



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TARCIANO SILVA BATISTA

A VIDA NUA COMO ARCHÉ DA BIOPOLITICA EM GIORGIO AGAMBEN

JOÃO PESSOA – PB

AGOSTO/2019

TARCIANO SILVA BATISTA

A VIDA NUA COMO ARCHÉ DA BIOPOLITICA EM GIORGIO AGAMBEN

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em cumprimento as exigências para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho

Coorientador: Prof. Dr. Luciano da Silva

João Pessoa – PB

AGOSTO/2019

**Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação**

B333v Batista, Tarciano Silva.
A VIDA NUA COMO ARCHÉ DA BIOPOLITICA EM GIORGIO AGAMBEN
/ Tarciano Silva Batista. - João Pessoa, 2019.
99 f.

Orientação: Enoque Feitosa Sobreira Filho.
Coorientação: Luciano Silva.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Giorgio Agamben. 2. Vida nua. 3. Biopolítica. 4.
Campo. I. Sobreira Filho, Enoque Feitosa. II. Silva,
Luciano. III. Título.

UFPB/CCHLA

Tarciano Silva Batista

A VIDA NUA COMO ARCHÉ DA BIOPOLÍTICA EM GIORGIO AGAMBEN

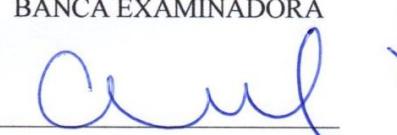
Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal da Paraíba – UFPB, por
Tarciano Silva Batista, como requisito para
obtenção do título de Mestre.

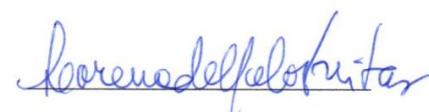
Orientador: Enoque Feitosa

Coorientador: Luciano da Silva

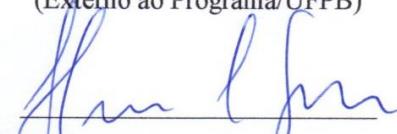
APROVADA em 01 de Agosto de 2019

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho
(Orientador/UFPB)


Profa. Dra. Lorena de Melo Freitas

(Externo ao Programa/UFPB)


Prof. Dr. Luciano da Silva

(Externo à Instituição/UFCG)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador, o Prof. Dr. Enoque Feitosa, que gentilmente se dispôs a tarefa de me auxiliar e orientar no desenvolvimento do presente trabalho dissertativo.

Em seguida, destaco a significativa ajuda e comprometimento do Prof. Dr. Luciano da Silva que desde o período da Graduação vem contribuindo para minha formação e crescimento profissional. É preciso falar também da importância de todos os membros do Grupo de Pesquisa, Realismo e Maxismo, que nesses dois anos vem contribuindo semanalmente para o desenvolvimento metodológico desse trabalho, sobretudo, as contribuições da Prof. Dr. Lorena de Melo Freitas.

Ao meu amigo Guilherme Buriti pela ajuda na leitura, comentários e traduções.

E, não poderia deixar de lembrar da minha esposa, Regina Silveira, que se faz presente em todos os dias e momentos da minha vida, apoiando-me e motivando desde muito antes de decidir estudar filosofia.

Por fim, a CAPES, pelo financiamento da pesquisa e a todos os membros do programa de pós-graduação em Filosofia da UFPB.

A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens.

(Giorgio Agamben, *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I)

RESUMO

A presente dissertação tem como objeto: examinar a vida humana enquanto questão política, isto é, analisar a vida nua como origem da biopolítica a partir do exposto conceitual levado a cabo por Agamben no *Homo Sacer 1*: o poder soberano e a vida nua (1995). O problema visa saber como esse autor reflete sobre a relação entre a política e a vida na contemporaneidade. De maneira que, seja como elemento político ou como fronteira de articulação entre vida e política, natureza e cultura, zoé e bíos, podemos elucidar como vida nua (ou mera vida, em termos benjaminianos) constitui a arché (perspectiva originária) da biopolítica ocidental. Uma vez que a vida nua se apresenta sob os limites da violência do Estado, incluída pelos “documentos de barbárie” em um cenário político de dispositivos e técnicas de exclusão. Nessa linha de raciocínio, nossa questão filosófica se apresenta da seguinte maneira: qual a relação entre vida e política quando, divididos na origem e articulados entre si através do poder do Estado, a vida humana (cidadã, consciente e livre) torna-se nua, isto é, matável pela decisão soberana impunemente, e a biopolítica, a gestão calculada da vida dos indivíduos, torna-se uma política de exceção? Para tanto, o “campo” (de refugiados, de extermínios, para Agamben, mas também nas senzalas e fazendas coloniais) enquanto constituinte do paradoxo contemporâneo da soberania, pois ao mesmo tempo que cria a vida nua, produz sua total exclusão, torna-se o paradigma da política ocidental. Assim, nossa hipótese é que se a vida nua institui o princípio (Arché) da biopolítica em Agamben, as formas-de-vida devem compor o centro unitário da reflexão e do pensamento político contemporâneo.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Vida nua. Biopolítica. Campo.

ABSTRACT

The current work has the main goal to examine human life as a political issue, that is, to analyze the bare, or naked, life as the origin of biopolitics from the conceptual exposition carried out by Agamben in his *Homo Sacer 1: sovereign power and bare life* (1995). Thus, this discussion aims to comprehend how the author reflects on the relation between politics and life in contemporaneity, in the sense that as a political aspect or as the link between life and politics, nature and culture, *zoê* and *bios*, we can elucidate how bare life (or mere life, in terms of Walter Benjamin) constitutes the arche (origin) of western politics. That said, it is important to remark that this bare life presents itself under the limits of violence of the government, included by the “papers of barbarity” in a political frame of devices and techniques of exclusion. In this perspective, our philosophical issue is presented as follows: what is the relation between life and politics when, divided in the origin and articulated by the government, human life (citizen, conscious and free) becomes naked, that is, killable by the unpunishable sovereign decision, and biopolitics, which is the management of life of individuals, becomes a state of exception? In order to carry out that discussion, Agamben thinks the “camp” (of refugees, of extermination, or death, as well as, we could say, the senzalas, or slave quarters, and the colonial farms of the masters) as a constituent of the contemporary paradox of sovereignty, because at the same time it creates naked life, it produces its total exclusion, becoming the paradigm of western politics. Therefore, our hypothesis is that naked life is the principle (arche) of biopolitics in Agamben’s thought and that the forms-of-life must compose the unitary center of reflection of contemporary political thinking.

Keywords: Giorgio Agamben. Bare life. Biopolitics. Camp.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O CONTEMPORÂNEO, SEUS DISPOSITIVOS E O PROJETO ARQUEOLÓGICO FILOSÓFICO DE AGAMBEN	15
1.1 O contemporâneo e suas <i>archés</i>	15
1.2 Dispositivos e mecanismos de poder.....	24
1.3 O método arqueológico filosófico	32
2. VIDA NUA, CAMPO E BIOPOLÍTICA EM AGAMBEN	41
2.1 O poder soberano e as formas de exclusão inclusão que criam a vida nua	41
2.2 O <i>Homo Sacer</i> e o campo como paradigma biopolítico	51
2.3 Estado de Exceção e vida nua	59
3. A VIDA NUA COMO ARCHÉ DA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA.....	69
3.1 A biopolítica e suas tensões.....	69
3.2 A forma radical da vida nua em Auschwitz	79
3.3 A vida nua enquanto conceito filosófico e político.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
REFERÊNCIAS.....	97

INTRODUÇÃO

Em busca de uma compreensão filosófica sobre o menosprezo político com as vidas que se encontram marginalizadas por uma questão de classe, raça etc, a presente dissertação tem como principal objetivo investigar a categoria da vida nua, isto é, buscar compreender como surgem as meras vidas a partir da relação entre o que denominamos de vida humana e sua exclusão-inclusão no cenário político.

Assim, nossa investigação busca um pensar filosófico a partir do contemporâneo real das vidas historicamente e socialmente marginalizadas e exterminadas pelos dispositivos de exceção. Tal movimento nos leva a reconhecer que o problema da exclusão e extermínios de povos e indivíduos tem uma origem e esta é a própria condição de existência da *bíos*, ou seja, daquelas vidas ditas qualificadas, livres e conscientes de si, mas também dos dispositivos do Estado, da *pólis* e dos mecanismos que nomeiam institucionalmente o que é ou não ser cidadão. E se não confrontarmos essa origem através da busca por princípios que aderem uma perspectiva única e excludente, tudo aquilo que funda e se desloca, e também desvia, de nada adianta falar e debater sobre inclusão e medidas provisórias para diminuir esse cenário de exclusão das vidas que vêm ocorrendo desde a efetivação dos estados de exceção, os quais apresentaram ao mundo uma das maiores chacinas mundiais.

A proposta da presente dissertação não trata de derrubar ou atacar a *bíos*, o Estado, ou a *pólis*, mas de construir o que o filósofo italiano Giorgio Agamben vai denominar como sendo uma outra forma de pensar a vida em comum, a qual ratifique como perspectiva primeira, a vida nua, isto é, aquelas vidas não qualificadas, marginalizadas, escravizadas, aquelas que morrem, que são assassinadas e cujas existências não passam de dados e cálculos estatísticos.

Dessa forma o que se busca compreender, ao analisar esse movimento de dessubjetivação radical do ocidente, a partir dos textos do autor e dos conceitos filosóficos trazidos por ele, é justamente como se dá o apagamento da subjetividade do outro historicamente, socialmente e, por que não, filosoficamente marginalizados pelo ocidente. A reflexão filosófica se apresenta numa tentativa de compreender como os mecanismos e dispositivos de controle e gestão calculada das vidas de inúmeros indivíduos criam formas-de-vida muita das vezes indignas de serem vividas.

Nessa perspectiva, é imprescindível o entendimento da realidade dos campos de concentração e de extermínio, assim como dos cenários das guerras do século XX para discutir como a vida das pessoas (judeus, mulçumanos e refugiados), que são eliminadas/desaparecidas

cotidianamente e que são fabricadas nos dispositivos de poder como o Estado que alega proteção a todos os seus “cidadãos”, fundam a perspectiva originária do conceito de “vida nua”.

As reflexões filosóficas de Agamben se encontram entre aquelas que se dedicam atualmente aos temas e questionamentos sobre a exclusão-inclusão das formas-de-vida. Suas pesquisas analisam desde as vidas nos campos de guerra do começo do século passado até o recente caso dos refugiados na Itália e uso dos corpos humanos pelo que ele chama de máquinas de poder. Nesse sentido, escolhemos seus textos e reflexões como referencial primário, pois o autor se apresenta dentro de uma importante parcela do pensamento político ocidental que tenta compreender as razões e as condições que fizeram surgir as vidas nuas.

Desse modo, temos como objeto de estudo o primeiro volume do projeto *Homo Sacer*, publicado em 1995 e que leva o subtítulo: o poder soberano e a vida nua. Tal obra, tomou como base o *campo*, tanto o de concentração, quanto o de extermínio, e o *estado de exceção* alemão, como espaço de materialização da vida nua e paradigma político ocidental. O projeto *Homo Sacer*, o qual demorou vinte anos para ser finalizado, com a primeira edição em 1995 e a última em 2015, apresenta-se como projeto concluído, muito embora o filósofo ainda esteja escrevendo sobre política e dentro dos importantes debates acadêmicos do cenário mundial acerca da biopolítica e das formas de governo e gestão da vida humana.

Nesse contexto, a ordem de leitura proposta¹ pelo próprio autor para seu projeto não coincide com a ordem cronológica das datas de publicação de seus volumes, o que acaba por dificultar o entendimento geral e compreensão do seu trabalho como um todo, uma vez que alguns volumes são lançados como livros independentes. Contudo, escolhemos o primeiro volume por tratar de um momento decisivo para a obra agambeniana e que reconhecidamente marcou sua recepção em vários lugares do mundo.

Assim, a questão-problema da presente pesquisa pode ser formulada a partir da leitura desse primeiro volume e se apresenta da seguinte maneira: como a vida nua, fabricada e materializada no *campo*, pode vir a ser o centro de uma política que vem? Para tanto, também buscaremos nos outros volumes e demais trabalhos do autor referências que reforcem esse tema, assim como a relação deste com o pensamento de outros autores contemporâneos, pois estamos partindo da hipótese que, a partir da análise desse exemplar, possamos adentrar ao centro das

¹ A sugestão atual de ordem de leitura indicada pela numeração atribuída por Agamben se apresenta da seguinte maneira: 1. *Homo Sacer*: Poder soberano e a vida nua (1995); 2.1. *Estado de exceção* (2003); 2.2. *Stasis*: Guerra civil como paradigma político (2015); 2.3. *O sacramento da linguagem*: uma arqueologia do juramento (2008); 2.4. *O Reino e a glória*: uma genealogia teológica da economia e da glória (2007); 2.5. *Opus Dei*: uma arqueologia do ofício (2012); 3. *O que resta de Auschwitz*: A testemunha e o arquivo (1998); 4.1. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e formas-de-vida (2011); e, finalmente, o 4.2. *O uso dos corpos* (2015).

discussões agambenianas, de tal modo que possamos refletir, filosoficamente, a relação entre vida e política quando, divididos na origem e articulados entre si através de dispositivos e mecanismo de poder, a vida humana, ou seja, aquela vida que se caracteriza livre, consciente de si e cidadã, torna-se uma vida facilmente matável na contemporaneidade, muita das vezes pela decisão soberana, e a biopolítica, o que denominamos de gestão calculada da vida dos indivíduos, torna a política de exceção a nova regra vigente.

Assim, cabe um aprofundamento sobre as condições da vida humana, isto é, vale um esforço para tentar compreender como a vida tornou-se um mero recurso dos dispositivos e mecanismos de poder. Tal movimento configura uma inquietação filosófica quando nos propomos investigar a fabricação da vida nua. Nosso intuito é de que seja preciso olhar para a própria história da filosofia e buscar os fundamentos que representam uma origem para o desprezo político das vidas humanas.

Pensar a relação vida e política se configura como uma forma de refletir sobre as diversas formas-de-vidas excluídas e extermínadas na contemporaneidade. Para melhor compreensão do problema exposto, dividimos nosso trabalho em três momentos. No primeiro momento evidenciaremos os pressupostos que encadeiam o embasamento conceitual de Agamben.

Esse movimento de incursão nas ideias de Agamben, parte da compreensão metodológica e do desenvolvimento argumentativo sobre os dispositivos de poder que forjam a vida nua como centro da política que virá, passando pela definição do que vem a ser o contemporâneo e a constituição dos mecanismos de poder soberano. Vale ressaltar que não temos a pretensão de exaltar, nem de desdenhar, ou ainda buscar fundamentar e justificar suas próprias afirmações, muito menos de encontrar soluções e respostas para o pensar político filosófico atualmente. Pelo contrário, o que deve conduzir o leitor ao longo de todo esse trabalho são as reflexões sobre a vida dos seres humanos que se encontram numa zona de crueldade tamanha que seu único destino seja a morte iminente.

Com isso, ainda nesse primeiro momento, finalizaremos apresentando a investida deve metodológico-filosófica do autor, no intuito de entender como funciona sua arqueologia filosófica e até que ponto ela pode fornecer auxílio para compreender as inúmeras formas de dessubjetivação contemporâneas. De maneira a desenvolver um pensar sobre nossa própria existência, enquanto indivíduos constituintes de uma vida nua e submissos aos crivos dos dispositivos que não criam subjetividades, mas as apagam.

No segundo momento, iremos problematizar o dispositivo de poder soberano, a questão do direito e, por consequência, o estado de exceção. A partir da exposição conceitual, com base

na análise do primeiro volume do *Homo Sacer*, buscaremos compreender como a visão agambeniana nos conduz a refletir sobre a figura *Homo Sacro* e modo como o campo de concentração e extermínio presente na Segunda Guerra mundial acaba por se configurar como paradigma biopolítico contemporâneo quando passam a fabricação constante da vida nua.

Nesse momento, veremos como a arqueologia filosófica de Agamben nos leva a compreender que seja como elemento político, ou como fronteira de articulação entre vida e política, natureza e cultura, *zoé* e *bíos*, a mera vida anunciada nos escritos de Benjamin constitui a *arché* (origem) dos Estados de violência do século XX. De modo que possamos observar as teias argumentativas e filosóficas para a compreensão do autor em relação a vida nua e a política de exceção.

Nessa linha de raciocínio, investigaremos como o movimento de violência que cria a vida nua, quando efetivado o estado de exceção soberana, torna-se importante para compreender o tema da vida humana e sua relação com a política atualmente. Visto que é indispensável reconhecer que as declarações de direito integram o dispositivo de *abandono* da vida nua à violência dos mecanismos de poder, mantendo-a *excepionada* pelo *bando* soberano.

Ambos os momentos iniciais devem nos levar a compreender que a “política que vem”, formulação agambeniana de tom profético (que designa uma nova forma de pensar que seja sempre um movimento de incursão/ internalização, mas também de conscientização e mobilização em prol da vida nua) encontra fortes aproximações com o messianismo benjaminiano, dotada de uma anarquia peculiar em vistas de uma compreensão filosófica sobre o próprio conceito de *vida*.

Por fim, no último momento desse trabalho, desenvolvemos o entendimento conceitual de como ocorre a captura da peculiaridade da vida humana quando esta deixa de ser “digna” de ser vivida. Para tanto, temos que, sendo a relação de exceção que fabrica a vida nua a origem do princípio de soberania, o que resta da relação vida e política (a vida nua) se alastrá por todo o universo político. A exposição de situações limites da vida nua e a forma Auschwitz para a configurar um espaço biopolítica que radicaliza toda forma de pensar a vida nua, nos levará a reflexão de que hoje, segundo o autor, quando reconhecido o estado de exceção permanente, toda forma de vida dominante e considerada normal carrega o peso da vida nua dos sobreviventes das Guerras.

Assim, Agamben expõe na ideia de formas-de-vida a extensão da vida nua o que, como veremos, acaba por se constituir enquanto conceito filosófico e político, ao passo que coloca a reflexão como centro de uma política ainda por vir. Essa última fase, será dedicada ao debate com outros volumes do projeto *Homo Sacer*, a saber: *O que resta de Auschwitz*: a testemunha

e o arquivo (1998), *Estado de Exceção* (2003) e o *Uso dos Corpos* (2014). De modo a expor a tentativa agambeniana de ruptura com a antiga dicotomia entre *bios* e *zoé*, ao passo que coloca a reivindicação da vida nua como perspectiva primeira para o exame de toda vida humana como questão política e não somente como concepção medico-científica.

Portanto, nosso intuito será compreender, ao longo desse trabalho, como o domínio da vida humana, sob a qual o poder tomou o controle e captura, tornou-se o centro da biopolítica em Agamben e de que modo uma arqueologia filosófica pode nos levar a uma reinvindicação política dessas formas-de-vida marginalizadas e constantemente apagadas na contemporaneidade.

1. O CONTEMPORÂNEO, SEUS DISPOSITIVOS E O PROJETO ARQUEOLÓGICO FILOSÓFICO DE AGAMBEN

Ao realizar um trabalho de pesquisa, adotamos sempre algumas perspectivas em detimentos de outras. Por uma questão de importância ou relevância conceitual para o autor, ou ainda pela necessidade de recorte, precisão e postura temática, mas não por exclusão ou, sobretudo, subjugação. Então, por mais arbitrária que pareçam as escolhas e caminhos na presente dissertação, alguns autores, fatos e acontecimentos serão deixados de lado, enquanto outros assumem a frente para abordagem do tema em questão.

Assim, refletir filosoficamente sobre a concepção da vida nua, isto é, daquelas vidas fabricadas as margens das sociedades desde o período clássico e longamente produzidas nas sociedades modernas e contemporâneas, nos leva, como veremos, a descortinar modelos interiorizados nas práticas filosóficas do campo da filosofia social e política.

Visto isso, constatamos que alguns pressupostos antecedem as argumentações em torno da questão da vida nua e da sua relação com a política de exceção em Agamben. Nesse capítulo, buscaremos compreender o que vem a ser o contemporâneo e os dispositivos de poder para Agamben, como formas de introduzir o pensamento do autor para possamos concluir o capítulo definindo o seu projeto *Homo Sacer* como um trabalho arqueológico, ou seja, como uma escavação nas teorias e arquivos, bem como paradigmático, ou seja, como conjunto discursivo de exemplos e padrões estabelecidos a partir de teorias e fundamentações.

1.1 O contemporâneo e suas *archés*

Começaremos com a pergunta sobre o que vem a ser a contemporaneidade para Agamben? No intuito de compreender que as reflexões filosóficas do autor não dizem respeito apenas ao seu contexto europeu, e em particular, italiano, mas sim a todo tempo presente que vivemos, o que justifica sua imersão no campo e debate filosófico político do ocidente.

Com isso, muito embora a definição de contemporaneidade só possa se apresentar a título de hipótese na presente dissertação, por seus inúmeros aspectos e seus próprios paradoxos, ressaltamos que quando dizemos contemporâneo estamos deixando de lado as relações com as questões que envolvam os termos e as prerrogativas do dito pós-moderno, pós-modernidade, pós-estruturalismo, etc, assim como a relação da presente pesquisa com outras áreas do saber, como a Sociologia ou mesmo a História, de tal modo que nosso interesse nesse

primeiro momento seja diminuir as barreiras ao acesso às subjetividades e os processos de dessubjetividades das vidas marginalizadas, ao passo que adentramos em um movimento de reflexão filosófica sobre a relação vida e política.

Diante disso, compreender o tempo de nossas vidas se torna também um paradoxo, o que faz com sejamos levados constantemente a nos questionar o próprio conceito de vida e, por consequência, de humano e de política. A percepção do que vem a ser o contemporâneo, agrupa e desagrega, uma série de concepções sobre a ideia de vida humana. Assim, como modo de pensarmos o que está diante e distante de nós, Agamben, em uma aula inaugural proferida em Veneza, intitulada *O que é o contemporâneo?* (2007), questiona “de quem e de que somos contemporâneos? E, antes de tudo, o que significa ser contemporâneo?” (AGAMBEN, 2015a, p. 21).

Agamben caracteriza como contemporaneidade a relação singular de incursão no tempo da vida, isto é, o contemporâneo diz respeito forma de compreensão que formulamos sobre o tempo de viver dos seres humanos, com o organizar e reestruturar da sua experiência de vida (histórica e ao mesmo tempo social-política), do pensar atualmente e, sobretudo, da consciência do existir sobre o seu próprio tempo. A complexidade de perceber esse movimento, é o que faz com que cresça em nós uma certa angústia de viver em relação ao nosso modo de existir e de pensar. Em suma, passamos a não gostar do modo como nos colocamos no mundo e as incertezas tomam conta dos nossos pensamentos quando somos incapacitados de olhar sobre a nossa própria existência e sobre o tempo histórico e político das vidas humanas.

Assim, segundo o autor, devido o advento do capitalismo, vivemos uma lógica temporal diferente de outras sociedades não ocidentais, porém, mesmo com as divergências e o não questionar, principalmente sobre nós mesmos e nosso próprio tempo, muitos se dão ao trabalho de problematizar a sua particular relação com o tempo de suas vidas. De tal modo que possamos não odiar completamente o nosso tempo e nossa existência, mas se sobressaímos a um movimento argucioso de incursão para compreensão da vida, uma vez que não temos como não estar presentes no nosso próprio tempo. Com Agamben, vemos que “um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir do seu tempo” (AGAMBEN, 2015a, p. 21).

Desse modo, estamos presos ao tempo, ao contemporâneo, ao capitalismo, e somos levados a cometer dissociações e anacronismos por acharmos que não pertencemos a ele. Nesse sentido, para o autor italiano, desde o advento do capitalismo, a modernidade, a qual percebemos com a mudança em relação a percepção do tempo, fez com que os últimos séculos que se passaram não fossem apenas algo a ser observado, no sentido de uma sequência

cronológica possível para obter dados, fatos e acontecimentos, mas antes de tudo a construção de um olhar crítico sobre o tempo da vida comum dos indivíduos lançados ao mundo. Pois, segundo Agamben, em latim *saeculum* significa originalmente o tempo da vida, de modo que compartilhamos uns com os outros um tempo histórico coletivo, cuja coluna (base) está fraturada (*Ibid*, p. 23).

No texto em questão, o filósofo italiano faz referência a um ser mitológico, analogia presente no poema intitulado *O Século* (1923) de Osip Mandel'stam. Uma criatura que para ser contemporânea se comporta como um ser cuja coluna vertebral está fraturada. Entender essa fratura é importante, pois, o tempo não é linear, continuo, não existe uma estrutura linear que sustenta o pensar e o viver humano (por isso a alusão a coluna) ao longo das gerações. Assim, podemos ser contemporâneos de tempos mais antigos, desde que nos aproximemos dele por algum motivo do tempo presente. Nesse sentido, o poeta, como contemporâneo, é essa fratura, é o que impede o tempo de compor-se e, simultaneamente, que faz escorrer o sangue que deveria suturar a rotura (*Ibid*, p. 24).

Algo parecido com o que vai nos mostrar o pensador alemão Walter Benjamin (1982 - 1940), em suas *Teses sobre o conceito da História* (1939), uma vez que ele inspirou Agamben a perceber no íntimo o terror, a barbárie e a violência do fascismo como fator determinante para compreensão da *Bloss Leblom* (mera vida). De tal modo que esses elementos, símbolos de uma violência imediata sobre a vida a partir de mecanismos de poder como o direito, fabricam uma vida facilmente eliminada e sacrificada, o que torna-se base para grande parte da argumentação de Agamben sobre a relação aqui analisada da vida com a política.

Isso porque anteriormente a Agamben, Benjamin iniciou um movimento de recusa diante de um tempo vazio (uma vez que todo tempo é um período vivido, preenchido de experiências e memórias) ao analisar o quadro de Paul Klee, intitulado *Angelus Novus* que representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Esse tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história volta o rosto para o passado com horror e susto, em um movimento de olhar a história e a cadeia de fatos que nos aparece. Assim, olhar o passado é para Benjamin uma catástrofe sem fim que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas até contemporâneo.

Desse modo, aprendemos com Benjamin que vale acordar os mortos e reconstruir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Algo não muito diferente do que fará Agamben, pois é notável a influência do pensamento benjaminiano para a teia argumentativa do filósofo italiano, visto que ele foi um dos mais importantes tradutores da obra de Benjamin para o Italiano e o qual dedica, ao longo de todo seu projeto *Homo Sacer*, significativas

referências a seus textos. Com isso, ao nosso ver, é preciso estabelecer relações vivas com um tempo passado e não simplesmente observarmos inertes ou mesmo guardar suas memórias e acontecimentos em museus, conforme irá nos mostrar Agamben.

A contemporaneidade é assim marcada por esse olhar sob o presente, sobre o seu tempo de viver e pela mudança das condições sociais e políticas de existência dos seres humanos. Posto isso, a pergunta de Agamben: o que vê o contemporâneo? E, em seguida: quem é este que vê o seu próprio tempo? Tem como resposta a própria definição da contemporaneidade: quem vê é aquele que consegue manter fixo o olhar nos acontecimentos e fatos ocorridos no seu próprio tempo de viver, não com intuito de enxergar a claridade, as luzes, mas a escuridão, o terror e as barbáries. Pois, nas palavras do autor, todos os tempos são, para quem os experimenta na sua contemporaneidade, obscuros (AGAMBEN, 2015a, p. 25).

E, perante tal percepção, por mais impenetráveis que aparentem ser essas obscuridades, o posicionamento não deve ser de passividade, inerte aos fatos e acontecimentos de um passado, próximo ou distante, ou mesmo de um tempo que virá. Isso, pois,

Pode dizer-se contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue distinguir nelas a parte da sombra, a sua íntima obscuridade. Com isso, todavia, ainda não respondemos a nossa pergunta. Por que conseguir perceber as trevas que prevêm da época deveria nos interessar? Não é talvez a escuridão uma experiência anônima e, por definição, impenetrável, algo que não está direcionado a nós e não pode, por isso dizer-nos respeito? Ao contrário, o contemporâneo é aquele que percebe a escuridão do seu tempo como algo que lhe diz respeito e não cessa de interpela-lo, alguma coisa que, mais que qualquer luz, dirige-se direta e singularmente a ele (AGAMBEN, 2015a, p. 26).

Justamente por essa condição de perceber as trevas e a escuridão a sua frente, lançando-se em um movimento filosófico, outrora impraticável, que será possível o contemporâneo olhar o passado estando firmemente posicionado no presente. Será sob esse olhar, que urge dentro de nós, que desencadeamos os pressupostos para um movimento de transformação do tempo de nossas vidas. Assim, conforme podemos observar:

Para Agamben, a contemporaneidade é uma estrutura paradoxal; aqueles que são contemporâneos veem e compreendem mais claramente do que outros o seu próprio tempo, pela grande capacidade de se colocarem separado dele. Esta clareza significa perceber não simplesmente as "luzes" de uma época, mas também as trevas e as obscuridades que são inseparáveis dela. Agamben não caracteriza a escuridão de um tempo como uma simples ausência, mas, em uma confusão do paradigma Iluminista, como um positivo "raio" das trevas, que viaja em direção a nós, mas que não pode chegar até nós² (MURRAY, A.; WHYTE, J. 2011, p. 50).

² Livre tradução nossa. Texto original “For Agamben, contemporariness is a paradoxical structure; those who are contemporary see and grasp their own time more clearly than others, by the virtue of their very disjunction with it. This clarity means perceiving not simply the “lights” of an epoch, but also the darkness and obscurity which are inseparable from them. Agamben does not characterise the darkness of a time as a simple absence, but, in a

Visto isso, poderíamos expandir nosso olhar e questionar: o que esse tempo revela? O que nos diz esse tempo de agora? O que nos resta perceber nesse tempo do viver o humano que nos impossibilita de compreender nossa própria existência enquanto seres de uma vida comum e mundana? Ao nosso ver, esse movimento representa as inúmeras formas de perceber nosso próprio tempo de vida, singular e individual, mas ao mesmo tempo plural e coletivo. Revela, entre outras coisas, que não devemos nos prender as “luzes”, as clarezas dos acontecimentos da forma como nos é apresentado.

Tal realização não é uma questão de estar na “moda”, esse movimento de olhar escandalizado sob a escuridão do presente não revela uma simples maneira ou costume filosófico atual. Seria aceitável, no entanto, problematizarmos o que parece simples e as vezes evidente. Contudo, segundo Agamben, esse tempo de “agora”, isto é, esse *kairós*, momento certo, único e também oportuno, que constitui o sujeito contemporâneo, que se lança dentro da escuridão do seu presente, se caracteriza como algo inapreensível por conta dos mecanismos e dispositivos que agem sobre a existência humana (AGAMBEN, 2015a, p. 29).

Assim, nos interessa salientar que quando o sujeito em questão consegue pronunciar seu presente ou toma conhecimento dele, ele já se coloca como fora de tudo o que seria “moda”. Pois, o contemporâneo não se pode apreender em sua totalidade, não se pode compreender universalmente, uma vez que ele adentra à escuridão e nunca às luzes. Por isso, segundo o autor, talvez haja outra relação com a questão da “moda” que podemos relacionar ao movimento contemporâneo:

Mas a temporalidade da moda tem outra característica que aparenta à contemporaneidade. No próprio gesto em que o seu presente divide o tempo segundo um “não mais” e um “ainda não”, ela institui com esses “outros tempos” – certamente com o passado e, talvez, também com o futuro – uma relação particular. Ou seja, ela pode “citar” e, desse modo, ritualizar qualquer momento do passado (os anos 1920, os anos 1970, mas também a moda imperial ou neoclássica). Pode, ainda, colocar em relação o que dividiu inexoravelmente, chamar novamente, re-evocar e revitalizar aquilo que havia até o mesmo declarado morto (AGAMBEN, 2015a, p. 30).

Com isso, observamos que a “moda” pode trazer à tona um passado que acreditamos ter sido esquecido ou mesmo superado. E, de algum modo, para o autor, será detectando as sombras do nosso passado que somos lançados ao tempo presente. Nessa linha de pensamento, em uma entrevista³, quando questionado sobre a atual crise no cenário europeu e, em particular da

confounding of the enlightenment paradigm, as a positive “beam” of darkness, which travels toward us but cannot reach us”.

³ Entrevista de Agamben com Iris Radisch, para o jornal DIE ZEIT (nº 35, 27/08/2015) e traduzida para o português pelo professor Marcelo Hanser Saraiva - Texto original acessível em: <https://www.zeit.de/2015/35/giorgio-agamben-philosoph-europa-oekonomie-kapitalismus-ausstieg>.

Grécia no começo do nosso século, Agamben deixa evidente seu posicionamento e olhar sobre seu tempo de agora. Declara, entre outras coisas, que “o futuro da Europa é seu passado”, e que “tendo em vista o interesse dos poderes dominantes em armazenar o passado em museus e eliminar seu patrimônio espiritual, cada tentativa de entrar numa relação viva com o passado torna-se um ato revolucionário” (AGAMBEN *in: SARAIVA*, 2016, p. 241).

Assim, cada experiência com o passado pode mudar a forma como nos relacionamos com as sombras trazidas ao nosso cotidiano. O importante é que esse movimento seja sempre uma relação vivida, experimentada, sentida, algo capaz de fazer viver o que outra hora não foi possível. O que pode fazer com que nosso leque de possibilidades sobre o presente se amplie e venha a criar novas alternativas para fazer usos de tudo que já aconteceu e que se encontra apagado.

Com isso, a contemporaneidade, e ser contemporâneo, é um ato de relações ativas com o passado. Nessa perspectiva, o autor assume, por essa razão uma arqueologia filosófica como método de análise do contemporâneo, isto é, uma escavação do passado através de elementos do presente, – diferentemente das investigações em vista do futuro, que está por definição a serviço do poder – como uma prática de reflexão política. No sentido de ampliar os processos tradicionais da prática filosófica do ocidente que, via de regra, acreditam terem superado o passado e projetam seus esforços para um futuro inalcançável (AGAMBEN *in: SARAIVA*, 2016, p. 241).

Concordamos com a posição do autor, pois, em certo sentido, grande parte do pensamento filosófico do ocidente desenvolveu um sentimento de superioridade em relação aos problemas sociais, aos horrores do passado e às culturas diferentes. Com isso, estamos nos referindo à sociedade escravocrata, ao racismo, ao eurocentrismo, ao totalitarismo, aos regimes ditatoriais, à opressão sobre as mulheres, e assim por diante.

Ao nosso ver, somos contemporâneos pelo fato de estabelecermos uma relação ativa de convivência com o passado, ao passo que revivemos memórias e arquivos como compreensão do próprio viver, pois, segundo o autor, percebe-se nessa relação de acesso ao presente uma real transformação do tempo vivido quando questionado a partir de uma arqueologia. No decorrer da entrevista anteriormente mencionada, Agamben afirma que:

Michel Foucault disse uma vez que suas investigações históricas eram, tão somente, a sombra que sua interrogação teórica sobre o presente projeta sobre o passado. Compartilho plenamente dessa perspectiva. O presente nunca nos é dado de modo apreensível, ele sempre se subtrai a nós. Por isso, a contemporaneidade é o mais difícil, pois como Nietzsche bem o sabia, só o extemporâneo [*unzeitgemäß*] é verdadeiramente contemporâneo. O senhor seguramente conhece a tese de Walter Benjamin, segundo a qual o presente não se dá como um ponto isolado num *continuum* temporal, mas sim em uma constelação com um

movimento do passado. Disso se segue que a relação com o passado não é meramente um problema individual-psicológico, mas também um problema coletivo-político. Cada decisão acerca do presente, seja na vida individual seja na coletiva, implica uma relação com um instante [*Augenblick*] concreto do passado, por meio do qual o presente deve aclarar-se. [...] por isso, estou convencido de que somente a arqueologia possibilita a nós o acesso ao presente, a cujo curso ela reconduz, detectando as sombras, que o presente projeta sobre o passado (AGAMBEN *in: SARAIVA*, 2016, p. 242).

Isso posto, podemos dizer que a contemporaneidade se inscreve sobre o presente. E, somente através desse retorno ao passado, numa relação com um instante concreto do passado, em busca das suas *archés*, isto é, das origens, que será possível descortinar o presente. Em outros termos, “assim como o embrião continua a agir nos tecidos do organismo maduro, e a criança, na vida psíquica do adulto, as origens e o devir histórico permanecem sempre intrincado no contemporâneo” (AGAMBEN, 2015a, p. 31). O autor, ainda enfatiza que:

É nesse sentido que se pode dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regide, porém, a um passado remoto, mas ao que no presente não podemos de forma alguma viver e, restando não vivido, é incessantemente tragado em direção à origem, sem jamais poder alcançá-la. [...] A atenção a esse não vivido é a vida do contemporâneo (AGAMBEN, 2015a, p. 31).

Assim, temos que a forma de trabalho de Agamben é de uma arqueológica filosófica. Tal análise que se pretende arqueologia, se insere no campo filosófico por retomar questões e problematizações do próprio campo da historicidade filosófica. O olhar arqueológico, como veremos melhor no terceiro momento desse primeiro capítulo, se caracteriza como um retorno às origens de um presente em que jamais estivemos. Esse modo de respondermos sobre nós por meio de uma arqueologia no tempo de agora é a forma como encaramos o movimento histórico que estamos arraigados.

Agamben, desde sua juventude, em um dos textos que integram o livro *Infância e História: destruição da experiência e origem da história* (1979), sugere que:

Toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz. Da mesma forma, toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência. Por conseguinte, a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente ‘mudar o mundo’, mas também e antes de mais nada ‘mudar o tempo’. O pensamento político moderno, que concentrou sua atenção na história, não elaborou uma concepção correspondente do tempo (AGAMBEN, 2005, p. 109).

Nesse sentido, compreender o agora, o contemporâneo, permitirá ver quão imbricadas estão a história e o próprio movimento do viver humano. Isso por que, o humano não pertence simplesmente a um tempo, mas, pelo contrário, o contemporâneo se torna o lugar no qual o

humano é administrado pelo tempo. Uma vez que encontramos indivíduos esclarecidos, mas incapazes de refletir sobre o seu próprio presente. Por isso o autor afirmou, conforme citação acima, que uma autêntica revolução se daria a partir de uma mudança temporal, isto é, no próprio modo de viver e pensar humano em relação ao seu tempo experienciado. O que importa, ao nosso ver, será esse desencantamento do mundo a partir de um descolamento na própria forma como concebemos o *kairós*, visto que o humano, enquanto ser histórico, temporaliza-se.

Nessa perspectiva, podemos dizer que o conhecimento humano (isto é, a filosofia) se torna necessário para elevar o humano a compreender esse movimento temporal em que ele mesmo se encontra inserido. Contudo, o sentir humano e o prazer em investigar os elementos do seu tempo tornam-se responsáveis pelas experiências com o passado (arqueologia filosófica), ou seja, os elementos presentes no modo de viver do contemporâneo podem nos permitir compreender o significado de uma decisão, de um ato ou fato histórico.

Isso porque, segundo Agamben, existe uma experiência imediata e disponível na qual os seres humanos podem encontrar seus fundamentos: o prazer. Nesse sentido, vale ressaltar que o reconhecimento e o justo lugar conferido ao existir humano no curso de sua vida moral contribuem para ampliar ou consolidar as formas e o modo de pensar e formular ideias. Mesmo assim, Agamben afirma que esse movimento não significa que o prazer tenha o seu lugar na eternidade, uma vez que a experiência ocidental do tempo está cindida (separada e distante) de uma eternidade e de um tempo linear contínuo (AGAMBEN, 2005, p. 125).

Segundo o autor, a esse entendimento de sempre conceber o tempo como algo eterno e ao mesmo tempo linear contínuo, que condena ao fracasso toda tentativa de dominar o tempo, se opõe aquela outra concepção segundo a qual o lugar próprio do prazer se encontra como a dimensão original do homem. Visto que não é nem o tempo pontual contínuo, nem a eternidade, mas a história, fragmentada e microcósmica, que se constrói na contramão de uma ideologia dominante e que se configura como forma capaz de atribuir prazer ao humano. A tentativa dominante de instaurar um tempo único submeteu as emoções e o viver humano ao crivo da razão. Vejamos que, segundo Agamben:

A história, na realidade, não é, como desejaria a ideologia dominante, a sujeição do homem ao tempo linear contínuo, mas a sua liberação deste: o tempo da história é o *kairós* em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide átimo a própria liberdade. Assim como ao tempo vazio, contínuo e infinito do historicismo vulgar deve-se opor o tempo pleno, descontínuo, finito e completo de prazer, ao tempo cronológico da pseudo-história deve-se opor o tempo cairológico da história autêntica (AGAMBEN, 2005, p. 125).

Assim, as investigações históricas sobre o passado desencadeiam as sombras produzidas pela interrogação teórica do presente e o índice histórico contido nas imagens do passado mostra

que elas chegarão à legibilidade somente num determinado momento da história (*Ibid*, p. 33). De tal modo que faz parte da exigência do pensar filosófico o dar ouvidos àquelas sombras, aqueles silenciamentos e apagamentos históricos, assim como, e sobretudo, nessa pesquisa, àquelas vidas postas às margens.

Então, ser contemporâneo, segundo Agamben, não diz respeito simplesmente a uma exclusividade do nosso século e no uso geral do termo “agora”, no sentido de um simples existir no presente, mas sim, como vimos até aqui, de pertencer ao seu presente e criar relações vivas com um passado que se afigura morto nos textos, documentos e testemunhos históricos. Pois, o que esse tempo contemporâneo revela e nos grita, a todo instante do nosso viver, é um passado assinalado como barbárie.

Esse movimento de incursão no presente está longe de ser uma tarefa fácil, ela se apresenta como uma tarefa de resistência, uma vez que somos imersos em inúmeras relações de poder e circunspectos por inúmeros dispositivos de poder. De maneira que somos, a todo instante, capturados, determinados, modelados, controlados por uma série de “dispositivos” que nos impossibilitam de olharmos para nós mesmos e de estabelecermos qualquer relação viva com o passado.

Em um exercício que atravessou boa parte de sua vida como intelectual, Agamben lançou uma interpretação do contemporâneo que, por um lado, se caracteriza como algo que acontece subjetivamente, é uma relação histórica e de poder. E, por outro lado, também se trata de uma relação de negação da subjetividade do outro, pois, reprime-o, disciplina-o, controla-o, muita das vezes através de um categórico: não.

Assim, ser contemporâneo incita, produz e nega subjetividades, fabrica determinadas formas de ser sujeito, mas também disciplina outras formas de se constituir enquanto sujeito. Nesse sentido, como o que está em jogo é como podemos criar relações vivas com o presente, torna-se preciso problematizar os jogos estratégicos, assim como as formas e os dispositivos de poder que estão implicados no nosso modo de ver e agir no mundo. Nas relações de poder não se trata, para Foucault, de realizar esta condução de modo arbitrário, mas de criar diversos jogos estratégicos que incitam, seduzem, “que fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada” (FOUCAULT, 2006, p. 285).

Tal perspectiva irrompe no presente, provoca-nos a praticarmos o cuidado conosco e escolhermos o que queremos fazer de nós mesmos, inclusive com o que já foi feito de nós mesmos. No entanto, a metáfora das luzes, anteriormente mencionada, não nos é tão útil como já fora ou nos fizeram acreditar ao olharmos o passado. O pensamento de Agamben sobre a

contemporaneidade nos leva a questionar o grande dispositivo filosófico que é o muro da racionalidade ocidental na qual se encontram grande parte das nossas certezas.

É notório, ao nosso ver, que desde René Descartes, o pensamento filosófico vem construindo bases solidas para garantir ao pensamento a administração de nossas vidas, pois, segundo este, somente ele é que torna capaz um governo (conhecimento de si) claro e distinto; só que este muro vem sendo corroído pela vontade de dominação humana; foi sacudido durante as duas guerras do século XX e a corrida armamentista anterior a estas; foi bombardeado pelos corpos raquíticos cultivados em Auschwitz; foi esfacelado pela poeira do que sobrou de Hiroshima. Entre as vidas nuas que esbarramos cotidianamente, que não enxergamos, e em meio a nevoa que ficou dos destroços das “benesses” da razão, tropeçamos e somos atacados por estratégias que objetivam a nossa captura, obediência e congelamento.

Assim, ao nosso ver, e nas teias de Agamben, habitamos a neblina, a escuridão contemporânea e na maioria das vezes não sabemos de onde vêm os golpes que nos atingem. As estratégias que pretendem nos dominar estão à espreita e não cessam de trabalhar tendo em vista a nossa captura, uma vez que os elementos modernos que caracterizavam o sujeito enquanto ser de conhecimento racional e empírico, dotados de linguagem, tendem ao apagamento no mundo contemporâneo por uma série de dispositivos que impulsionam grande parcela da humanidade a um processo de dessubjetivação.

Portanto, entender a subjetivação, isto é, os processos pelos quais nos tornamos sujeitos, torna-se uma tarefa difícil, uma vez que aqueles indivíduos que executam pontualmente tudo o que lhe é solicitado e entregam seus gestos cotidianos, como sua saúde, os seus divertimentos, suas ocupações, sua alimentação e seus desejos são todos comandados e controlados por dispositivos até nas mais íntimas relações diárias. Nesse sentido, interessa-nos saber no próximo momento desse capítulo o que vem a ser essas formas de dessubjetivação humana que Agamben irá denominar de Dispositivos.

1.2 Dispositivos e mecanismos de poder

Agamben – em *O que é um dispositivo*⁴? (2005) – afirma que as “sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos

⁴ Texto da conferência na Universidade Federal de Santa Catarina, no Brasil, no ano de 2005. Publicado originalmente na 5º edição da *Revista Outra Travessia* e traduzido por Nilcéia Vadati.

processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real” (AGAMBEN, 2009, p. 48). Com isso, o termo dispositivo toma uma dimensão importante no decorrer dos trabalhos agambenianos e em todo seu projeto *Homo Sacer*.

Isso porque, contemporaneamente, a partir do recuo dos conflitos de classe, da separação entre o público e o privado e, principalmente, do poder da mídia, inaugura-se uma nova forma de organização social em que a lógica do estado mínimo, da eficiência empresarial, das privatizações, da globalização e da busca cega pelo lucro imperam agravando cada vez mais as mazelas sociais. Fatores que forçam a necessidade de abordagem como essa, que problematize as características do tempo presente e denuncie a lógica operante dos dispositivos contemporâneos, como o capitalismo e os demais processos que, segundo Agamben, podemos chamar de dessubjetivação.

Assim, esses mecanismos de dessubjetivação ditam o que os seres humanos têm que fazer no mundo atual, do mesmo modo como o que eles podem vir a ser. Isso pois, como podemos observar:

Chamarei literalmente de dispositivo 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. Não somente, portanto, as prisões os manicômios o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar captura (AGAMBEN, 2009, p. 40 - 41).

Nesse sentido, os dispositivos contemporâneos assinalam e caracterizam-se, por serem um conjunto heterogêneo que virtualmente pode incluir qualquer coisa (discursos, instituições, edifícios, proposições filosóficas, etc.), que têm sempre uma função estratégica e formam-se no entrecruzamento das relações de poder e saber (CASTRO, 2013, p. 163). O que segundo Agamben, pode se caracterizado de três modos:

- a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edificações, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.
- c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber (AGAMBEN, 2009, p. 29).

De acordo com o exposto acima, trata-se de investigar os modos concretos em que os dispositivos agem nas relações humanas, nos mecanismos e nos jogos de poder. Agamben, se

ocupa daquelas categorias gerais (o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder) como formas e dispositivos de captura do humano. Segundo Agamben, os dispositivos “são precisamente o que na estratégia foucaultiana toma o lugar dos universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia do poder: antes, como dizia na entrevista de 1977, a rede que se estabelece entre estes elementos” (AGAMBEN, 2009, p. 48).

A partir dessas considerações, o autor sugere uma divisão um pouco ampla do existente em dois grandes grupos ou classes: de um lado os seres viventes e do outro, os dispositivos. Segundo outro filósofo italiano Sandro Chignola – em *Sobre o dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze* (2014) - dessa definição geral e binária que coloca de um lado os viventes e do outro os mecanismos e dispositivos de captura, podemos tirar duas importantes implicações.

A primeira é que os dispositivos passam a incluir não apenas fábricas, escolas ou prisões, mas também a escrita, a filosofia, os telefones celulares, a ciência, a grande mídia e demais formas da linguagem humana contemporânea. O segundo aspecto do vetor da captura, da orientação ou do governo dos seres vivos, é a fabricação dos sujeitos, isto é, o sujeito, para Agamben, esculpe o terceiro espaço nesta divisão entre a vida e dispositivo (CHIGNOLA, 2014, p. 13). Assim, nas palavras do autor, podemos observar que:

Recapitulando, temos assim duas grandes classes, os seres viventes (ou as substâncias) e os dispositivos. E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito que resulta das relações, por assim dizer, do corpo a corpo entre os viventes e os dispositivos. Naturalmente as substâncias e os sujeitos, como na velha metafísica, parecem sobrepor-se, mas não completamente. Neste sentido, por exemplo, um mesmo indivíduo, uma mesma substância, pode ser o lugar dos múltiplos processos de subjetivação: o usuário de telefones celulares, o navegador na internet, o escritor de contos, o apaixonado por tanto, o não-global etc. (AGAMBEN, 2009, p. 41).

Ao observarmos essas afirmações, podemos nos questionar, junto ao autor, o que fazer frente a essa situação, qual estratégia seguir frente aos inúmeros mecanismos e formas de captura, já que de alguma maneira não podemos destruí-los? Isso implica em um movimento complexo e em hipótese alguma como algo que deve ser considerado simples, já que se trata de liberar o que foi capturado e separado por meio dos próprios dispositivos, assim como restituí-los a um possível uso comum a todos os seres humanos.

Ao nosso ver, os dispositivos configuram as formas de silenciamento, apagamento, marginalização, desqualificação e, sobretudo, colonização das subjetividades humanas, ou seja, os dispositivos contemporâneos se caracterizam como uma negação das formas de existência humana. E, concordamos com Agamben, quando ele diz que a maioria dos seres humanos encaram isso colocando máscaras ao invés de criar um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe o humano como sujeito e agente dos fenômenos, sejam eles sociais ou políticos,

ou mesmo filosóficos. De maneira que consagramos nossa existência a partir dos dispositivos de poder presentes na sociedade e só há uma solução frente a isso: profanar.

Nesse sentido, Agamben retoma o direito e a sociedade romana, ao demonstrar que as coisas sagradas ou religiosas eram aquelas que pertenciam de algum modo aos deuses⁵. E, como tais, essas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas, nem penhoradas, eram cedidas ao usufruto ou gravadas em servidão. Assim, consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano para o sagrado, e profanar significa, ao contrário, restituir ao livre uso dos homens (AGAMBEN, 2009, p. 44 - 45).

Visto isso, o autor afirma que “a profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido” (*Ibid*, p. 45). Assim, segundo Agamben, temos o capitalismo e as figuras modernas do poder como dispositivos na contemporaneidade que fabricam as dessubjetivações, isto é, uma forma de subjetividade não real e ao mesmo tempo não é produzida pelos indivíduos, mas imposta a eles. Generalizar e levar ao extremo os processos separativos que os definem enquanto religião seria realizar um sacrifício humano. Por outro lado, Agamben irá dizer que profanar os dispositivos contemporâneos nos permite, como veremos adiante, refletir sobre novos paradigmas, e com novas criar novas subjetividades. Isso, pois, observamos que:

De fato, todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência. Foucault assim mostrou como, numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua “liberdade de sujeitos no próprio processo do seu assujeitamento”. Isto é, o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo (AGAMBEN, 2009, p. 46).

Nessa perspectiva, as afirmações como a que vimos na citação acima, apesar de que o posicionamento prático do italiano seja mais para um anarquismo ou no máximo uma militância intelectual em favor da vida nua, acreditamos que sejam possíveis formas de insurgências mesmo frente a todos os dispositivos de assujeitamentos presentes na sociedade

⁵ Cabe a ressalva de que desde as primeiras civilizações que se formaram, mais precisamente na Mesopotâmia, no Egito e no Oriente Próximo, as religiões tornaram-se instituições e promoveram a separação entre o sagrado e o profano. Agamben não chega a ir tão longe nas suas afirmações sobre a questão do sagrado e profano, bem como não é o ponto de discussão nesse trabalho, contudo, o sagrado enquanto algo pertencente aos deuses, e dentro das formas nas quais o autor classifica e nomeia, tem suas origens no Egito em um movimento anterior ao descrito. Não somente nessa obra em questão, mas também em vários momentos de sua vasta bibliografia. No entanto, nos limitaremos a definir o sagrado como algo pertencente ao âmbito do divino e profano como aquilo no qual não pertence a essa esfera e se atrela apenas ao uso dos homens.

contemporânea. Não se trata, aqui, de uma crença na insurreição como um tanque de guerra que destruiria as maquinas de poder e nos levaria a um outro mundo, cuja finalidade estaria a felicidade e o bem comum dos indivíduos, mas, trata-se de enxergar tanto a legitimidade, quanto novas estratégias de resistir as formas que tomaram a conformação frente as relações de poder e dominação.

O olhar de uma arqueologia filosófica faz com que surjam possibilidades de resistência mesmo frente a dispositivos de dominação geral. Nesse sentido, tal movimento de reflexão sobre a vida nua se coloca como fundamento à força de coerção do próprio sistema, visto que inúmeros mecanismos e dispositivos se apresentam como capacidade de seduzir os homens a não incitar e nem se revoltar.

Não nos cabe negar a sedução, por exemplo, das religiões ou dos partidos, mas de perceber certos agenciamentos que tornam possível a revolta e a memória de história que nos permitiria pensar sob novas perspectivas. Assim, o que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do mundo contemporâneo, é o fato deles não agirem mais tanto pela produção de um sujeito, mas sim da dessubjetivação destes.

Por esse motivo que, segundo Agamben, as sociedades contemporâneas se apresentam mais como corpo inertes atravessados por grandes e inúmeros processos de dessubjetivação dos indivíduos, do que de seres que constroem subjetividades. E, podemos ampliar nosso debate e constatar que:

Daqui o eclipse da política, que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc.), e o triunfo da *oikonomia*, isto é, de uma pura atividade de governos que visa somente à sua própria reprodução. Direita e esquerda, que se alternam hoje na gestão do poder, têm por isso bem pouco o que fazer com o contexto político do qual os termos provêm e nomeiam simplesmente os dois polos – aquele que aposta sem escrúpulos na dessubjetivação e aquele que gostaria, ao contrário, de recobri-la com a máscara hipócrita do bom cidadão democrático – de uma mesma máquina governamental (AGAMBEN, 2009, p. 49).

Se observarmos bem, o que melhor caracteriza tal movimento é o fato de que a dessubjetivação é a palavra de ordem para entender como os dispositivos agem na contemporaneidade. Pois, as leis do mercado ditam as regras de comportamento, de convívio com o outro e da relação do homem com a natureza. As gestões do poder governamental se alternam no poder e não observamos mudanças significativas nas formas de construção das subjetividades humanas. A grande mídia manipula os dados e as informações e as propagandas nos bombardeiam constantemente a cada site que abrimos no navegador. Esses, entre inúmeros outros exemplos acabam por expor a lógica do mundo capitalista e de um modelo perfeito de vida a ser seguido. O qual tem no seu centro o triunfo da economia, conforme ressaltou

Agamben, aonde teve seu estopim com as grandes inovações científicas e tecnológicas do final do século XX, bem como as mudanças provocadas pelo pós-guerra que levaram a uma ruptura com o passado e trouxeram novos modos de organização do capital e controle do humano.

Segundo Agamben, o que podemos perceber é a presente e singular inquietude dos dispositivos de poder diante de um corpo social mais dócil, frágil e vulnerável nas sociedades contemporâneas. Vidas que jamais foram incluídas se não pelos mecanismos e dispositivos de poder que as nomearam e as classificaram como mais um movimento de exclusão e perpetuação da marginalização e dos processos de dessubjetivação. Nesse sentido, vemos que:

É por um paradoxo apenas aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais (o *bloom*, como eficazmente se sugeriu chamá-lo), que executa pontualmente tudo o que lhe é dito e deixa que os seus gestos quotidianos, como sua saúde, os seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como seus desejos sejam comandados e controlados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado pelo poder – talvez exatamente por isso – como um terrorista virtual (AGAMBEN, 2009, p. 49).

Posto isso, podemos afirmar que as novas normativas constroem o mundo em uma enorme prisão. Quando observamos a imposição dos dispositivos biométricos aos seus cidadãos, algo que foi inventado no século XIX para identificação de criminosos reincidentes, assim como a vigilância por meio de vídeo câmera em espaços públicos, sem mencionar o acesso a localização instantânea que os dispositivos celulares favorecem, entre outros exemplos, constatamos o poder de classes dominarem cada vez mais o íntimo das vidas humanas. Assim, no último parágrafo do texto agambeniano, vemos que

No lugar do anunciado fim da história, assiste-se, com efeito, ao incessante girar em vão da máquina, que, numa espécie de desmedida paródia da *oikonomia* teológica, assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo que, ao invés de salvá-lo, o conduz – fiel, nisso, à originária vocação escatológica da providência – à catástrofe. O problema da profanação dos dispositivos – isto é, da restituição ao uso comum daquilo que foi capturado e separado nesses – é, por isso, tanto mais urgente. Ele não se deixará colocar corretamente se aqueles que dele se encarregam não estiverem em condições de intervir sobre os processos de subjetivação, assim como sobre os dispositivos, para levar à luz aquele Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política (AGAMBEN, 2009, p. 51).

Por esse motivo que Chignola irá afirmar que “o que interessa a Agamben é a ligação que pode ser estabelecida entre dispositivos e biopolítica”⁶ (CHIGNOLA, 2014, p. 12). De

⁶ Nesse texto sobre o dispositivo, Chignola também irá afirmar que “este é o jogo que Agamben e Foucault jogam. Quero dizer: a maneira pela qual Agamben deixa Foucault para pensar por conta própria, mudando o núcleo conceitual de Foucault e as categorias de dispositivos e biopolítica”, visto que um dos pilares metodológicos de Agamben é a potência do pensamento, isto é, desenvolver sua própria forma de pensamento a partir da potência de outro intelectual. Com isso, temos um convite a identificar nos textos e nos contextos utilizados por um autor, elementos que nos interessam e que anunciam uma real subjetividade que nos cercam.

maneira que a real proliferação dos inúmeros dispositivos nas sociedades contemporâneas reflete a vasta propagação dos processos de gestão política sobre as vidas dos indivíduos.

Com isso, temos os movimentos de resistências e possíveis pontos de fuga como algo mais urgente na sociedade biopolítica, uma vez que o mesmo indivíduo pode ser simultaneamente muitas coisas, dependendo do dispositivo que, capturando-o, registra uma “máscara”, uma falsa identidade (*Ibid*, p. 13). Isso pode ser observado de várias maneiras, como por exemplo, podemos ser professores, ativistas políticos, usuários de um computador, fumantes, seja o que for agimos conforme a máquina a qual me pareço e cada vez mais nos tornamos conectados pelo equipamento ou pelo dispositivo que “controla” os gestos, a nossa autopercepção, o nosso estilo, nosso modo de viver e ver o mundo.

Assim, sujeição não assume a forma em Agamben de ser controlado, disciplinado, rendido, dominado, manipulado, mas também de uma passivização (*Ibid*, p. 14). O sujeito que em Foucault cria novas formas de resistência e rotas de fugas, em Agamben irá constituir o novo paradoxo das sociedades contemporâneas, por uma simples razão: os sujeitos que conseguem insurgir nas cidades, prisões, escolas, etc., só conseguem por haver a possibilidade de “liberdade”. Nos sistemas de dominação do século XX, os quais não há tal “liberdade”, não existe essa possibilidade, os indivíduos morrem, ou melhor, são assassinados e mortos por acreditarem na existência dessa possibilidade. De maneira que a morte vem a ser a única condição possível da liberdade da vida nua. Nessa perspectiva, vemos que:

Em Agamben fica escondida, mas não muito, não só uma tentação “metafísica” muito distante da genealogia de Foucault, mas uma visão bastante catastrófica do momento em que vivemos. Por um lado, esse vórtice circular de máscaras que coincide com a linguagem que gira no vazio, que Agamben chama juntamente com Debord de a “sociedade do espetáculo em que vivemos”, por outro lado, a definição da atual fase do capitalismo como atravessada por poderosos dispositivos de dessubjetivação pelo consumo (CHIGNOLA, 2014, p. 14).

Assim, o que deve ser observado é que, para Agamben, a tendência da biopolítica é concentrar esforços em dispositivos de poder, como a administração e governabilidade do Estado ou Governo, chegam a regulamentar e capturar os indivíduos de uma sociedade pela sua gestão em relação ao bem-estar geral ou, antes ainda, como estes mecanismos impedem o diferente e fabricam exclusões de vidas a partir desse movimento de captura⁷.

⁷ Podemos melhor compreender esse movimento quando percebemos que, segundo Chignola, “se para Foucault a biopolítica funciona como a abertura de ação para o Estado que inclui a população, entendida como massa demográfica e como a soma de interesses individuais e coletivos, como o objeto de um regulamento para além da definição formal e jurídica de povo, para Agamben a passagem do segundo ao primeiro comporta uma redução progressiva do sujeito à sua vida natural e a prisão através dos dispositivos técnicos de poder, de qualquer resíduo que ainda permaneça subtraído à sua ação”.

O que caracteriza os dispositivos na contemporaneidade em Agamben é justamente a mecânica que faz com que os indivíduos deixem de ser indivíduos pertencentes ao governo ou estado, mesmo continuando inseridos nele pelos mecanismos legais, isto é, interessa saber como funciona a mecânica de dessubjetivação e como ela é induzida à captura da vida no movimento de uma inclusão que não inclui, mas, ao contrário, exclui. No sentido de que vale pensar como funciona o movimento de inclusão/exclusão das vidas na contemporaneidade, mas que através dos dispositivos de poder trazem na sua origem um agitar que fabrica outro tipo de vida que não aquela que consideramos como a vida do cidadão, do homem, soberano de si e possível dominador de sua racionalidade e linguagem.

De modo que Agamben insere o “campo” e a “soberania” como perspectiva para que possamos pensar a biopolítica. Ambos os elementos se constituem como originários na fabricação não somente da vida dos seres viventes, naturalizados pelo pensamento ocidental como atuantes na *polis* por possuírem a capacidade de raciocinar e articular a linguagem, mas daquelas vidas que são fabricadas à margem dessa vida dita comum aos dispositivos contemporâneos.

Nesse contexto, entendemos por campo o espaço de materialização da vida nua e por soberania o meio pelo qual a exceção é produzida, ambos constituintes dos dispositivos de captura da vida contemporânea. Isso porque, ao considerarmos esses elementos, passamos a compreender os dispositivos de poder como um campo no qual não há liberdade se não para aquelas vidas que consideramos naturalmente válidas dentro das cidades e das relações sociais e políticas, ao mesmo tempo em que a exceção se tornará o meio pelo qual o soberano perpetuará a dominação das vidas indignas de serem vividas.

Assim, o dispositivo, para Agamben, se caracteriza como uma máquina radical de dessubjetivação. E, a contemporaneidade é marcada pela busca captura da vida humana ao passo que fabrica uma vida indigna ou não vivida. Uma vida que embora aparente ser humana, não é, ou pelo menos não é considerada nessa esfera, conforme veremos no terceiro capítulo, mas que deve se tornar um conceito filosófico político.

Assim, veremos, principalmente no segundo capítulo, que a biopolítica é um movimento anterior à modernidade e a qual coloca a exclusão das vidas indignas como fato desde o pensamento político ocidental da antiguidade. O grande problema para Agamben é que com as Guerras Mundiais e demais barbareis da contemporaneidade a vida humana se transforma em outra coisa para além da simples captura e dá uma exclusão das vidas.

Com intuito de melhor entendermos essa argumentação, vale lembrarmos que a presença dos escravos na antiguidade grega (aqueles vidas que se caracterizam como *zoé*, para

Agamben) possibilitou aos cidadãos (os indivíduos da *bíos*, segundo o filósofo italiano) o ócio indispensável para a vida contemplativa, essencial para o desenvolvimento do pensamento grego, pois, nessa perspectiva, os escravos que possibilitaram o exercício do pensamento ao liberarem os cidadãos das obrigações do trabalho.

Esse movimento que se iniciou na antiguidade clássica irá constituir o novo paradigma biopolítico, uma vez que na modernidade ocorreram movimentos que radicalizaram os processos de dominação da vida de uns sobre a de outros. De maneira que a violência com que esses movimentos foram constituídos deram vazão a outras formas de vida, o que Agamben, nas teias do pensamento benjaminiano, denomina de vida nua. Nas palavras de Chignola, podemos observar que:

Sabe-se que, desde o primeiro volume do *Homo Sacer*, Agamben reencontra no campo – *lager*, centro de detenção para imigrantes ilegais, *zone de attente* nos aeroportos internacionais – o paradigma biopolítico do Ocidente: o campo e não a cidade como um lugar de política. No campo a diferença entre “zoé” e “bíos” e a “vida nua” é indeterminada, onde a casa e a cidade são terra de ninguém – isto é, conforme a base aristotélica da política entre oikonomia e polis, entre o espaço de reprodução e espaço político – emerge o ponto de vista da soberania como o elemento político originário (CHIGNOLA, 2014, p. 15).

Nesse sentido, o pensamento agambeniano demonstra, implicitamente, e segundo Chignola, uma intencionalidade biopolítica fundamental nas sociedades contemporâneas ao organizar e tentar justificar, por meios dos dispositivos de poder, que a *zoé* pode vir a pertencer a *bíos*. Os movimentos que tentaram realizar essa passagem fabricaram uma vida nua, que pode ser facilmente morta, em espaços que nada mais sobra quando o tema diz respeito a inclusão das vidas para fabricação de novas subjetividades.

Dessa forma, pensar a antiga relação entre vida e política constitui o novo paradigma político do ocidente. Contudo, antes de pensarmos como os dispositivos de poder, soberanos e constituintes de ambientes animalescos como o “campo”, seja ele de concentração e extermínio, forjam o princípio originário da relação entre vida e política, vale argumentarmos o que vem a ser um paradigma em Agamben e como ele transforma essa visão em um método, isto é, um caminho filosófico para compreensão e posterior ação de reivindicação política na contemporaneidade.

1.3 O método arqueológico filosófico

Como estamos a observar, um dos temas centrais nos escritos de Agamben se pauta em pensar a relação entre vida e política. Tradicionalmente, quando pensamos essa relação, somos

levados para o campo social, político, cultural e moral, ou até mesmo lógico, ligado à linguagem e aos aparatos da filosofia. Contudo, a partir de um olhar sobre o presente, de uma investigação arqueológica e ao mesmo tempo genealógica sobre os modos de produção de saberes e poderes, podemos observar como as formas políticas se relacionam com as inúmeras manifestações da vida humana em diferentes momentos históricos da sociedade. Assim, vemos no autor um sujeito forjado sob a dominação da vida individual, em que o agir, o pensar e viver são submetidos aos parâmetros heterônimos das formas de poder (dispositivos).

Agamben, no *Signatura rerum: sobre el método* (2008), livro no qual desenvolve sua posição ante a arqueologia filosófica de Foucault, como também sua abordagem metodológica, afirma que o desenvolvimento da arqueologia nos primeiros escritos de Foucault é fundamental para suas abordagens assim como para seus escritos no projeto *Homo sacer*⁸. Segundo o autor, a arqueologia se mostra eficaz pois traz à tona uma nova forma de trabalhar com paradigmas.

Isso porque, por muito tempo, a ciência buscou soluções para seus problemas por meio dos enfrentamentos com os paradigmas desenvolvidos ao longo da sua própria historicidade. Nesse sentido, podemos dizer que os paradigmas são os pressupostos das ciências, tomados a partir dos problemas que foram elencados ao longo do desenvolvimento no ocidente e aceitos por uma comunidade científica.

Nessa perspectiva, os paradigmas constituem os impulsos para o desenvolvimento das práticas científicas e um dos principais métodos utilizados por Agamben no desenvolvimento da sua arqueologia filosófica. Segundo Pontel, temos que:

Na obra *Signatura Rerum: sobre el método*, Giorgio Agamben desenvolve três estudos focados na questão do método, como enuncia o próprio título, a saber: o conceito de paradigma, a teoria das signaturas e, por fim, a relação entre história e arqueologia, em um diálogo constante com a herança foucaultiana, da qual se diz herdeiro e seguidor, da qual parte para abordar seus temas. Ao iniciar a obra o pensador italiano situa a obra de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas* (1962), e o que este entende por paradigma científico, tendo em vista explicitar tal compreensão em Michel Foucault (PONTEL, 2014, p. 79).

Posto isso, podemos dizer que para Agamben os paradigmas são as concretizações científicas reconhecidas universalmente que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência. Assim, o movimento arqueológico representa algo análogo ao trabalho com paradigmas, visto que busca

⁸ No presente livro de Agamben, a uma relação constante com inúmeros outros autores e campos do saber. Ele não se coloca apenas com Foucault, mas discute com outros autores da linguística, da fenomenologia, da história, entre tantos outros. Acreditamos que a fim dessa pesquisa, seja inviável cobrir todos os autores para apresentar sua arqueologia. Assim, elegemos o que pensamos ser mais significativo para compreensão do pensamento arqueológico filosófico do autor, e nos limitaremos a esse na tentativa de atingirmos nosso objetivo no presente trabalho.

possibilidades de questionamentos sobre fenômenos históricos tratados pela comunidade científica, pelas ciências humanas e sociais.

Vale ressaltarmos que a comunidade científica compartilha um mesmo paradigma e está comprometida com as mesmas “regras” e “padrões” estabelecidos pela prática da ciência em vista desse paradigma. No sentido de que é o paradigma que se constitui como a teia de acordos ou adesões conceituais, teóricas, metodológicas e instrumentais compartilhadas. De tal modo que:

Michel Foucault usa frequentemente em seus escritos a expressão “paradigmas”, mas sem nunca definir com precisão. Por outro lado, tanto em *L'Archéologie du savoir* [A Arqueologia do Saber] como em escritos posteriores, ele designa os objetos de suas investigações - para distingui-los daqueles das disciplinas históricas - com os termos como “dispositivos”, “formações discursivas” e, geralmente, “saberes” (AGAMBEN, 2010, p. 11)⁹.

Assim, segundo Agamben, é notável em todo o seu trabalho metodológico o desenvolvimento sob a orientação que põe em funcionamento esta noção paradigmática do trabalho científico (*Ibid*, p. 12). De maneira que o método consiste em descobrir os discursos nas articulações históricas de um paradigma que se constitui enquanto problema epistemológico, visto que:

Foucault desloca a atenção e os critérios que permitem a constituição de uma ciência normal em relação aos sujeitos (os membros de uma comunidade científica) a um puro dar de “conjuntos de enunciados” e de “figuras”, independentemente de qualquer referência aos sujeitos (“conjunto de declarações pendentes”, “a figura assim delineada”). E quando, no que diz respeito aos diversos tipos de história das ciências, define o próprio conceito de *episteme*, que não é, uma vez mais, individualizar algo como uma visão de mundo ou uma estrutura de pensamento que se impõe aos sujeitos, as normas e aos postulados comuns. *Episteme* é, antes, “o conjunto de relações que podem unir, num dado momento, as práticas discursivas que dão origem às figuras epistemológicas, às ciências e, por fim, aos sistemas formalizados”¹⁰ (AGAMBEN, 2010, p. 20).

Neste sentido, *episteme* é a organização e o princípio de ordenação histórica desses saberes, anterior a qualquer enunciação visando o conhecimento, que em cada momento

⁹ Livre tradução nossa. Texto original: “Michel Foucault se sirve muchas veces en sus escritos de la expresión <paradigmas>, aunque sin nunca definirla comprecisión. Por otra parte, tanto en *L'Archéologie du savoir* [La arqueología del saber] como en los escritos posteriores, designa los objetos de sus investigaciones - para distinguirlos de los de las disciplinas históricas - con los términos <dispositivos, <formaciones discursivas> y, más en general, <saberes>”.

¹⁰ Livre tradução nossa. Texto original: “Foucault, desplaza la atención de los criterios que permiten la constitución de una ciencia normal con respecto a los sujetos (los miembros de una comunidad científica) al puro darse de <conjuntos de enunciados> y de <figuras>, independientemente de toda referencia a sujetos (<un conjunto de enunciados sobreiales>, <la figura así delineada>). Y cuando, a propósito de los diversos tipos de historia de las ciencias, define el propio concepto de *episteme*, no se trata, una vez más, de individualizar algo así como una visión del mundo o una estructura de pensamiento que les impone a los sujetos normas y postulados comunes. *Episteme* es, más bien, “el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a las figuras epistemológicas, a las ciencias y eventualmente a los sistemas formalizados” (AGAMBEN, 2010, p. 20).

histórico possibilitou determinado tipo de saber. Isso porque abordar dentro da descontinuidade epistêmica acaba por afetar a antiga autonomia soberana da representação, pois as noções racionais e empíricas sobre a vida, a linguagem e o trabalho aparecem em sua concretude objetiva na biologia, na filologia e na economia política. Como afirma o autor:

O que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a epistêmê onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua possibilidade e manifestam assim uma história que não é de sua perfeição crescente, mas antes, a de suas condições de possibilidade: neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia” (FOUCAULT, 2007, p. xvii-xix).

Visto isso, entendemos *episteme* como sendo o conjunto de relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar às figuras epistemológicas. Ou ainda, o campo (a rede) no qual as discursividades se relacionam entre si. São as regras, ou as condições de possibilidades, que cada período histórico criou para construir seus próprios saberes.

Dessa forma, podemos chamar de arqueologia aquela prática que, em dada investigação histórica, não trata nem de verdades, nem de origens, mas sim da emergência dos fenômenos que deve, por isso, enfrentar-se constantemente com as fontes e tradições que impõe um discurso verdadeiro e originário¹¹.

O que se pode observar, por exemplo, quando no período renascentista as diversas formas de conhecimentos representativos marcam diretamente as construções estabelecidas no jogo das semelhanças e representações, sejam estas nas pinturas, nas esculturas, mas também nos próprios modos de vida das pessoas umas em relações às outras, é a própria forma de constituição do sujeito. Em outras palavras, podemos dizer que o saber se destaca pela soma e associações de diversos pontos de vista para constituição do indivíduo enquanto tal. Assim, o jogo das semelhanças, durante a renascença, tornou-se característica fundamental para constituição do saber humano.

¹¹ Nas *As palavras e as coisas*, Foucault demonstra o seu “método” arqueológico, isto é, o pensador desenvolve uma investigação dos procedimentos encontrados entre diversos olhares possíveis, não de modo a buscar uma história crescente, contínua, mas sim as formas de construção de um saber dentro de uma epistêmê própria . Portanto, a finalidade da arqueologia foucaultiana não é a análise da progressão do conhecimento ao longo de uma história linear e contínua, trata-se de uma investigação pelas condições de possibilidades encontradas nestas epistêmês. Preocupado com o saber humano, o autor também nos mostra a possibilidade de pensar como as marcas fundamentais do conhecimento humano se desenvolveram em meio a jogos de semelhanças, encontradas primeiramente nas representações. Isto é, até o final do séc. XVI e meados do XVII, a associação dos saberes pela semelhança e similitudes, e as diversas formas de representação humana, tanto de suas práticas como de seus conhecimentos, desempenharam um papel construtor no saber da cultura ocidental (FOUCAULT, 2007, p. 23).

O movimento arqueológico epistêmico tem como foco o questionamento de nossa própria existência: um debate tão caro e extenso para a filosofia. Assim, ao nos lançarmos sobre um passado (por isso genealogia) no qual é possível o encontro com inúmeras perspectivas de formação de conhecimento humano, acabamos por questionar a nós mesmos enquanto sujeitos de poder que anunciam um discurso que se pretende verdadeiro sobre o mundo e sobre os demais indivíduos. Dessa maneira, o que está em questão para o autor nesse momento não é simplesmente o sujeito, mas sim os mecanismos nos quais este se encontra submetido, disciplinado, docilizado, marginalizado, excluído, dominado, etc., e que devem vir à tona para uma reflexão filosófica e política.

Tais movimentos, que constituem o humano, são encontrados no que o autor denominou de arqueologia, ou seja, é a partir das relações e das técnicas que o próprio sujeito estabeleceu nas suas práticas históricas para compreensão e constituição de si que nomeamos o que é e deixa de ser o sujeito. Conforme podemos perceber, “o homem se produz usando técnicas de produção, comunica-se por meio de técnicas que são os sistemas simbólicos, governa a si e aos outros por relações de poder e, finalmente, elabora técnicas para voltar-se para si, para as tecnologias do eu” (ARAÚJO, 2008, p. 95). De modo que quando pensamos ter encontrado o homem, o que encontramos não deixa de ser modos e novas formas de subjetividades.

Assim, temos por um lado o trabalho arqueológico que busca encontrar ordens ou configurações de como e por que um determinado dispositivo se constituiu enquanto na sociedade contemporânea e deste fazer uma experiência ou momento crítico, uma análise em prol da compreensão da vida nua. E, paralelo a este, encontramos as análises que procuram dar conta de uma constituição do sujeito dentro de uma trama histórica, uma vez que há um interesse arquitetônico em procurar ligações entre os discursos de verdade e as relações criadas a partir desses.

A operação que se encontra no trabalho do Agamben genealogista, consiste na evocação e ao mesmo tempo eliminação de uma origem para relação vida e política na cultura ocidental. Nesse sentido, temos que o autor visa abordar em um campo de reflexão histórica e em uma historicidade de práticas e os modos de produção das diferentes forças emanadas, os diversos dispositivos e mecanismos de poder, as instituições que produzem efeitos principalmente sobre os corpos, as populações, as doenças, a sexualidade, a governabilidade, as ciências humanas, o direito, a medicina, bem como as várias instituições pedagógicas e disciplinares.

Em suma, temos que o arqueogenealogista interpreta ou realiza uma história do presente, mostrando que as transformações históricas se constituíram como responsáveis pela

nossa atual constituição enquanto sujeitos constituídos pelas ciências, normalizáveis por disciplinas e dotados de uma subjetividade através da invenção de uma ciência do e sobre o corpo (ARAÚJO, 2008, p. 102-103). Assim, ao nosso ver, Agamben, ao apreciar o modo como o passado vem construindo uma tradição que é considerada fundadora dos dispositivos de poder, pretende levantar uma crítica a partir dos modos de dessubjetivação e desconstrução dos mecanismos de poder que constituem nos indivíduos os valores sociais, políticos, sexuais, médicos, etc.

Se, por um lado, temos um sujeito histórico, fruto de rupturas e mudanças epistêmicas, por outro, torna-se preciso rodear e interrogar as camadas que o envolvem e que o constituem. E, ao adentrar com essas discussões no contexto da filosofia política, no sentido mais amplo do termo, vale compreender as práticas discursivas e não discursivas, os vários saberes, os modos de dessubjetivação e mecanismos de dominação geral, bem como os dispositivos de poder que impelem as práticas de liberdades individuais que, uma vez expostos e questionados, demonstram como esse sujeito chegou a ser o que dizemos que ele é e como se engendrou historicamente o que dizemos dele.

Nesse sentido, temos que o personagem que aí se encontra e que denominamos de sujeito é fruto de relações de saber-poder, visto que os indivíduos, no seu campo social e educacional, bem como cultural e político são frutos das relações e das práticas de inclusão e exclusão, de dominação e dominado, e assim por diante. A partir desse movimento, encontramos a possibilidade da realização de uma filosofia crítica do sujeito justamente quando olhamos para as formas de saber-poder que emanam dos mecanismos e dispositivos de poder sobre os indivíduos, posto que

Foi o reaparecimento desses saberes que estão embaixo – saberes não qualificados, e mesmo desqualificados, do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do médico paralelo e marginal em relação ao saber médico, do delinquente, etc., que chamarei de saber das pessoas e que não é de forma alguma um saber comum, um bom senso mas, ao contrário, um saber particular, regional, local, um saber diferencial incapaz de unanimidade e que só deve sua força à dimensão que o opõe a todos aqueles que o circundam – que realizou a crítica (FOUCAULT, 2012, p. 266-267).

Desse modo, o autor ressalta o fato de que tanto em um caso como no outro, isto é, tanto no saber-poder da erudição como naqueles que se apresentam enquanto desqualificados, o nosso olhar deve ser construído sob o fator epistêmico das lutas e conflitos. Somente assim existe a possibilidade de realização de uma genealogia: em um acoplamento do saber erudito, na sua maioria excluente e dominador, com os demais saberes que emanam na sociedade, sobretudo, os gays, femininos, negros, judeus, etc.

Com isso, Agamben nos convida a adentrarmos na dinâmica da história, de modo que possamos passar a visualizar as práticas históricas dentro do seu próprio movimento de exclusão de vidas, nunca como algo isolado, isento de valor, principalmente aquelas que tornam a ciência social objetiva possível. Assim, ao afirmarmos que Agamben constrói um olhar arqueogenalógico somos levados a investigar uma interpretação tanto de si mesmo como também do mundo e das relações que ali se circunscrevem. Assim, podemos dizer que o projeto arqueológico filosófico é um meio para a análise das discursividades, através de arquivos e depoimentos, bem como a tática empregada a partir da qual reconhece os modos de subjetivação dos diversos saberes que brotam das formas discursivas para compreensão de nós mesmos.

Segundo Agamben, esse o movimento arqueológico, não trata de uma história das ciências, ou das ideias ocidentais, mas de uma investigação que toma a história como uma contracorrente das formalidades discursivas, dos saberes e das práticas (AGAMBEN, 2010, p. 126). Completa, dizendo que o desejo de uma arqueologia filosófica consiste no esforço por descobrir a partir de que e de quais formas tem sido possível, em cada momento histórico, a possibilidade de criar as teorias e os conhecimentos que seguimos e que nos impossibilitou de ver a vida nua.

Ao observar que há um dito em cada época histórica e, ao lado deste um não dito sempre presente que se mostra como irreconhecível e coberto, o movimento talvez seja esse o maior princípio histórico de Foucault: o de demonstrar que atrás da cortina nada há para se ver, mas seria ainda mais importante, a cada vez, descrever a cortina ou o pedestal, pois nada há atrás ou embaixo (DELEUZE, 2005, p. 63). Isto é, o convite não é o de revelar o que está oculto, o de descobrir algo que está escondido, pelo contrário, para o autor tudo já está aí, dado, por isso há tantos não ditos nos ditos. De modo que o nosso trabalho é o de descrever o que aparentemente nos é apresentado como, muita das vezes, óbvio.

A condição à qual essa visibilidade se refere não é, entretanto, a maneira de ver de um sujeito. No sentido de nos questionarmos como esse sujeito conhece ou torna-se objeto do conhecimento. Segundo Deleuze, o próprio sujeito que vê já pertence a um lugar na visibilidade, exerce uma função derivada da visibilidade e o processo de ver concerne em colocar o próprio indivíduo como um corpus de palavras, de frases e de proposições. A questão para Agamben é saber como se extraem desse corpus os enunciados que os atravessam. Ou ainda, quando nos inquietamos e podemos levantar uma série de questões, tais como:

o que é que se vê sobre tal estrato nesse ou naquele limiar? Não se pergunta apenas de que objetos se parte, que qualidades segue, em que estados de coisas se instala (corpus sensível), mas: como se extraem, desses objetos qualidades e coisas, visibilidades? De que maneira estas cintilam, reverberam, e sob que luz, como a

luz se junta ao estrato? E mais, quais as posições do sujeito como variáveis dessas visibilidades? Quem as ocupa e vê? (DELEUZE, 2005, p. 72).

O que podemos observar a partir dessas colocações é que o projeto, tanto o arqueológico como o genealógico de Agamben, não trata apenas de questionarmos as coisas que observamos, para assim induzir enunciados, mas sim que existem procedimentos (*processus*) de linguagem que enunciam e abrem perspectivas para uma maior visibilidade sobre os ditos e não ditos. O intuito de uma arqueologia filosófica é fazer germinar e proliferar os enunciados que apagaram e silenciaram os discursos por meios de mecanismos de captura da vida.

Nesse sentido, uma vez que questionamos o sujeito para além dessa objetivação já dada, surge a seguinte indagação: como podemos traçar algo ou chegar a problematizar a vida humana se o sujeito é sempre aquele que está preso nas relações de saber-poder, aos modos de dessubjetivação como vimos até agora, bem como aos ditos e não-ditos? Ao ultrapassar o limite do sujeito enquanto objeto lançado no mundo, começamos a desenvolver um pensamento não mais a partir do de fora, das relações de saber-poder que constituem os sujeitos, como sujeitos pertencentes aquele movimento.

Na “advertência” introdutória do livro *Signatura Rerum* (2010, p. 8), Agamben afirma que os conceitos que serão abordados remetem a Foucault, de quem “nos últimos anos teve a ocasião de aprender muito”. Nesse sentido, até as últimas páginas do capítulo dedicado à arqueologia filosófica, ele irá dizer que a sua arqueologia¹² se “definirá justamente através de sua capacidade para captar os fenômenos ao nível de sua emergência do seu puro ser no mundo”¹³ (AGAMBEN, 2010, p. 141). Ainda no presente livro, o autor afirmará que essa urgência diz respeito a um olhar histórico sobre o presente atual dos indivíduos, um olhar sobre o que é acessível e possível conceber a partir de um olhar histórico do sujeito sobre si mesmo e sobre o seu presente vivido.

Segundo o filósofo italiano, “a emergência, a *arché* da arqueologia, o que virá, só se tornará acessível e presente, somente quando a indagação arqueológica cumprir sua operação por completo” (AGAMBEN, 2010, p. 143). E, para tanto, eis o que distancia a arqueologia de Agamben da de Foucault, é que será preciso que a arqueologia desenvolva uma análise do presente que remonte o processo histórico a contrapelo, assim como anunciou Walter Benjamin.

¹² Tal afirmação se apresenta como uma possível ampliação do pensamento de Foucault, isso se dá no livro de Agamben após a análise de um texto referente a uma das últimas falas de Foucault: “A ética do cuidado de si como prática da liberdade” (entrevista com H. Becker, R. Fomet-Betancourt, A. Gomez-Müller, em 20 de janeiro de 1984) publicada em Paris bem antes do que aqui no Brasil na coleção chamada de Ditos e escritos, os quais foram publicados anos após a morte do autor francês.

¹³ Livre tradução nossa. Texto original “la arqueología se definirá justamente a través de su capacidad para captar los fenómenos al nivel de su emergencia e y de su puro ser ahí” (AGAMBEN, 2010, p.141).

A guisa de conclusão desse capítulo, temos que a arqueologia filosófica se configura como uma chave para compreensão do presente, do contemporâneo que nos inserimos, e será em vista dela que acreditamos que o autor desenvolve seu projeto *Homo Sacer* e em particular seu primeiro volume que analisaremos no próximo capítulo para um entendimento mais preciso do que vem a ser todas as questões sobre a vida nua problematizadas e colocadas até o presente momento. Vemos isso muito evidente em uma entrevista de Agamben à Flávia Costa:

F. C.: O que você entende por arqueologia? Que lugar ocupa em seu método de trabalho?

G. A.: Meu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente (COSTA, 2006, p. 132)

Dessa maneira, o método arqueológico, juntamente com o trabalho com paradigmas são essenciais para o entendimento das questões contemporâneas e do pensamento de Agamben. Por esse motivo, na referida entrevista à Costa, Agamben afirma: “lancei mão constantemente dos paradigmas: o *Homo Sacer* não é somente uma figura obscura do direito romano arcaico, senão também a cifra para compreender a biopolítica contemporânea” (COSTA, 2016, p. 133). Portanto, mesmo sabendo que as escavações arqueológicas de Agamben não se limitam ao primeiro volume do *Homo Sacer*, partiremos para análise da prática do seu trabalho arqueológico para compreender como sobre a vida nua na contemporaneidade torna-se a *arché* da biopolítica, uma vez que o “campo”, principal dispositivo de poder contemporâneo vem a constituir o novo paradigma político de fabricação da vida nua.

2. VIDA NUA, CAMPO E BIOPOLÍTICA EM AGAMBEN

Nesse momento, nos debruçaremos mais precisamente sobre a análise da relação entre *zoé* (vida não qualificada, indeterminada) e *bíos* (vida qualificada), e como a partir de um paradoxo de exclusão inclusão, da *Zoé* na *Bíos*, a vida nua é fabricada pelo dispositivo de poder soberano nos campos de concentração e extermínio durante a Segunda Guerra mundial no contexto do século XX. Veremos que as origens de ambas as palavras remetem aos gregos e fazem relação direta há dois tipos de vidas na *polis*, de modo a destacar o que seria próprio do ambiente político e o que deste estaria excluído, algo que no mundo contemporâneo acabar por tomar uma dimensão muito maior com o desenvolvimento da biopolítica.

2.1 O poder soberano e as formas de exclusão inclusão que criam a vida nua

Agamben anuncia na primeira página do livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, o seguinte fragmento sobre a utilização dos termos *Zoé* e *Bíos* na sociedade antiga, em particular ao mundo grego:

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um éimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos* que indicava a forma ou maneira de viver própria de uma indivíduo ou de um grupo. Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos thoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolausticós*) e da vida política (*bíos politicós*), eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (que, significativamente, em grego carece de plural) pelo fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida (AGAMBEN, 2010, p. 9).

Vale notarmos também que a definição do que vem a ser a *zoé* e a *bíos* é conveniente de Agamben. Ele atribui uma definição pessoal ao caracterizar a *zoé* como uma vida não qualificada e a *bíos* como uma vida qualificada, o que levou ao seu reconhecimento no campo filosófico, mas também a inúmeras polêmicas e críticas devido à complexidade do entendimento do paradoxo da exclusão inclusiva que cria a vida nua.

Certamente, seria preciso uma investigação mais precisa e vasta sobre a obra do filósofo italiano para percebermos até que ponto suas definições e retornos ao grego e, principalmente

a obra aristotélica são fidedignas. A presente dissertação se apresenta como uma investigação filológica ou um retorno preciso ao mundo grego, contudo, seus leitores concordam com as apresentações que aqui se seguem.

Dessa maneira, o resumo do professor Daniel Arruda Nascimento – em seu livro *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben* - apresenta bem o que o autor leva de influência do grego e de Aristóteles em relação ao que estamos argumentando nesse momento, principalmente quando esse afirma que:

Embora seja necessário ainda verificar a procedência das definições usadas pelo filósofo italiano, ou melhor, saber até que ponto elas são inteiramente fiéis à teoria aristotélica, o texto de introdução ao projeto quer sublinhar a importância da distinção subjacente à raiz da tradição do pensamento político. Os conceitos aristotélicos são assim apropriados pelo filósofo: *zoé* seria o simples fato de viver, a qualidade de ser vivo, o mero fato de ser vivente, a vida natural; *bíos* seria o modo de vida específico de um grupo, a forma qualificada de vida comum. Se o homem é *zōon politikòn*, o termo que oferece um atributo à vida não o faz tendo em vista o vivente em estado puro mas o gênero daqueles que já são privilegiados por terem vida qualificada pela comunidade (NASCIMENTO, 2012, p. 107-108).

Assim, podemos perceber que a *bíos* corresponde a vida dos senhores e mestres, e a *zoé* seria a vida das mulheres, escravos, crianças, assim como os demais viventes que estão excluídos da *polis*, no sentido de participação política, porém permanecem ali: incluídas.

Dessa forma, Aristóteles não chega a caracterizar a *zoé*, o que temos são diferenciações sobre o modo de viver, como “é um erro supor que as mesmas relações entre um estadista e o Estado, entre um rei e seus súditos, entre um chefe de família e sua casa, entre senhores e escravos” (ARISTÓTELES, 1999, p. 143), ou ainda quando o mesmo coloca que “aquele que pode antever, pela inteligência, as coisas, é senhor e mestre por natureza; e aquele que com a força do corpo é capaz de executá-las é por natureza escravo” (*Ibid*, p. 144).

Assim, conforme segue em grande parte do livro da Política de Aristóteles, a vida boa, ao ver de Agamben, seria na sua origem a vida do cidadão e todas aquelas outras que não estão nesse círculo se caracterizariam como uma vida não qualificada e excluída, naturalmente, do que virá constituir a política no mundo grego. Passagens como “a natureza distinguiu os corpos do escravo e do senhor, fazendo o primeiro forte para o trabalho servil e o segundo esguio e, se bem que inútil para o trabalho físico, útil para a vida política” (ARISTÓTELES, 1999, p. 151), bem como o fato de alguns homens serem livres por natureza e outros escravos e que para estes últimos a escravidão é conveniente e justa (*Ibid*, p. 151), evidenciam o que Agamben está denominando de vida qualificada.

Assim, de um lado temos a *Zoé*, como vida natural e comum a todos os viventes, e do outro a *Bíos*, a vida política e qualificada, ou seja, a *Bíos* corresponde à vida adequada de

cidadão e a *Zoé* a vida não identificada, como um modo de vida anônimo, apesar de estar desde sempre incluída na *polis*.

Nesse sentido, a relação da vida não qualificada com a política se produz justamente na forma como é incluída a *Zoé* na esfera da *Bíos*. Tal movimento diz respeito não tão-somente ao âmbito da política como também do direito pelo viés do que chamamos comumente de vida humana, racional e munida de linguagem. Nesse sentido, o filósofo capta uma tensão muito pouco percebida entre a vida comum dos indivíduos e a política: a vida que vive a exceção como norma e sobrevive normalizada na negação dos direitos.

Para melhor apreensão desse movimento vale retomar o livro posterior ao mencionado anteriormente, *Meios sem fim: notas sobre a política* (1996), o qual Agamben praticamente repete o anunciado do livro *Homo Sacer I*, porém com uma expansão e diferenciação da vida nua e das formas de vida:

Os gregos não tinham um único termo para exprimir o que entendemos pela palavra vida. Serviam-se de dois termos semânticos e morfologicamente distintos: *zoé*, que manifesta o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses), e *biós*, que significa a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Nas línguas modernas, em que essa oposição desaparece gradualmente do léxico (onde é conservada, como em biologia e zoologia, ela não indica mais nenhuma diferença substancial), um único termo – cuja opacidade cresce proporcionalmente à sacralização de seu referente – designa o nu pressuposto comum que é sempre possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida. Com o termo formas-de-vida entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua (AGAMBEN, 2015, p. 13).

De modo que o movimento originário da organização da vida é sempre o da exclusão (política) na *polis*, em todas as formas de disposição no Estado, seja ela social, cultural, familiar, religiosa, educacional, etc. Isso porque a divisão fundamental na *polis* grega era entre *oikos* e *ekklesia*, espaço doméstico e político: no primeiro as relações eram de dominação do homem enquanto dono de escravos e pai de família sobre as mulheres e os filhos, já no âmbito político, o homem compartilhava com outros homens livres. Nessa perspectiva, os escravos, as mulheres e os estrangeiros eram incluídos na vida econômica (*oikonomía*) da *polis*, mas excluído da vida política.

O que interessa para o autor era o fato de que mesmo estando os escravos incluídos na família, as relações dos familiares com os escravos eram sempre uma relação de exclusão, isto é, na origem não há outra coisa senão a exclusão política. Na perspectiva do autor, a política é o ponto que deve guiar nosso olhar, as formas de inclusão numa dada sociedade são sempre uma relação política e, como veremos, até as exceções são incluídas de forma excludente.

Dessa forma, o movimento de exclusão inclusiva, assim como seu contrário, demonstra um movimento no qual temos que considerar uma vida que não pode ser mais separada de sua forma política, uma vida para a qual o que está em jogo é o próprio viver, de maneira que este viver, enquanto forma política de existência e de resistência, diz respeito as vidas não qualificadas quando inseridas na *polis*.

Nesse sentido, para o autor, quando falamos de vida, estamos nos referindo a um movimento político que marcou a história do ocidente como um movimento de exclusão daquelas vidas que não são classificadas como naturalmente racionais, que não são mencionadas ou mesmo levadas em consideração pela tradição política ocidental se não nessa tentativa paradoxal de incluir o excluído ou excluir o incluído.

Assim, quando olhamos para essa relação com outros óculos, vemos que a problemática de Agamben, face a relação originária da política (enquanto leis, normas e regras) com a vida, não se estabelece pelo fato dela ser ou não aplicada à realidade social e cultural humana. Segundo o autor, o poder e as leis, no sentido de regras e de prescrições escritas que emanam da autoridade soberana, ao passo que se torna imposta aos indivíduos, como dever a ser seguido, tem como perspectiva originária o abandono da vida e a captura desta por meio de sua exclusão.

Nesse sentido, segundo Agamben, pensar a exclusão da *Zoé* quando incluída na *Bios*, mesmo que esta após sua inserção permaneça excluída, caracteriza o movimento político por excelência desde o pensamento e a sociedade antiga, e não somente na modernidade com a exclusão das vidas já excluídas historicamente no contexto do nascimento da biopolítica. Isso, pois, conforme podemos observar:

Cada vez mais vem se tornando tênue e instável a linha divisória que desde sempre demarcou a fronteira entre a vida qualificada (*bios politikos*), isto é, a vida que merece ser vivida e que, portanto, deve ser protegida e incentivada, e a mera vida (*zoe*), a vida nua desprovida de garantias e exposta à morte. Seguindo uma inspiração benjaminiana, Agamben observa que, se em nosso tempo, o estado de exceção se tornou a regra, então não devemos nos espantar pelo fato de nossa política comportar fenômenos como o totalitarismo, campos de extermínio, campos de concentração, campos de refugiados, favelas, prisões secretas, etc. Vivemos sob um regime biopolítico cada vez mais intenso e saturado, sob a contínua necessidade de redefinir o limiar entre o que está dentro da ordem política (e, portanto, é uma vida que deve ser protegida) e o que está fora (tornando-se, portanto, vida descartável e matável), em suma, vivemos cada vez mais sob o jugo da dinâmica da proteção e destruição da vida por meio de sua inclusão excludente do aparato jurídico regulado pelo poder soberano, fenômeno que se aproxima de seu ponto máximo (DUARTE, 2008, p. 13).

Para Agamben, as relações de poder que Foucault desenvolveu nos seus principais trabalhos dizem respeito às relações de exclusão (do louco, do presidiário, da mulher, do gay),

apenas nos seus últimos trabalhos ele desenvolve as teses sobre a biopolítica, mas não inclui nelas as relações de exceção ocorridas no século XX, como as realidades dos campos de concentração e de extermínio humano durante o período da II Guerra Mundial.

Para o filósofo italiano, as teses foucaultianas sobre a vida dos indivíduos e sua relação com as formas de poder devem ser ampliadas, isto é, devemos fazer outro itinerário a partir do caminho aberto por Foucault e acrescentarmos a elas um elemento crucial para análise das formas de poder, a relação entre a *zoé* e a *bíos*, principalmente quando nos questionamos: o que acontece com o Estado quando a exceção torna-se a regra e o espaço da vida comum se entrelaça com a vida política de forma inclusiva, mas, sobretudo, permanentemente excludente? Conforme podemos observar nas palavras do autor:

A tese foucaultiana deverá, então ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da zoé na pólis, em si antiguíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo o fato de que lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, bíos e zoé, direito e fato entram em uma zona de irredutível indistinção (AGAMBEN, 2010, p. 16).

Posto isso, é preciso questionar o texto agambeniano e buscar explicar como a exceção se torna em “todos os lugares a regra”, visto que os emigrantes que fogem das mazelas das guerras e vão procurar refúgio nos países onde há um Estado de direito são recebidos, ou são repelidos, com fortes discriminações, mas o que procuram é ser cidadãos de um Estado de direito, é sair da vida nua para se tornarem cidadãos e apesar de muitos não conseguirem, o cenário geral mostra que muitos poucos ainda conseguem tal realização (sem contar o fato do exílio político concedidos a muitos intelectuais da época). Algo diferente do que os nazistas realizaram nos campos de extermínio, o qual servia para que os assassinatos em massa daqueles considerados inimigos de estado fossem mais eficazes. Que também se diferencia dos campos de concentração, que serviam principalmente como centros de detenção e de trabalho forçado, ambos eram quase que exclusivamente “fábricas de morte”.

O que queremos dizer com isso é que, de um ponto de vista da teoria política, que é o que interessa a Agamben, temos que ter cautela ao afirmar que o estado de direito também se configura como uma espécie de exceção e de fabricação da vida nua. Concordamos com o fato dele ser é tão frágil e raro na história da humanidade que devemos procurar poupar certas afirmativas generalizadas. Contudo, ao nosso ver, devemos olhar com ressalvas para a afirmação de que “a exceção se torna regra em todos os lugares”, pois seria melhor considerar

que isso ocorre em todos os lugares onde o Estado não é um Estado de direito. Por isso, afirmar que “todos”, torna-se, na maioria das vezes, uma forma genérica e ilustrada se não precipitada.

Visto isso, vale considerar que o fato aqui não é se a vida nua precisa de proteção, já que se fosse o caso precisaríamos debater sobre a existência de uma força que a proteja, e esta força teria, provavelmente, sua legitimidade no Estado. Agamben inverte a ordem das questões normalmente debatidas no campo da política e não apresenta nenhuma solução caso venhamos a questionar e buscar justificativas sobre esse ponto, a não ser que o que deve estar sempre no centro do debate seja a vida nua.

Assim, o que interessa para Agamben, na política ocidental é pensar a exceção como nova regra vigente. A norma, nesse sentido, torna-se a situação em que alguém é incluído ao mesmo tempo que é excluído nas formas legais de poder. Trata-se de uma exclusão por meio de uma inclusão anteriormente realizada, fundando a necessidade de normalização, um excluir por um processo de inclusão sem que este deixe seu status de ser excluído.

Nessa perspectiva, a arqueologia filosófica de Agamben estabelece o paradoxo no qual aloca no centro o poder soberano, aquele que está, ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico, conforme irá argumentar com o jurista e filósofo político Carl Schmitt (1888 - 1985). E, esta estrutura “soberana” tem a forma de um Estado, de um estado de exceção, em que vida e política, fato e direito, *nomos* e *physys*, regra e exceção, são indistinguíveis e a decisão soberana tendo como finalidade uma suposta normalidade. De modo a formar um vazio no qual as formas de lei não trazem significado algum àqueles presentes no estado. Assim, Agamben irá apresentar a seguinte passagem do pensador alemão:

É preciso criar uma situação normal, e soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato. Todo direito é “direito aplicável a uma situação”. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua integridade. Ele tem o monopólio da decisão última. [...] A exceção é mais interessante do que o caso normal. Este último nada prova, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra: a regra mesma vive só da exceção (AGAMBEN, 2010, p. 23).

Assim, para Agamben, o que Schmitt está chamando de exceção, seria uma espécie de exclusão inclusiva que vem ocorrendo desde o período da antiguidade clássica nas formas da lei e da norma. Como vimos, todo direito é aplicável a uma situação, conforme afirmou o autor acima, numa compreensão do direito para além de um mero mecanismo que segue as leis e normas do Estado e da sociedade, o que significa, para Agamben, que o direito se constituirá como um dispositivo nas mãos do soberano. Nesse sentido, temos que a exceção se apresenta

mais conveniente do que qualquer caso normal e que o poder “soberano” se coloca, ao mesmo tempo, dentro e fora de todo ordenamento jurídico¹⁴.

Afirmão essa que se apresenta um tanto quanto paradoxal, contudo, “o soberano, através do estado de exceção, cria e garante a situação, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência” (AGAMBEN, 2010, p. 23). Assim, a exceção constitui a estrutura originária na qual o direito se refere à vida não qualificada e a exclui do Estado (formas legais de gestão da vida) através de mecanismos e dispositivos de inclusão. De maneira que poderíamos denominar de Estado de Exceção, justamente o mecanismo de captura da vida indeterminada, que está fora dos ordenamentos legais e ao mesmo tempo dentro dele, ou seja, ele é o que fabrica a vida nua, uma vez que os dispositivos agem para além de uma simples exclusão das vidas humanas, ou ainda, nas palavras do italiano:

A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. A *norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta*. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída (AGAMBEN, 2010, p. 24).

Posto isso, temos como principal característica da exceção a condição de exclusão inclusão, uma vez que aquela deixa de ser um caso singular por estar excluída e ao mesmo tempo incluída na norma geral, visto que na exceção soberana trata-se não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídica, e também política, pode ter valor (*Ibid*, p. 26).

Nesse sentido, a exceção se apresenta como algo mais complexo do que geralmente concebemos, isto é, a exceção torna-se aquilo que define a estrutura de poder e não simplesmente um desvio de uma regra ou de um padrão convencionalmente aceito, de maneira que o estado de exceção, como estrutura política fundamental, insurge como a regra do século XX e as relações de exceção como constituinte dos novos preceitos do poder vigentes¹⁵. Assim,

A exceção que define a estrutura da soberania é, porém, ainda mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento,

¹⁴ Sobre a relação soberania e exceção, temos que “Agamben acompanha a reflexão de Schmitt sobre o conceito de soberania. O paradoxo se expressa na relação de correspondência entre o estado de exceção e soberania. O soberano, enquanto poder que decide e suspende a norma, está fora do direito, mas pertence ao ordenamento jurídico porque tem a competência para a decisão, elemento fundamental do direito” (NASCIMENTO, 2012, p. 111-112). Assim, segundo o autor, esse é o grande paradoxo da soberania, visto que o soberano pertence e ao mesmo tempo não pertence à ordem jurídica. Em resumo, temos que “o soberano decide o estado de exceção capturando um espaço que não está nem fora nem dentro da ordem jurídica” (*Ibid*, p. 112).

¹⁵ Cf. *Estado de Exceção* (2004), capítulos 1 e 3.

deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que subtrai a regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão (AGAMBEN, 2010, p. 25).

Nessa perspectiva, temos também o “exemplo” como algo simétrico a exceção, ambos formam os dois modos pelos quais um conjunto busca fundamentar e manter a própria coerência. Assim, o exemplo por sua vez age como uma forma oposta a exceção, pois ele inclui, para depois excluir. Em linhas gerais, o exemplo é excluído do caso normal não porque faça parte dele por um movimento de inclusão anterior, mas, pelo contrário, porque expõe, desde seu início seu pertencimento a ele (*Ibid*, p. 29). Dessa maneira, temos que “exceção e exemplo são conceitos correlatos, que tendem, no limite, a confundir-se e entram em jogo toda vez que se trata de definir o próprio sentido da participação dos indivíduos, do seu fazer comunidade” (*Ibid*, p. 29). De modo que, se por um lado temos a exceção como exclusão inclusiva (do modo como se apresenta o estado de exceção), por outro temos o exemplo como elaboração de uma inclusão exclusiva (o que viria a caracterizar os estados de direito). Isso, pois, segundo o autor:

O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque não faça parte dele, mas pelo contrário, porque exibe seu pertencer a ele. (...). Enquanto o exemplo é excluído do conjunto na medida em que pertence a ele, a exceção é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele (*Ibid*, p. 29).

Para melhor compreensão de como ocorre esse movimento de inclusão exclusiva (exemplo) e exclusão inclusiva (exceção), o filósofo traça uma relação com a teoria dos conjuntos matemáticos, segundo a qual estar incluído num todo é diferente de pertencer a ele, pois algo pode estar incluído em um conjunto maior sem necessariamente pertencer a ele. Nesse sentido, afirmamos que algo só pode pertencer a dada situação se ele é apresentado e contado como unidade nesta situação. De maneira que tanto a exceção, como os exemplos, contribui para o processo de fabricação da vida nua, uma vez que nem um, nem outro realizam um movimento de pertencimento da *zoé* na *bíos*. Assim, temos que

Na teoria dos conjuntos distingue-se pertencimento e inclusão. Tem-se uma inclusão quando um termo é parte de um conjunto, no sentido em que todos os seus elementos são elementos daquele conjunto (diz-se então que b é um subconjunto de a , e se escreve $b \subset a$). Mas um termo pode pertencer a um conjunto sem estar incluído nele (o pertencimento sendo a noção primitiva da teoria, que se escreve $b \in a$ ou, vice-versa, estar nele incluído sem pertencer a ele (AGAMBEN, 2010, p. 30).

De tal modo, “dir-se-á, por sua vez, que um termo está incluído em uma situação se é representado na metaestrutura (o Estado) em que a estrutura da situação é por sua vez contada

como unidade (os indivíduos, enquanto recodificados pelo Estado em classes, por exemplo, como eleitores)" (AGAMBEN, 2010, p. 30-31). Esse movimento, implica dizer que todos os indivíduos podem estar incluídos no Estado, seja ele qual for, e ao mesmo tempo não pertencer a ele, uma vez que existem exceções e exemplos que se configuram como irrepresentáveis e não se apresentam nesse todo como participantes.

O que tal perspectiva evidencia é que o indivíduo pode estar incluído, no sentido da esfera jurídica (com documentos legais que comprovem tal inclusão, como passaporte, Registro de Nascimento, Identidade, etc.) sem pertencer necessariamente a ele, pois mesmo quando incluído (por meio do simples trabalho, do processo de escolarização, até a participação efetiva nos movimentos e partidos políticos, esfera governamental, etc.), permanecem excluídos na sua origem, visto que não participam de decisões políticas, não são representados politicamente, entre outros, sem conta o fator da tanotopolítica, isto é, sua morte não representa nada mais do que um dado e cálculo estatístico.

Sobre esse ponto, temos que o soberano é o único que tem o poder de pertencer ao todo, pelo fato dele jamais ter que ser incluído na esfera da totalidade das relações de poder, uma vez que

A exceção soberana é, então, a figura em que a singularidade é representada como tal, ou seja, enquanto irrepresentável. [...] Ela é aquilo que não pode ser incluído no todo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído. O que emerge nesta figura-limite é a crise radical de toda possibilidade de distinguir com clareza entre pertencimento e inclusão, entre o que está fora e o que está dentro, entre exceção e norma (AGAMBEN, 2010, p. 31).

Se o direito assume um caráter normativo na sociedade, a soberania enquanto estrutura do poder se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção¹⁶, de modo que essa exceção acaba por se tornar a forma originária do direito. Vale ressaltar que tal decisão não trata apenas de uma expressão da vontade de um determinado sujeito hierarquicamente superior a outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que anima e lhe dá sentido (AGAMBEN, 2010, p. 32). Assim, o Estado de Exceção (Sítio ou Guerra) é todo aquele que toma a decisão sobre a vida, mas também sobre a morte, a partir de um dispositivo de poder

¹⁶ Conforme podemos observar, "procedendo a uma leitura atenta de Schmitti, Agamben conduz a investigação para demonstrar como a decisão soberana, decidindo sobre a exceção e a normalidade, tem como efeito o decidir sobre a estruturação normal das relações de vida. À decisão soberana se alia um conjunto de decisões que concerne diretamente à relação entre direito e vida. O direito normaliza a vida, cria o âmbito de referência da vida real, estabelece as condições de vida do ser vivente, interferência que não é feita sem um mínimo de violência – sobre a relação entre direito e violência, tanto no que diz respeito ao fato jurídico primordial, quanto à continuidade no exercício da soberania" (NASCIMENTO, 2012, p. 117).

soberano que desde sempre está incluído e nunca foi ou vai poder ser excluído da sua totalidade. De modo que:

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 na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão. (AGAMBEN, 2010, p. 35).

Por isso, dizemos que a relação de exceção é mais que uma relação de exclusão, no sentido comum do termo: ela se constitui como uma relação de banimento da vida e, por que não, de marginalização, uma vez que aqueles indivíduos banidos não estão simplesmente postos fora da lei ou indiferentes a esta, mas abandonados por ela, bem como expostos e colocados em risco no limiar da vida e do próprio direito. E, será nesse contexto, de abandono da vida pelo poder soberano, que surge a vida nua, isto é, a vida banida, pela exceção, mas também pelo exemplo, dos dispositivos de poder do Estado.

Assim, quando politizamos a vida, quando decidimos refletir politicamente ou tomar decisões sobre a vida, frente ao poder, sobretudo, o poder estatal, o fundamento último deve ser a vida nua e não simplesmente a vida humana e suas condições historicamente definidas por um status, por um poder econômico, por grandes homens, por grandes cânones, etc. Ao nosso ver, a intenção é fazer com que essas vidas continuem vivas quando estabelecemos relações diretas com seu passado, ao passo que olhamos para o presente e constatamos a contemporaneidade das inúmeras formas-de-vida que sobrevive sem os aparatos governamentais mesmo sob a égide do poder soberano.

Em suma, vida nua significa aquela vida que está prestes a ser morta. Em outras palavras, o que hoje em dia corresponderia mais àquelas vidas dos guetos, aos travestis das periferias, aos indígenas nos assentamentos, aos negros presentes mais nos sistemas carcerários do que no educacional, etc. São aquelas histórias que deixam de viver e que sequer fazemos menção a sua existência, ou percebemos ou sentimos sua presença no mundo cotidiano. Conforme o autor, vemos que:

A puissance absolue et perpetuelle, que define o poder estatal, não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na vida nua, que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei). (Este, e não outro, é o significado originário do adjetivo *sacer* referido à vida humana.) O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua (AGAMBEN, 2015, p. 15).

Essa é toda uma tese que não basta ser afirmada, mas precisa e deve ser demonstrada: por que o poder não se funda na vontade política dos cidadãos, mas sobre a decisão de deixar viver ou morrer do soberano? De fato, e ressaltamos mais uma vez que essa afirmação pode ser compreendida quando falamos dos Estados totalitários que como veremos toma o campo como paradigma político, mas em relação aos Estados de Direito vale toda uma demonstração e aprofundamento que não é o foco desse trabalho. Apesar do fato de que na concepção de Agamben, todo Estado é um estado de exceção e de alguma maneira se configuram da forma de um estado de violência, como veremos.

Portanto, vele entender que a vida nua se refere às manifestações de uma forma-de-vida que necessita ser (re) pensada politicamente, pois, segundo o filósofo, a linguagem humana serve para manifestar não somente o conveniente, mas também o inconveniente, bem como o justo e o injusto, uma vez que, ao longo do desenvolvimento humano, seja ele histórico ou social, algumas formas-de-vida foram jogadas à margem, como foi o caso daquelas vidas forjadas nos Estados de violência do século passado e que constituiu o “campo” como novo paradigma da política ocidental como espaço de fabricação da vida nua, conforme veremos no próximo tópico.

2.2 O *Homo Sacer* e o campo como paradigma biopolítico

Em 27 de janeiro de 1945, Anatoly Shapiro, primeiro oficial do Exército soviético atravessou com suas tropas os portões de um complexo localizado no sul da Polônia, eles não sabiam ao certo o que era aquele local, ao entrarem, “havia um cheiro tão forte que era impossível aturar por mais de cinco minutos” (BBC BRASIL, 2015). Eles acabavam de entrar nos portões do maior campo de extermínio nazista, Auschwitz, o símbolo do Holocausto.

Segundo o oficial soviético quando eles entraram em Auschwitz viram algumas pessoas de pé em roupas listradas, muito magros, haviam poucos sobreviventes, dentre eles estavam duas crianças, quando os soldados de Shapiro entraram no alojamento em que estavam, “elas começaram a gritar: ‘Não somos judias! Não somos judias’. Elas eram judias, mas estavam com medo de serem levadas para as câmaras de gás. Nossos médicos as tiraram dos alojamentos para serem limpas e alimentadas” (BBC BRASIL, 2015).

Esse documento, entre tantos outros produzidos com registros reais da chacina que foi a Segunda Guerra Mundial, representa a grande tragédia trazida pelo Holocausto. Esse evento apresentou ao mundo uma experiência singular na história da humanidade, um horror que

abalou toda forma de pensar o humano. Algo que, em hipótese alguma, pelo menos na perspectiva de abordagem do presente trabalho, pode ser pensado de um ponto de vista positivo para humanidade.

Nesse sentido, a partir da primeira década de 1990, Agamben inicia seu projeto *Homo Sacer* e define *o campo* como o pedaço de território no qual a vida nua é fabricada e que o poder soberano é realizado de modo totalmente estável¹⁷. De maneira que nesse momento abordaremos como o campo se torna o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra (AGAMBEN, 2015, 42) e as especificidades do estado de exceção serão abordadas no último tópico desse segundo capítulo. Assim, sobre o campo, podemos começar observando que:

É necessário refletir sobre o estatuto paradoxal do campo como espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por isso, simplesmente um espaço exterior. O que nele é excluído, segundo significado etimológico do termo exceção (*ex-capere*), é *capturado fora*, incluído através de sua própria exclusão. Mas aquilo que, desse modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Ou seja, o campo é a estrutura na qual o estado de exceção, sobre cuja decisão possível se funda o poder soberano, é realizado de modo estável (AGAMBEN, 2015, 43).

Posto isso, uma vez que o Estado de Exceção se configura como aquele no qual a lei pode ser integralmente suspensa, o campo será o território no qual tudo pode ser realmente possível de se realizar a mando do soberano. Por esse motivo, temos o campo como o paradigma político do século XX e o centro das questões da Biopolítica, visto que nele não há mais a antiga distinção entre a *zoé* e *bios*, conforme destacamos no começo desse capítulo¹⁸. Em seguida, podemos observar também que:

Como seus habitantes foram despidos de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que já existiu, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida biológica sem nenhuma mediação. Por isso, **o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *Homo Sacer* se confunde virtualmente com o cidadão**. A pergunta correta em relação aos horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que questiona hipocritamente como foi possível cometer crimes tão atrozes contra seres humanos; mais honesto e, sobretudo, mais útil seria indagar atentamente através de quais procedimentos jurídicos e de quais dispositivos políticos seres humanos puderam ser tão integralmente privados

¹⁷ Pois, como estamos observando até o momento dessa pesquisa, o moderno Estado nacional se funda na inclusão de um elemento que, para os antigos, estava excluído da vida política, a mera vida reprodutiva, *zoé*. A vida nua, que antes estava confinada ao espaço privado, tende cada vez mais, a ocupar um espaço na *polis*, daí a necessidade do novo regime de articular incessantemente o que está dentro daquilo que está fora do ordenamento, já que ele se funda a partir de um elemento, até então, estranho à política e, como tal, deve ser redefinido, politizado (VALERIO, 2012, p. 248).

¹⁸ Cf. páginas 41-42.

de seus direitos e de suas prerrogativas, até que cometer nos seus confrontos qualquer ato não parecesse mais como um delito (Grifo nosso. AGAMBEN, 2015, p. 44).

Assim, o que interessa a Agamben, conforme destacamos na citação acima, não tem nenhuma relação com o progresso ou com o pensar de como a humanidade foi capaz de realizar um horror como esse. Ao nosso ver, a preocupação do autor se pauta em questionar como o campo presente no Estado de Exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento jurídico, torna-se agora uma nova e estável ordem, a qual cria aquela vida que, em medida crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento jurídico, uma vez que a temos excluída de toda norma e ordenamento do Estado.

Deste modo, vale ressaltar que a instauração e efetivação dos estados de exceção apresentaram ao mundo que o poder, enquanto biopolítico, sobretudo o poder soberano, vai além da gestão e do disciplinamento dos corpos dos indivíduos¹⁹. Deste modo, observamos que a pretensão de Agamben é expor como o *campo* torna-se o espaço em que o controle opera como tecnologia eficiente do governo das pessoas e das populações. Tal situação se coloca como emblemática para o autor, uma vez que ele atinge a reflexão de que o estado de sítio seria o espaço biopolítico em que a vida se encontra controlada porque está totalmente vulnerável às formas de violência dos mecanismos de poder.

Ao nosso ver, o conceito de vida nua será o foco através do qual o filósofo italiano procura fazer convergir essa nova perspectiva para a filosofia política contemporânea. Posto que a questão decisiva que se impõe, no debate biopolítico de Agamben, é o da contradição efetivada ao tentar separar no mundo contemporâneo uma vida subjugada como simples *zoé*, da vida humana enquanto tal, ou mesmo de buscar uma *bíos* distinta enquanto vida qualificada.

Essa vida fabricada no *campo* rompe os entrelaçamentos entre o que seria próprio da política e o que pertenceria ao âmbito da vida, enquanto perspectiva ética, isto é, o *ethos* contemporâneo se apresenta atrelado a política, uma vez que ao observar e analisar o campo, Agamben afirma que ali a questão vida e política tornou-se tão intima que não há como analisar separadamente uma da outra (AGAMBEN, 2010, p. 117). De tal modo que:

¹⁹ Segundo Valério, essa hipótese já havia sido levantada por Foucault em um de seus cursos: “poder disciplinar, biopoder, tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista [...] não há sociedade a um só tempo mias disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas” (Cf. FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 309). A questão é que “com o advento do fascismo e do nazismo o problema da definição e da redefinição da nacionalidade de seus cidadãos é encarado como a função política primordial. No nazismo a questão de definir quem é alemão coincidirá com a de definir também quem ou o que não é alemão. Como Estados biopolíticos que são fascismo e nazismo são uma tentativa radical de definir as relações que se dão entre o homem e o cidadão, entre o nascimento e a nacionalidade, relações estas, não se pode perder de vista, inauguradas pela revolução Francesa e pelas declarações de direitos” (VALERIO, 2012, p. 247).

À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade, etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica (AGAMBEN, 2010, p. 117).

Nessa perspectiva, os dispositivos de poder na contemporaneidade apresentam o poder de decidir sobre quem vive e quem morre dentro de um Estado e, sob essa ótica, os estados de exceção demonstraram para o mundo que a exceção, juntamente com os campos de concentração e extermínios, foram a total radicalização do paradoxo de exclusão inclusão da política ocidental e passou a constituir o paradigma de tudo que podemos definir como biopolítica contemporânea.

Sob essa perspectiva, vale ressaltarmos que uma das grandes advertências que atravessam os textos biopolíticos de Agamben é a de que “separar uma ‘vida nua’ da vida humana, a voz da linguagem (tratar o ser humano como o vivente que possui linguagem), a natureza da cultura, o humano do inumano, etc., revela-se, teoricamente, um exercício de metafísica e, politicamente, uma arriscada transposição à catástrofe” (BARBOSA, 2014, p. 31).

Deste modo, vale entender que os processos de desnacionalização perpetrados na Alemanha durante os eventos da Segunda Guerra, um ato político de suspensão da personalidade jurídica, dirigido a um conjunto de pessoas até então formado por cidadãos alemães (como eram os judeus e muçulmanos alemães), configuram um excelente exemplo para demonstrar essa relação de domínio da gestão da vida, logo que os apátridas (esses indivíduos que não são mais considerados naturalmente nacionais, cidadãos da pátria) passaram a ser tratados como meros seres, expostos à mortandade (BARBOSA, 2014, p. 32).

Visto isso, o aparecimento do campo no tempo de agora representa um acontecimento que marca de modo decisivo o próprio espaço político. Segundo Agamben, o campo produz uma perspectiva perversa, cujo ponto do sistema político do Estado-nação moderno, o qual se fundava no nexo funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), cria uma crise duradoura a qual conduz o Estado a assumir diretamente entre suas tarefas o cuidado da vida biológica dos indivíduos dentro da nação (AGAMBEN, 2015, 46). Do mesmo modo, é notável que:

Se isso é verdade, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na consequente criação de um espaço para a vida nua como tal, teremos que admitir, então, que nos encontramos virtualmente em presença de um campo todas as vezes em que for criada uma estrutura semelhante, independentemente da entidade dos crimes que são cometidos ali e qualquer

que seja a sua denominação e topografia específica (AGAMBEN, 2015, p. 45).

Assim, temos que nem todos os campos operam a exceção da mesma forma e do mesmo modo, porém sua principal característica é colocar a exceção como norma fundante, uma vez que em todos eles [campos] a vida humana está desprotegida dos direitos fundamentais que se encontram suspensos.

Nessa perspectiva, os tipos de campo têm variado bastante desde os de concentração e extermínios nazistas, o próprio autor ressalta que “certas periferias das grandes cidades pós-industriais e as *gated communities* estadunidenses começam, hoje, a assemelhar-se, nesse sentido, aos campos, nos quais vida nua e vida política entram, ao menos em determinados momentos, numa zona de absoluta indeterminação” (*Ibid*, p. 45). De tal modo que a arqueologia filosófica agambeniana expõe o campo, assim como todo estado de exceção, como uma criação dos Estados modernos à qual serve, até nossos dias, de espaço operativo dos governos biopolíticos sobre a vida vulnerável. E, sob nenhuma hipótese, ao refletir no campo da filosofia política, ele pode ser deixado de lado, visto que:

O nascimento do campo no nosso tempo aparece, então, nessa perspectiva, como um acontecimento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, o qual se fundava no nexo funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra numa crise duradoura e o Estado decide assumir diretamente entre suas tarefas o cuidado da vida biológica da nação (*Ibid*, p. 46).

Nessas palavras de Agamben está presente em toda a sua enigmaticidade sua original fundamentação entre a *animalitas* e a *humanitas* do homem. Ao refletir sobre o humano – em em *O aberto*²⁰ (2002) – Agamben irá afirmar, após uma longa análise que não vamos retomar por completo nesse momento, pois depende de outras perspectivas abordadas pelo autor que não constitui o foco do presente trabalho, que o homem atingiu o seu “*télos* histórico e não resta outra coisa – para uma humanidade que voltou a ser animal – que a despolitização das sociedades humanas, por meio da extensão incondicionada da *oikonomía*, ou a elevação do próprio pensar sobre a vida biológica como tarefa política suprema” (AGAMBEN, 2017, p. 121).

Ao nosso ver, será justamente nesse sentido que os escritos de Agamben marcam sua fulcral contribuição para uma reflexão política filosófica do mundo contemporâneo. Visto que,

²⁰ Título original: *Láperto, Lúmo e Lánimale*, publicado originalmente em Turim pela editora Bollati Boringhieri em 2002.

sob esse aspecto, os totalitarismos do século XX, constituíram uma outra face de reflexão sobre a animalização da vida humana. Isso porque, segundo o autor:

Hoje, a quase 70 anos de distância, está claro para quem não esteja com absoluta má-fé que não há mais, para o homem, tarefas históricas passíveis de serem assumidas ou mesmo apenas designáveis. Que os Estados-Nação europeus já não fossem mais capazes de assumir tarefas históricas e que os próprios povos fossem destinados a desaparecer era, de alguma forma, evidente já a partir do final da primeira Guerra Mundial. Equivocamo-nos completamente sobre a natureza dos grandes totalitários do século XIX, caso neles vejamos apenas um processo das últimas grandes tarefas dos Estados-Nação oitocentistas: o nacionalismo e o imperialismo. O que está em jogo é agora muito diferente e mais extremo, pois se trata de assumir como tarefa a própria existência factual dos povos, isto é, em última análise, sua vida nua (AGAMBEN, 2017, p. 120-121).

Posto isso, o que temos de implicação ao analisar o conceito de biopolítica é uma das teses que transcorre o pensamento agambeniano: a de que o domínio e a gestão da vida humana pelos mecanismos e formas de poder ocidentais está presente desde momentos anteriores a própria contemporaneidade. Não se trata aqui, todavia, de tentar definir o que é mais ou menos humano. Sobre esse ponto, vale destacar que:

Uma das teses básicas que perpassa o pensamento agambeniano é a de que a biopolítica ocidental é a de que a biopolítica ocidental está assentada já nas fontes do período antigo grego, atravessando sem modificações, como uma espécie de resquício mitológico ‘originário’ impensado, toda a tradição ocidental (do século V a.c. ao XXI d.c.), contrariamente a Foucault, que restringe as origens da biopolítica a marcos modernos entre os séculos XVII e XVIII. Para Agamben, o conceito romano de vita reunirá em uma única palavra os referenciais semânticos tanto de bós quanto de zoé (BARBOSA, 2014, p. 33-34).

Assim, arqueologia agambeniana presente no livro *O Aberto*, nos leva a compreender que a cultura ocidental traçou a definição do ser humano como resultado de um processo que já debatemos no presente trabalho, isto é, como resultado de uma divisão dos seres vivos entre homens e animais de um lado, e mecanismos e dispositivos de captura de outro. E, seguindo nosso raciocínio, o campo seria o espaço territorial no qual um maquinário de poder torna está divisão do que seria humano e inumano inseparável pela ação direta do dispositivo de poder soberano.

Segundo Agamben, na sequência de seus argumentos sobre o campo, o *Führer* “representa justamente a própria consistência biopolítica” (AGAMBEN, 2010, p. 138). E, sob essa integração, os médicos, juízes, professores, etc., assumem papéis políticos em suas decisões ao estarem diretamente ligados ao Reich nacional-socialista. De tal modo que se ao soberano, na medida em que decide sobre o estado de exceção, compete em qualquer tempo o poder de decidir qual vida possa ser morta sem que se cometa homicídio, na idade da biopolítica

este poder tende a emancipar-se sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante (*Ibid*, p. 138).

Ainda argumentando em torno desse caráter intrinsecamente político de fabricação da vida nua nos campos, encontra-se também a seguinte formulação:

os dois estudiosos (Foucault e Arendt) que pensaram talvez com mais acuidade o problema político do nosso tempo não tenham conseguido fazer confluir as próprias perspectivas é certamente índice da dificuldade deste problema. O conceito de ‘vida nua’ ou ‘vida sacra’ é o foco através do qual procuraremos fazer convergir os pontos de vista. Nele, o entrelaçamento de política e vida tornou-se tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade. À vida nua e aos seus avatar no moderno (a vida biológica, a sexualidade etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica (AGAMBEN, 2010, p. 117).

Posto isso, Agamben desenvolve sua argumentação tomando como referência a figura conceitual do direito romano, o *Homo Sacer*, como ponto de apoio para sua argumentação no âmbito do direito e da política. Visto que tal personagem diz respeito a pessoa que ao ser proclamada sacra (no sentido de ser separado do que é propriamente humano) se torna legalmente excluída do direito (bem como da cidade). E, embora esse indivíduo não possa ser morto legalmente (sacrificado), qualquer um poderia matá-lo sem que a lei culpasse seu assassino.

Desse modo, o retorno a figura do *Homo Sacer*, imagem essa que é por si muito marginal na época romana, representa uma genealogia da vida daqueles indivíduos que podem ser impunemente matáveis. E, sobre essa imagem que é traduzida como conceito argumentativo, observamos que:

O autor faz da sacralidade do *homo sacer* uma das chaves filosóficas da política moderna, correlativa com a exceção soberana. A sacralidade do homo sacer estaria o registro arqueológico da biopolítica ocidental que vincula a exceção soberana ao modo político de capturar a vida humana pelo direito, através da exclusão inclusiva. De modo que a sacralidade seria a formula jurídica que, ao retirar o direito da vida, a inclui numa zona de anomia, capturando-a, desse modo, como controle e exposição da vida de modo inimputável à total vulnerabilidade da violência (RUIZ, 2013, p. 64).

Visto isso, para Agamben o personagem *Homo Sacer* é o resquício do paradigma biopolítico do Estado de Exceção no ocidente, uma vez que ele seria o modo originário no qual a política capturou a vida humana pela ameaça do abandono e que passou despercebido para grande parte dos intelectuais do século passado que problematizaram o Estado de guerra. Visto que a imagem dessa figura sagrada, ao mesmo tempo matável e insacrificável, revela algo que

nunca deixou de existir no contexto político ocidental e a qual expõe uma relação muito precisa para refletir o direito e a política no contemporâneo.

O personagem apresentado nos faz questionar porque o homem mesmo sendo sacro, isto é, enquanto ser separado dos demais humanos, enquanto sua impureza e ligação/propriedade direta dos deuses, pode ser morto impunemente? Assim, segundo Agamben, vale questionar: o que seria então a vida desse *Homo Sacer*? Como um ser pode viver no limiar de uma zona de matabilidade e insacrificabilidade? Ou mesmo, como pode estar tanto fora das leis e do direito dos humanos quanto daqueles divinos? (AGAMBEN, 2010, p. 76).

Nesse sentido, somos levados a perceber que o homem sacro era impuro ou propriedade dos deuses, mas ao mesmo tempo em que qualquer outro indivíduo que o mata-se ou fazer-se por onde esse homem chegasse à óbito, não seria levado a julgamento ou mesmo seria considerado o sacrilégio tal ato. Assim, Agamben afirma que a figura do *Homo Sacer* nos coloca diante de um conceito-limite do ordenamento social romano, que, como tal, pode dificilmente ser explicado de modo satisfatório por qualquer argumentação oriunda da própria história do direito, visto que:

Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico (AGAMBEN, 2010, p. 76).

Assim, em suma, temos como respostas a essas ambiguidades que a estrutura da *sacratio* apresenta a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício (*Ibid*, p. 83). Sobre a figura do *Homo Sacer* e a exposição à morte, é fundamental entender que esse modelo apresentado tem por finalidade dar conta da complexidade da situação política do ser humano contemporâneo. Visto que:

A intenção do filósofo não pode ser disfarçada: é preciso encontrar um paradigma para repensar o atual estado do homem político sem recair demais no âmbito das especulações metafísicas e sem reutilizar representações gastas e infensivas, um paradigma que não seja nem muito próximo, nem muito distante. Por isso, a invocação do direito romano possui aí uma penetração esplêndida. Antigo, mas ainda muito vivo nos institutos que legou ao corpo jurídico do ocidente, o direito romano sobrevive no que possui de paradigmático e exemplar. Desse ponto em diante, a tarefa do filósofo italiano será a de investigar os meandros do portador do nexo entre violência e direito, aquele que é também o portador do bando soberano, o que levará ao conceito de vida nua (NASCIMENTO, 2012, p. 156-157).

A partir do exposto, vale dizer que no direito romano, *vita* não é um conceito jurídico, entretanto, indica o simples fato de viver ou um modo particular de vida. Assim como, segundo ressalta Agamben, não se pode afirmar que o fundamento primeiro de todo poder político diz respeito a esse tipo de perspectiva sobre uma vida absolutamente matável. Isso implica dizer que:

Uma figura enigmática do direito romano arcaico, que parece reunir em si traços contraditórios e por isso precisava ela mesma ser explicada, entra assim em ressonância com a categoria religiosa do sagrado no momento em que esta atravessa por conta própria um processo de irrevogável dessemantização que a leva a assumir significados opostos; esta ambivalência,posta em relação com a noção etnográfica de tabu, é usada por sua vez para explicar, com perfeita circularidade, a figura do *homo sacer*. [...] Para o fenômeno religioso, tal momento coincide com o nascimento da antropologia moderna no final do século passado, cujo centro estão, não por acaso, noções ambivalentes como *mana*, *tabu*, *sacer* (AGAMBEN, 2010, p.82).

O que se pode inferir é que grande parte da tradição ocidental tem que considerar que vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas que são, necessariamente, conceitos políticos, que, enquanto tais, adquirem um significado preciso somente através de uma decisão e do poder soberano (AGAMBEN, 2010, p.160). De maneira que a investigação de Agamben apresenta a vida do *Homo Sacer* como a origem (*arché*) da biopolítica. E, sendo o campo o principal modo de fabricação da vida nua, num processo de deslocamento e de deriva no qual o seu funcionamento torna-se, com toda evidencia, impossível e no qual devemos esperar não apenas novos campos, mas também sempre novas e mais delirantes definições normativas das inscrições da vida na cidade (AGAMBEN, 2015, p. 47).

Portanto, a vida que emerge através do poder de figuras como a do *Homo Sacer*, a vida abandonada pelo direito como estamos observando até o presente momento, a *bloss leben* (mera vida) em termos benjaminianos como veremos no próximo e último tópico desse capítulo, torna-se uma perspectiva originária de uma política permanente de exceção do ocidente. No qual o campo, que como vimos se instalou firmemente como perspectiva política que se configura como o novo *nomos* biopolítico do contemporâneo.

2.3 Estado de Exceção e vida nua

Diante do exposto até o momento, vemos que Agamben desenvolve um pensamento que “trata-se, acima de tudo, de expor as frágeis fortalezas de tais normalidades ilhadas

estabelecidas no mar da catástrofe” (BARBOSA. 2014, p.186). O que o autor define como catástrofe, não diz respeito somente aos estados de sítio do século passado, mas também a normalidade da vida dos oprimidos imersos nesse cenário da vida nua a qual Agamben vem expondo seu paradoxo de “inclusão exclusiva” ou “exclusão inclusiva” nos meios e mecanismo legais.

Nesse sentido, os aparatos do poder, em particular os do Estado, enquanto estados forjados na violência sobre os corpos humanos, usam de dispositivos de exceção extrema (exército, força militar ou a guerra, na teoria clássica das relações de poder) para manter essa suposta normalidade da vida em determinadas localidades que nunca existiu de fato (*Ibid*, p. 185). Segundo comentário à obra agambeniana sobre essa questão, temos que:

O capitalismo espetacular do presente representa nada mais que uma face extrema de deslocamento ficcional (que, não obstante, não deixa de ser eficaz) entre os signos do espaço e os signos do tempo. Pensar um espaço que não possa ser clivado de seu tempo - ou mesmo abolir a fratura metafísica entre tempo e espaço e espaço tempo – revela-se como uma urgente tarefa a fim de tornar possível a integralidade de um gesto político efetivo (*Ibid*, p.184).

É nesse contexto de busca por um gesto político mais efetivo para a relação entre vida e política no contemporâneo que aparece o conceito paradoxal da vida nua, ou simplesmente, a mera vida, como denominou Benjamin, ou seja, a vida (dos judeus, ciganos da etnia Romani, Testemunhas de Jeová, homossexuais, e outros acusados de exibirem comportamento "anti-social" ou fora dos padrões sociais, etc.) que não pode pertencer ao conjunto (Estado de violência), pois é excluída pelos tais mecanismos e dispositivos de exceção (militarismo e policiamento), mas a qual estava desde sempre incluída (pela constituição familiar, nacionalidade, vínculos afetivos, etc.) pelo direito de Estado. Assim, retomando Agamben, é possível observar que:

O que está em jogo nas relações de poder e o que emerge nas situações limites, é a crise radical de toda possibilidade de distinguir com nitidez o que é cidadão e não-cidadão, o que está fora e o que está dentro do direito, ou mesmo o que é exceção e o que é regra (AGAMBEN, 2010, p. 31).

Posto isso, ao entender que o campo constitui o paradigma biopolítico ocidental, cabe pensar também como se forma o estado de exceção no qual Agamben faz referência. Assim, ao tomar a violência como meio necessário e eficaz na constituição e na designação dos conceitos de direito e de justiça para o Estado, Agamben retoma os escritos de Benjamin para nos apresentar sua reflexão filosófica, externa ao direito positivo e ao direito natural, mas na compreensão crítica à máxima da legislação de origem europeia: “todos os fins naturais dos

indivíduos devem colidir com fins de direito, quando perseguidos com maior e menor violência” (BENJAMIN, 2011, p. 126).

A crítica agambeniana, expõe que o dever de realizar uma crítica da violência se faz necessária quando a violência se torna o meio, se não o único, mas o que se apresenta como mais eficaz para todo fim de justiça e injustiça política. De modo tal que “a violência é um produto da natureza, semelhante a uma matéria-prima, cuja utilização não está sujeita a nenhuma problemática, a não ser que se abuse da violência visando fins injustos (BENJAMIN, 2011, p. 123)”.

Com isso, o autor ressalta que para que seja possível uma crítica da violência será preciso pensar de um ponto de vista filosófico, isto é, para além das questões que envolvem o direito natural, assim como o direito positivo, visto que as duas escolas entram em um dogma comum fundamental: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. De tal modo que tais concepções colocam no centro a pergunta pela justificação de certos meios que constituem a violência, o que implica um domínio dos fins e excluem os modos de pensar a violência como constituinte do próprio direito.

Nessa linha de raciocínio, o pensador alemão também afirma que “deve-se evitar resolutamente o mal entendido do direito, segundo o qual este sentido consiste na diferenciação entre uma violência para fins justos e para fins injustos (*Ibid*, p. 125)”. Uma vez que o direito avalia a violência nas mãos dos indivíduos como um perigo capaz de prejudicar o próprio ordenamento do direito, seja ele qual for.

Nesse sentido, a crítica se inseri no âmbito filosófico e não no direito. Esse movimento é importante para que possamos compreender a posição agambeniana em relação ao direito, visto que na perspectiva do direito, somente será considerada violência aquela que é orientada para fins contrários aos de direito. O que faz com que, se seguimos essa linha, acabamos por deixar de lado o fato da violência ser o meio eficaz para manutenção do próprio direito. Algo que coloca em evidencia e acaba por cortar o nexo entre violência e direito.

Em uma entrevista cedida a revista brasileira folha de São Paulo sobre a sua proposta de política da profanação, podemos observar a questão coloca e a resposta do italiano a questão essa questão da violência e sobre o Estado de exceção:

Folha - O senhor fala, ao final de "Estado de Exceção", a respeito da necessidade de abrirmos espaço a uma "violência pura" capaz de expor e de cortar o vínculo entre violência e direito. Esta ideia de "violência pura" é algo como uma ideia reguladora ou o senhor tem em mente situações revolucionárias concretas que teriam o valor de paradigma?

Agamben - É importante precisar o que devemos entender por "pura" quando se fala de violência. Não se trata, em absoluto, de um caráter ou de uma propriedade substancial próprio a certos tipos de atos violentos, isto em detrimento de outros. Como Benjamin disse muito claramente, a pureza de um ser ou de uma coisa nunca reside neste próprio ser, nunca está na origem, mas depende da relação entre este ser e algo de externo. No nosso caso, trata-se do direito. Benjamin definia como "pura" esta violência que quebra a relação entre violência e direito. Não se trata aqui de uma "violência criadora" (como é o caso, por exemplo, do poder constituinte que cria um novo direito), mas de uma violência que interrompe e depõe o direito. Por outro lado, não se trata de uma ideia reguladora. O que está realmente em questão é, na verdade, a possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não ponha, que não execute ou que não transgrida simplesmente o direito. Trata-se do que os franciscanos tinham em mente quando, em sua luta contra a hierarquia eclesiástica, reivindicavam a possibilidade de um uso de coisas que nunca advém direito, que nunca advém propriedade. E talvez "política" seja o nome desta dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome de livre uso do mundo. Mas tal uso não é algo como uma condição natural originária que se trata de restaurar. Ela está mais perto de algo de novo, algo que é resultado de um corpo-a-corpo com os dispositivos do poder que procuram subjetivar, no direito, as ações humanas (AGAMBEN In: SAFATLE, 2005).

Visto isso, a argumentação sobre a violência exposta por Agamben carrega consigo a possibilidade admirável de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins do direito mas, e esse é o mote que não devemos perder de vista: “pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, em qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito” (BENJAMIN, 2011, p. 128).

Não obstante a essa perspectiva, podemos retomar também o exemplo benjaminiano do direito de greve dos trabalhadores e operários do começo do século passado, segundo o qual as greves vêm a configurar o direito de empregar a violência para alcançar determinado fins. Tal violência ocorria de forma verbal e mesmo através de ações de ambos os lados, isto é, tanto dos trabalhadores e operários quanto dos empregadores.

O direito que reage aos grevistas, estes enquanto já praticantes de uma violência em prol de melhores condições de trabalho e de salário, age sempre com mais violência para conter as formas de revolução e resistência, muita das vezes de forma radical, brutal e severa. Entretanto, na greve o que o Estado teme, não é essa contradição e apanhado de ações da violência escancarada do direito sobre o trabalhador, mas sim uma função muito específica da violência e que vale toda a crítica a própria constituição da violência: que a greve mostra como por meio da violência se consegue fundamentar e modificar relações no interior do direito, por mais que o sentimento de justiça, principalmente, dos operários, possa se sentir ofendido com isso.

Assim, segundo o autor, o Estado teme essa violência, principalmente a exercida pelos grevistas, por seu caráter de estabelecimento e organização, visto que a greve modifica as leis que outrora era tida como imóveis e fixas no direito, ao passo que faz com que ele [o Estado] seja obrigado a reconhecê-la como um movimento instaurador do próprio direito.

De tal modo que ao mesmo tempo em que as greves modificam o direito para atender as demandas dos operários, são instituídos novos mecanismos e formas de conter as classes grevistas para que aqueles indivíduos permaneçam no seu lugar de origem e, sobretudo, de modo passivos, obedientes e disciplinados. Tendo em vista que o interesse do direito é regular toda a vida humana o que corresponde ao desejo de monopolizar a violência.

Nessa mesma perspectiva, outro exemplo relevante é o caso do militarismo, visto que o direito de greve – embora visto pelo Estado como um mecanismo de subtração ao poder via omissão de um serviço, é para os operários o direito de usar a violência. Isto demonstra que direito e violência podem coexistir e a sua conjunção pode inclusive instituir relações de modo estável ou modificar-las. Entretanto, no que concerne aos fins da violência se a guerra é o modelo da violência para fins naturais, o serviço militar obrigatório, para citar um outro exemplo aludido por Benjamin, pode ser visto como o uso da violência para fins jurídicos, para a manutenção do direito (NASCIMENTO, 2012, p. 131). Em outras palavras, podemos perceber que:

O militarismo é a imposição do emprego universal da violência como meio para fins do Estado. Esta imposição do emprego da violência foi condenada recentemente com igual ou maior ênfase do que a própria aplicação da violência. Nela, a violência mostra-se numa função completamente diferente daquela de sua simples aplicação para fins naturais. A imposição consiste na aplicação da violência para fins de direito. **Pois a subordinação dos cidadãos às leis – no caso, à lei do serviço militar obrigatório – é um fim de direito. [...]. Pois a violência que mantém o direito é a violência que ameaça.** Só que essa ameaça não deve ser interpretada no sentido de intimidação, como fazem os teóricos liberais mal instruídos (Grifo nosso. BENJAMIN, 2011, p. 133).

Posto isso, Agamben irá anunciar que o direito fortalece a si mesmo nos exercícios do poder sobre a vida e a morte dos indivíduos. E em decorrência dos mecanismos criados para manutenção do direito, as leis se apresentam tão ameaçadoras, como o próprio destino do humano, uma vez que a violência (*Gewalt*) torna-se a origem do direito, então pode-se supor que toda forma de poder se manifesta de maneira representativa no existente de forma terrível e em forma de barbárie (*Ibid*, p. 134).

O que observamos até o presente momento é justamente o fundamento pelo qual Agamben classifica os mecanismos de poder e dispositivos soberania contemporâneos. Tal

movimento também se apresenta como uma das principais características do conceito de biopolítica em Agamben, visto que “haver exposto, sem reservas, o nexo irredutível que une violência e direito faz da Crítica benjaminiana a premissa necessária, e ainda hoje insuperada, de todo estudo sobre a soberania” (AGAMBEN, 2010, p. 68).

Nesse sentido, segundo Agamben, a violência exposta por Benjamin, situa-se em uma zona na qual não é mais possível distinguir o que é exceção e o que é regra. Sobre esse ponto, vale retomar outro exemplo de mecanismo de poder: a polícia²¹. Assim, vale questionar:

O que representa estar diante da figura do policial fardado e armado, o que significa o sentimento de respeito e medo por estar diante da indeterminação contumaz, de uma vontade desconhecida e licenciada? ” A resposta é direta, pois, representa o poder, a indistinção entre direito e violência, uma vez que nem o mais piedoso cidadão está inteiramente tranquilo diante da presença da autoridade fardada, do oficial da lei, daquele ordenado a manter a ordem e o progresso, uma vez que exposto perante um discricionário, oficial e, ao mesmo tempo, tão emaranhado com a vida (NASCIMENTO, 2012, p. 132).

Em suma, ressaltamos três exemplos fundamentais ao entendimento dos dispositivos de poder que estão na base do estado de exceção em Agamben: a) as greves, que são mantidas como um movimento que mesmo atribuindo o direito a operários de usar da violência, serve para os mecanismos de poder usar de mais violência ainda para instauração do próprio direito; b) o serviço militar obrigatório, isto é, o uso da violência para fins legais e que serve para manutenção do próprio direito; c) a polícia, isto é, a garantia de que o direito continue usando da violência para atingir suas finalidades, assim como, garantir a qualquer preço seus escopos.

Assim, através dessa violência não mediata, conforme três movimentos acima, se configura a crítica fortemente adotada por Agamben: por um lado, temos na institucionalização do direito a cobiça por aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência como meio; e, por outro lado, no momento da instituição dos fins justos como uma forma legal e jurídica, que não dispensa a violência, mas a transforma, no sentido rigoroso e imediato, temos o poder constituinte do próprio direito na efetivação dos mecanismos de poder como o serviço militar e a polícia²².

²¹ Visto que a violência exercida pela polícia é isenta de qualquer contradição e se funda nessa zona de indistinção entre o que seria regra e o que seria exceção. Segundo o pensador alemão: Ela [a polícia] é instauradora do direito – com efeito, sua função característica, sem dúvida, não é a promulgação de leis, mas a emissão de decretos de todo tipo, que ela afirma com pretensão de direito – e é mantenedora do direito, uma vez que se coloca à disposição de tais fins. A afirmação de que os fins da violência policial seriam sempre idênticos aos do resto do direito, ou pelo menos teriam relação com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário o “direito” da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço (BENJAMIN, 2011, p. 135).

²² Igualmente, a função dos mecanismos de poder, como a polícia e o serviço militar, passam a assumir uma posição soberana em relação a vida dos cidadãos, o que leva a Benjamin a uma forte afirmação: “toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito” (BENJAMIN, 2011, p.136). Então, para Benjamin, a

Todavia, ao nosso ver, o medo da violência que o outro pode usar contra nós e a desconfiança em relação a nossa própria condição de existência são muito mais fortes que qualquer forma de melhoria nas condições de entendimento mútuo para uma resolução não violenta, necessitando, todavia, do que Agamben mencionou na entrevista anteriormente citado e traduzida por Safalte: de uma violência pura. De maneira que a violência se torna o único meio, e o único fim, seja para qual for a ação humana/política quando falamos de estado de exceção e vida nua.

Nossa afirmação não é vaga, pois, com esse medo de entrar em um conflito violento a própria natureza do direito é levada a conceber o direito de greve porque inibe ações violentas, as quais teme enfrentar, já que fere os próprios interesses do Estado. Nesse sentido, não há porque somente o direito poder usar da violência a fins do Estado, criando os mecanismos de poder, como o militarismo e a polícia, a outra classe também usara de seus meios, passando diretamente à sabotagem, pondo fogo nas fábricas.

Deste modo, o que nos interessa é perceber que o que é garantido pela violência [*Gewalt*] não é outra coisa senão o poder [*Macht*] ameaçador sobre a vida. Em outras palavras, vale refletir sobre a intervenção da dimensão política e jurídica do direito sobre a vida dos indivíduos, pois, para Agamben, o que faz com que o domínio do direito se funde sobre um outro aspecto da vida, é o que Benjamin irá denominar de *das blosse Leben*.

O adjetivo *Bloss* utilizado pelo autor antes do termo *Leben* designa, conforme notas do tradutor da presente versão utilizada, o que é “mero”, “simples”, ou mesmo “sem nenhum suplemento”, uma nua vida, despida e da forma mais simples possível. Tal colocação é usada para atacar aquela falsa máscara que os meios legais se utilizam sob a afirmativa de que eles existem para proteção e segurança de todos, sobretudo, dos mais simples e meros indivíduos²³.

origem de qualquer poder assinala sempre para a violência [*Gewalt*]. De tal modo que “esta [a violência] não precisa estar imediatamente presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder [*Macht*] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência. Quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa instituição de (*Ibid*, p.137). Nessa perspectiva, Benjamin irá questionar se é possível uma resolução não-violenta de conflitos, mesmo frente a toda essa violência, exercida pelas formas que instauram o próprio direito? A sua resposta é de tom otimista e esperançosa, embora irrealizável: na esfera da linguagem humana, podemos criar um tipo de compreensão mutua e de fortes entendimentos, pois a cortesia do coração, as inclinações, o amor à paz, a confiança, e o que mais poderia ser citado aqui, poderiam ser os pressupostos subjetivos para tal resoluções não violenta (*Ibid*, p. 139).

²³ Ao nos depararmos com a tarefa de expor sinteticamente o que vem a ser a vida, somos levados a outro texto do autor alemão – *A tarefa do tradutor* (1923) - para percebermos que: É somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida encontra sua legitimização. Pois é a partir da história (e não da natureza – muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto a sensação ou a alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida. Daí deriva, para o filósofo, a tarefa: compreender toda vida natural a partir da vida mais abrangente que é a história (BENJAMIN, 2011, p. 105).

Assim, ao tomar a história indiscernível da vida, podemos inferir que quem tem o poder sobre a vida é justamente aquele que tem um poder sobre a história. Nesse sentido, quando novas formas de violência vencem a forma instaurada do direito vigente, temos a formação de novas eras históricas, isto é, novas formas de poder sobre a vida. De tal modo que o direito fortalece a si mesmo nos exercícios do poder sobre a vida e a morte desses indivíduos, encontrando seu total domínio na criação da mera vida, o ponto fulcral de toda nossa argumentação na presente dissertação, uma vez que “o sangue é o símbolo da mera vida” (BENJAMIN, 2011, p. 151).

Vista dessa definição da vida nua, a posição de Agamben sobre esse texto de Benjamin é significativa para concluirmos esse movimento, visto que para o italiano o objetivo principal do ensaio benjaminiano é garantir a possibilidade de uma violência (o termo alemão *Gewalt* para Agamben significa simplesmente "poder") absolutamente "fora" (*ausserhalb*) e "além" (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*) (AGAMBEN, 2004, p. 84).

Assim, o interesse aqui não é somente de nomear o estado de exceção, mas de chegar a afirmar junto com Agamben que sua principal característica diz respeito ao caráter próprio da violência²⁴. De maneira que o estado de exceção é o dispositivo contemporâneo por meio do qual a ação humana torna-se inteiramente anômica. Em outras palavras, segundo Agamben, “o estado de exceção é o espaço em que ele procura capturar a ideia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo mesmo do *nomos*” (*Ibid*, p. 86).

Isso porque, para Agamben, as sociedades e as culturas em que ocorram uma crise de legitimidade, isto é, em uma comunidade em que as leis vigoram como um “puro nada”, a estrutura da soberania também se apresentará como aquele sem significado algum. Isso porque, conforme podemos observar:

Vigência sem significado (Geltung ohne Bedeutung): nada melhor do que esta fórmula, com a qual Sholem caracteriza o estado da lei no romance de Kafka,

²⁴ De maneira que a totalidade da violência exercida pelo Estado, formaram o que Benjamin não suportou: os estados totalitários. Posto isso, vale completar com o fragmento do último parágrafo da crítica da violência benjaminiana: “a crítica da violência é a filosofia de sua história. É a “filosofia” dessa história porque somente a ideia de seu ponto de partida permite uma tomada de posição crítica, diferenciadora e decisiva, com relação a seus momentos temporais. Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações da violência enquanto instauradora e mantenedora do direito. A lei dessas oscilações repousa no fato de que toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão das contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito, por ela representada. (Alguns sintomas disso foram apontados ao longo desta investigação). Isso dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio (BENJAMIN, 2010, p. 155).

define o *bando* do qual o nosso tempo não consegue encontrar saída. Qual é, de fato, a estrutura do *bando* soberano, senão aquela de uma lei que *vigora*, mas não *significa*? Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como “ponto zero” do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono (AGAMBEN, 2010, p. 57).

E, seguindo essa linha de raciocínio, Agamben irá afirmar que é justamente essa a estrutura original da relação soberana. Pois, uma vez que a maioria dos indivíduos constroem suas existências e não sabem, ou não conhecem, as leis que vigoram na sociedade, os dispositivos e mecanismos de poder agem como total autoridade sobre suas existências. Quando questionadas tais leis, quando os indivíduos usar da sua liberdade/ autonomia e vontade próprias em busca de melhores condições de vidas, toda forma de lei se torna vazia, uma vez que ela já se encontra imposta e coesa nas suas próprias formas e sob o julgo da soberania.

Mas, o que é então essa “forma de lei”? Como deveríamos nos comportar frente a elas? Esses são questionamentos que Agamben coloca e que são postos para que desenvolvessem em nós um certo sentimento moral. Contudo, segundo filósofo (dado que a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as consequências mais extremas) a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida (AGAMBEN, 2010, p. 58).

É sob está perspectiva que Agamben se dirige a oitava tese de Benjamin²⁵ e compartilha da sua ideia de que a tradição dos oprimidos no contexto ocidental nos ensina que esse estado de exceção em que vivemos é a regra. De maneira tal que o sentido da lei, tornada pura forma de lei, mera vigência sem significado, quando coincide com a vida, deixa subsistir diante de si a vida nua forjada sob as violências dos dispositivos de poder. E, sob essa ótica, temos que:

A tarefa que o nosso tempo propõe ao pensamento não pode consistir simplesmente no reconhecimento da forma extrema e insuperável da lei como vigência sem significado[...] A soberania é, de fato, precisamente esta “lei além da lei à qual somos abandonados”, ou seja, o poder autopressuponente do *nómos*, e somente se conseguirmos pensar o ser abandonado além de toda ideia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo bando. Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção (AGAMBEN, 2010, p. 64).

²⁵ A oitava tese Benjaminiana se apresenta da seguinte maneira: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção (*Ausnahmezustand*) em que vivemos é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento. Perceberemos, assim, que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; e com isso nossa posição ficará melhor na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como norma histórica. – O assombro como fato de que os episódios que vivemos nos séculos XX ainda sejam possíveis, *não é um assombro filosófico*. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história em que se origina é insustentável” (BENJAMIN, 2012, p. 245).

Portanto, tendo em vistas as contribuições filosóficas de Agamben que debatemos ao longo desse capítulo, somos levados a tomar como tarefa a formulação de um pensamento capaz de refletir simultaneamente sobre o fim do Estado, sempre de exceção e o fim de uma história, fascista e opressora, de maneira que passamos a nos mobilizarmos contra esses dispositivos ao colocar como cerne de toda questão política a vida nua. Para tanto, vale entender o porquê da realização desse movimento a partir da compreensão da biopolítica e da ideia ainda presente de Auschwitz, ideia está muita das vezes internalizadas até no filosofar. A fim de que possamos apreender a necessidade de fazer do nosso pensamento uma forma de vida, visto que o que temos na origem das formas de poder não é o direito, o Estado, entre outros, mas sim a criação sempre violenta da vida nua.

3. A VIDA NUA COMO ARCHÉ DA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Até o momento, apreendemos que o problema central do presente trabalho se pauta em discorrer sobre como deve ser entendida, ao nosso ver, a relação entre vida e política no pensamento do filósofo Agamben, de maneira que o resultado dessa relação colocou a vida nua, a vida fabricada pelos mecanismos e formas de poder soberano, como centro do debate da filosofia política contemporânea.

Ressaltamos que não é do nosso interesse refletir sobre a essência da vida ou da política, antes ainda, se vida e política constituem uma essência, no sentido de um estatuto reconhecível, ou mesmo, descritível. Nossa objetivo (desde o primeiro momento com a discussão sobre os dispositivos e o projeto arqueológico filosófico de Agamben, até o período anterior com a discussão sobre a vida na sua relação com o soberano e o estado de violência/exceção contemporâneo como fabricas de produção da vida impunemente mutável nos campos, que se tornaram a estrutura paradigmática da política) pondera uma reflexão sobre a existência de uma vida simples e impunemente matável – uma mera vida – impelida pelos mecanismos e dispositivos de poder soberano.

Face a esse poder violento, emanado dos dispositivos pela decisão soberana, que cria a vida nua, nesse último capítulo falaremos sobre a sugestiva Agambeniana de pensar a biopolítica como uma política da vida. Em geral, entende-se por biopolítica o movimento no qual o cálculo sobre o nascimento e sobre a gestão da vida humana constitui o princípio basilar da política e das formas de governo.

3.1 A biopolítica e suas tensões

O espaço que denominamos até aqui de biopolítica não se restringe a um pensar sobre a vida, seja ela biológica, científica, social, cultural ou, sobretudo, política. Isso implica dizer, logo de antemão, que não temos o interesse de esboçar uma trajetória histórica do conceito de biopolítica desenvolvido no século XX até chegar ao pensamento de Agamben²⁶.

²⁶ Sobre esse ponto e melhor aprofundamento sobre essa trajetória do conceito de biopolítica, vale Cf. ESPOSITO, Roberto. **BIOS**: Biopolítica e filosofia. Portugal: Edições 70, Ltd. 2010.

Ao nosso ver, ao situar a vida nua como centro da política ocidental, isto é, como intervalo entre o que comumente denominamos de vida biológica e política, Agamben inaugura uma reflexão filosófica que problematiza a marginalização e o desprezo com as vidas abandonadas. Em outras palavras, podemos dizer que a biopolítica em Agamben se caracteriza pela escolha – pelo poder soberano – daquilo que é *Homo Sacer* (ou vida nua), plenamente transportado para diversos episódios da história, em especial aqueles momentos em que os genocídios e as mortes são tomados com base na própria lei. Essas vidas se estabelecem numa relação constante de exclusão com a história, com o direito, com o Estado, a *polis*, e se configuram na biopolítica como resultado da captura da vida natural através dos mecanismos e dispositivos de poder.

Vale ressaltar que não podemos confundir a vida nua com a vida natural, no sentido do puro viver humano, uma vez que o movimento trazido pela biopolítica agambeniana coloca a destruição das vidas “clandestinas” como projeto que escapa o domínio das concepções biológicas sobre a vida, sua crítica atinge diretamente os dispositivos que atuam na esfera do direito, do Estado, da política etc. E, a partir das matanças e chacinas ocorridas no século XX, também expõe uma nova perspectiva, a qual coloca a vida nua não simplesmente como um sujeito, capaz de criar subjetividades e membro político de uma sociedade, ou ainda como puro ser mundano, mas como um corpo (objeto) usado pelo poder soberano através dos processos de dessubjetivação.

De maneira que ao pensar a biopolítica como uma política da vida, e não somente sobre ela, adentramos num movimento que não apresenta outra saída para uma reflexão filosófica e política a não ser o de romper com as perspectivas dos dispositivos de poder soberano vigentes e expor a mera vida fabricada nos estados de violência como forma de reivindicar (sob a prerrogativa que toda escrita é política) uma vida digna de ser vivida.

É notável que o termo “vida” se apresenta como uma certa realidade indefinível, pois não se pode identificá-la como algo articulado na perspectiva de uma vida qualificada politicamente. Esse é o limiar em que a vida se enquadra como uma espécie de conceito que dele nada se exprime ou que não pode ser definido enquanto tal. No entanto, o que resta dessa definição de vida é a sua condição última de ser sempre articulada e dividida em relação aos cortes históricos, isto é, a vida impelida pelas próprias condições de sua época e de seus momentos epistêmicos, como vimos no primeiro capítulo, através de uma investigação arqueológica-filosófica.

Nessa perspectiva, Agamben rompe com o ponto de vista que adquire como base de todo ordenamento a imagem da vida humana como aquela vida boa do bom cidadão, isto é, o

homem entendido como sujeito de direito, livre e consciente de si. Algo que no espaço da biopolítica para Agamben pode ser verificado com um simples exame da ambiguidade presente já no título da declaração de 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Visto que as duas denominações do humano (homens e cidadãos) designam duas realidades independentes, consubstanciais a divisão entre *zoé* e *bios*, ou formam em vez disso um suposto sistema unitário no qual força a inclusão do primeiro no segundo de maneira excludente.

Por isso, Agamben afasta a possibilidade de chegar próximo as afirmativas, por exemplo, dos contratualistas, sobretudo, as de Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778), uma vez que este coloca no centro do princípio de soberania o entendimento de nação e de povo²⁷. No sentido de que o povo, isto é, o conjunto de cidadãos ligados pelo contrato social, vem a constituir o único soberano legítimo, isso mesmo diante da pluralidade das formas de governo (seja democracia, aristocracia, monarquia) em razão das nações que pertence (denominadas pelo contratualista de países particulares).

A definição do que seria esse homem traz em si o fato de que seu nascimento, em determinado território, o coloca e o apresenta como portador de liberdade e de direitos, sem distinção e exceção, o que pressupõe, para Agamben, a falsa ideia de que toda vida humana seja, em certo sentido, qualificada e digna para constituir uma cidadania ou corpo político.

Nessa perspectiva, e visto que a biopolítica em Agamben não se esgota em pensar paradigmas de segurança e de conservação da vida, como o estado de bem-estar social ou os paradigmas humanitários, mas sim o de pensar o desenvolvimento de uma reflexão que não deixa de questionar as ameaças e as formas de poder que colocam em risco e exterminam as inúmeras vidas que não se enquadram nessa definição de homem, o que questionamos é justamente esse mecanismo que representa o cidadão como um indivíduo político, livre, consciente de si e com boas condições econômicas. Isso implica dizer que todas as outras formas de vida que não constituem esse aparato são excluídas ou incluídas de modo excludente nos aparatos do poder por meio de uma violência brutal que acaba por levar a morte iminente de inúmeros indivíduos.

Esse movimento inaugura uma nova forma de pensar a filosofia política, pois, nas palavras do autor, “não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação ‘nacional’ e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que *em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua* (Grifo nosso. AGAMBEN, 2010, p. 125)”. Assim como os direitos atribuídos ao homem (ou

²⁷ Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. Livro terceiro. In: _____. **Do Contrato Social**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 135-198.

que brotam dele), somente funcionam na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante do cidadão, aqueles que em determinado momento não detiver esses direitos serão, muita das vezes de forma mecânica, eliminados (*Ibid*, p.125). Dessa maneira, é possível observar que:

Somente se compreendermos esta essencial função histórica das declarações dos direitos, é possível também entender seu desenvolvimento e suas metamorfoses no nosso século [século XX]. Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entre em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana. Nós estamos habituados a compendiar no sintagma “solo e sangue” (*Blut und Boden*) a essência da ideologia nacional-socialista (*Ibid*, p. 125).

Em vistas disso, no centro da discussão biopolítica agambeniana se apresentam os movimentos fascista e nazista que expõem para o mundo que a decisão soberana sobre a vida humana (aqui no sentido de povo e detentores de uma nacionalidade) permanecem nas mãos dos soberanos e não o contrário. Nesse sentido, para Agamben, a cidadania, isto é, a inscrição primária da vida na ordem estatal, adquirem uma nova e decisiva importância quando caracterizada para além das referências aos dois preceitos mencionados na citação: solo e sangue.

De modo que a figura do cidadão, constitui um corpo não somente dele próprio, mas exposto a decisão e uso soberano e que nos leva a considerar, ao mesmo tempo: *ius soli* (isto é, nascido em um determinado território) e *ius sanguinis* (isto é, nascido a partir de genitores já cidadão). Diz o autor, que:

A cidadania não identifica agora simplesmente uma genérica sujeição à autoridade real ou a um determinado sistema de leis, nem encarna simplesmente (como crê Charlier quando, em 23 de setembro de 1792, pede à convenção que o título de cidadão substitua em todos atos públicos o tradicional monsieur ou *sieur*) o novo princípio igualitário: ela nomeia o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania e identifica, portanto, literalmente, nas palavras de Lanjuinal à convenção, *les membres du sauverain* (AGAMBEN, 2010, p. 126).

Dessa forma, a biopolítica em Agamben, com sua análise em vista do nazismo e fascismo, e ao considerar que muitas das vezes só tomamos consciência de qualquer valor da vida através da violência escancarada, inaugura outra face de uma política centrada nos cálculos em prol da vida, isto é, a biopolítica agambeniana introduz uma política da vida a ser entendida em seu sentido amplo e não somente uma política em torno daqueles que detém uma nacionalidade ou parentesco familiar.

No sentido de que tanto o fascismo, quanto o nazismo se configuram como uma (re)definição das relações modernas entre o homem e o cidadão, uma vez que a dicotomia entre vida natural e política se tornam inteligíveis quando situados sobre o plano da biopolítica nazifascista, visto que:

Uma das características essenciais da biopolítica moderna (que chegará, no nosso século [século XX], a exasperação) é a sua necessidade de redefinir continuamente, na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora. Uma vez que a impolítica vida natural, convertida em fundamento da soberania, ultrapassa os muros do ôicos e penetra sempre mais profundamente na cidade, ela se transforma ao mesmo tempo em uma linha em movimento que deve ser incessantemente redesenhada. Na zoé, que as declarações politizaram, devem ser novamente definidas as articulações e os limiares que permitirão isolar uma vida sacra. E quando, como tem já acontecido hoje, a vida natural for integralmente incluída na pólis, estes limiares irão se deslocar, como veremos, além das sombrias fronteiras que separam a vida da morte, para aí identificarem um novo morto vivente, um novo homem sacro (AGAMBEN, 2010, p. 128).

Com isso, os estados de sítio do século passado, com a exposição desse novo ser que Agamben chega a denominar de “morto vivente”, caracteriza as vidas nuas nos campos de extermínio e concentração como estatuto permanente da relação entre vida e política. Algo que permaneceu, de certa forma, camuflado e até mesmo oculto pela suposta garantia da não existência de um homem abstraído dos Direitos fundamentais da declaração de 1789. Isso porque tinham como pressupostos a vida do ser humano como algo acima da esfera política, um tanto quanto auto evidente e inquestionável, mas tuteladas pelas institucionalizações de garantias fundamentais de liberdade e igualdade.

Com os adventos das grandes guerras mundiais, a ascensão do nazismo e a revelação dos horrores da perseguição judaica, tornaram explícitas as fragilidades dos discursos de proteção à vida humana²⁸.

Assim, não temos como compreender a condição das vidas humanas no contemporâneo em Agamben, no que se refere às meras vidas, se não percebermos a existência daquelas vidas que perderam os direitos que até então eram tidos e definidos como inalienáveis, ou seja, vale um esforço para apreendermos que nem todas as vidas se inserem nos Direitos do Homem. Nas palavras do autor, vemos que:

Hannah Arendt intitulou o quinto capítulo do seu livro sobre o imperialismo, dedicado ao problema dos refugiados, "O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem". Esta singular formulação, que liga os destinos dos direitos do homem aqueles do Estado-nação, parece implicar a ideia de uma sua íntima e necessária conexão, que a autora deixa, porém, injulgada. O paradoxo do qual

²⁸ Algo que pode ser constatado ao analisar **As Origens do Totalitarismo** (1951), da filósofa Hannah Arendt, o qual apresenta a situação dos refugiados apátridas no intervalo entre as duas guerras mundiais e no pós-guerra, assim como a fragilidade dessa proteção abstrata dos direitos humanos.

Hannah Arendt parte é que a figura – o refugiado – que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, assinala em vez disso a crise radical deste conceito (AGAMBEN, 2010, p. 123).

Nesse sentido, temos que os apátridas (os povos sem Estado ou os refugiados), assim como as minorias (os desempregados, os pequenos *rentiers*, ciganos, homossexuais, negros, etc.) não dispunham de governos que os representassem e protegessem e, por isso, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção dos Tratados das Minorias²⁹ – que todos os governos (com exceção da Tchecoslováquia) haviam assinado sob protesto e nunca reconheceram como lei -, ou sob condições de absoluta ausência de lei.

Isso porque, segundo Agamben, em um sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem se apresentam desprovidos de qualquer tutela, assim como de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado (AGAMBEN, 2010, p. 123). Assim, torna-se importante observar que:

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar “inalienáveis” os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum. Essa situação deteriorou-se, até que o campo de internamento – que, antes da Segunda Guerra Mundial, era exceção e não regra para os grupos apátridas – tornou-se uma solução de rotina para o problema domiciliar dos “deslocados de guerra” (ARENNDT, 2012, p. 383).

Posto isso, temos que o nazismo e fascismo, com a efetivação dos campos de concentração e de extermínios, rompem uma suposta continuidade entre homem e cidadão. Com isso, Agamben, ao nosso ver, não nega os benefícios que os direitos humanos trouxeram ao longo da história, entretanto, aponta para uma certa fragilidade quando estes assumem um “caráter bifronte”, conforme explicitou o filósofo Oswaldo Giacoia Junior. Nesse sentido, sobre essa “condição volátil e inexequível”, vale ressaltar que:

No século XX, em decorrência da configuração da sociedade burguesa como uma sociedade de massas, emergente da revolução industrial, esses direitos passam a evidenciar seu inegável condicionamento histórico, assim como sua condição volátil, mostrando-se inexequíveis precisamente em relação a seres humanos despossuídos de todos os atributos e qualidades diversos da mera e nua pertença ao gênero humano. Desprovidos de um estatuto político definido e, portanto, desprovidos da proteção das comunidades jurídico políticas nacionais, estavam

²⁹ Sobre esse ponto vale ressaltar que “a verdadeira importância dos Tratados das Minorias não está na sua aplicação prática, mas no fato de que eram garantidos por uma entidade internacional, a Lida das Nações. Minorias haviam existido antes, mas a minoria como instituição permanente, o reconhecimento de que milhões de pessoas viviam fora da proteção legal normal e normativa, necessitando de uma garantia adicional dos seus direitos elementares por parte de uma entidade externa, e a admissão de que esse estado de coisas não era temporário, mas que os Tratados eram necessários para criar um modus vivendi duradouro – tudo isso constituía novidade na história europeia, pelo menos em tal escala (ARENNDT, 2012, p. 378)”.

também concretamente privados dos presumíveis direitos humanos universais” (GIACOIA JUNIOR, 2008, p. 279).

Agamben insiste nesse ponto ao longo de seus textos, visto que uma condenação maniqueísta das declarações de direitos, em certa medida, marca o surgimento do constitucionalismo moderno. Segundo o autor, trata-se, antes, de reconhecer que, ao lado de seu papel efetivamente emancipatório, de defesa contra o arbítrio e o despotismo do Estado, torna-se preciso notar o caráter bifrontal de todo evento político decisivo. Nesse sentido, as declarações de direitos são a outra face de um racismo bio-político. (GIACOIA JUNIOR, 2008, p. 296).

Assim, essa forma “racista” de exclusão biopolítica rompe com aquilo que, com Agamben, poderíamos denominar de uma cidadania por solo e sangue, isto é, de nascimento e nacionalidade, assim como de herança e parentescos familiares. De maneira a pôr em crise as declarações do homem, uma vez que o humano pode nascer no mesmo solo, pertencer a uma mesma geração familiar e ter sua vida facilmente matável pelos dispositivos de poder.

Giacobia Junior afirma que para Agamben o campo é, por excelência, a figura paradigmática do espaço de instituição e funcionamento de uma política cuja lógica é a exceção, a exceção tornada regra – nele vige soberanamente um poder de decisão perante o qual toda vida é vida nua: matável e insacrificável. Dessa forma, podemos observar também que:

É por isso que, para Agamben, as experiências totalitárias não poderiam ser compreendidas adequadamente como um *novum* na história do Ocidente, como episódios de ruptura com a tradição da política. Esse o sentido de sua polêmica e provocativa aproximação entre as democracias liberais e os regimes autoritários do nazismo e do stalinismo, que teriam instituído os campos (Auschwitz, Gulag) como paradigmas da bio-política (GIACOIA JUNIOR, 2008, p. 296).

Por isso que somente depois de terem sido completamente desnacionalizados a vida que estava incluída fora enviada para os campos de concentração e extermínios, conforme podemos observar nos casos a seguir:

A primeira foi, em 1915, a França, com relação a cidadãos naturalizados de origem “inimiga”; em 1922, o exemplo foi seguido pela Bélgica, que revogou a naturalização de cidadãos que haviam cometido “atos antinacionais” durante a guerra; em 1926, o regime fascista expediu uma lei análoga que dizia respeito aos cidadãos que se haviam mostrado “indignos da cidadania italiana”; em 1933, foi a vez da Áustria, e assim por diante, até que as leis de Nuremberg sobre a “cidadania do Reich” e sobre a “proteção do sangue e da honra alemães” impeliram ao extremo este processo, dividindo os cidadãos alemães em cidadãos a título pleno e cidadãos de segundo escalão, e introduzindo o princípio segundo o qual a cidadania era algo de que é preciso mostrar-se digno e que podia, portanto, ser sempre colocada em questionamento. E uma das poucas regras às quais os nazistas se ativeram constantemente no curso da “solução final”, era a de que somente depois de terem sido completamente desnacionalizados (até da

cidadania residual que lhes cabia após as leis de Nuremberg), os hebreus podiam ser enviados aos campos de extermínio (AGAMBEN, 2010, p. 129).

Posto isso, e seguindo a linha de raciocínio do autor, ao colocar a vida nua nos centros dos debates, faz-se necessário levar a sério as teses de Arendt, que ligava os destinos dos direitos àqueles do Estado-nação, de modo que devemos encarar de modo adequado o suposto declínio e a crise desses regimes³⁰.

Podemos observar que a própria história do ocidente aponta na direção da perpetuação de métodos totalitários. Visto que desde a organização da *polis* até o domínio totalitário dos estados-nação, o que está em jogo não é apenas em vista das relações de liberdade e igualdade do cidadão, mas a manutenção de uma vida qualificada à existência humana. Nesse sentido, os campos de concentração e de extermínios dos regimes totalitários serviram como laboratório onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que “tudo é possível” fazer e realizar com a vida humana³¹.

Logo, tais reflexões, faz com que possamos compreender que tais horrores ainda são possíveis na humanidade, pois, o que contraria o bom senso não é o princípio de que tudo é permitido, mas a difícil aceitação de que o ser humano seja possível de tudo, inclusive de repetir tais horrores. E, partindo desse ponto, essa reflexão implica um exercício que possa ultrapassar e combater uma suposta solidariedade com as forças e mecanismos de poder que deveriam ser combatidas e as diversas formas de exclusão (muitas das vezes racistas) presentes nas declarações e formas de lei.

³⁰ Visto que “muito do que hoje é peculiar ao governo totalitário é bastante conhecido através dos estudos da história. Sempre houve guerras de agressão; o massacre de populações hostis após uma vitória campeou à soltura mesmo que os romanos o abrandassem com o *parcere subjects*; o extermínio dos povos nativos acompanhou a colonização das Américas, da Austrália e da África; a escravidão é uma das mais antigas instituições da humanidade, e todos os impérios da Antiguidade se basearam no trabalho dos escravos do Estado, que erigiam os seus edifícios públicos. Nem mesmo os campos de concentração são invenção dos movimentos totalitários. Surgiram pela primeira vez durante a Guerra dos Bôeres, no começo do século XX, e continuaram a ser usados na África do Sul e na Índia para os “elementos indesejáveis”; aqui também encontramos pela primeira vez a expressão “custódia protetora”, que mais tarde foi adotada pelo Terceiro Reich. Esses campos correspondem, em muitos detalhes, aos campos de concentração do começo do regime totalitário; eram usados para “suspeitos” cujas ofensas não se podiam provar, e que não podiam ser condenados pelo processo legal comum” (ARENDT, 2012, p. 584 - 584).

³¹ Nessa perspectiva, Arendt desenvolve sua argumentação e nos mostra que é precisamente essa esfera que não pode ser limitada nem por motivos utilitários nem pelo interesse pessoal. Porque, segundo a autora, a experiência do nazi-fascismo, nos faz questionar qual o significado do conceito de homicídio ou assassinato quando nos defrontamos com a produção de cadáveres em massa? “Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava sino, mesmo que tivesse fome, era um animal degenerado (ARENDT, 2012, p. 581).

Segundo Agamben, é notável que desde os adventos da guerra vem se construindo um olhar para dar-se conta de que a vida humana deve ser considerada, sobretudo, a vida matável e insacrificável do *Homo Sacer* virtualmente transposto para a definição atual de que todo homem é digno de ser cidadão. Entretanto, a ressalva do autor é de que esse suposto humanitarismo não pode ser separado de uma forma política, pois esses movimentos de considerar todos cidadãos acabam por reproduzir apenas o isolamento da vida nua, uma vez que ela é colocada não apenas como objeto de ajuda e proteção, mas, principalmente, numa zona periférica de morte iminente (AGAMBEN, 2010, p. 130).

Nesse sentido, o humanitarismo ao qual se referimos é, na sua maioria das vezes, anexo a caridade e a filantropia, mas o fato que importa aqui é seu regulamento diretamente ligado e regrado pelo direito internacional. Por isso que “o humanitário separado do político não pode senão reproduzir o isolamento da vida sacra sobre o qual se baseia a soberania, e o campo, isto é, o espaço puro da exceção, é o paradigma biopolítico para o qual ele não consegue encontrar solução (*Ibid*, p. 130)”.

Aqui, o sentimento de humanidade, desenvolvido pelo que o autor está denominando de “humanitário”, é experimentado em face àquele que está numa situação de infelicidade, por aquele que não se encontra nessa condição. No sentido de uma certa compaixão quanto ao fraco, ao vencido, ao infeliz e as minorias em geral. De modo que a vida impunemente matável cresce e se faz cada vez mais presente na contemporaneidade, uma vez que ela nunca foi considerada como aquilo que ela é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que desde muito tempo vem pondo em crise radical as categorias fundamentais do que denominamos Estado-nação e, de sobremaneira, a coerente ligação entre o nascimento e a nacionalidade que faz do homem um cidadão.

Assim sendo, vale ressaltarmos que uma reflexão política que pretenda desobstruir os campos, com a finalidade de uma renovação categorial atualmente, conforme podemos observar nas obras agambenianas, precisa funcionar tendo sempre a vida nua como princípio primeiro em toda forma de prática e pensamento. Pois, caso contrário, toda forma de pensar a vida nua, não passaria de uma forma de contribuir para o abandono da vida em prol de institucionalizações e crescimento econômico de determinadas classes e grupos, por isso que:

É necessário desembaraçar resolutamente o conceito de refugiado (e a figura da vida que ele representa) daquele dos direitos do homem, e levar a sério a tese de Arendt, que ligava os destinos dos direitos àqueles do Estado-nação moderno, de modo que o declínio e a crise deste implicam necessariamente o tornar-se obsoletos daqueles. O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexo nascimento-nação àquele homem cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial

atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos (AGAMBEN, 2010, p. 130).

Com isso, o pensamento de Agamben se detém na análise arqueológica de como os conceitos e palavras que utilizamos cotidianamente, mantém um suposto humanismo ou até mesmo sob o nome democracia, onde funcionam efetivamente os dispositivos de controle e silenciamentos, criamos mais mecanismos de dessubjetivação que nos fazem ser de forma tal que agimos de modo controlável (no sentido aqui de capturados) e distantes da real condição da vida nua. Segundo o autor, hoje em dia é cada vez mais fácil manipular a opinião das pessoas através de dispositivos como a mídia e a televisão do que impor as decisões e medidas soberanas com violência, como ocorreu no período das guerras.

Segundo Agamben, as formas da política por nós conhecidas – o Estado nacional, a soberania, a participação democrática, os partidos políticos, o direito internacional – tendem, ou mesmo já chegaram a um fim da sua história. Elas continuam vivas como formas vazias, mas a política tem hoje a forma de uma “economia”, a saber, de um governo das coisas e dos usos dos corpos dos seres humanos (de bio-política).

Com isso, observamos que a posição e afirmações se apresentam, obviamente, polêmicas. De maneira que careceria de precisar até que ponto a política, o direito, não passam de concessões cujo campo é delimitado pelos cálculos do soberano e os quais são ininterruptamente vigiadas por este mesmo soberano, cujo fim, conforme demostramos no capítulo anterior, é a manutenção de seu próprio poder.

Contudo, e nos limitamos a isso, é que a tarefa que nos espera, frente a essa política, consiste, portanto, em pensar integralmente, de cabo a cabo, aquilo que até agora havíamos definido com a expressão, de resto pouco evidente em si mesma, de uma vida nua reivindicada como “vida política” (AGAMBEN, 2012). Por esse motivo que, e em paralelo a toda questão da biopolítica aqui levantada, o autor expõe:

Vivemos há decênios num estado de exceção que se tornou regra, exatamente assim como acontece na economia em que a crise se tornou a condição normal. O estado de exceção – que deveria sempre ser limitado no tempo – é, pelo contrário, o modelo normal de governo, e isso precisamente nos estados que se dizem democráticos. Poucos sabem que as normas introduzidas, em matéria de segurança, depois do 11 de setembro (na Itália já se havia começado a partir dos anos de chumbo) são piores do que aquelas que vigoravam sob o fascismo. E os crimes contra a humanidade cometidos durante o nazismo foram possibilitados exatamente pelo fato de Hitler, logo depois que assumiu o poder, ter proclamado um estado de exceção que nunca foi revogado. E certamente ele não dispunha das possibilidades de controle (dados biométricos, videocâmaras, celulares, cartões de crédito) próprias dos estados contemporâneos. Poder-se-ia afirmar hoje que o Estado considera todo cidadão um terrorista virtual. Isso não pode senão piorar e tornar impossível aquela participação na política que deveria definir a democracia.

Uma cidade cujas praças e cujas estradas são controladas por videocâmaras não é mais um lugar público: é uma prisão (AGAMBEN, 2012).

Em resumo, podemos dizer que Agamben defende a hipótese de que a partir do século XX e, em certa medida, continuamente agora no começo do século XXI, o ocidente vive sob um estado de exceção permanente, o qual se ergueu violentamente sobre a inclusão/exclusão de seres humanos no âmbito político, separando-os em três categorias – a dos “cidadãos”, dotados de direitos e deveres junto ao Estado; a dos “homens naturais”, dotados de direitos naturais; e a dos *homo sacer*s, não cidadão, não homens naturais, meras vidas ou *vita nuda*, viventes que agora se encontram numa situação de total vulnerabilidade.

Portanto, temos que as questões que envolvem a biopolítica, para Agamben, assim como o estado de exceção contemporâneo, não se apresenta como algo que se referem apenas às formas de Estado ou sistemas de governo (embora essa não seja, de forma alguma, uma questão indiferente), mas também como essas formas se efetivam e se apresentam em determinados espaços de materialização da vida nua.

3.2 A forma radical da vida nua em Auschwitz

Agamben, logo na advertência do seu livro *O que resta de Auschwitz?* (1998), expõe uma das maiores lições para o campo da filosofia política e da ética contemporânea pós Auschwitz. Ele afirma que buscar compreender a mente do ser humano comum, sobretudo, a mentalidade daqueles seres que constituem uma vida simples, uma nua vida, depois das barbáries do século XX, constitui uma das maiores dificuldades filosóficas para a contemporaneidade.

Segundo autor, “uma das maiores lições de Auschwitz consiste precisamente em que entender a mente de um homem comum é infinitamente mais difícil que compreender a mente de Spinoza ou de Dante (AGAMBEN, 2008, p. 21)”. Ao nosso ver, a busca presente na filosofia agambeniana está ligada as desilusões, as tragédias, as dúvidas, as perplexidades, as inseguranças, aos apagamentos e aos esquecimentos, mas, sobretudo, ao espanto diante dos insólitos que foram os adventos das guerras mundiais que criaram formas de vida que ainda hoje ninguém quer ver ou mesmo acreditar que existiram e ainda, de certa forma, existem na nossa sociedade.

Como anunciamos no primeiro capítulo, quando apresentamos a metodologia de trabalho do autor, a agora como a arqueologia filosófica agambeniana tratou de buscar na escuridão presente nos ditos e não-ditos dos arquivos e testemunhos a sobrevivência e o modo de existências de algumas das vidas presentes em Auschwitz.

Nesse sentido, Auschwitz representa uma ruptura totalizante com qualquer configuração de *polis* (cidade política), na qual cada cidadão tinha o direito a palavra (discurso) para emitir suas opiniões, discuti-las com os outros e até mesmo chegar a persuadir a soberania a tomar uma decisão ou propor algo para uma totalidade de indivíduos. A *polis* contemporânea, segundo Agamben, irá nos mostrar que o *nomos* (a lei, a norma) do espaço político não é e não pode vir a ser mais apresentado de forma tão bela (idealizada) como fora outrora. Isso por que no *kairos* contemporâneo, Auschwitz é a prova, ainda viva em grande parte do mundo, de que o poder de decisão sobre a vida e a morte continua sob a mediação e dito soberano.

Assim, Agamben pretende realizar “uma espécie de comentário perpétuo sobre o testemunho (AGAMBEN, 2008, p. 21)”. Através de uma arqueologia do arquivo e do testemunho o autor recria e apresenta a condição genuína e radical da vida nua nos campos de concentração e de extermínio. De maneira tal que:

É oportuno refletir sobre o estatuto particular que, sob tal perspectiva, compete ao sujeito. Que o sujeito do testemunho – ou melhor, que inclusive toda subjetividade, enquanto ser sujeito e testemunhar são em última análise, uma única realidade – seja *resto*, isso não deverá ser entendido como se o sujeito fosse – segundo um dos significados do termo grego *hipóstasis* – algo similar a um substrato, um depósito ou um sedimento que os processos históricos de subjetivação e dessubjetivação, de humanização e de desumanização deixam para trás como uma espécie de fundo, ou de fundamento, do seu devir. Semelhante concepção repetiria, mais uma vez, a dialética do fundamento, em que algo – em nosso caso, a vida nua – deve ser separado e alcançar o fundo, para que uma vida humana possa vir a ser atribuída como própria a sujeitos (AGAMBEN, 2008, p. 158).

Visto isto, o trabalho arqueológico filosófico constitui algo em comum com nossas formas de vida, ele é capaz de compor um “nós”, por meio da reflexão política e do reconhecimento ético daquelas vidas que se encontram no limiar entre vida e morte, entre ser vivente e não vivente, entre homem e não-homem, entre humano e não-humano. No sentido de que tal relação coloca à mostra essas outras vidas como centro do debate e da discussão biopolítica contemporânea.

Deste modo, não trata de falar sobre o que é o humano em Auschwitz, e nem sobre o que ele não é. Aquelas vidas que não cabem nas determinações do que são humanos, ou nos discursos sobre o que não é o humano, se localizam num espaço indeterminado que abrange desde uma questão de sobrevivência até uma vivencia nas zonas de violências brutais, às quais

suas mortes tornam-se totalmente impunes. Tais movimentos são retratados como pontos chaves da reflexão filosófica, uma vez que:

Do ponto de vista do historiador, conhecemos, por exemplo, nos mínimos detalhes, o que acontecia na fase final do extermínio em Auschwitz, a forma como os deportados eram levados às câmaras de gás por um esquadrão composto pelos próprios companheiros (o assim chamado *Sonderkommando*), que, posteriormente, se incumbia de carregar para fora os cadáveres, de lavá-los, de retirar dentes e cabelos dos corpos, para depois, e por fim, introduzi-los nos fornos crematórios. Mesmo assim, tais acontecimentos, que podemos descrever e ordenar cronologicamente um após outro, continuam sendo singularmente opacos quando realmente queremos compreendê-los (AGAMBEN, 2008, p. 20).

A partir da leitura do fragmento acima, e visto todas as implicações levantadas na presente dissertação, o que vemos agora é o fundamento último da constituição da vida nua em Agamben. Trata-se, no seu trabalho, de questionar nos documentos e falas: o que significa ser sujeito de uma dessubjetivação? Como um sujeito pode dar conta do seu próprio desconcerto? Nesse sentido, temos que “aquele que ocupa o lugar vazio do sujeito está destinado a ficar para sempre na sombra” até que seja possível demonstrar que o testemunho e os arquivos das inúmeras formas de vida constituem paradigmas que podem servir de caminho praticável à reflexão filosófica, assim como a constituição de novas formas de pensar o humano. Visto que:

O arquivo é, pois, a massa do não semântico, inscrita em cada discurso significante como função da sua enunciação, a margem obscura que circunda e limita toda concreta tomada de palavra. Entre a memória obsessiva da tradição, que conhece apenas o já dito, e a demasiada desenvoltura do esquecimento, que se entrega unicamente ao nunca dito, o arquivo é o não-dito ou o dizível inscrito em cada dito, pelo fato de ter sido enunciado, o fragmento de memória que se esquece toda vez no ato de dizer *eu* (AGAMBEN, 2008, p. 145).

Esse movimento, de olhar arquivos e testemunhas, traz outras perspectivas para as reflexões políticas que envolvem a relação entre vida e política. Visto que ao determinar o que constitui uma vida vivível, cidadão e política, através da nossa linguagem e de um Eu consciente e muita das vezes transcendental, escondemos e mascaramos todas aquelas outras não vidas nas definições destas.

Isso acontece, segundo autor, pelo fato dos enunciados (ditos e não-ditos) sobre o sujeito (da vida nua) não se sustentar sobre o conteúdo do significado (histórico), mas sim sobre um acontecimento da pura linguagem do sujeito da enunciação (processo de fundamentação lógica-científica e não cultural), cuja dispersão funda a possibilidade de uma metassemântica (fundamento epistemológico) dos saberes que toma a si mesmo como objeto incapaz de ver outro sujeito que não aqueles do seu ciclo de experiências (*Ibid*, p. 139-144).

No entanto, o que se apresenta nas inúmeras formas de vida no tempo de agora é um esforço para interpretar as situações-limites em termos morais e políticos, sobretudo, frente a

testemunhos e arquivos que gritam: “a verdade é que se gostaria de viver a qualquer preço”. Nessa perspectiva, a luta por sobrevivência nos campos levou inúmeros indivíduos a testemunhar, assim como o levantamento de uma quantidade suficiente de arquivos que apresentaram que a razão de viver dos indivíduos nos campos eram a da própria sobrevivência a qualquer custo.

Assim, o arquivo designa o sistema das relações entre o que está dito e não-dito, e o testemunho seria o sistema das relações sobre o que pode estar dentro e fora da línguagem da testemunha. De tal modo que estas falas e aqueles escritos, constituem um movimento de resistência, visto que:

Justificar a resistência não é fácil, menos ainda no campo. Além disso, alguns sobreviventes preferem ficar em silêncio. “Alguns dos meus amigos que me são muito caros, nunca falam de Auschwitz”. No entanto, para outros a única razão de viver é não permitir que a testemunha morra. “Outras pessoas, por sua vez, falam disso em parar, e sou um deles” (AGAMBEN, 2008 p. 26).

As citações tomadas por Agamben no fragmento acima, pertencem ao conhecido Primo Levi. Segundo autor, Levi³² “torna-se um escritor unicamente para testemunhar”, no sentido de que ele poderia se sentir culpado e insatisfeito por várias coisas, inclusive por ter sobrevivido a guerra, uma vez que inúmeros dos seus mais próximos amigos e familiares não conseguiram, contudo, seus escritos o fizeram afirmar em vários momentos que chegou a estar em paz consigo mesmo porque testemunhou ao mundo o que de fato acontecia em Auschwitz. Assim, vale observar que:

Em latim, há dois termos para representar a testemunha. O primeiro, *testis*, de que deriva o nosso termo testemunha, significa etimologicamente aquele que se põe como terceiro em um processo ou em um litígio entre dois contendores. O segundo, *superstes*, indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso. É evidente que Levi não é um terceiro: ele é, em todos os sentidos um superteste (AGAMBEN, 2008, p. 27).

Segundo o autor, o que muitas das vezes nos impedem de compreender a importância de tais testemunhos é que somos contaminados com os termos jurídicos e próprios do direito.

³² A fala, mas também a escrita, mostram a forma de vida na qual se apresenta o autor da testemunha, e sobre este sobrevivente da Guerra, como também para melhor entendimento do exposto, vale observar um o prefacio de um dos seus mais importantes livros “Por minha sorte, fui deportado para Auschwitz só em 1944, depois que o governo alemão, em vista da crescente escassez de mão-de-obra, resolveu prolongar a vida média dos prisioneiros a ~erem eliminados, concedendo sensíveis melhorias em seu nível de vida e suspendendo temporariamente as matanças arbitrárias. [...] Sou consciente dos defeitos estruturais do livro e peço desculpas por eles. Se não de fato, pelo menos como intenção e concepção o livro já nasceu nos dias do Campo. A necessidade de contar “aos outros”, de tornar “os outros” participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares. O livro foi escrito para satisfazer essa necessidade em primeiro lugar, portanto, com a finalidade de liberação interior. Daí seu caráter fragmentário: seus capítulos foram escritos não em sucessão lógica, mas por ordem de urgência. O trabalho de ligação e fusão foi planejado posteriormente. Acho desnecessário acrescentar que nenhum dos episódios foi fruto de imaginação” (LEVI, 1988, p. 7).

O que faz com que esquecemos a manobra essencial do direito, apresentada no segundo capítulo e o fato de que ele não tende, em última análise, ao estabelecimento da justiça, nem da responsabilidade, moral e política dos indivíduos, muito menos de qualquer parâmetro de verdade. Segundo autor, o direito “busca unicamente o julgamento”, o que “fica provado para além de toda dúvida pela *força da coisa julgada*, que diz respeito também a uma sentença injusta” (AGAMBEN, 2008, p. 29).

Nessa perspectiva, o fim último do direito, ao ver do autor, é a produção da coisa julgada (*res judicata*). Visto que o julgamento é em si mesmo a finalidade do direito, e nele o direito encontra sua paz; além disso ele não pode ir, e isso constitui o seu mistério, o mistério do processo. O que é oportuno refletir não diz respeito a essas finalidades jurídicas, mas a particular lacuna que se abre quando questionamos o próprio sentido do testemunho, visto que as testemunhas são, por definição, sobreviventes e, portanto, todos, em alguma medida, desfrutaram de algum tipo de privilégio.

Frente isso, vale ressaltar uma lacuna singular na imagem da testemunha. Visto que um leitor atento poderia se questionar o fato da vida nua constituir as vidas matáveis pelos mecanismos de poder e não os sobreviventes. Assim, parece-nos uma máxima do Primo Levi presente em grande parte do seu livro *Os afogados e os sobreviventes* (1986) que “se pudéssemos sofrer os sofrimentos de todos, não poderíamos viver” (LEVI, 1990). Por esse motivo, o autor admite que:

As “verdadeiras” testemunhas, as “testemunhas integrais” são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. São os que “tocaram o fundo”, os muçulmanos, os submersos. Os sobreviventes, como pseudotestemunhas, falam em seu lugar, por delegação: testemunham sobre um testemunho que falta. Contudo, falar de uma delegação, no caso, não tem sentido algum: os submersos nada têm a dizer, nem têm instruções ou memórias a transmitir. Não têm “história”, nem “rosto” e, menos ainda, “pensamento”. Quem assume para si o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar. Isso, porém, altera de modo definitivo o valor do testemunho, obrigando a buscar o sentido em uma zona imprevista (AGAMBEN, 2008, p. 43).

É justamente essa ambiguidade presente no fato de que não é a vida daquele que testemunha que devemos refletir e buscar compreender, mas a vida nua daquele no qual a testemunha fala e reapresenta que cria o paradigma agambeniano da zona de limite que nos impulsiona a compreensão da estrutura do testemunho. Assim, cada palavra, cada escritura, cada película, produzida após Auschwitz, nasce somente como um não-testemunho a ser decifrado e posto à reflexão filosófica.

Por isso que o que é preciso interrogar-se é a natureza do não-testemunhado. Isso é, a investigação do autor se fundamenta na possibilidade de observar essa lacuna, essa fenda, muita

das vezes chamada por Agamben de “umbral”, que se apresenta como um não-significado, ou mesmo um sem-língua, das vidas que não podem testemunhar justamente por se constituírem como as verdadeiras testemunhas.

Segundo autor, esse intestemunhável era comumente denominado de muçulmano. Não no sentido que conhecemos, como aquele indivíduo que pratica o Islã, a religião monoteísta centrada na vida e nos ensinamentos de profeta Maomé, mas no sentido da linguagem que era usada dentro dos campos de concentração e de extermínios para denominar aquele prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que tinha sido largado pelos companheiros.

A forma radical da vida nua em Auschwitz, transfigurada numa imagem denominada de “muçulmano” se caracteriza como aquela vida não consegue discernir sobre se mesmo, que se curvava no chão, como se estivesse em oração, por não conseguir andar e que acaba por expor a forma mais radical e contundente do *Homo Sacer* contemporâneo. Sobre as origens do termo *Mulselman*, as opiniões são discordantes, porém, sua presença é notável, conforme podemos observar no relato a seguir:

Sucumbir é mais fácil: basta executar cada ordem recebida, comer apenas a ração, obedecer à disciplina do trabalho e do Campo. Desse modo, a experiência demonstra que não se aguenta quase nunca mais do que três meses. A história ou melhor, a não-história - de todos os "muçulmanos" que vão para o gás, é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar. Uma vez dentro do Campo, ou por causa da sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se; ficaram para trás, nem começaram a aprender o alemão e a perceber alguma coisa no emaranhado infernal de leis e proibições, a não ser quando seu corpo já desmoronara e nada mais poderia salvá-los da seleção ou da morte por esgotamento. A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os "muçulmanos", os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar "morte" à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la (LEVI, 1988, p. 91).

Assim, esse grupo que de enfermos que de longe pareciam árabes em oração, sinalizam para situação limite da vida nua no campo que constitui o limiar do paradigma da biopolítica, uma vez que essa situação extrema do muçulmano marca o instável umbral em que o homem passa a ser não-homem. Em outras palavras, para Agamben, o muçulmano, a testemunha integral, conforme descrita na fala de Levi, havia eliminado para sempre qualquer possibilidade de distinção entre homem e não-homem.

Por esse motivo que o campo é exatamente o lugar por excelência em que o estado de exceção com a regra e a situação extrema converte-se no próprio paradigma da vida comum dos indivíduos ali inseridos. De tal modo que o campo como forma paradigmática torna-se, ao

mesmo tempo que não pode definir quem é ou não humanos, a condição extremada que permite ao soberano a separação radical do muçulmano e do humano. Isso é, o poder soberano opera ditando o que é humano, que vai ter o direito de sobreviver mais um pouco, talvez para testemunhar contra a existência soberana, e aquele que não condiz mais com a mínima condição de existência.

Por esse motivo, o autor ressalta que a preocupação mais insistente do muçulmano consistia em esconder as suas enfermidades e as suas prostrações, em ocultar incessantemente o muçulmano que sentia aflorado em si mesmo todos os dias (AGAMBEN, 2008, p. 59). Em suma, o muçulmano é não só um limite que vale para refletir até que ponto pode chegar uma péssima relação da política com o viver ou entre a decisão soberana sobre vida e morte, mas constitui a marca do limiar entre o homem e o não-homem, humano e não humano. Sua representação expõe ao mundo uma forma de vida que põe em fronteira as próprias condições de existências humanas. Frente a isso, vale acrescentar:

Existe, portanto, um ponto em que, apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano. Esse ponto é o muçulmano, e o campo é, por excelência, o seu lugar. O que significa, porém, para um homem, tornar-se um não-homem? Existe uma humanidade do homem que se possa distinguir e separar da sua humanidade biológica? O que está em jogo na “situação extrema” é, portanto, “continuar sendo ou não um ser humano”, tornar-se ou não um muçulmano. O impulso mais imediato e comum consiste em interpretar essa experiência-limite em termos morais. Tratava-se de conseguir conservar dignidade e respeito de si – mesmo que, no campo, este e aquela não podiam traduzir-se sempre em ações correspondentes (AGAMBEN, 2008, p. 62-63).

Isso consiste em dizer que a dignidade e o respeito são traduzidos numa questão de sobrevivência, não como um cadáver ambulante, humilhado e massacrado, mas como homem. Segundo autor, importa refletir sobre essa paradoxal situação do muçulmano, mas do que qualquer condição transcendental da ética, na forma de qualquer que seja o princípio norteador. Visto que o muçulmano penetrou em uma região que negar-lhe a existência em prol de uma totalidade ou dever moral ou simplesmente a humanidade significaria aceitar o veredito das SS, repetir o seu gesto.

Todo esse movimento sobre o extermínio humano como uma espécie de produção em massa de cadáveres se insere na dinâmica da definição agambeniana de biopolítica, sob um novo âmbito político no qual o cálculo sobre a vida e a morte se tornam fundamentais. Isso por que “na esfera da biopolítica, da mesma maneira que a avaliação da normalidade e dos melhores grupos é aplicada no interior do corpo social, ela se aplica no defasar das diferenças entre a espécie-homem e a espécie-animal (NASCIMENTO, 2014, p. 43).

De maneira tal que a caracterização da biopolítica é o movimento paradoxal de quando a vida não seja vida, ou quando a morte não seja morte. Segundo italiano, o fato de que a morte de um ser humano já não possa ser chamada de morte é o horror especial que o muçulmano introduz no campo e que o campo introduz no mundo (AGAMBEN, 2008, p. 77). No sentido de que:

Todo o exposto nos faz levantar a fundada suspeita de que o resultado da dupla operação da máquina antropológica examinada por Agamben, a máquina que, primeiro, cospe animais humanizados e, depois, homens animalizados, é o semi-humano. Algo que está entre o homem e o animal, talvez algo que tenha uma estreita relação com o que o filósofo italiano quer expressar com o termo *nuda vita*, não somente uma vida desprovida de direitos (no seu aspecto jurídico), mas expropriada ao máximo possível, inclusive no que diz respeito à possibilidade de ter-se qualquer experiência (no seu sentido ontológico-estético), algo como um mero vivente. Aquilo que deverá assim ser obtido não é nem uma vida animal nem uma vida humana, mas só uma vida separa e excluída de si mesma – somente uma *vida nua* (NASCIMENTO, 2014, p. 44).

Posto isso, Nascimento também ressalta que assim como em outros momentos históricos em que a colonização de populações inteiras, a escravização e o genocídio se tornaram práticas de governo, a exposição agambeniana nos leva a investir em uma nova politização do homem, a qual possa romper com o atual distanciamento e o impasse entre a animalização e humanização dos indivíduos.

Ao nosso ver, todo discurso agambeniano se dá numa constante relação de poder sobre quem morre e quem vive na sociedade, e está se coloca distante de qualquer discussão que queira tomar as barbáries como exemplos positivos, uma vez que Auschwitz representa, em tal perspectiva, um ponto de derrocada histórica de qualquer forma de progresso, ela é “a experiência devastadora na qual se faz com que o impossível seja introduzido à força no real”, ou ainda, “é a existência do impossível, a negação mais radical da contingência – porquanto, a necessidade mais” (*Ibid*, p. 149).

Então, Auschwitz, não pode servir de exemplo. Ela deve ser repudiada, visto que o sujeito é, antes de um ser de razão e linguagem, atravessado pelas correntes incandescentes e historicamente determinadas pelas lutas de classes, pelas ideologias, alienações sociais, pelas potencialidades e impotencialidades, pelas formas de poder ser e do não poder ser, pelo racismo estruturante, pelo patriarcado, e assim por diante.

Nessa perspectiva, é preciso afirmar categoricamente que na relação entre vida e política, o que existe é a constante fabricação da vida nua. De tal modo que o muçulmano, como forma radical da vida nua, produzido no paradigma contemporâneo, sinaliza a catástrofe

do sujeito que resulta “sua anulação como lugar da contingência e sua manutenção como existência do impossível” (*Ibid*, p. 149).

Uma vez que o que está implícito no princípio segundo o qual “ninguém quer ver o muçulmano”, conforme expõe Agamben ao falar de Auschwitz, ou até o processo econômico e social que estabelece a integração entre países e pessoas do mundo todo, os problemas de exclusão e inclusão social vividos nos países periféricos (como os da América e da África), a inacessibilidade de grupos vulneráveis ao desenvolvimento científico-tecnológico e a desigualdade de acesso das pessoas aos bens de consumo indispensáveis à sobrevivência, é o fato de que o poder soberano continua a ser exercido para transformar a vida em vida nua (e não naquela vida boa do cidadão).

Segundo Agamben, a ideia central consiste pensar que nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva da biopolítica em nosso tempo. Pois, na contemporaneidade, é manifesto o fato de que:

Trata-se, no homem, de separar cada vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muçulmano da testemunha, a vida vegetal mantida em funcionamento mediante as técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto-limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e o *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência (AGAMBEN, 2008, p. 156).

Portanto, tais palavras não são em vistas de um futuro, nem simplesmente na direção do passado, mas, coloca Agamben, “no ato de exceder um meio”, isto é, em prol de uma ação que extrapole o próprio presente. Por isso, pensar a vida nua como *arché*, é pensá-la como perspectiva para um *tempo restante*.

Isso significa que frente aos usos e decisões sobre os corpos pelos dispositivos depoder, pensar as formas-de-vida como política que virá, como veremos a seguir, não significa inferir juízos constitutivos, nem ato ilocucionários; as vidas nuas, como Agamben denomina no termo do livro ao se referir aos muçulmanos, articulam uma possibilidade de palavra só por meio da sua impossibilidade e, desta forma, acabam por assinalar o ter lugar na política como evento de uma construção de subjetividade contra todos os mecanismos e dispositivos de captura.

3.3 A vida nua enquanto conceito filosófico e político

Nesse último momento, veremos que a vida nua, da forma como apresentamos junto a leitura das obras do autor italiano, constitui um conceito filosófico-político por se situar em zonas de constante indeterminidade. Isso significa dizer, segundo Agamben, que o conceito de “vida”, desenvolvido por grande parte da tradição filosófica ocidental, desde o século V e os primeiros do IV a.c. se apresenta no mundo contemporâneo como uma noção política e não tanto médico-científica, isto é, o âmbito do viver não diz respeito apenas as definições estritamente biológicas, mas também, e principalmente, como um conceito do campo da reflexão política.

Um rápido olhar para tradição ocidental, nos faz perceber que os estudos sobre a *bios*, ou seja, sobre a vida, teve sua origem nas ciências biológicas ou ciências da vida. Esses constituíam um campo que desde o pensamento pré-socrático (Empédocles e Anaxágoras) até o aristotélico era denominado de ciências da natureza.

Nesse sentido, o interesse se dava em determinar a fonte ou origem da vida, nunca o que era a vida propriamente dita. Contudo, tais movimentos só interessam a Agamben quando prestamos atenção ao que se coloca no limiar incindível entre o estaria do lado da espécie humana e não humana, entre *zoè* e *bios*, entre casa e a cidade, entre *physis* e *nomos*. Visto que é justamente entre nesse limiar da própria antiguidade que se captura uma outra configuração transformada em vida nua na modernidade com a expansão marítima e o chegar dos europeus na américa e sua do mundo africano, isto é, a vida do escravo. Tal constatação é evidenciada no último volume do projeto *Homo Sacer*: o uso dos corpos³³ e será retomada rapidamente para que fique evidente como a vida nua constitui a *arché* biopolítica ocidental, inclusive para nós pertencentes ao lado colonizado e não colonizador.

Assim, toda nossa apresentação até o presente momento, nos leva a questionar que desde a antiguidade grega o que *resta* e o que acaba por se tornar o princípio fundador da biopolítica moderna em Agamben é justamente a vida nua. Visto que na articulação entre vida e política, no par “viver” / “viver bem”, “vida natural”/ “vida politicamente qualificada”, ou seja, entre a

³³ Até o presente momento, nos limitamos aos três primeiros livros do projeto *Homo Sacer*, sobretudo, a análise do primeiro volume. Sem deixar de lado outros textos e referências mais próximas desta obra. Contudo, nesse último momento, vale retomar seu último momento para o entendimento geral de seu projeto em vistas da questão da vida nua. Isso por que não nos cabe, nem temos tamanho espaço e tempo para ir retomando todos os volumes e as inúmeras questões que se referem a vida nua ao longo dos vinte anos no qual Agamben escreveu seu projeto. O que não quer dizer que excluímos, apenas que no foco em questão nessa dissertação, a principal relevância se faz presente no primeiro momento e no último.

zoé e a *bios*, o que nos permite agora definir a esfera da política é a geração e fabricação de um viver intermitente: a vida nua. Por esse motivo, a vida nua pode ser uma chave de leitura para entendimento do projeto arqueo-genealógico do autor, assim como uma nova perspectiva para o âmbito da reflexão filosófica e política contemporânea pelo seu importante alcance conceitual. Posto que, conforme podemos observar:

A célebre definição da *polis* como “nascida em vista do viver [*tou zen*], mas existente em vista do viver bem [*tou eu zen*]” (*Política*, 1252b 28-30) deu forma canônica ao entrelaçamento entre vida e vida politicamente qualificada, entre *zoé* e *bios*, que devia continuar decisiva na história da política ocidental. É a estrutura desse entrelaçamento que procuramos definir em *Homo sacer I*: o poder soberano e a vida nua (AGAMBEN, 2017, p. 222).

Ao ver de Agamben, os seres humanos sempre se uniram apenas em vistas de “viver bem”. Algo que, do contrário, faria com que existisse uma outra forma de constituição da *polis*, a qual os escravos e os animais, se fariam presentes sob outra forma e significação. Algo impossível do ponto de vista agambeniano, pois conforme percebemos ao longo desse trabalho: todo desenvolvimento político ocidental se deu a partir de um movimento de exclusão-inclusão ou inclusão-exclusão de vidas humanas e não humanas que acabaram por fabricar meras vidas nua sempre a mando dos dispositivos de poder soberano.

Esse movimento será retomado por Agamben ao longo de todo seu projeto arqueológico e será no seu último volume que veremos a sinalização de uma das categorias fundamentais da reflexão política em prol da vida e do cuidado com ela. Algo que ao longo dos vinte anos de escrita do projeto *Homo Sacer*, mostrou que a fabricação da vida nua nunca saiu do seu campo de investigação filosófica. De tal modo que é possível notar em sua análise:

A comunidade perfeita resulta, então, da articulação de duas comunidades: uma comunidade do simples viver (*koinonia tez zoes* – 1278b 17) e uma comunidade política (*politikè koinonia* – 1278b 25); e, mesmo que a primeira comporte certa “serenidade” e uma “doçura natural” (1278b 30), é em vista da segunda que a primeira é constituída (“a *polis* é, por natureza, anterior à família [oikia] e a cada indivíduo, porque o todo é necessariamente anterior à parte” – 1253^a 19-20) (AGAMBEN, 2017, p. 223).

Nesse sentido, temos de início que a definição do viver aparenta não fugir ao campo dos conceitos clássicos e do pensamento grego, ainda mais que Agamben repete literalmente alguns autores e afirma que toda “forma-de-vida” é uma vida política orientada para a uma certa ideia de felicidade. Contudo, para o autor, há o entendimento de que uma forma-de-vida apenas é pensável a partir da emancipação a todo tipo de soberania e quebra de dispositivos (BARBOSA, 2014, p. 47).

Isso implica dizer que o conceito de forma-de-vida é mais amplo do que o de vida nua, uma vez que ele engloba não somente a vida nua, como a do mulçumano, mas também todo

tipo de vida. E, mesmo tendo origens diversas na cultura ocidental, a vida nua se apresenta contemporaneamente nas inúmeras formas-de-vida, visto que incontáveis vidas se colocam no limiar entre o viver e o morrer.

Nessa perspectiva, temos “reunidos, no conceito de forma-de-vida, estariam tanto a possibilidade de uma política não-estatal quanto a constituição do que Agamben chama de uma vida da potência” (BARBOSA, 2014, p. 47). De tal modo que:

Uma vida política orientada pela ideia de felicidade e coesa numa forma-de-vida só é pensável a partir da emancipação dessa cisão, do êxodo irrevogável de toda soberania. A pergunta sobre a possibilidade de uma política não estatal tem, portanto, necessariamente a forma: é possível, hoje, existe hoje algo como uma forma-de-vida, ou seja, uma vida para a qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma *vida da potência*? (AGAMBEN, 2015a, p. 18).

O termo potência também constitui uma ideia importante em Agamben, notadamente retirado dos escritos aristotélicos. Nessa perspectiva, o termo forma-de-vida abrange a vida nua e a inseri como conceito filosófico-político, visto que “forma-de-vida pensada como potência apresenta-se-ia como uma vida exposta de forma constitutiva à exigência de uma possibilidade” (BARBOSA, 2014, p. 47). De maneira que se faz necessário retomar os textos gregos e percebermos que:

A razão pela qual Aristóteles não pode admitir uma energia nem uma virtude em ato da vida vegetativa reside no fato de que ela é, segundo o autor, isenta de *hormè*, de impulso ou *conatus*. [...] Segundo todas as evidências, é a vontade de excluir da ética a vida nutritiva (dizer que algo não contribui para a felicidade significa, para um grego, excluí-la da ética) que leva Aristóteles a negar-lhe algo parecido com um *conatus*. Uma ética que não queira excluir uma parte da vida deverá ser capaz não só de definir um *conatus* e uma *aretè* da vida como tal, mas também de pensar desde o princípio os próprios conceitos de “impulso” e de “virtude” (AGAMBEN, 2017, p. 40-41).

A partir do exposto, é possível encontrar a síntese das virtudes que constituíam a *aretè* (a virtude ou excelência do viver) e de certa forma a configuração clássica de pensarmos a moral grega durante o tempo em que a *polis* autônoma foi a referência sociocultural do ocidente. Contudo, mais do que pensar a distinção entre vícios e virtudes dos homens, vale antes para Agamben pensar por que “a atividade do escravo nem sequer é classificável segundo as dicotomias *poiesis/ práxis*, agir bem / agir mal, que deveriam definir, segundo Aristóteles, as operações humanas (AGAMBEN, 2017, p. 40).

Assim, Agamben se atenta em fixar uma série de teses que caracterizam a atividade humana e elenca a categoria do “uso dos corpos” como uma das mais fundamentais e indispensáveis para se pensar a política ocidental. De maneira que é possível refletir que os “usos do corpo”, assim como a ausência de obra do escravo, sejam algo a mais e diferente de uma simples atividade laboral, pois elas podem conservar a memória e evocar o paradigma de

uma atividade humana que não é redutível ao trabalho nem à produção, também pouco à práxis (AGAMBEN, 2017, p. 38). Nesse sentido, vale observar que:

Ao mesmo tempo instrumento artificial e ser humano, o escravo não pertence propriamente à esfera da natureza nem àquela da convenção, tampouco à esfera da justiça ou àquela da violência. Daí a aparente ambiguidade da teoria aristotélica da escravidão, que, assim como faz a filosofia antiga em geral, parece obrigada a justificar o que não pode deixar de condenar e a condenar aquilo cuja necessidade não pode deixar de negar. **O fato é que o escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. Ele representa uma vida não propriamente humana que possibilita aos outros o *bios politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana. E se o humano é definido para os gregos por intermédio de uma dialética entre *physis* e *nomos*, *zoè* e *bios*, então o escravo, assim como a vida nua, está no limiar que os separa e une** (Grifo nosso. AGAMBEN, 2017, p. 39).

Visto isso, o autor ainda complementa afirmando que a herança que recebemos da filosofia clássica é modelada pela ideia de homem livre. Ao nosso ver, a parte que destacamos na citação acima deve nos levar a refletir e repensar sobre toda política filosófica ocidental. Uma vez que a filosofia se constitui como um dos alicerces do ocidente, questionar seus padrões canônicos faz com que possamos quebrar importantes paradigmas estigmatizados pelo próprio ocidente, como é o caso da escravidão natural.

Tal reflexão nos leva a questionar paradoxos de toda uma política ocidental, visto que internalizamos a política como aquilo que envolve relações de poder ou a tudo aquilo que envolve organização e administrações de grupos governamentais. De modo a conferir ao governo ou ao Estado o poder sobre a vida humana, bem como toda excelência para decretar a guerra e a paz. E, como entender a esfera particular do agir humano, a vida nua, se desde os textos aristotélicos, se exige dos membros da sociedade constantemente obediência ao governo ao Estado? É sob essa perspectiva que o autor irá colocar a seguinte nota:

A antropologia que recebemos em herança da filosofia clássica é modelada pelo homem livre. Aristóteles desenvolveu sua ideia de homem a partir do paradigma do homem livre, mesmo que isso implique o escravo como condição de possibilidade; pode-se imaginar que teria podido desenvolver uma antropologia totalmente diferente se tivesse levado em consideração o escravo (cuja “humanidade” ele nunca procurou negar). Isso significa que, na cultura ocidental, o escravo é algo parecido com o recalado. A reemergência da figura do escravo na do trabalhador moderno apresenta-se, portanto, segundo o esquema freudiano, como um retorno do recalado em forma patológica (AGAMBEN, 2017, p. 39).

Posto isso, vale ressaltarmos que a ideia do autor é mostrar como a figura do escravo representa a vida humana como simples objeto a ser usado, isso é notável quando o autor aproxima a vida do escravo a existência dos objetos e ao uso que fazemos deles, por exemplos, a utilização dos automóveis, dos computadores, etc,. Segundo Agamben, o escravo é definido como “instrumento para a vida [*zoè*]” e “auxiliar para a práxis”, mas, precisamente por esse

motivo, torna-se impossível afirmar a respeito de suas ações como afirmamos em relação a vida dos homens livres, isto é, de que o agir bem do escravo seja para um fim em si.

Assim, o conceito central da perspectiva agambeniada é o de assentar no termo forma de vida todos os seres vivos diversos do homem, ou pelo menos de tudo que o ocidental tentou classificar como sendo próprio do âmbito humano. Nesse sentido, não somente o escravo e as vidas nuas, mas os animais e as plantas. Algo análogo ao que fez Plotino na antiguidade, ao declarar sem reservas que situa a felicidade na vida. No sentido de passamos a partir de então a refletir que:

“vida” não é sinônimo (em que há identidade tanto do termo quanto da definição, que remetem a um referente comum), mas um homônimo, que, em cada forma de vida, adquire um sentido que se diversifica segundo o fato de ser mais ou menos manifesta, mais ou menos luminosa. Sob a urgência de uma nova definição da vida, Plonito transforma profundamente a ontologia aristotélica: existe, sim, uma única substância, mas esta não é um sujeito que carrega atrás ou debaixo de si suas qualidades, e sim que é desde sempre homonimamente compartilhada numa pluralidade de formas de vida, em que a vida nunca é separável de sua forma, mas é, alias, todas as vezes, seu modo de ser, sem deixar, por isso, de ser una (AGAMBEN, 2017, p. 245).

Nesse sentido, a ressalta de Agamben é que passemos a considerar todo tipo de vida inseparável de sua forma, de maneira a acabar com a dicotomia [bios / zoé]. Isso porque, segundo o autor, toda vida humana é digna de ser vivida e do modo mais feliz possível. Não há homem que não possua, em potência ou em ato, a sensibilidade, o raciocínio e o pensamento para disfrutar de uma vida digna de felicidade.

Desse modo podemos compartilhar a pluralidade das formas de vida num movimento de fato pertencente a uma totalidade, para tanto, o primeiro passo se configura na denúncia de que toda forma de inclusão política traz consigo um estado sempre de exceção e de exclusão de vida humana. Nessa nova dimensão a possibilidade de uma vida feliz, tão almejada desde a antiguidade pelo campo de reflexão política, apresenta-se em Agamben como uma vida que não possui sua forma como parte ou como qualidade, mas que é essa forma.

Desse modo, vale retomar integralmente a significativa passagem Agambeniana a fim de deixar evidente sua proposta de tentativa para a constituição de uma vida política na contemporaneidade:

Autárquica é a *polis* que alcançou a justa consistência numérica de sua população. Só se alcançou tal limite, quando ela pode passar do simples viver para o viver bem. É esse conceito biológico-político que Plotino transforma completamente, tornando-o indistinguível do *bios* e da forma de vida. Os dois termos, *bios* e *zoè*, sobre cuja oposição se fundava a política aristotélica, contraem-se agora um no outro, num gesto peremptório que, ao mesmo tempo que se despede da política clássica, sinaliza uma inédita politicização da vida como tal. Política é mais uma *zoè* que, uma vez tornada autárquica, passa para o *bios* político; político é, antes de tudo, apenas um modo de viver da *zoè*; política é a forma de vida como tal

(“autárquico é o *bios* de quem tem, de tal modo, a *zoè*”). A aposta é aqui de que possa dar-se um *bios*, um modo de vida, que se define apenas por sua especial e inseparável união com a *zoè* e não tem outro conteúdo senão esta (e reciprocamente, o fato de se dar uma *zoè* que nada mais é do que sua forma, seu *bios*). Precisa e unicamente é a esse *bios* e a essa *zoè* transfigurados dessa maneira que competem os atributos da vida política: a felicidade e a autarquia, que na tradição clássica, se fundavam sobre a separação entre *bios* e *zoè*. Tem um *bios* político quem nunca tem sua *zoè* como parte, como algo separável (ou seja, como vida nua), mas é sua *zoè*, integralmente forma-de-vida (AGAMBEN, 2017, p. 246).

Portanto, quando adotada a vida nua como princípio, a antiga oposição entre *bios* e *zoé* perde gradualmente seu status constituinte. Isso porque Agamben aposta num modo de vida que se defina feliz e ao mesmo tempo autárquico, mas que se fundamente no que surge da separação entre a *bios* e a *zoé*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes de qualquer coisa, vale se posicionar politicamente e ressaltar o fato de que fazer filosofia política é sempre um modo de se colocar no mundo e sobre este. Algo que acaba por marcar o tempo da nossa existência enquanto seres pensantes e sensíveis a realidade que nos rodeia. Nesse sentido, antes de ser uma afirmação vulgar ou vazia, justifica o fato de alguns autores e fatos não se fazerem presentes ao longo desse trabalho.

A proposta presente nessa dissertação foi refletir sobre as origens e o surgimento da vida nua no movimento da biopolítica contemporânea. De maneira que nos preocupamos em ressaltar o que se coloca como perspectiva primeira no discurso filosófico de Agamben é a fabricação de uma vida indigna de ser vivida, forjada constantemente pelos dispositivos de poder, ao mesmo tempo que se apresenta como fundamento último para realização de uma política que possa se constituir como forma de reivindicação. Por esse motivo escolhemos tal delimitação temática, algo que tentamos buscar desde o primeiro até o último momento dessa dissertação. Algo que traz consigo reflexões nunca tão atuais como no momento presente real do cenário político que estamos inseridos.

Isso porque as condições, ao nosso ver, apontadas pelo autor, que geraram o holocausto estão ressurgindo com bastante força agora no século XXI: o capitalismo, como dispositivo de poder soberano, está em seu auge, nunca o homem foi tão dependente da tecnologia e dos meios de comunicação que se apresentam como formas de captura do humano. O poder político, econômico e ideológico da extrema direita cresce vertiginosamente, de modo a criar sempre novas formas de perpetuação de uma forma violenta de constituição do estado que não se importa com as classes minoritárias. A pobreza mundial que acaba por criar situações de vidas quase impossíveis de sobrevivência para um percentual gigantesco de populações e povos em toda parte do mundo.

No caso brasileiro, sobretudo, a crise econômica e política que estamos passando vem aguçando o ódio da população em geral. É comum vermos casos de intolerância, racismo, sexism constante no cotidiano das nossas vidas, além de perceber que esses casos estão se banalizando e cada vez mais uma importante parcela da população coaduna com estas posturas.

É interessante o quanto pensar sobre a vida nua faz medo nas elites seja por preconceito ou por medo de serem retirados do poder, de afetar o seu monopólio de poder soberano. O fato

é que a reflexão sobre as vidas marginalizadas vem ganhando força e a classe dominante, os soberanos e demais formas que configuram os dispositivos e mecanismos de poder, sabem disso. E, justamente por tomarem conhecimento de tal fato, que aumenta a preocupação deles para criar novos dispositivos de captura, mas também a nossa de expor tais mecanismos.

A importância dessa reflexão, desde o primeiro momento com a exposição do método arqueológico filosófico e a delimitação do que constitui os dispositivos de poder, passando pela apresentação do estado de exceção que acabou por se tornar a regra da biopolítica contemporânea ao colocar no seu centro a fabricação da vida nua e, pôr fim, com a delimitação da vida nua como perspectiva a ser reivindicada como conceito político filosófico, vem a constituir um movimento de descortiçamento e quebra do silêncio dos maquinários que nos oprime constantemente nos silenciam.

Nesse sentido, as reflexões foram desenvolvidas por causas que trazem a possibilidade de cogitar sobre uma melhoria da vida humana, logo é provável que seja brutalmente abafado pelos setores dominantes que coadunam com os dispositivos de poder. Assim, falar da vida nua, enquanto ser constituinte dela, uma vez que na contemporaneidade a proposta Agambeniana é pensar formas-de-vida, isto é, modos de viver que não carreguem consigo a sua antiga separação entre *bios* (vida qualificada) e *zoè* (o simples modo de ser vivente), se configura como um movimento político em prol das vidas marginalizadas e apagadas pelos arrastões da política de manutenção soberana.

Frente a tal debate, tomamos como objeto de análise o primeiro volume do projeto *Homo Sacer*, o poder soberano e a vida nua. A partir do levantamento bibliográfico e sem perder de vista os demais volumes do projeto agambeniano, buscamos compreender como se configura a relação entre vida e política na contemporaneidade. Com o objetivo de criarmos uma reflexão política e filosófica que colocasse no centro do debate, como *arché*, o conceito de vida nua.

Assim, escrever a presente dissertação representa um comentário as obras de Agamben, ou o interpretar de uma obra ou projeto filosófico. Um leitor atento das obras de Agamben, perceberá a constante presença da opinião e posição pessoal daquele que escreve o presente trabalho, uma vez que se não tivesse esse movimento toda a pesquisa estaria indo de encontro a opinião do filósofo italiano de pensar a si mesmo como constituído de vida nua.

Nessa perspectiva, nossa tentativa foi a de buscar por uma reflexão sobre uma vida que não está presente nos manuais da tradição filosófica, nos livros didáticos para o ensino de filosofia no Ensino Básico, nem nos cursos de filosofia para outras áreas do saber. Enfim, foi também o de realizar um desdobramento de um discurso que foi ocultado por grande parte da

sociedade, um discurso que corresponde diretamente a nossa brasiliade e que é constantemente apagado pelos dispositivos de poder na nossa sociedade.

Deste modo, ao longo desse trabalho buscamos reflexões acerca do debate entre vida e política a partir do pensamento filosófico de Agamben, principalmente sobre: primeiramente, as questões que envolvem a contemporaneidade e os dispositivos de poder soberano, assim como a delimitação do método arqueológico filosófico do autor; segundo, esboçamos nosso entendimento sobre o campo da biopolítica, do estado de exceção, para demonstrar como dispositivos de poder fabricam existências cujo único destino é uma morte impune; por último, refletimos sobre as tensões da biopolítica contemporânea e as formas radicais da vida nua em Auschwitz, no sentido de buscar um entendimento da vida nua como arché e também como conceito filosófico e político.

Por fim, abrir possibilidades e novos contra discursos, muita das vezes polêmicos e imprecisos é um risco e uma dificuldade de todos aqueles que estudam a filosofia contemporânea, sobretudo a filosofia política, porém que pode trazer ajuizamentos que sirvam de resistências aos discursos tidos como únicos e verdadeiros. Com base nisso, reconhecemos, juntamente com Agamben, a existência das formas-de-vida como um princípio para uma “política que vem”, justamente por constituírem e representarem as inúmeras vidas nuas que necessitam serem constantemente reivindicadas.

Portanto, podemos sintetizar e dizer que em Agamben a vida nua é um objeto político e o que resta é centralizar todas as formas-de-vida existentes como perspectiva originaria. Vale ressaltar também as afirmações contundente de Agamben de que “Después de Auschwitz, el presente”, expressão um movimento político que se desenvolve como uma investida no contemporâneo real de nossas vidas, assim como que “no creo que en filosofía se pueda distinguir, como se hace en la Universidad, entre filosofía de la política, de la moral, del lenguaje. La filosofía es única. La filosofía es siempre política” (AGAMBEN In: ARROYO, 2016).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sobre el método. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.
- _____. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Homo Sacer I**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- _____. **Infância e História**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- _____. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2015a.
- _____. **Nudez**. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- _____. **O que resta de Auschwitz?** O arquivo e a testemunha. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Santa Catarina: Argos, 2009.
- _____. **O Uso dos Corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- _____. **O aberto**: o homem e o animal. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2017b.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2008.
- ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Nova Cultura, 1999, p. 141 – 254.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARROYO, Francesc. Giorgio Agamben: El ciudadano es para el Estado un terrorista virtual. **EL PAÍS** [on-line], edición Europa, del 16 de enero 2016. Disponible em: <https://elpais.com/cultura/2016/04/19/babelia/1461061660_628743.html> Acesso em: 11 de junho de 2019.
- BARBOSA, JONNEFER F. **Política e tempo em Giorgio Agamben**. São Paulo: EDUC, 2014.
- BBC. Descoberta de Auschwitz foi surpresa, diz libertador ucraniano. **BBC Brasil** [on line]. 27 de janeiro de 2015. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/01/150127_gch_auschwitz_fd> Acesso em: 12 de Janeiro de 2019.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- _____. **Escritos sobre mito e linguagem** (1915 - 1921). São Paulo: Duas Cidades, 2011.

CHIGNOLA, Sandro. Sobre o dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze. São Leopoldo: **Cadernos IHU ideias**, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2014. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/214cadernosihuideas.pdf>>. Acesso em: 04 de Janeiro de 2019.

CEFF, Julietti. Agamben: o pensamento como coragem. Entrevista com Giorgio Agamben. **Revista outra palavra**. 2014. Disponível em <<https://outraspalavras.net/entrevistas/giorgio-agamben-pensamento-como-coragem-de-transformacao/>>. Acesso em: 15 de Abril de 2019.

COSTA, Flávia. Entrevista com Giorgio Agamben. **Revista do Departamento de Psicologia da UFF**. v. 18 - n. 1, 2006, p. 131-136. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011>. Acesso em: 5 de Janeiro de 2019.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DUARTE, Andre de Macedo. **De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica**. Editora da PUCRS, 2008. Disponível em: <https://works.bepress.com/andre_duarte/17/> Acesso em: 22 de Junho de 2018.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: A vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2012.

_____. O sujeito e o poder. In: _____. DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2013, p. 273-295.

GIACOIA JUNIOR, O. SOBRE DIREITOS HUMANOS NA ERA DA BIO-POLÍTICA. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 118, Dez./2008, p. 267-308. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v49n118/02.pdf>>. Acesso em Março de 2019.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. **Os afogados e os sobreviventes**: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. **Umbrais de Giorgio Agamben**: para onde nos conduz o *homo sacer*? São Paulo: LiberArs, 2014.

_____. A exceção colonial brasileira: o campo biopolítico e a senzala. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, 2016. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/viewFile/116276/113903>>. Acesso em: 5 de janeiro de 2017.

PAULA, Luiz Fernando de; PIRES, Manuel. Crise e perspectivas para a economia brasileira. **Revista de Estudos Avançados**. v. 39. 2017. P. 125 – 144. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v31n89/0103-4014-ea-31-89-0125.pdf>> Acesso em: 5 de outubro de 2018.

PONTEL, Evandro. Paradigma: um diálogo entre Thomas Kuhn e Michel Foucault na perspectiva de Giorgio Agamben. **Revista Profanações**. Disponível em: <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/590>> Acesso em: 14 de Março de 2019.

RUIZ, Bartolomeu. A Condição de Homo Sacer. O Direito e a Arqueologia do Sagrado, um Diálogo com Giorgio Agamben. **Revista Portuguesa de Filosofia**. v. 69. 2013. p. 331 - 348 Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/RUIACD-2>> Acesso em: 22 de Junho de 2018.

SARAIWA, Marcelo Hanser. “A Europa precisa colapsar”: entrevista com Giorgio Agamben, por Iris Radisch (tradução). **Revista Profanações**. v. 3, nº1, 2016. p. 238 – 248. Disponível em: <www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/download/1256/666> Acesso em: 30 de Outubro de 2018.

SAFATLE, Vladimir. “A política da profanação”: entrevista com Giorgio Agamben, por Vladimir Safatle (tradução). **Folha de São Paulo**. 2005. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm>>. Acesso em 15 de Janeiro de 2019.

SOLER, Rodrigo D. V. Apontamentos sobre o contemporâneo em Giorgio Agamben. **Revista Profanações**. v. 3, n. 2, 2016, p 83 – 96. Disponível em: <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/1237>> Acesso em: 27 de dezembro de 2018.

VALERIO, R. G. Estado-nação, Cidadania e Direitos Humanos: o problema do Refugiado. **Revista intuitio**. v. 5, nº 1, p. 229 – 250. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/viewFile/9666/7964>> Acesso em: 20 de dezembro de 2018.

WARRAY, A.; WHYTE, J. **The Agamben Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2011.