaro na condição de um chefe de governo ao invés de mitigar a crise, aposta na dicotomia saúde versus economia, prefere apostar na economia. Enquanto isso, o Brasil, em 30 de maio de 2020, já é o primeiro colocado no mundo em número de mortes diárias. Bolsonaro aposta no aprofundamento do capitalismo em sua face de anomia libertária, já Agamben é um grande crítico deste mundo em que vivemos.

Martins (2020) resgata o Agamben anticapitalista, que denuncia o “capitalismo como religião” e o domínio do “deus dinheiro” no cotidiano das pessoas. É ele um filósofo

sofo que quer pensar no limite de atuação da esfera estatal, sem, entretanto, abolir o Estado, pois há em sua obra um entendimento do Estado como a institucionalidade da política. “Agamben desconfia do estado, do direito, das instituições de controle, e isso o coloca mais perto de um pensamento revolucionário anticapitalista, que prega uma forma de vida ‘que vem’, com um outro uso do direito, ou depois do direito e seu estado, e não um minarquismo ou anarcocapitalismo de Ayn Rand, ou do Ludwig von Mises, Friedrich Hayek etc.” (MARTINS, 2020).

Para um filósofo que passou grande parte da vida estudando os perigos da excepcionalidade do estado de exceção se tornar regra numa sociedade, é difícil conceber que o acontecimento pandêmico possa interpelar por mais solidariedade entre os seres humanos, como Slavoj Žižek (2020) propõe. Agamben, conforme expõe Martins, é o filósofo que lança uma perspectiva de que as democracias liberais vivem em um estado de exceção permanente. Isso ocorre pela confusão estabelecida entre Estado e direito, calcada à falsa ideia de identidade entre Estado e direito, advogada por Hans Kelsen, um liberal. Esta falsa concepção emula um estado de normalidade, que, em realidade, é o que possibilita o estado de exceção normalizado e normatizado. Agamben é um crítico de nossa sociedade, de nosso estilo de vida e isso fica evidente quando ele teoriza acerca do estado de exceção como paradigma de governo dominante na política contemporânea: “a criação de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (AGAMBEN, 2004, p. 14). O filósofo italiano acredita que o deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo derruba a divisão tradicional dos tipos de constituição e, deste modo, o estado de exceção ocuparia uma posição intermediária entre democracia e absolutismo.

No contexto brasileiro, houve a promulgação da Emenda Constitucional nº 32, de 2001, que regulamenta a tramitação das medidas provisórias. Estas peças legislativas se destinariam para apressar liberações de recursos para o enfrentamento de crises, tais como catástrofes naturais ou surtos de epidemias. Seu uso, *a priori*, seria excepcional, no entanto, a edição de medidas provisórias se converteu em instrumento do qual o poder executivo se vale para operacionalizar políticas públicas, dispensando as discussões no poder legislativo. Nesse sentido, Agamben tem certa razão ao afirmar que o uso indiscriminado de medidas provisórias pode levar a um estado de exceção em que não se respeita a tradicional divisão de poderes.

Para entendermos o contexto em que Agamben pensa o estado de exceção, é necessário que retomemos brevemente a perspectiva de que a política contemporânea é regida por um espetáculo. O pensador utiliza a categoria do espetáculo, uma vez que ele compreende que “o espetáculo é a linguagem, a própria comunicabilidade e o ser linguístico do homem” (AGAMBEN, 2017, p. 79). A política é exercida por meio da linguagem em um espaço público e, no caso de nossa sociedade contemporânea, vivemos no espetáculo, que é para o filósofo italiano a “forma extrema de expropriação do Comum” (AGAMBEN, 2017).

Acerca da temática, Agamben elabora a sua perspectiva de que o espetáculo se manifesta na linguagem, uma vez que a expropriação capitalista não é apenas da *mais valia*, mas, sobretudo, da própria natureza linguística e comunicativa do ser humano. Isso significa dizer que a nossa sociedade espetacular capitalista impulsiona a uma política de alienação da própria linguagem, o que, na perspectiva de Agamben, é



prejudicial para o exercício da política – que envolve necessariamente a interação entre indivíduos no espaço público. Nesse sentido, as redes sociais e a internet representam apenas a estrutura em que parte do espetáculo se dá, uma vez que a completude do espetáculo só é possível no corpo a corpo em que a linguagem se manifesta por gestos, expressões, abraços, beijos, enfim por nossos corpos no espaço.

À propósito, a sociedade espetacular capitalista gera a nadificação do conteúdo semântico da linguagem, e isso é prejudicial para a realização da política – uma vez que, conforme o filósofo italiano aponta, a política trata da convivência entre diferentes em um espaço público, o que é uma herança da filosofia política de Hannah Arendt. Em uma sociedade em que este espaço público dominado pelo nihilismo, isto é, pela própria nadificação semântica da linguagem, as pessoas não vivem a vida pública, as pessoas são apenas sobreviventes de seus corpos, são apenas zoé. Este é o risco que corremos, de acordo com Agamben, que nos tornemos uma civilização alicerçada no distanciamento social e que, como uma grande massa rarefeita, sejamos susceptíveis ao biopoder exercido pelo poder soberano. Na Hungria, por exemplo, é nítido o fechamento do regime político e uma escalada do autoritarismo tradicional. No Brasil, caminhamos para uma anomia causada pelo discurso anarcocapitalista, que quer abolir regras e ousa atentar contra as instituições republicanas, para servir empresários pouco afeitos à solidariedade e muito preocupados com suas margens de lucro.

A biopolítica, indubitavelmente, está presente na contemporaneidade. A crise pandêmica evidenciou a vigilância que devemos ter para com os nossos corpos e a responsabilidade que temos ao escolhermos o nosso poder soberano, pois é este poder que poderá dispor de nossos corpos. As medidas emergenciais, quando embasadas em evidências científicas, são absolutamente necessárias. Nesse sentido, as quarentenas estipuladas em vários países do mundo e em algumas unidades federativas do Brasil são absolutamente necessárias para enfrentarmos um vírus para o qual não temos medicamento, nem vacina e que se propaga de forma exponencial. Desta forma, deveríamos exigir, enquanto cidadãos, que esta decisão biopolítica fosse adotada em todo o Brasil.

Deste modo, devemos atentar-nos para as transformações que nos atingem. A crise pandêmica trouxe consigo uma ruptura no cotidiano das pessoas, que, do dia para a noite, se viram trancadas em suas casas. Psicologicamente, há uma mudança abrupta de rotina que obriga as pessoas a pensarem fora das categorias que estavam acostumadas a pensar, uma vez que as necessidades cotidianas se alteraram substancialmente e o próximo torna-se distante. No mundo do trabalho, por exemplo, a adoção do *home office* extingue o espaço do social na vida profissional e estudos indicam que a comunicação por este tipo é diminuída relativamente ao trabalho presencial. Além disso, neste regime de trabalho, há o risco de invasão de privacidade, mediante a tutela do comportamento do trabalhador dentro de sua própria residência. Todos estes aspectos levantados mostram que estamos diante de uma grande experiência social e as consequências deste momento histórico ainda estão por surgir.

Para finalizar, é necessário dizer que a emergência sanitária impõe-nos a realidade de um vírus potencialmente letal e, portanto, temos de nos adaptar às novas condições que nos foram impostas. Agamben é um filósofo que lança o seu olhar para as potencialidades da inferência biopolítica em nossas vidas. Diante da realidade catastrófica e do biopoder que se manifesta, resta-nos a vigilância. A crise pandêmica coloca-nos diante dos mais variados projetos biopolíticos e, por isso, precisamos ser vigilan-

tes. Enquanto isso, a única certeza que nos resta é que o nosso cotidiano está sendo completamente alterado e isso vai interferir na maneira como a existência humana se manifesta na superfície do planeta, o que implica dizer como a política é estruturada. Se seremos mais solidários ou se seremos os *Homo Sacer* disponíveis ao biopoder do soberano, somente o efeito no tempo das decisões biopolíticas e bioéticas de nossos governantes ou de nós mesmos enquanto sociedade civil poderá dar esta resposta.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**: [Homo Sacer, II, I]. 2. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. 140 p.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. 135 p .

AMADEO, Pablo. **Sopa de Wuhan**: pensamento contemporâneo em tiempos de pandemias. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/sopadewuhan>>. Acesso em: 24 jul. 2020.

ARENDT, Hannah. **O que é política?** 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017. 240 p.

FRATESCHI, Yara. **Agamben sendo Agamben**: o filósofo e a invenção da pandemia. 2020. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>>. Acesso em: 20 mai. 2020.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005. 501 p.

MARTINS, Ricardo Evandro. **Giorgio Agamben na Cidade de Deus**. 2020. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/giorgio-agamben-na-cidade-dedeus/>>. Acesso em: 25 mai. 2020.

MARTON, Fábio; CARBINATTO, Bruno. **E se trabalhássemos para sempre em regime de home office?** 2020. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/ciencia/e-se-trabalhassemos-para-sempre-em-regime-de-home-office/>>. Acesso em: 21 mai. 2020.