

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ésio Francisco Salvetti

**A CONDIÇÃO DA VIDA HUMANA:
PERSPECTIVA ÉTICA EM GIORGIO AGAMBEN**

Santa Maria, RS
2017

Ésio Francisco Salvetti

**A CONDIÇÃO DA VIDA HUMANA:
PERSPECTIVA ÉTICA EM GIORGIO AGAMBEN**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), em cotutela com a Università Degli Studi di Padova, como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski (UFSM) e Sandro Chignola (UNIPD.IT)

Santa Maria, RS
2017

CIP – Catalogação na Publicação

S183c SALVETTI, Ésio Francisco
A condição da vida humana: perspectiva ética em Giorgio Agamben /
Ésio Francisco Salvetti. – 2017.
208 f. : il. ; 30 cm.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria - Università Degli Studi di Padova, Padova - IT, 2017.

Orientador: Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski.

Coorientador: Prof. Dr. Sandro Chignola.

1. Agamben, Giorgio, 1942-. 2. Ética. 3. Biopolítica 4. Política. I.
Krassuski, Jair Antônio, orientador. II. Chignola, Sandro. III. Título.

CDU: 17AGAMBEN

Catalogação: Bibliotecária Angela Saadi Machado - CRB 10/1857

Ésio Francisco Salvetti

**A CONDIÇÃO DA VIDA HUMANA:
PERSPECTIVA ÉTICA EM GIORGIO AGAMBEN**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) em cotutela com a Università Degli Studi di Padova, como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovado em 24 de março de 2017:

Jair Antônio Krassuski, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Sandro Chignola, Dr. (UNIPD.IT)
(Orientador)

Albertinho Luiz Gallina, Dr. (UFSM)

Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)

Marcos Alexandre Alves, Dr. (UNIFRA)

Santa Maria, RS
2017

AGRADECIMENTOS

Agradecemos todas as pessoas que direta ou indiretamente colaboraram para que este trabalho pudesse ser realizado. Em especial:

Debora, que sempre esteve presente, incentivando e ajudando a criar as melhores condições para que este estudo pudesse ser desenvolvido;

Minha família, que mesmo longe sempre esteve presente.

Direção e mantenedora e Conselho Diretor do IFIBE que garantiram condições de trabalho e afastamento para a realização do doutorado e da cotutela.

Ao Professor Paulo Carbonari e José André da Costa pela leitura atenta, observações e sugestões na tese;

Colegas docentes, funcionários e acadêmicos do IFIBE, pelo apoio, companheirismo e amizade;

Professor Jair Krassuski, pela paciente e atenciosa orientação;

Professor Sandro Chignola, pela acolhida na Itália, apresentação de materiais, pesquisadores de Agamben e pela atenciosa orientação.

Coordenação e Direção da Università Degli Studi di Padova por acolher o pedido de Cotutela no Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, e por oferecer as condições para a realização da pesquisa

Coordenação e Secretaria do PPG em Filosofia da UFSM, pela atenção e encaminhamentos acadêmicos.

À CAPES pela bolsa de estudo (DS) durante meu período de doutorado, inclusive durante o período de cotutela (PDSE).

“O fato de onde deve partir todo o discurso sobre a ética é o de que o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. É a única razão por que algo como uma ética pode existir: pois é evidente que se o homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não existiria nenhuma experiência ética possível, haveria apenas deveres a realizar”

(AGAMBEN, 1990, p. 30)

RESUMO

A CONDIÇÃO DA VIDA HUMANA: PERSPECTIVA ÉTICA EM GIORGIO AGAMBEN

AUTOR: Ésio Francisco Salvetti
ORIENTADOR: Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski
COORIENTADOR: Prof. Dr. Sandro Chignola

RESUMO: O presente estudo propõe-se mostrar uma perspectiva ética no projeto filosófico de Giorgio Agamben. Para a fundamentação desta tese, no primeiro momento analisa-se a condição da vida humana, exposta à lógica biopolítica, uma lógica marcada pela administração jurídica, econômica, política e técnica da vida. A compreensão desse cenário levou ao seguinte questionamento: há perspectivas para uma forma-de-vida ética e feliz? Se possível em quais condições? Com o intuito de ressaltar os desafios para pensar a ética no contexto da biopolítica, a pesquisa aprofundou, no segundo momento, a atualidade de Auschwitz, local por excelência da produção e transformação do homem em não-homem. Assombrosamente se poderá perceber que a estrutura jurídica-política de Auschwitz permanece atual. Nele se apresenta o limite no qual a biopolítica contemporânea pode chegar, que foi produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o não-homem e o homem. A partir desta reflexão adentra-se na concepção de humano para Agamben destacando que aquilo que conhecemos como humano é uma decisão política. A hipótese é de que o homem é um ser que pode a sua própria impotência, sendo que é a partir da potência-do-não que a ética é pensada. No terceiro momento, a pesquisa trata da ideia de que a ética não pode ser reduzida às normas e deveres. O dever exige o indivíduo de responsabilidade pelos atos, tendo como consequência, a separação entre a vida e a ação, a consciência subjetiva e a função exercida. O exemplo emblemático dessa cisão é Eichmann, um funcionário exemplar que seguia normas e invocou isso em sua defesa quando cobrado na responsabilidade. Contra esse pensamento, a perspectiva ética que destacaremos a partir de Agamben é a da construção de uma forma-de-vida com o potencial de resistência aos dispositivos biopolíticos. Só há sentido pensar a ética se for sem referência à lei, pois, se o homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não existiria experiência ética e sim deveres a realizar. A forma-de-vida é a vida capaz de dar forma ao seu modo de viver sem ficar presa aos dispositivos que a regem e que regem a sociedade. Agamben não tem uma teoria ética sistematizada, mas ele não a negligencia em seu projeto filosófico. Ética é a forma-de-vida que não se sujeita docilmente a padrões pré-estabelecidos: é ela quem cria a regra e não o contrário. A regra é uma orientação externa à vida escolhida. O fundamental é a forma como cada sujeito estrutura e organiza seus comportamentos e define suas condutas. É isso que terá repercussão na constituição da subjetividade.

Palavras-chave: Agamben. Biopolítica. Ética. Potência. Destituente. Inoperosidade. Homo sacer.

SINTESI

LA CONDIZIONE DELLA VITA UMANA: PROSPETTIVA ÉTICA IN GIORGIO AGAMBEN

AUTORE: Ésio Francisco Salvetti
ORIENTATORE: Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski
COORIENTATORE: Prof. Dr. Sandro Chignola

SINTESI: Questo studio si propone di presentare la prospettiva etica che opera nel progetto filosofico di Giorgio Agamben. Al fine di sostenere le tesi che saranno di seguito esposte, in primo luogo si analizza la condizione della vita umana esposta alla logica biopolitica, una logica ispirata dall'amministrazione giuridica, economica, politica e tecnica della vita. La comprensione di questo scenario, rende possibile il passaggio al fulcro dell'indagine: ci sono prospettive per una forma-di-vita etica e felice? Se possibile, quali condizioni? Al fine di illustrare le conseguenze del pensare l'etica nel contesto della biopolitica, in secondo momento, la ricerca approfondisce l'importanza dell'esperienza di Auschwitz, luogo per eccellenza della produzione e trasformazione dell'uomo in non-uomo. Con spavento, ci si può rendere conto che la struttura giuridico-politica di Auschwitz risulta ancora attuale. Ora, ci addentriamo in una idea di umano nella quale, secondo Agamben, ciò che conosciamo come umano è il frutto di una decisione politica. L'ipotesi avanzata identifica l'uomo come un essere che può la sua propria impotenza, è a partire dalla potenza-del-no che l'etica è pensata. In terzo momento, la ricerca difende l'idea che l'etica non può essere ridotta a norme e doveri. Il dovere esonera il funzionario dai suoi atti, e di conseguenza separa la vita dall'azione, la coscienza soggettiva dalla funzione esercitata. L'esempio emblematico di questa cesura è Eichmann, un funzionario esemplare che seguiva soltanto ordini e regolamenti e che ha invocato questo nella sua difesa quando viene caricato di responsabilità. Contro questo paradigma la prospettiva etica che si può rilevare in Agamben è la costruzione di una forma-di-vita con un potenziale di resistenza ai dispositivi biopolitici. Pensare all'etica ha senso soltanto se non si prende come riferimento la legge, dal momento che, se l'uomo fosse o dovesse assumere una determinata sostanza o un determinato destino non ci sarebbe esperienza etica ma solo doveri da compiere. La forma-di-vita è la vita capace di dare forma al suo modo di vivere senza rimanere intrappolata nei dispositivi che pianificano la nostra società. Sebbene Agamben non abbia sviluppato un vero sistema teorico sul tema dell'etica, il suo progetto filosofico non la ignora. In tal senso, etica è la forma-di-vita che non si assoggetta docilmente a standard prestabiliti, nella misura in cui essa crea la regola e non il contrario. La regola è ridotta ad una direzione esterna della vita scelta. Risulta dunque essenziale la forma in cui ogni soggetto struttura e organizza i suoi comportamenti. È quest'ultima scelta essenziale nella costruzione della soggettività.

Parole chiave: Agamben. La biopolitica. Etica. Potenza. Destituite. Inoperosidade. Homo sacer.

ABSTRACT

THE CONDITION OF HUMAN LIFE: AN ETHICAL PERSPECTIVE IN GIORGIO AGAMBEN

AUTHOR: Ézio Francisco Salvetti
ADVISOR: Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski
CO-ADVISOR: Prof. Dr. Sandro Chignola

ABSTRACT: This study intends to show an ethical perspective in the philosophical project of Giorgio Agamben. To sustain this thesis, first of all, it is analyzed the condition of human life, exposed to the biopolitics logic, a logic characterized by legal, economic, political management and by the technique of life. Understanding this scenario leads to questioning the following: Are there any perspectives to an ethical and happy style of life? If affirmative, in which conditions? Intending to highlight the challenges to think ethics in a biopolitics context, the research looked into, in a second moment, the actuality of Auschwitz, local for production excellence and transformation of man and non-man. Surprisingly, it will be able to realize that the legal-political structure of Auschwitz remains modern. It is presented the limit in which contemporary biopolitics may reach, which was to produce in a human body the absolute separation between non-man and man. From this thought it is looked into the conception of human from Agamben's viewpoint, highlighting that what we know as human is a political decision. The hypotheses is that man is a being that shapes his own impotence, being from the potential of no that ethics is placed to be thought. Thirdly, the research deals with the idea that ethics cannot be reduced to rules and regulations. A rule releases an individual from responsibilities for his actions, having as consequence, the separation between life and action, the subjective consciousness and a performed function. An emblematic example of this division is Eichmann, a role model of an employee that has always followed the rules and claimed that in his defense as asked about his responsibility. Against this thinking, the ethical perspective that will be highlighted from Agamben is the one about the construction of a style of life with the potential to resist biopolitical mechanisms. It only makes sense to think about ethics if away from the law, because, if man were or had to be a certain substance or destiny, there would not be ethical experience but duties to be accomplished. The style of life is life able to shape a way of living without being stuck to devices that determine and regulate society. Agamben does not have a systematic ethical theory, but he does not neglect it in his philosophical project. Ethics is the style of life that does not submit easily to previously determined patterns: it is what creates the rule and not the opposite. The rule is an external orientation to a chosen life. The essential is the way by which each person structures, organizes and defines his behaviors. That is what will generate repercussions in the constitution of subjectivity.

Key-words: Agamben. Biopolitics. Ethics. Potential. Deponent. Inoperability. Homo sacer.

LISTA DE ABREVIATURAS OBRAS UTILIZADAS DE GIORGIO AGAMBEN

- L'A AGAMBEN, G. *L'aperto: L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- LCV AGAMBEN, G. *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990
- BA DELEUZE, Gilles; AGAMBEN, G. *Bartleby: la formula della creazione*. Macerata: Quodlibet, 1998.
- HS AGAMBEN, G. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- SE AGAMBEN, G. *Stato di Eccezione*. Homo sacer II/1, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- RG AGAMBEN, G. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- OD AGAMBEN, G. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*. Homo sacer. Vol II/5, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- ORA AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AP AGAMBEN, G. *Altissima povertà: regola e forma di vita nel monachesimo*. Homo sacer. IV/1, Vicenza: Neri Pozza, 2011
- LC AGAMBEN, G. *L'Uso dei corpi*. Homo sacer IV/2. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- MSF AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine: Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- PP AGAMBEN, G. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005.
- SR AGAMBEN, G. *Signatura Rerum: sobre el método*. Trad. De Flávia Costa y Mercedes Ruvituso. Berceña: Editorial Anagrama, 2010.
- PR AGAMBEN, G. *Profanação*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- IFR AGAMBEN, G. *Il fuoco e il racconto*. Roma: nottetempo, 2014.

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	12
	GIORGIO AGAMBEN E SEU MÉTODO FILOSÓFICO	18
2	FUNDAMENTOS DA BIOPOLÍTICA	28
2.1	HISTÓRIA DA BIOPOLÍTICA	30
2.1.1	Controle da vida.....	39
2.2	COIMPLICAÇÃO ENTRE PODER SOBERANO E <i>HOMO SACER</i>	39
2.2.1	Sacralidade da vida.....	58
2.3	BIOPOLÍTICA E POLITIZAÇÃO DA VIDA.....	64
2.3.1	Vida e morte: uma decisão política normativa	72
3	OS DESAFIOS PARA PENSAR A ÉTICA NO CONTEXTO DA BIOPOLÍTICA: PENSAR A HUMANIDADE DO HOMEM A PARTIR DO INUMANO	78
3.1	POR QUE FAZER MEMÓRIA DE AUSCHWITZ?.....	79
3.1.1	O Campo como matriz oculta da política atual	81
3.2	A ÉTICA DEPOIS DE AUSCHWITZ.....	86
3.2.1	<i>O campo como a produção do inumano</i>	90
3.3	HOMEM OU ANIMAL: UMA PRODUÇÃO DA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA	96
3.3.1	O Aberto	98
3.3.2	A obra humana:	109
3.3.3	A potência-do-não.....	112
4	ÉTICA COMO DEVER OU COMO PURA POTÊNCIA DE SER	119
4.1	DEVER DE OFÍCIO: PARADIGMA DA ÉTICA MODERNA	119
4.1.1	A transformação do ser em dever-ser	124
4.2	FORMA-DE VIDA FRANCISCANA: UMA ÉTICA LIVRE DO CONCEITO DE DEVER.	132
4.2.1	Forma-de-vida monástica: <i>regula vitae</i>	132
4.2.2	Relação entre regra e direito	136
4.2.3	Forma-de-vida franciscana como resistência ao governo da vida.....	138
4.3	O QUE SIGNIFICA USAR?	144
5	A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE: FORMA-DE-VIDA, INOPEROSIDADE E POTÊNCIA DESTITUINTE	153
5.1	CONSTITUIÇÃO ÉTICA DA SUBJETIVIDADE	153
5.2	FORMA-DE-VIDA: RESISTÊNCIA ÀS FORMAS DE SUJEIÇÃO.....	163
5.2.1	Forma-de-vida como orientação para a felicidade	168
5.3	INOPEROSIDADE COMO NOVO PARADIGMA.....	173
5.3.1	Teoria da potência destituinente	180
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	185
	REFERÊNCIAS.....	195

SOMMARIO

1	CONSIDERAZIONI INIZIALI.....	12
	GIORGIO AGAMBEN ED IL METODO FILOSÓFICO	18
2	FONDAMENTI DELLA BIOPOLITICA	28
2.1	STORIA DELLA BIOPOLITICA	30
2.1.1	Controllo della vita.....	39
2.2	COIMPLICAZIONI TRA POTERE SOVRANO E <i>HOMO SACER</i>	39
2.2.1	Sacralità della vita.....	58
2.3	BIOPOLITICA E POLITICIZZAZIONE DELLA VITA	64
2.3.1	Vita ed morte: una decisione politica normativa.....	72
3	LE SFIDE PER PENSARE L'ETICA NEL CONTESTO DELLA BIOPOLITICA: PENSARE L'UMANITÀ DEL'UMANO DAL NON-UMANO.....	78
3.1	PERCHÉ FARE MEMORIA DI AUSCHWITZ?	79
3.1.1	Il campo come matrice nascosta della politica attuale.....	81
3.2	ETICA DOPO AUSCHWITZ.....	86
3.2.1	Il campo come la produzione dell non-umano.....	90
3.3	UOMO O ANIMALE: UNA PRODUZIONE DELLA MACCHINA ANTROPOLOGICA	96
3.3.1	L'aperto.....	98
3.3.2	L'opera umana.....	109
3.3.3	La potenza del no.....	112
4	L'ETICA COME DOVERE O COME PURA POTENZA DI ESSERE	119
4.1	DOVERE DI UFFICIO: PARADIGMA DELLA ETICA MODERNA	119
4.1.1	La trasformazione dell'essere in dovere essere	124
4.2	FORMA-DI-VITA FRANCESCANO: UNA ETICA LIBERA DAL CONCETTO DI DOVERE.....	132
4.2.1	Forma-di-vita monastica: <i>regula vitae</i>	132
4.2.2	Relazione tra regola e diritto.....	136
4.2.3	Forma-di-vita francescana come resistenza alla governo della vita.....	138
4.3	COSA SIGNIFICA USARE?.....	144
5	LA COSTITUZIONE DELLA SOGGETTIVITÀ: FORMA-DI-VITA, INOPEROSITÀ E POTENZA DESTITUENTE	153
5.1	COSTITUZIONE ETICA DELLA SOGGETTIVITA	153
5.2	FORMA-DI-VITA: RESISTENZA ALLE FORME DI SOGGEZIONE	163
5.2.1	Forma-di-vita come una guida per la felicità.....	168
5.3	INOPEROSITÀ COME NUOVO PARADIGMA	173
5.3.1	Teoria della potenza destituente	180
6	CONSIDERAZIONI FINALI.....	185
	RIFERIMENTI	195

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A violência sempre esteve presente na história da humanidade, tornando-se constitutiva da condição da vida humana. Muitos pensadores dizem que a intensidade da sua força destrutiva é fruto dos altos avanços da tecnologia. As duas guerras mundiais, assim como o Holocausto, são exemplos emblemáticos da sua força destrutiva. Não podemos esquecer do genocídio indígena no século XVI e o genocídio-escravidão dos africanos nos séculos XVI a XIX. No século XX assistimos, na América latina, os desaparecimentos forçados, as torturas e a repressão patrocinadas pelas ditaduras civis-militares dos anos 1960-1980. Assistimos também uma série de fenômenos, como a prática da eutanásia, a eugenia, além da medicalização do corpo através da biotecnologia. Certamente, não podemos reduzir todos esses acontecimentos ao avanço da tecnologia. Acreditamos que esses fenômenos, têm um aspecto em comum, são todos fenômenos políticos que pretendem controlar a vida biológica dos seres vivos. O século XX ficou demarcado como o século em que o poder político penetrou profundamente nos mais fundamentais aspectos da vida humana, fenômeno conhecido atualmente como biopolítica, no qual, o controle da vida passou a ser o elemento determinante da ação da política.

A biopolítica se tornou um termo muito utilizado, principalmente no campo acadêmico, porém, muitas vezes com certa generalidade, o que compromete seu verdadeiro significado. O fato é que ele tem em si uma implicação com a vida. Mas, vida também é um termo genérico e evasivo, utilizado como subterfúgio para escapar do verdadeiro sentido que determinadas questões trazem.

Analisando de forma superficial as consequências do controle da vida, chegaríamos a conclusões otimistas, afirmando apenas o lado bom dessa estratégia do Estado e do Mercado (sistema). Afinal de contas, se a vida está no centro, significa que ela está protegida, cuidada. No entanto, o que se constatou foi a instalação de um verdadeiro paradoxo na relação da vida com o “poder”: os sistemas (Mercado e Estado) se interessam por cuidar da vida porque veem nela as condições para a produtividade, da eficiência, ou seja, da utilidade. Contudo, se desinteressam, a abandonam quando essa mesma vida não pode mais contribuir pela incapacidade de manter o alto padrão de produção e de produtividade. Quando os interesses estratégicos tomam a vida como um meio, podem abandoná-la quando já não serve para atingir os fins planejados. Desta forma, as práticas biopolíticas reduzem a vida humana à *mera vida natural* colocando em xeque a singularidade da existência dos humanos como seres vivos, ou seja, o humano é assimilado ao biológico, é naturalizado como elemento eficiente para a consecução de resultados institucionais.

Autores contemporâneos, como Foucault, Arendt e Agamben compreendem que na modernidade, a vida tornou-se um recurso natural dos dispositivos de poder. Através das questões sociais, dos grandes investimentos terapêuticos, embasados em saberes cada vez mais especializados, cresceu nos anos setenta a prática de controle da vida através de temáticas como: qualidade, proteção e promoção da vida. Vivia-se um momento oportuno para fazer bom uso do progresso e a vida material é explicitamente o critério de ação política. Quem poderia dizer não a mais saúde, mais vida, mais bem-estar? Certamente os críticos da biopolítica não se posicionariam contrários a esta questão. Mas, alguém questionou sobre qual o custo ou consequência? Ou sob qual governo estas práticas seriam efetivadas? Se ousaram não foram ouvidos.

Neste sentido cabe um aprofundamento teórico sobre as condições da vida humana exposta à essa lógica biopolítica. A partir dos posicionamentos de Agamben buscaremos mostrar perspectivas éticas frente à assustadora condição com a qual a vida humana se encontra. Permanecerão como pano de fundo, do desenvolvimento da pesquisa, as seguintes questões: diante deste cenário de governo da vida humana, de um contexto político-jurídico com hegemonia da racionalidade biopolítica, marcado pela administração jurídica, econômica e técnica da vida, há perspectivas para uma forma-de-vida ética e feliz? Se possível, em quais condições? Pensar perspectiva ética nesse contexto, de (des)governo da vida, requer que mostremos os caminhos de resistência e de fuga.

As reflexões de Giorgio Agamben desembocam em uma rigorosa análise da biopolítica e das suas consequências. O seu projeto, discorre por diversos campos: a teologia, a política, a economia, o direito, a filosofia, etc., sempre com um cuidado filológico impressionante. Depois da publicação da última obra, *L'uso dei corpi* (2014), é possível traçar um fio do início ao fim de seu projeto e ensaiar algumas críticas, mesmo que ainda iniciais, que foram feitas ao seu projeto filosófico, como por exemplo: de que não apresenta propostas, de que é apenas uma crítica ou desconstrução e que a ética é negligenciada. Hoje é possível mostrar sua *pars construens*.

A aproximação de Agamben com Benjamin, Arendt e Foucault o levaram a defender teses emblemáticas como a defesa de que vivemos a *Era da exceção* em permanência e também que a vida biológica, *vida nua* e indefesa, ocupa hoje, o centro da cena política e como consequência, o que conhecemos é uma vida exposta à violência sem precedentes, na forma mais profana e banal. É desse “poder” que hoje precisamos fazer o balanço.

No primeiro capítulo deste trabalho faremos uma análise dos “fundamentos da biopolítica”, revisando os vínculos que unem soberania, lei, estado e vida. Através de método

filosófico que mistura elementos de genealogia e de arqueologia (arqueogenealogia), Giorgio Agamben faz uma minuciosa investigação da trajetória da civilização ocidental, posicionando-se frente aos dualismos metafísicos e ontológicos que serviram de fundamento racional para a filosofia a política e a ética. Ao contrário de alguns pensadores que também refletem sobre o problema da biopolítica, Agamben defende a tese que o fundamento da biopolítica ocidental centra-se na tentativa de separar a *zoé* da *bios*. Ou seja, separar aquela dimensão considerada inumana do próprio humano. Foi este dualismo que propiciou a criação de uma vida humana que pode ser eliminada ou a vida indigna, vida do *homo sacer*. A *vida nua*, a vida do *homo sacer*, foi detectada no direito romano, mas, também pode ser detectada no totalitarismo moderno como nas democracias em que vivemos. Trata-se de uma vida fundada numa relação de exclusão inclusiva. É essa problemática que, no primeiro capítulo, pretendemos aprofundar e extrair dela as consequências para as sociedades atuais.

O capítulo seguinte pretende fazer uma análise sobre os “desafios para pensar a ética no contexto da biopolítica”. A separação entre humano e inumano, *bios e zoé* foi uma experiência levada a cabo em Auschwitz, pois ao se fazer separações desta natureza se colocou fora os sujeitos que não atendiam os limites do humano e do estado moral. Esse é um tema atual e o exemplo dessa atualidade são as zonas de esperas dos Aeroportos, a prisão de Guantánamo e os campos de refugiados. Por isso, concordamos com Agamben quando diz que o *Campo* é a matriz oculta da política atual. Isso torna-se mais assustador quando olhamos para nossos Estados democráticos de direito, e percebemos que a suspensão democrática da lei está se tornando uma tendência normal. O exemplo emblemático da suspensão da lei se efetivou com o Nazismo, mas não podemos nos enganar e pensar que essa medida foi uma peculiaridade da segunda guerra mundial. A inveridicidade dessa forma de pensar é facilmente constatada, só olharmos para as reações desencadeadas pelos americanos logo após aos atentados de 11 de setembro de 2001, e se quisermos, mais recentemente, para o governo francês, após os atentados sofridos em 2015. Quando os direitos civis são suspensos torna-se normal a autorização, através de leis, a invasão de lares, espionagem de cidadãos, interrogações e torturas de possíveis suspeitos de espionagem ou terrorismo, sem direito a defesa ou julgamento. Instaura-se, com isso, uma confusão entre cidadão e *homo sacer*. Por isso, nas sociedades contemporâneas, todos somos potencialmente *homo sacer*. Precisamos entender que Auschwitz não era apenas um campo da morte, ali se levou aos extremos a biopolítica, foi o local por excelência da produção e transformação do homem em não-homem. Ou seja, Auschwitz nos desafia a pensar a ética onde se perdeu o senso de dignidade, de respeito de si, onde há a aparência de morte espiritual e física. Portanto, o desafio posto é pensar a ética a partir de novas categorias, pois, conceitos

como dignidade, respeito de si, não dão conta naqueles locais onde há um empenho em transformar o homem em inumano.

O mérito de Agamben foi mostrar a necessidade de reconhecermos que a decisão sobre o que constitui o humano não é uma questão neutra. Na verdade, é uma decisão política que não tem nada de neutralidade. Por isso, é importante, primeiro conhecermos bem o funcionamento da máquina antropológica que produz aquilo que conhecemos como humano, para podermos anulá-la ou pará-la, pois a sua operacionalidade serve de alimento à biopolítica contemporânea e, conseqüentemente, para a produção incômoda dos estados de exceção. Esse debate nos remeteu para uma análise sobre a essência humana: enquanto a biologia concebe o humano como um ser com uma essência determinada biologicamente, Agamben defende a indeterminação, a abertura. Faz-se necessário aprofundarmos essa ideia pois, foi as teses sobre a essência do humano que abriu caminhos para a biologização e o darwinismo executar suas estratégias, gerando confusões e se alimentado delas. Esse é um tema complexo que exigiu de Agamben reconstruir o debate ocidental entre ato e potência, buscando colher todas as conseqüências de uma teoria que aposta na não necessidade da potência passar ao ato. Através dessa reflexão pretendemos mostrar que só podemos pensar a ética onde não exista necessidade de realizar uma tarefa ou vocação, pois nessas condições, o que existe são deveres a realizar, não uma ética. O homem é diferente, ele não pode ser reduzido aos impulsos biológicos, ele é um ser que pode a própria impotência. É a partir da potência-do-não que se está desafiado a pensar o campo da ética.

No terceiro capítulo, aprofundar-se-á o debate sobre a “ética como dever ou como pura potência de ser”. Na tradição ocidental, a moral e a ética foram entendidas como reino das normas, ou seja, se estabeleceu leis, normas e regras comuns para reger a vida dos homens. A ética era entendida como reflexão crítica sobre a fundamentação das normas de determinados usos e costumes comuns, sua eventual universalidade e a possibilidade de validação, mas também de transgressão. A ética pautava os limites à ação humana, ou seja, obrigava a obedecer, mas também ajudava a dar forma aos desejos humanos. Na modernidade a ética radicalizou-se como legalista, conhecida como ética dos deveres, ou seja, o foco ético passou a ser as obrigações e proibições, o motor do agir não era mais a felicidade, mas o *puro dever* que, assim, nos tornaria dignos da felicidade. Cabe, portanto, fazermos uma análise arqueogenealógica de como o dever entrou na ética e as conseqüências desse processo. A quem interessa que o dever seja o conceito central na ética? Quais as conseqüências éticas quando apenas cumprimos deveres? Para responder essas questões faremos uma análise do conceito *officium*, pois conforme destaca Agamben, este tornou-se o paradigma da ação dominante na

modernidade. Através da noção de *officium* entenderemos o sentido do dever para a ética. O dever de ofício acabou por eximir o funcionário moderno das responsabilidades por seus atos. Por isso, a principal consequência foi a separação entre vida e ação, entre consciência subjetiva e função exercida. A tarefa que se coloca diante de nós é pensarmos uma forma-de-vida onde a ética esteja livre do conceito de dever. Essa é um caminho (*par contruens*) que Agamben começa a desenvolver através de uma análise da forma-de-vida monástica. Na vida franciscana Agamben percebe a possibilidade de uma forma-de-vida inseparável de sua ação, ou seja, uma vida que não se separa da sua forma, por consequência, uma vida que não se deixa governar pelos dispositivos biopolíticos.

No quarto e último capítulo, intitulado “a constituição da subjetividade: forma-de-vida, inoperosidade e potência destituente”, procurar-se-á mostrar o que há depois desse longo diagnóstico das sociedades atuais que vem sendo desenvolvido por Agamben, por mais de duas décadas. Por isso, buscar-se-á mostrar que o desafio atual é pensar uma nova *forma-de-vida* com o potencial de resistência aos dispositivos biopolíticos. Parte-se da ideia de que o “homem não é nem terá de ser ou realizar nenhuma essência, nenhum destino biológico”. Desta forma, faz sentido pensar a ética sem referência à lei, pois se o homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância este ou aquele destino não existiria experiência ética, e sim deveres a realizar.

Nas últimas obras que concluem o projeto *Homo sacer*, o conceito *forma-de-vida* ganha destaque significativo e será através dele que podemos pensar a ética. Como descreve Agamben, a *forma-de-vida* é definida como uma vida que não pode jamais ser separada de sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar a qualquer coisa como uma vida nua. Esta não é uma vida determinada pela vocação biológica nem determinada pela necessidade. Pelo contrário, é uma vida capaz de dar forma a seu modo de viver.

Em um contexto de hegemonia dos dispositivos biopolíticos, faz-se necessário buscarmos criar formas alternativas capazes de resistir à eles. Essa resistência é necessária porque a economia política capitalista dominante e o direito como dispositivo de captura da vida se impõem de forma tão absoluta que conseguem integrar as diferenças individuais e normatizá-las, impedindo que o sujeito veja outras possibilidades, senão àquela que lhe é apresentada. Isso é tão devastador para a vida humana que chegou o momento de pensarmos aberturas, alternativas. Nesta perspectiva, investigaremos no último capítulo, a ideia de forma-de-vida como resistência aos dispositivos biopolíticos. Certamente, pensar uma forma-de-vida como a apresentada por Agamben não é tarefa fácil. A modernidade se mostrou incapaz de enfrentar um desafio semelhante e o nosso tempo, nem sequer parece capaz de pensar devido ao domínio do paradigma da operatividade. Para pensarmos a altíssima pobreza, com seu uso

das coisas como uma forma-de-vida, precisamos pensar numa mudança do paradigma, a saber: da operatividade para o da inoperosidade. Para determos a maquinaria biopolítica precisamos devolver à política a sua inoperosidade central. Isso significa repensar o uso de alguns conceitos fundamentais. Ao invés de insistirmos com o conceito de ação, que há séculos estamos acostumados a colocá-lo no centro da política, Agamben aposta no conceito de “uso”, para isso, não se refere a um sujeito, mas a uma forma-de-vida. E no lugar do conceito de trabalho e produção precisamos pensar a inoperosidade, uma atividade que desativa e abre para um novo uso a economia, o direito, a arte, a religião, etc.

Essa é a proposta: uma revisão dos conceitos biunívocos como amigo-inimigo, humano-inumano, *bios-zoé*, natureza e cultura, que até agora encontraram suporte em pressupostos metafísicos e que, do ponto de vista ético-político, produziram catástrofes, pois as experiências vividas no século XX mostraram, explicitamente, que permanecer na mesma lógica que a filosofia ocidental se desenvolveu é perigoso e desastroso.

GIORGIO AGAMBEN E SEU MÉTODO FILOSÓFICO

Para uma filosofia que quer ser contemporânea, os dados e fatores históricos são fundamentais para a origem de novos conceitos ou produção de uma teoria inovadora. Todo pesquisador, mais ou menos esclarecido, sabe que a questão acerca da história possui um papel decisivo para todos os que se ocupam com as produções filosóficas. Assim a relação entre história e filosofia contém um compromisso ético com a atualidade, com a formação atual do pensamento. O exercício do filosofar a partir do enraizamento histórico não é meramente refletir sobre a condição histórica em que determinada filosofia foi produzida mas vê-la como elaboração privilegiada do sentido que vincula essas condições às diversas formas como os sujeitos históricos as vivem. É precisamente nessa elaboração que se constata em ato a liberdade da reflexão. Ninguém é livre para anular certa camada da factualidade: a época em que vive, a configuração cultural a partir da qual irá pensar a si mesmo e ao mundo. A liberdade está em transcender essa factualidade compreendendo-a e transformando-a. Compreender o enraizamento histórico das filosofias é um passo para entender nosso próprio enraizamento para assim, reatualizar as questões e a filosofia. E sobretudo, a compreensão do enraizamento nos ensina que este não pode nunca ser confundido com a submissão pura e simples à atualidade.

É nesta perspectiva que entendemos ser um desafio ler e estudar Giorgio Agamben. É um pensador que demonstra compromisso ético com a história passada, presente e futura. O filósofo italiano é atualmente um dos pensadores que, por meio de refinada e contundente investigação teórica, aponta as feridas do presente olhando para as raízes históricas. Suas análises nos levam a compreensão do momento de crise que estamos vivendo. A crítica que Agamben defere ao Estado, Mercado, Direito etc. pode parecer um tanto quanto paradoxal, pois surge num momento que se apregoa que estamos vivendo no período de maior desenvolvimento intelectual, científico e político. No campo político a democracia é tida como a melhor forma de governo, os Direitos humanos são levados e defendidos nos “quatro cantos do mundo” e o Estado ampliou seu cuidado à vida humana. No entanto, qualquer pessoa, mais ou menos esclarecida, tem o alcance e a percepção que se por um lado houve progressos, por outro cresceram os sentimentos de desesperança, de medo, de insegurança, de descrédito às instituições e da ciência.

Durante séculos a humanidade alimentou a esperança do esclarecimento, nascida com o iluminismo. No entanto, hoje somos capazes de verificar a ilusão dessas esperanças e o quanto a humanidade encontra-se envolvida numa nuvem de irracionalidade. A única dimensão da

razão que se mantém fortalecida é a dimensão técnico-científico, instrumental: mas infelizmente ela está destinada a dominação e a manipulação dos fenômenos externos.¹

Theodor Adorno e Max Horkheimer, na obra *Dialética do Esclarecimento* (1985), fizeram uma análise crítica destes e tantos outros elementos envolvidos na grande mudança operada pelo mundo moderno. A forma “esclarecida” de pensar assegurou o fim dos mitos e conferiu à ciência um caráter extremamente positivista e pragmático. Predominou a ideia da história como um processo contínuo, em que a liberdade do indivíduo seria assegurada na mesma medida em que ocorresse o progresso. Diante de tal crença, o mundo se encaminhou para o domínio da razão instrumental, como a única capaz de manter o domínio do ser humano sobre a natureza. Portanto, a crise da modernidade é uma crise que coloca sob suspeita o potencial emancipador da razão, surgida sob a égide de um projeto iluminista. É a crise que assinala o esgotamento da esperança de se poder construir um mundo mais justo e igualitário².

A filosofia racionalista contemporânea fez uma releitura muito aberta e plural da filosofia moderna, especialmente a de Kant e da fundamentação racional dos primeiros princípios. Várias perspectivas se conjugaram neste empenho. Há filosofias que procuram e identificam na linguagem princípios transcendentais através dos quais se viabiliza o modo de ser da própria linguagem humana. No desafio destes objetivos também se encontram propostas filosóficas tão importantes como as teorias do consenso, de Habermas e Apel, e a teoria da justiça formulada por John Rawls. São autores que acreditam no potencial emancipador da

¹ A ciência que era a grande esperança na modernidade se aliou à dominação, provocando a morte prematura da racionalidade crítica e impedindo a emancipação humana. Aliado ao crescimento da violência contra o homem está a valorização excessiva do capital.

² Segundo Manfredo Araújo de Oliveira, vivemos numa situação epocal, onde se instaurou a perda do sentido da vida, o que significa que o projeto da modernidade parece ter se tornado um devaneio. Em sua origem sabemos que ele pretendia o esclarecimento, a liberdade humana, mas atualmente experienciamos a perda de sentido e de liberdade. A razão tornou-se instrumentalizada, provocando o domínio da natureza e ameaça da vida humana. A modernidade surge a partir de uma nova visão de mundo, isto é, o homem que era subjugado pela natureza, torna-se o centro, a condição de possibilidade. Passa-se a conceber o homem como um ser autônomo. Essa nova cosmo-visão só foi possível a partir da confiança depositada na razão. Essa confiança fez com que o homem se conhecesse capaz, autor de suas próprias leis. Com essas características a razão torna-se fonte libertadora. Porém, como analisa a Escola de Frankfurt essa razão que se propunha libertadora se transformou em uma racionalidade que possibilitou a fragmentação da sociedade. Eles criticam a cima de tudo o caráter instrumental da razão na qual a razão se transformou, negando o princípio do projeto iluminista. Para Adorno e Horkheimer, pensadores integrantes da primeira geração de Escola de Frankfurt, a crise da modernidade ocorre no próprio conceito de razão que orientou o projeto moderno. Eles consideram a racionalidade instrumental do ponto de vista de seus resultados, como sabemos esta racionalidade converte o ser humano num escravo de sua própria técnica. A razão enquanto razão instrumental não tem força crítica, capacidade de impor limites, o que a torna contrária ao seu ideal que era a conquista racional do mundo. Os pensadores críticos da primeira geração entendem que a razão destrói a humanidade, que ela havia tornado possível. Toda racionalidade (direito, moral, arte e ciência) ficaram sob as normas da racionalidade instrumental. Desta forma, razão e dominação se equiparam causando a perda de sentido e de liberdade da vida humana. Diante deste cenário, Habermas assume o projeto da escola de Frankfurt (teoria crítica da sociedade), mas, percorre um caminho diferente de seus mestres. Habermas identifica na própria razão elementos que estavam abafados, mas que tem o potencial de produzir esclarecimento. Este elemento é a comunicação, o que torna o projeto da modernidade inacabado (Cf. OLIVEIRA, 1993. p. 68 – 79).

razão. Tanto é assim que Habermas chegou a afirmar que o projeto da modernidade é um projeto inacabado (HABERMAS, 1988). Mas por outro lado, há uma série de pensadores que, fortemente influenciados pela primeira geração da Escola de Frankfurt³, fazem uma leitura crítica, desvinculando-se do projeto da modernidade. É nesta perspectiva que destacamos o projeto filosófico de Giorgio Agamben. Na filosofia deste autor a arqueogenealogia se tornou um método de fazer filosofia e a filosofia uma ferramenta crítica para pensar o real. As análises de Agamben, muitas vezes pessimistas⁴ com a atualidade, tem o objetivo de mostrar a necessidade de transformação em defesa de uma política e ética fundadas sob novos pressupostos. Além de ser um pensador, que com um olhar crítico, nos ajuda a entender os problemas conjunturais de nossa época é capaz de propor caminhos provocantes, que retorna à Aristóteles, para reinterpretá-lo, mas sem deixar de confrontar com teorias contemporâneas.

Sua primeira obra *L'uomo senza contenuto* (1970), foi publicada quando o autor tinha 28 anos. Em 1974, Agamben foi para a França, um ano depois mudou-se para Londres, onde trabalhou em suas pesquisas, no Instituto Aby Warburg. Esse período, entre Paris e Londres trabalhou na produção de dois livros, *Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale* e *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia*, publicados respectivamente em 1977 e 1978. Ainda nesse período, final da década de 70, Agamben realizou um seminário, entre 1979 e 1980, que deu origem ao seu quarto livro, *Il linguaggio e la morte*, publicado na Itália em 1982. Nos anos 80 Agamben iniciou a carreira docente e assumiu também a edição das obras completas de Walter Benjamin em italiano, pela editora Einaudi. Em 1985 publicou o livro *Idea della prosa*. Os anos noventa é considerado o momento chave para a teoria deste pensador, foi uma década marcada por uma série de publicações. O primeiro livro foi *La comunità che viene*, e *Bartleby ou da contingência* (1993). Depois, Agamben lança o primeiro volume do projeto, conhecido de *Homo Sacer*: a primeira obra, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, foi publicada em 1995. Ainda na segunda metade da década de 90, ocorre a publicação de novos livros, *Mezzi senza fine: note sulla politica* (1996) e *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone* (1998), este último compõe o volume III de *Homo Sacer*, publicado, no entanto, antes dos tomos que constituiriam o segundo

³ Entre os principais representantes da primeira geração da Escola de Frankfurt podemos mencionar Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Eric Fromm e Walter Benjamin.

⁴ Em uma entrevista concedida à Anastasia Giamali, para o ALBA, e Dimosthenis Papadatos-Anagnostopulos, para a RedNotebook, Agamben fala sobre as frequentes críticas que endereçam a sua teoria taxando-a de pessimista. Vejamos o que ele descreve: “Não sou pessimista, muito pelo contrário. Aliás, o otimismo e o pessimismo não são categorias filosóficas. Não se pode julgar um pensamento ou uma teoria com base em seu otimismo ou pessimismo. Às vezes, meu amigo Guy Debord citava uma passagem de Marx que diz: “A situação catastrófica das sociedades em que vivo me enche de otimismo” (AGAMBEN, 2013).

volume do projeto. Os últimos anos da década de 1990 foram marcados também por extensas viagens aos Estados Unidos, a convite de universidades americanas, onde Agamben ministrou cursos que deram origem a novos livros, como *il tempo che resta*, publicado em 2000. Em 2003 ele recebeu um convite para ser Professor da New York University, convite que recusou, em protesto contra os novos dispositivos de controle impostos pelo governo americano aos cidadãos estrangeiros, após os acontecimentos do 11 de Setembro.

De 2000 para cá, Agamben publicou vários volumes do projeto *Homo Sacer*, como *Stato di Eccezione* (2003), *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007), *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento* (2008), *Altissima povertà: regola e forma di vita nel monachesimo* (2011) e *Opus Dei: archeologia dell'ufficio* (2012), e o último livro que conclui o projeto, *L'uso dei corpi* (2014), além de outros livros que não pertencem ao projeto *Homo Sacer*, mas que são estreitamente afins à sua problemática, como *L'aperto: l'uomo e l'animale* (2002), *Profanazione* (2005) e *Signatura rerum: sul metodo* (2008) entre outros.

A publicação do primeiro volume do projeto *Homo sacer*, tornou Giorgio Agamben conhecido mundialmente. O livro foi traduzido e discutido em todo o mundo, em certo sentido, este volume transformou e redefiniu os parâmetros da filosofia política contemporânea, isso se evidencia através dos novos conceitos introduzidos por Agamben e que hoje são imprescindíveis nas discussões da filosofia política. Isso se deve em certo sentido pela forma inovadora com que ele vincula os trabalhos de Benjamin, Arendt e Foucault à teoria de soberania de Schmitt. Isso não significa que ele não esteja imune às críticas. Como assume uma postura radical, muitos críticos o tacharam de utópico e apolítico. Contudo, sendo adepto ou não de sua teoria, é fato que hoje, para discutirmos temas como biopolítica, soberania, teologia política ou teologia econômica, todos de qualquer modo precisam analisar as teses agambenianas. Como descreve Edgardo Castro, Agamben “não só dá novos impulsos às investigações iniciadas por Arendt e Foucault como reformula o problema central da biopolítica” (CASTRO, 2012b, p. 09).

Diante do grande sucesso internacional do projeto *Homo sacer*, muitos erros estão sendo cometidos com a teoria de Agamben, estão reduzindo um pensamento filosófico rico e complexo, ao conceito de *homo sacer* e de estado de exceção. Outros etiquetaram tal filosofia como “filosofia política”. Acreditamos que são equívocos reducionistas. Cláudio de Oliveira destaca:

[...] uma visão tradicional da filosofia gerou um primeiro equívoco na recepção da obra de Agamben, tanto no Brasil como no mundo, que consistiu em entendê-la como podendo ser dividida em duas fases, uma primeira, dedicada a investigações estéticas, e uma segunda, iniciada com a publicação do primeiro volume de *Homo Sacer*, em 1995, dedicada a investigações políticas. Para Agamben, a distinção entre política, estética, ética, lógica e ontologia não faz mais o menor sentido. Pelo contrário, poderíamos dizer que um dos esforços fundamentais desenvolvidos em sua obra é precisamente a demonstração da implicação necessária entre esses diversos campos do saber que compreendemos tradicionalmente como distintos. Nesse sentido, toda especulação filosófica de Agamben sobre o fenômeno da arte é também uma especulação no campo da política e da ontologia, por exemplo (OLIVEIRA, 2013).

No fundo, toda política ou ética expressam uma compreensão lógico-ontológica, e toda ontologia ou lógica já são, em si mesmas, políticas, assim como o problema da arte em nosso tempo, e em qualquer outro, não pode ser entendido se permanecemos numa perspectiva simplesmente estética em sua abordagem. Somente se superarmos essa visão tradicional da filosofia podemos entender a intenção de Agamben e o porquê em suas obras as discussões econômicas, teológicas, jurídicas e políticas são indistinguíveis em suas reflexões. Só um atravessamento por todos esses campos do saber pode nos levar a uma compreensão adequada do fenômeno em jogo.

Um leitor atento, logo percebe que a “*Filosofia Política*” de Agamben foge dos padrões tradicionais, pois, em muitos escritos faz referência à metafísica, à literatura, à estética e em outras obras assume um discurso pseudo-religioso, inovando por completo o discurso da filosofia política. Não é falso afirmar, que a partir dos anos noventa, precisamente, com a obra *La comunità che viene*, Agamben se concentra de modo particular sobre a crise política na contemporaneidade, porém essas bases já estão postas nas obras precedentes. Uma compreensão adequada da análise política do *Homo sacer* está fundada sobre a crítica da metafísica, da estética, da linguagem, e da história, todas análises que Agamben começou a desenvolver no início dos anos setenta. Professor Salzani descreve que “se a ‘filosofia política’ de Agamben é anormal e heterogênea a respeito da teoria política tradicional, é porque deve ser reconduzida a sua matriz autêntica e original: a ontologia” (SALZANI, 2013, p. 8).

A política é para Agamben uma questão ontológica. A sua proposta filosófica só se torna compreensível se pensada como uma forma de construção de uma nova política e uma ética que só é possível através de uma nova ontologia. Esse projeto, que pretende repensar o eixo central da ontologia ocidental, é feito com uma erudição intelectual própria, os seus referimentos jogam entre os campos da filosofia, literatura, história, linguística, religião, economia e direito, desde a antiguidade greco-romana à medieval, moderna e contemporânea. Faz isso de um modo aprofundado com um cuidado filosófico minucioso, muitas vezes estranhos e inacessíveis com uma simples leitura. A obscuridade de alguns textos se deve pela forma compacta e econômica

com que escreve, porém utiliza sempre um estilo de escrita altamente elegante, com muitos conceitos e citações em latim.

Se há pouco tempo os críticos reduziavam a filosofia de Agamben ao conceito de *homo sacer* e estado de exceção, hoje é perfeitamente possível traçar uma linha teórica que vai desde a primeira obra até a última. Essa linha está sempre perpassada por uma questão aristotélica, chamada de “filosofia primeira” que tem como eixo central a análise do tema da potência. Retomando algumas interpretações aristotélicas, Agamben se detém sobre a noção de impotência, como a capacidade para a potência de não passar ao ato, como potência-de-não. Esse é o primeiro passo em que Agamben ensaia a reformulação dos pilares do seu projeto filosófico, mas que nas últimas obras dá ênfase para o conceito de “inoperosidade”.

O método filosófico agambeniano contempla elementos arqueológicos e genealógicos. Para a compreensão deste método é importante destacar que Foucault o influenciou significativamente⁵. É importante destacar que não foi Foucault quem primeiro utilizou o termo arqueologia, mas foi sem dúvida quem pôs novamente em circulação no âmbito do pensamento filosófico. Ele encontra-se “também em Kant, em Nietzsche, que constitui nesse tema um autor de referência para Foucault, e nos conceitos de pré-história (Urgeschichte) de Franz Overbeck e de ultra-história (ultrahistoire) de George Dumézil” (CASTRO, 2012b, p. 148).

Depois dos vários ataques e críticas que sofreu, especialmente, com a publicação da obra *O Que Resta de Auschwitz*, Agamben foi praticamente obrigado a precisar melhor o método específico de seu projeto, pois muitas das críticas entendiam que ele fazia análise histórica ou sociológica. Por isso, em várias entrevistas ele passou a destacar que os paradigmas que utiliza no projeto *homo sacer*, são arquétipos filosóficos, que funcionam somente enquanto são fenômenos históricos concretos, e enquanto tal, não desvaloriza eventos históricos positivos, mas em vez disso eles nos permitem compreender o contexto histórico-político mais amplo” (SALZANI, 2013, p. 126).

As críticas dirigidas a Agamben centram-se basicamente na noção de paradigma, pelo fato dele tomar conceitos ou fenômenos históricos positivos, como por exemplo: *homo sacer*, muçulmano, estado de exceção, campo, *oikonomia* etc. E através dele constrói contextos históricos problemáticos, por isso que Agamben começa a obra *Signatura Rerum* explicando

⁵ A influência de Foucault no projeto de Agamben é tanto conceitual como metodológica. Esse também é um aspecto de críticas por parte dos foucaultianos, à Agamben. Não dá para negar que a leitura que Agamben faz de Foucault é articulada e complexa, contudo, alguns foucaultianos encaram a reinterpretação que Agamben faz do pensador francês como abusiva e arbitrária. Alguns até afirmam que o que ocorre no projeto *homo sacer* é uma “agambenização” das teses de Foucault, o que impede o diálogo entre as duas filosofias.

“o que é um paradigma”. E desde logo ele mostra a sua originalidade na interpretação de Foucault. Visto que Foucault jamais definiu o termo paradigma.

Uma coisa é certa, Agamben não entende o paradigma no mesmo sentido de Kuhn⁶, mas o entende como um “caso singular que se aísla del contesto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir” (AGAMBEN, 2010, p. 23)⁷. Nesta perspectiva, em Foucault, o panóptico, o grande parto, a confissão e o cuidado de si, e em Agamben o *homo sacer*, o muçulmano, o estado de exceção são paradigmas. Ou seja, os paradigmas que Agamben utiliza, não são hipóteses que procuram explicar a modernidade reduzindo-a a uma causa ou origem histórica. Os paradigmas têm o objetivo de tornar inteligível uma série de fenômenos atuais. São exemplos de tipo especial, que têm a função de tornar inteligíveis aquilo que dificilmente pode ser explicado sem o seu auxílio. Um paradigma é um objeto singular que, valendo por todos os outros da mesma classe, define o conjunto do qual faz parte e ao qual o constitui. Em síntese, é um exemplo, um modelo, cuja função é construir e fazer inteligível um inteiro e mais amplo contexto histórico problemático. Dar um exemplo é um ato complexo porque “supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal no para ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo (SR, p. 23-24).

Em forma de síntese Agamben conclui o capítulo “o que é um paradigma” resumindo:

El paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad; 2) Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar; 3) El caso paradigmático deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al conjunto, de modo que ya no es posible separar en él

⁶ O uso da palavra “paradigma” já havia sido advertido em Foucault. No entanto, Agamben propõe refletir sobre este uso porque Foucault não o analisou especificamente. À medida que avançamos na interpretação de Agamben, encontramos o seguinte: Foucault queria “conscientemente distinguir o tema de sua pesquisa com o paradigma de Kuhn” (AGAMBEN, 2010, p. 18). É importante destacar que Kuhn, na obra *A estrutura das revoluções científicas* desenvolve uma teoria sobre a natureza da ciência, entendendo-a como uma sucessão de períodos ligados à tradição, pontuados por períodos não lineares, não cumulativos e evolutivos, mas, justamente, por rupturas. Assim, a ciência se caracteriza enquanto ruptura e, por consequência disso, opera com a ideia de revolução científica. Nesse sentido, Thomas Kuhn apresenta a revolução científica na perspectiva da mudança de um paradigma para outro, e isto ocorre a partir da crise em relação a determinado fenômeno, ou mesmo de fenômenos. Na compreensão de Foucault o paradigma é fundamental e o fundamento, entendido como um conjunto de regras, suposições teóricas e técnicas de aplicação de leis que orienta as atividades dos envolvidos no processo da pesquisa, da comunidade científica. De forma, um tanto pessoal, Agamben entende que o fato de Foucault não ter mencionado o trabalho de Thomas Kuhn em suas obras se deve ao fato de querer demarcar a diferença de sua abordagem e compreensão acerca da compreensão de paradigma em relação ao Kuhn. Uma leitura atenta à obra *Arqueologia do saber*, deixa claro que Foucault, mesmo não tendo descrito de modo explícito, quer distinguir conscientemente o tema de suas investigações da exposição kuhniana.

⁷ Para referir a obra *Signatura Rerum* utilizaremos, doravante, a sigla do livro SR.

ejemplaridad y singularidad; 4) El conjunto paradigmático no está jamás presupuesto a los paradigmas, sino que permanece imanente a ellos; 5) No hay, en el paradigma, un origen o una arché: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica; 6) La historicidad del paradigma no está en la diacronia ni en la sincronía, sino en un cruce entre ellas (SR, p. 40-41).

Ainda em busca de precisar seu método, no terceiro capítulo da obra *Signatura Rerum*, o autor reflete sobre o conceito de arqueologia e a define como “aquela prática que, em cada investigação histórica, tem o que fazer não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno e deve, por isso, confronta-se novamente com as fontes e a tradição”. O método arqueológico faz uma análise vertical, seu objetivo é encontrar a *arkhé*, que se apresenta como um ponto de insurgência nunca extinto. “[...] a *arkhé*, longe de pertencer a um passado remoto inteiramente afastado daquilo a que dá início, se faz presente, condiciona e torna inteligível o desenvolvimento no tempo” (SR, p. 93). Enquanto a arqueologia parte de uma análise vertical, em busca da *arkhé*, a genealogia se faz através de uma análise horizontal. Se faz a partir do presente, embora ela seja uma reconstrução histórica. Agamben busca entrecruzar a arqueologia com a genealogia para fazer uma reconstrução das verdades, dos discursos e das práticas históricas. Analisar e perceber os lastros históricos que produziram determinadas verdades, discursos e práticas é ter uma consciência crítica do presente. A crítica do presente não é possível sem o conhecimento de onde as verdades se formaram. É de fundamental importância a articulação entre arqueologia e genealogia, pois a arqueologia sem genealogia torna-se erudição histórica, e genealogia sem arqueologia parece permanecer no simplório da história.

Com este método filosófico, Agamben busca acessar um passado que não pode definir-se tecnicamente como passado porque permanece, de algum modo presente. Antes de buscar alcançar no passado o inconsciente e o esquecido, Agamben procura reconhecer o ponto em que foi produzida a dicotomia entre consciente e o esquecido, consciente e inconsciente, história e historiografia. Fundamentalmente, busca descrever como as realidades históricas surgem em determinado momento a partir de outras realidades históricas, heterogêneas a elas, porém das quais, no entanto, provêm.

Julgamos oportuno apresentar brevemente, logo de início, o método pelo qual o filósofo italiano desenvolve seu projeto filosófico. Uma discussão sobre o método pode parecer algo secundário, mas acreditamos que explicitá-lo, desde o início colaborará na compreensão dos objetivos, do significado da influência de conceitos, muitas vezes estranhos para nós. Também é importante destacar que em muitos dos textos Agamben parte da análise da etimologia de determinados conceitos. Através de uma espécie de recuperação e atualização filológica se manifesta o fundamento linguístico de seu pensamento. Na base dos principais conceitos, ou

melhor, na origem do significado de uma palavra Agamben procura considerar o mito que ali se encontra, pois, o mito diz muito do significado e dos seus elementos primordiais. Bernd Witte destaca: “Na etimologia não vem reconstruída a mudança da palavra nos contextos históricos, para deduzir assim as mudanças de significado. A etimologia é baseada, em vez disso, sobre um núcleo de significados válidos para cada época e independente da experiência histórica” (WITTE, 2012, p. 35).

Em qualquer texto de Agamben, nos salta aos olhos sua profunda erudição com que escreve. Cita uma série de autores desconhecidos e distantes além de eventos históricos obscuros, mas a finalidade não está neles, pois Agamben os utiliza como um procedimento filosófico em vista de uma análise sistêmica da sociedade de hoje. “A sua abordagem metódica da história, da cultura, da filosofia e da literatura é comparável àquele de Walter Benjamin, na medida em que o olhar de Agamben sobre a sociedade de hoje é guiado por uma memória hipersensível e idiossincrática” (WITTE, 2012, p. 39).

Pesquisar a condição da vida humana, com o intuito de mostrar uma perspectiva ética em Agamben requer de nós um posicionamento crítico das demandas biopolítica da contemporaneidade, desconstruindo com algumas compreensões otimistas que mais atrapalham o entendimento do momento histórico que estamos vivendo⁸. Enganamo-nos profundamente se pensamos que as consequências perversas da biopolítica são coisas do passado que não mais nos ameaçam. Enquanto a vida humana possa atingir o estatuto de mero recurso natural, pura *vida nua*, ninguém estará a salvo da barbárie. As questões éticas e filosóficas postas sobre a condição humana nos campos de concentração nazistas são extremamente atuais. A condição extrema que a vida humana atingiu nos campos nazistas está presente entre nós na vida dos refugiados, enfermos comatosos ou ultracomatosos. Uma pesquisa neste âmbito não se trata, portanto, de um simples retrocesso ou análise ética e políticas do passado com formas superadas. Os recentes acontecimentos políticos, econômicos e tecnológicos nos alertam, para possibilidades devastadoras das condições biopolíticas.

Todo esse debate nos coloca em uma posição chave na contemporaneidade, e ao mesmo tempo numa posição complexa, pois, como o próprio Agamben destaca: É contemporâneo todo

⁸ Recentemente Yara Fratschi (2016, p. 213-234), publicou um artigo na Revista PHILÓSOPHOS, faz duras críticas à Agamben dizendo que esta teoria filosófica traz um diagnóstico construído com excessiva atenção aos dispositivos de controle e que por isso não é atento da sociedade, para a relevância dos movimentos sociais e para os potenciais emancipatórios escritos no presente. Segundo Yara, o modo pessimista como Agamben encara a democracia e os dispositivos de controle dificulta qualquer análise dos avanços e conquistas modernas, uma delas é a emancipação da mulher. Para uma leitura completa do artigo, acessar: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/38823/21528>

o ser humano que reconhece que “um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo” (AGAMBEN, 2009a, p. 59). Nesse sentido, são contemporâneos todos aqueles que se sensibilizam frente as injustiças de um mundo potencialmente encantador. Como descreve Agamben:

Contemporâneos são aqueles que [...] mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta [a] contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. Mas o que significa “ver as trevas”, “perceber o escuro”? (AGAMBEN, 2009a, p. 62-63).

É isso que nos motivou estudar Giorgio Agamben, pois sua teoria nos tira de uma certa zona de conforto, nos abre os olhos para o iminente retorno às barbáries presentes em muitas experiências contemporâneas. A filosofia não pode ficar de braços cruzados perdida nas simples análises conceituais. Cabe à filosofia mergulhar nas obscuridades do presente com a capacidade de encontrar o ponto de insurgências.

2 FUNDAMENTOS DA BIOPOLÍTICA

Na modernidade presenciamos um acelerado desenvolvimento de uma racionalidade administrativa, científica e técnica em relação à vida. Muitos pensadores estão discutindo sobre as consequências de a vida estar diretamente implicada no poder. A partir de Foucault compreendemos o significado e a problemática que envolve a administração e o controle da vida. Paira na política, no direito, na economia e na medicina, um discurso do cuidado da vida, mas ao mesmo tempo, esse discurso chega de forma disfarçada trazendo práticas que tornam a vida matável. Paradoxalmente proliferam em nossas sociedades contemporâneas discursos biologicistas que autorizam a morte de alguns grupos, com a justificação de proteção e purificação da vida. Como destaca Candioto: “A época contemporânea, na qual a vida parece ter sido objeto de maior cuidado pelo Estado e pela medicina, é paradoxalmente a que mais tem sido acometida por genocídios outrora inimagináveis, ao lançar mão de pretextos racistas e incitação à violência, em razão da xenofobia. O cuidado da vida tem sido correlato da sua manipulação” (CANDIOTO, 2010, p.171). Esse parece ser o maior perigo na atualidade e que precisa de uma análise mais aprofundada.

Roberto Esposito⁹, em *Bios: biopolítica e filosofia* (2010), inicia a obra com uma análise de cinco casos impactantes, todos ocorridos entre os anos de 2000 e 2004. O primeiro, ocorreu na França, no ano de 2000, é o caso da decisão da justiça francesa que reconheceu a uma criança, nascida com graves lesões genéticas, o direito de interpor queixa contra o médico que não tinha devidamente diagnosticado a rubéola da mãe durante a gravidez, impedindo-a de abortar como era sua vontade expressa. A controvérsia que esse caso traz à tona é o reconhecimento do direito de não nascer a este menino (ainda feto). A base da discussão não é o erro médico, mas sim o estatuto de sujeito de quem contesta. O problema posto é de ordem lógica e ontológica. Como pode um não ser reclamar o direito de continuar como tal e assim a não entrar na esfera do ser? Parece que o caso expõe é a impossibilidade de decidir, em termos legais a relação entre vida biológica (vida natural) e personalidade jurídica.

Outro caso analisado pelo autor ocorreu no Afeganistão, em 2001. Nesse período se configura o que conhecemos hoje como guerra humanitária: sobre o mesmo território que se detonavam bombas de alto potencial destrutivo se lançavam alimentos e medicamentos. O

⁹ Roberto Esposito é atualmente um dos principais filósofos italiano, seus trabalhos, no campo da biopolítica, são reconhecidos internacionalmente. Nasceu em Nápoles, onde se graduou na Universidade de Nápoles Federico II. Ele atualmente leciona Filosofia Teórica da Scuola Normale Superiore na Itália. Foi Vice-Diretor do Istituto Italiano di Scienze Umane, Professor Catedrático de Filosofia Teórica, e coordenador do programa de doutoramento em Filosofia até 2013.

problema não é só a dúvida sobre a legitimidade jurídica de guerras conduzidas em nome de direitos universais. O paradoxo do bombardeio humanitário está sobretudo na sobreposição que nele se manifesta entre a defesa da vida e a produção efetiva da morte.

O terceiro caso ocorreu na Rússia, em 2002, quando grupos especiais da polícia entram no teatro *Dubrovka* de Moscou, onde um grupo de chechenos mantinham como reféns quase mil pessoas. A intervenção da polícia provocou a morte, com gás paralisante de efeito letal, de 128 reféns além de praticamente todos os terroristas. Mesmo que nesse caso não se tenha feito uso do termo humanitário, a lógica de fundo não é diferente: a morte de dezenas de pessoas nasceu da mesma vontade de salvar o maior número possível de vidas.

O quarto caso ocorreu na China, em 2003. Descobre-se que em uma província chinesa havia mais de um milhão e meio de soros positivos. Ao contrário do que ocorre em alguns países de terceiro mundo, o contágio, na China não tem causas naturais ou sócio-culturais, mas sim diretamente econômicas e políticas. A causa central foi o comércio de sangue, em grande escala, gerido pelo governo central.

O quinto caso analisado por Espósito ocorreu em Ruanda, em 2004, quando um relatório da ONU informou que cerca de dez mil crianças constituem o fruto biológico das violações étnicas levadas a cabo por dez anos, no decurso do genocídio consumado pelos *Hutus* nos confrontos com os *Tutsis*. Tais práticas modificam de modo inédito a relação entre vida e morte. Nas guerras tradicionais, a morte vem da vida; no ato de violação étnica, é a vida que procede da morte, da violência, do terror das mulheres tornadas grávidas quando estavam inconscientes ou imobilizadas por uma arma.¹⁰

Laura Bazzicalupo acrescenta outros fenômenos que achamos importante destacar, pois dão a dimensão da problemática atual, que são: a violenta radicalização dos conflitos internacionais; uma gestão policial da população em permanente estado de exceção e portanto, um empobrecimento das garantias jurídicas em nome da segurança e sobrevivência; aumento significativo dos fluxos migratórios, que envolvem milhões de vidas e a utilização de dispositivos de exceção jurídica para gerir esse fluxo humano (BAZZICALUPO, 2012, p. 19-20). São casos perfeitamente conhecidos e evidenciados em nossa realidade brasileira, em especial nas favelas, quando a justiça emite mandados judiciais genéricos e todas as residências são “revistadas” indistintamente. Para fazer jus ao pensamento de Benjamin e Agamben, a experiência de nossos pobres, que vivem claramente inúmeras situações de exceções jurídicas, indica que a exceção tornou-se a regra.

¹⁰ Para um aprofundamento maior sobre cada um dos casos descritos, ver Espósito (2010).

Qual a relação existente entre esses casos descritos por Esposito e Bazzicalupo? Qual é a relação existente entre os atuais fenômenos geopolíticos e o recurso à guerra como solução dos problemas? No centro de todos esses casos está a noção de biopolítica. O que está em jogo é uma complexa estratégia para regular e controlar os momentos mais fundamentais da vida, tarefa da biopolítica que se aproveita da medicina e de outras ciências como economia, direito, estatística para governar a vida. Todos esses fenômenos, em si complexos, tem em comum o fato de serem fenômenos políticos que têm uma implicação direta na vida biológica do ser humano, enquanto ser vivente. São fenômenos que nos mostram como a política assumiu o encargo de gestão biológica da vida. É esse encargo político que Foucault intitulou de biopolítica. Um conceito que cada vez mais está em uso, porém, ainda é tratado com generalidade, muitas vezes mal compreendido, principalmente no que diz respeito às consequências éticas.

2.1 BREVE HISTÓRICO DA BIOPOLÍTICA

O debate sobre a biopolítica vem ganhando, nos últimos anos, espaço de reflexão nas academias, especialmente por colocar em questão o próprio caráter natural da vida e por interrogar sobre a relação problemática entre poder e vida. Os teóricos que estão atualmente no centro desta discussão são “continuadores” das pesquisas realizadas por Foucault. Mesmo que não tenha sido o pensador francês quem forjou o termo biopolítica, no entanto, foi certamente ele quem lhe deu novo sentido). O filósofo italiano Roberto Esposito destaca que “desde que Foucault repropôs e requalificou o conceito, todo o quadrante da filosofia política se viu profundamente modificado. Não é que tenha saído de cena, de uma penada, categorias clássicas como as de direito, soberania ou democracia. São elas que continuam a organizar a ordem do discurso político mais espalhado” (ESPOSITO, 2010, p. 29). Uma análise sobre a condição da vida humana na atualidade demonstra que o sentido eficaz desses conceitos (direito, soberania ou democracia) estão cada vez mais debilitados, não conseguem mais explicar a realidade que escapa de qualquer captura simplesmente analítica.

Olhe-se por onde se olhar, direito e política aparecem cada vez mais envolvidos em qualquer coisa que excede a sua designação habitual, arrastando-os para uma dimensão que sai fora do seu aparelho conceptual. Este “qualquer coisa” – este elemento e esta substância, este substrato e esta turbulência – é justamente o objeto da biopolítica (ESPOSITO, 2010, p. 30).

Para uma compreensão maior da biopolítica precisamos traçar a genealogia deste conceito, que é anterior a Foucault. Esposito se dedica a esta tarefa de forma meticulosa. Ele analisa algumas correntes científicas que foram se desenvolvendo no século XX e que contribuíram para o desenvolvimento da biopolítica. Essas correntes foram caracterizadas por uma abordagem de tipo organicista, antropológica e naturalista (ESPOSITO, 2010, p. 32).

Na perspectiva organicista detectou que já em 1920 alguns ensaios alemães apontavam para a direção do que hoje compreendemos por biopolítica. Mas, quem de fato empregou propriamente o conceito foi sueco Rudolph Kjellen (1864-1922) que, em 1916, publicou a obra *O estado como forma de vida*. Nela o autor defende uma concepção rigorosamente organicista de estado, em oposição às teorias constitucionais liberais que concebem o Estado como um produto artificial fundado em um acordo estipulado livremente por indivíduos livres. Para Kjellen, o Estado é uma forma vivente, um corpo que tem instintos, impulsos, vontade de potência. Não entendia o Estado como um sujeito de direito fundado artificial e consensualmente, mas o compreendia como um conjunto integrado de indivíduos como forma viva, dotada de instintos e pulsões, como um conjunto de homens que agem como um único ser individual corpóreo e espiritual. Esta é a raiz do termo biopolítica como um processo de naturalização da política. A mesma perspectiva se encontra na obra do barão Jacob Von Uexküll, de 1920, intitulado *Biologia do Estado: anatomia, fisiologia e patologia dos Estados*, dedicado ao Estado alemão e às ameaças que sofria. A grande saúde do Estado-corpo está constantemente ameaçada por agentes internos, “parasitas” infiltrados nos tecidos e que se nutrem da sua linfa vital, células cancerosas que levam à sua degeneração e que, em nome da vida, devem ser exterminadas. O discurso gira sempre em torno da configuração biológica de um corpo do estado e a relação harmônica entre os seus órgãos, representativos das diferentes profissões e competências. O título da obra é bastante significativo, dado que a analogia traçada pelo autor entre biologia e política o fez introduzir o conceito de patologia na política, para designar aqueles comportamentos desajustados à ordem social. Da mesma forma que a medicina deve curar o corpo ou a mente de qualquer patologia, o estado precisa criar mecanismos para eliminar os comportamentos desajustados.

Seguindo a mesma concepção, em 1938 o inglês Morley Roberts, no livro *Biopolítica: um ensaio sobre a fisiologia, patologia e política do organismo somático e social*, argumentava que a biopolítica tinha a missão de reconhecer e enfrentar os riscos que ameaçam o corpo político, uma alusão claramente racial, fazendo uma menção à rejeição imunitária dos ingleses aos judeus. Aqui, pela primeira vez, a ciência biológica foi considerada capaz de oferecer instrumentos para o diagnóstico das desordens sociais.

Em meados dos anos sessenta, do século passado, surgiram uma série de pensadores que direcionaram suas pesquisas num esforço de legitimação de um projeto que visava o melhoramento da vida a partir do respeito às normas biológicas. Essas pesquisas enfatizavam o âmbito da natureza como elemento essencial para a determinação política. A proposta se estruturou sobre um terreno chamado darwinismo social¹¹ e seus desdobramentos sócio-biológicos. Ao interno deste debate, a ciência biológica passava a ser considerada uma ciência capaz de oferecer instrumentos úteis para o governo da sociedade, da prevenção à desordem e a manutenção da ordem. Como descreve Bazzicalupo: “a biologia é política como é a economia, que por sua vez responde às exigências biológicas” (BAZZICALUPO, 2006, p. 29). Nesse cenário, a vida passa a ser referida sempre através daquela que passou a ser considerada a ciência, por assim dizer, da contemporaneidade, a biologia. O modo de pensar a relação com o *bios*, segundo os critérios neodarwinista, é puramente tecnológico. Ou seja, através de uma ação humana estrategicamente calculada, orientada pela nova teoria, era possível melhorar tanto a qualidade da vida como ela mesma, mas sempre em parceria com interesses privados de empresas biotecnológicas, onde os propósitos são transformados em benefícios sociais, como uma espécie de pacto de solidariedade.

Nesse mesmo período, na França se desenvolvia uma reflexão que influenciou a gênese do debate contemporâneo sobre a biopolítica. A perspectiva não é tecnocrática, mas humanística, no sentido que o objetivo não era oferecer conhecimento capaz de reforçar as capacidades para governar a vida, mas sim conhecimentos capazes de reconciliar o desenvolvimento de material destrutivo com a dimensão espiritual da vida. É nessa perspectiva que Edgar Morin¹² estrutura sua teoria. Ele se refere à biopolítica para indicar uma política que se ocupa da vida, tendo em vista a complexidade do vivente, criando as condições para o retorno à natureza humana. Ele chama biopolítica para uma política afirmativa de promoção da vida, uma política que se preocupa com o problema da fome, da natalidade, etc. Bazzicalupo assim descreve a proposta de Morin:

¹¹ O darwinismo social tem sua gênese na teoria da seleção natural de Charles Darwin, que explica a diversidade de espécies de seres vivos através do processo evolução. O fato é que a teoria de Darwin deu as bases para o surgimento de correntes nas ciências sociais baseadas na tese da sobrevivência do mais adaptado. Essas correntes defendem a tese que existem características biológicas e sociais que determinariam a superioridade de uma pessoa em relação à outra e que as pessoas que se enquadram em alguns critérios seriam as mais aptas. É importante ressaltar que essa ciência legitimou o discurso ideológico europeu para dominar outros continentes. Tal teoria difundia o propósito de que na luta pela vida somente as nações e as raças mais fortes e capazes sobreviveriam. Segundo o discurso ideológico dessas teorias raciais, o europeu era o modelo ideal, padrão de sociedade, no qual as outras sociedades deveriam se espelhar.

¹² Para uma maior compreensão da perspectiva adotada por Morin indica-se a obra *Introduction à une politique de l'homme* (MORIN, 1999).

A biopolítica, em oposição ao dominante e árido economicismo quantitativo da ciência política, seria, para Morin, a desejável ligação da política à natureza. Ele enfatiza, assim a vida social, humanista e altruísta, a adesão ao código afetivo do cuidado. É exatamente este o sinal (social, terapêutico, humanista, pedagógico, especialista) em que a recuperação tem lugar, nos anos sessenta e setenta, das temáticas da vida – qualidade, proteção e promoção – naquele grande dispositivo biopolítico que é o Estado Social (2006, p. 31).

Sobre esse sinal social, terapêutico, embasado em saberes especializados, cresce nos anos sessenta do século XX, o tema da vida, especialmente sobre a qualidade, proteção e promoção. Se trata claramente de um retorno ao biológico, da promoção e potencialização da construção de um humano melhor. É importante lembrar que neste período vivia-se um momento da expectativa de se fazer bom uso do progresso, tendo a vida material como critério político.

Nesse mesmo período nos Estados Unidos começam a ganhar corpo importantes estudos sobre a base biológica do comportamento humano e que poderiam servir a um melhor controle político. Nesse período é firmado um convênio chamado de *Research Committee on Biology and Politics*, numa perspectiva explicitamente biopolítica. Esposito define essa corrente como naturalista, pois muitas pesquisas desenvolvidas nesta época concentravam-se sobre a contribuição que biólogos, farmacologistas, etólogos podiam fornecer à política. O volume *Biology and Politics* recolhe uma série de estudos, todos fundamentados numa base biológica do comportamento humano, que poderia ser o ponto de viragem para a análise e controle da conduta política. Os cientistas que desenvolveram esses projetos criticavam veementemente a ideia de que o comportamento é exclusivamente racional ou condicionado socialmente. Nesta perspectiva, o ser humano não tem condições de ser diferente do que determina a sua natureza, ele está claramente pré-determinado. Na melhor das hipóteses, deve tentar controlar os aspectos indesejáveis de seus ditames biológicos. Nesse período de desenvolvimento, o que contava, não era tanto conferir um estatuto de ciência exata à política, mas sim reconduzi-la a um âmbito natural. Isso diz respeito à condição contingente de nosso corpo, que mantém a ação humana dentro dos limites de determinadas possibilidades anatômicas e fisiológicas, mas também incluía a configuração biológica ou mesmo a bagagem genética do sujeito em questão. Esposito destaca que a noção de biopolítica que resulta dessa corrente está suficientemente clara: “Nas palavras do teórico mais reputado desta linha interpretativa, trata-se do termo comumente usado para descrever a abordagem daqueles cientistas políticos que usam os conceitos biológicos (em especial a teoria evolucionista darwiniana) e as técnicas de investigação biológicas para estudar,

explicar, prever e às vezes também prescrever o comportamento político” (ESPOSITO, 2010, p. 29).

Nesse período estava-se diante de uma nova versão do behaviorismo dos anos cinquenta, obviamente, mantendo certa afinidade enquanto ciência do comportamento. Contudo, a nova etologia e sociobiologia se afastam do velho esquema estímulo-resposta e da preponderância dos fatores ambientais, típicas do behaviorismo. Estavam conscientes que os seres vivos implicam não numa ordem, mas numa organização na qual interagem condicionamentos externos, mecanismos motivacionais e padrões genéticos inatos, orientados em últimas instâncias para a sobrevivência.

Estavam preocupados com a natureza da conduta humana, pois o progresso da neurologia, da farmacologia, da biologia molecular e da etologia abria novas e instigantes perspectivas. O objetivo é claro e declarado: essas novas ciências buscam reescrever as características do animal humano. E buscam, principalmente, contribuir com a política, através dos traços da redefinida natureza biológica através de padrões comportamentais. A natureza biológica do humano é apresentada como um dado de partida sobre o qual se adaptam os procedimentos culturais e políticos. Ou seja, está em questão um projeto que visa o condicionamento do comportamento. Nessa perspectiva, para entender a sociedade tem que se remeter às explicações naturalistas da biologia humana, pois o comportamento social é um prolongamento do instinto natural.

O progresso do mapeamento e conhecimento do genoma humano, começa-se a projetar objetivamente possibilidades de prevenção de deficiências e detectar anomalias. Isso significa que através do progresso das ciências biológicas e da tecnologia, a natureza humana tornou-se passível de modificação de maneira jamais imaginável, tanto que o corpo pode ser modificado no seu aspecto físico. Essa possibilidade da leitura genética das anomalias, até mesmo antissociais, reproduz em larga escala a ideia de gestão biopolítica. Como o cenário não era propício para uma gestão eugênica da espécie (lembramos da catástrofe que foi esse projeto patrocinado pelo nazismo), os cientistas concentraram os esforços para melhorar a espécie biologicamente. Bazzicalupo explica que

[...] a explicação das características do vivo em termos de hereditariedade está ligada à individuação de subgrupos humanos que, numa ótica funcionalista de otimização econômica do conjunto social, são desregrados à ordem, à codificação e portanto, implicam dispersão de energia e impossibilidade de integração. Assim, políticas explicitamente seletivas e opções eugênicas se afirmam sem muita dificuldade na visão técnica, manipulativa, própria da nossa cultura (2006, p. 30).

Na realidade, nas pesquisas eugênicas não é utilizado o termo biopolítica. Todavia, elas trazem à tona uma característica importante, porque a perspectiva que adotam é aquela da naturalização do humano, de acordo com o papel que os indicadores biológicos e fisiológicos desempenham nos comportamentos sociais e no fortalecimento das atitudes políticas. Os cientistas sempre se movem com muita prudência, sublinhando a neutralidade moral do biológico, pois está ainda fresco na memória de qualquer um, como o determinismo biológico foi usado numa direção mortífera, não só pelo nazismo como também por políticas eugenísticas dos Estados Unidos, sobretudo entre 1910 e 1930.

Através das questões sociais, dos grandes investimentos terapêuticos, embasados em saberes cada vez mais especializados, cresceu a reivindicação da dignidade da eugenia positiva (em contraste com a eugenia negativa do nazismo), como possibilidade de melhoramento da vida humana. Esse discurso inteligente e articulado torna-se particularmente adequado para revelar a crise em que a vida foi envolvida, pois hoje temos clareza que ela não é apenas o lugar onde o poder é aplicado como é também o lugar de legitimação da política. Como descreve Bazzicalupo: “Quem poderia dizer não a mais saúde, mais vida, mais bem-estar?” Certamente os críticos da biopolítica não se posicionariam contrários a esta questão. Mas, alguém ousou questionar seu custo ou consequência? Ou sob qual governo estas práticas seriam efetivadas?

Não podemos negar que todos os estudos e investimentos aplicados pela neurociência contribuíram para um maior conhecimento sobre o funcionamento biológico e que este tem implicação na nossa conduta como seres vivos. Certamente todas as descobertas sobre o funcionamento e mapeamento do cérebro, dos genes, etc. foram fundamentais para uma maior compreensão do humano. No entanto, a neurociência incorre num absurdo reducionismo das condições humanas: a identificação da biologia com a subjetividade significa reduzir o humano à mera biologia, à pura animalidade. Por isso Bazzicalupo escreve que: “O uso do conhecimento biológico, pelos novos modelos de governança e dispositivos de condicionamentos, faz com que os agentes e os associados sejam cada vez menos vistos como sujeitos jurídicos e sempre mais como viventes” (BAZZICALUPO, 2006, p. 32).

O fato é que essas explicações naturalistas do humano, pouco explicam sobre o comportamento humano. Ao reduzir os desejos, sentimentos e vontade a meros impulsos naturais, se está produzindo um reducionismo do humano ao biológico. Posicionando-se criticamente a essa tendência reducionista do humano, Castor adverte:

Nesse achatamento, ignora-se que, diferentemente dos outros seres vivos, no ser humano a relação entre o estímulo biológico e a resposta da vontade não é automática nem imediata. Os condicionamentos biológicos da natureza humana são

inquestionáveis; sua influência é importante. Contudo, o que diferencia o ser humano dos outros seres vivos é que, entre os estímulos da sua natureza e a resposta que ele decide implementar, há uma mediação simbólica do sentido. O ser humano cria sentido para tudo o que sente. Tudo o que emerge da natureza humana aparece configurado desde a interioridade do sentido. O sentido não é imposto pela natureza, é criado pelo sujeito e pela sociedade. O impulso é natural, o sentido é criado historicamente. Quando as pulsões se apresentam no ser humano já lhe aparecem perpassadas pelo sentido, configuradas simbolicamente. Nada há no humano que escape ao sentido. O humano demasiado humano é o sentido e, com ele, os valores que institui para os próprios impulsos naturais. Por exemplo, a pulsão sexual, a fome, o abrigo, etc., são instintos primários, mas as possibilidades de viver a sexualidade ou de se alimentar, diferentemente dos demais animais, obedecem a um leque criativo de possibilidades e valores permanentemente abertos para o ser humano. O ser humano é o único ser vivo que não se limita a responder imediatamente aos instintos naturais, mas os mediatiza através do sentido simbólico. O ser humano recebe os estímulos naturais da sua *bios*, porém consegue manter certo distanciamento deles ao ponto de significar de modo diferente os mesmos impulsos dependendo das circunstâncias, dos valores, da cultura (RUIZ, 2012a, [s.p.]).

É nesta perspectiva que podemos compreender melhor a crítica empregada por Foucault à biopolítica. As análises que ele fez, especialmente sobre a forma que se produz e se incentiva, de maneira calculada, a administração da vida de uma dada população, é certamente o maior legado à nossa geração. Não se tratava de descrever um fenômeno histórico do passado, mas de compreender o cerne mesmo da vida política contemporânea. Está é a tese que Foucault desenvolveu em 1976, no primeiro volume de *História da Sexualidade I, A vontade de saber*, e desenvolvido num curso no *collège de France*, também do mesmo ano, publicado sob o título: *Em defesa da sociedade*. Mesmo depois da publicação, o conceito “*Biopolítica*” (na perspectiva de Foucault) tardou quase duas décadas para ser compreendido, assimilado, considerado, absorvido e desenvolvido por outros pensadores. “Certos pensadores vão tão profundamente à raiz dos dilemas de sua época que tardam em ser compreendidos e assimilados por seus contemporâneos” (DUARTE, 2006, p. 45).

Duarte chama a atenção para dois motivos que justificam ou explicam porque o conceito de biopolítica demorou para ser reconhecido como instrumento de interrogação da política. Em primeiro lugar, para reconhecê-lo era preciso ultrapassar a rigidez dicotômica da distinção ideológica tradicional entre esquerda e direita, pois o caráter biopolítico encontrava-se tanto no nazismo como no stalinismo. Em segundo lugar, o fenômeno da biopolítica só poderia ser entendido enquanto forma globalmente disseminada de exercício cotidiano de um poder estatal que investe na multiplicação da vida por meio da aniquilação da própria vida. Um paradoxo complexo de ser analisado, mas que com o advento da política transnacional globalizada essas análises críticas se intensificaram e puderam desvelar esse caráter perverso (DUARTE, 2006, p. 52).

O poder e a sua conexão com a vida humana tornaram-se objeto de pesquisas de Foucault, nos seus escritos dos anos 1970, onde faz uma análise detalhada do poder, que age microfisicamente sobre os comportamentos humanos, aparentemente insignificantes e sobre os poderes que governam macrofisicamente as vidas dos membros da espécie humana. Foucault fundamentalmente se interessa pelos mecanismos que estão na base do exercício do poder político, ou seja, as modalidades através das quais o poder é exercitado. Por isso, o pensador francês se concentra sobre duas teorias de governo desenvolvidas entre o século XVI e o XVIII: a *razão de Estado* e o *Estado de polícia*. A *razão de Estado* representava a arte de governar conforme a potência do estado, na ótica da expansão e competição. Por sua vez, o *Estado de polícia* representa uma técnica de governo própria do Estado moderno. É intrigante analisar como a polícia, a partir do século XVIII, passa a ter a vida como o objeto principal. Ou seja, o poder, com a polícia, completou o primeiro passo em direção a arte de governar a vida, representando uma grande tecnologia de duas faces: anatômica e biológica. Ou seja, uma técnica agiu sobre o indivíduo e a outra sobre a espécie. Agia diretamente na atividade do corpo e nos processos da vida. Através da tecnologia disciplinar, o corpo tornou-se objeto central, seja individualmente como coletivamente. Por isso, Foucault compreende a biopolítica enquanto:

Tecnologia de governo através da qual os mecanismos biológicos dos indivíduos passam a integrar o cálculo da gestão do poder. Desaparece a sociedade como simples conjunto de sujeitos e passa a figurar, no cenário político, a espécie humana. Essa tecnologia é manejada por um conjunto de técnicas (biopoder), de mecanismos que são desenvolvidos a partir de um saber-poder que se mostra capaz de interferir diretamente nos destinos da vida humana (FOUCAULT, 1988, p. 154).

Tais técnicas, destaca Foucault, propiciam a estatização do biológico: “A espécie humana torna-se acessível ao Estado, que nela poderá intervir, por exemplo, regulando a proporção de nascimentos e de óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade da população, a incidência de doenças, a longevidade, etc.” (FOUCAULT, 1999, p. 289-290).

O conceito de biopolítica leva Foucault a dar uma pequena guinada em relação à sua obra anterior, *Vigiar e Punir*. O pensador francês buscou explicar o aparecimento, ao longo da segunda metade do século XVIII e durante o século XIX, de um poder de normalização que já não se exercia sobre os corpos individuais e sim sobre o corpo vivo da espécie humana ou da população. Ao discutir o chamado “dispositivo da sexualidade”, isto é, a rede heterogênea de poderes e saberes que produziram a experiência moderna da sexualidade em suas manifestações hegemônicas, assim como as anomalias e abjeções que lhe correspondem, Foucault

compreendeu o sexo e, desde aí, também a vida da população, como um alvo privilegiado para a atuação de poderes, que já não tentavam simplesmente disciplinar e regradar comportamentos e corpos individuais. Por outro lado, tratava-se, então, de normalizar também a conduta da espécie por meio da administração de políticas públicas destinadas a regradar, observar e controlar a taxa de natalidade e mortalidade, as condições sanitárias nas grandes cidades, o fluxo de infecções e contaminações, a duração e as condições da vida mesma da população, a segurança pública e os problemas sociais derivados das classes perigosas. Assim Foucault sintetiza:

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; [...]. Um dos polos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controles eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anatomia-política do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los varia; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida (FOUCAULT, 1988, p. 151-152).

Foucault representa, nesta reconstrução, que procuramos fazer da biopolítica, um ponto de virada crucial. A sua reflexão e o uso que faz do termo, imprime um novo sentido para esse tema e os problemas que nele estão implicados. Não se trata somente de uma crítica pela forma que a vida passa a ser governada, mas, como diz Bazzicalupo:

Foucault forjou o termo e o problematiza, identificando uma modalidade de relação de poder que a auto-apresentação do moderno – jurídica e política – tinha obscurecido, modalidade na qual o objeto “vida” não é uma simples extensão ou variação de assumir o comando da parte do poder, mas condiciona e é condicionado pelo saber com a finalidade de governar (BAZZICALUPO, 2012, p. 33).

Ou seja, a vida é o critério e o fim com base na qual se exercita o poder. Isso implica que a vida seja o objeto de um juízo político de valor tanto para selecioná-la como para melhorá-la. Com essa transformação conceitual, Foucault oferece para a reflexão filosófica, social e política, sem dúvida, um instrumento conceitual que se revelou esclarecedor para interpretar as novas formas de poder sobre a vida. No último capítulo do volume I da *História da Sexualidade*, Foucault formulou o conceito de biopolítica, mas não conseguiu desenvolvê-lo suficientemente e extrair as consequências mais profunda. Nas suas obras posteriores à *A vontade de saber*, o autor operou uma inflexão no seu projeto: de uma história genealógica da sexualidade Foucault

retorna, nos volumes dois e três,¹³ ao mundo grego. Por isso, nesse período a biopolítica ficou abandonada e, quando ele deu sinal de retomar a esta problemática, a morte prematura o impede de levar às últimas consequências esse tema. No entanto, a partir da década de 1990, o conceito biopolítica ganha novos contornos em pensadores como Deleuze, Agamben, Negri e Esposito.

2.1.1 Controle da vida

Nos últimos séculos assistimos como a violência esteve presente e foi constitutiva da condição da vida humana. Assistimos uma série de fenômenos, como a prática da eutanásia, além da medicalização do corpo através da biotecnologia. Todos esses fenômenos têm um aspecto em comum: são fenômenos políticos que pretendem controlar a vida biológica, mais especificamente dos humanos. O controle da vida passou a ser o elemento determinante da ação da política. As análises biopolíticas colaboram para um entendimento mais aprofundado sobre o momento que estamos vivendo. Neste contexto a vida da população passa a ser submetida a um conjunto de técnicas e procedimentos de potencialização da vida, ou da morte, de acordo com os cálculos de custo e benefício determinados pela racionalidade administrativa do Estado no exercício de seu poder. Sob tais pressupostos, a vida humana passa a ser conformada pela dinâmica de um biopoder, que incide na disciplinarização e normalização dos corpos e da subjetividade dos indivíduos, que são concebidos como recursos humanos, necessários à potencialização da dinâmica jurídica, econômica e política em curso na contemporaneidade.

No momento em que a ciência define a vida sob a égide de sua dimensão biológica e físico-química se apresenta um problema fundamental para a filosofia, pois a filosofia não se contenta com esses reducionismos e, por isso, é necessária uma análise sobre a vida que transcende às determinações científicas, implicando aspectos cognitivos, culturais, políticos e éticos em sua totalidade. Ou seja, a vida humana transita em uma zona de indeterminação, de indefinição, de indiscernibilidade. Esta condição a remete a uma polissemia conceitual, bem como, a torna objeto dos mais variados interesses e jogos de poder presentes ao longo da civilização ocidental e de forma mais contundente na modernidade e contemporaneidade. Por estes motivos, para Giorgio Agamben, a relação da política com a vida requer alguns esclarecimentos filosóficos e, em especial, uma análise que reconstrua como o conceito “*vida*”

¹³ O Volume dois trata do *Uso dos Prazeres* e o volume três trata de *O cuidado de si*. Nesses dois volumes Foucault desenvolve toda uma problemática da ética do cuidado de si presente nas culturas grega e romana, retornando a obras de pensadores importantes como Sócrates, Platão, Marco Aurélio e Sêneca.

foi sendo definido pela filosofia ocidental, tendo em vista a falta de univocidade. Nessa perspectiva, há a necessidade de um confronto direto com o horizonte da *Bios* e da *Zoé*.

Na obra que inicia o projeto *homo sacer* e naquela que fecha¹⁴ o seu projeto, Agamben chama a atenção para um pensador por quem ele guarda uma profunda admiração: Guy Debord¹⁵. Em vários momentos da obra *A Sociedade do Espetáculo*, Guy evoca o conceito vida e denuncia sua condição na chamada sociedade do espetáculo: “O homem alienado daquilo que produz, mesmo criando os detalhes do seu mundo, está separado dele. Quanto mais sua vida se transforma em mercadoria, mais se separa dela” (DEBORD, 2003, p. 27). Em vários outros momentos Debord denuncia a condição da vida exposta à espetacularização do mercado. No entanto, conforme destaca Agamben, em nenhum momento Guy Debord esclarece que coisa é esta vida ou ainda o que se deveria entender por vida da sociedade. Mas, certamente Debord não estava fazendo nada mais do que repetir uma atitude de nossa cultura, no qual a vida nunca foi definida como tal, “mas é de vez em quando, articulada e dividida em bios e zoé, vida politicamente qualificada e vida nua, vida pública e vida privada, vida vegetativa e vida de relação” (AGAMBEN, 2014, p. 16).¹⁶ Pode ser por essa indecidibilidade do conceito vida que ela passa a ser politicamente e individualmente determinada.

O fato é que temos dificuldade de reconhecer a crise que envolve o conceito *vida*. Não há dúvida que Foucault teve o mérito e a habilidade de primeiro nos mostrar como a vida foi sendo incluída no horizonte e nos mecanismos dos cálculos do poder. Contudo, o limiar da biopolítica e as suas incógnitas começam a ser submetidas atualmente a duras considerações por Giorgio Agamben, seja pelas hipóteses que levanta, seja pelas propostas que oferece.

Na obra *O Aberto*¹⁷, no capítulo intitulado *Mysterium disjunctionis*, Agamben destaca que para fazer uma análise genealógica sobre o conceito *vida*, em nossa cultura, precisamos estar dispostos a enfrentar algumas dificuldades, pois além da indeterminação de tal conceito, foi se articulando, de tempos em tempos, em âmbitos aparentemente afastados, como a filosofia, a teologia, a política e na modernidade, pela medicina e a biologia. Como se “em nossa cultura,

¹⁴ O projeto *Homo sacer* inicia em 1995 com a obra *Homo sacer: poder soberano e a vida nua* e foi concluído em 2014 com a obra *L'uso dei corpi*.

¹⁵ Debord nasceu em 1931 e morreu em 1994, como um influente escritor francês, seus textos foram as bases das manifestações de maio de 1968. Seu principal texto é *A Sociedade do espetáculo*, na qual ele faz uma crítica ao sistema capitalista, ao espetáculo do mercado e também ao espetáculo dos Estados Socialista.

¹⁶ Para referir a obra *L'Uso dei corpi*, utilizarei, doravante, a sigla “LC”.

¹⁷ *L'aperto. L'uomo e l'animal*, foi publicado em 2002 após as discussões travadas no primeiro e terceiro volume do *Homo sacer*. É importante destacar que esta é uma obra que não faz parte do projeto *homo sacer*, mas aprofunda algumas questões fundamentais desse projeto. Nela faz uma série de interrogações sobre a humanidade e a animalidade. Parte de imagens, memórias de viagens, imagens de laboratório, pinturas, metáforas, metonímias, para chegar a uma interrogação fundamental sobre a “abertura” e a precariedade do humano.

a vida fosse algo que não pode ser definida, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulada e dividida” (AGAMBEN, 2002, p. 21).¹⁸ A consequência disso é a produção de um limiar entre humano e inumano que, em contrapartida, favorece para a transformação da vida em *vida nua*.

Vida, ao contrário do que as ciências atuais definem, não é um conceito unívoco. Percebemos isso quando a tomamos no contexto romano, por exemplo, no qual *vita* é usada para traduzir dois termos gregos radicalmente diferentes: *bios* e *zoé*, cujo significado original foi perdido. *Zoé* designava o conceito de viver comum a todos os seres vivos. Já *bios* designava a vida racional, própria a cada indivíduo ou grupo. Para os gregos a vida se dividia: de um lado, a vida animal, a *zoé*; e, de outro, a vida política, a *bios*. A *bios* era a vida qualificada, admirável e contextualizada na *pólis*, caracterizada pela essência racional do homem. A *zoé*, a vida animal era o que aparecia como um *resto*, aquilo que não deveria vir à luz do público. A vida animal era rebaixada em sua dignidade porque era através da animalidade que um humano se tornava escravo. Compreendia-se que o homem era livre para agir e para falar, mas não para comer ou deixar de comer. Ali o homem grego via sua dignidade diminuída pela repetição, pelo mesmo, pela permanente renovação de uma mesma necessidade indicativa de sua servidão. A vida privada, na *oikos*, onde se desenrolava o universo da necessidade, era uma vida vergonhosa, uma vida que não se exibia em público. A vida que não era qualificada ou superior deveria ficar oculta, escondida, ou deveria ser governada. Neste sentido, a *zoé* não podia ser prescrita dentro da legislação. Esse universo das necessidades não era passível de punição, mas aquele que conseguisse governar o “resto”, ou a vida sem qualificação, mostrava que estava habilitado a governar os outros, ou seja, a decidir o destino de Atenas.

No Livro I da *Política*, Aristóteles assevera que o objetivo de toda comunidade é o viver bem (*eu zên*), ou seja, não apenas viver (*zoé*), mas um viver segundo aquilo que aos homens parece o bem. Com efeito, diz o filósofo, “[...] se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras têm, mais que todas, tal objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política” (ARISTÓTELES, 1985, 1252a). Desta forma, para os gregos, o lugar da *bios* era na *pólis*, a comunidade, e o lugar próprio da *zoé* era no *oikos*, a casa. Nesse sentido, para Agamben a comunidade política em Aristóteles, era “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem” (AGAMBEN, 1995, p. 4)¹⁹.

¹⁸ Para referir a obra *L'aperto: L'uomo e l'animale*, utilizarei, doravante, a sigla “L’A”.

¹⁹ Para referir a obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* utilizarei, doravante, a sigla “HS”.

Os romanos traduziram *zoé* e *bios* numa só palavra, na ideia de *Vita*. Com essa simplificação, possibilitaram um controle jurídico da divisão entre a vida qualificada e a vida não qualificada. Ou seja, a vida digna e a vida indigna. A vida indigna, para os romanos, personificou-se na figura jurídica do chamado *homo sacer*: aquele que não pode participar é expulso da cidade e, uma vez fora, era passível de ser morto sem que sua morte configurasse crime ou homicídio. Por que então existia essa figura do *homo sacer*, do homem banido, do homem reduzido ao corpo, do homem que não tinha a boa vida? O *homo sacer* existia por uma necessidade cultural específica de Roma, para afirmar a absoluta soberania do governante. Era o governante, soberano, quem tinha o poder de dizer quem merece morrer e quem merece viver. O *homo sacer*, o *resto* da vida, é aquele que não se enquadra nos estatutos jurídicos. Era a lei que determinava o que era uma vida boa para ser vivida, não mais a política nem a filosofia. O *resto* da vida, aquilo que para os gregos devia ficar confinado no privado, passou a ser qualquer coisa que poderia ser eliminada, que poderia ser exterminada, sem configurar crime, sem que qualquer excesso fosse cometido aos olhos da coletividade da cultura romana.

O fato é que o conceito de vida humana foi, com o tempo, se articulando e se estruturando através de articulações dicotômicas como, por exemplo, alma e corpo, vida natural e existência, alcançando atualmente a exigência de recuperar o sentido da vida. Vergari descreve que:

Na antiguidade grega, na realidade, o referimento ao corpo material não encontrou a argumentação válida, porque se preferiu, antes aplicar uma distinção entre os diversos tipos de vida. Para tal propósito é adequado avaliar a complexidade devido também a problema lexical com que agora traduzimos em geral o fenômeno da vida. A este respeito é conveniente apreciar a complexidade devida a pobreza lexical com que nós, hoje traduzimos, em geral, o fenômeno da vida, independente do fato de que se faça referimento à vida animal ou humana, à vida corpórea ou psíquica (VERGARI, 2010, p. 20).

No momento em que se potencializa uma separação entre esses conceitos e suas articulações, tende-se automaticamente dividir o conceito de vida em suas diferentes manifestações. Quando a tradição decidiu pela divisão entre *bios* e *zoé* traçou o princípio da vida fora dela, “quer dizer, deu significado ao ser por meio de uma alma que é colocada fora dele” (VERGARI, 2010, p. 24).

Para Agamben, é possível encontrar já nos gregos uma consciência do âmbito biopolítico específico. Para ele, isso fica explícito numa passagem aristotélica do início de *A Política*, na qual distingue a competência do *politikós*, isto é, do homem do Estado, daquela do *oikonomos*, do chefe de um empreendimento, e daquela de um *despotes*, isto é, do chefe de

família. Se enganam, explica Aristóteles, aqueles que pensam que a diferença entre eles seja de quantidade e não de qualidade. A diferença é de espécie: a vida relevante para a *pólis* (isto é, o *bios*) é aquela pública, orientada à felicidade. É somente na *pólis* que o homem transcende a sua animalidade. Bem diferente da vida da *oikos*, essa é uma vida nua, *zoé*, orientada estritamente ao privado, à sobrevivência natural dos seus membros, a nutrição e ao cuidado de seus corpos, sintetizando, às necessidades cotidianas. A distinção aristotélica entre o contexto da *pólis* e aquele da *oikos* é de fundamental importância para a nossa pesquisa, porque ali Aristóteles insiste sobre o carácter estruturalmente político do ser do homem na *pólis*. Podemos dizer que ali a vida nua não foi adequadamente reconhecida. Com isso, entendemos porque a biopolítica nega relevância a tal contexto ou pretende ser a única instância a qualificá-la. Descreve Agamben: “a simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada como mera vida reprodutiva, ao âmbito da *oikos*” (HS, p. 4).

Agamben afirma que, em Aristóteles, o ingresso da vida na esfera política ocorre através de um processo de exclusão da simples vida natural (*zoé*), confinada na *oikos*. Essa exclusão tem consequências significativas para toda a filosofia ocidental. Excluir a *zoé*, a dimensão natural, excluir aquele princípio de vida que está na base de qualquer existência individual, significa privilegiar a existência racional do homem, ignorando o que é próprio da realidade física, o corpo, as emoções, etc. Isso se agrava na atualidade, visto que, com todos os avanços científicos, a vida é percebida como um fato científico que não tem mais qualquer relação com a experiência do vivente singular. As definições científicas sobre a vida são sempre anômicas e genéricas, de vez em quando designam como vida um espermatozoide, uma célula, um embrião. “Em qualquer caso, a “vida” agora tem mais a ver com a sobrevivência que, com a vitalidade ou a forma de vida do indivíduo” (LC, p. 16).

Para Agamben, o ingresso da *zoé* na *pólis*, a politização da vida nua, constitui o evento decisivo. O simples viver é o verdadeiro objeto da biopolítica desde a sua origem: enquanto vida nua é capturada pelo poder político através da exceção. Agamben é claro na afirmação de que a política ocidental se constituiu primeiramente através da exclusão. Por isso afirma que “A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (HS, p. 10). É importante destacar que Foucault, ao final da *Vontade de saber*, destaca que nos limiares da Idade moderna a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal e, com isso, a política se transformou em biopolítica. Ou seja, para Foucault, a biopolítica é fruto da modernidade, ao contrário de Agamben, que vê na modernidade apenas um agravamento do exercício do poder. Em todo o

caso, a consequência desse governo da vida é “a animalização do homem posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas. Surge então na história seja o difundir-se das possibilidades das ciências humanas e sociais, seja a simultânea possibilidade de proteger a vida e de autorizar o seu holocausto” (HS, p. 5). Nesta mesma perspectiva, Agamben cita Hannah Arendt, de *A condição humana*, para legitimar essa tese e explicar o processo que leva a vida biológica a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno. Segundo Castro, “Arendt, en efecto, se sirve de la distinción entre *zoé* y *bíos* y entre *oîkos* y *pólis* para explicar, respecto de los antiguos, la novedad política de la Modernidad” (CASTRO, 2012, p. 52).

Esta é uma das questões fundamentais em Agamben, tanto que ele conclama a rever melhor o significado e o sentido da velha definição aristotélica que diz: “o homem é um animal vivente e, além disso, capaz de existência política”. Nesta definição há claramente uma oposição entre o “viver” e o “viver-bem”, consumada na *pólis*. Diz Agamben:

O que deve ser ainda interrogado na definição aristotélica não são somente, como se fez até agora, o sentido, os modos e as possíveis articulações do “viver bem” como télos do político; é necessário, antes de mais, perguntar-se por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua (HS, p. 10).

A cisão, e ao mesmo tempo a inseparabilidade, define o estatuto da vida em nossa cultura. Ela é qualquer coisa que pode ser dividida e, ao mesmo tempo, articulada e mantida junto em uma máquina médica ou filosófico-teológica ou biopolítica. Essa dificuldade de definir o que é a vida a coloca numa situação delicada e, ao mesmo tempo, revela um problema para a ética e a política. Essa cisão do conceito vida faz surgir as várias formas de vida que estão distantes de qualquer forma de união, por isso se limitam a uma articulação imposta por dispositivos²⁰ que, na verdade, não passa de assujeitamento dos viventes.

A divisão que analisamos entre *zoé* e *bios* teve implicações para a hominização do homem. Ou seja, teve implicação no processo evolutivo pelo qual a espécie humana se constituiu adquirindo as características físicas, fisiológicas e psíquicas. Segundo Murray “*Zoé* é vida. Simplesmente é existência. Humanidade, deuses e animais compartilham da *zoé* é algo indistinto e vital. É também inqualificável, e isto é fundamental para Agamben. Preexiste à linguagem e à comunidade e, portanto, é a substância da qual nós emergimos” (BAPTISTA,

²⁰ Dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o sujeito (AGAMBEN, 2010, p. 38).

2014 apud MURRAY, 2010, p. 61). Ou seja, nossa animalidade nos vincula à *zoé*, pois houve um momento em que fomos não falantes, em que vivemos sem qualificar a vida, ou pertencemos a uma infância²¹. No momento em que emergimos e nos tornamos humanos, qualificamos nossa vida na passagem da voz à linguagem, nos constituímos como sujeito da linguagem ao dizer “eu”. Neste momento não nos confundimos mais com a *zoé*, passamos à *bios*, a uma vida qualificada. Acreditamos que aqui está um elemento de equívoco da tradição ocidental, pois, ao possuímos uma *bios*, não significa que podemos abdicar da *zoé*. Também não significa que se estabeleceu uma diferença de gradação entre *zoé* e *bios* e que, uma vez feita a passagem, transforma-se o humano em um animal totalmente distinto dos demais. O homem permanece como possuidor de uma *zoé* e necessita dela. O fato é que, aos poucos, os gregos foram restringindo a *zoé* ao âmbito da *oikós*, garantindo à *pólis* apenas a vida qualificada, a *bios*. Segundo Murray:

Bios é aquilo que emerge da substância. Como humano nós ultrapassamos a *zoé*, atingimos a esfera da *bios* onde tentamos construir a vida além da *zoé*, uma vida coletiva e qualificada. O espaço da *bios* é a *pólis*, o espaço do político e coletivo que era a base dos ideais da democracia grega (BAPTISTA, 2014 apud MURRAY, 2010, p. 61).

O elemento problemático dessa separação é que se acreditou que, ao adentrar na *bios*, dever-se-ia negar a *zoé*, além do fato do homem ter acreditado que a *bios* o transformava num ser superior aos outros animais. O que se percebe, é que a *bios*, que se apresentava como a dignificação do homem sobre o animal, demonstra-se como uma prisão que qualifica a vida na medida em que exige sua entrega à qualificação estabelecida: “Ao dizer ‘eu’, o sujeito já não pode mais desdizer a sua *bios*, está preso na qualificação de sua vida e é levado por ela a esquecer-se de sua infantil *zoé*” (BAPTISTA, 2014, p. 59). Um exemplo concreto do que significa essa separação é analisado por Agamben em *O Que Resta de Auschwitz*, especialmente na figura do *muselmann*, sujeito que não pode mais ser conhecido como homem devido a sua situação psíquica e física degradante.

O maior problema é que nos tempos atuais essa situação se agrava e um dos fatores é o desconhecimento dessa dualidade do conceito de vida. Esse debate não permaneceu nas línguas

²¹ O conceito “infância” tem um significado particular para Agamben, tanto que a obra escrita em 1978, é intitulada *Infância e História: Destruição da experiência*. Etimologicamente in-fans significa um não-saber, uma não-fala, cujo afixo informa uma negatividade construtiva. Em Agamben, infância, antes de ser uma etapa cronológica, como habitualmente conhecemos, é uma condição da experiência humana que se coloca como latência, como tensão constante existente na passagem entre experiência e a linguagem. Ela não é algo que se possa buscar antes e independente da linguagem. A In-fancia como origem da linguagem é a experiência pura e transcendental.

modernas, “esta oposição (*bios*, *zoé*) desaparece do léxico [...] e um só termo – cuja opacidade cresce proporcionalmente à sacralização de seu referente – designa em sua nudez o pressuposto comum de que ele é sempre possível de isolar em qualquer das inumeráveis formas de vida” (AGAMBEN, 1996, p. 13).²² Mesmo que o conflito ou a oposição entre *bios* e *zoé* tenha desaparecido do léxico e esse debate tenha sido abafado, o fato é que ele permanece atuante. A fusão de *zoé* e *bios* no conceito vida facilitou o processo de politização da *zoé* e, por consequência, a transformação da vida em *vida nua*. Por isso Agamben explicita, na introdução do *Homo sacer I*, que objetiva interrogar qual é a relação entre vida nua e política, pois, para ele, ali encontra-se o “núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano” (HS, p. 09).

A oposição clássica entre *zoé* e *bios* traz em seu bojo uma implicação clara: a exclusão da vida nua da vida qualificada politicamente é ao mesmo tempo uma inclusão ou, como diz Agamben, “exclusão inclusiva”, enquanto a vida politicamente qualificada se define como exclusão da vida nua. A exclusão inclusiva da vida nua na vida politizada ocorre através da linguagem. Agamben escreve: “Não é por acaso, então, que um trecho da *Política* situe o lugar próprio da *pólis* na passagem da voz à linguagem. O nexos entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como ‘vivente que possui a linguagem’ busca na articulação entre *phoné* e *logos*” (HS, p. 11). Essa articulação entre vivente e *logos* é uma operação puramente ontológica. Isso significa que “a ‘politização’ da vida nua é uma tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem e assumindo essa tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica” (HS, p. 11). Nesse sentido, Salzani destaca que, para Agamben, a política não tem um estatuto de gestão prática, mas, ao invés disso, é integralmente ontológico, é a tarefa metafísica. E acrescenta: “Além disso, a modernidade e sua política, à medida que as consideramos *disincantante* e *de-metafisicizzate* permanecem total e completamente na tradição metafísica do ocidente” (SALZANI, 2013, p. 79).

Diante desse elemento fundamental para a teoria agambeniana, é importante questionar o que é exatamente a “vida nua”, lembrando que Agamben destaca que esta seria a protagonista do *Homo sacer I*. Mesmo protagonista, a única definição que ele arrisca a dar é que esta é a “vida matável e insacrificável do *homo sacer*” (HS, p. 11). Agamben não define a contento o que é a vida nua, mas dá uma série de exemplos. Para Salzani, a primeira definição se encontra no limiar que divide a primeira da segunda parte de *Homo sacer I* e centra-se numa breve análise

²² Para referir a obra *Mezzi senza fine* utilizarei, doravante, a sigla “MSF”.

da obra de Benjamin *Por uma crítica à violência*. Através desta análise, Agamben revela que a vida nua é a tradução do *blobes Leben* benjaminiano, e é definida como a portadora do nexo entre violência e direito.²³ No entanto, a definição pára por aí e, ao invés de articular o significado dos dois termos (nua e vida), Agamben questiona o nexo com o princípio sagrado da vida. Por isso, na segunda parte do livro, Agamben se detém na análise do *homo sacer*, porque ali a vida nua vem a coincidir com a vida sacra. Uma vida duplamente excluída, tanto do âmbito divino como também do humano. É na terceira parte do livro que Agamben fornece o maior número de exemplos de vida nua (SALZANI, 2013, p. 80-82). Mas, esses são elemento que analisaremos nos próximos ítems.

Para Anne de Boever, a vida nua não é a zoé. Não podemos confundí-las ou achar que é a mesma coisa. *Vida nua* é aquilo que, ao ser excluído da pólis, se inclui nela; é o que se forma quando se tenta incluir a zoé na pólis, visto que originalmente ela não pertence a este ambiente.

Vida nua

[...] é a vida que é produzida sempre que zoé é separada da bios, e bios (vida ética política) põe em questão zoé (vida biológica). Seguindo as análises de Michael Foucault e Hannah Arendt, Agamben argumenta que os tempos modernos progressivamente reduzem os seres humanos à vida nua, uma vida que não é humana, nem animal, mas ao contrário, um tipo inumano de vida que existe no limite das categorias éticas e políticas (BAPTISTA, 2014 apud DE BOEVER, 2011, p. 30).

Ante o controle da vida e de produção da vida nua, há alguma forma de superação? No último parágrafo do Prólogo da obra *L'uso dei corpi* Agamben diz que a superação da situação de governo da vida humana será possível só se o pensamento for capaz de encontrar o elemento político que se escondeu na clandestinidade da existência singular. Somente se, para além da divisão entre público e privado, política e biografia, zoé e bios, for possível delinear os contornos de uma forma-de-vida e de um uso comum dos corpos. Somente assim a política

²³ Um dos aspectos polêmicos em torno da problemática da *vida nua* é em relação à tradução. Para Alguns críticos, Agamben traduz o adjetivo benjaminiano *blob* como “nua”. Em alemão *blob* significa “mero”. Na Itália, as recentes traduções de Benjamin traduziram *blobes Leben* como “mera vida” e não vida nua. No Brasil, uma grande conhecedora de Benjamin, Jeanne Marie Gagnebin também não concorda com a utilização do termo “vida nua”. Ela diz em entrevista: “Queira desculpar, mas acho minha crítica uma observação filológica bem educada, nenhuma crítica tão dura assim. E completo dizendo que aprecio muito o pensamento de Giorgio Agamben, em particular toda discussão sobre poder e exclusão no *Homo sacer*. Agora, Agamben cita muitas fontes, de Heidegger a Benjamin passando por Carl Schmitt ou Foucault, sem falar em sua erudição teológica e filosófica mais ampla. Então, muitas vezes, alguns conceitos devem ser retificados, o que tento fazer ao distinguir o conceito de “mera vida” em Benjamin (*blobes Leben*) do contexto da bio-política. Aqui no Brasil, pouca gente ousa simplesmente questionar os textos de Agamben. Ele mereceria uma leitura mais crítica. Por exemplo, na Alemanha, Sigrid Weigel (no livro *Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Fischer Verlag, 2008) ou na França Georges Didi-Huberman (no livro *Survivance des lucioles*, Éditions de Minuit, 2009) têm críticas muito mais virulentas!” (GAGNEBIN, 2015, [s.p.]).

poderá sair da sua mudez e a biografia individual da sua imbecilidade (LC, p. 18). Essa passagem aponta alguns caminhos sugeridos por Agamben para conseguirmos nos desvencilhar da biopolítica. Destacamos que o significado do delineamento de uma *forma-de-vida* e de um uso comum dos corpos será analisado no último capítulo. Neste momento interessa preparar o terreno para podemos melhor apresentar os caminhos propostos por Agamben. Nesta perspectiva, seguindo a reflexão que Castro desenvolve, é importante destacar que Agamben inicia fazendo a distinção entre *bios* e *zoé*, mas a tese central dele se desenvolve no sentido exatamente ao contrário. Pois, o modo como o direito soberano se desenvolve e captura a vida, produz um espaço ou uma zona de indistinção ou de indiscernibilidade entre *zoé* e *bios*, entre a vida natural e a política, sendo que é para explicar a formação dessa zona de indistinção que Agamben utiliza o termo “vida nua” ou “vida sagrada” (CASTRO, 2013a, p. 16).²⁴

²⁴ Alguns trabalhos relativamente recentes, como do autor Laurent Dubreuil e do James Finlayson, colocaram em dúvida o fundamento da distinção entre *bios* e *zoé*. Também Derrida, num seminário em 2002, questionava essa distinção feita por Agamben e dizia que ela não é nem clara nem segura. Edgardo Castro resume a posição dos críticos em três teses: “1) no existe en la lengua griega una decisiva y tajante distinción entre bios y zoé, 2) bios no es un término reservado a los seres humanos y 3) la argumentación de Agamben y de quienes retoman su pensamiento carece de apoyo filológico y, por lo tanto, de fundamento” (CASTRO, 2013a, p. 15). Para entender melhor essa distinção entre *bios* e *zoé* levada a cabo por Agamben, Castro argumenta que é importante primeiro entender o que Aristóteles quis dizer quando utilizou a expressão “animal político”. Para isso é fundamental analisarmos uma passagem de Aristóteles que poucos dão importância, mas que diz muito sobre essa questão Trata-se da obra *História animalium* (487b 33 - 488a 13): “He aquí también ahora algunas diferencias relativas al tipo de vida y a las actividades de los animales [*katà toùs bíous kai tàs práxeis*]. Unos son gregarios [*agelaía*], otros solitarios [*monadiká*], ya se trate de los animales que andan en tierra, que vuelan o que nadan; otros participan a la vez [*epamphoteríxei*] de estos dos modos de vida. Entre los animales que viven en grupos y entre los solitarios [*kai tòn monadikôn*], unos son políticos [*politiká*], otros están diseminados [*sporadiká*]. Ejemplo de animales gregarios son: entre las aves, el grupo de las palomas, la grulla, el cisne (en cambio ninguna ave rapaz es gregaria); entre los nadadores, muchas especies de peces, como, por ejemplo, los llamados migradores, atunes, pelámides y bonitos. En cuanto al hombre, participa de ambas formas de vida [*epamphoteríxei*]. Son políticos, los animales que actúan con vistas a una obra común [*hén ti kai koinòn ... tò érgon*], lo que no ocurre siempre con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Entre estos, unos como las grullas y el género de las abejas están sometidos a un jefe [*hupf*] hegemóna]; otros, como las hormigas y otros muchos, son anárquicos [*ánarcha*]. Por otra parte, tanto los animales que viven en grupo como los solitarios, ya son sedentarios, ya cambian de lugar” (CASTRO, 2013a, p. 17-18). Portanto, *político* é tanto o homem como os animais que vivem em grupo, que têm uma mesma obra em comum, como as abelhas e as formigas. Contudo, o “político em Aristóteles tem um sentido zoológico, outro exclusivo, onde *politikón* remete especificamente a *pólis* e a sua forma de organização e há também o sentido inclusivo, que abarca as relações domésticas e as outras formas de organizações que podem ter lugar dentro da *pólis*. Diante dessas considerações e ordenando os três sentidos que se pode extrair do termo política em Aristóteles, Castro resume: “Político puede decirse 1) de aquellos animales que tienen una misma obra en común (sentido zoológico); 2) de los hombres que viven en una ciudad, con sus relaciones domésticas y las otras formas posibles de asociación (sentido inclusivo; que también podríamos llamar social); y 3) de los hombres que viven en una ciudad, respecto de la estructura específica de ésta, que la diferencia de las otras formas asociativas (sentido exclusivo o puramente político). Los últimos dos sentidos están directamente en relación con la pólis; el primero, en cambio, con la idea de una actividad común o colectiva” (CASTRO, 2013a, p. 20). Portanto, a expressão *zôon politikón* em Aristóteles tem um sentido biológico ou zoológico. É uma forma de associação semelhante na *pólis*. Por mais que o conceito “animal político” não possa ser entendido como definição da essência do homem, Castro não tem dúvida de que “*bios*” seja um termo reservado ao homem. Por mais que haja dificuldade de sustentar uma distinção clara entre *zoé* e *bios*, tampouco podemos trocar os termos e usar qualquer um acreditando que não exista entre eles qualquer diferença.

2.2 COIMPLICAÇÃO ENTRE PODER SOBERANO E *HOMO SACER*

O projeto *homo sacer* nasceu na metade dos anos noventa e surgiu simultaneamente com uma nova ordem social que despontou com o final da Guerra Fria, sob a rúbrica da guerra humanitária e sob as condições que se encontravam milhares de migrantes. Nesse contexto, o filósofo italiano propôs uma nova interpretação do conceito ocidental de política. Aproximando-se das reflexões de Foucault e das análises do totalitarismo feitas por Hannah Arendt, Agamben assume o debate teórico sobre a biopolítica, alimentando reflexões e releituras que colocam em questão alguns elementos cruciais da visão moderna.

No curso *Segurança, território, população*, em 1978, Foucault analisou o amplo horizonte no qual a biopolítica estava implicada: fez praticamente uma história da governamentalidade. No segundo curso, *Nascimento da biopolítica*, em 1979, analisou a governamentalidade liberal. Nesses cursos o conceito de biopolítica foi aos poucos se entrecruzando com aquele de governo (*modus* de gestão do poder). O pensador francês estava convicto de que a vida humana estava sendo dirigida por uma série de práticas correspondentes a regimes precisos de verdade com repetições na história do Ocidente. A biopolítica, através dos discursos de verdade, sejam os discursos da biologia ou os discursos da economia, reduzia o homem a um ser biológico, um ator produtivo ou consumidor. É através deste discurso de verdade que a vida passa a ser governada. Governar significa orientar a população a determinações pré-estabelecidas, sejam demográficas, estatísticas, psicológicas, permanecendo ancoradas ao nível biológico, compreendido como espaço de regulação e intercâmbio com o ambiente. O governo biopolítico tinha em vista a adaptação dos comportamentos. É importante destacar que as normas emergem de um comportamento global de uma população, inserindo procedimentos e normas de vida é possível controlar os comportamentos, o que o mercado e o Estado souberam fazer com excelência.

Foucault percebe uma mudança radical no poder. Se no século XIX o poder conferia a morte, agora ele passou a assumir o controle da vida. Em *Vontade de Saber*, Foucault descreve:

Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O “direito” à vida, ao corpo, a saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o “direito”, acima de todas as opressões ou “alienações”, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse “direito” tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania (FOUCAULT, 1988, p. 158).

Trata-se claramente de uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivente, uma espécie de estatização do biológico. Para a sociedade política moderna o interesse principal se situa no biológico, no corporal, que torna o corpo mesmo uma realidade biopolítica. Assim, a vida entra diretamente nos mecanismos e nos dispositivos de governo dos homens. Todas as práticas políticas em ação se endereçam à vida. Por isso que se fala em biopolítica, porque, de um lado, a política é determinada pela vida e, por outro, a vida é capturada e penetrada pela política.

Trata-se de entender a práxis viva do nosso mundo e como ela mostra que a vida se torna uma aposta, em jogo nas dinâmicas de poder. Se partimos do pressuposto de que a vida sempre esteve relacionada com a política, não dá para negar que nos últimos séculos esse poder se multiplicou. Os exemplos dados por Esposito são claros: assistimos à migração de corpos nus, indefesos, por isso vítimas; a abertura de um horizonte pós-humano, ligado ao desenvolvimento das biotecnologias; as guerras humanitárias e o medo das bombas humanas do terrorismo fundamentalista. Se Foucault, devido à sua morte prematura, não aprofundou o conceito de biopolítica no âmbito dos mais inquietantes enigmas da razão histórica que o século XX colocou em prática e continua a ser atual, Agamben toma o assunto e entende que é somente com uma análise interna dos termos que poderemos decidir se as categorias que fundam a política moderna sobre uma oposição (direita/esquerda; público/privado; absolutismo/democracia) podem ser abandonadas ou podem, ao invés, reencontrar o original sentido, aquele que foi perdido.

É nesta perspectiva que Agamben pretende estender a análise foucaultiana, ou como ele afirma, “fazer uma correção”: ao contrário de Foucault, que se distancia da teoria da soberania, Agamben se move partindo do modelo jurídico-político da teoria da soberania. Desta forma, a implicação da vida no poder soberano é, para o filósofo italiano, o verdadeiro significado da biopolítica. Como ele descreve:

A presente pesquisa concerne precisamente esse oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve que registrar entre seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano* (HS, p. 9, grifo no original).

Essa tese tem um significado importante, pois, para Agamben, a biopolítica não é peculiaridade da modernidade, mas é tão antiga quanto a exceção soberana. Ou seja, colocando a vida biológica no centro do poder, o Estado moderno apenas reconduz à luz o vínculo secreto

que unia o poder à vida nua. Agamben se dá conta de que, em Aristóteles, o ingresso da vida na esfera política ocorre através de um processo de exclusão da simples vida natural (*zoé*), confinada na *oikos*. Essa exclusão tem consequências significativas para toda a filosofia ocidental.

No primeiro capítulo do *Homo sacer*, para explicar a relação que o direito mantém com a vida, o autor apoia-se nas teses de Carl Schmitt para anunciar o paradoxo da soberania, que é formulado da seguinte maneira: “o soberano está ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (HS, p. 19). Schmitt, já em 1922, destacava que o soberano é aquele que decide acerca do estado de exceção. Esta não é uma tese trivial, pois “o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei” (HS, p. 19). Isso significa que a condição de possibilidade do ordenamento da norma está na exceção soberana, na suspensão da norma mesma. Na verdade, a norma se mantém em relação com a exceção na forma da suspensão. Na obra *A Teologia Política*, Schmitt argumenta que:

[...] toda norma necessita de uma situação média homogênea [...] não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico. É preciso criar uma situação normal, e soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato. [...] nisto reside a essência da soberania estatal [...]. O caso de exceção torna evidente do modo mais claro a essência da autoridade estatal (apud HS, p. 20).

O soberano, enquanto poder que decide e suspende a norma, está fora do direito, mas pertence ao ordenamento jurídico, isso porque tem a competência para a decisão. Por isso, o paradoxo da soberania é claro: se o soberano tem o poder de manter a ordem e de declarar a exceção, isso significa que o direito, enquanto ordenamento jurídico, está à disposição do soberano. O fato é que o soberano, através do estado de exceção, cria e garante a situação que o direito tem necessidade para a própria vigência. Neste sentido, Agamben entende que com essa decisão, o direito mantém com a vida uma relação que é de exclusão e inclusão. Esta é a estrutura originária da relação jurídica. Para o filósofo italiano, uma das teses da presente investigação é a de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, emerge ao primeiro plano, para tornar-se a regra. Ou seja, é a exceção que confirma a regra, ou como destaca Agamben, a regra não vive senão que pela exceção: “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 jurídico-político pode ter valor” (HS, p. 23). O problema, que poucos se deram conta, é que o resultado desse processo foi o campo de concentração. Por isso, Agamben pode descrever que:

Uma das teses da presente investigação é a de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se regra. Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este localizável, o resultado foi o campo de concentração. Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos* (HS, p. 24).

A zona de indiferença em que fato e direito são indistinguíveis é também uma zona de indecidibilidade na qual não é possível decidir com clareza sobre inclusão e exclusão, sobre dentro e fora, sobre exceção e norma. Por isso, pode-se dizer que a norma se aplica desaplicando-se. Essa relação do direito com a vida é a verdadeira expressão biopolítica do estado de exceção. Ainda que a definição schmittiana da soberania constitua o ponto de partida da reflexão de Agamben, sua tese vai mais além de Schmitt. Para Agamben a soberania finalmente não é externa à ordem jurídica, mas é a estrutura original pela qual o direito refere-se à vida e a inclui em si mesma por meio da sua própria suspensão. Essa é uma tese que devido seu jogo de palavras precisa ser melhor explicada. Agamben entende que na relação de exceção a forma externa engendra uma forma interna de relação que inclui algo ou alguém sempre através de sua exclusão. Toda relação de exclusão é por princípio lógico também uma relação de inclusão.

Agamben entende que a soberania não é um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem como entendia Schmitt, uma potência externa ao direito, tampouco como defendia Kelsen o ápice do ordenamento jurídico. É uma “estrutura originária” de inclusão do vivente na política e no direito (HS, p. 34). E, sendo a exceção a “estrutura desta estrutura” que é a soberania, esta relação está baseada no *bando*. Dirá o filósofo italiano que *bando*, conceito extraído do direito germânico arcaico, designa tanto a “exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano”, seria uma potência, “no sentido próprio da *dýnamis* aristotélica, que é sempre também *dýnamis mē energeîn*, potência de não passar ao ato”, “da lei em manter-se na própria privação, no aplicar desaplicando-se” (HS, p. 34).

Esta potência da lei de aplicar-se desaplicando²⁵, é descrita por Agamben: “A relação de exceção é uma relação de bando. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente

²⁵ É importante destacar que sobre essa análise do “bando” Agamben foi muito influenciado por Jean-Luc Nancy que descreve: “Abandonar é remeter, confiar ou entregar a um poder soberano, e remeter, confiar ou entregar a seu bando, isto é, à sua proclamação, à sua convocação e à sua sentença. Abandona-se sempre a uma lei. A privação do ser abandonado mede-se com o rigor sem limites da lei à qual se encontra exposto. O abandono não constitui uma intimação a comparecer sob esta ou aquela imputação de lei. É constrangimento a comparecer absolutamente diante da lei, diante da lei como tal na sua totalidade. Do mesmo modo, ser banido

fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que a vida e o direito, externo e interno se confundem” (HS, p. 34). Por isso que o filósofo italiano entende que a relação originária da lei com a vida não é de aplicação, mas de abandono. Ou seja, a vida está exposta ao estado de exceção.

Não obstante o bando se apresente, em Agamben, como um conceito ontológico estritamente formal e negativo, “pura forma da relação”, é de se perguntar: Mas de que relação propriamente se trata, a partir do momento em que ele não possui nenhum conteúdo positivo e os termos da relação parecem excluir-se (e, ao mesmo tempo, incluir-se) mutuamente? Qual a forma da lei que nele se exprime? O bando é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. Neste sentido, ele se identifica com a forma limite da relação. Uma crítica ao bando deverá então necessariamente pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político não seria por acaso pensável além da relação, ou seja, não na forma de um relacionamento (HS, p. 35).

A análise sobre o bando é uma crítica aos jusnaturalistas que concebem o contrato como a forma originária da política moderna. Ao invés do contrato, o bando é o que está na base da modernidade. Essa é a novidade impactante de Agamben: ao mesmo tempo em que a exceção se revela como a estrutura e a verdade da norma; serve de apoio para essa derivação de uma homologia estrutural entre *bando* (de *Bann*, ao mesmo tempo insígnia da soberania e da prerrogativa de banir) e exceção (*ex-capere*=capturar fora).

A prática do banimento é antiga. Abdalla (2010, p. 149) descreve que ela aparece no Código de Hamurabi para punir quem cometia incesto. Aristóteles, no Livro III da *Política*, também trata do banimento como uma ação legítima quando se trata de uma ameaça à felicidade da *pólis*. Ao se perguntar quem são os cidadãos que podem participar da *pólis*, no capítulo VIII, Aristóteles se pergunta sobre o que fazer com aquele cidadão que é superior em mérito. Sobre isso ele responde:

Se existe um único cidadão de tal forma superior em mérito [...] a ponto de os méritos de todos os outros e sua capacidade política não serem comparáveis com os homens ou dos poucos homens referidos pouco antes, ele ou eles não podem ser tidos como membros quaisquer da cidade [...]. É claro que a legislação deve levar necessariamente em conta apenas as pessoas iguais em nascimento e capacidade, mas não deve haver lei alguma aplicável a homens como os descrito a pouco, porquanto eles mesmos são uma lei; de fato, um homem se tornaria ridículo se tentasse legislar para ele [...] Foi por essa razão que as cidades democráticas instituíram o ostracismo; estas cidades punham a igualdade acima de tudo, a ponto de condenar ao exílio

não significa estar submetido a uma certa disposição de lei, mas estar submetido à lei como um todo. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição [...] O abandono respeita a lei, não pode fazer de outro modo” (1983, p. 149-150).

homens tidos como excessivamente poderosos por sua riqueza, ou popularidade, ou alguma outra forma de força política, banindo-os da cidade por tempo determinado (ARISTÓTELES, 1985, 1284a).

Para Aristóteles não é necessariamente a violação de uma lei, como no Código de Hamurabi, o motivo para o banimento de um cidadão. O fato do cidadão possuir uma superioridade e pôr em cheque a ordem e as leis vigentes na *pólis* era o motivo de baní-lo do meio social. O banimento de um cidadão muito superior aos demais é o meio encontrado para assegurar a justiça, pois, como defende Aristóteles, a justiça é possível numa *pólis* que mantém a proporcionalidade da igualdade entre os cidadãos.

A análise do banimento só ganha destaque, de fato, em Roma, no que é assegurado pelo direito romano. O banimento romano se funda em dois princípios: primeiramente, os direitos legais resultam do pertencimento a uma *civitas*; segundo, os direitos eram somente outorgados e honrados por uma espécie de *civitas*, daí porque ninguém poderia ter cidadania simultaneamente em dois Estados diferentes. Para entendermos como se dava o banimento é preciso confrontar com o conceito de *persona*, que designava aquele que conseguia ter direitos. *Persona* era um status adquirido pela liberdade, por ser cidadão romano e por ser independente do pátrio poder. A soma de todos esses status conferia ao sujeito as condições para ser considerado *persona*. Ao perder esse status, a pessoa perdia a cidadania e, para o direito romano, passava a ser considerado um estranho, um estrangeiro.²⁶ Conforme descreve Abdalla:

Assim, o indivíduo era colocado à margem da lei – assim um estrangeiro – mesmo estando dentro do Estado, é dizer, removido da ordem e da proteção do campo soberano mesmo residindo em território romano. A vida desprovida das mais simples necessidades, abandonada nas profundezas do Estado, é a vida nua. A origem do exílio sob a *interdictio* não foi, portanto, a remoção física do indivíduo da cidade, mas o abandono do indivíduo às consequências de sua retirada do império da lei (2010, p. 155).

Portanto, como podemos observar, o banimento não é necessariamente a aplicação de uma lei a uma determinada infração, mas o banimento é a base do poder soberano. O governo soberano, ao classificar uma vida como indigna, como parasita social, ou quando essa vida ameaça a ordem social, está legitimado a colocar este sujeito ou este grupo às margens da lei. Por isso entende-se que o soberano é o poder de punir, de banir. Banir é excluir um condenado da esfera de proteção, da paz conferida pelo ordenamento jurídico-político. Desta forma, o

²⁶ Para um maior entendimento e a compreensão de todo o processo romano que leva um cidadão à condição de estrangeiro ver Abdalla (2010, p. 148-156).

ban(d)ido é o sem paz (*Friedlos*), aquele a quem a lei se aplica por desaplicação, cujo efeito é uma vinculação negativa, isto é, consiste em ser capturado fora do ordenamento societário.

A relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado (HS, p. 122).

Agamben compreende que o que concede legitimidade às regras é o princípio da soberania, mas o mais impressionante é perceber que esse mesmo princípio foi conduzido para a política atual, mesmo nos Estados tidos por democráticos. Agamben foi enfático ao declarar que a exceção não está no âmbito da crise política atual e nem mesmo na situação excepcional e temporária, como entendia Carl Schmitt, para quem surge o Estado de necessidade estatal como razão para a submissão do direito ao poder soberano do governo. Ela ocorre de forma acintosa no interior das sociedades democráticas, como espaço de soberania absolutista, suspensiva do Direito e dos direitos. Segundo Pedro Serrano: “Nos países de capitalismo tardio e periférico, como na maior parte da América Latina, há um Estado de exceção permanente (de fato), que convive com um Estado de direito permanente (formal)” (SERRANO, 2016, p. 27). O que dizer da ação dos policiais? Como destaca Judith Butler em sua visita ao Brasil: “No Brasil vocês vivem com o fato de que milhares de pessoas são mortas anualmente pela polícia e menos de 1% desses assassinatos geram ação penal”. Para Butler, esse é um “regime de violência e cumplicidade policial”.²⁷

Em qualquer sociedade é comum em determinados momentos um certo desrespeito ao princípio da soberania, por isso para assegurar a obediência, um mínimo de violência é necessária. Desse modo, a violência é concentrada em um único polo, responsável pela manutenção da ordem. Esta ideia foi muito bem difundida na história da política ocidental, tanto que aceitamos, sem muitas ressalvas, o fato do Estado, como titular do exercício da soberania, ter o monopólio da violência. O que impressiona é que no Estado Democrático de Direito, a dinâmica não é diferente. “Conceber os estados de direito como o estado de normalidade da vida humana é camuflar aquilo que eles são na sua origem: estados que impõe a exceção à

²⁷ Em sua primeira visita a São Paulo, a filósofa norte-americana falou sobre violência policial e alianças entre movimentos sociais e comentou a polêmica sobre gênero e diversidade sexual no currículo escolar. Para assistir a conferência acessar: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/samuel/41595/judith+butler+ensino+de+genero+nas+escolas+dever+ia+ser+obrigatorio.shtml>.

normalidade natural pelo uso de uma violência maior com vista à acumulação de maior poder” (NASCIMENTO, 2010, p. 102-103). Há uma profunda imbricação entre lei e uso da violência. Por isso, o objetivo de Agamben é compreender a genealogia do vínculo entre violência e direito, tema este posto já por Benjamin.

Para entender esse vínculo, Agamben regressa à mais antiga formulação, ao fragmento 169 de Píndaro (a partir do qual, depois Schmitt põe como fundamento da Razão de Estado a teoria da superioridade do *nómos* soberano como elemento constitutivo do direito). O fragmento provém de um papiro da primeira metade do século V e narra a aventura de Eracle que captura os cavalos antropofage de Diomedes Trácio. Este conto mitológico serve para trazer à luz um conceito ético: a existência de uma lei moral superior de origem divina que, para fazer valer a justiça e o direito, pode ser correta também uma ação violenta. Louva-se o *Nómos* como uma divindade superior aos homens e aos deuses. “O *nómos* soberano de todos / dos mortais e dos imortais / conduz com mãos mais forte / justificando o mais violento / o jugo pelas obras de Hércules [...]” (HS, p. 36).

Essa leitura permitiu ao pensador italiano acrescentar uma definição inquietante ao abandono soberano. Na teoria do *nómos basileus* se encontra a originalidade do direito e da lei. O *nómos*²⁸ soberano une o direito e a violência indistintamente, naquele que Schmitt chama *estado de exceção*. Giorgio Agamben traz à luz o perigo inerente desta origem do direito num princípio fundante e tido como superior: “o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência” (HS, p. 38). Por isso o direito normaliza a vida estabelecendo as condições de vida do ser vivente, o problema é que esta interferência é feita com violência. Cabe lembrar, que essa é uma tese elaborada já por Benjamin no ensaio, *Para uma crítica da violência*.

Através desse fragmento de Píndaro, Agamben faz uma pequena análise de Platão passando por Hobbes, o grande teórico da soberania. Agamben destaca que, quando Platão argumenta que a lei deve reinar sobre os homens e não os homens sobre as leis, estava querendo afirmar a soberania da lei sobre a natureza, mas exatamente o contrário, apenas seu caráter natural, ou seja, não violento. Aqui se identifica uma das grandes divergências entre Platão e os Sofistas. Para Platão, a lei da natureza era uma forma de excluir a contraposição criada entre *physis* e *nómos* ou seja, diluir a confusão entre soberania, violência e direito. No entanto, para

²⁸ *Nómos*: originalmente foi uma forma poética ou de composição poética recitada com o acompanhamento de instrumentos em ocasiões especiais ou para o louvor aos deuses. Também significava, em que pese sua origem indo-européia, uma forma de divisão territorial no Egito, algo como uma província. No sentido adotado por Agamben significava, originalmente, uma regra de conduta que dizia respeito aos costumes (*mores*), ou ao que, em português, designamos como *habitus*. Num sentido genérico pode ser definido como regra, norma ou lei.

os Sofistas, a oposição (*physis* e *nómos*) serviu para fundar o princípio da soberania, a união entre violência (*Bía*) e justiça (*Díkè*). É aqui que Hobbes funda suas bases teóricas, segundo Agamben.

Se, para os sofistas, a anterioridade da *phýsis* justifica, em última análise, a violência do mais forte, para Hobbes é precisamente essa mesma identidade de estado de natureza e violência (*homo hominis lupus*) a justificar o poder absoluto do soberano. Em ambos os casos, ainda que em sentido aparentemente oposto, a antinomia *phýsis/nómos* constitui o pressuposto que legitima o princípio de soberania a indistinção de direito e violência [...]. É importante notar, de fato, que, em Hobbes, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que é o único a conservar o seu natural *ius* contra *omnes*. [...] como sublinhou Strauss, Hobbes era perfeitamente consciente de que o estado de natureza não devia ser considerado necessariamente como uma época real, e sim sobretudo, como um princípio interno ao Estado, que se revela no momento em que se considera como se fosse dissolvido (HS, p. 41-42).

Para Agamben está claro que o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, configurando uma zona anômala dentro do estado civil. Por isso em Hobbes o estado de natureza é sempre uma possibilidade do estado de direito, uma vez que a possibilidade de desrespeito às normas pode a qualquer momento aparecer e o portador dessa possibilidade é o soberano. Ou seja, o estado de natureza é um princípio interno ao Estado, mas mantido de certo modo oculto. Este é o nexa entre estado de natureza e estado de exceção.

É no fragmento de Píndaro que Schmitt se apoia para formular sua teoria e assegurar a superioridade do *nómos* soberano como evento constitutivo do direito. O fato surpreendente é que o *nómos* é conexo tanto com o estado de natureza como com o estado de exceção.

Levando adiante a problemática do paradoxo da soberania, Agamben se dá conta de que ela está refletida no complexo problema do poder constituinte e de sua relação com o poder constituído. Poder constituído é o poder político advindo ou cristalizado na Constituição. Após a fundação da Constituição, o Estado tem as condições de legislar, administrar, sempre tendo por base a Constituição, que foi criada por meio do poder constituinte. Por isso que se entende o poder constituinte como um poder ou força transcendente, anterior ao advento da Constituição, um poder que se encontra fora do Estado, por isso livre para delimitar as disposições constitucionais do Estado. Em síntese, é aquele poder capaz de estabelecer uma nova ordem constitucional. Esta problemática tem sido objeto de longas discussões por parte dos cientistas políticos desde a concepção esboçada na prática constituinte estadunidense e elaborada por Sieyès no século XVIII, no curso da Revolução Francesa. Não aprofundaremos aqui essa discussão, pois a retomaremos no último capítulo.

O fator primordial da soberania em Agamben não passa pela discussão de quem exerce a soberania, já que pouco interessa quem é o guardião da Constituição. O que interessa é sobre

quem a soberania é exercida. A esta altura não há dúvida de que é a vida a preocupação última, lembrando que a relação é de uma exclusão inclusiva.

Duas doutrinas modernas ajudam a compreender esse paradigma. O primeiro é a doutrina kantiana da simples forma da lei, que pode ser caracterizada como uma estrutura ontológica do dentro-fora. O que Benjamin descreveu sobre um estado de exceção permanente na oitava de suas teses em *Sobre o conceito de História*, coincide com a ideia kantiana de uma simples forma de lei, cuja validade não está em seu conteúdo, mas sim no fato dela conter um significado moral. Por ter forma de lei, deve ser obedecida. Kant chama de respeito a esta condição de quem se encontra vivendo sob uma lei que vigora sem significar sem, portanto, prescrever nem vetar um fim determinado. De fato, como destaca Agamben, é assombroso que Kant tenha descrito dessa forma uma condição que, a partir da primeira Guerra Mundial, se tornaria familiar nas sociedades de massa e nos grandes estados totalitários: “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” (HS, p. 61). Assim como é narrado por Kafka no conto *Diante da Lei*, é a lei a porta aberta na qual o homem já está: ele não entra porque sempre esteve abarcado por ela na sua perene exclusão. O que o conto kafkaniano mostra, e que foi amplamente aprofundado por Benjamin, é a impossibilidade de distinguir a lei e a vida. Esse tipo de relação implica num permanente estado de exceção porque gera uma indiscernibilidade entre a vida e a lei: o homem é abandonado à pura lei e, por pertencer ao bando soberano, é transformado em mera vida nua.

Foi Benjamin quem percebeu que a *mera vida* carrega o nexo entre violência e direito. É essa vida que pode ser proclamada *sacra*, mas só pode ser proclamada assim pois há correlação com o poder soberano. Por isso é de fundamental importância questionarmos em que consiste a sacralidade.

2.2.1 Sacralidade da vida

Agamben empenhou-se em expor o nexo que une violência e direito, para isso utiliza o conceito benjaminiano *bloB Leben* (mera vida), a parte da vida que suporta o nexo entre violência e direito. No limiar que separa a primeira da segunda parte do *Homo sacer* (*O poder soberano e a vida nua*), o autor destaca que analisará a relação entre vida nua e poder soberano seguindo uma intuição benjaminiana. Em *Para uma crítica da violência*, Benjamin, ao aprofundar a relação entre direito e violência, refere-se ao caráter sagrado da vida e suspeita

que o que é proclamado sagrado seja a *vida nua*. Por isso os esforços de Agamben vão nessa direção: “indagar a origem do dogma da sacralidade da vida” (HS, p. 75).

Esse não é um problema menor, pois, na atualidade, surgiram vários direitos concebidos como inalienáveis, humanos, naturais e sagrados, e até mesmo a vida passou a ser considerada um bem sagrado. O que chama a atenção é o fato de que o princípio do caráter sagrado da vida tenha se tornado para nós tão familiar que ignoramos que na Grécia clássica, “a qual devemos a maior parte de nossos conceitos ético-políticos, não somente ignorava este princípio, mas não possuía um termo que em toda a sua complexidade a esfera semântica que nós indicamos com o único termo vida” (HS, p. 75-76). Por isso a pergunta é pertinente: quando e em que modo uma vida humana foi considerada pela primeira vez como sagrada? Aqui a sacralidade consiste no resíduo de uma idade arcaica em que o âmbito religioso e o penal não eram distintos. O sagrado é caracterizado por uma ambiguidade que lhe é intrínseca: digno de veneração mas, ao mesmo tempo, também merecedor da morte. A partir da constatação da ambiguidade do sagrado e das suas consequências é que Agamben se concentrará sobre uma figura emblemática do direito romano, o *homo sacer*, na qual o caráter ambíguo da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal.

Sexto Pompeu Festo,²⁹ gramático romano do Século II d. C., em seu *De verborum significatu*, descreve nestes termos:

[...] *homo sacer* é, portanto aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio, na verdade, na primeira lei tribúncia se adverte que se alguém matar aquele que por plebiscito é *sacer*, não será condenado homicida. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado *sacer* (apud HS, p. 79).

Essa definição foi objeto de muitas análises ao longo da história, o que não é para menos, pois, como percebemos, a interpretação é complexa pelo fato de concentrar em si traços à primeira vista contraditórios. Como é possível sancionar a sacralidade de uma pessoa e autorizar a sua morte? Sabemos que é vetado violar qualquer coisa sacra, mas como pode ser lícito matar a um homem *sacer*? As posições da época não conseguiam explicar satisfatoriamente e simultaneamente os dois traços característicos que especificam o *homo sacer*: “a impunidade de sua morte e o veto de sacrifício” (HS, p. 81). Tampouco pode ser

²⁹ Sexto Pompeu Festo foi um gramático romano que esteve em atividade durante o fim do século II d.C. A obra de Festo, que fornece tanto a etimologia quanto o significado de diversas palavras, ajudou a elucidar diversos aspectos do idioma da mitologia e da história da Roma Antiga.

explicada através da ambivalência do sagrado. Para entender essas questões seguiremos os passos de Agamben que empenhou-se a descrever em que consiste a sacralidade do *homo sacer* e o que significa a expressão *sacer esto*. A estratégia teórica de Agamben é traçada da seguinte forma: “tentaremos em vez disso interpretar o *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” (HS, p. 82). O fato é que há uma dimensão jurídica política originária que se expõe no *homo sacer* que não pode ser recoberta. Agamben pretende levar às últimas consequências as observações de Benjamin e encontrar a incidência da sacralidade na conjuntura política moderna. É nesta perspectiva que lança mão dessa figura enigmática do direito romano que, através de suas ambiguidades, pode explicar o contexto no qual se encontram imbricados violência-direito, exceção-soberania, cidadãos-oprimidos.

A estrutura do *sacratio* é constituída de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. Mas não é a ambivalência originária que caracteriza o *homo sacer*, mas a violência e a dupla exclusão a que ele é exposto. Ou seja, o *homo sacer* é constituído de uma dupla exceção que o exclui incluindo-o, tanto do *ius humanum* (direito dos homens) quanto do *ius divinum* (direito divino). Em relação ao *ius humanum* há uma suspensão da aplicação da lei, por isso qualquer um pode matar sem cometer homicídio. Em relação ao *ius divinum* também há uma exceção de toda e qualquer morte ritual. “No caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina” (HS, p. 91). Se trata de uma violência que não é definida nem como homicídio, nem como sacrifício, nem como sacrilégio. Se é verdadeiro que o *sacratio* configura uma dupla exceção, então estamos diante de uma figura que apresenta uma analogia com a estrutura da exceção soberana. Pois, assim como na exceção soberana, a lei se aplica ao caso excepcional desaplicando-se. Assim ocorre com o *homo sacer*: ele pertence a Deus na forma da insuscetibilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. Por isso Agamben destaca:

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência [...] não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio e nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio (HS, p. 91-92).

A captura do *homo sacer* através da exclusão configura-o como uma vida nua. Ou seja, a violência a qual ele está exposto não pode ser definida como sacrifício, homicídio, nem

execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Agamben dirá que esta é uma zona de indiscernibilidade entre o humano e o divino. A condição do *homo sacer* abre uma esfera limite do agir humano: não é nem sagrada nem profana. É essa esfera que Agamben pretende compreender melhor, por isso ele se questiona se a estrutura da *sacratio* e da soberania não estão de algum modo conexas, pois, “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e se celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (HS, p. 92). Agamben chega à compreensão de que o *homo sacer* se encontra numa esfera limite do agir humano que se mantém em estreita relação de exceção. Esta esfera é a decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e implica nele a vida nua. Cabe lembrar que a decisão soberana, que tem o poder de aplicar a lei desapplicando-a captura o indivíduo apenas por meio de sua exclusão da lei. Isso sugere indubitavelmente uma séria relação com o *sacratio*.

O *homo sacer* é aquela vida capturada no bando soberano; é uma vida humana matável e insacrificável. A preocupação fundamental de Agamben é mostrar que a sacralidade da vida, princípio que invocamos constantemente como uma proteção contra as brutalidades do poder soberano valendo como um direito humano, não passa, na verdade, na sua origem, da sujeição da vida a um poder de morte ou de abandono. Há uma analogia ou simetria entre a estrutura da exceção soberana e *sacratio*, pois soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *hominis sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos. Se essas hipóteses estão corretas a sacralidade é a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política. *Sacer esto* não é a forma da maldição religiosa; ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano.

Para aprofundar a relação entre *homo sacer* e soberania, Agamben analisa a relação entre o corpo do soberano e o do *homo sacer*, para isso utiliza como referência a obra de Ernst Kantorowicz.³⁰ O que o filósofo italiano conclui é que algumas características aproximam os corpos do soberano e do *homo sacer*: quem assassina não comete homicídio comum. “Não importa [...] que a morte do *homo sacer* possa ser considerada como menos que um homicídio, e a do soberano como mais que um homicídio: essencial é que nos dois casos, a morte de um homem não verifique o caso jurídico do homicídio” (HS, p. 114-115). Agamben ressalta que

³⁰ O rei não tem apenas um corpo. Além do corpo natural, essencialmente igual ao de qualquer pessoa, ele possui um corpo místico. Ernst Kantorowicz focaliza neste livro a doutrina dos “dois corpos do rei”, amplamente aceita na Inglaterra absolutista do século XVI, e como derivou de conceitos adotados pelos teólogos da Idade Média para caracterizar a Igreja ou o próprio Cristo. Analisando com precisão uma quantidade gigantesca de manuscritos e documentos. O autor reconstituiu a história dessa apropriação conceitual e proporciona ao leitor um ângulo privilegiado para observar o declínio da Idade Média e o surgimento do mundo moderno.

essa não é uma característica específica do império romano e que morreu com ele, pois são facilmente identificadas nas constituições modernas. O traço secularizado da insacriticabilidade da vida do soberano sobrevive no princípio segundo o qual o chefe do Estado não pode ser submetido a um processo judicial ordinário.³¹

Tendo em vista essa perspectiva de aproximação do soberano ao *homo sacer*, Agamben angariou condições teóricas para reler o mito da fundação das sociedades modernas, de Hobbes a Rousseau. O mitologema hobbesiano do estado de natureza não é uma época real, cronologicamente anterior à fundação da cidade, mas um princípio interno desta. Neste caso, a leitura que Agamben faz de Hobbes, precisamente, da expressão *homo homini lupus* (o homem é para o homem um lobo³²) tem consequências importantes para a política. No estado de natureza hobbesiano, “o homem é para o homem um *homo sacer*: todos podem dispor da vida dos outros, sem cometer homicídio e sem necessidade de celebrar sacrifícios. Agamben insiste em um ponto que já havia sublinhado. O direito que possui o soberano de dispor da vida dos cidadãos não é um direito que lhe haja sido dado, mas que lhe foi deixado” (CASTRO, 2012b, p. 67). É por isso que, em Hobbes, o fundamento do poder soberano não pode ser buscado na liberdade dos súditos, do seu direito natural, mas na conservação do direito natural, da parte do soberano, de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, como por exemplo o direito de punir. O importante é compreendermos que o direito não foi dado ao Soberano, foi deixado a ele. Assim descreve Hobbes:

Este é o fundamento daquele direito de punir que é exercitado em todo estado, pois que os súditos não deram este direito ao soberano, mas apenas, ao abandonar os próprios, deram-lhe o poder de usar o seu no modo que ele considerasse oportuno para a preservação de todos; de modo que o direito não foi dado, mas deixado a ele, e somente a ele, e – excluindo os limites fixados pela lei natural – de um modo tão completo, como no puro estado de natureza e de guerra de cada um contra o próprio vizinho (HOBBS apud HS, p. 118-119).

Agamben entende que não é o contrato o que funda a *potestade* da soberania, mas a sobrevivência do estado de natureza no seio do estado civil: “Existe aqui, ao invés, uma complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma de *bando*” (HS, p. 121). Há uma incrível semelhança entre natureza e estado de exceção. O

³¹ Outro exemplo citado por Agamben foi o dos jacobinos que em 1792, durante as discussões na convenção, queriam que o rei fosse simplesmente morto sem processo. Ou seja, sem perceber levavam ao extremo o princípio da insacriticabilidade da vida sacra, que qualquer um pode matar sem cometer homicídio.

³² O filósofo político Thomas Hobbes, em sua famosa obra *O Leviatã* escreve que “o homem é o lobo do homem”. Com isso ele acredita que só haverá paz quando os homens se submeterem ao poder soberano. Isso seria possível com um contrato social. Sem regras o homem volta ao estado de natureza, no qual lutará a todo o custo em vista da sobrevivência.

problema é que a forma que aprendemos a ler o mitologema hobbesiano, em termos de contrato ao invés de bando, condenou a democracia à impotência toda vez que se devia enfrentar o poder soberano, tornando-nos incapazes de pensar uma política não estatal. Agamben conclui a segunda parte do livro *Homo Sacer I*, afirmando: “é esta estrutura de bando que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra” (HS, p. 123). Na modernidade a vida passou a estar no centro da política estatal. Contudo, devido à relação de abandono que está na origem da estrutura do poder soberano, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *hominis sacri*.

Os grandes acontecimentos que a humanidade recentemente assistiu: nascimento da democracia moderna, o surgimento do homem como sujeito político, o alastramento do sistema disciplinar e das sociedades de controle, os estados e exceção, por mais que tenham causas diferentes, convergem todos para um ponto comum: a *vida nua*. Uma vida desprovida daquilo que lhe era inerente: “O que temos hoje diante dos olhos é de fato uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais” (HS, p. 126).

O fator surpreendente da análise de Agamben é a compreensão do movimento evolutivo que possibilita perceber como a biopolítica se alastra pelo tecido social. O discurso que se apresenta é de proteção da vida humana, no entanto, o que se mostra é o contrário: é sempre uma decisão entre o fazer viver e o fazer morrer ou o deixar viver e o deixar morrer, sendo que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre morte. Conforme descreve Agamben:

[...] se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do homo sacer nos diz respeito de modo particular. A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que como tal desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri* (HS, p. 127).

Em nossos dias o inimigo é excluído da humanidade civil, é considerado um criminoso, é eliminado sem respeitar a regra jurídica. Nesta perspectiva, novos protótipos de *homo sacer* podem ser vistos para onde quer que olhemos. Essa exposição à morte não é uma barbaridade inerente somente ao homem dos campos de concentração nazistas, mas também na figura dos

refugiados,³³ do sujeito da eutanásia programada, etc. Enfim, todos e todas estão expostos à morte incondicionalmente.

2.3 BIOPOLÍTICA E POLITIZAÇÃO DA VIDA

O escopo da instância biopolítica é de enorme importância, mas ainda é pouco tematizado. Podemos dizer que a questão específica da biopolítica se revela quando esvazia o conceito de vida e morte, de saúde e doença, tratamento e cura, de cada especificidade natural e científica. O vocábulo *vida nua* perde toda consistência intrínseca e se torna totalmente maleável, uma vez que os termos essenciais que qualificam a *bios*, assumem uma exclusiva relevância pública. Vida e morte, no horizonte da biopolítica, não têm outro significado senão aquele que adquirem exclusivamente como objetos de uma decisão publicamente reconhecida como relevante. Uma decisão de carácter político normativo, como por exemplo, as leis sobre os diversos e possíveis métodos de apuração da morte, reflexão que Agamben aprofunda no primeiro volume de *Homo Sacer*.

Através de uma atenta análise histórica, percebemos que os principais eventos do século XX, (movimentos totalitários, os campos de concentração) só poderão receber explicações adequadas se forem tematizadas com a biopolítica de modo a explicitar seus fundamentos ideológicos. Não foi por acaso que Hannah Arendt aprofundou a análise do fenômeno totalitário e explicitou o custo do domínio da vida na política. Mesmo sem utilizar o termo biopolítica, Arendt foi uma das pensadoras que advertiu sobre a profundidade que significou a modernidade no que concerne ao cuidado com a *bios*, os efeitos da despolitização e o alargamento do domínio econômico. Bazzicalupo descreve que

Agamben reitera explicitamente a definição arentiana do homem como *animal laborans* e a liga à politização daquilo que chama “vida nua”. Para Aristoteles como depois em Arendt, o cumprimento do destino humano não é simples “fato” do viver, mas a vida na comunidade, a vida qualificada politicamente, *bios* (2012, p. 82).

³³ Atualmente, com os conflitos que estão ocorrendo na Síria e Iraque, milhões de pessoas buscam refúgio na Europa. No ano de 2016, segundo a ACNUR, já morreram 275 das 54.500 pessoas que tentam a travessia para chegar na europa. No ano de 2015, o número de mortes chegou a 3.600. Os países que abriram as “portas” para a entrada dos refugiados sofrem atualmente uma grande pressão, por grupos de extrema direita, que não aceitam conviver com o diferente. Inclusive líderes desses partidos chegam a afirmar que os imigrantes que tentam entrar na europa de forma ilegal “deveriam ser abatidos”. O fato é que ao invés de sentimento de acolhida, com os migrantes que precisaram sair de suas terras, por motivos cruéis, há ao contrário, sentimento de anti-imigração.

Hannah Arendt, sem fazer uma reflexão biopolítica em sentido estrito, contribuiu muito para Agamben dar sequência às reflexões biopolíticas de Foucault. O fato da política ter tomado a vida como objeto, acabou por transformá-la, mudando a forma, a linguagem e a lógica.³⁴

Ainda na primeira obra do projeto *Homo sacer* Agamben defende a tese de “que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais em primeiro plano e tende, por fim a tornar-se a regra” (HS, p. 24). Acreditamos que aqui a definição schmittiana de soberania é modificada, em certo sentido desativada, a partir da definição de Benjamin, exposta na tese VIII de *Sobre o conceito de história* onde diz: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1987, p. 226). Essa pequena, mas significativa modificação permitiu a Agamben, na terceira parte da *Homo sacer I*, fazer uma ponte entre a teoria da soberania de Schmitt e a tese sobre a biopolítica de Foucault. Para Agamben, tanto Schmitt como Benjamin lhe possibilitaram entender que na modernidade a exceção soberana se torna sempre mais a regra. Aproximando-se de Foucault, Agamben percebe que essa característica da modernidade faz com que o âmbito da vida nua se expanda até coincidir com a vida dos cidadãos e a política se revele como biopolítica. Por isso, Salzani argumenta:

De um lado, os eventos fundantes da democracia moderna, o *habeas corpus* de 1679 e a declaração dos direitos humanos e dos cidadãos de 1789, escrevem a vida natural na origem jurídico-político do Estado-nação e o fazem a aposta em jogo no conflito político: a vida é investida como tal no princípio da soberania. De outro lado, esta investida significa precisamente a extensão do âmbito da decisão soberana, do estado de exceção, ao inteiro campo político por isso, a exceção se torna a regra (2013, p. 89).

Por esses motivos é que entendemos que a figura do *homo sacer* possui todas as condições para explicar a situação do homem político contemporâneo. Entendendo que todos somos virtualmente *homo sacer*, nossa vida está exposta à morte e é esta vida que constitui o elemento político originário. Se Agamben está certo e se de fato todos somos virtualmente *homo sacer* é porque a relação de bando constitui, desde a origem, a estrutura própria do poder

³⁴ Sobre isso Bazzicalupo descreve que: “Los nodo concetuale che regge questo cambiamento è la vita – topos di legittimazione ad oltranza. Scelte e decisioni politiche vengono sempre più d irado giustificate nel quadro del diritto, ma attraverso appelli diretti al sentire pubblico che viene posto di fronte ad alternative appassionate, che coinvolgono la vita o la morte, il benessere o la povertà. Nonostante non ci sia mai stata una stagione politica in cui si siano tanto moltiplicate le Carte, le Costituzione di diritti, ciò che mobilita l’opinione pubblica è sempre un discorso diretto símplice e riduttivo e, ciò nonostante (come è típico dela gestione biopolítica), sempre supportato da discorsi esperti, a forte pretesa di verità. Contribuiscono a questa semplificazione sia la de-realizzazione mediática dell’esperienza – che implica la compensazione con immagini forti, sanguigne e alternative secche simili a slogan – che la paradossale e ambivalente centralità del corpo, ultimo stadio del processo moderno di individualizzazione ma anche soglia di ciò che ancora ci acomuna” (2012, p. 23).

soberano, constringendo a vida a ingressar nos cálculos do poder, através de múltiplos modos de controle, inaugurando o que Foucault definiu por biopolítica. Mas, infelizmente, como destaca Agamben, Foucault “não transferiu suas próprias escavações [...] ao que poderia apresentar-se como o local por excelência da biopolítica moderna: a política dos grandes Estados totalitários do Novecentos” (HS, p. 131). De certo modo, a mesma crítica é feita a Hannah Arendt, mesmo que ela tenha se dedicado a uma análise das estruturas dos Estados totalitários, não a estendeu numa perspectiva biopolítica. O problema em Arendt é que ela não entendeu que “a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total” (HS, p. 132). Ou seja, é pelo fato da política ter se transformado em biopolítica que ela pode se constituir como política totalitária. Agamben se embrenha numa investigação filosófica que nem Foucault e Arendt alcançaram, o que demonstra uma certa complexidade teórica, isso porque a política moderna, uma vez que entrou em simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica.

A radical politização da vida levou Agamben a postular uma das teses que mais gerou críticas ao seu projeto que é a “contiguidade entre democracia de massa e Estados totalitários” (HS, p. 133).³⁵ Isso se deve ao fato da política ter se tornado integralmente biopolítica. De fato, à primeira vista essa tese parece absurda: quem de boa-fé não admite que a democracia é uma forma de governo melhor que o totalitarismo? Obviamente que Agamben não nega todos os avanços que a humanidade alcançou através da democracia, mas, por outro lado, abre nossos olhos diante de tamanhas contradições. A descrição que Edson Teles faz sobre a instauração do Estado de exceção na política brasileira demonstra bem porque Agamben guarda uma certa preocupação com a democracia:

Segundo a lógica instituída, o ordenamento jurídico é precedido por uma ordem democrática, e demanda, devido ao risco de sua degeneração, o estabelecimento de

³⁵ Yara Adaria Frateschi faz uma dura crítica a esta tese de Agamben, vejamos: “a construção do diagnóstico extremamente pessimista que Agamben faz foca na análise do funcionamento da máquina governamental, sempre dominadora, ao mesmo tempo em que prescinde da sociedade civil. Quando esta aparece, como é o caso no livro de 2007, é retratada como sujeito coletivo singular, um bloco unívoco formado por sujeitos indistintos e, mais ainda, totalmente passivos e controlados. Essa é a razão pela qual ele recusa solenemente a teoria do agir comunicativo: para ele, o povo não debate, mas aclama, a sociedade não é plural, mas singular (porque sua opinião é formada pela mídia), o diálogo público – até porque não acontece – não restringe ou pressiona o poder governamental, e a soberania popular é uma quimera que se desfaz quando atentamos para o vínculo entre o poder e a glória. Ocorre que ao tentar desfazer a “ficção” do *govern by consent*, Agamben desmerece o papel das instituições para a construção da igualdade democrática e, ao mesmo tempo, retira a sociedade de cena ignorando a sua capacidade de organização, mobilização e reivindicação. Sugiro estar aqui a raiz da inadequação do seu retrato das democracias contemporâneas bem como da incapacidade da sua teoria para detectar e enfrentar formas diversas de dominação, e, por conseguinte, a questão da emancipação da mulher” (FRATESCHI, 2016, p. 218).

uma outra ordem, aquela legitimada pelo “poder constituinte”. Se, eventualmente, a ordem sofrer alterações ou perturbações, caberá ao soberano o julgamento sobre as condições de anormalidade. Consequentemente, também nas mãos dele estará a decisão sobre o estado de exceção, definindo aquilo que se exclui do ordenamento por um mecanismo interno à própria política: a necessidade de manutenção da ordem. As normas se relacionam com a exceção por meio da sua própria suspensão, de modo que o excluído se inclui na ordem interrompida, adiada por outro momento. Não esqueçamos a promessa do golpe de 1964: o restabelecimento da ordem, por meio de uma nova norma, em movimento caracterizado como provisório para seus autores. Ao tomar o Estado, os militares passaram a representantes da sociedade, identificando o governo com a vontade geral, expressa pelo signo da doutrina de segurança nacional e do Estado de exceção (TELES, 2010, p. 13).

Essa passagem de Edson Teles confirma a tese de Agamben: “o estado de exceção apresenta-se nessa perspectiva como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (SE, p. 11). Os teóricos do estado de exceção acreditam que um uso provisório e controlado do poder é compatível com as constituições democrática. Mas, Agamben adverte: “um exercício sistemático e regular do instituto leva necessariamente à liquidação da democracia” (SE, p. 17). Nessa perspectiva, acrescenta:

A primeira guerra mundial – e os anos seguintes – aparece, nessa perspectiva, como laboratório em que se experimentaram e se aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção – a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário – mostra, aqui, sua tendência a transformar-se em práticas duradoura de governo (SE, p. 17).

Os governos democráticos e totalitários sempre empunharam o discurso da necessidade para fazer frente a algum mal iminente e para justificar a adoção de atos normativos claramente contrários à ordem constitucional. É através do discurso da crise, da necessidade, da ordem, que os governos implantam suas pautas de corte das garantias fundamentais conquistadas com muito “suor”. É importante denotarmos que os Estados autoritários, em determinadas situações, com o discurso da provisoriedade, não extinguem os direitos fundamentais, mas os suspendem em nome da sobrevivência do Estado. Se olharmos para trás veremos que a justificativa da emergência não é só recente. Segundo Zaffaroni (2011, p. 14), tanto na Europa como na América Latina essas leis vêm sendo sancionadas, tornando-se ordinárias e convertendo-se na exceção perpétua. Mas o fundamental é nos darmos conta de que esse discurso sobre a *necessidade* sempre se dá por meio da construção de uma figura que logo se torna o inimigo número um da nação. A construção do inimigo é tão bem-feita que logo a nação clama pela figura de um Estado autoritário, pelo medo que o dito inimigo ocasiona na sociedade.

No século XX e início do século XXI, foram vários os inimigos que conhecemos: até a Segunda Guerra Mundial o inimigo era étnico, por isso estava justificada a suspensão de direitos

de um grupo de determinada etnia. Hoje, os Estados Unidos construíram a ideia do inimigo com feição muçulmana, passado pela questão religiosa. Serrano acrescenta:

Na ditadura militar brasileira, o inimigo era comunista. Neste caso, o inimigo está disperso pela sociedade, o que dificulta o combate individual e leva a suspensão dos direitos de todos os indivíduos. (...) No Brasil contemporâneo, o inimigo é a figura mítica do bandido, o agente da violência que pretende destruir a sociedade. O bandido inimigo da sociedade não é o cidadão que erra, mas o sujeito que deve ter seus direitos suspensos, inclusive o direito à vida. Esses inimigos vivem sob a égide permanente de um estado de polícia (SERRANO, 2016, p. 99-100).

Diante dessas características elencadas ainda podemos afirmar que, para Agamben, a defesa da democracia é uma estratégia aceitável, mesmo que todo o otimismo que muitos intelectuais guardam em relação às conquistas e avanços da democracia pouco contribua para um verdadeiro diagnóstico das patologias das sociedades contemporâneas. Sem um olhar sério para a íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo, estaremos distantes de um verdadeiro diagnóstico das sociedades contemporâneas.

Em uma recente entrevista concedida a Juliette Cerf, Agamben mostra uma clara contradição das democracias atuais. Para ele, os atuais acontecimentos na política demonstram que o poder público está perdendo legitimidade e as democracias estão muito preocupadas: “de que outra forma se poderia explicar que elas têm uma política de segurança duas vezes pior do que o fascismo italiano teve? Aos olhos do poder, cada cidadão é um terrorista em potencial. Nunca se esqueça de que o dispositivo biométrico, que em breve será inserido na carteira de identidade de cada cidadão, em primeiro lugar, foi criado para controlar os criminosos reincidentes”.³⁶

Mas, mesmo havendo contradições na democracia, é coerente da parte de Agamben declarar que há uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo? Historicamente a democracia foi tida como uma resposta eficaz a todo sistema de opressão. Um de seus pilares fundamentais é a liberdade e, através dela, há a possibilidade da participação, ao contrário do totalitarismo, que é um sistema político no qual o Estado não reconhece limites à sua autoridade e se esforça para regulamentar todos os aspectos da vida pública e privada. Definindo dessa maneira, parecem claras as diferenças, ocorre que, se observarmos a fundo, as características e instrumentos utilizados pelo totalitarismo para operar, teremos dificuldade de dizer quais deles não fazem parte das atuais democracias. Daniel Nascimento extrai de uma das principais

³⁶ A entrevista completa e traduzida encontra-se no Blog da Boitempo. Para conferir, acessar: <<http://blogdaboitempo.com.br/2014/08/28/agamben-o-pensamento-e-a-coragem-do-desespero/>>.

pesquisadoras do fenômeno totalitário, Hannah Arendt, especificamente da obra *As Origens do totalitarismo*, uma série de características deste fenômeno:

Se baseia no apoio das massas e no processo de massificação; no convencimento de que há um destino para a história e que este destino se cumpre na noção de progresso; no culto da personalidade do líder e na centralização do poder em suas mãos; na formação de uma elite fiel e de sociedades secretas; na multiplicação dos aparelhos burocráticos; possui pretensão de universalidade; se estrutura sobre um sistema coerente de argumentação; sobre o império das estatísticas e do argumento científico; se utiliza do elogio da organização como ideologia; da superioridade dos fins sobre os meios; confia firmemente na onipotência do homem; gera o sentimento do fanatismo para os integrados em suas fileiras e torna os funcionários do governo cúmplices dos abusos cometidos; abusa do uso da propaganda e da doutrinação, que prosperam no clima de fuga da realidade para a ficção e na criação de mitos; do constante uso de mentiras; de elementos de ameaça e de terror; se funda na supremacia do poder de polícia; na confusão entre poder real e poder aparente; não respeita sequer suas próprias leis; alimenta o desprezo pela individualidade e pela nacionalidade; a divisão dos tipos humanos em categorias; a privação de direitos e a exclusão da proteção da lei; provoca a solidão humana; reduz as suas vítimas à completa passividade; elimina a possibilidade de ação humana; não apenas a liberdade humana, mas a espontaneidade; destrói os vestígios da dignidade humana; realiza a manipulação do corpo humano; a animalização do homem; a fabricação em massa de cadáveres (NASCIMENTO, 2010, p. 154-155).

Depois de elencadas todas essas características dos regimes totalitários, cabe perguntarmos se uma boa quantidade destas características não é perfeitamente encontrada também nos regimes democráticos? É plausível afirmarmos que em graus e intensidades diferentes essas características são perfeitamente encontradas também nas democracias. No entanto, somente isso não seria suficiente para Agamben postular a íntima solidariedade entre os regimes. Por isso, o filósofo italiano afirma que o fundamental é que a passagem do regime de governo totalitário para a democracia não suscitou uma reviravolta real na vida dos sujeitos, o que ocorre é uma verdadeira ilusão e mascaramento do verdadeiro cenário. Isso é assim porque: “o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo” (HS, p. 133). Dessa forma, os eventos políticos têm sempre uma dupla face: a ideia de liberdade e de direitos que os indivíduos adquirem são na verdade uma tácita, porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam libertar-se. Agamben destaca que

[...] uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas (HS, p. 134).

Objetivando explicar os motivos de sua decisão de cancelar os compromissos e de não entrar mais nos Estados Unidos da América³⁷ Agamben mostra que, por mais que se entenda que o totalitarismo nazista e fascista tenha inovado profundamente suas técnicas de controle e formas de opressão políticas como jamais havia sido visto anteriormente, há muitos desses elementos, por mais que maquiados, que continuam atuantes no atual cenário político democrático. O principal deles é a necessidade que ambos os regimes têm de tornar a vida biológica dos sujeitos um fato politicamente decisivo. Isso é o bastante para Agamben declarar que há uma solidariedade entre ambos os regimes políticos. Só desta forma é possível compreender porque no século XX as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários em democracias parlamentares. É importante compreender que essas transformações só foram possíveis porque ocorreram em um contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica. Por isso, a aposta que está em jogo entre democracia e totalitarismo consistia apenas em determinar qual desses dois regimes era o mais eficaz para assegurar o cuidado e o controle da vida nua.

Em um livro publicado na França e intitulado *Démocratie, dans quel état?*, Agamben escreve um pequeno capítulo sobre democracia e destaca que todo discurso sobre o termo

³⁷ Em um artigo escrito para o jornal La repubblica Agamben explica porque não entrou mais nos EUA. Vejamos: “il problema eccede di gran lunga i limiti della sensibilità personale e riguarda il normale statuto giuridico-politico (o forse si dovrebbe ormai dire semplicemente: biopolitico) dei cittadini degli stati cosiddetti democratici in cui ci troviamo a vivere. Ormai da anni, in modo dapprima occasionale e subliminare, e poi sempre più esplicito e insistente, si cerca di persuadere i cittadini ad accettare come normali ed umani dispositivi e pratiche di controllo che sono state sempre considerati eccezionali e inumani. È noto che oggi il controllo che gli Stati possono esercitare sugli individui grazie all’ uso di dispositivi elettronici come le carte di credito e i telefoni cellulari raggiunge limiti un tempo impensabili. Ma vi sono soglie nel controllo e nella manipolazione dei corpi, il cui oltrepassamento segna una nuova condizione biopolitica globale, un passo ulteriore in quella che Foucault definiva una sorta di progressiva animalizzazione dell’ uomo attuata attraverso le tecniche più sofisticate. La schedatura elettronica delle impronte digitali e della retina, il tatuaggio sottocutaneo e altre pratiche del genere sono elementi di questa soglia. Le ragioni di sicurezza che vengono addotte per giustificarle non devono trarre in inganno. L’ esperienza insegna che pratiche che vengono riservate inizialmente agli stranieri, vengono poi estese a tutti. Ciò che qui è in questione è la nuova relazione biopolitica «normale» fra i cittadini e lo stato. Questa non riguarda più la partecipazione libera e attiva alla dimensione pubblica, ma l’ iscrizione e la schedatura dell’ elemento più privato e incommunicabile: la vita biologica dei corpi. Ai dispositivi mediatici che controllano e manipolano la parola pubblica, corrispondono i dispositivi tecnologici che iscrivono e identificano la nuda vita: tra questi due estremi - una parola senza corpo e un corpo senza parola - lo spazio di quella che un tempo si chiamava politica è sempre più esiguo e ristretto. Anni fa mi è capitato di scrivere che il paradigma politico dell’ occidente non è più la città, ma il campo di concentramento, non Atene, ma Auschwitz. Era, naturalmente, una tesi filosofica e non storiografica. Non si tratta, infatti, di confondere fenomeni che vanno tenuti distinti. Vorrei soltanto suggerire che è probabile che il tatuaggio a Auschwitz apparisse come il modo più «normale» ed economico di regolare l’ iscrizione dei deportati nel campo. Il tatuaggio biopolitico che oggi ci impongono per entrare negli Stati Uniti è la staffetta di quello che domani potrebbero farci accettare come l’ iscrizione normale dell’ identità del buon cittadino nei meccanismi e negli ingranaggi dello stato”. Para ler o artigo completo acessar: AGAMBEN, G. *Se lo stato sequestra il tuo corpo*. La Repubblica.it, 01 ago. 2004. Disponível em: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2004/01/08/se-lo-stato-sequestra-il-tuo-corpo.html?refresh_ce>.

democracia está hoje falsificado por uma ambiguidade preliminar que condena ao mal entendido aqueles que o empregam. Vejamos o que Agamben descreve.

De que se fala quando se fala de democracia? Qual racionalidade, com efeito, esse termo revela? Uma observação um pouco atenta mostra que aqueles que debatem hoje sobre a democracia entendem esse termo tanto como uma forma de constituição do corpo político, como uma técnica de governo. Portanto, o termo remete, ao mesmo tempo, à conceitualização do direito público e àquela da prática administrativa: designa tanto a forma de legitimação do poder quanto as modalidades de seu exercício. Como no discurso político contemporâneo fica evidente que esse termo relaciona-se com muito mais frequência a uma técnica de governo - que, enquanto tal, não tem nada de particularmente tranquilizadora, compreendemos o mal estar de quem continua a empregá-lo de boa fé no primeiro sentido (AGAMBEN, 2009).³⁸

O que se percebe atualmente é um real e progressivo alargamento do campo da biopolítica. O controle e o cálculo sobre a vida não estão mais restritos ao estado de exceção, para nosso espanto, e a democracia também cumpre com essa função. Por isso Agamben destaca que:

Se em todo o estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote (HS, p. 135).

Na terceira parte do *Homo sacer*, especificamente nos capítulos intitulados: *Vida que não merece viver* (p. 150-159); *Política, ou seja, o dar forma à vida de um povo* (p. 160-170) e *Polítizar a morte* (p. 178-184), pode-se compreender o significado das últimas linhas da passagem anterior, onde Agamben destaca que *o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote*. Nem a definição de morte parece ser uma definição neutra.

³⁸ Esta passagem foi extraída da obra *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009. Agamben escreve um dos capítulos da obra, junto com autores renomados como: Alain Badiou; Daniel Bensaid; Wendy Brown; Jean-Luc Nancy; Jacques Ranciere; Kristin Ross e Slavoj Zizek. O capítulo de autoria de Agamben foi traduzido por Vinícius Nicastro Honesko e publicado no Blog: <<http://flanagens.blogspot.com.br/2011/03/nota-liminar-sobre-o-conceito-de.html>>.

2.3.1 Vida e morte: uma decisão política normativa

A estrutura fundamental da biopolítica na modernidade é a decisão sobre o valor ou desvalor da vida como tal. Essa estrutura encontra sua primeira articulação jurídica em 1920, num pequeno livro a favor da eutanásia. *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (*A liberalização da supressão da vida sem valor*) é de autoria de Karl Binding, especialista de direito penal e Alfred Hoche, professor de medicina. Inicialmente, para explicar a impunidade do suicídio, Binding e Hoche argumentam que o homem vivente é soberano sobre a própria existência. Nesse sentido, a ordem jurídica não tem o poder de proibí-la. No entanto, o problema, para Agamben, começa quando Binding e Hoche derivam desta particular soberania do homem sobre a sua própria existência, a necessidade de autorizar o aniquilamento da “vida indigna de ser vivida”. Ou seja, a partir de um panfleto a favor da eutanásia, entra na cena jurídica europeia a expressão: “a vida que não merece ser vivida” (HS, p. 151).

O fato é que a impunidade do aniquilamento da vida não permanece limitada ao suicídio, mas é estendida àquelas vidas humanas que perderam a qualidade de bem jurídico. Nesse sentido, a pergunta a ser feita é: “existem vidas humanas que perderam a tal ponto a qualidade de bem jurídico, que a sua continuidade, tanto para o portador da vida como para a sociedade, perdeu permanentemente todo o valor?” (HS, p. 152). Para Binding e Hoche, esse conceito de *vida sem valor* ou *indigna de ser vivida* era aplicável aos indivíduos considerados “incuravelmente perdidos”, os sujeitos com uma doença ou um ferimento que em plena consciência manifestou o desejo de “liberação” e, por terceiro, os “idiotas incuráveis”. Nestes três casos Binding e Hoche não veem motivos para não autorizar a morte. Mesmo diante dessas três formas de vida, faz sentido perguntar: quem determinará qual vida é sem valor, ou seja, passível de ser morta? Quem autoriza o aniquilamento? Binding e Hoche propõem que a iniciativa parta do próprio doente (desde que possa fazer) ou então de um médico ou de um parente próximo e que a decisão final caiba a uma comissão estatal composta por um médico, um psiquiatra e um jurista. Sem querer entrar no debate ético específico sobre a eutanásia, o que impressiona é a clareza com que Binding e Hoche fixam um limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode ser matada sem que se cometa homicídio.

Esta nova categoria jurídica, a “vida sem valor”, poderia perfeitamente ser comparada por analogia com o *homo sacer*. Infelizmente, Binding e Hoche não imaginavam até onde esta teoria poderia ser estendida e as proporções a que ela tomaria. O fato é que: “Durante o processo dos médicos em Nuremberg, uma testemunha, o doutor Fritz Mennecke, declarou ter ouvido, durante uma reunião reservada em Berlim, em fevereiro de 1940, os doutores Hevelmann,

Bahnen e Brack comunicarem que o governo do Reich acabara de emitir uma medida que autorizava a eliminação da *vida indigna de ser vivida*” (HS, p. 154-155). Embora os nazistas tenham feito um grande uso deste texto, tratava-se de ideias germinadas numa cultura precedente: o darwinismo eugenista, muito em voga naqueles anos na Europa. Todavia, eis a proporção que tomou a teoria de Binding e Hoche. Sob aparência de um problema humanitário, nutriu-se o horizonte da nova vocação biopolítica do estado nacional-socialista dando todo o poder ao soberano decidir sobre a vida nua. A tentativa de Binding e Hoche de transformar o conceito de “vida indigna de ser vivida” em um conceito jurídico-político mexe, para Agamben, em uma questão crucial:

Se o 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 do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante (HS, p. 157).

Ou seja, na biopolítica moderna soberano é aquele que decide sobre o valor e o desvalor da vida enquanto tal. Por isso, como ressaltamos anteriormente, o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote. Nos motivos citados para justificar a eliminação das pessoas gravemente doentes ou aqueles que sofrem de perturbações psíquicas, encontramos argumentos em uso ainda hoje entre defensores da eutanásia ou da seleção dos fetos.

O que impressiona é que as teses postas por Binding e Hoche foram levadas às últimas consequências pelos nazistas e são as mesmas que estão em voga nos escritos de muitos profissionais de bioética contemporâneos e de muitos políticos que apoiam propostas legislativas de tipo eutanásico. No prefácio da obra os editores escreveram que, “a partir deste momento a noção de vida como bem digno de tutela é separada de qualquer axioma metafísico, de qualquer dogma jusnaturalista, e conduzida para uma semântica da concretude e da imanência: a vida tem valor enquanto origina prazer e se subtrai ao sofrimento”.³⁹ Esta definição que nos deixa chocado ao saber que hoje os defensores da eutanásia, nem sequer ficam perplexos sabendo da tamanha proximidade com o nazismo.

Não há dúvida de que uma das grandes novidades do nacional-socialismo foi, antes de tudo, assumir os cuidados do corpo biológico da nação, o que significa que a medicina teve um papel fundamental, integrando-se cada vez mais às funções e aos órgãos do Estado para apoiar

³⁹ Em 2012 quando o livro foi traduzido para o Italiano o Jornal “L’osservatore Romano” publicou um pequeno comentário. Foi dali que retiramos essa passagem que segundo o jornal consta no prefácio do livro.

suas bases políticas, inaugurando uma nova biopolítica, com princípios ditados pela eugenia. Uma verdadeira unidade imediata de política e vida. Unidade que proporcionou um grande progresso das ciências às custas da vida de muitas cobaias humana que se encontravam detidas nos campos de concentração. Em um estado totalitário esses exemplos não nos espantam.

Em um estado totalitário esses exemplos não nos espantam, mas o fato é que no julgamento de Nuremberg a defesa dos acusados trouxe uma série de documentos mostrando que o mesmo método de pesquisa foi utilizado pelos Estados Unidos da América.

Assim, nos anos vinte, oitocentos detentos e condenados à morte haviam sido conduzidos muitas vezes e em larga escala, no nosso século, em particular nos próprios Estados Unidos (o país de onde provinha a maior parte dos juízes de Nuremberg). Assim, nos anos vinte, oitocentos detentos nos cárceres dos estados Unidos haviam sido infectados com o plasmódio da malária na tentativa de encontrar um antídoto para o paludismo. Exemplares, na literatura científica sobre a pelagra, eram considerados os experimentos conduzidos por Goldberger em 12 detentos estadunidenses condenados à morte, aos quais tinha sido prometido, se sobrevivessem, um indulto da pena (HS, p. 174).

Mesmo que tenha sido em proporções menores, os mesmos métodos utilizados pelos cientistas nazistas foram utilizados pelos americanos. Esse fato dificultou aos juízes (a maioria americanos) a criminalização dos nazistas. Precisavam primeiro identificar critérios admissíveis e legítimos que autorizassem ou não os experimentos em cobaias humanas. O critério encontrado pelos juízes foi que todo o experimento necessita de uma autorização explícita, ou seja, o consentimento da parte do indivíduo submetido ao experimento. Esta foi a saída, pois era exatamente como os EUA faziam com os seus detentos, evitando, dessa forma de ter que condenar os americanos junto com os nazistas. Em relação a esse critério de legitimidade, Agamben é claro e enfático: “não passa de hipocrisia”. Ele descreve o assunto da seguinte forma:

Falar de livre vontade e de consenso no caso de um condenado à morte ou de um detento que desconta penas graves é no mínimo discutível; e é certo que, ainda que fossem encontradas declarações do gênero assinadas pelos detentos nos lager, nem por isso os experimentos deveriam ser considerados eticamente admissíveis. O que a ênfase bem pensante sobre a livre vontade do indivíduo se recusa aqui a ver é que o conceito de “*consentimento voluntário*”, para um interno em Dachau, ao qual se acenasse apenas minimamente com um melhoramento de suas condições de vida, era simplesmente carente de sentido, e que, portanto, deste ponto de vista, a desumanidade dos experimentos era, nos dois casos, substancialmente equivalente (HS, p. 175).

Nessa altura uma questão salta aos olhos: como era possível que experimentos em certa medida análogos àqueles executados nos campos de concentração pudessem ter sido

conduzidos em um país democrático? A resposta é a particular condição das cobaias humanas. Tanto, as cobaias do nazismo como aquelas da democracia americana estavam em uma situação de privação de todos os seus direitos e das expectativas que costumamos atribuir à existência humana, mesmo que biologicamente ainda estivessem vivas, situavam-se em uma zona limite entre a vida e a morte na qual não eram mais que vida nua. Por isso, “condenados à morte e habitantes do campo são, portanto, de algum modo inconscientemente assemelhados a *homines sacri*, a uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio” (HS, p. 177). As reflexões feitas até o momento poderiam nos encaminhar para reflexões éticas e políticas. O que interessa à Agamben é assinalar a especificidade da biopolítica que caracteriza a modernidade. Se até então o soberano tinha o poder de decisão sobre a vida e a morte, a partir da modernidade essas decisões estão fundamentalmente conectadas a um médico ou cientistas. Essa conexão Agamben explícita com a análise das novas definições sobre o *coma-dépassé* (coma irreversível), surgidas em 1959. Os pesquisadores Mollaret e Goulon descobriram um novo grau de coma. Eles caracterizaram essa condição com base no estudo de 23 pacientes em coma que haviam perdido a consciência, todos os reflexos do tronco cerebral e a capacidade de respirar sem aparelhos e que apresentavam eletroencefalogramas em linha reta, característicos da ausência de ondas cerebrais. “O coma no qual à abolição total das funções da vida de relação corresponde a uma abolição igualmente total das funções da vida vegetativa” (HS, p. 178). Na verdade, esse novo grau do coma era fruto das novas técnicas de reanimação e destacava que a sobrevivência do além-comatoso cessava automaticamente depois que os aparelhos fossem desligados. Diante dessa situação uma questão vinha à tona: o sujeito naquela situação estava verdadeiramente vivo? O que era aquela zona da vida que jazia além do coma?

Os cientistas logo se deram conta que, com a definição do *coma-depassé* estava em questão uma nova definição de morte, além de tornar caducos os critérios tradicionais (anatômicos) que atestavam a morte de um sujeito. O critério não era mais a falta de respiração e de batimento cardíaco. Por isso, a ciência precisava imediatamente de novos critérios e de novas definições. Os dois cientistas alertaram que o problema colocava em “discussão as fronteiras últimas da vida e ainda mais além, até a determinação de um direito de fixar a hora da morte legal” (HS, p. 180).

Coincidência ou não, o fato é que as técnicas de reanimação, que foram fundamentais para a definição do *coma-depassé*, surgiram contemporaneamente ao desenvolvimento e ao aperfeiçoamento das tecnologias de transplante, sem falar que o estado do além-comatoso é o ideal para que se façam a coleta dos órgãos. Mas, para que isso fosse possível era necessário que se definisse o horário exato da morte de modo que o cirurgião não fosse acusado de

homicídio. Foi então que, em 1968, uma comissão da Universidade de Harvard Medical School (composta de médicos, um jurista e um teólogo) fixou novos critérios do óbito e inaugurou o conceito de “morte cerebral”.

No mesmo ano que a comissão Harvard fixou novos critérios para a morte cerebral, o filósofo Hans Jonas, participou de um congresso organizado pela American Academy of Arts and Sciences e da National Institutes of Health no qual questionou os critérios estipulados pela comissão de Harvard. Ele perguntou se a comissão definiu a morte ou indicou um critério para permitir que se pudesse verificar sem nenhum obstáculo maior. Ou seja, a morte cerebral é um critério para permitir o desligamento dos aparelhos de respiração e, por isso, deixar o paciente morrer, ou é um critério para definir o paciente como cadáver, mesmo se ainda respira e tem os batimentos cardíacos? Essa questão não é irrelevante e a resposta que a comissão deu não deixa dúvidas. Ela considera cadáver o sujeito que tenha morte cerebral. Hans Jonas destaca que esta é uma definição arbitrária viciada por uma concepção antropológica errônea e ditada por exigências práticas, as mesmas mencionadas pelo documento de Harvard: “*liberare pazienti, congiunti e risorse mediche dal peso di un coma indefinitamente protratto, ed evitare controversie riguardo l’ottenimento di organi per trapianto*” (PESSINA, 1999, p. 160).

É importante destacar que nos anos sucessivos outros estudos conceberam que, para estabelecer clinicamente a morte do cérebro, era necessária a morte do tronco cerebral, introduzindo uma nova especificação: a morte tronco-encefálica. No mesmo período se destacou uma nova proposta, aquela de aceitar a morte cortical para definir o paciente como morto. Pessina destaca que os argumentos que estavam presentes para sustentar e legitimar essa última proposta eram exatamente sobre as vantagens que ela traria para o transplante de órgãos, pois aumentaria significativamente o número de pacientes e aqueles declarados mortos com base na definição neocortical que poderiam ser conservados naquele estágio por anos em vez de poucas horas ou dias (PESSINA, 1999, p. 161).

Além de todas as contradições lógicas que envolvem essa definição de morte, o que chama a atenção é a defesa que um médico fez ao ser incriminado depois de ter retirado um órgão de um sujeito que havia sido diagnosticado com morte cerebral. Segundo Agamben, “O médico diz: eu afirmo que um homem, cujo cérebro está morto, está morto. Este é o único critério universalmente aplicável, porque o cérebro é o único órgão que não pode ser transplantado” (2010, p. 182). Está claro, portanto, que a definição da morte fica a mercê da descoberta de novas tecnologias como, por exemplo, o transplante de cérebro. Dito de outro modo, como até o momento não há tecnologia para transplantar cérebro, a morte dele é indicativo da morte em geral, já que os demais órgãos já têm tecnologia para serem

transplantados. Por isso, Agamben afirma que a “morte torna-se, deste modo, um epifenômeno da tecnologia do transplante” (AGAMBEN, 2010, p. 182). Essa análise sobre a morte cerebral reforça as teses que destacamos até aqui: através de eventos estritamente científicos, presenciemos uma ampla inclusão dos princípios biológicos-científicos na ordem política. São exemplos claros que mostram como a vida ou a morte passam sempre por decisões políticas-jurídicas. Como uma forma de tese que abrange o todo de seu projeto filosófico, Agamben destaca que a tarefa que o nosso tempo propõe ao pensamento não pode ser aquela de apenas reconhecer a forma extrema e insuperável da lei. Todo pensamento que se limita a isso não faz mais do que repetir a mesma estrutura ontológica que fundamenta o paradoxo da soberania. “A soberania é, de fato, precisamente essa lei além da lei à qual somos abandonados” (HS, p. 68). Somente se encontrarmos uma forma de pensarmos o ser do abandono além de toda ideia de lei poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo bando.

3 OS DESAFIOS PARA PENSAR A ÉTICA NO CONTEXTO DA BIOPOLÍTICA: PENSAR A HUMANIDADE DO HOMEM A PARTIR DO INUMANO

Para cada geração, um pedaço da história se mistura com a existência, com a forma de vida daquela que imediatamente a precede. Quem sabe, ao interno de cada geração existe um “esquecido” que é fundamental para explicar os traços constitutivos da geração atual. Os pensadores críticos do século XX não têm dúvida que a *Shoah* (holocausto) é o que muito explica o contexto e a geração atual. Ou seja, para entendermos nossa geração precisamos fazer memória desse brutal acontecimento, apesar de muitos insistirem em mantê-lo esquecido.

Fazer memória do holocausto na atualidade já não exige reconstruir com os mínimos detalhes aquilo que aconteceu no interior dos campos, nem necessita de uma nova interrogação que continue a propor novas e diversas genealogias para encontrar novos vestígios do evento que levou à *solução final*. Agamben entende que conhecemos nos mínimos detalhes como foi executada a *solução final*, como os deportados eram levados para as câmaras de gás, conduzidos pelos seus próprios companheiros, os chamados *Sonderkommando*, o que faziam com os cadáveres, como os limpavam (para tirar os dentes de ouro e os cabelos) e como depois os jogavam nos fornos para cremá-los. Fazer memória para entender verdadeiramente a história originária exige não mais apenas elencar os fatos e acontecimentos, já que isso gerará nada mais do que uma lista de acontecimento que facilmente se tornarão opacos e sem sentido. Fazer memória de um evento como o *Shoah* exige extrair dele o que há de mais profundo. Este “mais profundo” é o significado ético e político do extermínio.

É isso o que Agamben faz na obra *O que Resta de Auschwitz*. Em uma entrevista intitulada: *Em que Cremos? Redescubramos a ética*, Agamben descreve:

Pensemos na ética: afirmamos que para agir precisamos dispor de um sistema de crenças prefixado. Portanto, agiria bem apenas quem tem uma série de princípios com que se deve conformar. É o modelo kantiano, ainda dominante, que define a ética como dever de obedecer a uma lei. Quando eu trabalhava sobre a ideia de “testemunha”, me incomodou a história de uma jovem que, submetida à tortura da Gestapo, havia se recusado a revelar o nome dos seus companheiros. A quem mais tarde lhe perguntou em nome de que princípios ela havia conseguido fazê-lo, respondeu apenas isso: “o fiz porque me agradava que fosse assim”. A ética não significa obedecer a um dever; significa pôr-se em jogo, com aquilo que se pensa, se diz e se crê (AGAMBEN, 2011b).

Esse será o desafio: pensar a ética desvinculada do dever e da lei. Para isso o ponto de partida será Auschwitz. Entendemos que nele abrem-se novas possibilidades de pensar a

filosofia, a política e a ética. Theodor Adorno afirmou certa vez que não era possível fazer poesia depois de Auschwitz, na obra de Hannah Arendt, encontramos a sugestão de que a fabricação da destruição sistemática dos homens tornou impossível pensar a política depois de Auschwitz, houveram também aqueles que afirmaram ser impossível sustentar a existência de Deus depois de tamanha barbaridade. Agamben, por sua vez, mostra que Auschwitz abriu novas possibilidades de pensar a filosofia, a política e a ética.

3.1 POR QUE FAZER MEMÓRIA DE AUSCHWITZ?

Depois de mais de 70 anos da libertação do campo de Auschwitz, pelas tropas soviéticas, se multiplicou pelos países europeus momentos de comemoração que fazem memória pública dos acontecimentos atroz cometidos pelos nazistas contra os judeus. Sem dúvida, todas essas comemorações são sintomas da posição central que ocupa o genocídio dos judeus na nossa cultura e na nossa consciência histórica deste início do Séc. XXI. No entanto, é importante destacar que essa relação com a aceitação em fazer memória de Auschwitz teve distintas fases nos últimos anos, inclusive houve aqueles que reivindicaram o “direito ao esquecimento”. Contudo, para outros, hoje, o medo do esquecimento não existe mais, existe, pelo contrário, um “excesso de memória”.⁴⁰

⁴⁰ Em 2005 a revista *Stern* publicou um panorama histórico de como foi essa relação entre o povo germânico e o holocausto. Na época, 74% dos alemães se sentiam culpados pelos crimes cometidos em Auschwitz. No entanto, essa relação entre povo e holocausto passou por diferentes fases. A primeira delas foi chamada de reeducação, na qual as autoridades da ocupação aliada quiseram submeter os alemães. Foi um período de produção de documentários e filmes. O objetivo dos americanos era, através da produção de alguns filmes, fazer com que o maior número de alemães compreendesse os crimes que tinham ocorrido com a cumplicidade ativa ou passiva de uma grande maioria de compatriotas. A reação ante os filmes foi uma mistura de estupor e horror que, em algumas ocasiões, levava muitos a negar o que havia ocorrido e outros a ficar sem palavras. Comentando esse período da história alemã, o escritor Ralph Giordano escreveu que nos anos cinquenta os alemães tinham se reconciliado com os assassinos. Essa reconciliação expressou-se até mesmo através de uma anistia para funcionários que durante o regime nazista tinham incorrido em crimes relacionados ao cargo que ocupavam e à presença de antigos nazistas em posições importantes. Em 1952 o chanceler Konrad Adenauer assinou um tratado de indenizações com Israel e a *Jewish Claims Conference*, é significativo que, para ratificá-lo, teve que recorrer aos votos da oposição social-democrata devido à resistência de democrata-cristãos e dos liberais. A ideia da “culpa coletiva”, que tinha se delineado imediatamente depois da guerra, foi substituída por uma estratégia na qual se responsabilizava Hitler e outros hierarcas nazistas por tudo. Eles eram apresentados como os demônios que tinham seduzido o povo. Nos anos sessenta, o clima mudou na Alemanha graças, em parte, ao chamado “processo de Auschwitz” que, em 1965, condenou à prisão perpétua seis pessoas por crimes cruéis cometidos nesse horrível campo de concentração. Esse processo, levou de maneira permanente aos meios de comunicação a lembrança da maquinaria da morte de Auschwitz. A partir dos anos oitenta, começou a crescer o consenso de que a Alemanha tinha que assumir a herança de Auschwitz como algo que não poderia ser esquecido e cuja lembrança deveria servir de advertência permanente contra os esforços extremistas. As vozes que dissentem desse consenso não desapareceram e os mais radicais se agrupam em partidos de extrema direita. A notícia completa encontra-se em: <http://noticias.uol.com.br/ultnot/efe/2005/01/26/ult1766u7550.jhtm>

Talvez esse excesso de memória se deve ao senso de culpa que habita a consciência do mundo ocidental e contrasta de modo surpreendente com o silêncio que por décadas rejeitava fazer memória do genocídio. Inclusive, nos anos 1950 houveram autores que escreveram (Ralph Giordano é um deles), que a Alemanha parecia estar reconciliada com os assassinos, tanto que aprovou uma anistia para os funcionários que durante o regime nazista tinham se envolvido em crimes relacionados com o cargo que ocupavam.

O professor Enzo Traverso destaca que, em virtude de uma mudança sensível no modo de olhar para o passado, de reconhecer as fraturas e de colher o sentido, o século XX tornou-se o século de Auschwitz. Quase ninguém nos anos 1950 colocava Auschwitz no centro da segunda guerra mundial. Em 1945, o campo de extermínio era visto apenas como um aspecto marginal de uma guerra que havia destruído um continente e matado milhões de pessoas. Durante o processo de Nuremberg, o Holocausto foi catalogado entre os crimes contra a humanidade, mas não foi posto no centro das atenções, permanecendo como mais um aspecto da guerra. Eram raros os intelectuais que tratavam os campos de extermínio com a devida atenção e profundidade. Destacavam-se Georges Bataille e Jean-Paul Sartre. Contudo, seus trabalhos não interrogavam a fundo as causas e as consequências do antisemitismo ali implicado. Obviamente que não se trata aqui de criticá-los por isso. O fato é que isso foi mudando e uma das causas principais para essa mudança de consciência foi, sem dúvida, o julgamento de Eichmann em Jerusalém, em 1961. Pela primeira vez a condenação de um responsável pelo genocídio dos hebreus chegou com todos os detalhes aos olhos da opinião pública internacional. Foi um momento em que os sobreviventes dos campos de extermínio puderam testemunhar em público, depois de longos anos de silêncio.

O que poucos intelectuais tiveram a coragem de fazer foi pensar a relação de Auschwitz com a modernidade ocidental, ou seja, pensar ainda sua atualidade. Esse, podemos afirmar, é um dos grandes méritos de Agamben. O exemplo da atualidade de Auschwitz são as zonas de espera nas quais são despejados os estrangeiros em situação irregular (estas se multiplicaram na Europa nos últimos anos). O que dizer da prisão de Guantánamo? Dos campos de refugiados? Certamente esses exemplos não são comparáveis, nem quantitativamente nem qualitativamente, com o campo de Auschwitz (comparações deste tipo constituem dos grandes mal-entendidos cometidos pelos críticos de Agamben).

É importante lembrar, e isso Hannah Arendt destacava em *As Origens do Totalitarismo*, revelando a total atualidade de Auschwitz que: “Prima di azionare le camere a gas, i nazisti hanno offerto gli ebrei al mondo constatando con grande soddisfazione che nessuno li voleva. In altre parole, è stata creata una condizione di completa assenza di diritti prima di calpestare il

diritto alla vita” (TRAVERSO, 2006, p. 56). Assim torna-se compreensível porque Agamben pode declarar que o campo é o paradigma da atualidade, pois o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção inicia e torna-se a regra. Se trata de espaços anômicos onde tudo é possível; sendo que não necessariamente são espaços pensados ou concebidos para serem lugares de aniquilamento da vida, mas são lugares fora da esfera do direito, daí porque tudo pode acontecer com as vidas que ali se encontram.

3.1.1 O Campo como matriz oculta da política atual

Adorno e Horkheimer, pensadores da teoria crítica, foram dos primeiros a evidenciar a significação excepcional de Auschwitz para a civilização ocidental. Na obra *Dialética do Esclarecimento* os frankfurtianos fizeram uma análise crítica⁴¹ da racionalidade iluminista, ou seja, ao projeto de racionalidade que depositava a superioridade do homem em seu saber. Os próprios autores viveram num período muito conturbado, marcado pelas duas grandes guerras, além da subida de Hitler ao poder. Auschwitz não representava apenas o genocídio num campo de extermínio, mas simbolizava a tragédia da formação na sociedade. Em *Educação após Auschwitz*, Adorno diz claramente que, na própria gênese da civilização está contida a barbárie e, por isso, o que resta é lutar para que Auschwitz não se repita. Segundo ele:

Qualquer debate acerca das metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação. Fala-se da ameaça de uma regressão à barbárie. Mas não se trata de uma ameaça, pois Auschwitz foi a regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão (ADORNO, 1995, p. 119).

Ele reconhece a dificuldade de admitir tamanho avanço da barbárie: “Como pôde um país tão culto e educado como a Alemanha de Goethe desembocar na barbárie nazista de Hitler?” (ADORNO, 1995, p. 15). Se este acontecimento, que antes parecia impossível pode ser realizado, é preciso estar vigilante para impedir novas manifestações da barbárie.

Esta realidade de desprezo e indiferença perante o ser humano só vem a confirmar as teses da Teoria Crítica. Por isso, os questionamentos feitos pelos autores levam a refletir sobre os principais pilares da cultura e da racionalidade moderna, afirmando que a modernidade deixou de lado sua pretensão inicial de libertar e emancipar os homens. O desenvolvimento dos

⁴¹ As obras destes filósofos são dotadas de um profundo fermento crítico. Elas exploram diversas áreas do conhecimento, mantendo relação estreita com a psicologia, a arte, a teoria do conhecimento, a antropologia, a filosofia da educação, entre outras.

regimes totalitários é citado por Adorno como resultado da deformação da racionalidade, consequência direta da racionalidade instrumental. Segundo ele, “Os dominantes monopolizaram a formação cultural numa sociedade formalmente vazia” (1996, p. 393). Não seria possível que a barbárie se desenvolvesse se ela não encontrasse um espaço propício para se enraizar. O grande perigo existente é que as mesmas condições que serviram de base para o advento do nazismo, ainda são percebidas atualmente, e com ainda mais força. Auschwitz mudou as noções de barbárie e mostrou, objetivamente, do que o ser humano é capaz. O paradoxo da civilização moderna que Theodor Adorno e Max Horkheimer caracterizaram na *Dialética do Esclarecimento*, de 1944, e Adorno, em *Minima Moralia*, de 1945, chamando de progresso regressivo, aconteceu e continua atual em nossa geração marcada pelo predomínio da racionalidade instrumental. O caráter contraditório do progresso e da civilização nos tempos modernos merece uma atenção especial quando confrontamos as brutalidades e genocídios presentes em nosso tempo.

Fortemente influenciado pela Teoria Crítica, Agamben é um filósofo que não demonstra otimismo diante dos desafios e das novidades que se apresentam. No final de *Homo Sacer I*, lança sua principal e emblemática tese: “o campo é o paradigma biopolítico do moderno” (HS, p. 185). O aprofundamento desta tese é indispensável no momento em que testemunhamos acontecimentos como a prisão de Guantánamo, onde supostos terroristas foram martirizados; o extermínio da população palestina na Faixa de Gaza, além das atuais políticas de segurança que alguns Estados vêm adotando frente à onda de imigração em massa.

Para chegar a tese que “O campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do ocidente” (HS, p. 202) Agamben percorreu um longo caminho: na primeira parte da obra, interpretou a noção de soberania em termos de bando; na segunda parte, analisou o significado do *homo sacer*, a vida que é o objeto do bando, vida abandonada; na terceira parte, para abordar o nexos entre biopolítica e totalitarismo, Agamben se ocupa de três argumentos centrais: os direitos do homem, a política eugenista do nacional-socialismo e o debate em torno da noção da morte. Feito esse caminho, o pensador chega à conclusão de que o campo é o paradigma político da modernidade.

Antes de fazer uma análise apurada do campo (quer o de concentração ou o de extermínio) como o local onde se realizou a condição inumana mais absoluta que teve lugar na face da terra, Agamben se pergunta: o que é um campo? Qual sua estrutura jurídica-política? Por que semelhantes eventos puderam ocorrer ali? São essas questões que o levam a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia do passado, mas “como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos” (HS, p. 185).

Na verdade, não é de ficar surpreso que os nazistas, ao chegarem ao poder, tenham suspenso por tempo indeterminado os artigos da Constituição que concerniam à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e de reunião, etc. Mas o que poucos querem ver é que os nazistas seguiram uma práxis consolidada nos governos precedentes.⁴² O problema é que, desta vez, durou 12 anos. Por isso, nesse momento é necessário identificarmos qual o nexo entre estado de exceção e o campo de concentração. Na compreensão de Castro:

A primeira observação a respeito é que a existência dos campos deve ser situada, de um ponto de vista jurídico, no contexto do estado de exceção, e não das leis marciais. A novidade do nazismo consiste em que a decisão sobre a excepcionalidade, sobre a suspensão das garantias constitucionais, deixa de estar vinculada a uma situação concreta de ameaça externa e tende a converter-se na regra (CASTRO, 2012b, p. 73).

Agamben é enfático ao afirmar que os campos nascem não do direito ordinário, mas do estado de exceção. Por exceção ele entende o momento em que se sai do Estado Democrático de Direito para se instaurar ações excepcionais, ações de exceção.

O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra. Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia de perigo, ora adquire uma disposição espacial permanente (HS. p. 188).

O fato é que depois de março de 1933, quando o campo de concentração de Dachau foi criado e outros foram se somando a este, eles permaneceram sempre em ação, tornando-se uma realidade permanente. Enquanto, muitos se questionavam sobre como poderia ter existido pessoas com capacidade de cometer tamanha atrocidade com outros seres humanos, Agamben questiona-se sobre quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem privados de seus direitos? Como pode ser possível cometer qualquer ato sem que se apresentasse como delito?

Essa questão revela o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço por excelência da exceção. Pois ele é, como descreve Agamben: “um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é por causa disso, simplesmente um espaço externo.

⁴² Fazendo uma análise histórica, Agamben lembra que “os primeiros campos de concentração na Alemanha não foram obra do regime nazista, e sim dos governos social-democráticos que, em 1923, após a proclamação do estado de exceção, não apenas internaram com base na *Schutzhaft* milhares de militantes comunistas, mas criaram também em *Cottbus-Sielow* um *Konzentrationslager für Ausländer* que hospedava sobretudo refugiados hebreus orientais e que pode, portanto, ser considerado o primeiro campo para os hebreus do nosso século (século XX)” (HS, p. 186).

Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, capturado fora, incluído através da sua própria exclusão” (HS, p. 189-190).

O campo é a materialização do estado de exceção e, conseqüentemente, a criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção. Por isso, Agamben destaca que “nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica” (HS, p. 195). Seguindo esse argumento, Agamben lembra que o campo é tanto o estádio de Bari, onde a polícia italiana aglomerou provisoriamente os imigrantes clandestinos albaneses quanto o velódromo de inverno no qual as autoridades de Vichy recolheram os hebreus antes de entregá-los aos alemães, assim como as áreas de espera dos aeroportos internacionais, nos quais são detidos os estrangeiros que pedem o reconhecimento do estatuto de refugiados. São espaços nos quais ordenamento normal é suspenso, por isso, tudo pode acontecer, depende da civilidade e do senso ético da polícia que age provisoriamente como soberana.

O campo como estado permanente de exceção no qual a lei é suspensa e o indivíduo, despojado de toda humanidade, apresenta agora uma localização deslocante em que toda forma de vida e toda norma podem ser virtualmente capturadas: “O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, desde as *zones d’attente* de nossos aeroportos até a certas periferias de nossas cidades” (HS, p. 197).

Todo o esforço de Agamben consiste em mostrar que a suspensão democrática da lei não é um fenômeno localizado, mas uma tendência hegemônica da modernidade, um fenômeno planetário. A principal referência deste fenômeno é, sem dúvida, o Estado nazista. Hitler, por meio do decreto para a proteção do povo e do Estado, promulgado em fevereiro de 1933, suspendeu os artigos da Constituição de Weimar, acionou, após a situação emergencial o artigo 48 da Constituição,⁴³ que previa, em caso de perturbação da ordem pública, o uso de medidas necessárias para restabelecer a segurança. Como tal ato nunca foi revogado, sua aplicação durou

⁴³ O artigo 48 da Constituição de Weimar destacava: “Quando um Estado não cumpre os deveres que lhe são impostos pela Constituição ou pelas leis do Reich, o Presidente do Reich pode obrigá-lo com a ajuda da força armada”. Quando, no Reich alemão, a ordem e a segurança públicas estão consideravelmente alteradas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode adotar as medidas necessárias para o restabelecimento da segurança e ordem públicas, inclusive com ajuda da força armada, caso necessário. Para tanto, pode suspender temporariamente, em todo ou em parte, os direitos fundamentais consignados nos arts. 114, 115, 117, 118, 123, 124, 153. De todas as medidas que adote com fundamento nos parágrafos 1 e 2 deste artigo, o presidente do Reich deverá dar conhecimento ao Parlamento.

cerca de 12 anos, até o fim da guerra, permitindo a eliminação da vida não apenas dos adversários políticos, mas de categorias inteiras de cidadãos.

Não podemos cometer o erro e pensar que essa prática política-jurídica foi uma peculiaridade da segunda guerra mundial. Agamben é claro ao afirmar que o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma do governo dominante na política contemporânea. O que dizer das reações desencadeadas pelo governo norte-americano diante dos atentados de 11 de setembro? Numa investida global contra os chamados inimigos da civilização ocidental, o governo norte americano sistematizou e tornou lei, em 26 de outubro de 2001, um documento que autorizava a invasão de lares, a espionagem de cidadãos, a interrogações e torturas de possíveis suspeitos de espionagem ou terrorismo, sem direito a defesa ou julgamento.

Agamben, portanto, não se reporta ao campo de concentração de Auschwitz como um acontecimento histórico e determinado, restrito ao passado. Mas, ao contrário, é o mais absoluto espaço biopolítico. É o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde com o cidadão. Por isso, Agamben compreende o campo como um espaço biopolítico em que o poder é exercido não, contra sujeitos jurídicos, mas contra corpos biológicos. Pois, como vimos anteriormente, o poder soberano se emancipa daquela antiga forma de fazer *morrer e deixar viver* emancipando-se também da forma foucaultiana *do fazer viver e deixar morrer*. Com Auschwitz o poder soberano *já não faz morrer, nem faz viver, mas faz sobreviver*.

No último capítulo do *Homo sacer*, Agamben lança aquela que parece ser uma das teses mais emblemáticas de seu projeto, o “campo como o *nomos* do moderno”. Para ele, os detentos nos campos de extermínio foram despidos de todo o estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua. Os detentos do campo constituem, para Agamben, um caso extremo e paradigmático da vida nua pelo fato de assumirem todas as características dos refugiados, dos enfermos comatosos e ultracomatosos. É nesta perspectiva que o volume *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*,⁴⁴ centra e aprofunda a investigação sobre a problemática da vida, mas aquela vida despojada de qualquer estatuto político através de práticas cruéis levadas a cabo nos campos de extermínio. Edgardo Castro destaca que “*O que resta de Auschwitz* ocupa-se do

⁴⁴ O próprio título da obra traz implicações emblemáticas. A noção de “Resto” reenvia o autor a um núcleo teológico e messiânico. Lendo São Paulo e Walter Benjamin, a noção de resto ganha um significado novo em Agamben. O que resta de Auschwitz não significa aquilo que ainda poderia sobrar permanecer deste terrível acontecimento. Gagnebin, na apresentação da obra, *O que resta de Auschwitz* descreve que o “resto indica muito mais um hiato, uma lacuna, mas uma lacuna essencial que funda a língua do *testemunho* em oposição às classificações exaustivas do *arquivo*” (GAGNEBIN, 2008, p. 11).

significado ético do extermínio, a saber de sua atualidade” (CASTRO, 2012b, p. 90). Esse é o nosso objetivo, entender a atualidade de Auschwitz e o significado ético que se pode extrair dele.

3.2 A ÉTICA DEPOIS DE AUSCHWITZ

Sobre as circunstâncias históricas nas quais ocorreu o extermínio dos judeus, os historiadores já publicaram muito material, portanto, já foi bastante esclarecido como os judeus eram conduzidos para as câmaras de gás, etc. Mas, como lembra Agamben, “bem diferente é a situação relativa ao significado ético e político do extermínio, ou mesmo à simples compreensão humana do que aconteceu, a saber, em última análise a sua atualidade” (ORA, p. 19). O que há de atual em Auschwitz? Seria a produção do inumano pelo humano, ou seja, a redução da vida humana à vida nua, o que ameaça todos os seres humanos?

Auschwitz representa para Agamben a mais radical discussão sobre o valor fundamental da ética. Analisar os campos de concentração sem se perguntar pela ética é deixar um vazio a descoberto. Com uma imagem sugestiva, Agamben abre o estudo sobre Auschwitz na esperança de poder “orientar os futuros cartógrafos da nova terra ética” (ORA, p. 21). Isso porque ele entende que a ética tradicional se encontra afundada na crise, sem condições de dar uma resposta satisfatória para a situação atual: “Conforme veremos quase nenhum dos princípios éticos que nosso tempo acreditou em poder reconhecer como válidos resistiu à prova decisiva, a de uma *Ethica more Auschwitz demonstrata*” (ORA, p. 21).

Através de uma articulação das citações de Levi, Wiesel, Amery, Carpi, Bettheleim e outros, Agamben inicia com o esclarecimento dos principais equívocos que comumente são ressaltados sobre o campo que “é a tácita confusão entre categorias éticas e categorias jurídicas (ou, pior ainda, entre categorias jurídicas e categorias teológicas: a nova teodicéia)” (ORA, p. 28). Sobre isso, Agamben é enfático, “Quase todas as categorias de que nos servimos em matéria moral ou religiosa são de algum modo contaminadas com o direito: culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição” (ORA, p. 28). Ele chama a atenção para isso, pois a utilização desses conceitos sem as devidas precauções invalida toda discussão atual sobre a ética. Um dos fatores que contribuiu para uma certa confusão e ao mesmo tempo impediram de se pensar mais a fundo os problemas que estavam em jogo em Auschwitz foram os processos celebrados em Nuremberg, até aquele de 1961, em Jerusalém, que levou Eichmann ao enforcamento. Por mais que os processos tenham sido necessários, não há dúvida de sua insuficiência. No entanto, esses processos contribuiriam para difundir a ideia de que o problema

tinha sido superado. Foi preciso meio século para entendermos que o direito não havia esgotado o problema, bem ao contrário, o *campo* se manteve como matriz oculta da política contemporânea.

Essa confusão entre categorias éticas e categorias jurídicas também é perceptível em outros casos como responsabilidade, culpa e dignidade, que comumente são utilizadas na ética, mas são conceitos que têm sua origem em instituições jurídicas. Todos esses conceitos são colocados à prova em Auschwitz, através de um novo elemento ético que Levi⁴⁵ chamou de “zona cinzenta”, que é a conjunção entre vítimas e algozes, em que o oprimido se torna opressor e o carrasco aparece como vítima. “Trata-se de uma alquimia cinzenta, incessante, na qual o bem e o mal e, com eles, todos os metais da ética tradicional alcançam seu ponto de fusão” (ORA, p. 30). Todas as categorias se revelam insuficientes para pensarmos a ética. Pois, trata-se de uma zona que não se situa além do bem e do mal, mas está aquém de ambos. Ou seja, Levi deslocou a ética para aquém do lugar que estamos acostumados a pensá-la. E é exatamente sobre esse aquém que Agamben está interessado, como ele descreve: “o sub-homem deve interessar bem mais do que o super-homem” (ORA, p. 31). Professor Salzani destaca que “este aquém, onde não habita o super-homem, mas o “sub-humano” é o lugar do testemunho” (SALZANI, 2013, p. 115).

Através de uma análise genealógica Agamben mostra como os conceitos de responsabilidade e culpa são genuinamente jurídicos e não éticos. A confusão que alguns pensadores fizeram, utilizando esses conceitos como éticos, só contribuiu para criar uma nuvem que dificulta delinear com clareza as fronteiras que separam a ética do direito. Agamben cita o exemplo de Eichmann para mostrar essa confusão. Em seu julgamento, por várias vezes, Eichmann se declarou culpado perante Deus, mas não frente à lei. Tal afirmação tem sentido, pois era comum o entendimento que assumir uma culpa moral parecia, frente aos olhos do imputado, como algo eticamente nobre, diferente de assumir uma culpa jurídica. Agamben lembra que só tem sentido assumir uma responsabilidade moral se aquele que a assume está disposto a sofrer as consequências jurídicas dela decorrentes. Tradicionalmente foi assim, era um gesto de nobreza assumir uma culpa jurídica. Assumir uma responsabilidade moral sem as devidas consequências jurídicas “caracterizava a arrogância dos poderosos”. Mas, o fato é que esses modelos foram invertidos: assumir uma responsabilidade moral é invocado em qualquer ocasião para se isentar da responsabilidade jurídica. Agamben lembra que: “a ética é a esfera

⁴⁵ Primo Levi foi um judeu italiano que sobreviveu ao Holocausto. Levi foi um dos poucos sobreviventes de Auschwitz, como sobrevivente, utiliza em seus livros um estilo literário chamado de “literatura memorialística”, onde, através das memórias vividas, narra os horrores sofridos nos campos de concentração.

que não conhece culpa nem responsabilidade: ela é como o sabia Spinoza, a doutrina da vida feliz” (ORA, p. 33).

Outro aspecto terminológico que Agamben contesta é o uso de “holocausto” para definir o genocídio de milhões de judeus. O conceito de holocausto pertence ao âmbito sagrado, tem por significado “sacrifício supremo, no marco de uma entrega total a causas sagradas e superiores”. Esta terminologia, que pertence ao âmbito da punição divina, situa o genocídio em um campo semântico que o coloca em relação com o sagrado. Por isso é que muitos veem Auschwitz como “único e indizível” (ORA, p. 41). Que ele seja único, até o momento, é compreensível, tanto em termos quantitativos como qualitativos, supera o horror cometido em Hiroshima e Nagasaki, Vietnã e outros. Mas, não é indizível ou incompreensível, pois, ao contrário do que alguns pensam, ele não faz parte do âmbito místico ou sagrado:

Dizer que Auschwitz é “indizível” ou “incompreensível” equivale a um *euphemein*, a adorá-lo em silêncio, como se faz com um deus; significa, portanto, independente das intenções que alguém tenha, contribuir para a sua glória. Nós pelo contrário, “não nos envergonhamos de manter fixo o olhar no inenarrável”. Mesmo ao preço de descobirmos que aquilo que o mal sabe de si, encontramos-lo facilmente também em nós (ORA, p. 42).

Tudo isso contribui para Agamben desenvolver uma teoria da subjetividade intrinsecamente interligada à estrutura da testemunha a à pesquisa linguística (desenvolvida ainda nos anos setenta e oitenta). Nessa empreitada procura entender as dificuldades do testemunho e a sua estrutura. Para isso ele se aproxima e busca interpretar uma das maiores testemunhas dos campos de concentração, Primo Levi. Levi é “um tipo perfeito de testemunha” (ORA, p. 26). Agamben não tem dúvida de que Levi é um *supertite*, uma pessoa que viveu em si mesma o evento do qual é testemunha.

No latim há dois termos para a experiência da testemunha: *testis*, *supertestis*. *Testis*, do qual deriva o termo testemunha, significa etimologicamente aquele que se coloca no lugar do terceiro. O *supertestis* é a testemunha implicada no acontecimento. Agamben lembra o testemunho de Levi a respeito dos campos de extermínio nazista. Levi é o tipo de testemunha que se conecta com todos aqueles que sofreram a repressão, a violência e a tortura em si mesmos. Esta testemunha não fala de fatos externos: ela não está distante do fato e a distância também não é prova de objetividade do testemunho. Seu testemunho é singular, único, porque não tem distância da violência: ele é produto da violência que testemunha. Ela se torna testemunha enquanto condição produzida pela violência. Pode testemunhar porque foi violentada. A violência a empurrou para tal condição e lhe conferiu uma relação singular com

o próprio fato violento. Só a testemunha violentada poderá dar um testemunho desde essa posição. Seu testemunho de vítima é absolutamente singular porque ela fala a partir de dentro da violência. Ela revela o lado perverso que a atingiu e a tornou testemunha por ser vítima violentada. A testemunha violentada fala a partir de dentro do acontecimento. Por isso sua fala é um *acontecimento*.

A testemunha externa (*testis*) narra fatos acontecidos fora de si, como espetáculo objetivo ao que assistiu. Seu testemunho exhibe a objetividade da distância como prova de seu testemunho. Ela se distancia para ser objetiva e a objetividade distante é aferida pelo Direito como um elemento comprovante da verdade de seu testemunho. Este testemunho tem o estatuto da objetividade empírica e se regula pela epistemologia da empiria. Qualquer um pode ser testemunha de um fato externo. Seu testemunho só reconstrói a exterioridade do acontecimento pela comprovação empírica dos fatos. Os testemunhos das vítimas não se limitam a narrar o acontecido de forma abstrata. Sua narrativa está carregada de significação ao ponto de se tornar um prolongamento do fato acontecido.

Em busca da verdadeira testemunha, Agamben encontra no último livro do Primo Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, uma passagem que se tornou paradigmática para a compreensão do estatuto epistemológico da testemunha. Levi descreve:

Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo a memória dos outros e relendo as minhas, muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os “muçulmanos”, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral (LEVI, 2004, p. 72).

O paradoxo instituído por Levi é que não pode haver nem verdadeira testemunha nem verdadeiro testemunho, porque os únicos que poderiam ser testemunhas autênticas foram mortos. Desde a perspectiva da integralidade da experiência, Auschwitz não deixou testemunhas. Pois as verdadeiras testemunhas são aquelas que viveram a experiência do extermínio até o fim, as que viram a *górgona* e não sobreviveram; aqueles sobreviventes, que não sofreram a experiência radical do Holocausto, aos que conseguiram não ir até o fim compete falar por proximidade. Dar testemunho é falar de uma experiência radical, que o sobrevivente não teve. O *Musselmann* (muçulmano)⁴⁶ do campo é o intestemunhável. Eles estão

⁴⁶ Quando uma pessoa atingia a condição de *muçulmano*, sua debilidade neuronal era tal que perdia a condição de articular uma linguagem com sentido. Suas palavras, quando as conseguia pronunciar, eram sem sentido, meros sons articulados sem um nexo lógico.

incapacitados de testemunhar a totalidade do testemunho. No entanto, segundo Agamben, essa condição de impossibilidade de testemunhar os torna autênticas testemunhas.

3.2.1 *O campo como a produção do inumano*

O Muselmann é a figura que passou a ser o paradigma da biopolítica contemporânea, uma vida reduzida à pura existência biológica. Muçulmano (*Muselmann*) era o apelido que recebiam, nos campos, aquelas pessoas que por seu grau de degradação física e psíquica tinham se debilitado ao extremo, ao ponto de assemelhar-se em “esqueletos ambulantes”. A debilidade física atingia suas funções neuronais, ao extremo, até perderem a capacidade de raciocínio. Eram meros corpos ambulantes. Em seu estado esquelético, como instinto último de sobrevivência, permaneciam longos períodos dobrados sobre os joelhos com cabeça inclinada, ao modo do religioso muçulmano em suas orações diárias. Os muçulmanos aterrorizavam os deportados, pois viam neles a condição que mais cedo ou mais tarde também chegariam. Conforme descreve Agamben: “Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia” (ORA, p. 49). Primo Levi descreveu, em sua obra *É isto um homem?*, a situação degradante a que chegavam os *muselmanns*:

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 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).

Aristóteles entendia que a linguagem com sentido é o que diferencia o humano do animal, com base nisso, o *muçulmano* é o limite da condição humana, que desafia a compreensão dos limites da linguagem. Por isso, a questão a fazer é: como um ser privado de linguagem pode ser humano se a linguagem constitui o ser humano? Como poderá ser o *muçulmano* uma testemunha se está privado da palavra? Ou, o *muçulmano*, como pretendiam os nazistas, já não é mais humano? Ou, seria uma espécie de humanidade menor?

A situação extrema do *muçulmano* pode ter uma conotação ética e política se entendermos que nesta “situação extrema” estava em jogo continuar sendo ou não um ser humano. Para Agamben, o *muçulmano* marcava o instável umbral em que o homem passava a ser não-homem. Em uma entrevista de 1986, Primo Levi declarou ironicamente que “interessa-

me a dignidade e a falta de dignidade do homem”. Essa parece ser a nova matéria ética que Auschwitz se propõe a revelar: gostando ou não, a falta de dignidade devia interessar tanto quanto a dignidade, afinal de contas, no umbral extremo onde habitava o *muçulmano* não pode ser denotada a existência da dignidade em termos kantianos. Por isso, Agamben afirma que a ética em Auschwitz, “começava [...] precisamente no ponto em que o muçulmano, havia eliminado para sempre qualquer possibilidade de distinguir entre homem e o não-homem” (ORA, p. 55).

Agamben é enfático ao afirmar que: “ao lado dessa imagem biológica, põe-se imediatamente outra, que, aliás, parece conter seu verdadeiro sentido. O muçulmano é não só, e nem tanto, um limite entre a vida e a morte, ele marca, muito mais, o limiar entre o homem e o não-homem” (ORA, p. 62). Ao invés de simplesmente ser um campo da morte, Auschwitz é uma experiência extrema da biopolítica onde “o judeu se transforma em um *Muselman* e o homem em um não-homem” (ORA, p. 60). Agamben avança em suas análises da biopolítica para além de Foucault. Em *Vigiar e Punir*, a aplicação do poder sobre a vida ou a aplicação da pena, poderia, em últimos casos, acarretar a morte do apenado, contudo, para Agamben a experiência dos campos mostrou e produziu uma zona de indiscernibilidade entre homem e não homem. Essa análise faltou a Foucault. Sem uma análise do campo, Foucault não pode levar às últimas consequências a problemática da biopolítica como o processo que produz o inumano. Auschwitz busca demarcar que “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” (ORA, p. 62).

Porque fazemos memória dos *muçulmanos* vítimas da violência dos campos de concentração nazistas? Por que associar o *muçulmano* ao não-humano? A estratégia teórica de Agamben é mostrar que o *muçulmano* constitui o paradigma das vítimas da violência biopolítica ainda hoje. A produção do inumano é a derrocada do projeto da modernidade, ou seja, da forma jurídica que os indivíduos assumiram no período moderno. O Estado Democrático de Direito, com o leque de direitos, e a dignidade, como princípio fundamental, são postos em cheque nos campos e sua destituição é levada às últimas consequências. Por isso, as questões postas pela condição do *muçulmano* são atuais. A pergunta que se coloca é: estes corpos que têm vida, mas que não reagem, nem se comunicam, são ou não humanos? O que significa para um homem tornar-se um não homem? Existe uma humanidade do homem que se possa distinguir e separar da sua humanidade biológica? Essa questão é latente na condição biopolítica do *muçulmano*.

Na “situação extrema” do campo, o *muçulmano*, segundo Bettelheim,⁴⁷ é aquele que não permanece um ser humano enquanto tal. Há, segundo este autor, um ponto sem retorno, um tipo de distinção moral entre humano e não-humano, um limite que o prisioneiro do campo não deve jamais ultrapassar, se quer permanecer humano. Quando o homem perde o senso de dignidade, de respeito de si, quando renuncia a dimensão da consciência, então o homem cessa de ser verdadeiramente humano, morre espiritualmente e fisicamente. Essa conclusão de Bettelheim tem como pressuposto a tese que o espiritual, o ético, é uma dimensão propriamente humana. Contudo, a pergunta que a fazer é: existe algo propriamente humano? Agamben não concorda com Bettelheim. É exatamente essa tese que o filósofo italiano rebate com o aprofundamento da reflexão sobre Auschwitz. Contudo, é importante destacar que a figura do *Muselmann* não pretende marcar o limite além do qual o ser humano não é mais humano. Se Agamben entendesse que existe algo que é propriamente humano, apenas estaria repetindo a experiência de Auschwitz, na qual o *Muselmann* é colocado fora dos limites humanos, do estatuto moral que atende ao humano, e, com isso, legitimando a matança destes que se encontram nessas condições. Em vez disso, é preciso mostrar que o *Muselmann* indica uma indistinção fundamental entre o humano e o inumano. O *Muselmann* é um ser indefinido e, como paradigma da atualidade, põe em crise as categorias morais que insistem numa distinção. Por isso, “a ética em Auschwitz, aliás, começava [...] precisamente no ponto onde o muçulmano a ‘testemunha integral’ havia eliminado para sempre qualquer possibilidade de distinguir entre o homem e o não-homem” (ORA, p. 55).

O *muçulmano* acaba por relativizar a velha oposição entre humano e não-humano, já consolidada em nosso pensamento. Mesmo em tal condição (física e psicológica), o *muçulmano* não deve ser excluído do humano: ele perdeu toda dignidade e respeito de si, mas permanece um humano. Por isso, “a nova terra ética” é o *muçulmano*. Isso significa que é necessário procurar uma ética que inicie onde termina a dignidade e o respeito. À luz da experiência do campo, a presença do *muçulmano*, daquele que, reduzido à vida nua biológica, mas que permanece ainda um homem, a ética tradicional, fundamentada no respeito de si, dignidade, decência, boas maneiras, educação, não faz mais sentido, torna-se apenas uma “inútil comédia”.

⁴⁷ Bruno Bettelheim nasceu em Viena, em 1903. Na véspera da Segunda Guerra Mundial foi deportado para o campo de concentração de Dachau. Ali observou os comportamentos humanos quando o indivíduo é exposto a condições extremas. Em 1939, Bettelheim foi libertado do campo e emigrou para os Estados Unidos, onde foi professor de Psicologia.

A existência do *muçulmano* consiste numa testemunha muda da barbárie e do horror.⁴⁸ Os estudos feitos por Agamben sobre a testemunha mostram que esta é uma categoria filosófica paradoxal. Há um aspecto que devemos enfrentar que é a zona de indecidibilidade do sofrimento da violência. A narrativa da tortura não explica nem esgota todos os significados que a tortura efetiva provocou nas testemunhas. Por mais que a vítima seja uma testemunha legítima, ela permanece na impossibilidade de dizer a totalidade do horror da violência. Primo Levi descreve:

Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos ...roubaram também nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos...Imagine-se, agora, um homem privado não apenas dos seus queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele será um ser vazio, reduzido a puro sofrimento e carência, esquecido de dignidade e discernimento- pois quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo; transformado em algo tão miserável, que facilmente se decidirá sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerando puros critérios de conveniência (LEVI, 1988, p. 24-25).

A palavra nunca poderá dizer a totalidade do sofrimento das vítimas. A linguagem da testemunha, vítima da violência, é paradoxal, a verdade de seu testemunho é inversamente proporcional à sua incapacidade de dizer o acontecido. Agamben revela, por outro lado, que as testemunhas têm um estatuto epistemológico próprio, a sua relação direta com a violência lhe confere uma dimensão ética singular. É exatamente essa singularidade peculiar das vítimas que as torna critério ético-político para a justiça. É através da relação direta com violência que a testemunha tem a possibilidade de desarmar qualquer pretensão naturalismo da biopolítica.

A problemática que salta aos olhos é a da necessidade de pensar a ética a partir de novas categorias, pois a dignidade, o respeito e a responsabilidade não dão conta de alcançar aqueles espaços onde a biopolítica torna indistinguível o homem do inumano. Diante dos desafios que o *Muselmann* apresenta “Auschwitz marca o fim e a ruína de toda ética da dignidade e da

⁴⁸ Para o Professor Ruiz, a condição biopolítica do *muçulmano* tem seu paralelo com nossa história brasileira na figura dos torturados. O torturado compartilha com o *muçulmano* a condição de uma vida capturada pela estratégia biopolítica do campo. O campo do torturado são os porões. Nos porões, o direito fica suspenso e a exceção se transforma em norma. A vida capturada nos porões está sob o arbítrio da vontade de um soberano que decide fora de qualquer direito. O estado de exceção vigora nos porões como norma biopolítica que submete todas as vidas ali conduzidas. Os porões estão representados pelo DOPS no Brasil, pela ESMAN da Argentina, por Guantánamo em Cuba, ou ainda pelos inúmeros espaços “anônimos” (apesar nem nem tão anônimos assim) em que ainda se aplica a tortura. Todos eles se reconhecem como campos em que a exceção vigora como norma e a vida humana se encontra sob o arbítrio de uma vontade soberana.

conformidade com uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada: ela própria é a única norma” (ORA, p. 76). Nesse sentido o *Muselmann* é o protetor, no limiar de uma nova ética, uma ética de uma forma de vida que se inicia onde acaba a dignidade. Essa parece ser a lição mais atroz que extraímos dos campos. Conforme descreve Gagnebin:

[...] na tradição ocidental, filosofia, moral e ética foram sempre definidas pela descrição do “reino das normas”, isto é, pela reflexão crítica sobre o estabelecimento de leis/ normas/regras (*nomoi*) comuns que deveriam reger a vida em comuns dos homens, o domínio dos usos e dos costumes comuns, reflexão crítica sobre a fundamentação de tais normas, sua eventual universalidade, suas possibilidades de validação e/ou de transgressão. Somente assim as normas éticas podem fornecer limites constitutivos à ação humana (...). Ora, com a experiência dos campos de concentração acontece uma devastadora ausência de normas (GAGNEBIN, 2008, p. 12).

O ocorrido nos campos de concentração marca a separação entre a política idealizada da “polis de Aristóteles” e a biopolítica contemporânea: nesta o estado de exceção se torna regra. A lei, como acreditamos, não é feita para integrar, conviver e decidir, mas para excluir e, ainda, controlar a vida e produzir um não-homem. No campo, além da suspensão de toda forma política, ocorre a ruptura com aquilo que caracteriza o humano. Esse é o elemento significativo para compreendermos a biopolítica moderna. O campo alcança um novo patamar da experiência biopolítica ao ultrapassar o limite da vida e produzir o isolamento do humano no não-humano. O não-humano é a potencialidade a que qualquer vivente pode chegar. É nesse sentido que Agamben afirma que o *muçulmano* é o limiar da vida biológica, pois é o ponto máximo a que pode chegar a cisão no interior do humano. Ou seja, é a cisão entre vida orgânica e vida animal: esse é o extremo a que chegou a biopolítica na contemporaneidade.

O campo foi capaz de produzir uma existência viva, destituída de toda a dignidade, como foi entendida pela modernidade. Esse é um dos paradoxos da modernidade: se por um lado se vangloriava por ter fundamentado conceitos tão caros como dignidade e direitos humanos, os campos de concentração mostraram uma outra face e foram além de qualquer limite da existência digna. Descreve Agamben: “Talvez nunca, antes de Auschwitz, tenham sido descritos com tanta eficácia o naufrágio da dignidade perante uma figura extrema do humano e a inutilidade do respeito de si perante a absoluta degradação” (ORA, p. 69-70). Este é, segundo Agamben, o paradoxo ético do campo: “é o lugar que não é decente continuar sendo decente, os que ainda acreditam que conservam dignidade e respeito de si sentem vergonha dos que de imediato os haviam perdido” (ORA, p. 67).

O paradoxo exposto por Agamben exige de nós uma reflexão sobre o conceito de dignidade. A genealogia do conceito mostra que sua origem jurídica é romana. O termo latino *dignitas* indicava a classe e a autoridade que competiam aos cargos públicos e, por extensão, aos próprios cargos. Todos os graus da administração pública bizantina: os senadores e os cônsules, os mestres e os decanos, gozavam de uma *dignitas* diversa dos demais habitantes. Esse conceito passou a ser usado também nos tratados de moral, mas foi uma cópia fiel do modelo da teoria jurídica. Da mesma maneira, a dignidade moral e a jurídica pressupunham a conservação de um comportamento em harmonia com a condição pública. Como descreve Daniel Nascimento: “havia uma particular consideração para com a vida digna e para com a aparência desta vida digna, preocupação transmitida posteriormente tanto pela teologia quanto pelas ciências jurídicas, aos seus herdeiros da modernidade” (2010, p. 98). O fato é que na modernidade esse conceito torna-se central para pensar a ética, principalmente após as revoluções republicanas e democráticas, e com a expressiva fundamentação filosófica de Kant a dignidade passa a ser condição de todo o ser humano. Ou seja, dignidade passa a ser reconhecida a todos os seres humanos, não somente a uma casta da sociedade, passando a pertencer à humanidade. Contudo, a ambiguidade se mostra com toda sua força no campo de concentração, pois ali fica marcado “o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma” (ORA, p. 76). Ao mesmo tempo que se coloca a dignidade no centro, como qualidade moral de todos os seres humanos, o que se evidencia é que o mundo moderno produz a sua destruição. A condição à qual o homem foi reduzido mostra que o sentimento último de pertencimento à espécie não pode ser a dignidade, porque a experiência dos campos de concentração se constituiu no desenvolvimento de um processo de destituição do homem de sua humanidade, por consequência, de sua dignidade. É aqui que se constitui a indiscernibilidade entre o humano e o não humano.

Em face do fracasso da dignidade da vida ou da morte para a definitiva caracterização do ser humano, Agamben caracteriza o *Muselmann* como “o não-humano que se apresenta obstinadamente como homem, e o humano que é impossível dissociar do inumano” (ORA, p. 87). De modo que “o homem está sempre, portanto, para alguém ou para além do humano; é o umbral central pelo qual transitam sem cessar as correntes do humano e do inumano, da subjetivação e da dessubjetivação, do tornar-se falante por parte do ser vivo, e do tornar-se vivo por parte do logos” (ORA, p. 137).

Para concluir, cabe destacar que o *muçulmano* além de manifestar a eficácia do biopoder, apresenta sua cifra secreta, exhibe seu *arcanum*.⁴⁹ Nele se apresenta o limite ao qual a biopolítica contemporânea pode chegar e que foi: “produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e a *bios*, o não-homem e o homem: a sobrevivência” (ORA p. 156). Por isso Agamben pode acrescentar uma terceira característica do biopoder àquelas já identificadas por Foucault:

À luz das considerações precedentes, entre as duas fórmulas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não faz morrer, nem faz viver, mas faz sobreviver. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. 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 (ORA, p. 155-156).

É com o objetivo de aprofundar esta reflexão que a obra *L'Aperto: l'uomo e l'animale* (L'A, 2002) pode ser inserida. É através da análise da transformação, levada a cabo pelos campos de concentração, do homem ao não-homem, que Agamben busca refletir sobre o processo e as consequências de uma cultura que distingue o homem do animal.

3.3 HOMEM OU ANIMAL: UMA PRODUÇÃO DA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA

Para compreender melhor o caráter específico da biopolítica, principalmente quando Agamben, no final da obra *O que resta de Auschwitz*, diz que a tarefa da biopolítica é separar, no homem, a vida orgânica da vida animal, o não homem do humano, o *muçulmano* da testemunha. A pergunta que permanecerá como pano de fundo é: este conflito, ou melhor, as bases para esta separação são científicas? A quem interessa essa separação?

Na obra *O Aberto*, mais especificamente no capítulo “Antropogênese” (L'A, p. 81-82) Agamben destaca que o “conflito político decisivo, que governa todo e qualquer outro conflito, é, em nossa cultura, aquele entre a animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, assim, cooriginariamente biopolítica” (L'A, p. 82). A essa altura da pesquisa sabemos que

⁴⁹ “No seu *De arcanis rerum publicarum* (1605), Clapmar distinguia, na estrutura do poder, uma face visível (o *jus imperii*) e uma face oculta (o *arcanum*, que ele deriva de arca, cofre, caixa de ferro)”. Para Agamben, é na biopolítica contemporânea, sobretudo, na imagem do sobrevivente, que esta face oculta é desvelada, justamente à medida que ela se torna coincidente com a face visível (ORA, p. 156).

esta conclusão não é nova, já aparece nas obras precedentes, mas aqui ela tem o objetivo de mostrar a relação entre a política e a produção do humano através da oposição homem e animal. É este processo e as suas implicações que procuraremos investigar.

Em muitos capítulos da obra *O Aberto*, de forma enigmática e complexa, Agamben faz uma série de interrogações sobre a humanidade e a animalidade, partindo de imagens, memórias de viagens, imagens de laboratório, pinturas e metáforas, para chegar a uma interrogação fundamental sobre a “abertura” e a precariedade do humano.

O autor nos conduz a uma reflexão e uma interrogação sobre as aporias das interfaces que, desde Aristóteles, têm contribuído para aquilo que conhecemos como constituição do ser humano, delimitando e definindo as marcas específicas que servem para separar e distinguir o humano do animal. O fundamental é analisar os limites dessa busca incessante pela produção do humano. É neste contexto que a obra *O Aberto*, entendida como uma continuação da obra *O que resta de Auschwitz*, se apresenta como fundamental para nossa pesquisa, pois interpela a explicitar os desafios de uma tradição histórica que se mantém ainda eficaz e operacional, enraizada num modelo de racionalidade que assume cientificamente a diferença como condição de domínio sobre uma alteridade

Essa racionalidade dá sustentação e legitimidade para a persistência da máquina antropológica ocidental que quer a todo instante separar e distinguir o homem do animal. Uma racionalidade absurda que compreende que o homem só pode ser humano na medida em que transcende e transforma o animal que há nele e em certo sentido lhe dá sustentação. A estratégia é simples, através da ação que nega é capaz de dominar e eventualmente destruir a sua própria animalidade.

Contudo, este homem que se reconhece a si próprio como humano que estabelece a fronteira definitiva do que significa “ser humano” não é mais que um produto ótico, uma artificialidade. Na verdade, o que esteve sempre em curso em nossa cultura foi um processo de superação ou de domesticação de uma animalidade e, como destaca Agamben, esse processo de dominação decide a cada vez e em cada indivíduo, acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte.

Na nossa cultura, o homem foi sempre pensado enquanto articulação e conjunção de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um *logos* [...]. Devemos, pelo contrário, aprender a pensar o homem como aquilo que resulta de desconexão destes dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação (L'A, p. 24).

O ato de domesticar configurou-se como práxis de uma humanização do vivente enquanto suspensão de uma animalidade que abre uma zona livre e vazia onde a vida é capturada e abandonada numa zona de exceção. O mérito de Agamben foi mostrar a necessidade de reconhecermos que a decisão sobre o que constitui o humano e o animal não é uma questão neutra seja cientificamente, mas sim, é uma decisão política e ética. Por isso, primeiro é necessário conhecermos bem o funcionamento da máquina antropológica que produz aquilo que conhecemos como humano, para podermos anulá-la ou pará-la, pois a sua operacionalidade serve de alimento à biopolítica contemporânea e conseqüentemente para a produção incômoda das exceções jurídicas.

3.3.1 O Aberto

Diante da condição da vida humana exposta nos campos de concentração, Agamben resume a lição deixada por *Auschwitz* e a descreve da seguinte forma: “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem”. Extraímos alguns sentidos desta tese: o primeiro refere-se ao *muçulmano*, que inumanamente teve a capacidade de sobreviver ao homem; o segundo sentido refere-se ao sobrevivente e indica a capacidade do homem de sobreviver ao *muçulmano*, ao não-homem; e o terceiro sentido Agamben colhe de Levi: “o homem é o não-homem; verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída” (ORA, p. 136).

A ideia de que “o homem pode sobreviver ao homem” é o que resta depois da destruição do homem, mas isso não significa que haja uma essência humana a destruir ou a salvar, porque o lugar do humano está cindido. O homem tem lugar na fratura entre o ser que vive e o ser que fala, entre o humano e o não humano. Por isso, Agamben conclui o terceiro capítulo da obra *O que resta de Auschwitz* descrevendo: “o homem está sempre, portanto, para alguém ou para além do humano; é o umbral central pelo qual transitam sem cessar as correntes do humano e do inumano, da subjetivação e da dessubjetivação, do tornar-se falante por parte do ser vivo, e do tornar-se vivo por parte do logos” (ORA, p. 137). Essa é mais uma passagem que mostra a unicidade e a continuidade do projeto filosófico de Agamben, pois a tese é a de que não há uma *essência* humana, há sim uma abertura. Não existe homem e animal, tampouco existe uma contraposição entre homem e animal: tudo isso não passa de um produto de uma máquina antropológica. Seguindo a argumentação de Agamben percebe-se que existem boas razões para sustentar que a diferença entre homem e animal não é algo dado como certo, ou como natural; o fato é que historicamente se legou às ciências do homem o poder de legislar e decidir

publicamente acerca do que é o homem. E quem decide o que é o homem decide, previamente, qual a política e qual a moral deve dispor sobre a ordem pública, para criar as subjetividades flexibilizadas. Por isso, no final do capítulo *Mysterium disjunctionis*, Agamben afirma:

Mas se isso é verdade, se a separação entre o humano e o animal passa acima de tudo por dentro do homem, agora é a própria questão do homem – e do “humanismo” – que deve ser colocada de modo novo. Em nossa cultura, o homem sempre foi pensado com a articulação e a conjunção de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social e divino. Devemos, em vez disso, começar a pensar o homem como aquele que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação. O que é o homem, se ele é o lugar – e, mais, o resultado – de divisões e cortes incessantes? Trabalhar sobre essas divisões, questionar-se sobre como – no homem – o homem é separado do não homem e o animal do humano, é mais importante que tomar posição sobre grandes questões, sobre valores e direitos considerados humanos. E, ainda, também a esfera mais luminosa das relações com o divino depende, de todo modo, daquela – mais obscura – que o separa do animal (L’A, p. 24).

Professor Salzani destaca que:

O experimento dos campos de extermínio é na verdade, para Agamben, o caso extremo e portanto, paradigmático da estrutura essencial da metafísica ocidental, que “constrói” o humano sobre a superação da sua natureza animal [...] Esta superação – antropogênese – não é um evento histórico realizado uma vez por todas, mas é um processo incessante e repetido, que cada vez “decide” sobre a humanidade e a inumanidade do homem, cuja as consequências éticas e políticas são fundamentais (SALZANI, 2013, p. 120).

Ou seja, nossa cultura está alicerçada fundamentalmente na distinção entre homem e animal. O *status* de humanidade só é alcançado na medida que se consegue superar a animalidade que existe no humano.

A diferença entre o homem e o animal está no centro da discussão da antropologia filosófica contemporânea. Por outro lado, este debate também esteve no centro das reflexões dos fundadores da antropologia filosófica do século XX, cuja obra representou, entre outras, também uma reação intelectual ao rápido desenvolvimento da biologia. Quais são as consequências para a identidade mesma do homem, tradicionalmente articulada sobre a diferença de grau entre homem e animal? O que é que de fato nos torna humanos? Quais os pressupostos ontológicos que fundamentam o humano? Essas complexas questões tornam-se ainda mais urgentes nos nossos dias diante da crescente sensibilidade pelas implicações morais das nossas relações com a parte animal do mundo e também com a nossa complexa natureza.⁵⁰

⁵⁰ Segundo a compreensão do professor Jonatas Ferreira (2011), na *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger, essa relação também foi de certo modo problematizada. Heidegger se questionava por que a pergunta

Na compreensão de Fernández-Armesto: “Na totalidade dos registros históricos, quase toda característica supostamente distintiva pela qual os humanos têm se identificado e diferenciado das outras criaturas, classificadas como não humanas, revela-se equivocada ou desorientada” (ARMESTO, 2007, p. 19).⁵¹ Essa problemática é apresentada por Agamben, no primeiro capítulo da obra, através de uma inquietação diante de uma alegoria que apresenta formas muito diferentes da mesma espécie, extraída de uma Bíblia hebraica do século XIII, exposta na Biblioteca Ambrosiana de Milão. Ali há uma pintura que representa o banquete messiânico dos justos coroados que se realizaria no último dia, e onde, à sombra de árvores e com sons musicais, os seguidores da *Torah* comeriam. O importante nesta alegoria, é que todas as figuras humanas são apresentadas com cabeças de animais. O intrigante é que as várias tradições rabínicas sempre se interrogaram sobre esta retratação dos justos com cabeças de animais, sugerindo um parentesco, mais ou menos tenebroso, entre o macrocosmo animal e o microcosmo humano. Pode ser que essa representação queira sugerir que, “no último dia, as relações entre os animais e os homens se configurarão numa nova forma e o próprio homem se reconciliará com a sua natureza animal” (L’A, p, 11). Agamben inicia a obra com esta alegoria com o objetivo de compreender o caráter *aberto* do humano, como um lugar de decisão entre o divino e o animal.

Para aprofundar a tese da *abertura* do humano, Agamben posiciona sua discussão no contexto foucaultiano da biopolítica, propondo uma genealogia da falta de definição do conceito “vida” em nossa cultura (tema este já discutido no primeiro capítulo desta tese). Um conceito indeterminado que, de tempos em tempos, foi se articulando em âmbitos aparentemente afastados, como a filosofia, a teologia, a política e que, na modernidade, alcança a sua articulação na medicina e na biologia. Como se “em nossa cultura, a vida fosse *algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e*

fundamental que o humanismo produz é “o que é o ser humano?”, entendendo e dispondo o ser humano, em meio à totalidade dos entes, o humanismo no fundo reduz o humano à condição de animal, à condição de um “que”, ainda que lhe confira algum tipo de qualidade específica: a inteligência, a fala, o luto etc. O animal é o horizonte a partir do qual o humanismo tende sempre a pensar o ser humano e é ao mesmo tempo o seu impensado. Não é exatamente o animal dotado de capacidade reflexiva e cognitiva, o bicho dotado de razão que a metafísica assume como definição essencial do ser humano? Portanto, o que é um animal? Seja o que for, ele abre o espaço fundamental dentro do qual Giorgio Agamben é compelido a analisar para discutir os caminhos biopolíticos nos quais o humanismo está traçando.

⁵¹ Felipe Fernández Armesto, na obra “*Então você pensa que é humano*” coloca em cheque aquelas certezas que a cultura ocidental consolidou sobre o que é o ser humano. A visão biológica do que seria um ser humano, fundada na diferença corporal, torna-se bem nebulosa depois do mapeamento genético - estamos muito mais perto dos “parentes” símios do que gostaríamos de admitir. Em experimentos de laboratório, macacos foram capazes de aprender sutilezas de linguagem que eram consideradas exclusivas de humanos. Quando os postulados evolutivos também não resistem muito tempo às mais recentes descobertas arqueológicas, resta uma certa perplexidade.

dividido” (L’A, p. 21). Vida, ao contrário do que as ciências atuais definem, não é um conceito unívoco.⁵²

Ao definirmos alguns seres como vivos, estamos procurando o fundamento através do qual o viver pertence a estes seres. O problema, na compreensão de Agamben, é que entre os vários modos que o viver foi dito, um foi se separando dos demais e chegou a um extremo, tornando-se o princípio através do qual a vida pode ser atribuída a um certo ser: “Aquilo que foi separado e dividido (a vida nutritiva) é precisamente o que permite construir – uma espécie de dividir para dominar – a unidade da vida como articulação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais” (L’A, p. 22). Portanto, para termos uma compreensão da condição da vida humana na atualidade devemos analisar as consequências éticas postas desde Aristóteles e as várias formas de decompôr a vida.⁵³ Aristóteles não define o que é a vida; “ele se restringe em decompô-la, graças ao isolamento da função nutritiva, para em seguida elaborá-la com uma série de potências ou faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento)” (L’A, p. 22).

O isolamento da vida nutritiva foi seguramente um dos acontecimentos mais fundamentais para a ciência ocidental. Para a defesa dessa tese Agamben toma como exemplo Xavier Bichat, um dos maiores anatomistas e fisiologistas entre os franceses, que na obra, de 1800, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, distingue vida animal, entendida como relação com um mundo externo, da vida orgânica, definida como uma sucessão habitual de assimilações e de excreções. No entanto, para Agamben, nesta distinção,

[...] é ainda a vida nutritiva de Aristóteles que traça o obscuro fundo sobre o qual se destaca a vida dos animais superiores. Para Bichat é como se em cada organismo superior convivesse dois animais [...] cuja vida [...] não é senão a repetição de uma

⁵² Isso é claramente percebido quando tomamos esse conceito do contexto romano, no qual “vida” é usado para traduzir dois termos gregos radicalmente diferentes: *Bios* e *Zoé*, cujo significado original foi perdido. Na história da filosofia ocidental, o conceito vida foi articulado filosoficamente por Aristóteles. Este pensador antigo retoma o conceito de alma (*psykhê*), com o objetivo de analisar o princípio que diferencia os seres animados dos inanimados.

⁵³ Giorgio Agamben nutre uma preocupação central por esta problemática. No livro que abre o projeto *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2010) inicia a introdução afirmando: “Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos semântico e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *Zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios*, que indicava a forma ou a maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo (*Homo Sacer* I, p. 9). *Zoé* indica antes de tudo, a vida como fenômeno físico, faz alusão a vitalidade que se exprime e se manifesta em todos os seres orgânicos, no entanto, o termo vida como *zoé* não conhece o plural, pode existir mais de uma forma de vida, mas a *zoé* é somente uma vida natural. Em uma perspectiva naturalista (darwiniana) a vida como *zoé* surge, não nasce, pode desaparecer, assim como ressurgir novamente e depois ser destruída. Diversamente da *zoé* a *bios* é constitutivamente individual, constitutivamente plural e constitutivamente mortal. *Bios* é o termo com o qual a língua grega exprime o vivente na sua individualidade empírica vinculada a temporalidade e destinada a se estruturar através do corpo. Para os clássicos a individualização do bios era dada pela conexão com a *psykhê*.”

série de funções, por assim dizer, cegas e privadas de consciência (circulação do sangue, respiração, assimilação, excreção etc.), e l'animal vivant au-dehors, cuja vida – a única que, para Bichat, merece o nome de “animal” - é definida pela relação com o mundo externo. No homem, esses dois animais coabitam, mas não coincidem: a vida orgânica do animal de dentro começa no feto antes da vida propriamente animal e, no envelhecimento e na agonia, sobrevive a morte do animal de fora (L'A, p. 22-23).

Como se pode observar, não é por acaso que o *De anima* de Aristóteles desempenhou uma função estratégica no início das primeiras escolas modernas de medicina. A delimitação da vida vegetativa de Aristóteles ou da vida orgânica de Bichat é precisamente o que está em jogo no progresso da ciência e no pensamento jurídico da modernidade. A divisão que Bichat faz entre a vida orgânica e a vida de relação revela-se o eixo decisivo para as técnicas de cirurgia e anestesia médica. “Os sucessos da cirurgia moderna e da anestesia se baseiam, entre outros, na própria possibilidade de dividir, e ao mesmo tempo articular os dois animais de Bichat” (L'A, p. 23). A vida vegetativa ou orgânica é a vida nua, a vida desconectada de toda atividade cerebral. É a partir dessa desconexão que a eutanásia é legitimada. Ainda hoje, nas discussões sobre a definição dos critérios da morte clínica, trata-se antes da identificação dessa condição de vida nua, desconectada de qualquer atividade cerebral, que se decide quando um determinado corpo pode ser considerado vivo ou abandonado aos transplantes de órgãos ou a eutanásia. É apenas porque algo com uma vida animal é separada no interior do homem, que essa operação é possível, o que sempre supõe uma medida da distância e da proximidade com o animal. Mas isso também significa que a divisão da vida entre vida vegetal e vida de relações, orgânica e animal, animal e humana, passa então, antes de tudo, pelo interior mesmo do homem vivo, como uma fronteira móvel. Sem esta cesura íntima, o simples fato de decidir o que é humano e não humano seria impossível.

Segundo o professor Edgardo Castro, a separação entre a vida vegetativa (vida nua), e as outras formas do vivente é a primeira cisão no conceito de vida: “Uma segunda divisão concerne à problemática fronteira entre a vida animal e a propriamente humana” (CASTRO, 2012b, p. 140). Na civilização ocidental a vida humana, estruturada através da metafísica, sempre e a todo momento, contrapondo com a vida animal, não se constitui como uma definição de vida. Aquilo que se costuma denominar de vida está numa zona intermediária de indefinição entre a vida humana e a vida animal.

Agamben busca mostrar como a cultura ocidental edificou e se articulou em torno dos dispositivos que afirmam sua concepção antropológica a partir de cisões, de dualismos, cindindo o animal do homem, elevando o homem na condição de humano. Para Bazzanella

[...] o humano é resultado de operações lógicas, de um discurso que se sobrepõem a condição originária do vivente integrado na incomensurabilidade das forças vitais imanentes que dinamizam a vida em sua totalidade vinculada ao reino da necessidade dos ciclos da natureza. Assim o humano constitui-se desde seus primórdios numa violência originária que cinde a vida em sua totalidade vinculada ao reino da necessidade dos ciclos da natureza (2015, p. 123).

Para Agamben, a cultura contemporânea, expressão do biopoder, consoma o que entendemos por animalização do ser humano. O campo de concentração, a redução do ser humano à condição de vida nua, pertence de modo umbilical à cultura ocidental, uma cultura que insiste na produção de cisões. Essa é uma das problemáticas centrais em Agamben e que permanecerá como pano de fundo para uma análise da cultura. Por isso ele afirma que é mais importante indagar-se sobre como o homem é separado do não-homem e o animal do humano e perguntar-se sobre as consequências desse processo do que tomar posição sobre valores e direitos considerados humanos. De nada adianta lutarmos por direitos se o humano continuar sendo pensado e definido nessa dualidade, que insiste em manter uma parte da vida passível à morte. Por isso é fundamental a reatualização do limiar que decide sobre a fronteira entre o humano e o inumano, pois, em caso contrário, a barbaridade cometida nos campos de concentração permanecerá como perigo constante. Agamben afirma:

Quando a diferença se cancela e os dois termos desabam um sobre o outro – como parece estar acontecendo hoje – também a diferença entre ser e nada, o lícito e ilícito, o divino e o demoníaco também desaparece, e no seu lugar algo aparece para o qual nos parece faltar um nome. Talvez os campos de concentração e de extermínio também sejam um experimento deste tipo, uma tentativa extrema e monstruosa para decidir acerca do humano e do inumano, que findou por arrastar a possibilidade mesma da distinção à sua ruína (L'A, p. 29).

O problema está posto: a essência humana é indeterminada, aberta, e, como destaca Agamben, uma fronteira móvel, articulada estrategicamente em cada época histórica. Essa impossibilidade de definição filosófica pode explicar porque Agamben utiliza o termo “ironia” ao analisar a definição de homem de Lineu.⁵⁴ Vejamos a passagem:

Em verdade, o gênio de Lineu consiste não tanto na determinação com que inscreve o homem entre os primatas, mas na ironia com que – diferentemente das outras espécies – deixa de registrar próximo ao nome genérico *Homo* alguma marca

⁵⁴ Lineus foi um botânico, zoólogo e médico sueco, criador da nomenclatura binominal e da classificação científica, considerado “pai da taxonomia moderna”. A Taxonomia de Lineu foi desenvolvida no Séc. XVIII durante a expansão da história natural e é usada nas ciências biológicas para a classificação das coisas vivas em uma hierarquia, começando com os Reinos. Reinos são divididos em Filos. Filos são divididos em Classes, então em Ordens, Famílias, Gêneros e Espécies e, dentro de cada um, em subdivisões. Grupos de organismos em qualquer uma destas classificações são chamados *taxa* (singular, *taxon*), ou *phyla*, ou grupos taxonômicos.

específica que não o velho adágio filosófico: *nosce te ipsum* [conhece a ti mesmo] (L'A, p. 32).

As ciências naturais dos séculos XVIII e XIX tiveram dificuldades de demonstrar a diferença específica do humano em relação ao animal. Isso fica claro nas pesquisas feitas por Carolus Linnaeus, fundador da taxonomia científica moderna. O que se evidencia em Lineu é a dificuldade de diferenciar um homem de um símio. As diferenças anatômicas são desprezíveis e mesmo a linguagem não constituiria para ele um traço distintivo do humano. Lineu⁵⁵ inscreve o homem na lista dos primatas, porém, não o descreve com característica específica, apenas um imperativo “*nosce te ipsum*” (“conhece-te a ti mesmo”): ou seja, o homem é o animal que deve reconhecer-se a si mesmo para sê-lo. E destaca que o “*homo sapiens* não é nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é, sobretudo, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano” (L'A, p. 34). O ser humano é o ser sem lugar próprio, sem um molde, sem qualidades específicas e, por isso, a ciência moderna ou a máquina antropológica do humanismo passa a vê-lo como portador da liberdade de se tornar besta ou deus. Este não deixa de ser um dispositivo um tanto quanto irônico, pois permite verificar a ausência para o homem de uma natureza própria, mantendo-o suspenso entre o animal e o humano. Mas essa conclusão nos lança historicamente numa outra que, apenas em sua forma, lembra Lineu e a pelo qual o homem olha olhando-se, reconhecendo-se humano na imagem de um “não-humano”, devolvendo-lhe uma imagem irônica de si próprio – se se recusar a ver-se como homem, torna-se animal. Tal é a precariedade do humano e daí também a fragilidade interna da máquina antropológica do humanismo em seu empenho para definir a natureza do humano.

Para aprofundar suas teses sobre a problemática separação entre homem e animal, agora no marco do evolucionismo do século XIX, Agamben toma em consideração o conceito de homem privado de linguagem que havia utilizado o professor da Universidade de Jena, Ernst Haeckel. Em 1874 levantou a hipótese sobre a origem do homem como uma forma de passagem dos símios antropomorfos (ou símios-humanos) ao homem, de um ser particular que ele

⁵⁵ No séc. XVII a cidade de Amesterdam era um importante centro de comércio de animais exóticos. Neste período Lineu passou aí um período de estudos e provavelmente pode observar algumas espécies de macacos. Quando regressou à Suécia, como médico principal da corte, com a observação de algumas dessas espécies que reunira num pequeno zoo em Uppsala. Dessas observações, comparadas com observações de humanos, concluiu que Descartes errara ao conceber os animais como *automata mechanica*: “evidentemente, Descartes nunca viu um símio”, escreveu (apud L'A, p. 30). No plano moral e religioso, o homem era indubitavelmente superior, porque Deus assim o quisera, mas “no meu laboratório devo limitar-me, como o sapateiro à sua banca de trabalho, e considerar o homem e o seu corpo como um naturalista que não consegue encontrar outro carácter que o distinga dos macacos senão o facto destes últimos terem um espaço vazio entre os caninos e os outros dentes” (apud L'A, p. 31). Por esse motivo Lineu inscreveu o homem entre os primatas, mas não registando ao lado do nome específico *Homo* nenhuma marca de identificação, como o fizera com outras espécies.

chamava de homem-macaco, privado de linguagem.⁵⁶ No entanto, parece que Haeckel não se deu conta de algumas aporias. A passagem do animal ao homem foi produzida por meio da subtração de um elemento que não tinha nada a ver nem com o homem nem com o macaco, mas que passou a ser marca do humano: a linguagem. Segundo Agamben, foi Heymann Steinthal quem desnudou as aporias implícitas na doutrina de Haeckel sobre o *Homo alalus* e aquela que podemos chamar máquina antropológica. Heymann empenhou-se em mostrar como surgiu a linguagem a partir de um estágio desprovido de linguagem. Ele parte do pressuposto de uma alma humana desprovida de linguagem. Esse homem desprovido de linguagem, destaca, é um homem-animal e não um animal-homem, portanto é já uma espécie de homem. Essa diferença resulta necessária para poder explicar porque uma determinada vida perceptiva e intuitiva, a do homem animal, dá origem à linguagem, e outra, a vida perceptivo-intuitiva do animal, ao contrário, não. O que está em jogo é o que Agamben chama de “*máquina antropológica*”:

[...] a máquina antropológica que – em suas duas variantes, antiga e moderna – está em operação em nossa cultura. Enquanto nesta está em jogo a produção do humano, por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de exclusão (que é também sempre uma captura) e uma inclusão (que é também uma exclusão). [...] De um lado, temos a máquina antropológica dos modernos. Essa funciona – nós o vimos – excluindo de si como não humano (ainda) um já humano, isto é animalizando o humano, isolando o não humano no homem: *Homo alalus*, ou o homem-macaco (L’A, p. 42).

Portanto, há uma simetria entre a *máquina antropológica* dos modernos e a dos antigos. Na antiguidade a máquina humanizava o animal (o bárbaro, o estrangeiro, era visto como um animal com forma humana). Nos modernos, a máquina exclui de si, como não humano, um já humano, ou seja, animalizando o humano, isolando o não humano no homem. Por isso que em nossa história recente nos deparamos com a barbaridade cometida com os judeus, isto é “o não homem produzido no homem, ou o *neomort* e o outro em estado de coma, isto é, o animal isolado no próprio corpo humano” (L’A, p. 42).

Essas máquinas só funcionam porque está instituído em seu centro uma zona de indiferença que acentua a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não homem, o falante e o vivente. Eis, então o sentido da *máquina antropológica* (antiga e moderna): produção do humano pela oposição homem e animal, humano e inumano, operada por uma

⁵⁶ Agamben destaca que a existência desse pitecantropo ou homem-macaco, que, em 1874, era simplesmente uma hipótese, se torna realidade quando em 1891, um médico militar holandês, descobre na ilha de Java, um pedaço de crânio e um fêmur semelhante àqueles do homem atual (O Aberto, p. 39).

exclusão (que é uma captura) e uma inclusão (que é uma exclusão): um humano já pressuposto de tal forma que o fora é a exclusão de um interior e o interior, por sua vez, é a exclusão de um fora. Ou seja: a definição do humano é produzida nessa zona de indeterminação e é isso, justamente, que é inscrito na máquina antropológica, o que permite não apenas, na atualidade, definir o *neomorto* e o *coma dépassé*, como também definir um judeu (ou o *muçulmano*) como o não homem produzido no homem. A *máquina antropológica* só poderá funcionar, portanto, instituindo em seu centro uma zona de indiferença, onde produz a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não-homem, o falante e o ser vivo.

Como todo espaço de exceção, essa zona é em verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua articulação são sempre deslocalizadas e adiadas novamente. Isso que deveria assim ser obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana: mas tão somente uma vida separada e excluída dela mesma, nada mais do que uma vida nua (L'A, p. 43).

Agamben é claro: não se trata de escolher qual das duas máquinas (máquina dos antigos ou dos modernos) é melhor ou menos sanguinária e letal, mas, sim, de compreender melhor seu funcionamento se se quiser poder fazê-la parar. Ao questionar essa cisão operada pela máquina antropológica⁵⁷, Agamben problematiza o intervalo vazio entre homem e animal que não revela algo como uma vida humana ou uma vida animal. Demorar neste vazio parece ser uma proposta de Agamben a toda esta problemática exposta. Esta demora torna inoperosa a máquina que define a relação entre *bios* e *zoé*, homem e animal. Se trata, portanto, de manter a separação sem escolher ou eleger um dos lados desqualificando o outro. Como destaca Dario Gentili, “se trata, isto é, de suspender a decisão, a divisão que implica a escolha. Em *O Aberto*, a questão de uma nova política diz respeito a suspensão da decisão sobre um dos lados” (GENTILI, 2016, p. 59-60). É a partir deste estado de vida nua, dirá Agamben, que nós precisamos começar a vislumbrar meios de paralisar a *máquina antropológica* e abrir caminhos para que se instaure uma reflexão filosófica e política acerca do que concebemos como vida humana. É importante destacar que a suspensão da decisão sobre um dos lados – *bios/zoé*, homem/animal e etc. – não significa uma indistinção, mas sim sua indiscernibilidade. A indiscernibilidade é a indecidibilidade de *bios* e *zoé* ou homem e animal.

⁵⁷ Poderíamos nos questionar do porque Agamben utiliza o termo “máquina”? Parece-nos que o que está em jogo, ao utilizar o termo “máquina” é um mecanismo que salienta, em certo aspecto o anonimato, a culpa não é atribuível a alguém objetivamente. A imagem da máquina, passa a ideia de uma produção inevitável dos efeitos, e talvez inesperada, como parte de um dispositivo equipado com uma certa autonomia funcional.

Mas, qual é de fato os efeitos dessa *máquina antropológica*? Como vimos ela cria cesuras, distinções, dicotomias. Estabelece os limites entre um dentro e um fora, um interno e um externo. As categorias de homens e animais são então traçadas, em última instância, por estratégias de decisão e de deliberação teórica com consequências práticas e políticas que atuam no interior próprio dos homens. Estas decisões são cortes no corpo vivo do homem e refletem sobre a ciência (a médica, em primeiro lugar) e sobre a política. Por isso, o mistério a desvendar é o “*mysterium disiunctionis*”, isto é, o enigma da produção da fratura entre homem e animal.

Em nome do triunfo da economia assume-se hoje uma ênfase na qual a própria vida natural e seu bem-estar parecem apresentar-se como o último objetivo histórico da humanidade. O único objetivo a conservar alguma seriedade é a ocupação com a gestão integral da vida biológica, isto é, da própria animalidade do homem. Em razão disso, Agambem pode afirmar que “a humanização integral do animal coincide com uma animalização integral do homem” (L’A, p. 80). Por isso, o conflito político decisivo que governa todo e qualquer outro conflito é, em nossa cultura, aquele entre a animalidade e a humanidade do homem. Tanto o conceito de humanidade, quanto o de animalidade, são dispositivos com fins políticos. Toda vez que se procura definir qual a vida que merece viver, primeiro se procura animalizar outra vida para legitimar e legalizar a morte. Por isso que a animalização precede a despolitização. Nascimento destaca que:

À vida tornada animal não resta outra coisa que a despolitização, seja porque o político consiste no âmbito que pertence ao homem por excelência, seja porque o homem tornado animal não terá mais a necessidade de organizar a vida em comum nem de refletir sobre os princípios que possibilitam essa organização (NASCIMENTO, 2014, p. 37).

A ciência moderna entendeu a especificidade do vivente, do organismo vivo, de uma forma semelhante ao modo como o ser humano é apresentado pela metafísica: encontra-se uma unidade e em seguida se afirma um traço diferenciador. Ao fazer isso, no entanto, o pensamento ocidental deixa de colocar a possibilidade de entender os traços distintivos do animal, do mecanismo e do ser humano em um terreno fundamental. E, no final das contas, os debates intensos que as ciências da vida promoveram, e ainda promovem, entre visões mecanicistas e vitalistas do organismo vivo não conseguem colocar esse gesto impensado em questão. Assim, pensadores como Hans Jonas (2004) ou Michel Foucault (1998) enfatizaram de modo recorrente que o inanimado, a partir do século XVIII, passa a ser o parâmetro que baliza a própria compreensão científica da vida. O dispositivo antropológico, que está na origem da metafísica ocidental, faz com que a vida permaneça como algo indefinível inviabilizando a

demarcação segura das fronteiras entre a vida animal e a vida humana. O problema disso é que se possibilita a captura da vida em sua condição biológica. Aquilo que se chama vida é sempre vida nua desprovida de direitos, portanto, sacrificável.

Essa análise permite entender que Agamben, muitas vezes de forma enigmática e em passagens complexas, provoca a continuar pensando o humano nesse contexto manipulado pela lógica biopolítica. Ele instrui a colocar em questão os dispositivos metafísicos que fundamentam as concepções de vida humana e animal. Isso requer, inevitavelmente, que repensemos os pressupostos humanistas, ontológicos, políticos e éticos que movem o Ocidente. Ocorre que a lógica de funcionamento e de operação aniquilou milhares de vidas humanas no decorrer da dinâmica civilizatória até o momento atual.

A discussão desenvolvida em *O aberto* encaminha-se claramente em direção a um objetivo: aprofundar o conceito foucaultiano de biopoder. Ora, um elemento fundamental da apropriação crítica do conceito de biopoder, tal como propõe Agamben, é dado pela ampliação de seu espectro histórico. Para ele, o conceito de biopoder, ou seja, dessa “animalização do homem efetuada por tecnologias políticas sofisticadas”, não diz respeito apenas à forma como a política passou a ser exercida nos últimos duzentos anos. A “exclusão inclusiva” da vida nua foi um elemento fundamental na própria construção da ideia de civilização ao longo da história do Ocidente. Como nos ajuda Nascimento, talvez a tarefa para uma possível solução desse impasse entre animalização e humanização seja “investir em uma nova politização do homem, com aquilo que ele possui de humano e de animal” (NASCIMENTO, 2014, p. 45). Nascimento destaca que ainda não visualizou em Agamben recursos e meios para sair em “combate” em busca da construção de um mundo melhor tanto para os homens como para os animais. Particularmente, diria que, em *O Aberto*, o autor nos apresenta o caminho para um pensamento de radical ruptura com a lógica antropocêntrica e humanista. A chave para a ruptura, mesmo que aqui Agamben a aponte timidamente, é um tipo de inatividade ou de inoperosidade. Essa parece ser a chave ou o espaço de resistência à *máquina antropológica* (ideia que aprofundaremos no quarto capítulo desta tese).

Todo esse debate remete para a necessidade de aprofundarmos uma tese que foi exposta há alguns parágrafos anteriores: a essência humana (entendida como obra humana) é indeterminada, aberta, uma fronteira móvel, articulada estrategicamente em cada época histórica. Entendermos ser necessário aprofundarmos essa ideia pois, a não compreensão sobre o humano abriu caminhos para a biologização e o darwinismo executar suas estratégias, gerando confusões e se alimentado da separação entre o homem e o animal.

3.3.2 A obra humana

Agamben mostra que a concepção ocidental não pensou suficientemente sobre a essência do humano, também denominada de obra do homem. Isso fica claro no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*. Neste livro Aristóteles põe o problema da definição da “obra do homem”. Essa investigação em Aristóteles tinha como objetivo chegar a uma definição de felicidade. Para a definição mais precisa do que é a felicidade Aristóteles vê a necessidade de primeiro determinar “a função própria do homem” (*ergon*, obra do homem). Assim ele descreve:

Da mesma forma que para um flautista, um escultor ou qualquer outro artista e, de um modo geral, para tudo que tem uma função ou atividade, consideramos que o bem e a perfeição residem na função, um critério idêntico parece aplicável ao homem, se ele tem uma função. Teriam, então, o carpinteiro e o curtidor de couros certas funções e atividades, e o homem como tal, por ter nascido incapaz, não teria uma função que lhe fosse própria? (ARISTÓTELES, 2001, p. 24).

A pergunta acerca da obra ou da ausência de obra do homem tem, portanto, um alcance estratégico decisivo. Segundo Agamben, dessa passagem depende “não só a possibilidade de lhe atribuir uma natureza e uma essência própria, mas também, como vimos, a de definir sua felicidade e sua política” (AGAMBEN, 2005, p. 366).⁵⁸

Aristóteles ao contrapor o homem em geral com os quatro tipos de artesãos (flautista, escultor, carpinteiro e curtidor de couros) teve como objetivo identificar a *energeia*, o ser-em-obra do homem como homem, independentemente das figuras sociais concretas que eles podem assumir. Contudo, Aristóteles avança e termina essa passagem com perguntas paradoxais que põe em questão a existência da obra humana. O que está em jogo nessas duas perguntas de Aristóteles (“o homem como tal, por ter nascido incapaz, não teria uma função que lhe fosse própria? Ou deveríamos presumir que, da mesma forma que o olho, o pé, e em geral cada parte do corpo têm uma função, o homem tem também uma função independente de todas estas?”) referem-se à própria natureza (essência) do homem, que se apresenta, nessa passagem, como o vivente sem obra, ou seja, privado de uma natureza e de uma vocação específica. Desta forma, aproximando-se destas questões paradoxais Agamben entende que se falta ao homem um *ergon* (obra) próprio, o homem não teria nem sequer uma *energeia*, um ser em ato, que poderia definir a sua essência. Por isso Agamben entende que o homem é um *ser de pura potência*, ele não se esgota em nenhuma identidade e em nenhuma obra. À primeira vista, isso pode parecer absurdo, mas Aristóteles, no *De anima*, admitia tal hipótese ao definir o *nous*, tanto que afirmava que o

⁵⁸ Para referir a obra “*La potenza del pensiero: saggi e conferenze*” utilizaremos, doravante, a sigla PP.

intelecto humano “não tem outra natureza senão o ser em potência”⁵⁹ (apud PP, p. 367). Contudo, na sequência da *Ética a Nicômaco* Aristóteles recua frente à hipótese da ausência da obra do homem como homem e em uma rápida virada procura seu *ergon* na esfera da vida.

Ou deveríamos presumir que, da mesma forma que o olho, o pé, e em geral cada parte do corpo têm uma função, o homem tem também uma função independente de todas estas? Qual seria ela então? Até as plantas participam da vida, mas estamos procurando algo peculiar do homem. Excluamos, portanto, as atividades vitais de nutrição e crescimento. Em seguida a estas haveria a atividade vital de nutrição e crescimento. Em seguida a estas haveria a atividade vital da sensação, mas também desta parecem participar até o cavalo, o boi e todos os animais. Resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem; uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar. Como expressão “atividade vital do elemento racional” tem igualmente duas acepções, deixemos claro que nos referimos ao exercício ativo do elemento racional, pois parece que este é o sentido mais próprio da expressão” (ARISTÓTELES, 2001, p. 24).

As diferentes atividades humanas não esgotam a obra própria do homem enquanto tal, por isso Aristóteles a procura na esfera da vida, operando uma série de cesuras no *continuum* da vida, dividindo a vida em nutritiva, sensitiva e prático-racional. Importante destacar que essa divisão já havia sido articulada no *De anima*. Conforme destaca Agamben, Aristóteles não define o que é a vida. Ele se limita a decompô-la, isolando a função nutritiva, para depois rearticulá-la em uma série de faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação e pensamento). A definição de homem se funda a partir da exclusão deste da vida nutritiva, por isso é tido como o vivente que tem o *logos*. Portanto, Aristóteles chega à determinação da obra do homem através da segregação da vida vegetativa e da vida sensitiva restando como única possibilidade a vida segundo o *logos*. Mas, diante da possibilidade do *logos* ser considerado segundo sua pura potência, Aristóteles tem o cuidado de destacar que a obra do homem não pode ser uma mera potência ou faculdade, mas só a *energeia* e o exercício desta faculdade.

Vejamos como Aristóteles define a obra do homem não como potência (*dynamis*), mas como *energeia*:

Se a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela, e se dizemos que “uma pessoa” e “uma pessoa boa” têm uma função do mesmo gênero – por exemplo, um citarista e um bom citarista e assim por diante em todos os casos -, sendo a qualificação a respeito da excelência acrescentada ao nome da função (a função de um citarista é tocar a citara, e a de um bom citarista é tocá-la bem), se este é o caso (e afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõe o uso da razão, e a função própria do homem bom é o bom e o nobilitante exercício desta atividade

⁵⁹ A tradução que utilizamos do *De Anima* traz a seguinte afirmação: “O entendimento não pode ser, conseqüentemente, de nenhuma natureza a não ser desta, que é ser capaz” (ARISTÓTELES, 2010, p. 114).

ou a prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo com a forma de excelência adequada) – se este é o caso, repetimos, o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas (ARISTÓTELES, 2001, p. 24-25)

Aristóteles deixa claro que a obra do homem é a forma de viver uma certa vida, aquela que é em ato segundo o *logos*. Para Agamben, isso significa que Aristóteles determina o bem supremo através da relação com um certo *ergon*, com uma certa atividade, ou *ser-em-obra*. Essa atividade consiste, na atualização da potência vital racional (a potência nutritiva e sensitiva está excluída). A partir dessa definição Aristóteles deixa um legado significativo para a política, eu acrescentaria também à ética ocidental. Agamben resume este legado em duas teses: “1) na medida em que se define em relação a um *ergon*, a política é política da operosidade e não da inoperosidade, do ato e não da potência, 2) esse *ergon* é, porém, em última análise, ‘uma certa vida’, que se define em primeiro lugar através da exclusão do simples fato de viver, da vida nua” (PP, p. 370).

Agamben define esse legado aristotélico como aporético, pois liga o destino da política a uma obra, não atribuível às diferentes atividades humanas, como tocar citara, fazer estátuas, fazer sapatos e etc. O legado é também claramente uma determinação biopolítica, pois o político, como obra do homem enquanto homem, é extraído do ser vivo através da exclusão de uma parte de sua atividade vital como impolítica. Contudo, Agamben adverte, a partir deste extrato de Aristóteles, que é possível uma interpretação diferente. Para isso, é preciso conceber diferentemente a relação entre ato e potência. Precisamos nos colocar novamente a questão aristotélica que permanece como pano de fundo: “Teriam, então, o carpinteiro e o curtidor de couros certas funções e atividades, e o homem como tal, por ter nascido incapaz, não teria uma função que lhe fosse própria?” (ARISTÓTELES, 2001, p. 24).

É o problema da potência que deve ser repostado. Apesar de toda a influência teórica exercida por Aristóteles, Agamben está convicto de que a teoria da potência ainda não foi pensada em sua totalidade, ainda não medimos todas as suas consequências. A partir dela devemos repensar não somente a realização entre ato e potência, mas considerar de modo novo a estética, a política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído, e acrescentaríamos a ética. “É toda a compreensão do vivente que deve ser reevocada, se é verdade que a vida deve ser pensada como potência que incessantemente excede as duas formas e as suas relações” (PP, p. 286).

3.3.3 A potência-do-não

Com *Bartleby*,⁶⁰ Agamben retoma suas análises, de 1987, para sublinhar o caráter central da *potência*, que compreendemos ser um dos principais conceitos de sua teoria. Trata-se de entender a forma que se articula cada potência, a “potência de não ser” (*dynamis me einai*) ou então “impotência” (*adynamia*). A tese central é de que o *ser qualquer*⁶¹ é o ser que pode não ser, que pode a sua própria impotência. Para Agamben, o significativo é o modo como ocorre a passagem da potência ao ato. Vejamos como ele descreve:

A simetria entre poder ser e poder não ser é, de fato, aparente. Na potência de ser, a potência tem por objetivo um certo ato, no sentido em que, para ela, *energein*, ser-em-ato, só pode significar passar a essa atividade determinada [...], para a potência de não ser, pelo contrário, o ato não pode jamais consistir num simples transito de *potentia ad actum*: ela é, pois uma potência que tem por objecto a própria potência, uma *potentia potentiae* (AGAMBEN, 1990, p. 33-34).⁶²

Ou seja, só a potência que, tanto pode ser potência como a impotência, é a potência suprema. Vejamos o exemplo que melhor explica esta tese:

⁶⁰ O *Bartleby* é o personagem principal de um conto clássico da literatura em língua inglesa, escrita em 1853, por Herman Melville. O conto narra a história de um velho advogado, que contrata para ser um dos seus escriturários, um homem misterioso e passivo, *Bartleby*. No início ele trabalha bem copiando documentos, mas assim que seu chefe lhe pede para fazer algo, minimamente fora de suas atribuições, como ajudar a revisar a cópia de outro escrivão, *Bartleby* responde: “*I would prefer not to*” (“Prefiro de não”). O “prefiro não fazer” torna-se sua marca registrada, e o advogado narrador, que evita conflitos a qualquer custo, vai aceitando todas as “insurreições” de *Bartleby*, até que o agora ex-escrivão fica no escritório sem fazer absolutamente nada. Importante destacar que Gilles Deleuze também utiliza este conto em algumas de suas obras. Primeiro quando ele escreve um posfácio para a tradução francesa do *Bartleby de Melville*. O mesmo posfácio ele publicou na sua obra *Crítica e Clínica*. Em 1991 Deleuze, juntamente com Guattari, na obra *O que é a filosofia?* retornam ao escrivão *Bartleby*. Por mais que possa haver uma influência de Deleuze em Agamben o foco da leitura destes pensadores é diferente.

⁶¹ Na obra “*A Comunidade que vem*” Agamben fundamenta sua ideia no conceito “*Qualunque*”, tradução do latim *quodlibet*. Logo no primeiro tópico da obra o autor afirma: “O ser que vem é o ser qualquer” (LCV, p. 09). A afirmação é emblemática e com ela Agamben consegue evitar tanto o universalismo como o individualismo e, para isso, retoma o significado do adjetivo *quodlibet*. Correntemente esse conceito é traduzido no sentido de “qualquer um indiferentemente”, mas a forma diz o contrário do latino “*quodlibet ens* não é o ser, qualquer ser, mas o ser que, seja como for, não é indiferente; ele contém desde logo, algo que remete para a vontade (*libet*), o ser qual-quer estabelece uma relação original com o desejo” (LCV, p. 09). Na verdade, todo o livro é uma tentativa de articular o pensamento da comunidade sobre o termo qualquer (*quodlibet*). Em *qualquer* há uma singularidade *pura* não determinada por propriedades comuns que denotam a adesão a uma classe, como negro, muçulmano, francês, etc., ou seja, características individuais, mas muito menos privadas de adesão universal. Agamben assinala que a antinomia individual e universal tem origem na linguagem e a demonstra com o seguinte exemplo: “A palavra árvore nomeia de facto indiferentemente todas as árvores, na medida em que supõe o próprio significado universal em vez de cada uma das árvores inefáveis” (ACV, p. 13). A linguagem transforma as singularidades em membros de uma classe, no entanto, o *ser – dito* é um conjunto (a árvore) que é, ao mesmo tempo, uma singularidade (a árvore, uma árvore, esta árvore).

⁶² Para referir a obra *La comunità che viene*, utilizaremos, doravante, a sigla LCV.

[...] se é próprio de todo o pianista tocar e não tocar, *Glenn Gould* é, no entanto, o único que pode *não* não-tocar, e, aplicando a sua potência, não apenas ao acto, mas a sua própria impotência, toca, por assim dizer, com a sua potência de não tocar. Face à habilidade, que simplesmente nega e abandona a própria potência de não tocar, a mestria conserva e exerce no acto não a sua potência de tocar [...], mas a de não tocar (LCV, p. 34).

Já em *La Potenza del pensiero*, Agamben se perguntava sobre o significado do “Eu posso”. O que entendemos quando dizemos: eu posso, eu não posso? (PP, p. 273). Essa é a questão que faz o filósofo italiano retornar a Aristóteles. A partir dele o conceito de potência passou a ocupar um lugar central no debate filosófico. A oposição feita por Aristóteles entre potência (*dynamis*) e ato (*energeia*) foi fundamental tanto para a metafísica aristotélica como para a física exercendo uma importante influência na filosofia e, posteriormente, na ciência medieval e moderna, tanto que Agamben está convicto de que o conceito de potência “não cessou de operar na vida e na história, no pensamento e na práxis” (PP, p. 273).

Depois de uma análise atenta da obra *De anima*, de Aristóteles, Agamben afirma que o filósofo grego distingue diferenças no que concerne à potência. Há uma potência genérica, que é aquela em que, por exemplo, um menino tem a potência da ciência ou que é em potência um arquiteto. A potência é genérica pois a criança pode aprender determinada ciência, pode se tornar um arquiteto, como também pode não aprender e não ser arquiteto. Mas, há uma potência que compete a quem já possui *hexis* correspondente aquele saber ou aquela certa habilidade. É neste segundo sentido que um arquiteto tem a potência de construir, ainda quando não está construindo. Essa forma de potência se difere da potência genérica. Para Aristóteles, a afirmação “o menino é potente”, significa que sofrerá uma alteração, deverá passar por um processo de aprendizagem, para tornar-se um arquiteto ou pianista, etc. Aquele que já possui uma técnica não deve sofrer nenhuma alteração; é potente a partir de uma *hexis*, que pode não colocar em ato ou implementar, passando de um não ser em ato a um ser em ato. Por isso, “a potência é, isto é, definida essencialmente da possibilidade de seu não exercício, assim como *hexis* significa: disponibilidade de uma privação” (PP, p. 276-277). A diferença entre a potência do arquiteto e a do menino está na “potência do não”, que o arquiteto possui, enquanto a criança não possui.

A potência não existe somente no ato. Se a potência existisse somente no ato não poderíamos considerar um determinado homem arquiteto quando não está construindo. Este é o modo de ser da potência, existe na forma da *hexis*, sobre uma privação. “É uma forma, uma presença de algo que não está em ato”. Por isso, Agamben afirma: “A grandeza – mas também a miséria – da potência humana é que essa é, também e antes de tudo, potência de não passar

ao ato” (PP, p. 280). Esta é uma relação paradoxal, pois ter uma potência implica ter a experiência da privação, algo que está por ser, que pode ser, mas que ainda não é e que até mesmo pode vir a não ser. O arquiteto, por ter a potência como faculdade pode a qualquer momento suspender o ato (de construir) e manter a potência como possibilidade. Mas a criança, por ter só a potência genérica, não tem a potência do não.

Foi no livro *Theta da Metafísica* que Aristóteles procurou medir-se com algumas ambiguidades e aporias em relação à sua teoria da potência. Ali ele confronta o constitutivo copertencimento entre potência e impotência. Agamben interessa-se particularmente pela crítica que Aristóteles faz aos megáricos, que defendiam que a potência deve sempre necessariamente passar ao ato. Aristóteles não aceita essa tese, pois, se assim fosse não haveria uma distinção entre ato e potência. Ele defende, contra os megáricos que a potência não se confunde com o ato, não há uma necessidade, muito menos uma garantia de que a potência tem que passar ao ato. A impotência (*adynamia*) é uma privação contrária da potência (*dynamei*). Toda potência é impotência do mesmo. *Adynamia* ou impotência não significa ausência de toda potência, mas potência do não. Toda potência humana se mantém em relação com a própria privação. Ou seja, é sempre potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer. Para Agamben, “é esta relação que constitui, para Aristóteles, a essência da potência” (PP, p. 281). Ou seja, para Aristóteles, aquele que é potente de ser pode tanto ser como não ser. Portanto, toda potência humana é cooriginariamente impotência. “Todo poder-ser ou fazer é, para o homem, constitutivamente em relação a própria privação” (PP, p. 282).

É importante destacar que os outros seres vivos podem somente alcançar a potência específica de seu ser, podem somente este ou aquele comportamento que já está escrito na sua vocação biológica. Diferente do homem, “o homem é o animal que pode a própria impotência. A grandeza da sua potência é medida do abismo da sua impotência” (PP, p. 282).

Ao preferir não escrever, Bartleby torna-se potência pura, absoluta. É fundamental destacarmos que, para Agamben, a condição de potência pura jamais pode ser reduzida à vontade ou à necessidade, como nos fez acreditar a ética clássica, que reduz o poder ao querer e ao dever. A ética, principalmente a moderna, ao contornar a questão relativa à potência reduziu-se ao problema do dever, nunca se colocou a questão sobre o “poder não fazer” atendo-se sim ao “não poder fazer”. No “poder não fazer” está em questão o poder exercitar a própria impotência. A potência pura diz respeito ao poder mesmo, independente do querer ou da vontade ou do não querer. Por isso Agamben alerta que é uma grande ilusão da moral “crer que a vontade tenha poder sobre a potência, que a passagem ao ato seja o resultado de uma decisão que põe fim à ambiguidade da potência (que é sempre potência de fazer e de não fazer)”

(AGAMBEN, 1998, p. 61).⁶³ Ou seja, a potência do escrivão excede à vontade. “Não é que ele não queira copiar ou que queira não deixar o escritório - somente preferiria não fazê-lo” (BA, p. 61). A fórmula de Bartleby, repetida várias vezes (preferiria não ou prefiro não) não abre a qualquer possibilidade de construir uma relação entre potência e querer. Trata-se de uma potência que excede a vontade. A vontade e a liberdade do querer sempre foram utilizadas na ética como operadores da culpa. Precisa-se imputar à liberdade do querer e da vontade para responsabilizar de forma legítima uma determinada ação. Ferraz descreve:

Bartleby questiona precisamente esta supremacia da vontade sobre a potência. Compreende-se também a crítica nietzscheana em *O crepúsculo dos ídolos* citada acima: “os homens foram pensados ‘livres’ para que pudessem ser julgados e punidos – para que pudessem ser culpados”. A vontade, o querer “livre” é um operador da culpa. Mas para Bartleby a potência excede a vontade. O não querer (que já é vontade) é diferente do sem querer (FERRAZ, 2015, p. 32).

O interesse de Agamben por Bartleby é mostrar que a “potência de não”, já apontada como possibilidade em Aristóteles, nunca foi levada às últimas consequências. A conclusão de Agamben é que a potência é ambígua, pois pode ser (fazer como pode não ser (não fazer) se não fosse assim, a potência passaria necessariamente ao ato, confundindo-se com este. Bartleby é a experiência que se arrisca na contingência absoluta. A potência absoluta, iluminada pelo exemplo de Bartleby, abre a possibilidade para o homem se ver como pura possibilidade e sem uma função definida. Com isso, a ação humana distingue-se claramente daquela do animal ou das coisas físicas, isso porque a potência da ação humana não se exaure no agir, mas se mantém como potência. A potência da ação humana transcende aos determinismos da sua natureza biológica, embora por eles esteja condicionada.

A ideia da potência desenvolvida até o momento é a mesma ideia que fundamenta o tópico IX – Bartleby, da obra *A comunidade que vem*. A tese é que qualquer um é o ser que pode não ser, pode a própria impotência. Agamben conclui *Bartleby* dessa forma:

O ato perfeito de escrita não provém de uma potência de escrever, mas de uma impotência que se vira para si própria e, deste modo, realiza-se a si como um acto puro (a que Aristóteles chama intelecto agente). Por isso, na tradição árabe, o intelecto agente tem a forma de um anjo, cujo nome é *Qalam, Penna*, e cujo lugar é uma potência imprescritível. Bartleby, isto é, um escrivão que não deixa simplesmente de escrever, mas ‘prefere não’, é a figura extrema deste anjo, que não escreve outra coisa do que a sua potência de não escrever (ACV, p. 35).

⁶³ Para referir a obra *Bartleby: la formula della creazione* utilizaremos, doravante, a sigla do livro BA

Bartleby é o personagem que não está ancorado em pressupostos, não realiza qualquer essência, nem mesmo vocação histórica, ou espiritual, ou seja, não cumpre nenhum destino. É o exemplo da singularidade qualquer, o ser que pode não ser. Bartleby é a potência suprema que pode tanto a potência quanto a impotência. Parece que é exatamente isso que Agamben chama de *Ética*. Dessa forma podemos compreender porque Agamben inicia o tópico XI da *Comunidade que vem* afirmando:

O facto de onde deve partir todo o discurso sobre ética é de que o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. E a única razão por que algo como uma ética pode existir: pois é evidente que se o homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não existiria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas deveres a realizar (ACV, p. 39).

A ética é possível no âmbito onde não existe a necessidade de se realizar uma tarefa ou vocação. Isso não significa que o homem não seja ou não deva ser alguma coisa. Pois “há de facto, algo que o homem é e tem de ser, mas este algo não é uma essência [...] é o simples facto da sua própria existência como possibilidade ou potência” (ACV, p. 39).

A filosofia ocidental nos ensinou que o homem precisa realizar algo que lhe é próprio, realizar sua vocação dentro de determinadas circunstâncias já dadas. Assim também ocorria na dimensão coletiva da comunidade tradicional: a comunidade tradicionalmente foi concebida como um todo que está acima dos indivíduos. Nessa perspectiva, a comunidade “seria valor supremo e seus integrantes se sentiriam imbuídos de uma tarefa ou missão a cumprir, a saber, lutar pela realização do destino histórico deste valor que se encontra acima dele” (RAMOS, [s.d.], p. 6). Mas, como percebemos, Agamben não está de acordo com essa tese. Para ele, a elaboração da singularidade *qualquer* consiste no esvaziamento de todo pressuposto (essência, identidade, pertencimento, inclusão, representação). Diante disso, qual pode ser a política da singularidade *qualquer*, de um ser cuja comunidade não é medida por uma condição de pertença, nem pela simples ausência de condição, mas pela simples pertença? Para Salzani, o “que vem” articula a temporalidade da ação política sobre o momento messiânico que interrompe o contínuo temporal. O tempo da ação não é futuro, mas o presente: “e, todavia, este tempo não é jamais totalmente presente a si mesmo, necessita sempre daquele pequeno deslocamento da palavra sobre o reino messiânico” (SALZANI, 2013, p. 69).

Agamben já havia usado a expressão “este é o compromisso da *filosofia que vem*” no ensaio de 1984 intitulado *La cosa stessa* (PP, p. 9-23), e a mesma expressão aparece no ensaio de 1990 intitulado *Filosofia linguística* (PP, p. 57-75). A partir de *A comunidade que vem*,

entretanto, a expressão “que vem” tornou-se uma fórmula recorrente para indicar a tarefa messiânica da filosofia, da política e do pensamento. Esta expressão é certamente fruto da influência de Benjamin, em especial do ensaio benjaminiano intitulado *Sul programma della filosofia che viene*. Por isso interpreta-se que o “que vem” é de uma tarefa, de uma exigência, de uma urgente reivindicação que o momento presente coloca ao pensamento. Na obra intitulada *Nudez* Agamben descreve:

É sobre esta outra face mais obscura da potência que hoje prefere agir o poder que se define ironicamente como “democrático”. Separa os homens não só e não tanto daquilo que podem fazer, mas antes do mais e as mais das vezes daquilo que podem não fazer. Separado da sua impotência, privado da experiência do que pode não fazer, o homem de hoje crê-se capaz de tudo e repete o seu jovial “não há problema” e o seu irresponsável “pode fazer-se”, precisamente quando deveria antes dar-se conta de ser entregue numa medida inaudita a forças e processos sobre os quais perdeu qualquer controle. Tornou-se cego não ao que pode fazer, mas ao que não pode ou pode não fazer. [...] Nada rende tantos pobres e tão pouco livres como este estranhamento da impotência. Aquele que é separado do que pode fazer, pode, todavia, resistir ainda, pode ainda não fazer. Aquele que é separado da sua impotência perde em contrapartida, antes do mais, a capacidade de resistir. E como é somente a calcinante consciência do que não podemos ser a garantir a verdade do que somos, assim também é somente a visão lúcida do que não podemos ou podemos não fazer a dar consistência ao agir (AGAMBEN, 2010, p. 58-59).

Em uma sociedade do consumo, da submissão, do fazer por simples dever, ou como diz Ferraz: “num mundo de excesso de sim, em que se repete o jovial ‘não há problema’, ou o irresponsável ‘pode-se fazer’ Bartleby repete o seu ‘preferiria não’. [...] Bartleby opera de alguma forma aquilo que Agamben recentemente denominou a ‘potência destituente’” (FERRAZ, 2015, p. 36).

Ao colocar a potência no centro de sua análise filosófica Agamben chega à conclusão de que o homem, diferente dos outros viventes que podem somente alcançar a potência específica de seu ser, podem somente este ou aquele comportamento que já está escrito na sua vocação biológica, o homem pode a própria impotência. A potência humana é plena na medida em que é capaz de suspender a potência de fazer. A potência do não é a possibilidade do homem se distanciar dos imperativos biológicos da espécie a ponto de ter uma potência podendo negar a realização de uma determinada ação. A fórmula “preferiria não” faz com que Bartleby cumpra uma outra tarefa cara a nós modernos: não se deixa submeter à satisfações ou desejos dos outros. Numa sociedade de Bartlebys o sistema capitalista, com suas produções dos desejos, não teria sucesso. O personagem Bartleby seria a forma de resistência pois permanece numa zona de indiscernibilidade entre o sim e o não, entre a potência de ser e a de não ser.

A potência que necessariamente se realiza em ato é a potência física das coisas e a potência biológica dos animais. Se o ser humano se reduzisse a esta potência, ele se equiparia aos animais. Mas o ser humano é mais que potência biológica ou física, ele é essa potência do não, potência de suspender a realização da potência em ação, conservando-se como pura possibilidade. Como destaca Ruiz: “A potência do não é um ponto de fuga, de transcendência, da compulsão biopolítica dos instintos sobre o sujeito” (2014a, p. 56).

A análise que percorremos até o momento tem uma importância significativa para a ética, pois, diferentemente do que estamos acostumados, especialmente com a modernidade, ética não é uma tarefa ou o cumprimento de deveres ou a realização de um destino é antes de tudo resistência à atualização, é a potência do não.⁶⁴ Por isso questionamos: porque e quando o dever entrou na ética? A quem agrada que o dever seja um elemento de centralidade ética? Quais as consequências éticas quando apenas cumprimos deveres?

⁶⁴ O professor Castor, em uma investida crítica sobre as atuais tendências e visões naturalistas que deduzem o sentido da ação humana da sua natureza biológica, propõe a desconstrução crítica dos determinismos naturalistas por meio da análise da ação humana e da especificidade de sua potência. Ele destaca que: “O que define e diferencia uma ação humana de um ato animal é seu grau de distanciamento (alteridade) que consegue manter a respeito do instinto. O humano se torna mais animal quanto menor é sua capacidade de distanciar-se e significar as pulsões naturais. Podemos dizer que o animal é guiado pelo instinto, enquanto o ser humano aprende a ser humano por intermédio da potência que guia seus instintos. Contudo, ele não será mais humano por negar os instintos da natureza, senão pela potência de dar sentido e direção ao agir sobre eles. Não é a mera negação ou repressão dos instintos que define o ser humano enquanto tal, senão a virtude (arete) de governá-los segundo um estilo de vida escolhido. A diferença qualitativa entre influência e determinação torna a ação humana algo qualitativamente diferente do mero ato animal. Só nas patologias humanas, que apagam a distância e diluem a experiência de alteridade, há uma identificação entre instinto e agir humano, impedindo a potência da ação e reduzindo o agir patológico a meros atos induzidos pelas circunstâncias. Nessas circunstâncias, o ser humano reduzido é isento de responsabilidade, porque perdeu ou não teve a potência da ação”. Para a leitura completa do texto ver, Ruiz (2014a).

4 ÉTICA COMO DEVER OU COMO PURA POTÊNCIA DE SER

Na tradição ocidental, a moral foi sempre entendida como reino das normas, ou seja, através dela sempre se estabeleceu leis, normas e regras comuns para reger a vida dos homens. A ética era entendida como reflexão crítica sobre a fundamentação das normas de determinados usos e costumes comuns, sua eventual universalidade e a possibilidade de validação, mas também de transgressão. Dessa forma, a ética dava limites à ação humana, ou seja, obrigava a obedecer, mas também ajudava a dar forma aos desejos humanos. Na Modernidade a ética radicalizou-se de modo legalista, traduzindo-se em ética dos deveres, ou seja, o foco ético passou a estar nas obrigações e proibições, sendo que o motor do agir não era mais a felicidade, como pretendiam as éticas clássicas, mas o puro dever que tornaria os humanos dignos da felicidade. No entanto, esse modelo da ética precisa ser questionado depois de Auschwitz. Os principais nazistas, os que auxiliaram Hitler e apoiaram suas atrocidades, em vários momentos do julgamento de Nuremberg destacavam que não faziam nada mais que seguir as ordens do *Führer*. Se auto denominavam inocentes das acusações de qualquer atrocidade cometida, por dizerem que estavam cumprindo ordens (deveres). Por isso, os juízes do julgamento em Nuremberg e principalmente daquele de Eichmann tiveram dificuldades de imputar responsabilidade aqueles que eram funcionários, cidadãos respeitadores das leis. Há que ser feita uma análise arqueogenealógica sobre o modo como o dever entrou na ética e as consequências desse processo. Por fim, o desafio é pensarmos caminhos que abram a possibilidade de uma ética livre do conceito do dever.

4.1 DEVER DE OFÍCIO: PARADIGMA DA ÉTICA MODERNA

Hannah Arendt na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1999) percebeu que Eichmann, que para muitos era a personificação do demônio, não passava de um funcionário zeloso que não foi capaz de resistir às ordens que recebia. Ela descreveu:

Meia dúzia de psiquiatras haviam atestado a sua “normalidade” [...] sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, não apenas normal, mas inteiramente desejável [...] o sacerdote que o visitou regularmente na prisão depois da Suprema Corte terminou de ouvir seu apelo tranquilizou a todos declarando que Eichmann era um homem de ideias muito positivas (ARENDDT, 1999, p. 37).

Arendt pagou caro por passar uma imagem de Eichmann como um sujeito normal. Ela foi mal interpretada e sofreu severas críticas, especialmente pela comunidade judaica, que não aceitava a ideia de Eichmann como um sujeito normal cumpridor de seus deveres.

Para entendermos a problemática implicada na forma de agir de Eichmann, faremos uma análise genealógica do conceito *officium*, pois, conforme destaca Agamben, este tornou-se o paradigma da ação dominante na Modernidade. Através da noção de *officium* entenderemos o sentido do dever para a ética. Cabe destacar que esta reflexão é desenvolvida por Agamben na obra *Opus Dei* (vol. II/5, 2012), apresentada como um estudo complementar à pesquisa levada a cabo em *O Reino e a Glória* (vol. II/2, 2007). Ao contrário do que o título possa indicar, este não é um estudo dedicado à potente organização conservadora católica; ao contrário, é uma análise arqueológica da liturgia e do ofício divino e humano.

A tese deferida pelo filósofo italiano é que o ofício se tornou o paradigma da ação dominante na Modernidade. Neste paradigma a centralidade está depositada no dever de ofício. O dever exigido pelo ofício exime o funcionário da responsabilidade da ação, que é transferida para um outro, que a solicita e a torna operativa. Segundo Agamben, o exemplo emblemático desse paradigma fica evidente nos processos referentes ao nazismo. Se pensava que aqueles que seguiam uma ordem não deveriam responder pelas consequências dos seus atos. O exemplo emblemático que pode conduzir o paradigma do dever de ofício ficou registrado no julgamento de Eichmann. Sua responsabilidade no genocídio praticado nos campos de extermínio nazistas foi justificada como um dever de ofício. Nesse sentido há que questionar: como e por que o dever entrou na ética?

Para responder a esta questão, no primeiro capítulo da obra *Opus Dei*, Agamben faz uma análise do termo “liturgia”, partindo da sua originária determinação política de prestação pública na sociedade grega,⁶⁵ para chegar ao sentido eclesiástico de prestação sacerdotal da memória de Jesus. De fato, da prestação pública ocasional,⁶⁶ transforma-se em uma atividade especial, em um ministério que tende a definir como seu titular um sujeito particular: o bispo, o presbítero, o sacerdote.

⁶⁵ O termo grego *leitourgia* deriva de *laos* (povo) e *ergon* (obra). Seu sentido originário era o de “prestação pública ou serviço para o povo”. Denominavam-se *leitourgia* as ações públicas voluntárias realizadas em favor da pólis. O sentido do termo *leitourgia* está vinculado originariamente ao campo da política e do serviço; mais especificamente denominavam-se *leitourgia* aquelas prestações voluntárias que cidadãos da pólis decidiam fazer em favor da cidade assumindo os ônus das mesmas. As *leitourgias* deviam ser aprovadas publicamente na Ágora, por isso eram ações políticas. As *leitourgias* eram serviços prestados ao povo de forma gratuita por pessoas particulares.

⁶⁶ Alguns exemplos de prestação pública (liturgia): organização dos ginásios e dos jogos gímnicos, à preparação de um coro para as festas da cidade e etc.

Para entendermos a transformação desse conceito é importante destacar que foram os rabinos de Alexandria que, ao traduzirem a Bíblia do hebraico para o grego, utilizaram o termo *leitourgia* como tradução da palavra hebraica *sheret* (servir). Este conceito hebraico era utilizado para designar os serviços e deveres cultuais. No século IV, na tradução do grego para o latim que Jerônimo faz da Bíblia utiliza o termo *officium* (dever) para traduzir o termo *leitourgia*, sabendo que o mais adequado seria o termo *ministerium* (serviço). Contudo, Ambrósio de Milão⁶⁷ utilizou os dois termos conexamente, tanto que acabaram se consolidando como centrais para explicar a prática sacerdotal.

A Epístola de Clemente aos Coríntios é o primeiro texto, segundo Agamben, que assume a forma de uma teorização da hierarquia eclesiástica, compreendida como liturgias. Clemente foi decisivo em sua estratégia de fundar a função dos presbíteros e dos bispos como uma “liturgia” permanente. O que de fato interessa para Clemente não são as características especiais desse sacerdócio, mas o fato de Cristo constituir o fundamento da sucessão apostólica. Assim destaca Clemente: “O Cristo vem de Deus, e os apóstolos vêm de Cristo” (apud OD, p. 23).⁶⁸ O conceito de *leitourgia* desempenhou um papel fundamental em Clemente para estabelecer a ordem hereditária dos levitas⁶⁹ e a da sucessão apostólica na Igreja. Por isso, segundo Clemente, na Igreja, cada um deve agradar a Deus no posto que lhe é próprio, sem transgredir os cânones que foram estabelecidos por sua liturgia. Por isso, não considerava justo que uma pessoa que desempenhou com louvor a sua liturgia pudesse ser destituída ou demitida, principalmente nos casos dos anciãos. Por isso, em Clemente, a liturgia adquire as características de um ofício estável e vitalício, objeto de uma regra. Ou seja, de uma prestação pública ocasional, a liturgia transforma-se em uma atividade especial a ser feita por um sujeito particular. Mas o dualismo não está completamente resolvido: “Por um lado, o mistério de uma ação sacrificial perfeita, cujos efeitos se realizam de uma vez por todas [...] por outro, o ministério dos que devem celebrar sua recordação e renovar sua presença” (OD, p. 31-32). O que estava em jogo nesse período e que os teólogos precisavam resolver, era a contradição entre a ação divina e a colaboração dos homens. Segundo Agamben, o que define a liturgia cristã é a tentativa de identificar e de articular no ato litúrgico o mistério e o ministério, fazendo coincidir a liturgia

⁶⁷ Arcebispo de Mediolano (moderna Milão) que se tornou um dos mais influentes membros do clero no século IV.

⁶⁸ Para referir a obra *Opus Dei: archeologia dell'ufficiutilizarei* doravante a sigla do livro OD.

⁶⁹ O livro do Gênesis fala de Levi como sendo o terceiro filho de Jacó e Lia, sendo que a tribo de Levi foi eleita para exercer o culto em Israel. Portanto, levita é um membro da tribo de Levi que passou a desempenhar tarefas especiais, separada das outras tribos, mantinha em funcionamento os sacrifícios no templo de Jerusalém. Durante a peregrinação no deserto tinham a incumbência de zelar pelo tabernáculo, isto é, desmanchar a tenda e montá-la em outro lugar. Os levitas não são os sacerdotes, mas seus auxiliares diretos.

com o serviço comunitário dos clérigos, isto é, *l'opus operatum* (obra levada a cabo por Deus) e *l'opus operantis* (atividade do ministro da Igreja).

Agamben dá uma atenção especial para a distinção teológica entre *opus operatum* e *opus operantes*. O *opus operatum* designa o ato sacramental na sua realidade efetual; o *opus operantis*, ao invés, designa a ação enquanto realizada pelo agente e qualificada pelas suas disposições morais e físicas. A origem desta distinção retorna às disputas sobre a validade do batismo que dividia a Igreja entre os séculos III e IV. Nesta disputa, destaca-se, em 256, Cipriano e o pontífice Estêvão; e entre 396 e 410, Agostinho e os donatistas. O conflito dizia respeito à validade do batismo conferido por um herético ou por um ministro indigno. Isto é, como assegurar a eficácia objetiva do sacramento e da ação sacerdotal para além da condição subjetiva? Agostinho é enfático: mesmo aqueles que foram batizados por Judas não devem ser batizados novamente porque foi Cristo que os batizou, isso vale para o bêbado, o homicida ou para um adúltero. O que estava em jogo, contra os donatistas e Cipriano, era a necessidade de distinguir o indivíduo da função que ele exerce, a fim de assegurar a validade dos atos que este indivíduo realiza em nome da função que exerce.

Tomás de Aquino resolve este conflito com a elaboração da doutrina da eficácia do sacramento: “a neutralização do *opus operantis* e da condição subjetiva é desenvolvida através da doutrina do sacerdote como causa instrumental de um ato cujo agente primeiro é o próprio Cristo” (OD, p. 34). Com isso se entende que os ministros da Igreja operam nos sacramentos de modo instrumental. O ministro seria como um “instrumento animado” de uma operação em que o agente é Cristo. Por isso, a indignidade do sacerdote, a sua condição moral ou psicológica, não tira a validade do sacramento. A condição subjetiva do ministro não impede o efeito do sacramento, já que ele permanece com sua eficácia porque depende da ação de Deus.

Agamben defende que a aposta em jogo na estratégia que leva a distinguir *opus operatum* da *opus operans* é quebrar o nexó ético entre o sujeito e a sua ação. “Determinante não é mais a reta intenção do agente, mas somente a função que a ação executa enquanto *opus Dei*” (OD, p. 38). Com isso a igreja introduziu o paradigma de uma atividade humana em que a eficácia da ação não depende do sujeito que a coloca em obra, mesmo que necessite dele como um instrumento animado para realizar e torná-la efetiva. No entanto, isso não significa que a Igreja não estivesse preocupada com a solidariedade entre a condição moral do sujeito e da liturgia, entre a dignidade do ministério e a excelência do mistério. Mas o fato é que o paradigma de ação posto pela Igreja precisa diferenciar o estado subjetivo do sacerdote e a eficácia de sua ação.

No segundo capítulo da obra *Opus Dei*, Agamben demonstra como a Igreja configurou o novo paradigma ontológico fundado sobre o *effectus* e sobre *effettualità*. O autor explica que *effectus* não significa simplesmente eficácia (*Wirkung*), mas efetualidade (*wirklichkeit*). Isto é, *effectus* não designa a *Wirkung*, os efeitos da graça produzidos pelo rito sacramental, mas antes de tudo a *wirklichkeit*, a realidade na sua plena efetualidade. Neste sentido, o mistério litúrgico não se limita a representar a paixão de Cristo, mas representando-a, realiza os efeitos, de modo que se pode dizer que a presença de Cristo coincide integralmente em sua efetualidade. O termo *effectus* tem nos textos litúrgicos uma função absolutamente central. Para Agamben, este é um momento decisivo para a história da ontologia. De fato, ele escreve: “A efetualidade é, portanto, a nova dimensão ontológica que se afirma primeiro em âmbito litúrgico para depois estender-se progressivamente até coincidir na modernidade com o ser enquanto tal” (OD, p. 55).

Se na ontologia clássica o ser é considerado independente dos efeitos que pode produzir, nesta efetualidade do mistério litúrgico, o ser é inseparável dos seus efeitos. Agamben não tem dúvida de que a história conceitual da liturgia cristã elaborou o paradigma ontológico em que as características decisivas do ser não é mais a *energeia* e a *entelecheia*, mas a efetualidade e o efeito.

É em Agostinho que o autor encontrou sancionada com perfeita consciência a relevância do *effectus* na esfera da ontologia. No debate entre Agostinho e Pelágio, Agamben conclui que o “ser coincide sem resíduos com a efetualidade, *no sentido em que não é simplesmente, mas deve ser efetuado e realizado*” (OD, p. 61). O fundamental não é mais a ópera, mas a operatividade, o limiar no qual ser e agir, potência e ato, operação e obra, eficácia e efeito entram em tensão recíproca e se tornam indecidíveis. É essa tensão que define o mistério litúrgico e que a Igreja assume como seu compromisso. A *energeia* passa a indicar não mais um modo de ser, como em Aristóteles, mas a efetuação de uma potência, a operação pela qual ela recebe realidade e produz determinados efeitos. Na teoria do sacramento como sinal, elaborada pela escolástica, é que a ontologia da efetualidade encontra sua expressão completa.

A contribuição mais original vem de Tomás com o conceito de causa. Aristóteles distinguia quatro espécies de causa: final, eficiente, formal e material. Para explicar a especial eficácia dos sacramentos, Tomás acrescenta a quinta: a causa instrumental. “O que define a causa instrumental é sua dúplice ação, na medida em que age segundo sua natureza só enquanto é movida por um agente principal, que a usa como instrumento” (OD, p. 66). É exatamente assim que Deus se serve dos sacramentos: o agente principal da justificação é Deus e a causa instrumental é tanto o sacramento como o sacerdote que administra o sacramento. Agamben explica que este caráter instrumental do sacerdote permite compreender em que sentido os

teólogos puderam definir a função sacerdotal como um “fazer as vezes de Cristo” ou “agir na pessoa de Cristo”.

Giorgio Agamben resume em cinco pontos as ideias principais do segundo capítulo e *Opus Dei*, que são: 1) na liturgia está em questão um novo paradigma ontológico-prático, a efetualidade, no qual o ser e agir entram em um limiar de indecidibilidade, onde o ser não tem um primado sobre o agir e agir não está subordinado ao ser: o agir é o ser e o ser é o agir, trata-se de um paradigma que objetiva atingir um ponto de indiferença no qual o sacerdote é aquilo que deve fazer e deve fazer aquilo que é; 2) na ontologia clássica o ser e a substância são independentes dos efeitos que possam produzir; na efetualidade o ser coincide com seus efeitos e não tem uma existência separadas deles; 3) na ontologia efetual, o ser é a operatividade, ou seja, efetua e realiza a si mesmo, sendo que perde sentido a distinção entre potência e ato, operação e obra: a realidade divina, o ser de Deus, resolve-se completamente na operatividade; 4) nesse novo paradigma, causa e efeito se tornam indistinguíveis, por isso, na liturgia o agente age enquanto é efeito (instrumento movido por um agente principal), mas o efeito se autonomiza de sua causa; 5) a liturgia sacramental é cindida em duas: *opus operans* ou *operantis* do sacerdote, que parece agir ou operar como causa, mas, na verdade, é um efeito, instrumento de um agente principal e invisível que garante a eficácia da operação (OD, p. 78-79).

Agamben conclui que: “É através deste paradigma da vicariedade e através da causa instrumental, que foi introduzido na ética o princípio que encontrará ampla aplicação no direito público, em que o caráter moral ou físico do agente é indiferente para a validade e a efetualidade de sua ação” (OD, p. 68). Ou seja, a distinção da *opus operans*, que como vimos pode ser impura, e *opus operatum*, que é sempre pura, alcança seu fundamento. A consequência para a ética é clara: “a ação se torna indiferente ao sujeito que a realiza e o sujeito indiferente à qualidade ética de sua ação” (OD, p. 69).

4.1.1 A transformação do ser em dever-ser

O termo latino pelo qual Jerônimo traduziu *leitourgia* foi *ministerium*, que passou a designar, por excelência, a práxis litúrgica. *Ministerium* e *officium* foram utilizados por Ambrósio, e também por Cipriano, como se fossem intercambiáveis. A práxis efetual, como vimos até o momento, na história da Igreja, foi designada com o conceito “Liturgia”, apesar de, na língua latina, ser indicado por “*officium*”. Por esse motivo Agamben propõe fazer uma

genealogia do “*officium*”, partindo do *De officiis* de Cícero.⁷⁰ Um livro que, segundo Agamben, exerceu uma grande influência sobre a ética ocidental. O termo *officium* com que Cícero traduz do termo grego *Kathekon*, se aplica de modo particular a cada âmbito da vida pública e privada. Agamben descreve que: “O *De officiis* não é um tratado sobre o bem e o dever absoluto, tampouco sobre aquilo a que se é obrigado juridicamente a fazer ou não fazer; é [...] um tratado sobre o *devoir de situation* [dever de situação]” (OD, p. 82). Ou seja, o ofício não é uma obrigação, dever ou um imperativo, mas, como bem observa, é o comportamento coerente e consequente de cada um baseado no papel que desenvolve na sociedade, sem qualquer juízo de valor sobre o tipo de profissão específica. Se é prostituta, ou padre, pai, marido ou esposa, cada qual tem seu *officium*. Através dele decide o que é decoroso e conveniente fazer segundo as circunstâncias. O que de fato conta não é se a ação está correta ou incorreta em si, mas se está em relação de harmonia entre o sujeito que age e as circunstâncias da ação.

Na compreensão de Castor, “o dever de *officium* é externo à pessoa, é um dever que advém do *officium* que desempenha, independente da pessoa que o realiza” (RUIZ, 2015e). Ou seja, não se trata de qualquer dever, é o dever próprio da função ou do cargo que cada um desenvolve. Teoricamente parece que aqui começa a se estruturar uma separação entre a vida e a ação, já que no *officium* o dever é exigido pelo cargo que ocupa ou desempenha independente do carácter moral o físico do agente.

Não há dúvida de que o *De officiis* de Cícero e a estratégia empregada por ele influenciaram a ética medieval e moderna, tanto que, três séculos depois, Ambrósio de Milão escreveu uma obra intitulada *De officiis ministrorum* (Sobre os ofícios dos ministros). Esta obra tinha como propósito tratar sobre as virtudes e os deveres dos clérigos, apresentando-se como um tratado sobre a ética dos sacerdotes. Ambrósio não toma somente o título da obra de Cícero, mas também sua estrutura e os temas nela tratados. Tratava-se de transferir o conceito de *officium* da esfera profana da filosofia para aquele da Igreja cristã. Seguiu pontualmente a argumentação ciceroniana, substituindo “dos *exempla*, os *officia* pagãos tornam-se cristãos, as virtudes estoicas, virtudes cristãs, o decoro dos senadores e dos magistrados romanos, dignidade e *verecundia* [decoro] dos ministros cristãos” (OD, p. 94). Para os estudiosos das obras de Cícero, Ambrósio tratou de transferir o *officium* para a Igreja, a fim de fundar a práxis do sacerdote. Com isso, deslocou a ética e a política, para a atividade do sacerdote. Como diz

⁷⁰ Marco Túlio Cícero filósofo romano e político, conhecido por sua habilidade de orador. Sua obra *De Officiis*, escrita no ano 44 a.C, foi dividida em três livros, nos quais Cícero expõe sua concepção sobre a melhor maneira de viver, de se comportar e de observar as obrigações morais.

Agamben, as consequências desse deslocamento ainda precisam ser melhor refletidas e medidas.

Na teologia sacerdotal, ao contrário do que indica a obra de Cícero, o termo *officium* tem um novo sentido. Passa a ser entendido como algo restrito aos sacerdotes e não extensivo a todos os fiéis. Os textos litúrgicos estabelecem uma relação entre *officium* e *effectus*. O primeiro, ministério do sacerdote, que é o *officium* em sentido estrito, que age só como causa instrumental; o segundo, a intervenção divina, que é o *effectus*, realiza e torna efetual a ação do sacerdote. Portanto, *officium* e *effectus* são distintos, mas ao mesmo tempo inseparavelmente conexos. Essa paradoxal estrutura tem grandes implicações para a ética. Vejamos:

O *effectus* divino é determinado pelo ministério humano e este pelo *effectus* divino. Sua unidade efetual é o *officium-efficium*. Isso significa, porém, que o *officium* institui entre ser e praxe e esta, por sua vez, define o ser. No *officium*, ontologia e praxe tornam-se indecíveis: o sacerdote deve ser o que é e é o que deve ser (OD, p. 97).

A estratégia de Ambrósio foi pensar um conceito pelo qual define a ação do sacerdote e da Igreja em seu conjunto. Mas o que restou disso foi um paradigma ético paradoxal, pois o nexos entre o sacerdote e sua ação se rompe e ao mesmo tempo se reconstitui num plano diferente. É um agir cujos efeitos não são, de forma alguma, imputáveis ao sujeito que lhe põe em movimento.

Para ir se aproximando da compreensão de como o dever entrou na ética moderna, Agamben demonstra que na natureza do ofício há uma relação com a esfera do comando. No comando há uma natureza muito peculiar e especial. Comando não é um ato propriamente dito. Por isso, aquele que comanda não faz nem age, mas assume e suporta a ação do comandado. Agamben pode assim afirmar que há uma proximidade entre a ontologia do comando e a ontologia do ofício. Aquele que é comandado (que segue uma ordem) ou realiza um ato litúrgico (sacerdote) não age simplesmente, mas, como já explicou Tomás de Aquino, é um instrumento (age em nome de outro). Assim descreve Agamben:

Tanto aquele que segue uma ordem quanto o que realiza um ato litúrgico não são simplesmente nem simplesmente agem, mas são determinados em seu ser por seu agir e vice-versa. O oficial – como o oficiante – é o que deve e deve o que é: é, portanto, um ser de comando. A transformação do ser em dever-ser, que define tanto a ética quanto a ontologia e a política da modernidade, tem aqui seu paradigma (OD, p. 100).

A influência que o *officium*, como paradigma da praxe sacerdotal, exerceu sobre a ontologia ocidental foi, segundo Agamben, a transformação do ser em dever-ser e a consequente introdução do dever como conceito fundamental na ética. O fundamental é que

neste complexo debate teológico sobre o ofício litúrgico foi se formando o discurso utilizado para construir no direito público administrativo moderno a burocracia e a figura do funcionário, além de preparar o terreno para a ontologia da operatividade, própria da modernidade.

O funcionário moderno, aquele que põe em movimento a operatividade institucional, reproduz os princípios desenvolvidos pelo discurso do ofício sacerdotal. Tomás de Aquino, ao acrescentar a quinta causa (a causa instrumental) às quatro causas aristotélicas, destaca que o sacerdote opera como meio através do qual Deus age efetivamente, ou, seja, o sacerdote é um instrumento animado. O funcionário moderno, da mesma forma, opera através da separação entre sua vida e a função que desempenha. Enquanto funcionário é responsável por uma função, exerce um ministério em nome de um outro, de um chefe ou de uma instituição. Da mesma forma que o sacerdote, o funcionário é um instrumento da instituição, pois é ela que garante a validade de seus atos. Castor destaca que: “A sua forma de vida pessoal não é quesito necessário para validar a função. A validade da função depende da representação institucional que, como funcionário incorpora” (RUIZ, 2015e). O funcionário opera através da separação entre sua vida e a função que desempenha. Da mesma forma que o sacramento do batismo não é invalidado se operado por um sacerdote indigno, assim, também na modernidade perpetuou-se a ideia de que aquele que obedece a uma ordem não deveria responder pelas consequências de seu ato.

Podemos perfeitamente fazer menção ao emblemático julgamento de Eichmann, quando ele por várias vezes se declarou apenas um funcionário respeitador das leis e das ordens do Führer, chegando até a declarar, como diz Arendt, que “tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana de dever” (ARENDR, 1999, p. 153). O dever de ofício de Eichmann provocou uma dupla cisão em sua pessoa enquanto funcionário do Führer: cindiu sua vida da função que realizava e também dividiu o dever das funções de suas convicções éticas pessoais. Essa cisão possibilitou que Eichmann realizasse um ato por seu dever de ofício, mesmo que em certos casos não concordasse, o realizou porque era seu dever de ofício. O exemplo de Eichmann pode ser perfeitamente estendido para outros funcionários, como o policial que, através de um comando de seu superior, age de forma violenta. Podemos estender esse exemplo para outros funcionários, como o economista, o bancário, o químico, etc., que cumprem seu dever de ofício, mesmo que, em muitos casos, não concordem com as ações que estão realizando, mas a realizam e justificam as consequências de sua ação como cumprimento do dever de seu ofício. Seguindo a lógica do ofício, o verdadeiro responsável pela ação é o superior (aquele que comanda) ou a instituição.

O dever de ofício exime o funcionário da responsabilidade por seus atos. A responsabilidade é transferida para quem a solicita, a ordena, e a torna operativa. Agamben afirma que o ofício tornou-se o paradigma de ação dominante na modernidade, influenciando significativamente a concepção da ética moderna. Ele vê a necessidade de investigar genealogicamente o dever como conceito fundamental da ética moderna. Mas deixa claro que não basta simplesmente desvelar a identidade primeira desse conceito; é preciso, antes, descobrir o que está em jogo na estratégia que leva a conceber a ação humana como um *officium*.

A íntima relação entre dever e ofício, impactou significativamente na concepção da ética moderna. O principal impacto foi a separação entre o dever e a forma de vida, ou seja, uma ação desenvolvida por dever de ofício não carrega uma convicção ou consciência pessoal – a consequência disso é a proximidade com a barbárie.

Agamben aprofunda essa tese desenvolvendo a ideia de que o dever de ofício teológico teve uma influência também na noção de virtude. Para entender essa questão Agamben retorna ao livro *Theta da Metafísica* para refletir sobre o que permite a passagem da potência ao ato. Para Aristóteles, o que permite a passagem é a *hexis* (em latim *habitus*), tratada na teoria das virtudes. Para Aristóteles a potência pode existir como tal, independentemente da sua passagem ao ato. A concreta passagem ao ato é, para Agamben, um problema, porque se o hábito é sempre também privação, potência de não passar ao ato, quem e o que será capaz de determinar a passagem? A teoria da virtude é a resposta ao problema da inoperosidade do hábito, a tentativa de tornar governável a relação essencial que o liga à privação e à potência-do-não.

Esta aporia aristotélica é resolvida na escolástica na teoria das virtudes em sua relação com o *officium*. A relação entre virtude e *officium* já havia sido desenvolvida nas obras de Cícero e Ambrósio e posteriormente retomada por Tomás de Aquino depois de teorizar sobre o problema do hábito como forma especificamente humana de potência.⁷¹ Na teoria da *religio* de Tomás, virtude e ofício (dever) entram em um limiar de indeterminação. Para responder se religião é uma virtude, Tomás acaba relacionando virtude e dever. Para Tomás não há dúvida que a religião é uma virtude, pois virtude “é o que torna bom aquele que a possui e boas as suas

⁷¹ As potências naturais são determinadas só por uma operação, por isso não precisam do hábito para passar ao ato. Contudo, a potência humana pode operar com modos e com fins diversos. Por isso precisa de um princípio que determina à operação à ação. Esse princípio é o *habitus*. A potência de uma agente natural é sempre princípio ativo de sua ação, por exemplo, o fogo só pode esquentar. O ato de esquentar jamais pode ser traduzido como hábito. Os atos humanos, ao contrario, produzem hábitos. Segundo Tomás, no hábito há uma conexão essencial com a ação. Todo o hábito enquanto se refere a uma potência, é constitutivamente ordenado ao ato. É essa ordenação do hábito à ação que a teoria das virtudes de Tomás desenvolve e impele ao extremo. Agamben chama a atenção pelo fato de virtude ser definida como hábito operativo. O fim da virtude consiste na sua própria operatividade. Portanto, virtude e ofício entra em uma tenaz constelação

obras” (apud OD, p. 107). Devolver a alguém o que é devido é um bem, portanto, render a Deus a honra que Lhe é devida é uma virtude. A realização do hábito virtuoso é, na realidade, a execução de um dever. Nessa medida, Agamben pode afirmar que o dever-ser é o dispositivo que permitiu aos teólogos resolver a circularidade entre ser e agir. Como no mistério litúrgico, no *officium* se institui uma relação circular entre ser e agir. A mesma circularidade é encontrada na efetualidade do *officium* e na definição da virtude em Tomás de Aquino. O sacerdote tem de cumprir o seu ofício enquanto sacerdote, mas é sacerdote em razão do cumprimento do seu ofício. Ofício e virtude apresentam a mesma circularidade. O virtuoso é virtuoso enquanto age bem e age bem enquanto é virtuoso.

Tomás dedicou apenas uma questão na *Suma Teológica* para essa problemática. Suárez, por sua vez, desenvolveu esse tema num tratado de três livros (*De natura et essentia virtutis religionis*). Ali desenvolve mais detalhadamente a relação que existe entre dever e virtude. Essa conexão manifesta-se na virtude principal da religião. A partir da definição de *religio*, Suárez destaca a conexão entre virtude e dever: “A religião se refere ao vínculo natural pelo qual somos ligados a Deus” (apud OD, p. 110). A definição de religião une dever e hábito na ideia de uma virtude que não deixa de ser também um ofício. O que chama a atenção de Agamben é que, para especificar a natureza legal do vínculo que une na religião o homem a Deus, Suárez utiliza o conceito “respeito”, mesmo conceito que Kant, utiliza na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* para falar do sentimento não empírico que o homem prova diante da lei moral. Portanto, respeito, nesta perspectiva kantiana, diferencia-se de obediência. Da mesma forma que, para Suárez, o dever religioso se diferencia de obediência, pois a religião é uma virtude que se refere a Deus por meio de um dever que deriva não da norma, mas do respeito que a lei inspira.

Em relação à ideia de dever, que começa a se destacar, Agamben assinala a importância de uma análise das cartas de Samuel Pufendorf (1688). Nessas cartas, segundo Agamben, encontram-se, pela primeira vez, a defesa que a categoria que deve guiar o tratamento da ética não é a virtude, mas o dever. Em uma carta datada de 19 de junho de 1688, Pufendorf observava que Aristóteles, ao formular sua teoria ética, tinha em sua frente uma sociedade democrática, que detinha o melhor gênero de república. Diante disso, ele conclui que, a partir de então, a ética não deveria ser tratada segundo virtudes, mas sim deveres.

As teses de Pufendorf são levadas às últimas consequências na ética kantiana. Nela encontramos a formulação extrema do paradigma do ofício. Com o conceito *Dever de virtude*, Kant identifica dever e virtude, com isso ele pode configurar a ética como uma dimensão da ação em que o único movente é o dever. Da mesma forma que no ofício sacerdotal, o

fundamento da efetualidade da ação litúrgica é Cristo mesmo, em Kant, o fundamento da efetualidade do dever é a lei. Se toda a tradição teológica, que foi examinada, atinge uma zona de indiferença entre virtude e ofício, a ética kantiana, com o conceito de *dever de virtude* completa este projeto. O dever em Kant é “a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, p. 45). Sem lei não haveria obrigação. A lei moral não é, como no direito, uma força externa, mas é uma autoconstrução que supera a resistências das inclinações naturais. O dispositivo que Kant encontra para tornar operativa essa autoconstrução é o “respeito” (OD, p. 130), um sentimento determinado e um bom móbil para a moral, a forma paradoxal como o respeito e o dever são articulados na ética kantiana é exposta por Agamben na seguinte passagem:

Na Crítica o dever ético (o “dever de virtude”) é definido como aquele que, graças ao respeito, apresenta-se ao mesmo tempo como um impulso. [...] Precisamente por isso, todavia, Kant é constrangido, para poder definir o *monstrum* de um dever que é também um impulso e de uma vontade que se deixa livremente determinar pela lei, a conjugar entre eles os verbos modais de modo paradoxal: o homem “deve assim sentir-se capaz de *poder fazer* [*können*] o que a lei lhe comanda absolutamente *dever fazer* [*dass er thun soll*]. O dever ético é “poder o que se deve”. Na *Fundamentação*, essa conjugação paradoxal alcança sua formulação extrema: se todos os imperativos, tanto jurídicos quanto morais, são expressão de um dever (*Sollen*), verdadeiramente ético será aquele dever que terá a forma de um “deve-se poder querer” [...] Deve-se *poder querer* que uma máxima da nossa ação se torne lei universal (OD, p. 132-133).

Delimita-se assim a ontologia da operatividade e Agamben a reconduz para uma ontologia do comando. O comando contrai o ser e o dever-ser na forma do imperativo. O imperativo não indica denotativamente o mundo, não descreve estados de coisas objetivas, mas comanda, pretende que se aja de um certo modo. Esse entrelaçamento é, segundo Agamben, o núcleo da revolução realizada por Kant. Acreditando fundar uma ética não jurídica nem religiosa Kant acolheu a herança da tradição teológica-litúrgica do *officium* e da operatividade, acabando por demitir permanentemente a ontologia clássica. A revolução copernicana de Kant “consiste em ter substituído por uma ontologia do comando a ontologia da substância” (OD, p. 140). A consequência objetiva desta transformação foi a separação entre a vida e sua ação, entre forma e vida. Essa separação é fundamentada teologicamente como preservação da validade do ato sacramental independentemente da subjetividade do ministro. Essa separação teológica também se justifica para distinguir o que é o agir do funcionário e sua consciência pessoal.

Para Castor, a separação teológica entre vida e sua ação, é compreensível no espaço do discurso teológico. No entanto, a teologia deixou como herança para a esfera social e política do presente um paradigma com consequências éticas desastrosas. Agamben reafirma a tese exposta na obra *O Reino e a Glória*, na qual diz que “A modernidade, eliminando Deus do

mundo, não só não saiu da teologia, mas, em certo sentido, nada mais fez que levar a cabo o projeto da oikonomia providencial” (RG, p. 310).⁷²

A separação entre a vida e a ação do funcionário desresponsabilizou o indivíduo dos seus atos realizados na função que exerce. Um exemplo claro dessa consequência é Eichmann. Esse funcionário do Estado nazista não era um monstro, pelo contrário, era um homem comum que executava bem seu dever de função. Por isso Hannah Arendt teve razão quando o qualificou como um burocrata comum. O nazismo funcionou e pode levar a cabo seu projeto porque milhares de funcionários comuns se limitaram a cumprir seu dever. O problema é que essa sombra da irresponsabilidade individual em relação aos atos realizados está sobre nós na atualidade. Para Castor:

[...] a sombra de Eichmann está sobre nós no presente dada a sua estreita semelhança com o funcionário burocrata de qualquer repartição pública corporativa. Uma grande parte das barbáries de nossa contemporaneidade só se explica porque milhares de funcionários comuns limitaram-se a cumprir o dever de ofício sem questionar a injustiça do ato. Eles, enquanto funcionários, sentiam-se eximidos da responsabilidade que transferiam para o dever de sua função. A cisão humana, ética e política, entre ofício e vida, ação e função, forma e vida, opera em nosso presente como dispositivo modelador da maquinaria biopolítica de condução de pessoas e controle de massas. O funcionário percebe a barbárie da qual é agente como um mal banal inevitável oriundo de sua função (RUIZ, 2015e).

Para Elettra Stimilli, Agamben já havia feito esse percurso quando escreveu sobre Bartleby. Ali ele pôde identificar no dever e na vontade os dois operadores ontológicos elaborados na teologia cristã que consentem a passagem da potência à efetualidade e dão fundamento ao comando que conecta a práxis operativa em questão no ofício. Escreve Agamben: “assim como a posição-em-obra, também o comando pressupõe uma vontade. Segundo a fórmula que exprime o comando do príncipe (*sic volo, sic iubeo* [assim quero, assim ordeno/ordeno o que quero]), ‘querer’ pode somente significar ‘comandar’ e ‘comandar’ implica necessariamente um querer” (OD, p. 147).

Essa análise sobre dever de ofício não pode ser desconectada da análise sobre a biopolítica que fizemos no primeiro capítulo. Há uma conexão exatamente se entendermos que a política moderna está colonizada por dispositivos de governo da vida humana. Pode-se afirmar que o mercado ou as grandes corporações definem metas de governo onde o ser humano se vê obrigado a cumprí-las. Portanto, por um lado, os dispositivos biopolíticos produzem subjetividades necessárias para melhor alcançar as metas corporativas e, ao mesmo tempo, estabelecem o modo de operação do funcionário, sempre em vista da obediência das normas

⁷² Para referir a obra *O Reino e a Gloria* utilizaremos, doravante, a sigla do livro RG.

institucionais. Os sistemas atuais, colonizadores do mundo da vida, através de uma série de mecanismos, produzem até mesmo os nossos desejos, formatando nossa subjetividade, por isso, a ideia de liberdade que temos não passa de uma farsa, o que temos são algumas opções de escolhas já pré-definidas pelos interesses do mercado. Na verdade, todos agimos como um funcionário, obedecemos passivamente as demandas das instituições. Esse é o paradigma que o *officium* legou para as sociedades modernas. Professor Castor descreve que

[...] os modos de subjetivação produzidos pelo sistema visam identificar a vida das pessoas com os interesses corporativos [...]. Este duplo registro de governamentalidade biopolítica não é algo fatal, mas um produto histórico. Ele pode ser desconstruído de muitas formas, uma delas através da criação de formas-de-vida que comprometam o viver com o agir e proponham a alteridade humana como critério ético (RUIZ, 2015e).

Entendemos que essa tarefa é executada pelo próprio Agamben no volume IV do projeto homo sacer, nas obras, *Altíssima pobreza* e *L'uso dei corpi*, que serão objeto de análise a seguir.

4.2 FORMA-DE-VIDA FRANCISCANA: UMA ÉTICA LIVRE DO CONCEITO DE DEVER

No final do livro *Opus Dei*, Agamben descreve que é tarefa da filosofia que vem “pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e da vontade” (OD, p. 147). O objetivo de Agamben é aquele de colocar em evidência a necessidade de rever todos os conceitos da ontologia ocidental para assim ter a condição de pensar alternativas frente aos dispositivos biopolíticos, uma vez que entende que a estrutura da ontologia ocidental é a base das atrocidades cometidas ainda hoje. O objetivo deste item é oferecer um aporte ético-teórico que nos permita vislumbrar a possibilidade da captura da outra face da vida nua, ou seja um aporte que ajude a pensar a transformação da biopolítica em uma nova política.

4.2.1 Forma-de-vida monástica: *regula vitae*

A lógica biopolítica utiliza-se das técnicas de massificação e normalização dos sujeitos como meios para produzir formas de subjetivação fácil para manipular e conduzir para os fins desejáveis. A filosofia como *forma-de-vida* tem a responsabilidade de pensar e viver formas-

de-vida críticas, dentro do pluralismo próprio aos modos de viver. Nessa perspectiva os franciscanos podem ajudar a pensar formas de resistências e formas-de-vida totalmente subtraídas das garras da biopolítica. Os estudos desenvolvidos por Agamben sobre o movimento franciscano e publicados na obra *Altíssima povertà: regole monastiche e forma di vita* (2011) lançam luz sobre a possibilidade de resistência aos dispositivos de governamentalidade da vida humana.⁷³

A obra *Altíssima povertà: regole monastiche e forma-di-vita* está dividida em três partes gerais: *Regra e vida*; *Liturgia e regra*; *Forma-de-vida*. Na primeira parte o autor enfatiza a singularidade da concepção de *forma vitae* ou *forma-de-vida* específica do modo de vida monacal. Na segunda parte analisa a relação entre *forma-de-vida* e direito, tomando como paradigma a vida monástica mostra como a relação entre regra e vida foi articulada. Na terceira e última parte do livro, numa interpretação da mensagem franciscana em relação à pobreza e ao uso, o autor vê a possibilidade de pensar uma *forma-de-vida*, isto é, uma vida humana desativada de todo o direito e um uso do corpo que se subtraia a uma apropriação. O intento é pensar uma vida que não possa ser dada em propriedade, mas apenas o uso comum.

Agamben inicia o percurso da obra retornando aos séculos IV e V da era cristã para estudar uma literatura muito particular da época: as regras monásticas, uma literatura um tanto quanto estranha à prática eclesiástica, pois problematizava a regra em relação à vida. Literaturas chamadas de *regulas vitae* que são totalmente originais, pois até então, esse tipo de literaturas era desconhecido. Eram comuns literaturas que problematizavam a relação da lei com a vida, mas tratar da relação entre regra e vida foi novidade específica das práticas monásticas cristãs. Apesar das várias regras de vida encontradas no início do cristianismo, Agamben ressalta que não são , por mais que possam ter algumas semelhanças pelo fato de pretenderem regular a vida de um grupo de indivíduos nos mínimos detalhes e com sanções bem precisas. A investigação destes textos tem como objetivo mostrar como eles efetuam uma transformação que atinge o direito, a ética e a política. Neste cenário, algumas questões surgem como fundamentais e permanecem como pano de fundo para o desenvolvimento de toda a obra: “O

⁷³ Antonio Lucci, ao fazer uma resenha da obra *Altissima Povertà* questiona: “È forse una coincidenza che Giorgio Agamben appena prima di uscire sulla prima pagina de *La Repubblica* con un articolo feroce sul sistema finanziario attuale abbia pubblicato un libro sul monachesimo?” Segundo Lucci, o motivo de Agamben tratar da vida monástica fica destacado na última frase do artigo no qual Agamben escreve: “l’archeologia – non la futurologia – è la sola via di accesso al presente”. Ou seja, a vida monástica em geral, mas em especial a dos franciscanos, tem algo de importante para dizer à contemporaneidade. Por isso Agamben propõe uma reconstrução arqueológica da vida monástica. Para uma leitura completa da resenha acessar: <http://www.doppiozero.com/materiali/contemporanea/giorgio-agamben-altissima-poverta>.

que é uma regra, se ela parece confundir-se sem resíduos com a vida? O que é a vida humana, se ela já não pode ser distinguida da regra?” (AP, p. 15).⁷⁴

Essa nova literatura emerge no contexto cristão a partir de novas formas de vida que alguns cristãos se propuseram a criar a partir do século III, como forma de resistência à captura da vida cristã pelo império romano. Foi com esse intuito de resistência ao mundo das estruturas imperiais que surgiu o monasticismo. A crescente busca por uma vida monástica durante o século III a VI foi, sem dúvida, uma reação à assimilação do cristianismo pelas estruturas imperiais. Nesta perspectiva, o que estava em questão era criar uma alternativa de vida mais evangélica em relação à cumplicidade das nascentes instituições eclesiais identificadas com o império. O professor Castor destaca que:

A partir de Constantino, o Grande (272-337), reforça-se uma tendência de integração do cristianismo nas estruturas políticas do império, que terá um dos seus pontos álgidos com Teodósio I (347-395) ao tornar o cristianismo a religião oficial do império e declarar as outras religiões ilegítimas. Além das riquezas materiais que o império foi transferindo para as dioceses, os bispos obtiveram o poder de juízes, as instituições eclesiais vincularam-se organicamente ao poder do império, os clérigos obtiveram prerrogativas de não pagar impostos, etc. Ser cristão, que antes era perigoso e subversivo, tornou-se uma credencial para ganhar cargos burocráticos no império. O cristianismo, para muitos, deixou de ser uma opção de vida alternativa para se tornar uma ideologia oficial do poder que assegurava privilégios políticos e administrativos. O Evangelho foi transformado em ideologia oficial de governo, o modo de vida das comunidades cristãs primitivas derivou numa estrutura clerical com crescimento burocrático semelhante às estruturas imperiais, e a forma de vida cristã foi capturada na forma do funcionário, deslocando-se para a prática funcional de uma religião institucionalizada (RUIZ, 2015d).

Foi neste contexto, como forma de resistência à religião institucionalizada que entre os próprios cristãos começam a surgir novas formas de vida, que tinham como objetivo a coerência de vida com o Evangelho, desvinculando-a do poder institucional. Cabe destacar que quem teve a coragem para reivindicar uma forma de vida diferente foram os chamados *eremitas*, que se caracterizavam por optar por uma vida em lugar deserto, isolado e solitário do mundo. O eremitismo surgiu entre os séculos III e IV, período em que se destaca o surgimento da espiritualidade dos Padres do Deserto, que buscavam, através de um estilo de vida austero e contemplativo, a união com Deus no deserto do Egito. Santo Antão do Deserto tornou-se um modelo destes Padres. Pode parecer surpreendente que o eremitismo tenha dado origem a um modelo de vida comunitário e integral, mas foi exatamente isso que aconteceu: o eremitismo está na raiz do monaquismo oriental. Muitos padres se juntaram à Santo Antão e esse grupo buscou inovar esse estilo de vida. Foi com Pacômio (292-348) que se colocou de lado o modelo

⁷⁴ Para referir a obra *Altíssima povertà* utilizaremos, doravante, a sigla do livro AP.

anacorético (vida isolada) e se fundou o cenóbio. O objetivo de uma vida cenobítica era chamar a atenção para os perigos e o egoísmo de uma vida solitária que contradiz abertamente a lei da caridade. Com o propósito de uma vida comum começam a aparecer literaturas que tratavam sobre a “*regra de vida*”. Pacômio é considerado o primeiro padre a criar a forma de vida comum, ou seja, a criar o primeiro cenóbio,⁷⁵ e, em consequência, atribui-se a ele a primeira *regra de vida*.

Uma breve análise da origem dos cenóbios mostra que os elementos que definem a vida dos monges é o *koinós bíos*, *habitus*, *horologium* e *meditatio*. O cenóbio nasce em oposição à solidão dos anacoretas e também à anarquia dos sarabaítas. A primeira característica que se destaca nos cenóbios é a *koinós bios*, a vida em comum. Outra característica é o *habitus*, que significava “modo de ser e de agir”, que passou a designar também modo de se vestir. Isso se tornou tão importante que passou a fazer parte de todas as regras monásticas. Não se esgotava no modo de se vestir, pois se entendia que o *hábito* deveria significar um modo de vida. Habitar junto era mais que dividir um lugar e uma veste. Era, antes de tudo, dividir os *habitus*. Por isso, entende-se que os monges seguem uma regra e uma forma-de-vida. Desta forma, o cenóbio representa uma tentativa de fazer coincidir hábito e forma-de-vida em um *habitus* absoluto e integral.

Outro elemento importante colocado em prática nos cenóbios foi a divisão dos horários. O termo *horologium* faz referência à distribuição das orações nos diferentes momentos do dia. Os monges deveriam constituir-se em relógio vital. Cada momento deveria corresponder ao ofício: oração, leitura e trabalho manual. Com a divisão temporal, a vida foi transformada em ofício. Com isso, o ideal de vida monacal transformou-se em mobilização integral da existência por meio do tempo. Outra característica extraída das literaturas monásticas foi a *meditatio*. Não é meditação no sentido moderno, mas designa recitação de memória (solitária ou comum) da regra de vida.

O fator decisivo dessas características é que regra e vida entram em uma zona de indistinção recíproca: “Uma norma que não se refere a atos e eventos singulares, mas à existência interna de um indivíduo, a sua *forma vivendi*, não é facilmente reconhecido como um direito, assim como uma vida, que se dá em sua integralidade na forma de uma regra, não é mais verdadeiramente vida” (AP, p. 39). Como os preceitos não são separados da vida dos monges, cessa de ser legal. Assim, os monges não são mais “*regolari*”, mas “*vitali*” (AP, p.

⁷⁵ É importante destacar a diferença entre mostério e cenóbio: mosteiro é só o nome de um lugar onde habitam os monges, enquanto cenóbio significa a qualidade, a disciplina e a comunhão de muitos que vivem juntos. Portanto, o cenóbio é mais do que um lugar, é uma forma-de-vida.

39). A minuciosa regulamentação de todos os detalhes da existência tende a uma indecidibilidade entre regra e vida. Essas características configuraram-se como um fenômeno novo e estranho para a tradição jurídico-romana. Isso explica os inúmeros conflitos entre a tradição da cristandade e os cenóbios. Por isso, Agamben vê a necessidade de analisar melhor a relação entre regra e direito, pois tudo indica que a forma de vida monacal tem muito a dizer e a ensinar para nós, ocidentais contemporâneos.

4.2.2 Relação entre regra e direito

Um exame do texto das regras monásticas revela que há uma espécie de contradição ou ambiguidade em relação à esfera do direito. O estudo das regras monásticas revelou a dificuldade, para o direito, de incluir no próprio âmbito a condição de vida dos monges: “o florescimento das regras monásticas a partir do século V, com sua regulamentação minuciosa de todos os detalhes da existência que tende a uma indecidibilidade entre *regula* e *vita*, constitui [...], um fenômeno substancialmente estranho à tradição jurídica romana e ao direito *tout court*.” (AP, p. 42). As regras monásticas apresentam uma atitude contraditória em relação à esfera do direito. Elas anunciam com firmeza não só verdadeiros e próprios preceitos de comportamento, mas contêm também um elenco detalhado das penas para aqueles que transgridem as regras, mas também, por outro lado, o texto das regras insiste para que os monges não considerem as regras como um dispositivo legal. Há uma série de penas descritas nas regras para o caso dos monges incorrer em culpas graves. Mas essas penas, de forma alguma, podem ser usadas como prova suficiente do caráter jurídico, sendo que as regras mesmas “em uma época em que as penas tinham um caráter essencialmente aflitivo, parecem sugerir que a punição dos monges tem um significado essencialmente moral” (AP, p. 44).

O monastério foi o primeiro lugar no qual as regras se inscrevem não tanto no marco de um dispositivo legal, mas como uma arte ou uma técnica. Por isso, Agamben afirma que nos encontramos frente a algo que é mais que um simples conselho, mas também não é lei em sentido estrito. Nenhum dos grandes autores das regras, como Basílio, Pacômio e Agostinho, querem ligar a condição monástica a um ato formal de caráter jurídico. Há uma série de preceitos que os monges devem seguir: obediência, castidade e humildade, mas o seguimento

destes preceitos não é sinônimo nem consequência de uma situação jurídica. No fundo são preceitos encarados como virtude, não como compromisso legal.⁷⁶

É neste contexto que se deve situar as regras monásticas. “A regra, cujo modelo é o evangelho, não pode, portanto, ter a forma da lei, e é provável que a própria escolha do termo *regula* implicasse uma contraposição à esfera do mandamento legal” (AP, p. 63). Querer enquadrar as regras monásticas na esfera da lei jurídica encontra limites, pois não era isso que estava em questão nos fundadores das regras. Contudo, é importante destacar que a Igreja foi progressivamente criando seus sistemas de normas, até culminar, no século XII, no sistema do direito canônico. Mesmo assim, temos a compreensão de que a forma de vida própria do cristão não pode se esgotar no simples cumprimento rigoroso da lei.

O aspecto fundamental da análise das regras monásticas não é descobrir se a natureza é jurídica ou não, mas sim analisar a relação especial que se estabelece nas regras entre a vida e a norma. O que está em jogo, e que poucos deram a devida importância, é o novo modo de conceber a relação entre a vida e a lei. Nas regras monásticas conceitos como aplicação, transgressão e cumprimento são concebidos de modo totalmente novo. A promessa de cumprir seu voto, feita pelo monge, não significa uma obrigação em termos jurídicos, mas põe em questão seu modo de viver. Isso fica explícito nesta passagem de Tomás de Aquino:

Aquele que professa a regra não se obriga a observar tudo aquilo que está na regra [...], mas compromete-se com a vida regular [...] que consiste especialmente nos três princípios [a saber, obediência, castidade, humildade]. Por isso, em algumas ordens, e com maior cautela, os monges não prometem a regra, mas prometem viver segundo a regra [...] (apud AP, p. 74).

A questão central que está em jogo na promessa do monge não diz respeito a prometer a regra, mas sim prometer viver segundo a regra: “O objeto da promessa já não é um texto legal, que se deve observar ou uma determinada ação ou série de comportamento determinados, mas a própria *forma vivendi* do sujeito” (AP, p. 74). O núcleo decisivo da condição monástica não é o conteúdo da regra, mas a forma de vida. E a forma que está em questão é um *koinos bios*, a vida em comum. Toda tentativa de interpretação das regras monásticas não pode deixar de situá-la neste contexto. A regra não era seguida de maneira privada, havia sempre o envolvimento da comunidade. É nesse sentido que a vida reivindicada no cenóbio teria implicações éticas e

⁷⁶ O debate sobre a natureza das regras jurídicas é inteligível se nos esquecermos que ele se sobrepõe ao problema teológico da relação entre a lei mosaica e o Novo Testamento. Esta relação foi elaborada nas cartas paulinas e culminou com a enunciação de Cristo, o messias, que é o *telos nomou*, o fim e o cumprimento da lei. O certo é que a vida dos cristãos não está sob uma lei e não pode ser, em nenhum caso, concebida em termos jurídicos.

políticas que ainda não foram captadas ou entendidas plenamente em sua natureza e implicações: “o que esta em jogo na vida do cenóbio é uma transformação do próprio cânone da práxis humana” (AP, p. 78).

Para Agamben, o fato indubitável é que o monastério foi a tentativa extrema e rigorosa de realizar a forma-de-vida dos cristãos e de definir sua práxis. Não assumiu a forma de uma liturgia, pois não coincidia com a práxis segundo a qual a Igreja estava elaborando o cânone do seu ofício. Esse argumento foi melhor desenvolvido por Agamben na obra *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*, que analisamos anteriormente.

4.2.3 Forma-de-vida franciscana como resistência ao governo da vida

O decisivo nas regras monásticas é a forma-de-vida. Ela não é objeto de governo, pois não é o cenóbio que nasce da regra, mas o contrário. Foi com os franciscanos que o processo de indistinção entre regra e vida, que se inicia com o aparecimento das regras monásticas, alcançou seu mais alto desenvolvimento. Desta forma, “quem promete observar a vida e a regra de Francisco [...] promete segundo a forma da regra [...] e, por isso não se obriga a observar nem cada norma singular nem os três votos principais, mas tudo indistintamente” (AP, p. 79). Desta forma, a promessa feita por um franciscano não consiste em prometer a regra nem prometer viver segundo a regra, mas é uma promessa incondicionada e indivisível da regra e da vida. A grande inversão da ideia jurídica tradicional é que com os franciscanos é a vida que deve ser aplicada à norma e não a norma à vida. A dificuldade de entender a transformação ocorrida com o monasticismo se dá pelo fato do viver se afirmar como uma forma-de-vida que não se deixa situar no direito, num preceito, nem num conselho, nem no trabalho, nem na contemplação, apesar disso é entendida como uma perfeita comunidade. Há um paradigma de ação humana (indistinção entre regra e vida) a ser compreendido no que está implícito no monasticismo, pois, ao que tudo indica, ele penetrou na esfera profana e influenciou tanto a ética quanto a política ocidental.

Compreender essa transformação implica, segundo Agamben, analisar a relação contida no sintagma “regra de vida” que se destaca nos textos das regras monásticas. Parece que no sintagma *regula vitae* há um limiar de indiferença entre regra e forma-de-vida, ou seja, a regra se faz vida na mesma medida em que a vida se faz regra. A regra não se aplica à vida, mas produz a vida. Nesta perspectiva, segundo Agamben, o projeto cenobítico desloca o problema da ética do plano da relação entre norma e ação para o da forma-de-vida. A dicotomia na qual estamos acostumados a pensar a ética – a saber: regra e vida, universal e particular, necessidade

e liberdade – não faz sentido. Daí emerge a questão levantada por Agamben: “Que tipo de textos são, então, as regras, se elas parecem realizar performativamente a vida que deveriam regular? E o que é uma vida que já não pode ser distinta da regra?” (AP, p. 89-90).

Para responder a essas questões Agamben analisa os movimentos religiosos que surgiram entre os séculos XI e XII, em especial os franciscanos. Há uma clara diferença dos franciscanos em relação aos movimentos monacais anteriores. Até então persistia, em certa medida, uma preocupação com a regulação da vida. As reivindicações dos franciscanos apresentavam algumas novidades. A principal era o modo de viver “un novun vitae genus” (AP, p. 116), que eles chamavam de vida apostólica ou evangélica que tinha como lema “*altíssima pobreza*”. A reivindicação da pobreza não era, como na tradição monástica, uma prática ascética ou mortificatória para obter a salvação, mas era parte inseparável e constitutiva da vida apostólica e santa que declaravam praticar em perfeita alegria. “Talvez pela primeira vez, em questão, nos movimentos, não era a regra, mas a vida, não o poder professar este ou aquele artigo de fé, mas poder viver em um certo modo, praticar alegremente e abertamente uma certa forma de vida” (AP, p. 117).

Essa *forma-de-vida* praticada com rigor teve consequências no plano doutrinal, produzindo contrastes com a hierarquia eclesial, combatida não só no campo da teologia, mas também no campo jurídico. O fato é que o contraste com a hierarquia eclesial não era dogmático ou exegético, estava em jogo, no movimento franciscano, uma forma-de-vida na qual o direito civil tivesse dificuldade de ser aplicado. Por isso a igreja usou de várias estratégias para regulá-los e ordená-los até mesmo condenando-os como heréticos. Contudo, em nenhum momento, se procurou entender a aspiração originária que havia levado os movimentos a reivindicar uma vida e não uma regra, uma forma-de-vida e não um sistema. Para Agamben, um estudo sério sobre esse movimento não pode ficar focalizado em buscar os contrastes dogmáticos ou exegéticos, deixando na sombra o fato de que é pela primeira vez que entra em questão não a regra, mas a vida, não o poder professar este ou aquele artigo de fé, mas o poder viver de um certo modo, praticar alegremente e abertamente uma certa forma-de-vida. Por isso precisamos nos perguntar se os termos, “forma-de-vida” e “forma de viver” não quer nomear algo que ainda precisamos decifrar. Qual o sentido estratégico que há esse sintagma “*forma-de-vida*” na ordem franciscana? Temos a impressão que ainda podemos extrair muitas contribuições, desse sintagma, para as sociedades atuais, mas precisamos decifrá-las.

Através da forma-de-vida dos franciscanos, Agamben procura interrogar o significado da reivindicação a ser posta essencialmente sobre o plano da vida. O sintagma “*forma-de-vida*” foi utilizado antes da origem do monasticismo. Já se encontra em Cícero, Sêneca e Quintiliano.

Contudo, nas regras monásticas passa a ser utilizado tardiamente, somente a partir do século XI, com os movimentos espirituais, mesmo que, como destaca Agamben, foi com os franciscanos que o sintagma *forma-de-vida* assumiu um carácter técnico da literatura monástica e a vida como tal se tornou decisiva. Se na *Regra não bulada* e na *Regra bulada*⁷⁷ o termo *forma-de-vida* não aparece, no testamento de Francisco aparece explicitamente o termo *forma*, ligado ao *viver*: o próprio Cristo lhe revelou que “deverei viver segundo o modelo do Santos Evangelhos” (apud AP, p. 121). O interessante é que o Testamento distingue duas formas de vida: “os que vivem segundo a forma da Igreja Romana” e os que, como ele, “vivem segundo a forma do santo Evangelho” (AP, p. 122). Essa diferenciação mostra que a regra franciscana não se refere à regra em sentido próprio, como algo que foi criada para estabelecer preceitos e proibições. Por isso, viver segundo a “forma do santo Evangelho não é de forma alguma redutível a um código normativo” (AP, p. 122). Como Francisco lembra, o que está em jogo na regra e vida é, sobretudo, o ato de seguir a vida e a pobreza do senhor Jesus Cristo.⁷⁸ Os franciscanos adotaram como princípio que a regra é a própria vida de Cristo. Por isso, entende-se que Francisco não escreve uma regra, mas uma vida, uma forma de viver, não um código de normas e preceitos. No entanto, isso teve implicações e consequências que não foram aceitas pela Cúria Romana, tanto que, em 1230, foi introduzida uma distinção entre o exemplo evangélico e a regra.

Na compreensão de Agamben, a forma não é imposta para a vida, mas um viver que, no seguimento da vida de Cristo, se dá e se faz forma. Francisco tem em mente alguma coisa que não pode simplesmente ser chamada de vida, mas que também não se deixa classificar como regra, por isso as une para formar um terceiro conceito: *forma-de-vida*. Cabe destacar que Gregório IX não aceita a *fórmula* de Francisco, exatamente por ela não ter carácter de regra e sim de uma *formula vitae*. Gregório IX também não dá às outras ordens religiosas a autorização para seguir a *formula* dos franciscanos. Segundo ele, era necessário apostar numa constituição

⁷⁷ São Francisco de Assis escreveu duas regras para os frades. No entanto, só a segunda foi aprovada pelo Papa Honório III, em 1223.

⁷⁸ Na regra bulada de São Francisco aparece pela primeira vez, explicitamente, os conselhos evangélicos de pobreza, castidade e obediência para os frades. A regra não aprovada encontra-se descrita da seguinte forma: “1 A regra e a vida destes irmãos é viver em obediência, em castidade e sem propriedade. 2 e seguir a doutrina e as pegadas de nosso senhor Jesus Cristo que disse: Se queres ser perfeito, vende o que tens, dá-o aos pobres e terás um tesouro no céu, depois vem e segue-me (Mt 19,21). E: quem quiser vir após mim renuncie a si mesmo, tome a cruz e siga-me (Mt 16,24) [...]” (Disponível em: http://www.franciscanos.org.br/wp-content/uploads/2011/10/REGRA_NAO_BULADA_DA_ORDEM_DOS_FRADES.doc. Acessado em 10 de jan. de 2016). A regra bulada encontra-se sintetizada e descrita da seguinte forma: “A regra e a vida dos frades menores consiste em observar o Evangelho de nosso senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, pobreza e castidade” (Disponível em: http://www.franciscanos.org.br/wp-content/uploads/2011/10/REGRA_BULADA_DA_ORDEM_DOS_FRADES_MENORES.doc. Acessado em 10 de jan. de 2016).

mais sólida, onde não houvesse confusão entre regra e vida e também onde a regra não sofresse tensão no plano da vida. Agamben descreve:

Gregório IX nega explicitamente à fórmula de Francisco – comparada com o *potum lactis* [leite como bebida] dos recém-nascidos e aposta no *cibum solidum* [alimento sólido] das constituições – o caráter de regra, sinal de que *forma vitae* e *regula* não eram percebidas como sinônimos (AP, p. 128).

Para a Cúria Romana era extremamente perigosa a tensão que os franciscanos instauraram entre regra e vida. Nela não há lugar para algo semelhante a uma aplicação da lei à vida, o que era perigoso para o poder e às leis da Igreja. Contudo, muitos comentadores da regra franciscana destacaram que o sintagma *regula et vita* não instaurava nenhuma confusão entre vida e regra, mas neutralizava e transformava ambas em uma *forma-de-vida*. Conforme destaca Agamben:

[...] o sintagma “forma de vida” parece assumir no franciscanismo um significado técnico, que é importante não deixarmos escapar. Como já vimos a respeito da expressão *regula vitae*, o genitivo não é só objetivo, mas também subjetivo; a forma não é uma norma imposta à vida, mas um viver que, no ato de seguir a vida de Cristo, se dá e se torna forma (AP, p. 131).

O confronto entre os franciscanos e a Igreja só é melhor entendido quando compreendermos a relação entre forma-de-vida e o direito. Partindo da “*altissima paupertas*”, conceito com o qual Francisco definiu a vida dos frades menores, os franciscanos reclamavam a abdicação do direito, tanto de propriedade quanto de *uso*. A separação da propriedade e do *uso* constituiu o dispositivo essencial para os franciscanos definirem tecnicamente a particular condição que eles chamaram de pobreza. Alguns estudiosos da regra franciscana chegaram a afirmar que eles reivindicavam o direito de não haver direito algum. Mesmo diante dos inúmeros embates com a Cúria, o princípio que se mantinha inalterado e inegociável para os franciscanos era: “o que está em questão, seja para a ordem, seja para seu fundador, é a *abdicatione omnis iuris*, isto é, a possibilidade da existência humana fora do direito” (AP, p. 136). O que os franciscanos não estavam dispostos a abrir mão era de servirem-se dos bens sem ter sobre eles direito algum. Essa pretendia ser a forma-de-vida dos franciscanos. Uma vida inatingível pelo direito.

A neutralização do direito foi defendida mostrando que o próprio termo “*fratres minores*” já trazia em si implicações propriamente jurídicas. “Enquanto menores, do ponto de vista jurídico, os franciscanos são tecnicamente *alieni iuris* [sob o direito de outro, isto é, sem direito próprio]” (AP, p. 137-138). Sobre isso, Agamben cita um estudo feito por Tarello no

qual mostra que a questão da pobreza franciscana tem sua premissa na recepção patrística e canonística da doutrina da comunhão originária dos bens. A tese é que “por direito natural todas as coisas são de todos” (AP, p. 139). Partindo dessa premissa, o advogado que representou os franciscanos na Cúria Papal, desenvolveu o argumento de que, assim como no estado de inocência o homem tinha o uso das coisas e não a propriedade, também os franciscanos, seguindo o exemplo de Cristo e dos apóstolos, podem renunciar a todo o direito de propriedade, mantendo apenas o uso das coisas. Hugo de Digne, também um dos principais teóricos franciscano, fundamenta a liceidade da separação entre propriedade e uso e parte dessa separação e da abdicação ao direito para definir a condição de pobreza que os franciscanos reivindicam.

Ockham, outro grande teórico franciscano, elaborou, contra a Cúria, uma genial generalização e inversão do paradigma do estado de necessidade. Partindo do princípio presente no Direito Romano segundo o qual, em caso de extrema necessidade, cada um tem por direito natural a faculdade de usar das coisas dos outros, defende que os frades menores, por não haver qualquer direito positivo sobre as coisas que usam, têm um direito natural. Portanto, eles renunciaram à propriedade, mas não ao direito de uso que, enquanto direito natural, é irrenunciável. Agamben observa que implicitamente Ockham mantém uma certa sutileza estratégica: ele se mantém fora e dentro do direito. Ou seja, o teórico franciscano defende que os frades menores fazem uma inversão e uma absolutização do estado de exceção: “no estado normal, em que aos homens cabem direitos positivos, eles não têm direito algum, mas apenas uma licença de uso; no estado de extrema necessidade, eles recuperam uma relação com o direito (natural, não positivo)” (AP, p. 141). Ou seja, não é tanto a regra, mas é o estado de necessidade o dispositivo através do qual os franciscanos procuram neutralizar o direito. Por isso Agamben pode afirmar que o uso e o estado de necessidade são os dois extremos que definem a forma de vida franciscana. De forma mais radical que em qualquer outro movimento religioso e qualquer outra ordem monástica, os franciscanos inventaram uma forma-de-vida, ou seja, uma vida inseparável de sua forma, propriamente em virtude da sua radical estranheza ao direito e à liturgia. Pois, a regra e a vida dos frades consistem em: “observar o santo evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e castidade”.⁷⁹

É importante destacar que o monasticismo em si sempre foi uma invenção de um modo de vida, mas, como destaca Agamben, desde sua origem, foi essencialmente uma regra de vida que procurou transformar a vida em oração e *officium* que, ao se tornar coextensivo à vida,

⁷⁹ Para um conhecimento da Regra Bulada acessar: http://www.franciscanos.org.br/wp-content/uploads/2011/10/regra_bulada_da_ordem_dos_frades_menores.doc.

tornou-se uma influência decisiva para a elaboração da liturgia eclesiástica. Nesta perspectiva é que o franciscanismo se diferenciou. Francisco sempre esteve preocupado em distinguir forma-de-vida de ofício, ou seja, distinguir, viver segundo a forma do santo Evangelho e viver segundo a forma da santa Igreja Romana. Com isso ele não fez da vida dos monges uma liturgia incessante, mas procurou uma forma-de-vida totalmente estranha tanto ao direito civil quanto ao direito canônico.

O termo técnico utilizado na literatura franciscana para pensar e realizar uma vida segundo o Evangelho foi *usus*. Os franciscanos usavam dos alimentos que comiam sem possuí-los e assim faziam com as próprias vestes, mas também com o tempo e o próprio corpo. Faziam uso sem reivindicar qualquer forma de propriedade.

A separação entre propriedade e uso foi o dispositivo que os franciscanos se serviram para definir tecnicamente a condição chamada por eles de pobreza. Agamben destaca que, como resposta ao ataque dos mestres seculares de Paris, o franciscano Boaventura distingue quatro possíveis relações com as coisas temporais: a propriedade, a posse, o usufruto e o simples uso. Desses quatro, para Boaventura, só o uso é absolutamente necessário para a vida, por isso é irrenunciável. Agamben acrescenta: “Os frades menores, que se dedicaram a seguir Cristo em extrema pobreza, conseqüentemente renunciaram a todo direito de propriedade, conservando, porém, o uso das coisas que o outro lhe concede” (AP, p. 152). No entanto, o momento crítico na história dos franciscanos foi aquele em que o Papa João XXII revogou a possibilidade de separar propriedade e uso. Para João XXII era impossível pensar o uso separado da propriedade quando se tratava de coisas consumíveis. Sobre ela não se pode falar de usufruto, pois a coisa consumida torna-se propriedade daquele que a consumiu. Neste sentido, o Papa cancelou o pressuposto no qual estava fundada a regra dos frades menores. Alguns teóricos franciscanos levaram adiante este debate e desenvolveram argumentos interessantes em relação ao uso e à propriedade, insistindo na possibilidade e na legitimação da separação entre uso de fato e propriedade, obviamente sem sucesso.

Como descreve Agamben: “[...] tal doutrina, na exata medida em que essencialmente se propunha definir a pobreza com relação ao direito, revelou-se uma arma de duplo efeito, que abriu o caminho para o ataque decisivo deferido por João XXII, precisamente em nome do direito” (AP, p. 168). Esse foi o grande problema dos teóricos franciscanos: usaram de conceitos do direito sem nunca questionar sua validade e seus fundamentos. Na prática, lutavam para abrir mão do direito, mas continuavam com argumentos estritamente jurídicos para fundamentar uma existência fora do direito. Esse foi o erro dos franciscanos. O insucesso dos franciscanos possivelmente se deu pelo fato de não terem insistido sobre o caráter expropriativo

da pobreza e sobre a recusa de qualquer *Animus Possidenti* (usar as coisas como próprias) da parte dos frades menores. Faltou aos franciscanos uma definição do uso em si mesmo e não somente em contraposição ao direito. A preocupação de construir uma justificação do uso em termos jurídicos impediu que os franciscanos colhessem as sugestões de uma teoria do uso presente nas cartas paulinas.

Portanto, os franciscanos faliram em seu projeto, mas ao mesmo tempo, nos legaram subsídios que nos dão possibilidades para continuar a pensar uma forma-de-vida totalmente subtraída das garras do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca acabe numa apropriação. Diríamos que a obra *L'Uso dei Corpi*, é essa tentativa de Agamben de continuar a pensar a vida como aquilo que “nunca se dá propriedade, mas apenas um uso comum” (AP, p. 10). Para levar a cabo essa tarefa Agamben começa elaborando uma teoria do uso.

4.3 O QUE SIGNIFICA USAR?

O conceito de uso tem um significado óbvio na cultura ocidental, mas, ao analisar sua origem grega percebemos seu lado enigmático. Por isso é totalmente pertinente a pergunta: o que significa usar? O que significa fazer uso de algo, de uma casa, da consciência, da palavra, de uma capacidade e da própria vida? Para pensarmos uma forma-de-vida ética que consiga escapar das amarras e da governamentalidade da biopolítica na contemporaneidade precisamos pôr em questão o significado do termo “uso”, conceito no qual se assenta o sistema econômico capitalista totalmente vinculado do consumo, portanto da propriedade. É exatamente isso que Agamben coloca em questão: há a possibilidade de uso sem o consumo de uma só vez e por um só sujeito?

Em *L'uso dei corpi* (2014), Agamben apresenta uma série de teses e conceitos que em certa medida já havia apresentado em obras anteriores, mas que aqui ganham um trato mais aprofundado: o exemplo é o conceito de uso, que ocupa um lugar central no pensamento de Agamben. Salzani observa que desde *Stanze* (1977), quando Agamben refletiu sobre a noção de fetiche, projetava uma nova relação entre sujeito e as coisas que fosse para além do valor de uso como daquele de troca. Na obra *La comunità che viene* (1990), fazendo uma citação hölderliniana diz que “il libero uso del proprio è la cosa più difficile” e propõe pensar o uso como uma categoria política fundamental com o objetivo de substituir a categoria de “ação” e o “agir” da tradição política ocidental. É nesse último volume que o “uso”, como categoria central para pensar a política contemporânea, deixa de ser um mero aceno e uma mera promessa passando a ser dada a ele a devida atenção (SALZANI, 2013, p. 158-159).

Para colher as várias possibilidades que o conceito oferece e poder transformá-lo no conceito central da política ocidental, Agamben começa a analisar o significado do verbo grego *chresthai*. O surpreendente é que esse verbo, comumente utilizado para significar “usar”, na verdade não tem um significado próprio, mas adquire seu significado, cada vez diferente, segundo o contexto. Uma pesquisa realizada em 1950 por Georges Redard e dirigida por Émile Benveniste elenca 23 significados para o termo. Vejamos: *chresthai theoi* (usar Deus) que significa consultar um oráculo; *chresthai logoi* (usar a linguagem) significa falar; *chresthai Platoni* (usar Platão) significa ser amigo de Platão, e etc.

Estes exemplos mostram que o verbo *chresthai* (usar) não tem o mesmo significado que lhe foi conferido modernamente: servir-se de, utilizar de algo. *Chresthai*, ao contrário, está mais próximo ou tem mais a ver com a *relação com algo*, mas a natureza desta relação é ao menos em aparência, indeterminada, que parece impossível definir um sentido unitário do termo. Apenas com esse significado podemos notar que o verbo usar no curso da história passou por uma grande transformação semântica que tornou inacessível o significado original. Agamben alerta que pelo fato de estarmos marcados e influenciados pela concepção moderna da utilização de alguma coisa por parte de alguém, possivelmente conceberemos o “uso” como parte de uma relação entre sujeito e objeto. No entanto, essa concepção é inadequada para a época grega. Para perceber isso basta analisar a própria forma do verbo, que não é nem ativo nem passivo, “os gramáticos antigos chamavam de média” (LC, p. 52). Como descreve Benveniste, no modo ativo, o verbo denota um processo que se realiza a partir do sujeito e fora dele. Na forma média o verbo indica um processo que tem lugar no sujeito. O sujeito é interno ao processo. Exemplos são os verbos nascer, morrer, gozar, sofrer, falar e etc. Em todos esses casos o sujeito é o lugar do processo, é o centro e ao mesmo tempo o ator de um processo. Ele faz algo se realizar nele mesmo. Por isso, o médio se situa em uma zona de indeterminação entre sujeito e objeto, ou seja: “o agente é de qualquer modo, objeto e também lugar da ação” (LC, p. 53). Na forma *mediale* do verbo em grego o processo não transita de um sujeito ativo para a um objeto separado da sua ação, mas envolve em si o sujeito, na mesma medida que este se implica no objeto.

Depois dessa análise, Agamben dá a primeira definição do significado de *chresthai*: “ele exprime a relação que se tem com si, a afeição que se recebe enquanto se está em relação com um determinado ente” (LC, p. 53). Desta forma, a expressão utilizada por Agamben para dar o título de sua obra “*Somatos chresthai – usare il corpo*” significa a afeição que se recebe enquanto se está em relação com um corpo.

Esse estatuto singular do agente foi descrito, segundo Agamben, com maior precisão por Spinoza no *Compêndio Gramatical da Língua Hebraica*, quando, no capítulo XX, reflete sobre o significado do verbo reflexivo e ativo, que se forma acrescentando um prefixo à forma intensiva. Esta forma verbal exprime uma ação em que o agente ativo e passivo se identificam. O exemplo são os verbos *visitar-se* e *passear-se*. São dois verbos que exprimem uma ação do sujeito sobre o sujeito mesmo, em que o agente ativo e o passivo entram em um limiar de absoluta indistinção. Não é possível distinguir entre agente ativo e passivo, sujeito e objeto, constituinte e constituído, ambos se indeterminam.

Agamben destaca que “é segundo este paradigma que se deve entender a singular natureza do processo que chamamos ‘uso’” (LC, p. 54). Da mesma forma que na experiência de *visitar-se* o sujeito se constitui como visitante, faz experiência de si enquanto visitante, todo uso é antes de tudo, uso de si. Escreve Agamben: “para entrar em relação de uso com alguma coisa, eu devo ser afetado, constituir eu mesmo como aquele que faz uso. Homem e mundo são no uso, em relação de absoluta e recíproca imanência; nell’usare di qualcosa, è dell’essere dell’usante stesso che innanzitutto ne va” (LC, p. 55).

No ato de visitar, o essencial é a ação do agente fora de si mesmo; no uso (no constituir-se visitante), em primeiro plano, não está o ato do visitar, mas a afeição que o agente (que se torna passivo) recebe. O mesmo pode-se dizer do objeto da ação: no uso “esso costituisce sé visitato, è attivo nel suo essere passivo” (LC, p. 55). A afeição que o agente recebe da sua ação corresponde à afeição que o passivo recebe da sua passividade. Com isso, sujeito e objeto são assim desativados e tornados inoperosos e, no seu lugar, entra o uso como nova figura da práxis humana.

Com isso, podemos dizer que é o sujeito que se constitui no processo. Ou seja, se constitui enquanto está em relação com outro corpo. Então, no uso, está sempre em questão a constituição do sujeito, por isso, uso é sempre uso de si. O fato é que a nossa ontologia sempre esteve dominada pela dualidade “ativo/passivo” e Agamben busca pensar uma ontologia “medial” para o uso, no qual o ser se constitui no “uso”. Este é um estatuto ontológico especial, que não é nem ativo (ação) nem passivo, mas um ser afecto da própria relação com outro e consigo mesmo. Um ser ativo na passividade e passivo na ação. Esses pontos são fundamentais para entender o verbo usar.

Na história da filosofia falta uma teoria e uma reflexão temática sobre o “uso”. Isso não significa que o conceito esteve propriamente ausente, mas, segundo Agamben, ele apareceu em

certos momentos e depois desapareceu da reflexão filosófica.⁸⁰ Nesse sentido Agamben retorna aos estóicos, para analisar o conceito de uso, que desempenhou uma função central, tanto que afirma “que o estoicismo se fundamenta, em última análise, numa doutrina do uso da vida” (LC, p. 78). O uso está conectado com outro conceito fundamental para os estóicos que é aquele de *oikeiosis*, da apropriação ou da familiarização de si mesmo. Para os estóicos todo vivente tem uma familiarização de si mesmo e com a própria constituição corpórea. Por isso, a doutrina da *oikeiosis* (apropriação de si) é a relação da pessoa consigo mesma e com o mundo que permite distinguir de forma imediata as diferenças de valor entre objetos úteis e bons e também os maus. De acordo com os estóicos, *oikeiosis* é o conhecimento do próprio eu através da *percepção interna*. Para Reale e Antiseri:

Todos os seres vivos são dotados de um princípio de conservação (chamado *oikeiosis*), que instintivamente os leva a evitar aquilo que os prejudica e a procurar aquilo que os beneficia, que acresce ao seu ser: numa palavra, o bem de um ser é aquilo que lhe é benéfico, e o mal é o que danifica. Por conseguinte, todo ser vivo pode e deve viver segundo a natureza, segundo a sua natureza. Ora, a natureza do homem é racional e a sua essência e a razão. Assim, para o homem atuar o princípio de conservação deve buscar as coisas e apenas as coisas que incrementam a sua razão e fugir das que o prejudicam (2007, p. 288).

⁸⁰ O autor dá alguns exemplos desse aparecer e desaparecer da reflexão sobre o uso. Na filosofia de noventa e poucos anos, Foucault, na obra, *Hermeneutica do Sujeito* também faz uma reflexão sobre o significado do verbo *chresthai*, buscando interpretar uma passagem do *Alcibiades* platônico. Foucault começa recordando que *chresthai*, em grego, não significa só utilizar, mas é também um comportamento, uma atitude do sujeito. O exemplo utilizado para explicitar isso é: *hybriskos chresthai*, o sentido é: comportamento violento. Os franceses dizem: *user di violence*. Aqui, o verbo usar não tem o sentido de “utilização”, mas significa, comportar-se de modo violento. Foucault também se ocupou de precisar semanticamente o verbo *chresthai*, porque segundo ele esse verbo ocupa um lugar estratégico na argumentação platônica. Sócrates se utiliza dele para definir ou responder à questão sobre o que é o “si mesmo” que é o objeto do cuidado de si. O fato é que o “uso de si” não foi tratado com a devida atenção por Foucault, pois o que permanece no centro de suas reflexões é o “cuidado de si”. Parece que Foucault concebeu como insuficiente o “uso” para constituir a dimensão ética. O uso, que constitui a dimensão primária da subjetividade, sede lugar, em Foucault, para o cuidado de si. Por isso Agamben diz que há um primado do cuidado sobre o uso, como se o uso fosse insuficiente para constituir a dimensão ética do sujeito. Curiosamente, em Heidegger ocorre um processo semelhante. Em *Ser e Tempo* o cuidado é o conceito central, é o Ser mesmo, é a estrutura fundamental do *Dasein* que ocupa o lugar do sujeito. Há um primado do cuidado como estrutura originária do homem. O primado da cura implica que esta venha primeiro de cada comportamento, de cada situação do ser, é ontologicamente anterior à vontade, ao desejo, ou seja, o cuidado é a estrutura fundamental de cada ser humano e precede todas as outras. Contudo, Agamben ressalta que se procurarmos analisar como se articula esta primordialidade do cuidado veremos que, surpreendentemente, que não é propriamente assim que ocorre, pois, o cuidado se encontra sempre já em outro. O ser se encontra já no mundo, naquela dimensão que Heidegger chama de “*maneggevolezza*”. Isso é o que Agamben entende por “uso”. No parágrafo doze (12) de *Ser e Tempo*, Heidegger faz uma longa análise do conceito de “*maneggevolezza*”. A relação de uso com o mundo é constitutiva no ser e tempo para o homem, tanto que Heidegger precisa que, *Ser* não pode ser concebido se não numa relação com algo, com o mundo. Porém, curiosamente, também como ocorre com Foucault, Heidegger procura neutralizar a relação de uso para substituir para o cuidado. Essa neutralização é levada a cabo com o conceito de angústia. Tanto em Foucault como em Heidegger o uso aparece com força para designar a verdadeira realidade do ser humano, mas o cuidado passa a substituir o uso.

Essa teoria se torna inteligível se a entendermos como uma doutrina do uso de si. É sobre a noção da própria constituição do sujeito que se concentra a atenção dos estóicos. É neste ponto que o conceito de uso aparece com uma função decisiva. Ao procurar aprofundar a tese sobre o uso de si, Agamben mostra que os próprios animais fazem uso de si. Os animais, ao contrário do que se pensa, possuem sensação de seus membros e os conhecem, tanto que fazem uso deles. O exemplo são os animais alados, que percebem que suas asas são adequadas e predispostas ao voo. Da mesma forma, o ser humano percebe toda e qualquer parte do seu corpo e faz uso delas. Somente porque o animal faz uso dos seus membros é que uma familiaridade de si e o conhecimento de si pode ser atribuído a eles. Como descreve Agamben: “A familiaridade, *l’oikeiosis* do vivente consigo mesmo, se resolve sem resíduo na sua percepção de si e esta coincide com a capacidade do vivente de fazer uso dos seus próprios membros e da própria constituição” (LC, p. 80).

Isso não significa que o uso tem uma relação preestabelecida com um fim. Nos estóicos o uso parece se emancipar completamente de toda relação com um fim determinado. Lucrécio afirmava que: “nenhum órgão foi criado em vista de um fim, nem os olhos para a visão, nem as orelhas para ouvir, nem a língua para falar” (apud LC, p. 81). A subversão da relação entre órgão e função equivale, na verdade, a libertar o uso da teleologia preestabelecida. Ou seja, o vivente não se serve dos seus membros para funções preestabelecidas, mas entra em relação com eles. Ou seja, “os membros precedem o uso e o uso precede e cria a função” (LC, p. 81). Isso significa que “uso” não é somente uso do outro, do corpo, mas é antes o uso de si. E o uso de si é sempre conhecimento de si, mesmo quando usamos um objeto, somos afetados por esse uso. Quando usamos um corpo, ele retroage sobre nós. Uma passagem de Sêneca é significativa sobre isso. Vejamos:

Assim, o bebê, que deseja ficar em pé e tenta aventurar-se a caminhar, assim que começa provar a sua força cai, e chorando se levanta até que, mesmo com dor, consegue realizar aquilo que a sua natureza exige... a tartaruga virada de perna para cima, não sente dor, mas inquieta, somente pelo desejo de sua condição [*naturalis status*], não para de agitar-se até que não se coloca sobre seus pés. Todos os viventes têm, portanto, a sensação da própria constituição [*constitutionis suae sensus*] [...] a melhor prova que eles chegam em vida com este conhecimento [notitia] é que nenhum animal é desajeitado no uso de si [*nullum animal ad usum sui rude est*] (apud LC, p. 82-83).

Sêneca ao refletir sobre o conhecimento e uso de si, não entende que o objeto último seja a constituição do indivíduo. O “si” não é substancial, nem um fim pré-estabelecido, mas

coincide com o uso que o vivente faz de si. Ou seja, Agamben interpreta o *si* estoico de forma relacional e não substancial. Isso significa que usar é ser afetado.⁸¹

Segundo Salzani, a aposta agambeniana é de fato e primordialmente ontológica e isso o leva a analisar novamente uma das questões centrais de todo o seu pensamento, a saber: a distinção aristotélica entre ato e potência. O uso agambeniano implica uma ontologia irreduzível à dualidade aristotélica (SALZANI, 2014). A tradição aristotélica, que depois culmina na tradição escolástica, entende o uso como sinônimo de *energeia* e procura manter-se separado da potência. O objetivo de Agamben, contra a tradição aristotélico-tomista, é pensar o ser-em-uso como distinto do ser-em-ato e, junto, restituí-lo à dimensão do hábito, mas de um hábito que, enquanto se dá como uso habitual é, portanto, sempre já em uso, não pressupõe uma potência que deva, a um certo ponto, passar ao ato, colocar-se em obra. O objetivo de Agamben é pensar o uso da potência que não simplesmente passa ao ato. Se Glenn Gould é um pianista mesmo quando não está tocando, não o é enquanto titular ou dono da potência de tocar, que pode colocar em obra, mas porque jamais cessa de ser o único que tem o uso do piano, “vive habitualmente o uso de si” como pianista. Por isso, o uso não é uma atividade, mas é uma forma-de-vida.

Agora começa a ficar compreensível porque Agamben afirma que a estratégia franciscana utilizada para definir o uso foi errada. Na obra *Altíssima pobreza*, Agamben mostrou que o conflito entre a ordem franciscana e a Cúria Romana se acirrou quando os teóricos franciscanos procuraram definir o uso separando-o da propriedade. Os franciscanos se preocuparam demasiadamente com a licitude da negação de toda forma de propriedade, fechando-se em uma polêmica unicamente jurídica, não conseguindo fornecer outra definição de uso que não fosse aquela formulada em termos negativos em relação ao direito. Tanto que o franciscano Ugo di Digne chega à seguinte tese: “temos somente o direito de não ter direitos” (apud LC, p. 114).

A reivindicação franciscana da pobreza se funda sobre a possibilidade de um sujeito renunciar ao direito de propriedade (*abdicatione iuris*). O que eles chamam de uso é a dimensão que se abre a partir da renúncia. Foi a partir dessa tese que o Papa João XXII, um grande conhecedor do direito, teve a possibilidade de rebatê-los, mostrando a impossibilidade de separar o uso da propriedade. Por isso afirmamos que a estratégia franciscana foi mal pensada.

⁸¹ “essere affetto, costituire sé in quanto si è in relazione con qualcosa, allora l’uso di sé coincide con l’oikeiosis, in quanto questo termine nomina lo stesso modo d’essere del vivente. Il vivente usa di sé, nel senso che, nel suo vivere e nel suo entrare in rapporto con altro da sé, ne va ogni volta del suo stesso sé, sente sé e si familiarizza con se stesso. Il sé non è niente’altro che uso di sé” (LC, p. 84).

Teria sido mais producente se tivessem se detido em uma definição de uso que não se fundasse sobre um ato de renúncia (renúncia da propriedade), pois, sendo assim, em última análise, o uso estaria fundado sobre a vontade do sujeito. Esse foi o erro dos franciscanos. Na perspectiva agambeniana o uso está fundado na natureza mesma das coisas.

Agamben utiliza um texto de Benjamin intitulado “*Appunti per un lavoro sulla categoria della giustizia*”,⁸² para argumentar contra o que a Cúria Romana usou contra os franciscanos. Neste texto Benjamin lança uma crítica radical a qualquer concepção que considera o mundo como um conjunto de bens utilizáveis, uma crítica direta à concepção burguesa dominante para a qual o mundo é o lugar da propriedade. Neste texto Benjamin mostra a existência de uma estreita relação entre justiça e aquilo que não se deixa ser propriedade (inapropriabilidade). Assim descreve Benjamin:

O caráter da propriedade compete a todo bem limitado na ordem espaço-temporal como expressão da sua transitoriedade. A propriedade, enquanto é aprisionada na mesma finitude, é sempre injusta. Por isso, nenhuma ordem de propriedade [...] pode conduzir à justiça. Esta consiste, antes na condição de um bem, que não pode ser apropriada [*das nicht Besitz sein kann*]. Este só é o bem, em virtude do qual o bem se torna sem posse (apud LC, p.115).

A justiça, para Benjamin, é definida não como uma virtude do sujeito, mas como um estado do mundo, como a categoria ética que corresponde não ao dever-ser, mas ao existente como tal. A justiça não se refere à boa vontade do sujeito, mas constitui o estado do mundo. A justiça designa a categoria ética do existente; é a condição de um bem que não pode ser apropriado. É um estado do mundo enquanto inapropriável.

Agamben cita Benjamin porque entende que este pensador deu um passo além dos franciscanos. Enquanto os franciscanos reivindicavam um direito do sujeito, uma vontade do sujeito de negar a propriedade, Benjamin, mostra que isso é algo que não depende do sujeito, pois é uma qualidade do estado do mundo (inapropriável) e a justiça é este estado. Uso, portanto, é uma relação com o inapropriável. É importante percebermos que nos franciscanos, o uso aparecia como a dimensão que se abria quando se renunciava à propriedade. Por isso, o que Agamben quer mostrar é que essa perspectiva precisa ser invertida, de modo que o uso

⁸² Esse texto é fruto de trabalhos da juventude de Benjamin. É considerado o primeiro momento importante para o pensamento filosófico de Benjamin. Foi preservado na única cópia escrita por Scholem em seu diário. O texto foi editado em SCHOLEM, Gershom. *Tagebücher nebst Aufsätze und Entwürfe bis 1923*, I. Halbband 1913-1917. Hrsg. von K. Gründer und F. Niewöhner. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1995, p. 401-402. Foi traduzido para o italiano por Gianfranco Bonola em BONOLA, G. *Antipolitica messianica*, cit., p. 4-5.

esteja numa relação com o inapropriável, como a única relação possível com aquele estado supremo do mundo no qual não pode ser em nenhum modo apropriado.

A concepção de uso relacionado ao inapropriável não é algo inverossímil, mas uma experiência testemunhada cotidianamente. Agamben cita três exemplos de coisas inapropriáveis com as quais mantemos uma íntima relação. São elas: “o corpo, a língua e a paisagem” (LC, p. 116). O corpo é dado originariamente como a coisa mais própria, na medida em que se revela absolutamente inapropriável.⁸³ Outro exemplo de inapropriável é a língua materna, que se apresenta como aquilo que há de mais íntimo e próprio, porém, falar de uma propriedade e de uma intimidade com ela mesma é enganoso. Os poetas, por exemplo, procuram apropriar-se da língua tornando-a estranha. Também na língua fazemos a experiência do uso como inapropriável. É uma relação com aquilo que é próprio, como o corpo ou a língua, mas inapropriável. Aquilo que fazemos uso como inapropriável é também comum. O que tem de mais comum que a língua, a corporeidade e a paisagem? Por isso Agamben pode defender a ideia de que o comum é aquilo que usamos como inapropriável.

A recuperação com o significado do verbo *chreshtai* é a expressão da relação que alguém tem consigo mesmo, a afeição que alguém recebe na medida em que está em relação com determinado ente. Levar a sério o significado deste verbo requer uma transformação da ontologia e do conceito de sujeito, na medida em que o que se forma é um sujeito que não mais se utiliza de um objeto, mas que se constitui através do uso, da relação com o outro.

O movimento franciscano legou ao Ocidente a tarefa de pensar uma vida humana subtraída à captura do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca se convertesse em uma apropriação. O que está em jogo a partir da noção de forma-de-vida franciscana é a

⁸³ Um dos equívocos que impediu um verdadeiro pensamento sobre o corpo foi a fenomenologia husserliana, segundo a qual, o corpo é a coisa mais própria e originária, não tem outra propriedade que seja mais originária que o corpo. É esta ideia que Agamben busca contestar. E não é difícil contestar pois Husserl, na polêmica com Edith Stein, cai em uma série de contradições. A primeira contradição é quando procura pensar a experiência ou a percepção do corpo do outro. O corpo próprio é sempre próprio, é a coisa mais originária, mas o que acontece quando tocamos o corpo de um outro? Quando tocamos o corpo de alguém, logo se percebe que é um corpo vivo, que não é um corpo inerte, mas é como o meu corpo dotado de sensibilidade e percepção. Husserl dedicou centenas de páginas sobre este problema: “Como é possível perceber uma mão como viva, isto é, não simplesmente como uma coisa, uma mão de mármore, ou uma pintura, mas como uma mão de carne e sangue – e, portanto, não minha?” (LC, p. 117). Husserl teve muitos problemas para diferenciar o corpo próprio e o corpo de outro, sobretudo porque naquela época estava vivo e com força o debate em torno do problema da empatia. Alguns anos antes o psicólogo Theodor Lipps já havia excluído qualquer possibilidade de que as experiências empáticas, através das quais um sujeito se encontra brevemente transferido no viver de um outro, pudessem ser explicadas através da imitação, associação ou através da analogia. Para dar um exemplo de empatia Lipps descreve: “Quando eu observo o acrobata que caminha suspenso no vazio, e grito de terror quando ele ameaça cair, eu estou, de qualquer modo preso nele e sinto o seu corpo como se fosse o meu e o meu como se fosse o seu” (apud LC, p. 118). Sobre esse exemplo Husserl dedica muitas páginas para explicar como um corpo que é sempre próprio pode se transferir para outro. Agamben destaca que: “Nenhuma das tentativas de Husserl e de seus alunos de restaurar o primado e a originalidade do corpo próprio, resulta, no fim convincente” (LC, p. 118).

possibilidade da defesa da abdicação de todo o direito. Através do exemplo da vida monástica, Agamben buscou construir uma *forma-de-vida*, isto é, uma vida que se liga estreitamente à sua forma. A grande novidade do monaquismo não foi a confusão entre vida e norma, mas sim a identificação de um plano de consistência impensável, que os sintagmas *vita vel regula, regula et vita, forma vivendi, forma vitae* procuraram denominar. Neles, tanto a regra como a vida perdem os significados familiares para fazer sinal em direção a um terceiro, a *forma-de-vida*. É através da *forma-de-vida* dos franciscanos que Agamben vê a possibilidade de tornar o direito inoperoso. Mas isso só parece ser possível se tivermos um cuidado especial com o sujeito, ou melhor, com a constituição da subjetividade

No percurso traçado até o momento tem alguns conceitos permaneceram implícito, mas cumprem uma função teórica primordial na construção do projeto agambeniano, são eles inoperosidade e potência destituente. Estes conceitos ajudarão a pensar forma-de-vida que saiba resistir às garras da biopolítica.

5 A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE: FORMA-DE-VIDA, INOPEROSIDADE E POTÊNCIA DESTITUINTE

O projeto filosófico de Giorgio Agamben tornou-se conhecido pelo diagnóstico crítico lançado às sociedades ocidentais, o que foi explicitado principalmente nos três primeiros volumes do projeto *Homo sacer*, entendida por alguns como a *pars destruens* do seu projeto. Ao mesmo tempo que o diagnóstico se complexificou, despertava a curiosidade dos leitores e pesquisadores sobre o desfecho deste projeto filosófico que já se estendia por mais de duas décadas, fazendo alguns questionamentos como: “o que há depois do diagnóstico? Há algo que exija nossa atenção, nosso pensamento ou nossa ação?” (NASCIMENTO, 2014, p. 15). Alguns de seus leitores acreditam que a *pars construens* começa a ser desenvolvida no quarto volume do projeto *Homo sacer*, que compreende as obras *Altissima Povertà* e *L'uso dei corpi*. Nessas obras, alguns conceitos tornaram-se fundamentais, como por exemplo *forma-de-vida*, *uso*, *inoperosidade* e *poder destituente*. Contudo, nenhum destes conceitos são novidade do quarto volume, pois fazem parte de todo o projeto *Homo sacer*, daí porque, a proposta filosófica de Agamben só é compreendida se lida no todo. Feitas estas considerações e nos encaminhando para o final da pesquisa, o objetivo deste último capítulo é desmistificar algumas posições que apressadamente se criaram em torno do projeto *Homo sacer*, especialmente para afastar aquelas teses que defendem que a teoria agambeniana não é capaz de enfrentar as diversas formas de dominação, permanecendo apenas no diagnóstico crítico da sociedade.

5.1 CONSTITUIÇÃO ÉTICA DA SUBJETIVIDADE

Em um contexto de hegemonia dos dispositivos biopolíticos de controle social no qual a subjetividade é moldada e produzida pelo sistema vigente, faz-se necessário buscar criar formas alternativas capazes de resistir a estes dispositivos biopolíticos. Essa resistência é necessária porque a economia política capitalista dominante e o direito como dispositivo de captura da vida se impõem de forma tão absoluta que conseguem integrar as diferenças individuais e normatizá-las, impedindo que o sujeito veja alguma exterioridade ao sistema. As consequências desse processo são tão devastadoras que o momento é de pensarmos aberturas, alternativas.

Pierre Hadot,⁸⁴ um dos maiores historiadores e pensadores do período antigo, compreendia que as obras filosóficas da antiguidade não eram compostas para expor um sistema, mas para produzir um efeito formativo. Há uma clara distinção entre o discurso filosófico e a própria filosofia na antiguidade. Para ele.

A filosofia, na época helenística e romana, apresenta-se então como um modo de vida, como uma arte de viver, como uma maneira de ser. De fato, ao menos desde Sócrates, a filosofia antiga tinha essa característica. Havia um estilo de vida socrático (que os cínicos imitaram) e o diálogo socrático era um exercício que conduzia o interlocutor de Sócrates a se colocar em questão, e ter cuidado consigo mesmo, a tornar a sua alma a mais bela e mais sábia possível (HADOT, 2014, p. 266).

Nesse sentido, a filosofia antiga não tinha a tarefa de construir ou expor um sistema conceitual, ou seja, os antigos não faziam da filosofia apenas um discurso ou uma teoria filosófica, um sistema de proposições. Hadot separa claramente o que é um discurso filosófico da filosofia como forma-de-vida. Na antiguidade a filosofia estava mais preocupada com a forma-de-vida do que com o discurso propriamente filosófico. Isso fica claro na análise das escolas filosóficas antigas. Embora cada escola apresente um pensamento diferente da outra, todas defendem um princípio: a filosofia como guia para uma forma-de-vida. A pessoa que livremente desejava entrar para determinada escola filosófica sabia que teria que viver segundo o princípio defendido pela escola, ou seja, viver segundo uma forma-de-vida. A filosofia era o exercício efetivo, concreto e vivido. Diante disso, a pergunta que devemos nos fazer é se na contemporaneidade há condições para a filosofia manter-se numa estreita relação com formas-de-vida como no período antigo?

Para os gregos, aqueles que têm um discurso pseudofilosófico, sem uma relação próxima entre vida e discurso, e um discurso que não emana da experiência da vida eram chamados de sofistas e representavam um perigo para a filosofia. Na obra intitulada *O que é a filosofia antiga?* Hadot escreve:

O discurso filosófico tem sua origem, portanto, em uma escolha de vida e em uma opção existencial, e não o contrário. [...] Essa opção existencial implica, por seu turno, certa visão de mundo, e será tarefa do discurso filosófico revelar e justificar racionalmente tanto essa opção existencial como essa representação do mundo (HADOT, 2014, p. 17-18).

⁸⁴ Pierre Hadot (1922-2010) é considerado um dos maiores pensadores da filosofia antiga, com ênfase no estoicismo, no epicurismo e no platonismo. Um pensador que mostrou com profundidade a relação existente entre filosofia e forma de vida. Procurou mostrar quando a filosofia deixou de ter essa preocupação de criar uma forma de vida, transformando-se num saber puramente especulativo.

É importante destacar que, para Hadot, por mais que as escolas filosóficas antigas tivessem uma preocupação com o modo de vida, não significa afirmar que deixavam de lado os aspectos teóricos explicativos do mundo. O que estava em jogo era principalmente o modo de viver e encarar a vida. Contudo, segundo Hadot, no decorrer da história, o “fazer filosofia” foi se transformando e perdendo de vista a contribuição com o criar formas de vida. Chegamos a um momento histórico que é raridade uma postura filosófica como nas escolas antigas. E aqui deposita-se, para Hadot, um dos maiores problemas para a filosofia: aceitar que a filosofia seja apenas um discurso filosófico sem estar ligada e integrada a um modo de vida filosófico é aceitar que a filosofia seja reduzida a uma disciplina apenas estudada nas escolas ou universidades. Para Hadot, o advento do cristianismo foi o momento que fez com que a filosofia se transformasse e perdesse o caráter de preocupação com o modo de vida.

[...] na Idade Média, nas universidades, dá-se fim à confusão que existia primitivamente no cristianismo entre teologia, fundada sobre a regra da fé, e a filosofia tradicional fundada sobre a razão. A filosofia não é mais ciência suprema, mas a “serva da teologia”; ela fornece o material conceitual, lógico, físico, ou metafísico do qual tem necessidade. [...] Na Idade Média, se colocarmos à parte o uso monástico da palavra *philosophia*, a filosofia torna-se então atividade puramente teórica e abstrata, ela não é mais uma maneira de viver. Os exercícios espirituais antigos não fazem mais parte da filosofia, mas estão incorporados à espiritualidade cristã (HADOT, 2014, p. 268).

Hadot lembra que na Idade Média a Igreja criou as universidades, que passaram a ensinar a filosofia e a teologia. O aspecto interessante é que a filosofia passou a ser ensinada nas universidades não mais para homens que querem viver de determinado modo, mas ensinada para formar especialistas. A partir do século XVIII, com Descartes, Espinosa, Leibniz e outros, a filosofia conquistou sua autonomia frente à teologia, mas essa reação da filosofia como discurso teórico só ganhou força apresentando-se “antes de tudo como a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas” (HADOT, 2014, p. 271).

Para Hadot, somente com Nietzsche, Bergson e o existencialismo é que a filosofia volta a ser uma maneira de viver e de ver o mundo. No entanto, os pensadores contemporâneos, ao fazerem um estudo dos antigos, se mantiveram, na sua maioria, presos à concepção de filosofia como puramente teórica (HADOT, 2014, p. 65). As diversas escolas antigas: o socratismo, o platonismo, o aristotelismo, o epicurismo, o estoicismo, o cinismo, o ceticismo indicam uma pluralidade preciosa de formas e tipos de busca da sabedoria. São exemplos o epicurismo e o estoicismo, que correspondem a dois polos opostos, mas inseparáveis de nossa vida interior. Para ambas as escolas, a filosofia era entendida como um exercício a ser praticado a cada instante da vida. Hadot chama estes exercícios de exercícios espirituais, por serem práticas

destinados a modificar e transformar aqueles que os praticam. Podem ser práticas físicas, discursivas ou intuitivas. Todas elas fazem parte das escolas filosóficas antigas como um convite para cada homem transformar a si mesmo, pois só assim ele pode chegar à sabedoria. O que distingue uma escola da outra é o modo como realiza a transformação da maneira de ser e de viver.

Para o estoicismo, por exemplo, toda a infelicidade dos homens provém de buscarem alcançar ou manter bens que correm o risco de não obter ou de perder e de buscarem evitar males que frequentemente são inevitáveis. É nessa perspectiva que a filosofia tem um papel fundamental: que é de “educar o homem para que busque alcançar apenas o bem que pode obter e busque evitar apenas o mal que pode evitar” (HADOT, 2014, p. 23). Schofield destaca que:

[...] a ética estoica era pensada, acima de tudo, como uma ética para a vida, não apenas como uma ética sistematizada e elaborada para fazer frente aos críticos e aos desafios. A divisão mais importante do assunto era a última – a parte focada na prática [...]. Muito escreveram os estóicos em estilo “terapêutico” e, com efeito, a maior parte do material sobrevivente efetivamente atribuível aos estóicos é o que se pode chamar de “ética prática”, não a articulação de doutrina, em busca da qual temos que recorrer a doxógrafos, antólogos, enciclopedistas e às vezes, testemunhas hostis ou pouco simpáticas tais como Plutarco e Alexandre de Afrodísias (2006, p. 281).

Uma das novidades da ética prática estoica, que pode ser claramente percebida também nas outras escolas antigas, é a orientação oferecida nas obras, um certo tipo de terapia e de aconselhamento. Christopher Gill também avalia que a ética de Sêneca pode ser entendida como uma orientação dividida em três campos: “(1) avaliar o valor de cada coisa; (2) adotar um impulso apropriado e regrado em direção aos objetos perseguidos; e (3) atingir consistência entre o impulso e a ação” (GILL, 2006, 45).⁸⁵ Certamente, tudo isso exige uma mudança interna difícil de ser alcançada. É aí que, segundo Hadot, os exercícios espirituais cumprem uma função importante: pouco a pouco vão transformando o interior do sujeito.⁸⁶

O fato é que havia uma variedade de práticas de exercícios espirituais que apresentavam certas diferenças: uns eram práticas destinadas a adquirir bons hábitos morais, outros exigiam uma forte concentração mental, outros voltavam a alma para o cosmos, havia aqueles que conduziam para uma transfiguração da personalidade. Cada escola filosófica adotava seus

⁸⁵ Para uma maior compreensão ver (GILL, 2006, p. 35- 64).

⁸⁶ Hadot destaca que não existe nenhum tratado sistemático com a descrição dos exercícios espirituais. Graças a Filo de Alexandria possuímos duas listas de exercícios. Elas não coincidem totalmente, mas têm o mérito de dar um panorama bastante completo de uma terapêutica filosófica de inspiração estoico-platônica. Uma dessas listas enumera: a pesquisa (*zetesis*), o exame aprofundado (*skepsis*), a leitura, a audição (*akroasis*), a atenção (*prosochè*), o domínio de si (*enkrateia*), a indiferença às coisas indiferentes. A outra lista, nomeia: as leituras, as meditações (*meletai*), as terapias das paixões, as lembranças do que é bom, o domínio de si, a realização dos deveres (HADOT, 2014, p. 24-25).

próprios exercícios. No entanto, mesmo diante dessa diversidade havia uma unidade, todos buscavam nos exercícios o aperfeiçoamento e a realização de si. Por isso, compreende-se que os exercícios espirituais são precisamente destinados à formação de si. Com a ajuda dos exercícios o homem podia chegar à sabedoria, ou seja, a um estado de libertação total das paixões, de lucidez perfeita, de conhecimento de si e do mundo.

Conforme destaca Castor: “O ponto nevrálgico da filosofia antiga não era o conhecimento, senão a constituição do “eu”. A ênfase não estava na epistemologia ou na lógica, pois a filosofia era um processo de conversão que afetava a totalidade da existência” (RUIZ, 2015a). Todas as escolas antigas, do seu modo, davam uma importância significativa aos exercícios espirituais, como técnica filosófica, com o objetivo de ajudar o sujeito a alcançar o domínio de si e conseguir libertar-se daquilo que o dominava. Diante disso, percebe-se que a finalidade da filosofia era essencialmente ética, preocupação com a conduta humana, preocupação com os princípios que dirigem a consciência na escolha do bem. Nas escolas filosóficas antigas a ética era entendida como uma prática constitutiva da forma de vida dos sujeitos. A ética dizia respeito particularmente com o modo como o sujeito constitui a sua vida.

Questionávamos se na contemporaneidade ainda há condições para a filosofia manter-se numa estreita relação com formas-de-vida como no período antigo. Esta questão faz sentido porque entendemos que no século XXI, diante da complexidade e pluralidade das sociedades, respostas religiosas ou metafísicas não servem mais como princípio integrador das diversas formas de vida, nesta perspectiva a filosofia também encontra limitações no que compete a indicações de modelos de vida ética, modelos a ser imitados, como fazia na antiguidade. Contudo, mesmo diante das complexidades e pluralidade das várias formas de vida, a busca por sentido da vida nunca cessou e acreditamos que a filosofia tem muito a contribuir nesse campo. A filosofia não pode se contentar em ficar reduzida a uma mera especulação teórica. Castor destaca que “no vácuo entre saber e o viver, a filosofia contemporânea tem muito a oferecer para refletir sobre diversas possibilidades de pensar formas de vida, *ethos* diferentes daqueles que, por exemplo, a sociedade massificada impõe como normais” (RUIZ, 2015a). Enquanto a filosofia ficar reduzida à análise conceitual, sem uma preocupação de fundo com o viver, o vácuo entre saber e viver continuará sendo ocupado, como diz Castor “pela mídia de massas, os folhetins de autoajuda, etc., discursos em que predomina o doutrinamento massificador e a normalização adestradora” (RUIZ, 2015a).

É nessa perspectiva que podemos entender a investida de Foucault sobre o “cuidado de si”. No prefácio de *O Uso dos Prazeres* e num capítulo de *O Cuidado de Si* Foucault fez referência aos *exercícios espirituais* lembrados por Hadot. Ele ficou tão admirado com Hadot

que, em uma conversa pessoal, o aconselhou a candidatar-se ao *Collège de France*. Como o próprio Hadot destacava, mesmo com algumas divergências⁸⁷ entre eles, observa-se claramente que ambos têm interesses pelos mesmos temas: “a filosofia como terapêutica, Sócrates e o cuidado de si, os diferentes tipos de exercícios espirituais” (HADOT, 2014, p. 276). Ambos guardam uma preocupação não puramente histórica ao ler e estudar a filosofia antiga, percebiam que ali há uma experiência capaz de modificar o sujeito como uma prática de liberdade. Ou seja, depois de todos os seus estudos e pesquisas sobre o sujeito e o poder, no qual o indivíduo se apresenta constantemente sob o jugo de um poder dominante, Foucault vê a possibilidade de uma alternativa no interior do próprio sujeito, para o que foca suas pesquisas no que ele chama de “*Práticas de si*”, partindo dos gregos, passando pelo cristianismo e centralizando sua análise na modernidade.

Foucault examinou a reação dos indivíduos ao poder coercivo, a forma como que se apropriaram destas técnicas manipuladoras e internalizaram a identidade e verdade prescrita e como a manipulação externa se transforma em uma tutoria auto-imposta e um auto-controle interior. Ou seja, se volta ao estudo das “tecnologias de si” e mostra a ambivalência de seu uso: por um lado, suas funções enquanto instrumentos do tipo de poder pastoral subjugativo e, pelo outro, seu potencial para o cuidado de si do indivíduo e para a livre auto-transformação.

Nos volumes da *História da Sexualidade*, Foucault centra-se mais na questão da constituição ética do sujeito. O autor entende a ética como a “prática refletida da liberdade”, que ocorre quando o próprio sujeito se torna fazedor de sua própria história e molda a sua vida, já que é o sujeito que se constrói, que se dá as regras de existência e conduta.

Para entendermos a trajetória filosófica de Foucault e como ele chegou à análise ética da constituição do sujeito, vejamos o que o próprio autor descreve:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo de meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. O primeiro é o modo da investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, como por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso [...] na filosofia e na linguística. Ou, ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na

⁸⁷ Uma das divergências que Hadot destaca diz respeito ao momento que a filosofia deixou de ser vivida como um trabalho de si sobre si. Para Hadot esse ruptura inicia na Idade Média, no momento que a filosofia tornou-se auxiliar da teologia, já que, a partir daí os exercícios espirituais foram integrados à vida cristã e tornaram-se independentes da vida filosófica. Foucault, ao contrário vê na modernidade a responsabilidade por essa ruptura, em especial em Descartes (HADOT, 2014, p. 279-280). Mesmo com divergências, Hadot destaca que Foucault mantém para ele um valor atual, pois esforçou-se para realizar nos últimos anos de sua vida uma “estética da existência”, a ideia antiga da filosofia como modo de vida, como exercício da sabedoria, como esforço na direção da tomada de consciência vivaz da totalidade (HADOT, 2014, p. 281).

análise das riquezas e da economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia. Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de “práticas divisórias”. O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Esse processo o objetiva. Exemplo o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os bons mínimos. Finalmente tentarei estudar [...] o modo pelo qual um ser humano torna-se um sujeito. Por exemplo, eu escolhi o domínio da sexualidade. Assim, não é poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa (apud DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 231-232).

A última fase do projeto foucaultiano se deteve numa investigação do sujeito como governante de si. Essa investida se deve principalmente por Foucault entender que só um sujeito que sabe governar-se a si mesmo tem as condições de resistir à lógica biopolítica que se utiliza das técnicas de massificação e normalização dos sujeitos como meios para produzir formas de subjetivação fáceis de conduzir. Da mesma forma que Hadot, Foucault encontra na filosofia antiga as condições de pensar um sujeito que sabe governar-se, pois sabe cuidar de si. Para aprofundar sua tese sobre o cuidado de si, Foucault retoma a máxima socrática “conhece-te a ti mesmo” e observa a interrelação dela com o “cuidado de si”. Professor Castor destaca que na filosofia antiga o termo *epiméleia heautoû* (*cuidado de si*) tem uma importância significativa. “*Epiméleia heautoû* é um termo amplamente utilizado pelos diversos filósofos gregos e romanos de Sócrates até Santo Agostinho. O termo designa uma prática específica do sujeito sobre sua subjetividade que lhe permite construir uma forma própria de existência” (RUIZ, 2015b).

Epiméleia heautoû requer fundamentalmente o relacionamento de um indivíduo consigo mesmo. Para nós contemporâneos isso significa uma nova visão de homem, pois o que está em jogo é um homem que se transforma em um sujeito ético livre e responsável por suas próprias ações. A análise do *Alcibíades* de Platão em *A hermenêutica do sujeito*, leva Foucault a apontar que o papel central do princípio do “cuidado de si”, “não foi uma atitude intelectual, nem um conselho dado por velhos sábios a alguns jovens demasiados apressados. Não, a afirmação, o princípio ‘é preciso ocupar-se consigo mesmo’ era uma antiga sentença da cultura grega. Uma sentença, em particular lacedemônia” (FOUCAULT, 2006, p. 41-42).

Para os gregos o *cuidar de si* não era algo inalcançável, nem por isso era fácil. O exemplo é Alcibiades. Alcibiades era um aristocrata ateniense que pretendia ser governante de Atenas. Ao ser interpelado por Sócrates Alcibiades revela a sua ignorância em relação ao que é justo e injusto, mostrando seu despreparo para as questões de Estado. Sócrates chama a atenção aos perigos da presunção, que o mantém ignorante e dependente dos outros e, portanto, afirma a importância da humildade. Só poderemos cuidar de nós mesmos conhecendo-nos através do conhecimento de nossa essência, que é a alma. Assim como o médico conhece a

medicina, somente conhece a si mesmo quem se dedica à própria alma e somente quem assim procede pode ser sábio. Alcibíades percebe que nem cuidar de si ele sabia, portanto como poderia querer cuidar dos outros? Foucault descreve que:

É para conhecer-se a si mesmo que é preciso dobrar-se sobre si; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso desligar-se das sensações que nos iludem; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso estabelecer a alma em uma fixidez imóvel que a desvincula de todos os acontecimentos exteriores (FOUCAULT, 2006, p. 86).

O conhecer está intimamente ligado à noção do cuidado de si que, por sua vez, se cruza com a noção do governo de si. Aprender a cuidar de si significa saber governar-se. O cuidado de si mantém uma relação próxima com a atividade política, a educação, o conhecimento de si, o amor filosófico. Estes relacionamentos se tornaram os maiores temas de pensamento durante os períodos helenísticos (em Sêneca, Plutarco, Epíteto, entre outros), com interpretações bem diferentes nas várias escolas. A perspectiva do cuidado de si se tornou uma forma de viver. Foucault destaca que o desenvolvimento da cultura do cuidado de si se tornou um tema filosófico comum, elaborado por epicuristas, estóicos, cínicos e pitagóricos. Suas ideias eram relacionadas às “práticas de si” e eram guias no caminho da vida, promovendo atividades que serviam à alma através da auto-reflexão, meditação, introspecção e atividades de leitura e escrita. Na cultura do cuidado de si, a atenção maior foi dada à cultivação de uma sutileza de mente, delicadeza de sentimento, e mais detalhadas introspecções em várias formas, incluindo através de auto-expressão em anotações, cartas e tratados. Preparando o sujeito para saber confrontar-se com as vicissitudes da vida ou da morte.

Todos esses métodos de cuidado visavam a liberdade do cidadão grego que, como vimos, era alcançada através do controle dos desejos. Como descreve Foucault: “ser livre em relação aos prazeres é não estar a seu serviço, é não ser seu escravo” (1984, p. 74). Por isso Castor é enfático na afirmação de que não há maior escravo que aquele que é escravo de si mesmo porque perdeu ou não desenvolveu a capacidade de domínio de si (*enkrateia*).

Cuidar de si era o modo através do qual a liberdade individual era refletida como uma ética. Era o eixo ético para a correta prática da liberdade, de conduta correta, de conhecer e formar a si, dominando os próprios apetites para não ser escravo deles. Como Foucault escreve, “na antiguidade, a ética como uma prática consciente da liberdade girou em torno deste imperativo fundamental: cuida-te de si mesmo” (FOUCAULT, 2006a, p. 268). Foucault em sua análise da relação entre liberdade e ética indica que os gregos problematizaram a liberdade como um problema ético. Ele usa o termo original grego *thos*, que tem um significado muito

mais pessoal e profundo, que o termo contemporâneo ética. Para os gregos *'thos* significava não apenas uma certa forma de agir, mas também um modo de ser para o sujeito. Uma pessoa que pratica a liberdade de certa forma possui um *'thos* esplêndido, o qual era evidente em sua aparência e comportamento, sendo enfatizado e honrado como um exemplo. Esta era a forma concreta de liberdade e a forma que os gregos problematizavam a liberdade como *'thos*. Este *telos* (objetivo) poderia ser alcançado apenas como um resultado de prática e esforços de auto-formação. Como Foucault enfatiza:

Os gregos problematizavam efetivamente sua liberdade e a liberdade do indivíduo, como um problema ético. Mas ético no sentido de que os gregos podiam entendê-lo: o êthos era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O êthos de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos etc. Esta é para eles a forma concreta da liberdade; assim eles problematizavam sua liberdade. O homem que tem um belo êthos, que pode ser admirado e citado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade de uma certa maneira. Não acredito que haja necessidade de uma conversão para que a liberdade seja pensada como êthos; ela é imediatamente problematizada como êthos. Mas, para que essa prática da liberdade tome forma em um êthos que seja bom, belo, honroso, respeitável, memorável e que possa servir de exemplo, é preciso todo um trabalho de si sobre si mesmo (2006a, p. 270).

Foucault tinha um objetivo claro com o estudo sobre o “cuidado de si” na filosofia antiga: mostrar como o sujeito grego, através de uma série de exercícios (*askese*), conduzia sua vida, diferenciando-se da mera vida animal e da pura subsistência biológica, ou seja, o objetivo era mostrar como o sujeito grego criava a condição para uma forma de vida ética. Nessa perspectiva, Castor descreve:

A possibilidade de criar uma forma de vida além da pura necessidade biológica diferencia o ser humano do resto das espécies animais. Não existe um caminho único nem predefinido para criar uma existência feliz, o modo de existência tem que ser criado e reinventado a cada circunstância, daí que tenham sido propostas diferentes escolas filosóficas com variáveis e divergências. Na diversidade de escolas filosóficas antigas, havia alguns pontos de convergências. Um aspecto comum a todas as escolas era a convicção de que o sujeito humano deveria construir-se a si mesmo enquanto sujeito. A subjetividade era concebida como uma tarefa a ser criada, produzida, modelada pela ação do próprio sujeito sobre si mesmo. Neste ponto, a ação da subjetividade era assimilada à criação estética do artista (RUIZ, 2015c).

Cada escola, apesar de usar de exercícios variados: austeridade de vida extrema, rigorismo em determinadas práticas de vida e severidade no modo de se comportar em determinadas circunstâncias, tinham como objetivo comum, criar uma forma de vida diferenciada. Todos esses exercícios do cuidado de si ajudavam o sujeito a adquirir, ou alcançar a virtude essencial para a forma de vida escolhida.

O estudo que Foucault faz de Sêneca e outros estoicos conclui que a preocupação principal destes autores era com problemas relacionados com o “eu”, com a ética do “eu”, tecnologia do “eu”. Chamou a atenção de Foucault o acento que a ética grega dava à conduta moral do homem e sua relação consigo mesmo e com os demais.⁸⁸ Contudo, ao contrário do que podemos imaginar, a ética não estava vinculada a um sistema legal. Por exemplo, era impensável uma lei que tentasse regulamentar a má conduta sexual, pois o que estava em questão era um esforço de construir uma ética que fosse uma estética da existência. Na última entrevista concedida por Foucault antes de sua morte, ainda refletindo sobre a ética e a constituição do sujeito, ele destaca:

Eu me pergunto se o nosso problema hoje não é, de certa forma, semelhante, uma vez que a maioria de nós deixou de acreditar que a ética é sustentada pela religião, e nos opomos que um sistema legal intervenha moralmente em nossa vida privada e pessoal. Os mais recentes movimentos de libertação estão perdendo força, porque eles não conseguem encontrar um princípio que sirva de base para o desenvolvimento de uma nova ética. Necessitam de uma ética, mas a única que encontram está apoiada num suposto conhecimento científico do que é o eu, o desejo, o inconsciente, etc. A semelhança entre estes problemas e aquele dos gregos é surpreendente (FOUCAULT, *El sexo es aburido*).

O objetivo dos gregos era a construção de um sujeito ético. Tarefa que a modernidade não levou adiante, pois o sujeito moderno não tem uma preocupação consigo mesmo:

Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder sobre si e o poder sobre os outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o status, as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que pode fazer e o que é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática (FOUCAULT, 1985, p. 91).

Podemos nos questionar sobre as principais consequências desse processo que deixou de se preocupar com a construção ética da subjetividade. Diríamos que a consequência mais evidente é a precariedade dos modos de subjetivação contemporâneos, ou seja, os modos de construção de si mesmo como sujeito. A atual sociedade do controle tem como eixo central a fabricação de subjetividade domáveis, a subjetividade dócil, que facilmente se submete aos ditames e demandas das instituições. Esse tipo de subjetividade adapta-se com facilidade e rapidez às demandas do sistema. Como o sujeito moderno não valoriza o cuidado de si, torna-se um sujeito influenciável, com um comportamento fácil de formatar e vulnerável aos apelos

⁸⁸ Problemas de cunho religiosos, como: o que acontece depois da morte? Quem são os deuses? E outros, são problemas secundários. O destaque era dado à conduta moral.

do mercado (sistema). Castor adverte que “subjetividade flexibilizadas reagem coletivamente a modo de população massificada. O indivíduo massificado é governado como população cujas demandas tendem a ser induzidas, conduzidas e administradas segundo os estímulos naturais de uma espécie” (RUIZ, 2015b). As instituições modernas criam sujeitos adestrados, treinados para servir ao sistema. Obviamente que quanto mais dócil, melhor para a implantação de determinadas agendas.

Mesmo que a modernidade esteja fundada sobre o princípio da liberdade e da autonomia, na prática somos enganados e iludidos. O sentimento é que faltam as condições para decidir até mesmo sobre coisas banais. A maior ilusão é acreditar que com o voto estamos decidindo os rumos de nossas cidades e estados. A ilusão da liberdade e autonomia não nos deixa ver a sociedade de controle que se estrutura na frente dos nossos olhos. Por mais paradoxal que possa parecer, o controle produz, ao mesmo tempo, desterritorialização contínua e subjetivações ordenadas em séries, mas sem perder o caráter da homogeneidade. Cria nos sujeitos a necessidade da aquisição contínua das últimas novidades tecnológicas, de busca de imagens de competência, de roupas de griffe, do carro da moda, mas sempre deixando os sujeitos no campo da falta, da desqualificação. Produz subjetividades solitárias, cada vez mais voltadas para dentro de si. Subjetividades que tiram os homens da história e têm como um dos seus efeitos na produção de distância e individualização. Como destaca Sandro Chignola, no contexto do neoliberalismo “pensar num sujeito autônomo é pura ideologia” (CHIGNOLA, 2016).

Nunca se criou tantos mecanismos de controle social e de normalização. Nunca houve tamanho investimentos em controle e vigilância de condutas com o objetivo de induzir os sujeitos a normatizar seus modos de vida aos padrões do sistema. Todos os mecanismos biopolíticos que visam a conduta e massificação de um modo de vida, na prática, negam a autonomia dos sujeitos, pois efetivamente promovem modos de subjetivação de submissão voluntária. Daí porque, a maior luta a ser enfrentada na atualidade é “a luta contra as formas de subjetivação – contra a submissão da subjetividade – está se tornando cada vez mais importante, a despeito de as lutas contra as formas de dominação e exploração não terem desaparecido, muito pelo contrário” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 236).

5.2 FORMA-DE-VIDA: RESISTÊNCIA ÀS FORMAS DE SUJEIÇÃO

Segundo o professor Antônio da Re (2007, p. VII-X) há uma estreita relação entre ética e forma-de-vida. A ética cresce e se desenvolve inevitavelmente através das mediações oferecidas pelas várias formas culturais e históricas vigentes, nas quais se desenvolve a experiência de vida mais significativa dos homens. A forma-de-vida não permanece fixa e determinada de uma vez por todas. Estabelecer em que consiste aquela determinada forma ou prática de vida, em que coisa se diferencia de outras práticas ou que coisa a qualifica como propriamente uma forma-de-vida é entrar no campo da reflexão ética, pois inevitavelmente levanta-se questões sobre o que é bom ou mau, justo ou injusto, questões com valores expressamente éticos. No final da primeira obra, que compõe o projeto *Homo sacer*, Agamben descreve:

Se chamarmos forma-de-vida a este ser que é somente a sua nua existência, essa vida que é sua forma e que permanece inseparável desta, então veremos abrir-se um campo de pesquisa que jaz além daquele definido pela intersecção de política e filosofia, ciência médica biológica e jurisprudência (HS, p. 211).

O conceito, forma-de-vida também foi analisado num pequeno capítulo da obra *Mezza senza fine*, intitulado “Forma-di-vita”. Parece que aqui Agamben traça um plano de pesquisa para os volumes seguintes se considerarmos que recentemente, as últimas obras que compõem o quarto volume do projeto, o conceito forma-de-vida retorna como um conceito central para pensar a política e a ética. Antônio Lucci descreve a forma-de-vida como “uma espécie de reencontro do que tem sido sempre dividido pela lógica do poder, da máquina governamental: a *zoé* da *bíos*” (LUCCI, 2016, p. 71). Está claro, no projeto agambeniano, que no primeiro volume da série o autor se empenha a mostrar a separação da vida nua, de uma vida politicamente organizada. E o problema posto a partir dessa primeira obra é como pensar uma vida que não se separa da sua forma, ou seja uma forma-de-vida através da qual os sujeitos possam decidir seus modos de constituir-se com liberdade, sem a restrição violenta do direito, economia, ou o Estado que buscam a todo o instante governar a vida expondo-a à violência. Sendo assim, quais os critérios para definir qual a melhor forma-de vida? Pensar a forma-de-vida numa perspectiva ética significa conceber a ética como dimensão de prática de vida (ethos), sem reduzi-la a normatividades, leis, ou princípios metafísicos ou naturalistas.

É importante destacar que a forma-de-vida é o conceito concebido por Agamben para fazer frente ao governo da biopolítica, é a alternativa frente a este cenário de sujeição. Não é demais recordar que a biopolítica é para Agamben a instrumentalização da vida. A biopolítica através de seus dispositivos de captura e governabilidade da vida normatiza as subjetividades e

prepara o terreno para uma sociedade massificada, habitada por sujeitos manipuláveis. Sociedade fértil para implantação da agenda de quem governa. Mesmo que o sistema, ou as grandes corporações usam da vida humana para atingir seus fins, o indivíduo que possui sua subjetividade normatizada vive da falsa ilusão da liberdade e da vida feliz. Bauman destaca que no atual sistema capitalista, a vida humana é reduzida a mera consumidora, com isso, não exercemos a plena autonomia, tão prometida pela modernidade, pois as condições materiais que garantiriam a liberdade de escolha são determinadas pelos produtores e vendedores que sabem convenientemente agradar aos interesses mercantis devidamente padronizados para a satisfação psicológica dessa figura. “A liberdade do consumidor significa uma orientação da vida para as mercadorias aprovadas pelo mercado, assim impedindo uma liberdade crucial: a de se libertar do mercado, liberdade que significa tudo menos a escolha entre produtos comerciais padronizados” (BAUMAN, 1999, p. 277).

Nesse cenário, a forma-de-vida é pensada por Agamben como a maneira de libertar a vida humana das amarras dos dispositivos da governamentalidade e da exceção soberana, ou seja, da maquinaria biopolítica que instrumentaliza a vida. A forma-de-vida é a linha de fuga e de resistência aos modelos instrumentais de subjetivação. Nessa perspectiva, a forma-de-vida é ética porque não se sujeita docilmente aos padrões pré-estabelecidos.

Mas, como a forma-de-vida pode escapar do individualismo tão em voga nas sociedades atuais? Ou, não estaríamos incentivando a criação de formas-de-vida tão diferentes e variadas que nos sentiríamos isolados vivendo em verdadeiras ilhas? Como escapar do possível individualismo? O modelo de sociedade criado pelo sistema capitalista neoliberal potencializou uma forma de sociedade pautada pelo egoísmo individualista. A forma-de-vida pensada por Agamben é exatamente uma alternativa a essa vida sem forma, que se apresenta como normal nas sociedades contemporâneas. Castor adverte que:

Reduzir a alteridade humana a mera objetivação relativa possibilita utilizar a vida humana, o outro, como uma coisa útil, instrumentalizando-a como recurso natural eficiente. Reconhecer seu valor em si repõe um critério ético, o da alteridade humana, a partir do qual poderemos pensar em criar uma forma de vida em que a vida humana seja inseparável de sua forma uma vez que outorgamos o valor ético da realização plena da vida como critério de uma forma de viver (RUIZ, 2015b).

Agamben não define o que é ética. Mas, ao refletir sobre a forma-de-vida dos franciscanos, parece querer mostrar que a ética deve ser uma prática de vida. Por isso não comunga com a ideia de uma ética reduzida a um código de princípios e valores, por mais que se articule com eles. O exemplo é a própria conduta franciscana, uma conduta de resistência

aos padrões dos códigos e princípios impostos pela Cúria Romana. O fundamental, para Agamben, foi mostrar como os franciscanos são na prática, como foram modelando sua forma-de-vida como prática constituinte de sua vida. Fundamentalmente, não foi o dever ser que definiu a forma-de-vida, mas sim a prática de vida que manifesta no modo ético o que construiu os sujeitos franciscanos.

Há autores e teorias éticas que advogam a necessidade da compilação de uma lista de princípios, valores e normas para guiar os indivíduos em sociedade, mantendo-os na conduta reta, legal e boa. Essa é a perspectiva ética que descreve *o que* e *como* os indivíduos devem agir, uma perspectiva predominante nas sociedades tradicionais, onde as normas instituídas eram concebidas como deveres naturalmente definidos. É a perspectiva chamada de ética do código, ou seja, é a ética correspondente ao espaço da normatividade habitual do valor, dos costumes considerados bons e justos. Esta teoria enfatiza a definição e a codificação dos princípios éticos normativos, dos valores que devem ser vividos ou seguidos. Nessa perspectiva, a ética é o cumprimento fiel dos princípios daquele grupo ou tradição. Consequentemente, ético será o indivíduo que conhece com perfeição e observa com fidelidade os códigos. Há, na verdade, uma predominância da regra sobre a vida e, por isso, a ética está fundamentalmente imbricada ao modo como o sujeito cumpre a norma. O professor Castor adverte que:

O código ético não pode ser anulado com facilidade devido a incidência de toda norma para legitimar as condutas e com ela normatizar (e normalizar) comportamentos. A norma ética dá uma aparência de normalidade a aqueles e aquelas que se ajustam ao que se prescreve. Através da norma codificada se estabelece a legalidade formal para as condutas e as instituições. Sem a legitimação da norma, qualquer instituição ou prática passa ao âmbito da anormalidade, quando não da ilegalidade. O ajustamento do sujeito e a instituição à norma reforça sua aceitação social (RUIZ, 2003, p. 132).

Ser normal, adequar-se ao sistema de normas pré-estabelecidas, é ser ético. No entanto, aquilo que hoje entendemos como “ser normal” é, na verdade, produto de disputas de normas e valores éticos. A disputa sobre o que é normal não deixa de ser uma disputa ética. Por isso, Castor entende que nas normas e valores éticos pode estar subjacente a legitimação dos dispositivos de poder de uma sociedade, do que é aceitado pela maioria das pessoas. O fato determinante é que no imaginário da sociedade a consolidação de um código de ética como normal possibilita estabelecer modos de subjetivação de acordo com os códigos aceitos como normais. Contudo, essa subjetivação tende a normalizar os indivíduos. Sabemos que um sujeito normalizado não se impõe aos valores e normas hegemônicas. Assim: “A sujeição do indivíduo responde ao modelo de subjetivação específico que utiliza a ética como código para controlar mais eficientemente os comportamentos” (RUIZ, 2003, p. 132).

Agamben não concorda com esta perspectiva de ética reduzida a um código de normas. Ele está mais preocupado com a maneira como o sujeito se apropria das normas éticas e como essa prática contribui na construção de sua subjetividade. Os franciscanos tornaram-se o exemplo de como constituir uma vida que cria a regra para viver o modo escolhido. É a vida que cria a regra e não o contrário, como ocorre nas sociedades atuais. Ao dar primazia à vida, a regra é reduzida a uma orientação externa do tipo de vida escolhida, isso significa dizer que a regra deve ser observada enquanto colabora para a criação de uma forma-de-vida. Nesse sentido, o monasticismo não cumpre a regra simplesmente pelo que ela representa normativamente. O professor Castor resume esta relação entre vida e regra da seguinte forma:

O ideal da *regula vitae* é atingir uma vivência da regra que anule sua normatividade transformando a regra em vida. De alguma forma, o ideal da *regula vitae* é desativar a normatividade da regra criando uma forma de vida além dela, pois a vida que escolheu viver uma determinada regra usa a regra como meio para criar essa forma de vida. Nesta perspectiva, a vida internaliza a regra como meio para seu fim, que é viver além da regra. Para tanto modifica a regra quando necessário for, para melhorar a vida. A regra da *regula vitae* não é um a priori transcendental que deve se obedecer, como ocorrerá com o imperativo da lei em Kant, mas um meio relativo que deve modificar-se em função da vida. A regra da *regula vitae* é sempre relativa, pois está em relação com a vida que deseja constituir-se. A *regula vitae* aspira a criar um limiar de indiscernimento entre a regra e a vida transformando toda a regra em vida e toda a vida em uma forma regrada de existir (RUIZ, 2015e).

O fundamental da perspectiva ética é a forma como cada sujeito estrutura e organiza seus comportamentos e define suas condutas. É isso que tem repercussão na constituição da subjetividade não normatizada. Isso é que define a forma-de-vida do sujeito, porque a prática ética, através da determinada forma-de-vida, constrói a subjetividade. Entendemos que, dessa forma, não ocorre a fabricação de subjetividades flexibilizadas, domáveis, normatizadas, mas, ao contrário, a prática ética do sujeito concretiza uma forma-de-vida que não se subordina a um código. Portanto, a ética como prática de subjetivação não se fundamenta nas leis do dever-ser nem aceita a ideia de uma natureza humana determinada por leis universais. É na singularidade de cada subjetividade manifesta-se a dimensão ética do sujeito. O que define a ética é a prática vivida pelo sujeito, ou seja, sua forma-de-vida. Mais que um saber, com princípios bem definidos, a ética é prática de vida. A ética se estriba no modo como os sujeitos vivem os valores, ela não se encontra nas leis naturais do dever, mas sim no modo de ser dos sujeitos.

Com a predominância de dispositivos que tolhem nossa liberdade, autonomia e fabricam subjetividades submissas e flexibilizadas para facilitar a execução de interesses, acreditamos que a alternativa para frear esse processo é resgatar à ética, entendendo-a como prática constitutiva da subjetividade. Mesmo que a lógica biopolítica atual governe os sujeitos através

do gerenciamento de suas vontades, não descartamos o sujeito, pois acreditamos na sua potencialidade ética. Acreditamos no sujeito e na potencialidade para gerenciar sua vontade e seus impulsos com autonomia em vista de uma forma-de-vida. É ajudando a construir modelos de subjetivação autônomos que a ética se apresenta como alternativa à biopolítica. Mas, para isso, é necessário que o sujeito faça um trabalho sobre a própria subjetividade. Essa deve ser a prática, na qual, o próprio sujeito inventa sua existência rejeitando os ditames dos outros ou dos códigos institucionais. E aqui está a tarefa da filosofia na atualidade. Temos a convicção de que a constituição do sujeito livre passa necessariamente por um processo, um trabalho, por um exercício de controle dos desejos e vontades. É da formação dessa subjetividade que as sociedades contemporâneas sentem falta. Ao contrário do que prega o neoliberalismo, livre não é o sujeito que realiza todos seus desejos. Livre é aquele que não é escravo de si, ou seja, tem autonomia sabe controlar seus desejos e, dessa forma, constrói sua forma-de-vida, sabendo conduzir sua própria existência. Sem governo de si, sem domínio dos próprios desejos, não existe liberdade. Esse auto-governo é realizado com sabedoria e com prática ética.

5.2.1 Forma-de-vida como orientação para a felicidade

Na passagem da primeira para a segunda parte de *L'uso dei corpi*, Agamben destaca que “ética não é a experiência na qual o sujeito se segura para trás, acima ou abaixo da própria vida, mas aquela cujo sujeito se constitui [...], vivendo sua vida (LC, p. 143). É nessa perspectiva que o quarto capítulo da terceira parte do livro *L'uso dei corpi*, intitulado *La vita è una forma generata vivendo* (LC, p. 281) pode ser interpretado. Ou seja, nesse capítulo fundamenta-se a ideia de que comportamentos e formas do viver humano não são mais prescritos por uma vocação biológica nem designados por uma necessidade qualquer, mas, mesmo quando consentidos, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o viver mesmo. Por isto, como o homem é um ser de potência (que pode fazer ou não fazer, ganhar ou falir, perder-se ou se encontrar), é o único ser cuja vida é designada à felicidade. Portanto, forma-de-vida não é algo que preexiste ao viver e lhe dá realidade. Mas, ao contrário, a forma-de-vida é gerada vivendo, “é prodotta da ciò stesso di cui è forma” (LC, p. 286). A forma-de-vida é uma vida política orientada para a felicidade, ao mesmo tempo que é emancipada de todo o tipo de soberania, pois ela é só uma maneira de ser e viver que não determina de algum modo o vivente, assim como não é determinada pelo vivente, mas é inseparável deste.

Através de um jogo de palavras Agamben destaca que “forma-de-vida não é um ser que possui esta ou aquela propriedade ou qualidade, mas é um ser que é o seu modo de ser, que é gerado pela sua maneira de ser” (LC, p. 286). Na forma-de-vida, a separação entre *bios* e *zoé* é neutralizada e o objeto da forma-de-vida passa a ser somente a vida, isso significa “vivê-la como algo absolutamente inseparável, fazer coincidir em cada ponto, *bios* e *zoé*” (LC, p. 287). Só isso já é um grande projeto, pois a biopolítica moderna fez da vida nua objeto da política, separando *zoé* de *bios*. A proposta de Agamben ressalta a necessidade de neutralizar os dispositivos bipolares *zoé/bios*. Sempre que estivermos diante de uma máquina dualista, não podemos jogar um polo contra o outro ou simplesmente buscar novas articulações entre eles. Para que a forma-de-vida possa aparecer é necessário tornar inoperosa a máquina que produz as bipolaridades juntamente com seus polos opostos.

Contudo, o próprio Agamben reconhece que uma forma-de-vida (vida que não se separa de sua forma)

é alguma coisa que não existe ainda na sua plenitude e pode estar confinada em lugares que nas circunstâncias presentes aparentam ser pouco edificantes. Trata-se, do resto, de um princípio benjaminiano, segundo o qual os elementos do estado final se escondem no presente não nas tendências que aparentam ser progressistas, mas naquelas mais insignificantes e desprezíveis (LC, p. 290).

Parece que esse resto, insignificante e desprezível do presente, no qual seria possível pensarmos uma forma-de-vida, encontra-se naquelas figuras já mencionadas nesse trabalho, como por exemplo, o muçulmano, o ultra-comatoso, o refugiado, o imigrante, etc., todas vidas que foram separadas da sua forma, e nas quais é ressaltada a bipolaridade entre *bios* e *zoé*.

Mas, “como descrever uma forma de vida?” (LC, p. 291). Agamben cita uma série de anúncios publicados em jornais que mostram pessoas que procuram namorados/as. O anúncio é intitulado “modo de vida”. Para descrever o seu modo de vida, as pessoas postam suas fotos, descrevem como são fisicamente, detalham traços de sua personalidade, descrevem o que fazem, o que gostam, seus hobbies e etc. O que se percebe em todos os casos é a existência de uma tentativa de comunicar uma forma-de-vida. Parece ser uma tentativa falida, mesmo que não completamente, pois a forma-de-vida não se deixa definir simplesmente por atributos ou propriedades de um sujeito que julga, mas pela forma que cada um, perdendo-se como sujeito, se constitui como forma-de-vida. Em síntese, “a forma-de-vida, não se refere àquilo que eu sou, mas como sou aquilo que sou” (LC, p. 294).

Agamben quer destacar que forma-de-vida não se conforma a uma lei comum, nem a uma identidade particular. Entre o ser e suas qualidades há o abismo da presença, depende

extritamente da experiência singular que cada um faz dele em um determinado momento e em um determinado lugar. A forma-de-vida não está contida num predicado, em qualquer predicado: grande, magro, gordo, bonito, feio, rico, empresário, brasileiro, e etc. Ela está na descontinuidade da sua presença, na irredutível singularidade do seu ser-em-situação. Quando nos encontramos com um ser subversivo, a sua maneira de ser nos toca até desativar em nós toda repulsa, provamos que a própria objeção é uma qualidade. Como descreve Agamben: “É isto e somente isto que torna aquela objeção perfeitamente inocente, isto é, ética” (LC, p. 295). Não é a beleza ou a justiça que nos afetar, mas o modo como cada um é justo ou belo. “Por isso também uma vileza pode ser inocente, também uma ‘pequena obscenidade’ pode nos afetar” (LC, p. 295). Assumir uma forma-de-vida significa ser fiel às próprias inclinações, mais que aos próprios predicados. Nas sociedades tradicionais, toda existência humana é presa numa práxis, como uma profissão, que definia a vida e que se identificava com ela. Na modernidade essa perspectiva entra em crise, ocorre a separação entre vida e ação.⁸⁹ Ambas as perspectivas têm problemas para Agamben. O que ele entende por forma-de-vida não é definido nem por uma práxis (*energeia*) ou uma obra (*ergon*), mas por uma potência (*dynamis*). Agamben descreve:

O vivente que procurar definir-se ou dar-se forma através da própria operação, é, de fato, condenado a mudar incessantemente a própria vida com a própria operação e vice-versa. Ao contrário, se dá uma forma-de-vida, somente lá onde ocorre contemplação de uma potência. Certamente, a contemplação de uma potência pode ocorrer somente em uma obra; mas, na contemplação a obra é desativada e tornada inoperosa, e deste modo, restituída a possibilidade aberta a um possível novo uso (LC, p. 313).

⁸⁹ Na teologia sacramental ao entender que a validade do ofício sacerdotal independe da forma de vida do sacerdote separou radicalmente a vida da sua ação. Para preservar a objetividade da eficiência do sacramento em detrimento da forma de vida do ministro a igreja operou a cisão entre ação e vida o que provocou a separação entre forma e vida. A forma de vida se tornou algo secundário para a validade do ato litúrgico sacerdotal. O importante no ofício sacerdotal era garantido pela função que realiza o sacerdote, que por sua vez não é mais que um instrumento através do qual Deus realiza a ação. A validade da função é garantida por um outro em nome do qual o ministro realiza sua função, que é Deus. Agamben destaca que esse discurso sobre a teologia sacramental ofereceu todo o aparato necessário para o direito público administrativo moderno, desde a noção de burocracia até a noção de funcionário. Como aquele que executa determinadas funções, mas a eficácia depende sempre de outro, geralmente do chefe, que é o verdadeiro sujeito da ação. Como consequência da separação entre vida e sua função lembremo-nos de Eichmann que se declava inocente das barbaridades cometidas no campo de concentração. O exemplo de Eichmann é uma clara consequência do paradigma da operatividade na qual exime o funcionário da responsabilidade de sua ação. A responsabilidade é transferida para aquele que solicitou e tornou a ação operativa. No paradigma da operatividade, a ação realizada não é avaliada pela forma-de-vida de quem a realiza a eficiência depende do chefe, ou da corporação que é o verdadeiro sujeito da ação. Com isso o funcionário, que foi a causa instrumental para o efeito da ação é eximido de toda a responsabilidade. Por isso Agamben entende que o ofício tornou-se o paradigma da ação dominante em nossa modernidade, no qual operou a separação entre ação e vida, ou seja entre forma e vida.

O fato é que o sujeito jamais poderá ser definido pela sua obra, mas somente pela sua inoperosidade, ou seja, do modo pelo qual, mantendo-se em obra, na relação com uma pura potência, constitui-se como forma-de-vida, na qual *zoé* e *bios*, vida e forma, público e privado, entram em um limiar de indiferença e não está mais em questão nem a vida nem a obra, mas a felicidade. A “vida feliz” não pode ser uma vida nua, capturada pelos dispositivos biopolíticos, mas uma vida que atinja a perfeição de sua própria potência, matendo-se em potência (do contrário, persistiria uma teleologia que de alguma forma teria uma força exterior), aberta a sempre novos usos, sobre a qual soberania, a economia e o direito não teriam mais possibilidade de captura. Como destaca Lucci:

A forma-de-vida não é a “vida nua”, do *Homo sacer I*, nem o “limiar de indistinção”, entre ser e fazer que é o objeto (crítico) do *Opus Dei*, é antes o resultado – sempre instável, para ser alcançado, e o seu risco – da tensão que ocorre entre opus e vida, entre uma vida que se põe em obra e os efeitos de retorno que a prática que leva a uma obra tem sobre a vida de quem a coloca em ato (LUCCI, 2016, p. 80).

Dessa forma podemos compreender quando Agamben diz que o “vivente não pode ser definido pela sua obra, mas somente pela sua inoperosidade, isso é, do modo em que, mantendo-se, em obra, em relação com uma pura potência, se constitui como forma-de-vida, em que, em questão não está mais nem a vida nem a obra, mas a felicidade” (IFR, p. 140-141)⁹⁰.

Agamben utiliza o exemplo do pintor, do poeta e do pensador. Diz que: “não são sujeitos soberanos de uma operação criadora de uma obra; são, antes, viventes anônimos que, tornando cada vez inoperosa as obras da linguagem, da visão e dos corpos, procuram fazer experiência de si e de constituir as suas vidas como forma-de-vida” (LC, p. 313-314). Daí porque, ética é a forma como cada um entra em contato consigo mesmo.

Já em “*Medios sin fin*” (1996), Agamben analisava a forma-de-vida como conceitos opostos a vida nua. Argumentava que os dispositivos biopolíticos separaram a vida de sua forma. Isso porque criaram uma divisão entre vida qualificada e vida natural, biológica, produzindo a vida nua. Devido a essa divisão, uma parte da vida (a vida nua) é abandonada, entregue à violência dos dispositivos biopolíticos. Por isso, Agamben insiste na necessidade de pensarmos “uma vida que não se separe nunca de sua forma, uma vida que não seja possível isolar algo como a vida nua” (MSF, p. 13).

Uma vida que não se separa de sua forma neutraliza a oposição criada pelo pensamento metafísico que opera através de cesuras, divisões e bipolaridades. É nesta perspectiva que

⁹⁰ Para referir a obra *Il fuoco e il racconto* utilizaremos, doravante, a sigla do livro IFR.

devemos ler o modo como os teóricos franciscanos pensam a divisão aristotélica da vida, colocando em xeque a própria realidade desta divisão como a hierarquia entre alma vegetativa, sensitiva e intelectual, questão que a escolástica não se colocou. Para os franciscanos:

A vida intelectual, escreve Scoto, contém em si a vida vegetativa, e aquela sensitiva não no sentido que estas, subordinando-se àquela devem formalmente abolir-se e destruir-se, mas ao contrário, [...] a vegetativa, a sensitiva e a intelectual não são três formas, mas uma só forma através da qual há no homem um ser vegetativo, sensitivo e intelectual. E para além da divisão aristotélica, os franciscanos elaboram a ideia de uma forma da “corporeidade” que se encontra perfeita já no embrião antes da alma intelectual, e depois coexiste com ela. Isso significa que não há algo como uma vida nua, uma vida sem forma que serve como base negativa a uma vida superior e mais perfeita: a vida corpórea é já formada, é inseparável da sua “forma” (LC, p. 291).

No momento que não separarmos a vida natural da vida política, a lógica do poder soberano é anulada, assim como a máquina antropológica. Por isso que na obra *Altíssima Pobreza*, Agamben analisa o surgimento do monacato cristão chegando até a Ordem dos Franciscanos Menores, pois eles representaram o paradigma da inseparabilidade entre forma e vida

Os franciscanos, ao recusarem a propriedade e determinados a viver para além do direito, através de uma vida que dá a si própria a regra, mostram que é possível criar formas-de-vida ética, formas de resistência que visem a desativação dos dispositivos de poder. Diante da submissão jurídica, política e econômica, o desafio para a atualidade é pensar as condições para que o próprio sujeito crie sua própria forma-de-vida. Essa é uma perspectiva ética pois oferece a cada indivíduo a possibilidade de construir sua liberdade e o uso de si. Criar a própria norma-de-vida é uma forma de resistência à norma pré-estabelecida, que é violenta, coercitiva e que propicia apenas a proliferação de vida nua, tornando a todos potencialmente *hominis sacri*.

Há na forma-de-vida uma mudança de perspectiva importante para uma análise ética, pois nela estamos falando de um afastamento daquela vida que apenas segue ou obedece às regras pré-estabelecidas de um sistema que visa a sujeição aos imperativos da produtividade e da utilidade. A forma-de-vida é a possibilidade de resistência, de fuga aos dispositivos de dominação. A regra de ouro é criar a própria forma-de-vida como norma do viver autônomo e feliz. É da coragem dos franciscanos que precisamos, coragem de atacar os dois principais pilares que sustentam a modernidade: o direito e a economia. Ao pensarem uma forma-de-vida e uma praxe humana absolutamente fora das determinações do direito, os franciscanos reivindicavam uma vida fundamentada na pobreza, por isso negavam qualquer direito à propriedade.

Pensar uma forma-de-vida certamente não é tarefa fácil. A modernidade se mostrou incapaz de enfrentar um desafio semelhante e o nosso tempo nem sequer parece capaz de pensar algo assim devido ao domínio do paradigma da operatividade. Para deter a maquinaria biopolítica precisa-se devolver à política a sua inoperosidade.⁹¹ Isso significa repensar alguns conceitos fundamentais. Ao invés de insistirmos com o conceito de ação, que há séculos estamos acostumados a colocar no centro da política, Agamben aposta no conceito de uso e não se refere a um sujeito, mas a uma forma-de-vida. E, no lugar do conceito de trabalho e de produção, há-que pensar a inoperosidade, lembrando que não significa inércia, mas uma atividade que desativa e abre para um novo uso da economia, do direito, da arte, da religião e etc. E isso só é possível se conseguirmos pensar uma teoria da potência destituente.

5.3 INOPEROSIDADE COMO NOVO PARADIGMA

O conceito de inoperosidade precede ao projeto *Homo sacer*. O professor Salzani (2013, p. 150) lembra que esse conceito aparece já na obra *Ideia da prosa* e, logo depois, em 2001, no prefácio da reedição da obra *Comunidade que vem*. Nesta obra o autor destaca que a inoperosidade é o “paradigma da política que vem”. Em *Homo sacer: poder soberano e vida nua* (1995), no capítulo intitulado “Potência e Direito”, Agamben problematiza a complexa relação entre poder constituinte e poder constituído, e destaca que é nessa relação que o paradoxo da soberania pode ser melhor compreendido.

Num conflito declarado com Antônio Negri, Agamben sustenta que a “dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato, o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto” (HS, p. 51). A inflexão proposta por Agamben é um

⁹¹ No final da obra *O Reino e a Glória*, Agamben mostra que o centro da política moderna é fundamentalmente inoperosidade. Ao fazer uma análise sobre o Reino e a Glória, mostra o vínculo que une inoperosidade e glória. Ele descreve: “Ao início e ao fim do poder mais alto está, segundo a teologia cristã, não a figura da ação e do governo, mas da inoperosidade. [...] A glória, tanto na teologia quanto na política, é precisamente o que toma o posto do vazio impensável que é a inoperosidade do poder” (RG, p.264). Isso tudo leva o autor, no final da obra, a inferir a seguinte tese: “Compreende-se agora a função essencial que a tradição da filosofia ocidental atribuiu à vida contemplativa e à inoperosidade: a práxis propriamente humana é um sabatismo, que, tornando inoperosas as funções específicas do ser vivo, abre-as em possibilidades. Contemplação e inoperosidade são, neste sentido, os operadores metafísicos da antropogênese que, libertando o vivente homem do seu destino biológico ou social, o consigna àquela indefinível dimensão que estamos habituados a chamar de política. [...] O político não é nem uma *bios*, nem *zoé*, mas a dimensão em que a inoperosidade da contemplação, desativando as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais incessantemente abre e remete ao vivente. Por isso, na perspectiva da oikonomia teológica da qual traçamos aqui a genealogia, nada é mais urgente que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos” (RG, p.273). Está posta, portanto, a tarefa: pensar a inoperosidade, que é o centro da política, para desativar todo e qualquer dispositivo que domina.

deslocamento da filosofia política para a filosofia primeira. Por isso destaca que “somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do bando soberano” (HS, p. 50).

Posta a tarefa, Agamben se dedica a pensar a existência da potência sem aquela relação com o ser em ato, que a tradição aristotélica fez pensar como necessária. Isso implicaria pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação. A resposta que Agamben propõe e a figura mais significativa para pensar o ser para além do princípio da soberania é o personagem de Melville, o escrivão Bartleby, que, com seu “*preferiria não*”, resiste a toda possibilidade de decidir entre “*potência de*” e “*potência de não*”. No final da primeira parte do *Homo sacer I*, Agamben já dava sinais de que aproximaria do conceito de inoperosidade e à atitude emblemática de Bartleby. Ali, pela primeira vez, aparece uma definição do que significa inoperosidade. Vejamos:

O tema do *desoeuvrement*, da inoperância como figura da plenitude do homem ao fim da história, que aparece pela primeira vez na crítica de Kojève sobre Queneau, foi retomado por Blanchot e por Jean-Luc Nancy, que o colocou no centro de seu livro sobre a *Comunidade inoperante*. Tudo depende aqui do que se entende por “inoperância”. Essa não pode ser nem simples ausência de obra nem (como Bataille) uma forma soberana e sem emprego da negatividade. O único modo coerente de compreender a inoperância seria o de pensá-lo como um modo de existência genérica da potência, que não se esgota [...] em um *transitus de potentia ad actum* (HS, p. 71).

Outro momento importante, no qual Agamben desenvolve o conceito de inoperosidade é num ensaio intitulado *A obra do homem*, publicado em *Potência do Pensamento* (PP, p. 365-376), no qual comenta uma passagem da *Ética a Nicômaco*, em que Aristóteles pergunta se existe uma obra (*ergon*) própria do homem ou se ele seria um *argos*, sem obra. O termo *ergon* significa trabalho ou obra e está ligado ao conceito de *energeia*, que diz respeito ao ato, ao ser em obra, e se opõe aquele de *dynamis* (potência). Aristóteles retirou *ergon* do adjetivo “*energós*”, que significa operoso, ativo. O termo contrário a operoso é *argos*, que significa inoperoso. Agamben observa que a perspectiva de o homem ser um ser sem obra não era tão absurda para Aristóteles, tanto que, no *De anima*, ao definir o *nous*, o intelecto humano, afirmou que “ele (o homem) não tem outra natureza senão o ser em potência” (apud PP, p. 377). Agamben ressalta que o que está em questão na pergunta sobre a existência de uma obra humana é a própria natureza humana. Se Aristóteles responde negativamente, ou seja, que não há uma obra humana, o que se apresenta é um vivente sem obra, isto é, privado de uma natureza e de uma vocação específica. “Faltando um *ergon* próprio, o homem não teria nem sequer uma *energeia*, um ser em ato que poderia definir sua essência: ele seria assim um ser de pura

potência, que nenhuma identidade e nenhuma obra poderia esgotar” (PP, p. 367). Apesar de Aristóteles ter apontado para a possibilidade de fundamentar a inoperosidade do homem, recua e passa subitamente a procurar o *ergon* do homem na esfera da vida. Portanto, em Aristóteles a obra do homem se realiza através da segregação da vida vegetativa e da vida sensitiva, restando como possível a vida segundo o *logos*. Nesse contexto, o filósofo estagirita pode proceder a definição da obra do homem. “Esta obra [...] é uma forma de viver, uma ‘certa vida’ (*zoe tis*), aquela que é em ato segundo o *logos*” (PP, p. 370). Consequentemente, a ética e a política serão definidas para os homens a partir da participação nessa operação, em geral segundo a virtude que tem uma função fundamental para conduzir a vida a esta “certa vida”. Agamben resume a herança aristotélica em duas teses: “1) na medida em que se define em relação a um *ergon*, a política é política da operatividade e não da inoperosidade, do ato e não da potência, 2) esse *ergon* é, porém, em última análise ‘uma certa vida’, que se define em primeiro lugar através da exclusão do simples fato de viver, da vida nua” (PP, p. 370-371).

A tese de Agamben é que o homem é essencialmente *argos*, sem obra, inoperoso. Assim ele conclui o ensaio intitulado *Heidegger e o nazismo*:

A política é o que corresponde à inoperosidade essencial dos homens, ao ser radicalmente sem obra da comunidade humana. Existe política porque o homem é um ser *argos*, que não é definido por nenhuma obra própria, isto é: um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma vocação podem esgotar (esse é o significado político genuíno do averroísmo, que liga a vocação política do homem ao intelecto em potência. De que modo essa *argia*, essas essenciais inoperosidades e potencialidades poderiam ser assumidas sem se tornarem uma missão histórica, isto é, de que modo a política poderia ser apenas a exposição da ausência de obra do homem e quase de sua indiferença criadora a toda tarefa, e só nesse sentido permanecer integralmente destinada à felicidade – eis o que, através e para além do domínio planetário da oikonomia da vida nua, constitui o tema da política que vem. (PP, p. 330-331).

Para Agamben, inoperosidade não significa inércia, mas *Katargesis*, ou seja, uma operação na qual o *como* substitui integralmente o *o que*, na qual a vida sem forma e as formas sem vida coincidem em uma forma-de-vida. Na entrevista concedida a Juliette Cerf (2014), Agamben aprofunda essa ideia da inoperosidade humana ou sobre a não-atividade humana. Ele destaca:

A insistência no trabalho e na produção é uma maldição. A esquerda foi para o caminho errado quando adotou estas categorias, que estão no centro do capitalismo. Mas devemos especificar que inoperosidade, da forma como a concebo, não é nem inércia, nem uma marcha lenta. Precisamos nos libertar do trabalho, em um sentido ativo – eu gosto muito da palavra em francês *désœuvrer*. Esta é uma atividade que faz todas as tarefas sociais da economia, do direito e da religião inoperosas, libertando-os, assim, para outros usos possíveis. Precisamente por isso é apropriado

para a humanidade: escrever um poema que escapa a função comunicativa da linguagem; ou falar ou dar um beijo, alterando, assim, a função da boca, que serve em primeiro lugar para comer. Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles perguntou a si mesmo se a humanidade tem uma tarefa. O trabalho do flautista é tocar a flauta, e o trabalho do sapateiro é fazer sapatos, mas há um trabalho do homem como tal? Ele então desenvolveu a sua hipótese segundo a qual o homem, talvez, nasce sem qualquer tarefa, mas ele logo abandona este estado. No entanto, esta hipótese nos leva ao cerne do que é ser humano. O ser humano é o animal que não tem trabalho: ele não tem tarefa biológica, não tem uma função claramente prescrita. Só um ser poderoso tem a capacidade de não ser poderoso. O homem pode fazer tudo, mas não tem que fazer nada.

A partir da definição de inoperosidade Agamben aponta os possíveis caminhos para a desativação dos dispositivos de controle biopolíticos, desvinculando o ser humano dos destinos biológicos ou sociais. Ao invés de colocar no centro da política o conceito de ação, Agamben nos mostra que devemos pensar o conceito de uso que não se refere a um sujeito, mas a uma forma-de-vida, uma forma de vida inoperosa que desativa e abre para um novo uso as obras da economia, do direito, da arte e da religião. Será este um agir ético? Não devemos entender a inoperosidade como essencial do homem ou como o cessar de toda atividade, mas como uma atividade que consiste em tornar inoperativas a obra e a produção humana, isso significa abri-la a um novo uso possível. Portanto, a inoperosidade é uma dimensão do fazer humano destituída de seu uso comum, cotidiano de caráter utilitário. Como salienta Nascimento: na inoperosidade, o que é “desorientado é o uso mais óbvio. E um novo uso é possível” (NASCIMENTO, 2014, p. 25).

O objetivo da desativação dos dispositivos de controle biopolítico, abrindo-os a um novo uso, é levado a cabo também na obra *Estado de exceção*. Agamben apresentou o estado de exceção como um potente dispositivo que captura a vida e a torna mera *vida nua*, através da produção de uma suspensão do direito, chamada de zona de anomia, um vazio jurídico. O fato é que o estado de exceção foi se transformando, em todas as democracias ocidentais, no paradigma de governo. A partir da modernidade, evidencia-se de forma cada vez mais impactante a forma como a exceção jurídica, reservada para situações específicas, torna-se uso permanente de forma a delinear o paradigma de governo. A expressão máxima dessa lógica biopolítica se concretizou nos campos de extermínio do século XX. Ali o humano foi reduzido à vida nua e Agamben pôde afirmar que o campo e não a cidade se transformou no paradigma biopolítico do ocidente. Consequentemente, todo ser humano é potencialmente *hominis sacri*. Frente a este cenário, Agamben se vincula à tese benjaminiana de um “direito que não é mais praticado, mas apenas estudado” (SE, p. 82). Um direito que não tem mais força nem aplicação. Agamben vincula essa passagem com a ideia defendida por Foucault quando falava de um “novo direito, livre de toda a disciplina e de toda relação com a soberania” (SE, p. 82). Frente

ao cenário de captura da vida pelo estado de exceção, Agamben, seguindo o pensamento de Benjamin, busca o verdadeiro estado de exceção. Isso requer esforços para pensar de forma nova a comunidade política. Um verdadeiro estado de exceção é, para Agamben, uma comunidade política liberta do poder soberano e dos dispositivos que governam e capturam a vida. O primeiro passo de saída é a desativação do direito por meio da inoperosidade, o que o abre para um novo uso. É dessa forma que se entende a conclusão do quarto capítulo do *Estado de exceção*:

Um dia, a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los ao seu uso canônico e, sim para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele. Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor (SE, p. 83).

Essa é a perspectiva que se apresenta como proposta agambeniana frente aos dispositivos de controle biopolítico: paralisar/desativar a máquina biopolítica governamental que determina a vida em seus vários âmbitos, político, jurídico, econômico e cultural. Ao tentar fugir dessa necessária relação entre vida e direito, Agamben busca a anulação do potencial normativo da norma.

A inoperosidade, da forma como é defendida por Agamben, abre possibilidade de pensar um novo uso da política, um novo uso do direito, da ética e a possibilidade de pensarmos um novo humano. Defender a inoperosidade abre a possibilidade de pensar uma forma-de-vida que promove o contrário da vida nua. O acento é dado à potência da vida, uma vida que tem potência de ser e de não ser.

Essa proposta faz ainda mais sentido depois de *Altíssima Pobreza*. Nela percebe-se que o que está em questão é a possibilidade de uma ação humana fora de toda a relação com dispositivos biopolíticos. Pode parecer uma proposta estranha para as sociedades altamente jurídicas, mas trata-se do que os franciscanos tinham em mente quando, em sua luta contra a hierarquia eclesiástica, reivindicavam a possibilidade de um uso das coisas desvinculado do direito à propriedade. Assim se configura o que Agamben chama de “livre uso do mundo”. Para entendermos o significado desse “novo uso” precisamos dar um passo atrás e voltarmos à obra *Profanação* (2005).⁹² Por mais que Agamben tenha abandonado este conceito em suas obras recentes, ele ainda pode nos ajudar a entender a perspectiva adotada pelo pensador.

⁹² Para referir a obra *Profanação* utilizaremos, doravante, a sigla do livro PR.

Agamben trabalhou com o conceito de *profanação* porque no direito romano indicava o ato por meio do qual o que havia sido separado na esfera da religião e do sagrado voltava a ser restituído ao livre uso do homem. Desta forma “profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (PR, p. 66). Agamben sita a atividade lúdica e o jogo como uma forma de fazer esse “uso particular” do sagrado e burlar o conjunto de normas que realizam a separação entre humano e divino:

Brincar de roda era originalmente um rito matrimonial; jogar com bola reproduz a luta dos deuses pela posse do sol; os jogos de azar derivam de práticas oraculares; o pião e o jogo de xadrez eram instrumentos de adivinhação. Ao analisar a relação entre jogo e rito, Émile Benveniste mostrou que o jogo não só provém da esfera do sagrado, mas também, de algum modo, representa a sua inversão. A potência do ato sagrado – escreve ele – reside na conjunção do mito que narra a história com o rito que a reproduz e a põe em cena (grifo nosso). O jogo quebra essa unidade: como *ludus*, ou jogo de ação, faz desaparecer o mito e conserva o rito; como *jocus*, ou jogo de palavras, ele cancela o rito e deixa sobreviver o mito. [...] Isso significa que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. Assim, a ‘profanação’ do jogo não tem a ver apenas com a esfera religiosa. As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumadas a considerar sérias. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico transforma-se improvisadamente em brinquedo (PR, p. 66-77).

No jogo, que é uma das formas exemplares de profanação, as coisas são retiradas de suas relações costumeiras e inseridas em novas relações completamente distintas das primeiras. Um objeto com uma função específica pode tornar-se objeto de uma brincadeira. Uma estrutura que envolve determinadas práticas sociais e significados quebra-se para que outra venha à tona. Isso significa novo uso. Essa parece ser a perspectiva apresentada na obra *Estado de exceção*, a de “um direito com o qual apenas se brinque ou que seja somente estudado”. Numa entrevista Agamben explica:

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... E talvez política seja o nome desta dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome do livre uso do mundo... Por isso tenho trabalhado recentemente sobre o conceito de ‘profanação’ que, no direito romano, indicava o ato por meio do qual o que havia sido separado na esfera da religião e do sagrado voltava a ser restituído ao livre uso do homem (AGAMBEN, 2005).

Consagrar (*sacrare*) significa retirar bens ou pessoas da esfera humana por meio de sacrifícios, tornando-os indisponíveis, ou seja, disponibilizando-os para qualquer uso.

Profanar é, ao contrário, a devolução desses bens ou pessoas ao domínio humano. Ou seja, tornar o que era sagrado, passível de um uso comum.⁹³ Ou seja, não está em jogo, o cancelamento das separações, mas sim, saber fazer delas um novo uso. Isso corresponde ao uso inoperoso. A inclusão da inoperosidade como o reverso dos dispositivos biopolíticos e de governamentalidade é uma perspectiva teórica nova. Não podemos confundí-la com passividade ou estagnação. Ela significa, ao contrário, transformar substancialmente a realidade. Significa pensar uma sociedade onde os dispositivos de poder não tenham mais a força de determinar, influenciar, dominar ou controlar os sujeitos.

Essa perspectiva está totalmente de acordo com a proposta levantada na obra “*O aberto*”, especialmente quando Agamben destaca a necessidade de pararmos a máquina antropológica. Não queremos nos aprofundar na análise desta obra, pois já o fizemos em momentos anteriores. Apenas destacamos que nela Agamben reforça que o conflito político decisivo que governa todos os outros conflitos é o conflito entre a humanidade e a animalidade do homem. No fundo Agamben está investigando a relação entre política e a produção do humano, ou como através da politização da vida se decide acerca da humanidade do ser homem. Destaca, com ênfase, que o caráter cooriginário da biopolítica está atravessado pela produção do humano mediante a oposição homem/animal. No homem se manifesta o conflito político decisivo do ocidente, na medida em que ele é compreendido como o lugar e ao mesmo tempo o resultado de uma série de cesuras e articulações entre o animal e o humano. Por isso Agamben foi enfático em afirmar que em nossa cultura esteve sempre em funcionamento uma máquina antropológica que ao fazer uso do mecanismo de exclusão e inclusão institui uma zona de indiferença onde se produz a separação e a articulação do homem e do animal.

Conforme destaca Dario Gentili:

O vazio demonstrado no centro do humano (...) é resgatado da língua inglesa, onde – diferente de outras línguas – está ainda viva a distinção antiga entre dois gêneros de vazios: o vazio (*emptiness*) como um espaço de ausência circunscrito e limitado, e o vazio (*void*) como ‘estar privado de’, ‘vacante’. Evidentemente se trata aqui do vazio como *void*, tanto que um dos significados mais antigos do verbo *to void* no sentido ativo é *to deprive of efficacy, to render inoperative*. *Voidi* é uma retomada do significado da palavra latina *vacuum* e do verbo correspondente *evacuare* (...) “ser desprovido de eficácia”, (...). A inoperosidade enquanto potência destituída é portanto a indiscernibilidade de *bios e zoé* que consente em demorar na suspensão do juízo da separação, de demorar nesta indecidibilidade” (GENTILI, 2016, p. 60).

⁹³ Segundo Campos Abdalla o “conceito de Profanação pode ser entendido, assim como um ataque direto a Schmitt, para quem os elementos de sua teoria política são conceitos teológicos secularizados. Pode-se dizer, ainda, que Agamben confronta indiretamente todos aqueles filósofos contemporâneos, pós-modernos ou pós-coloniais, que baseiam suas teorias na primazia dos direitos humanos e na soberania popular, simplesmente porque não há de se pensar mais em lógica da soberania ou sistema de direitos” (ABDALLA, 2010, p. 189).

Por mais que a máquina antropológica sempre acompanhou a biopolítica, Agamben insiste que precisamos conhecê-la bem para podermos desativá-la ou pará-la, para isso, mais uma vez ele sugere a inoperosidade, como forma de desativação, entendendo a inoperosidade como uma demora no vazio, ou seja, uma opção pela indecidibilidade entre bios e zoé/ homem e animal. A desativação da máquina ou desse dispositivo que separa a vida em si mesma e elege uma parte como superior possibilita pensar o que Agamben chamou de forma-de-vida. Uma forma-de-vida não é resultado de uma escolha, mas sim por conseguir tornar inoperosa tal separação. Toda vida é uma forma de vida, mas somente é forma-de-vida (vida que não se separa da sua forma) a vida onde as decisões, que dividem bios e zoé, se tornam inoperosas.

Mesmo diante dos caminhos apresentados por Agamben, como a profanação, a desativação da máquina antropológica ainda cabe algumas perguntas: rumo à que caminharemos apostando na inoperosidade? Ainda resta um sentimento é de insegurança quanto ao fim que chegaremos como humanidade.

5.3.1 Teoria da potência destituente

Agamben foi convidado pelo *Institute Nicos Poulantzas* e pela *Juventude do Syriza* para uma palestra pública em Atenas, em 2013. A conferência foi intitulada “Poder destituente”. O mesmo título é dado ao epílogo que fecha o último livro do projeto *Homo sacer, L’uso dei corpi* (2014). Neste epílogo, Agamben deixa claro que sua estratégia teórica é superar a ontologia ocidental, fundamentada em dispositivos de cisões (zoé/bios, oikos/polis, alma/corpo, etc.).

O conceito *destituente* precede ao projeto *Homo sacer* e tem suas raízes nas análises que Agamben faz de Bartleby. A partir de *Homo sacer I*, este conceito será chamado *désœuvrement* ou “desativação” e constituirá o eixo central da proposta que se contrapõe à ontologia operativa da tradição política. O epílogo de *L’uso dei corpi* oferece uma espécie de resumo dos gestos e etapas fundamentais de todo o projeto de Agamben para reiterar que apenas um gesto e uma ruptura fundamental permitirá uma verdadeira superação dos impasses identificados em nosso tempo. Buscaremos entender em que consiste a estratégia destituente.

Para a compreensão do que significa apostar na potência destituente, há-que entender a crítica que Agamben faz ao seu contrário, o poder constituinte. Na palestra em Atenas, ao refletir sobre o problema do Estado securitário, Agamben destaca que “a partir da revolução francesa a tradição política da modernidade concebeu mudanças radicais sobre a forma de um processo revolucionário que age enquanto “poder constituinte de uma nova ordem

institucional” (AGAMBEN, 2013). Poder constituído é o poder político advindo ou cristalizado na Constituição. Após a fundação da Constituição, o Estado tem condições de legislar, administrar, sempre tendo por base a Constituição, que foi criada por meio do poder constituinte. Por isso que se entende o poder constituinte como um poder ou força transcendente, anterior ao advento da Constituição. É um poder que se encontra fora do Estado, por isso livre para delimitar as disposições constitucionais do Estado. Em síntese, é aquele poder capaz de estabelecer uma nova ordem constitucional. Esta problemática tem sido objeto de longas discussões de cientistas políticos desde a concepção esboçada na prática constituinte estadunidense e elaborada por Sieyès no séc. XVIII, no curso da Revolução Francesa. Na Modernidade as mudanças políticas ocorreram através do conceito de poder constituinte, que funciona da seguinte forma: o poder constituído pressupõe sempre em sua origem um poder constituinte que, através de um processo, geralmente revolucionário, o coloca em ato e o garante.

Em vários momentos da história se pretendeu distinguir poder constituído do poder constituinte. Por isso muitos compreendem que “os poderes constituídos existem somente no Estado: inseparáveis de uma ordem constitucional preestabelecida, [...]. O poder constituinte, ao contrário, situa-se fora do Estado; não lhe deve nada, existe sem ele” (HS, p. 46). Por outro lado, há uma forte tendência na política atual de querer trazer o poder constituinte para dentro do poder constituído. É essa distinção que impossibilita compor de modo harmônico a relação destes dois poderes e que emerge quando se trata de compreender a natureza jurídica da ditadura e do estado de exceção e também o caso do poder de revisão, frequentemente previsto no próprio texto das Constituições. Tanto uma posição quanto a outra não percebem os problemas que criam, o que frequentemente ocorre é que o poder constituinte acaba sendo engolido pelo poder constituído. A tendência que aposta na autonomia e na distinção dos poderes também não consegue alcançar a desejada harmonia.

Partindo das teses de Burdeau, que construiu uma teoria do Estado, e dos princípios de Benjamin, Agamben compreende que esses dois poderes não podem existir em planos separados, ou seja, é contrário a alguns consensos que estão se formando atualmente que desejam reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na Constituição e põe de lado como pré-jurídico ou meramente factual o poder do qual nasceu a Constituição. Benjamin já havia criticado esta tendência, apresentando o relacionamento entre poder constituinte e poder constituído como aquele entre a violência que põe o direito e a violência que o conserva. Tanto a tese que deseja reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na Constituição, quanto a tese que reivindica o caráter irreduzível e originário do poder constituinte, que não

pode ser condicionado e constrangido, estão aprisionadas no paradoxo da soberania: “Como o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação de bando com o estado de direito, assim ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença” (HS, p. 48).

Por isso o problema fundamental “não é, aqui, tanto aquele (não fácil, teoricamente solúvel) de como conceber um poder constituinte que não se esgote jamais em poder constituído, quanto aquele muito mais árduo, de distinguir claramente o poder constituinte do poder soberano” (HS, p. 49). O professor Sandro Chignola não concorda com a tese de Agamben e questiona: “É, portanto, possível esquivar-se do círculo mágico, do paradoxo da soberania? É possível pensar, praticar uma política constituinte que esteja em condição de subtrair-se frente a própria representação em termos de soberania?” (CHIGNOLA, 2015, p. 26).

Foram muitas as tentativas na história de pensar a conservação do poder constituinte ao lado do poder constituído. São exemplos o partido em sentido leninista e o nazismo. Neles há a conservação de uma instância constituinte ao lado do poder constituído. Todavia, para Agamben, não há critérios que permitem distinguir claramente, pois ambos os poderes se confundem numa potencialidade. “Poder constituinte e poder soberano excedem, ambos, nesta perspectiva, o plano da norma, mas a simetria deste excesso é testemunha de uma contiguidade que vai se diluindo até a coincidência” (HS, p. 49). Ou seja, poder constituinte e poder soberano não se encontram nem totalmente dentro nem integralmente fora da ordem constituída.⁹⁴

É sobre esta problemática que Antônio Negri e Agamben divergem, travando uma longa discussão. Agamben não concorda com Negri na tentativa de afastar o poder constituinte da soberania, pois Negri foi fundamental em sua tentativa de mostrar que o poder constituinte não pode ficar restrito a um conceito político, sendo como categoria da ontologia. Para Chignola, em Negri não é possível o estudo de doutrinas jurídicas, nem uma banal reivindicação política da potência constituinte de um sujeito soberano: “Não há libertação quando a multidão se faz estado” (CHIGNOLA, 2015, p. 26). Em certo sentido, Agamben absorve esta indicação de Negri e aquela dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar à

⁹⁴ Eduardo Tergolina Teixeira analisa a constituição brasileira e explica que nela “percebemos logo no seu artigo 1, inciso I, que a República (um Estado Democrático de Direito) tem como um de seus fundamentos a soberania. Ademais, no parágrafo único do referido artigo, lê-se que ‘todo o poder emana do povo’ e que o povo exerce tal poder, diretamente ou por meio de representantes eleitos, nos termos desta constituição. O povo, do qual emana o poder, é soberano, e a soberania trata-se de um dos pilares da República. O povo soberano, do qual emana todo o poder, por óbvio, então é também o detentor do poder constituinte como força ou vontade soberana do povo dirigida a instituir uma ordem constitucional nos termos em que assim almeja, então ambos, poder constituinte e poder soberano, tendem a ingressar em uma zona de indistinção” (TEIXEIRA, 2015, p. 80).

articulação da relação entre potência e ato. Para isso Agamben precisou repensar as categorias ontológicas. Ou seja, o problema se deslocou da filosofia política para a filosofia primeira. Essa problemática é descrita por Agamben da seguinte maneira:

Somente uma conjugação inteiramente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e dos outros *páthe tou óntos*, poderá, de fato, permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do bando soberano. Até que a nova e coerente ontologia da potência (mais além dos passos que nesta direção moveram Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável (HS, p. 51).

A relação do poder constituinte com o poder constituído é como a relação da potência com o ato. Só será possível pensar uma política completamente liberta da relação de bando quando se conseguir chegar a pensar potência desvinculada do ato. Ou seja, da mesma forma que o poder constituinte não se dilui por completo no poder constituído, a mesma ideia equivale a uma potência que não esgota todo o seu poder na passagem ao ato. “Aristóteles trata, contudo, de reafirmar sempre a existência autônoma da potência, o fato para ele evidente de que o tocador de cítara mantém intacta a sua potência de tocar mesmo quando não toca, e o arquiteto a sua potência de construir mesmo quando não constrói” (HS, p. 52). Agamben está convicto de que o modo como Aristóteles descreveu a natureza da potência legou à filosofia ocidental o paradigma da soberania.⁹⁵ Dado que a estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde à estrutura do bando soberano, que se aplica desaplicando-se, pois “soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si” (HS, p. 54). Nesse sentido, a soberania é sempre dúplice, porque o ser se auto suspende mantendo-se, como potência, em relação ao bando, para realizar-se como ato absoluto. Por isso escreve Agamben,

[...] é tão árduo pensar uma constituição da potência integralmente emancipada do princípio da soberania e um poder constituinte que tenha definitivamente rompido o bando que a liga ao poder constituído. [...] Isto implicaria, porém, nada menos que pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação, seja até mesmo daquela relação limite que é o bando soberano, mas isto é justamente o que muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum (2010, p. 54-55).

⁹⁵ Sandro Chignola não quis entrar no mérito da tese de saber se é possível encontrar algo como o paradigma da soberania em Aristóteles, mas, segundo ele, esse paradigma é possível de encontrar a partir de Hobbes (CHIGNOLA, 2015, p. 28).

Portanto, só se poderá fugir desse círculo através de um poder tornado inoperoso e deposto através de uma violência que não deseje fundar um novo direito. Enquanto que o poder constituinte, que destrói e recria sempre novas formas de direito, sem jamais destruí-lo definitivamente, a potência destituente tira do cargo, de uma vez por todas, o direito e inaugura imediatamente uma nova realidade.⁹⁶

Aqui percebemos a proximidade entre potência destituente e inoperosidade. Em ambos está em questão a capacidade de desativar e tornar inoperoso o poder ou a função, sem destruir, mas liberando as potencialidades que permaneceram sem atuação para permitir um uso diferente. Se, de fato, Agamben está certo e essa é a estrutura do nosso pensamento ocidental, então a tarefa é uma só: não podemos continuar achando que poderemos agir como se agiu até agora, inventando novas e mais eficazes articulações das duas metades da máquina. A tarefa é a destituição.⁹⁷ Não resta outra atitude, pois nenhum mecanismo da máquina ontológica-política do Ocidente pode ser reparado, reconstruído ou melhorado.

⁹⁶ O professor Sandro Chignola, a convite do IFIBE para o participar do VII Seminário Temático sobre *Filosofia, Ética e Política* no pensamento de Giorgio Agamben (realizado em 2013), fez uma conferência que foi publicada pela Editora IFIBE, intitulada: *Regra, lei e forma-de-vida em Giorgio Agamben*. Sandro desfere algumas críticas ao pensamento de Giorgio Agamben que compreendo oportuno trazer pois, como as teses de Agamben são recentes, a crítica de Sandro ajuda a compreender o que está em questão no projeto *Homo sacer*. Influenciado por Antônio Negri, Sandro destaca que o debate sobre o poder constituinte versus poder constituído revela o modo como Agamben pensa a vida, “a vida como refém do dispositivo de bando e como algo enredado pelo dispositivo sobreano da lei, e não como produtividade de vir, variação. É o modo como Agamben pensa a biopolítica como ‘captura’ e indeterminação absoluta de bíos e zoé, e não como processo de subjetivação que vai além do sistema de biopoderes que, no capitalismo cognitivo, põem a funcionar as atitudes específicas do *homo sapiens* – afetos, capacidade de relação, linguagem, *dentro* e para *além* da crise do mecanismo fordista de acumulação, que torna ingovernável a produção de subjetividades” (CHIGNOLA, 2015, p. 28-29).

⁹⁷ Sandro Chignola se posiciona totalmente contra a desativação ou des-aplicação do direito. A desativação do direito tem como referência a absoluta pobreza franciscana. Para o professor Sandro, Agamben despontencializa o conteúdo político da figura de Francisco, exatamente porque nunca trabalha com figuras de subjetivação internas à governamentalidade deste mundo (2015, p. 33). Por isso ele questiona “como pensar a potência política dos pobres – e não a pobreza em si – e como convertê-la em dinâmica de subjetivação? Para Sandro, Foucault e Negri confrontam-se com essas questões, coisa que Agamben não faz. Como forma de conclusão à crítica a Agamben, Sandro destaca: “Linhas de fuga são inventadas e experimentadas para fugir da jaula de aço da modernização capitalista. Contudo, transformar esta linha de fuga na apologia da *altissima paupertas* me parece possível unicamente onde, no coração do ocidente mais gordo e mais rico, ressoam os apelos ao decréscimo e ao “consumo responsável”. Fazê-lo aqui no Sul do Brasil ou em Buenos Aires, de onde venho, com muitas favelas miseráveis, incrustradas no coração da metrópole, me parece não só arriscado, mas também éticamente impossível” (CHIGNOLA, 2015, p. 38).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo teve o objetivo de fundamentar uma perspectiva ética no projeto filosófico de Giorgio Agamben. Nas primeiras obras do projeto *homo sacer*, o filósofo italiano faz duras críticas à condição que se encontra a vida humana, condição esta de violência, administração e governo da vida. Ao contrário do que se anunciava, o mundo cada vez mais globalizado e politizado tornou-se insensível, e as sociedades se mostraram frágeis diante de um poder econômico, político e jurídico que mais oprime e esmaga do que emancipa, transformando todos em potências *homo sacer*. Diante desse contexto, a questão que se manteve como pano de fundo para a pesquisa foi: há perspectiva para uma forma-de-vida ética e feliz e se possível em quais condições?

O objetivo de fundamentar uma perspectiva ética em Giorgio Agamben, teve a pretensão de enfrentar os reducionismos atuais que utilizam de Agamben apenas algumas frases de efeitos ou reduzem seu projeto à alguns conceitos como *homo sacer*, vida nua e estado de exceção, outros ainda, que o criticam por não ter uma proposta ética-filosófica, insinuando que ele está preso numa análise crítica da sociedade e da política. Como lembra Salzani (2013, p. 9) a filosofia de Agamben é uma crítica à ontologia do ocidente. Deste modo, sua proposta (a *pars construens*) se torna incompressível se não pensarmos por este viés teórico. Sua proposta ética e política só será possível através de uma nova ontologia, isso significa que os pilares da filosofia são repensados em sua totalidade.

Como demonstrado, Agamben é um crítico da filosofia contemporânea, especialmente daquelas posturas filosóficas satisfeitas e defensoras da ideia de que o estabelecimento de princípios e de procedimentos de justiça, na relação que os cidadãos mantêm entre si, são suficientes para que tais princípios atuem sobre o poder político, instaurando a justiça. A proposta de Agamben se distancia de teorias que se encantam com uma perspectiva de progresso ou admitem a modernidade como uma tarefa ainda a cumprir. Admitir a modernidade como um projeto inacabado, seria permitir, mesmo que ocultamente, a mesma estrutura avassaladora do estado de exceção. Por isso, Agamben acredita que a “política que vem” precisa de novas categorias para construir uma nova ética.

A tese defendida, que nos permitiu pensar uma perspectiva ética em Agamben foi a da necessidade da recuperação da “vida” que foi apropriada pela lei, pelo mercado e pela política. Isso foi possível através da recuperação do conceito forma-de-vida, um conceito, que para Agamben, tem as condições éticas de resistência aos dispositivos biopolíticos, dissociando o nexos entre direito e vida. Para isso, Agamben aposta no sujeito capaz de governar-se a si

mesmo, pois para que a máquina governamental biopolítica possa se enraizar e dominar a vida nada melhor que encontrar sujeitos que não sabem cuidar de si. Mesmo que a modernidade esteja fundada sobre o princípio da liberdade e da autonomia, e atualmente achamos que somos livres e autônomos, nunca houve tamanho investimentos em controle e vigilâncias de condutas com o objetivo de induzir os sujeitos a homogeneização de seus modos de vida aos padrões do sistema. Todos os mecanismos biopolíticos que visam a conduta e massificação de um modo de vida, na prática negam a liberdade a autonomia dos sujeitos, pois efetivamente promovem modos de subjetivação de submissão voluntária. Foi apostando na noção de forma-de-vida que Agamben trava a luta contra as formas de sujeição.

Cabe destacar que o projeto filosófico de Agamben não tem uma teoria ética sistematizada, mas isso não significa que o pensador a negligencia em seu projeto filosófico. Para buscar fundamentar a tese aqui defendida dividimos a pesquisa em quatro capítulos. No primeiro capítulo, procuramos contextualizar a atual condição da vida humana. Constatamos que a vida está imbricada num verdadeiro paradoxo. O direito, a política, economia desenvolvem um elaborado discurso do “cuidado da vida”, mas esse discurso camufla práticas que a tornam matável. Foucault já ressaltava algumas consequências dessa racionalidade administrativa, científica e técnica em relação à vida, tanto que demonstrava que na modernidade a política tinha se transformado em biopolítica, uma implicação direta e absoluta entre vida e poder. Agamben procura levar às últimas consequências esta ideia, mostrando que os discursos que se apresentaram como “cuidado da vida” tem sido o correlato da sua manipulação. A análise que realizamos sobre a condição da vida humana, não revelou um cenário positivo, que frequentemente intelectuais e políticos, de forma otimista, dizem que a modernidade conquistou. O projeto da modernidade, se apresenta diante de nós com tamanhas falhas que a única qualidade que postulamos a ele é da total falência. Ele se mostrou incapaz de realizar o que prometeu. Se por um lado, o iluminismo trouxe em seu bojo a noção de dignidade da vida e através dele a humanidade viu a conquista de muitos direitos, inclusive os chamados direitos humanos, por outro lado, o que se constatou foi uma complexa estratégia em que os sistemas passaram a controlar e regular os momentos mais fundamentais da vida humana. Isso é o que compreendemos como biopolítica, um total governo sobre a vida. Como consequência desse governo percebemos que a vida não foi promovida, mas sim ao contrário, ela passou a ser submetida a um conjunto de técnicas e procedimentos de potencialização da vida ou da morte, de acordo com o cálculo do custo e benefício determinados pela racionalidade administrativa do Estado no exercício de seu poder soberano. Sob tais pressupostos, a vida humana passa a ser conformada pela dinâmica de um biopoder, que incide na disciplinarização

e normalização dos corpos e mentes dos indivíduos concebidos como recursos humanos, necessários à potencialização da dinâmica jurídica, econômica e política em curso na contemporaneidade.

O fato é que temos dificuldade de reconhecer a crise que envolve o conceito vida, por isso, seguindo Agamben, fizemos uma análise genealógica do conceito vida, em nossa cultura e evidenciamos que não há uma definição, mas sim articulações e divisões. Isso produziu, ao longo da história, um limiar entre humano e inumano, claramente percebido quando entendemos que o conceito vida era usado para traduzir dois termos gregos diferentes: *bios* e *zoé*. É possível encontrar já nos gregos uma consciência do específico âmbito biopolítico. Em Aristóteles o ingresso da vida na esfera política ocorre através de um processo de exclusão da simples vida natural (*zoé*), confinada na *oikos*. Essa exclusão tem consequências significativas para toda filosofia ocidental. Excluir a *zoé*, a dimensão natural, excluir aquele princípio de vida que está na base de qualquer existência individual, significa privilegiar a existência racional do homem, ignorando, o que é próprio da realidade física, o nosso corpo, as nossas emoções, etc. Isso se agrava na atualidade, com todos os avanços científicos, a vida é percebida como um fato científico, que não tem mais nenhuma relação com a experiência do vivente singular.

Ao colocar a vida biológica no centro do poder, o Estado moderno apenas reconduziu à luz o vínculo secreto que unia o poder à vida nua. Por isso, os grandes acontecimentos do Século XX, obviamente o grande movimento totalitário e com ele a invenção dos campos de concentração, só podem receber uma explicação adequada se forem tematizados com o caráter da biopolítica. Pois, o que ocorreu ali foi uma verdadeira privação do estatuto pessoal e político. A identidade dos sujeitos foi reduzida à vida nua, vida daquele que Agamben define como *homo sacer*, vida que suporta o nexo entre violência e direito. Para uma compreensão maior desse processo nos dedicamos a desvendar o dogma da “sacralidade da vida”. Diferentemente da compreensão atual, a vida foi considerada sagrada ainda quando o âmbito religioso e o penal não eram considerados distintos. Por isso, o conceito sagrado guarda uma certa ambiguidade: é digno de veneração, mas ao mesmo tempo, também merecedor da morte. Para Agamben essa ambiguidade teve consequência importante, pois no período romano a ambiguidade ligava-se a uma vida humana, a vida do *homo sacer*. Figura essa que nos permite compreender a estrutura política e jurídica atual. Na figura do *homo sacer* encontra-se imbricado a violência, direito, exceção, soberania, cidadão e a opressão.

Mostramos como a sacralidade da vida, princípio que invocamos constantemente como uma proteção contra as brutalidades do poder soberano, valendo como um direito humano, não passa, na verdade, na sua origem, na sujeição da vida a um poder de morte ou de

abandono. Devido a relação de abandono, que está na origem da estrutura do poder soberano, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *hominis sacri*. Enfim, todos estamos expostos à morte incondicionada.

No segundo capítulo, refletimos sobre os desafios éticos no contexto da biopolítica. Esses desafios partem de uma análise da obra *O que Resta de Auschwitz*, passando pela obra *O Aberto* e terminando com uma reflexão sobre a obra do humano. A pergunta que permanece como pano de fundo desse capítulo é: há uma relação de Auschwitz com a modernidade ocidental? Ou seja, podemos ainda extrair algo de atual das experiências realizadas em Auschwitz que forneçam substância para pensar a ética? As análises de Agamben nos levam a acreditar que Auschwitz permanece mais atual do que nunca, tanto que declara que o *Campo* e não a cidade é o paradigma da atualidade. O exemplo dessa atualidade são as zonas de esperas que são despejados os estrangeiros em situação irregular (estas se multiplicaram nos últimos anos). É importante lembrarmos da prisão de Guantánamo, dos campos de refugiados e das nossas favelas. Certamente esses exemplos não são comparáveis, quantitativamente nem qualitativamente, com o campo de Auschwitz, mas o que está em questão é o fato do campo ser o espaço que se abre quando o estado de exceção inicia e torna-se a regra. Se trata de espaços anômicos, onde tudo é possível, não necessariamente são espaços pensados ou concebidos para ser um lugar de aniquilamento da vida, mas são espaços fora da esfera do direito, portanto, tudo pode acontecer com as vidas que ali se encontram. Com isso, chegamos à conclusão que as práticas políticas e jurídicas, executadas pelos nazistas, não são peculiaridades da segunda guerra mundial. Agamben é claro ao afirmar que o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma do governo dominante na política contemporânea. Vários são os exemplos que comprovam o que Agamben vem declarando, o mais emblemático foram as reações desencadeadas pelo governo norte-americano diante dos atentados de 11 de setembro de 2001. Agamben, portanto, não se reporta ao campo de concentração de Auschwitz como um acontecimento histórico e determinado, restrito ao passado. Mas ao contrário, o apresenta como o maior e absoluto espaço biopolítico mantendo-se vivo e atual. Sua vivacidade se mostra toda vez que se reinventa espaços onde o *homo sacer* se confunde com o cidadão.

Auschwitz representa para Agamben a mais radical discussão sobre o valor fundamental da ética, pois ali o humano produziu o inumano, a vida foi reduzida a vida nua. Portanto, não se perguntar pela ética nos campos de concentração é deixar um vazio descoberto. Nos campos de concentração foi colocado em prática a criação daquilo que Agamben chama de inumano. O *muselmann* é o estereótipo do inumano, pois, sua debilidade física atingia suas funções neuronais a tal ponto que o muçulmano perdia a condição de articular uma linguagem

com sentido. A situação extrema, na qual ele estava inserido, teve uma conotação ética e política ao identificarmos que nesta “situação extrema” estava em jogo continuar sendo ou não um ser humano, por isso para Agamben o muçulmano marcava o instável umbral em que o homem passava a ser não-homem. É exatamente nessa situação extrema que pensamos a ética, nesse ponto limítrofe onde o muçulmano eliminou a possibilidade de distinguir claramente homem e não homem. Para muitos, há no ser humano um ponto sem retorno, um tipo de distinção moral entre humano e não-humano, um limite que o prisioneiro do campo não deve jamais ultrapassar, se quer permanecer humano. Quando o homem perde o senso de dignidade, de respeito de si, quando renuncia a dimensão da consciência, então o homem cessa de ser verdadeiramente humano, morre espiritualmente e fisicamente. Essa conclusão tem como pressuposto a tese que o espiritual, o ético é uma dimensão propriamente humana. Contudo, a pergunta que devemos fazer é; existe algo propriamente humano? Agamben não concorda com a ideia que o muçulmano seja a marca ou o limite além do qual o ser humano não é mais humano. Defender essa ideia de limite ou de uma dimensão propriamente humana seria repetir a experiência de Auschwitz, no qual o muçulmano era colocado fora dos limites humanos, do estatuto moral que atende ao humano, legitimando a matança destes que se encontravam nessas condições. Agamben, ao contrário, mostra que o muçulmano indica uma indistinção fundamental entre o humano e o inumano, no qual se torna impossível a distinção. O muçulmano é um ser indefinido, e como paradigma da atualidade, põe em crise as categorias morais que insistem numa distinção. Mesmo em tal condição (física e psicológica) o muçulmano não deve ser excluído do humano: ele perdeu toda dignidade e respeito de si, mas permanece um humano. Isso significa que é necessário procurar uma nova ética que inicie onde termina a dignidade e o respeito. À luz da experiência do campo, a presença do muçulmano, daquele que reduzido à vida nua biológica, permanece ainda um homem, com isso a ética tradicional, fundamentada no respeito de si, dignidade, decência, boas maneiras, educação, não faz mais sentido, tornam-se apenas uma “inútil comédia”.

A não compreensão sobre a obra humana abriu caminhos para separação entre o homem e o animal. Portanto, nos questionamos: qual a essência humana, também denominada de obra humana? Sobre isso constatamos: o homem é um ser de pura potência, ele não se esgota em nenhuma identidade e nenhuma obra. É importante destacar que os outros seres vivos podem somente alcançar a potência específica de cada ser, podem somente este ou aquele comportamento que já está escrito na sua vocação biológica, o homem, ao contrário, é o animal que pode a própria impotência. A potência humana é plena na medida em que é capaz de suspender a potência de fazer. A potência do não é a possibilidade do homem se distanciar dos

imperativos biológicos da espécie a ponto de ter uma potência, podendo negar a realização de uma determinada ação. É exatamente isso que Agamben chama de ética, na obra *A comunidade que vem*, ele destaca: “o discurso sobre ética é de que o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. E a única razão por que algo como uma ética pode existir: pois é evidente que se o homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não existiria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas deveres a realizar”.

A filosofia ocidental nos ensinou que o homem precisa realizar algo que lhe é próprio, realizar sua vocação dentro de determinadas circunstâncias já dadas, por isso no terceiro capítulo refletimos sobre como na modernidade a ética se transformou em legalista, conhecida como ética dos deveres. Para entendermos as consequências desse processo, fizemos uma genealogia do conceito de *officium*, tendo por base a obra *Opus Dei*. O ofício tornou-se o paradigma da ação na modernidade. Vimos que o dever de ofício exime o funcionário da responsabilidade da ação, que é transferida para quem comanda. Foi através da transformação da liturgia, efetuada pela teologia católica, que, ao introduzir o paradigma da vicariedade e da causa instrumental, que foi introduzido na ética o princípio que encontrou ampla aplicação no direito público, no qual, o caráter moral e físico do agente é indiferente para a validade e a efetualidade de sua ação.

Através do conceito *officium* a Igreja fundou a práxis do sacerdote. Uma práxis em que o sacerdote é apenas um instrumento animado de Deus. Ou seja, o nexo entre sacerdote e sua ação se rompe. É um agir cujos efeitos não são, de forma alguma, imputáveis ao sujeito que lhes põe em ser. Instaura-se assim um paradigma ético paradoxal no qual, aquele que é comandado (que segue uma ordem) ou realiza um ato litúrgico (sacerdote) não age simplesmente, mas, é um instrumento (age em nome de outro).

A influência que o *officium*, como paradigma da praxe sacerdotal, exerceu sobre a ontologia ocidental foi profunda, transformou o ser em *dever-ser* e a consequente introdução do dever como conceito fundamental na ética. Com este complexo debate teológico, sobre o ofício litúrgico, foi se formando o discurso utilizado para construir, no direito público administrativo moderno, a burocracia e a figura do funcionário, além de preparar o terreno para a ontologia da operatividade, própria da modernidade. O funcionário moderno, aquele que põe em movimento a operatividade institucional, reproduz os princípios desenvolvidos pelo discurso do ofício sacerdotal. Da mesma forma que o sacerdote, o funcionário é um instrumento da instituição. A consequência cruel desse paradigma de ação foi extraída com a análise do caso de Eichmann. O dever de ofício de Eichmann provocou uma dupla cisão em sua pessoa.

Enquanto funcionário do Führer, cindiu sua vida da função que realizava e também o dever das funções de suas convicções éticas pessoais. Essa cisão possibilitou que Eichmann realizasse ações por puro dever de ofício, mesmo que, em muitos casos, não concordasse, mas as realizava porque era seu dever de ofício. Exemplo que pode ser estendido para outros funcionários modernos que cumprem uma série de deveres com consequências desastrosas na vida das pessoas. Mas cumprem porque são meros funcionários seguidores de ordens (deveres). Foi claro, portanto, que o paradigma do *Officium* legou para as sociedades modernas uma forma de agir do funcionário que não passa de uma obediência passiva a uma ação demandada pela instituição. Quando as pessoas desenvolvem suas ações simplesmente por um dever de função as portas para a barbárie se abrem.

No final do terceiro capítulo, após extrairmos as consequências do paradigma do *officium*, iniciamos a apresentação da *pars construens* do projeto filosófico de Agamben, que, compreendemos, ocorre com a apresentação da forma-de-vida franciscana. Agamben defende a tese que com os franciscanos encontramos, pela primeira vez, a afirmação da autonomia da vida. Eles foram exemplo de coragem para propor uma forma-de-vida emancipada da lei, uma forma-de-vida que tem por base a resistência ao modelo de vida imposto pela liturgia da igreja. Agamben retorna aos franciscanos porque percebe que, com uma análise mais aprofundada, eles podem nos ajudar a pensar formas de resistências e formas-de-vida totalmente subtraída das garras da biopolítica.

O que estava em jogo, para os franciscanos, era a abdicação do direito de propriedade. Buscavam uma forma-de-vida na qual o direito civil tivesse dificuldade de ser aplicado, por isso a igreja usou de várias estratégias para regulá-los e ordená-los. Eles não estavam dispostos a abrir mão de servirem-se dos bens sem ter sobre eles direito algum. Essa pretendia ser a forma-de-vida. Uma vida inatingível pelo direito. Mas como sabemos, no final tiveram que se submeter às ordens da igreja. A reivindicação da pobreza causou desaprovação pela cúria romana sendo combatidos tanto no campo teológico como no campo jurídico. E assim travou-se um longo confronto.

O insucesso dos franciscanos, se deve pelo fato de não terem insistido sobre o caráter expropriativo da pobreza e sobre a recusa de qualquer *Animus Possidenti* (usar as coisas como própria) da parte dos frades menores. Faltou aos franciscanos uma definição do uso em si mesmo e não somente em contraposição ao direito. A preocupação de construir uma justificação do uso em termos jurídicos impediu que os franciscanos colhessem as sugestões de uma teoria do uso presente nas cartas paulinas. Por isso Agamben leva adiante essa ideia e desenvolve, na obra *L'uso dei corpi*, a reflexão sobre o conceito de uso, retornando em sua origem grega. Para

pensarmos uma forma-de-vida ética que consiga escapar das amarras e da governabilidade da biopolítica precisamos pôr em questão o significado do termo “uso”, conceito no qual, de forma implícita, se assenta o sistema econômico capitalista. Na atualidade, não conseguimos pensar o uso desvinculado do consumo, portanto da propriedade. É exatamente isso que Agamben coloca em questão: há a possibilidade de uso sem o consumo de uma só vez e por um só sujeito? Na sua origem grega “uso” não tem o mesmo significado que lhe foi conferido modernamente, a saber, servir-se de, utilizar de algo, mas tem mais a ver com a relação com algo. Portanto, uso não é um ato de renúncia, como insistiram os franciscanos, mas “uso” está fundado sobre a natureza mesma das coisas. Esse foi o erro básico dos franciscanos. Ao invés dos franciscanos reivindicarem o uso como um direito do sujeito, uma vontade do sujeito de negar a propriedade, eles deveriam ter mostrado que isso é algo que não depende do sujeito, pois é uma qualidade do estado do mundo (inapropriável). Uso, portanto, é uma relação com o apropriável, essa é a única relação possível a aquele estado supremo do mundo. O mundo não pode ser, em nenhum modo, apropriado.

O fato é que o movimento franciscano legou ao ocidente a tarefa de pensar uma vida humana subtraída à captura do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca se converta em uma apropriação. O que está em jogo a partir da noção de forma-de-vida franciscana é a possibilidade do enfrentamento das formas de submissão da subjetividade, pois as atuais sociedades do controle têm como eixo central de suas políticas a fabricação de subjetividades domáveis que facilmente se submetem aos ditames e demandas das instituições. Por isso, os franciscanos nos provocam a pensar a possibilidade de uma forma-de-vida que resista e escape das garras desses dispositivos. No fundo, essa possibilidade de uma nova forma-de-vida passa pela necessidade de um resgate do poder do sujeito como criador de si.

Nessa perspectiva, analisamos no último capítulo, a constituição da subjetividade, na tentativa de apresentar uma forma-de-vida ética. Neste capítulo, as contribuições de Hadot e Foucault foram importantes para entendermos, a perspectiva teórica adotada por Agamben, em especial na obra que fecha o projeto *Homo sacer (L'uso dei corpi)*. Hadot e Foucault mostraram que a preocupação principal da filosofia antiga era com o modo de vida, mas no decorrer da história essa preocupação foi ficando de lado e o fazer filosofia foi se transformando e perdendo de vista a contribuição com o criar formas-de-vida. Todas as escolas antigas, do seu modo, tinham como objetivo ajudar o sujeito a alcançar o domínio de si e conseguir libertar-se daquilo que o dominava. Diante disso, percebe-se que a finalidade da filosofia era essencialmente ética, preocupação com a conduta humana, preocupação com os princípios que dirigem a consciência na escolha do bem. Nas escolas filosóficas antigas a ética era entendida como uma prática

constitutiva da forma-de-vida dos sujeitos. A ética dizia respeito particularmente com o modo como o sujeito constitui a sua vida. O objetivo dos gregos era a construção de um sujeito ético, diferenciando-se da mera vida animal e da pura subsistência biológica. Tarefa que a modernidade não leva adiante, pois o sujeito moderno não tem uma preocupação consigo mesmo, sua finalidade é servir à um sistema. Como o sujeito moderno não valoriza o cuidado de si torna-se um sujeito influenciável e com um comportamento fácil de “formatar” e vulnerável aos apelos do mercado (sistema). As instituições modernas criam sujeitos adestrados, treinados para servir ao sistema. Obviamente que quanto mais dócil, melhor para o governo.

A forma-de-vida, uma vida que não se separa de sua forma, é a linha de fuga e resistência aos modelos instrumentais de subjetivação. Nesta perspectiva, ética é a forma-de-vida que não se sujeita docilmente aos padrões pré-estabelecidos. Entendemos que os sujeitos possuem uma potencialidade e são responsáveis pela sua forma-de-vida, ou seja, a ética não se encontra em códigos de conduta. Os franciscanos não se deixavam definir por um código de normas, mas procuraram criar uma forma-de-vida que refletia sua prática de vida. Ou seja, para Agamben, pensar a ética é pensar formas para que a vida crie a regra e não ao contrário. A regra é reduzida a uma orientação externa da vida escolhida. O fundamental desta perspectiva agambeniana é o modo como cada sujeito estrutura e organiza seus comportamentos e define suas condutas, é isso que terá repercussão na constituição da subjetividade. Ela define a forma-de-vida da pessoa isso porque a prática ética, através da determinada forma-de-vida, constrói a subjetividade. Entendemos que dessa forma, não ocorre a fabricação de subjetividade flexibilizadas, ao contrário, a prática ética do sujeito concretiza um modo de viver os valores que não se subordinam a um código. Portanto, a ética como prática de subjetivação não se fundamenta nas leis do *dever-ser* nem aceita a ideia de uma natureza humana determinada por leis universais. Aqui percebemos a proximidade entre potência destituente e inoperosidade. Em ambos está em questão a capacidade de desativar e tornar inoperoso o poder ou a função dos dispositivos biopolíticos. De fato, não podemos continuar apostando ou inventando novas e mais eficazes articulações dessa máquina que até agora criou bipolaridades. Não resta outra atitude, pois nenhum mecanismo da máquina ontológica-política do Ocidente pode ser reparado, reconstruído ou melhorado. A tarefa é a destituição.

Portanto, só se poderá fugir desse círculo através de um poder tornado inoperoso e deposto através de uma violência que não deseje fundar um novo direito. Enquanto que o poder constituinte, que destrói e recria sempre novas formas de direito, sem jamais destruí-lo

definitivamente, a potência destituente tira do cargo, de uma vez por todas, o direito e inaugura imediatamente uma nova realidade.

O estudo sobre “*a condição da vida humana: perspectiva ética em Giorgio Agamben*” esteve perpassado por desafios, um deles foi elaborar propostas e respostas éticas sobre fatos, questões e problemáticas atuais em um pensador cuja a teoria ética não está sistematizada. Outro desafio, foi a necessidade de um posicionamento crítico frente as demandas biopolítica da contemporaneidade, desconstruindo com compreensões otimistas sobre o momento atual que vivemos. Demonstramos o quanto enganoso é pensar que as consequências perversas da biopolítica são coisas do passado que não mais nos ameaçam. Enquanto a vida humana possa atingir o estatuto de pura *vida nua*, ninguém estará a salvo da barbárie. Uma pesquisa neste âmbito não se trata, portanto, de um simples retrocesso ou análise ética e políticas do passado com formas superadas. Os recentes acontecimentos políticos, jurídicos econômicos e tecnológicos nos alertam, para possibilidades devastadoras das condições da vida humana. Nesta perspectiva, a proposta de pensar uma perspectiva ética não é tarefa fácil, nem uma tarefa acabada neste trabalho.

Concluimos que Agamben foi um profícuo interlocutor para nossas intenções filosóficas. No entanto, cabe destacar que este pensador esteve, até o momento, em plena atividade filosófica, acadêmica e produtiva, escrevendo novas obras e concedendo entrevistas. Portanto, toda e qualquer interpretação feita de sua teoria, pode sofrer alterações conceituais, alterações de rumo e/ou situações semelhantes, apesar do autor já ter declarado que “abandonou” o projeto *homo sacer*. Desta forma, houve de nossa parte, o esforço de estar de posse de seus últimos escritos e entrevistas, para que a interpretação e o arcabouço conceitual se mantivessem em consonância com a produtividade atual do pensador. O estilo de escrita de Agamben, constituído de uma profunda erudição, mantendo-se sempre em relação com textos e interlocutores de outros tempos, além de eventos históricos obscuros, produziram enorme dificuldade na compreensão e interpretação de seu pensamento, até entendermos que os utiliza como um procedimento filosófico em vista de uma análise sistêmica da sociedade de hoje. Indubitavelmente as propostas e os desafios enfrentados por Agamben modificou e deu forma a grande parte do debate filosófico contemporâneo, isso não significa que problemas, lacunas e críticas não possam ser encontradas em seu projeto filosófico. Apesar dessas dificuldades compreendemos que o desenvolvimento desta pesquisa nos colocou em um posto chave nas discussões contemporâneas.

REFERÊNCIAS

- ABDALLA, G. A. Campos. O Estado de Exceção em Giorgio Agamben: contribuições ao estudo da relação direito e poder. (Dissertação). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften* [Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972-80]. Trad. Newton Ramos-de-Oliveira, Bruno Pucci e Cláudia B. M. de Abreu. Rev. Paula Ramos de Oliveira. *Educação e Sociedade*, n. 56, ano XVII, p. 388-411, dez. 1996.
- AGAMBEN, Giorgio. *Agamben: a democracia é um conceito ambíguo* [17 nov. 2013]. Entrevistadores: Anastasia Giamali; Dimosthenis Papadatos-Anagnostopoulos. Atenas. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/>>. Acesso em: 01 ago. 2014.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- AGAMBEN, Giorgio et al. *Crítica do contemporâneo: conferências internacionais*. [s.l.]: Fundações Serralves, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Altissima poverta: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Categorias italianas: estudos de poética e literatura*. Trad. Carlos Eduardo S. Capela; Vinícios Nicastro Honesko. Florianópolis: UFSC, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Em que cremos? Redescubramos a ética* [8 fev. 2011b]. Entrevistador: Franco Marcoaldi. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/42848-em-que-cremos-redescubramos-a-etica-entrevista-com-giorgio-agamben>>. Acesso em: 21 set. 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevistadora: Flavia Costa. *Rev. Departamento de Psicologia*, UFF, v. 18, n. 1, p. 131-136, jan./jun. 2006. [online]. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-80232006000100011>>. Acesso em: 01 jul. 2014.
- AGAMBEN, G. *Il fuoco e il racconto*. Roma: notttempo, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1982. [*A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006].

- AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani* [2000]. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia* [1978], Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2001. [*Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005].
- AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002
- AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Mais além dos direitos do homem*. Trad. Murilo Duarte Costa Corrêa. 2010a. Disponível em: <<http://www.oestrangeiro.net/politica>>. Acesso em: 12 mar. 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza Fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- AGAMBEN, Giorgio. Note liminaire sur le concept de démocratie. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. In: AGAMBEN, Giorgio *et al. Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009. p. 9-13.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009a.
- AGAMBEN, Giorgio. *O Que Resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio. Homo sacer. Vol II/5*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Per una teoria del potere destituente*. Conferenza pubblica. Atene, 16 nov. 2013. Trad. Giacomo Mercuriali. Disponível em: <<http://www.sinistrainrete.info/societa/3401-giorgio-agamben-per-una-teoria-del-potere-destituente-.html>>. Acesso em: 23/05/2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Política da Profanação*. Entrevista concedida à Folha de São Paulo em 18 set. 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm>>. Acesso em: 23/05/2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. Se lo stato sequestra il tuo corpo. *La república*, Itália, 08 gen. 2004b. Disponível em: <<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2004/01/08/se-lo-stato-sequestra-il-tuo-corpo.html>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el metodo. Trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruviluso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*: la parola e il fantasma nella cultura occidentale [1977]. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Stato di Eccezione*. Homo sacer II/1. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Direitos Humanos e não-violência*. São Paulo: Atlas, 2001.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Trad. Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

FERNANDEZ-ARMESTO, Felipe Fernandez. *Então você pensa que é humano?*: uma breve história da humanidade. Trad. Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BAPTISTA, Mauro Rocha. Notas sobre o conceito de vida em Giorgio Agamben. *Profanações*, n. 1, p. 53-74, jan./jun. 2014.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica*: una mappa concettuale. Roma: Carocci, 2012.

BAZZICALUPO, Laura. *Il governo delle vite*: biopolitica ed economia. Roma: Editori Laterza, 2006.

- BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Trad. Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Universidade de São Paulo; Iluminuras, 1993.
- BENJAMIN, W. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da violência, crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Seleção e apresentação de Willi Bolle. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza e outros. São Paulo: Cultrix; Universidade de São Paulo, 1986.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura (obras escolhidas)*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987 (Obras escolhidas, vol. 1).
- BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Trad. Heindrun Krieger Mendes da Silva, Arlete Brito e Tânia Jatobá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000. p. 72-104.
- BERCOVICI, G. *Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- BLANCHOT, Maurice. *La comunità inconfessabile*. Trad. Mario Antonelli. Milano: Feltrinelli, 1984.
- CANDIOTTO, Cesar. Ética e política em Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, n. 2, p. 157-176, 2010.
- CASTRO, Edgardo. Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé. *Interthesis*, Revista internacional interdisciplinar, UFSC, v. 9, n. 2, p. 51-61, 2012.
- CASTRO, Edgardo. Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre. *Quadranti*, Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea, v. 1, n. 1, p. 14-27, 2013a.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.
- CERF, Juliette. *Agamben: o pensamento como coragem*. 2014. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2014/08/28/agamben-o-pensamento-e-a-coragem-do-desespero/>>. Acesso em: 10/12/2015
- CHIGNOLA, Sandro. O poder democrático administrativo e o déspota de tipo novo. *IHU ADITAL*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/560575-o-poder-democratico-administrativo-e-o-despota-de-tipo-novo-sandro-chingola-analisa-o-poder-pastoral-e-a-governamentalidade>>. Acesso em 03/10/2016.
- CHIGNOLA, Sandro. Regra, Lei e Forma-de-vida em Agamben. In: SALVETTI, Esio F.; CARBONARI, Paulo C.; SIVIERO, Iltomar (Orgs.). *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. Passo Fundo: IFIBE, 2015.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. São Paulo: Coletivo Periferia, 2003.

DE BOEVER, A. Bare life. In: MURRAY, A.; WHYTE, J. (Ed.). *The Agamben dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. p. 30-1.

DELEUZE, Gilles; AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby: la formula della creazione*. 4. ed. Macerata: Quodlibet, 1998.

DELL'AIA, Lucia (Org.). *Studi su Agamben*. Milano: Ledizioni, 2012.

DUARTE, André. Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DUSO, Giuseppe. Teologia política-teologia econômica: como pensar a política. *Filosofia Política*. Bologna: Il Mulino, n. 3/13, ano 27, p. 393-408, dec. 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

ESPOSITO, Roberto. *Due: la macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi, 2013.

FAUSTO, R. Totalitarismo. In: NOVAES, A. (Org.). *A crise do Estado-nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FERRAZ, Fernando Gigante. A potência da inoperosidade. *Profanações*. Ano 2, n. 2, 2015. p. 23-36, 2015. Disponível em: <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/858/578>>. Acessado em: 15 maio 2016./05/2016.

FERREIRA, B. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

FERREIRA, Jonatas. Heidegger, Agamben e o Animal. *Tempo Social*, Revista de sociologia da USP, v. 23, n. 1, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v23n1/v23n1a10.pdf>>. Acessado em: 15 jan. /01/2014.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Mucchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1993.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1977.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, Política e Sexualidade: Ditos e escritos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

FOUCAULT, Michel. *El sexo es aburrido*. 1984. Disponível em: <http://elpais.com/diario/1984/06/27/cultura/457135204_850215.html>. Acesso em: 12/04/2014.

FRATESCHI, Yara Adario. Giorgio Agamben e a emancipação da Mulher. *Philosophos*, UFG, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 213-234, 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/38823>>. Acesso em 25/09/2016.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que Resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin não pode ser mais um fetiche cultural* [jan. 2015]. Entrevistador: Paulo Carvalho. Disponível em: <<http://www.suplementopernambuco.com.br/entrevistas/1343-walter-benjamin-nao-pode-ser-mais-um-fetiche-cultural.html><http://bit.do/6FNn>>. Acesso em: 14/07/2015.

GENTILI, Dario. Il mistero della separazione. In: LUCCI, Antonio; VIGLIALORO, LUCA (ORG.). *Giorgio Agamben: la vita delle forme*. Genova: il melangolo, 2016, p. 51-67.

GILL, Christopher. A Escola no período imperial romano. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os Estóicos*. Trad. Paulo Frenando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 35- 64.

HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro*. Estudos de Teoria Política. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jurguen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jurguen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (Vol. I e II).

HABERMAS, Jurguen. La modernidad: un proyecto inacabado. In: *Ensayos políticos*. Trad. Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península, 1988.

HABERMAS, Jurguen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HARDT, M.; e NEGRI, A. *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli, 2002.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HOBBSAWN, E. *La fine dello Stato*. Trad. Daniele Didero. Milano: Razzoli, 2007.

KANT, Emmanuel. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Trad. Lourival de Queiroz Henkel. [s. l]:, Ediouro, [19--?].

LEFORT, C. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Trad. Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1987.

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

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Trad. Luis Sergio Henriques. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LUCCI, Antonio. Giorgio Agamben, Altissima Povertà. *Doppiozero*, 26/04/2012. Disponível em <http://www.doppiozero.com/materiali/contemporanea/giorgio-agamben-altissima-poverta>. Acesso em: 10/08/2016.

LUCCI, Antonio. L'opera, la vita, la forma: la filosofia delle forme-di-vita di Giorgio Agamben. In: LUCCI, Antonio; VIGLIALORO, LUCA (ORG.). *Giorgio Agamben: la vita delle forme*. Genova: il melangolo, 2016, p. 69-94.

MORIN, Edgar. *Introduction à une politique de l'homme*. Paris: Seuil, 1999.

MURRAY, A. *Giorgio Agamben*. New York: Routledge, 2010.

NANCY, Jean-Luc. *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.

NANCY, Jean-Luc. *La comunità inoperosa*. Trad. Antonella Moscati. Napoli: Cronópio, 1995.

NASCIMENTO, Daniel A. Animalização, despolitização e biopolítica sob a influência dos argumentos de Giorgio Agamben. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, USP, São Paulo, n. 23, p. 20-36, 2013.

NASCIMENTO, Daniel A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. 2010. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UNICAMP, São Paulo. 2010.

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

NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

OLIVEIRA, Cláudio. Agamben, um filósofo para o século 21. *Cult*, v. 16, n. 180, jun. 2013. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2013/06/agamben-um-filosofo-para-o-seculo-21/>>. Acesso em: 15 jan. 2015.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

PESSINA, Adriano. *Bioética: l'uomo sperimentale*. Milano: Bruno Mondadori, 1999.

PUCHEU, Alberto (Org.). *Nove Abraços no Inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

RABINOW, P. & DREYFUS, H. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

RAMOS, Pedro Hussak Van Velthen. *Sobre a comunidade que vem de Giorgio Agamben*. Disponível em: <http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Pedro_Hussak.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2014.

RE; Antônio da (Org.). *Ética e forme di vita*. Milano: V&P, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007. Vol. 01.

RUIZ, Castor Bartolomé. A bios humana: paradoxos éticos e políticos da biopolítica. *IHU on-line*, v. 12, n. 388, 09 abr. 2012a. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4353&secao=388%29>. Acesso em: 11 mar. 2015.

RUIZ, Castor Bartolomé. A economia e suas técnicas de governo biopolítico. *IHU on-line*, n. 390, 30 abr. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4395&secao=390>. Acesso em 04 out. 2013a.

RUIZ, Castor Bartolomé. A Filosofia como forma de vida (I). Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios (askesis) do espírito. *Revista IHU On-Line*, v. 461, 2015a.

RUIZ, Castor Bartolomé. A Filosofia como forma de vida (II). Michel Foucault, o cuidado de si e o governo de si (enkrateia). *Revista IHU On-Line*, v. 466, 2015b.

RUIZ, Castor Bartolomé. A filosofia como forma de vida (III): do cuidado de si ao deciframento de si. *Revista IHU on-Line*, v. 476, 2015c.

RUIZ, Castor Bartolomé. A filosofia como forma de vida IV. A regra da vida (regula vitae), fuga e resistência ao controle social. *Revista IHU On-Line*, v. 468, 2015d.

RUIZ, Castor Bartolomé. A filosofia como forma de vida (V). O Officium: o dever que separa a vida de sua forma. *Revista IHU on-Line*. V. 471, 2015e.

RUIZ, Castor Bartolomé. A justiça das vítimas: fundamento ético e perspectiva hermenêutica. *Veritas*, Revista de Filosofia da PUCRS, v. 52, n. 2, 2007.

RUIZ, Castor Bartolomé. A potência da ação: uma crítica ao naturalismo da violência. *Kriterion*, Revista de Filosofia, v. 55, n. 129, p. 41-60, 2014a.

RUIZ, Castor Bartolomé. A testemunha, o resto humano na dissolução pós-metafísica do sujeito. *Revista IHU on-line*, v. 376, 17 out. 2011.

RUIZ, Castor Bartolomé. A testemunha, um acontecimento. *Revista IHU On-Line*, v. 375, 2011.

RUIZ, Castor Bartolomé. A vítima da violência: testemunha do incomunicável, critério ético da justiça. *Revista IHU On-Line*, v. 380, 14 nov. 2011.

RUIZ, Castor Bartolomé. *As encruzilhadas do humanismo*. A subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis: Vozes, 2006.

RUIZ, Castor Bartolomé. Estatuto Epistêmico do Testemunho das Vítimas: o desaparecido, paradigma do testemunho indizível. *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*, n. 9, p. 50-73, 2014.

RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política. *IHU On-Line*, n. 414, 15 abr. 2013b. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4881&secao=414>. Acesso em 21 ago. 2013.

RUIZ, Castor Bartolomé. Homo sacer. O poder soberano e a vida nua. *IHU on-line*, n. 371, 29 ago. 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4044&secao=371>. Acesso em: 04 out. 2013.

RUIZ, Castor Bartolomé. O campo como paradigma biopolítico moderno. *IHU On-Line*, n. 372, 05 set. 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4063&secao=372>. Acesso em: 04 out. 2013.

RUIZ, Castor Bartolomé. O estado de exceção como paradigma de governo. *Revista IHU On-Line*, n. 373, 12 set. 2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4080&secao=373>. Acesso em: 04 out. 2013.

RUIZ, Castor Bartolomé. La práctica ética y la constitución del sujeto. *Revista Brocar*, n. 27, p. 129-153, 2003. Disponível em: <https://www.dropbox.com/s/xw9djobt1vadklq/7_CASTOR_CONSTITUCION_ETICA_SUJETO_REV_BROCAR.pdf>. Acesso em: 14 out. 2014.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Os labirintos do poder*. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação. Porto Alegre: Escritos, 2004.

SALVETTI, Esio Francisco. Giorgio Agamben, Altíssima Povertà. *Universa*, Recensões di filosofia, ano 2, v. 1, 2014. Disponível em: <<<http://universa.filosofia.unipd.it/index.php/Universa/article/view/291/295><http://bit.do/6FXD>>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

SALVETTI, Esio Francisco. Giorgio Agamben, Opus Dei. *Universa*, Recensões di filosofia, ano 4, v. 1, 2015. Disponível em: <<http://universa.filosofia.unipd.it/index.php/Universa/article/view/331/373><http://bit.do/6FWk>>. Acesso em: 11 jun. 2015.

SALVETTI, Ésio F.; CARBONARI, Paulo C.; SIVIERO, Iltomar (Orgs.) *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. Passo Fundo: IFIBE, 2015.

SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il melangolo, 2013.

SALZANI, Carlo. Recensão a G. Agamben. L'uso dei corpi. Homo sacer. *Lo Sguardo*, Rivista di Filosofia, v. IV, 2014.

SALZANI, Carlo. Il proprio e l'inappropriabile: dialetica dell'uso. In: LUCCHI, Antonio; VIGLIALORO, LUCA (ORG.). *Giorgio Agamben: la vita delle forme*. Genova: il melangolo, 2016, p. 35-50.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHOFIELD, Malcolm. Ética estoica. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os Estoicos*. Trad. Paulo Frenando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 259-284.

SE A VIDA é "indigna de ser vivida". *L'osservatore Romano*, Roma, Itália, 2012. Disponível em: <<http://www.osservatoreromano.va/pt/news/se-a-vida-e-indigna-de-ser-vivida><http://bit.do/6FYj>>. Acesso em: 13 mai. 2015.

SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. *Autoritarismo e golpes na América Latina: breve ensaio sobre jurisdição e exceção*. São Paulo: Alameda, 2016.

SIMONE, Antonio De. *Il soggetto e la sovranità: la contingenza del vivente tra Vico e Agamben*. Napoli: Liguori, 2012.

TEIXEIRA, Eduardo T. O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben. São Paulo: LiberArs, 2015.

TELES, Edson. "Entre justiça e violência: Estado de exceção das democracias do Brasil e da África do sul". In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

TRAVERSO, Enzo. Le memorie di Auschwitz: commemorazioni e uso pubblico della storia. In: HARLE, Clemens-Carl (Org). *Shoah: percorsi della memoria*. Napoli: Cronopio, 2006.

VERGARI, Ughetta. *Governare la vita: tra biopotere e biopolítica*. Trento: Tangram Srl, 2010.

VILLACAÑAS, José Luis. Teologia econômica: análise crítica de uma categoria. *Il Mulino*, Bologna, ano 27, n. 3/13, p. 409-445, dec. 2013.

WITTE, Bernd. Di alcuni motivi in Giorgio Agamben. Trad. Stefania Rutigliano. In: DELL'AIA, Lucia (Org.). *Studi su Agamben*. Milano: Ledizione, 2012.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. O inimigo no direito penal. Tradução de Sérgio Lamarão. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!* Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.