

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

EVANDRO PONTEL

**ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE: A CONDIÇÃO HUMANA E A POLÍTICA
NO OCIDENTE ENTRE A VIDA (NUA) E O (BIO)PODER NO
PENSAMENTO DE GIORGIO AGAMBEN**

Porto Alegre
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

ESCOLA DE HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Evandro Pontel

Estado de exceção permanente: a condição humana e a política no Ocidente entre a vida (nua)
e o (bio)poder no pensamento de Giorgio Agamben

Tese apresentada à banca examinadora como
requisito parcial para obtenção do grau de Doutor
em Filosofia - pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre
2018

DEDICATÓRIA

Para Ricardo Timm de Souza,

por ensinar-nos o desafio de pensar radicalmente a vida e aquilo que a circunscreve – enquanto potência que excede suas formas e os modos nos quais se realiza, ainda além do medo, dos enquadramentos e esquematismos que a determinam – a tarefa por excelência nos tempos que correm.

AGRADECIMENTOS

A todos que de uma ou outra forma, direta ou indiretamente, contribuíram no percurso deste estudo, especialmente:

Ao prof. Dr. *Ricardo Timm de Souza*, pela profícua, cuidadosa e dedicada orientação na realização deste estudo; pela confiança, amizade e atenção, presença sem a qual essa tarefa seria irrealizável;

Ao prof. Dr. *Augusto Jobim do Amaral*, presença constante desde o mestrado, pela amizade, apoio, indicação de bibliografias, diálogos e sugestões ao longo da pesquisa;

Ao prof. Dr. *José Roque Junges* pela atenção e disponibilidade em fazer parte da banca examinadora;

Ao prof. Dr. *Marcelo Leandro dos Santos* e ao prof. Dr. *André Brayner de Farias*, pela disposição, leitura, apreciações e sugestões no momento da qualificação da pesquisa;

Ao prof. Dr. *Cartor Marí Martin Bartolomé Ruiz*, Prof. Dr. *Sandro Chignola* e Prof. Dr. *Edgardo Castro*, pelas oportunidades de aprendizagem em cursos, palestras e eventos acadêmicos;

À família *Hochmann de Freitas* pela sempre acolhida e amizade;

À *Isis H. de Freitas*, presença amorosa, pelo incentivo e disposição em ler e revisar o texto;

À *Capes/CNPq*, pela bolsa que possibilitou esta pesquisa;

Aos professores e secretaria do *PPG em Filosofia da PUCRS*, especialmente à *Andréa Simioni*;

Aos amigos e colegas de caminhada, especialmente *Gregori E. Laitano*, *Marco Antonio de A. Scapini* e *Jerônimo de C. Milone*, que foram força animadora, pela convivência e partilha;

Aos amigos *Néstor Sanchez Moreira* e *Francisco Ernesto Benavides Morales*, que mesmo distantes geograficamente, foram presença animadora nesse caminhar;

Ao Prof. Dr. *Selvino José Assmann (in memoriam)*, pela simplicidade e sabedoria, de quem fica a lembrança de suas falas e a memória de seu ímpar legado na tradução das obras de *Giorgio Agamben*;

Ao amigo *Olmaro P. Mass*, pela amizade, apoio, leitura e sugestões ao texto;

Aos *MSF*, especialmente os amigos *Wilson J. Lamps*, *Edilson R. Frey*, *Moises Furmamm* e *Irio L. Conti*, pelo incentivo, acolhida, convivência e diálogos no decurso desta tarefa;

Aos meus familiares, meu pai *Getúlio T. Pontel (in memoriam)*; e minha mãe *Arlete T. da Costa Pontel* que na distância, e em minha ausência/presente, foi apoio e incentivo permanente.

O mundo contemporâneo, em seu veio principal e por exigência inelutável do tardo-tecnocapitalismo, é *de facto* uma imensa e infernal máquina, ou maquinismo, de transformação contínua de qualidades, singularidades, em quantidades, generalidades, ou seja, de transformação do diferente em indiferenciado [...] Mas desde o século XX, e ainda mais nas intempéries desse início de século e milênio no qual habitamos, o real debate-se exatamente nesta contradição: o “está consumado” – “consumado” que não significa, ao fundo, senão a violentação do passado e do futuro no presente totalizante –, sua impessoalidade escatológica, deixa por trás de si um volume imenso de restos, traços, *spectros*, espessuras, sonhos vivos, não aceitos, não relacionados, não resolvidos. O maciço de ruínas benjaminianas continua seu crescimento aparentemente inelutável. E, em meio a esses fatos, as hipócritas promessas de felicidade, esses espíritos vagantes, insuflam-se sempre novamente de aceitabilidade no mundo de escolhas muito escassas.

Ricardo Timm de Souza

Se a política parece, hoje, atravessar um eclipse permanente, no qual se apresenta em posição subalterna em relação à religião, à economia e até mesmo ao direito, isso é porque, na medida em que perdia consciência de seu estatuto ontológico, ela deixou de se confrontar com as transformações que progressivamente esvaziaram de dentro suas categorias e conceitos.

Giorgio Agamben

Um dia a humanidade brincarará com o direito, como as crianças brincam com os objetos de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele.

Giorgio Agamben

Sonhar é estar insatisfeito com o existente, querer algo mais, investir no novo, fazer do horizonte a própria morada, do caminhar a maneira constante de ser. Acreditar que a realização do homem é possível, apesar, de todas as amarras criadas por ele mesmo ou pela sociedade.

Giovanni Corso

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo analisar a condição política no Ocidente e a estreita relação entre a *vida nua* e o *biopoder* no pensamento de Giorgio Agamben. O ponto de partida da exposição situa-se em sua construção teórica que precede o projeto *homo sacer*, uma proposta sem cisões e enquadramentos ou classificações entre estética/arte e política, o que permite captar a potencialidade de seu pensamento. Referida proposta filosófica proporciona uma leitura crítica da modernidade e da forma como se estruturou o pensamento ocidental. Desse modo, pretende-se analisar como a vida humana está posta na centralidade da cena política e de que forma ocorre sua captura no interior da máquina governamental que opera em uma relação de exceção, tornando a *vida nua* descartável por meio da decisão soberana. Levando-se em conta a centralidade do conceito de vida no pensamento do autor, é possível articular uma *ontologia da vida* liberada do legado ontológico que, focado no sujeito, tem estruturado a ontologia e a ética ao longo dos séculos no Ocidente. A partir dos conceitos de inoperosidade, uso e forma-de-vida, propõem-se traços indicativos de uma ontologia da vida – enquanto potência e possibilidade. O desafio consiste em (re)pensar novos usos e formas-de-vida diante da biopolítica que define e determina a vida nos tempos que correm – a tarefa por excelência do pensamento e da filosofia que vem.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Política. Potência. Vida. Ontologia da vida.

RIASSUNTO

L'attuale ricerca ha l'obiettivo di analizzare la condizione politica in Occidente e la stretta relazione tra la vita nuda ed il bio potere nel pensiero di Giorgio Agamben. Il punto di partenza dello scritto s'incontra nella sua costruzione teorica che precede il progetto homo sacer, una proposta senza divisioni ed inquadrature o classificazioni tra estetica/arte e politica, che consente di cogliere la potenzialità del suo pensiero. Tale proposta filosofica fornisce una lettura critica della modernità e del modo in cui era strutturato il pensiero occidentale. In questo modo s'intende analizzare come la vita umana si colloca nella centralità della scena politica ed in quale forma avviene la sua cattura dentro la macchina governativa che opera in una relazione d'eccezione, rendendo la nuda vita usa e getta con la decisione sovrana. Tenendo conto della centralità del concetto di vita nel pensiero dell'autore, è possibile articolare un'ontologia di vita libera del vincolo ontologico che, focalizzato sull'argomento, ha strutturato l'ontologia e l'etica attraverso i secoli in Occidente. Dai concetti di inoperosità, uso e forma di vita, si propongono indizi indicativi di un'ontologia di vita in quanto potenza e possibilità. La sfida consiste nel pensare a nuovi usi e forme di vita di fronte alla biopolitica che definisce e determina la vita nei tempi attuali; il compito per eccellenza del pensiero e della filosofia che viene.

Parole Chiave: Giorgio Agamben. Politica. Potenza. Vita. Ontologia della vita

ABSTRACT

The aim of the present research is to analyzing the political position in the Western World and the close relationship between bare life and biopower in Giorgio Agamben's view. The starting point of the exposition is based on its theoretical construction that precedes the homo sacer project, which is a proposal with no divisions, framing or classifications, among aesthetics/art and politics, which enables to acquire the potentiality of his reflection. The philosophical proposal provides a critical understanding of modernity and the way Western reasoning was structured. In this way, we intend to analyze how human life is placed in the centrality of the political scene and in what form its capture takes place inside the governmental machine that operates in a relation of exception, turning bare life disposable through the sovereign decision. Taking into account the centrality of the concept of life of the author's thought, it is possible to articulate an ontology of life liberated from the ontological legacy focused on the individual, has structured ontology and ethics over the centuries in the West. From the concepts of inoperosity, use and form-of-life, pose traits indicative of an ontology of life – as potency and possibility. The challenge dwells in reevaluate new uses and life-forms having in mind the biopolitics that defines and determines life these times – the essential task of thought and the upcoming Philosophy.

Keywords: Giorgio Agamben. Politics. Potency. Life. Ontology of life.

SUMÁRIO

Considerações Iniciais	10
1 Fontes do pensamento e crítica do presente: uma análise da cultura ocidental	16
1.1 Fontes do pensamento e aproximações metodológicas	16
1.2 A ausência da presença: a obra de arte e <i>o homem sem conteúdo</i>	27
1.3 O inapreensível: a <i>estância da crítica</i>	32
1.4 <i>Infância e história</i> : a destruição da experiência	41
1.5 O lugar da negatividade: <i>a linguagem e a morte</i>	46
2 O emergir da (bio)política no Ocidente	54
2.1 A centralidade da vida na política do Ocidente	54
2.2 Michel Foucault – o emergir da biopolítica no limiar da modernidade	60
2.3 Giorgio Agamben – biopolítica enquanto (<i>re</i>)produção da vida nua	72
3 A máquina governamental: exceção, soberania e governamentalidade	95
3.1 <i>Vida e direito</i> : estado de exceção e a guerra como paradigma político	96
3.2 <i>A vida que resta</i> e o campo: o indizível e o testemunho	111
3.3 Paradigma (<i>oikonômico</i>) econômico de governo da vida	118
3.4 <i>Officium</i> e <i>dever</i> : o legado operativo na estruturação da ontologia ocidental	131
4 Política, inoperosidade e forma-de-vida na perspectiva de uma ontologia da vida..	144
4.1 <i>A vida</i> enquanto potência que excede suas formas	145
4.2 Por uma forma de vida <i>inapropriável</i> : a experiência franciscana	162
4.3 Por uma teoria do <i>uso</i>	174
4.4 Por uma <i>forma-de-vida</i> : reverso e contraponto à <i>vida exposta</i> e sujeitada	192
4.5 Por uma <i>ontologia da vida</i>	201
Considerações (In)conclusivas	211
Referências Bibliográficas	217

Considerações Iniciais

Vivemos em uma época em que as democracias espetaculares em seu estágio tardo-capitalista de desenvolvimento estão imersas em um panorama de profundas crises. Esse cenário complexo se configura em uma ampla gama de dimensões implicadas [política, econômica, jurídica, etc.] e se desenrola nas mais diversas esferas. Tais dimensões em seus modos pluriformes estão estritamente ligadas ao poder em seu exercício, desde os governos enquanto agentes públicos, responsáveis por gerir a vida das populações, passando pelas demais formas estabelecidas no interior daquilo que ainda poderíamos ousar definir como *Estado de direito*, até as demais instituições presentes na sociedade civil, que se encontram, em maior ou menor medida, em um horizonte de crescente descrédito, o que indica um crescimento sem precedentes de um *niilismo* reinante, um modo por vezes velado de encarar tais instituições nas sociedades em sua organicidade e textura social.

Essa configuração social traz em si uma conjuntura que indica, a partir do limiar do século XXI, um crescente modelo da ação política calcada em um paradigma de segurança e controle dos cidadãos, em que o Estado na condição de agente que deveria ser o ente garantidor de direitos dos cidadãos, passa a atuar pautado em uma concepção de política firmada no controle e em mecanismos de segurança, sob a lógica discursiva pautada nos interesses de Estado e da defesa da nação. Em decorrência disso, presenciamos a ampliação de dispositivos legislativos que visam limitar e privar direitos que a humanidade historicamente conquistou.

Frente a essa situação na qual estamos imersos e diante dos pluriformes modos de ação dos Estados entendidos na condição de *Estado de Direito*, como entidades político-administrativas os quais tem desenvolvido e legitimado paradigmas de ação política em sentido amplo, o que vem sendo objeto de investigações, estudos e pesquisas apresentados na tentativa de responder aos desafios dos tempos que correm, em buscar compreender a complexidade daquilo que a todo o momento toca, circunscreve, influi e determina a vida, em suas mais diversificadas formas de manifestação e organização. Essa textura do real, do que está na base da política no Ocidente, pode ser assim explicitada: *o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma dominante na política contemporânea*.¹

¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13. [Grifo nosso].

Nesse âmbito, esse dado elementar torna possível pensarmos a política, a condição humana e a própria estruturação da política no Ocidente, as relações entre a vida e o poder, e a forma como a vida humana está posta na centralidade da cena política. Assim, faz-se necessário lançar um olhar prospectivo acerca daquilo que constitutivamente subjaz ao que conhecemos atualmente como a esfera que detém o poder sobre a vida humana e sobre as demais formas de vida. Nessa acepção, tomando como ponto de partida a constatação tão cara a Walter Benjamin e, mais tarde, reposicionada e sistematizada à luz da contemporaneidade, demarcada pela crise de paradigmas da modernidade, pelo *paradoxo de uma temporalidade sem vitalidade*², pelo medo e incertezas³, presenciamos “[...] à violência e à barbárie inomináveis nas quais estamos mergulhando”⁴ no seio social, o que indica que o *estado de exceção é a regra permanente*, que captura a vida e passa a permear e habitar todas as esferas e dimensões da vida humana, inclusive a vida dos sobreviventes.

Ao elaborar com acuidade um diagnóstico sobre a condição humana e a política na contemporaneidade, Giorgio Agamben faz uma releitura da estruturação da política no Ocidente a partir de um olhar original, inovador e em profundo e profícuo diálogo com a tradição de pensadores que, ao longo dos séculos, se debruçaram sobre as formas de organização sociopolítica: a *entidade política*. Se vivemos em um paradigma de estado de exceção em que inúmeros dispositivos e medidas são usados comumente, os quais deveriam estar reservados para situações particulares e, em tempos restritos, mas que têm se tornado parte das tecnologias de poder, técnicas de governo, faz-se necessário clarificar em que, de fato, consiste esse instituto jurídico-político, bem como sua relação com a fundação e estruturação da política no Ocidente, – *relação de exceção* –, desde os tempos mais primigênicos, levando-se em consideração a condição humana, as implicações e imbricações da vida e do poder, situação em que a política/biopolítica, desde seu caráter primevo, inclui excluindo, ou exclui incluindo a vida do vivente no interior das esferas de poder.

O presente estudo tem por objeto e visa compreender, partindo da constatação acima enunciada, isto é, da estruturação do instituto jurídico-político que, por meio da sua instauração captura a vida do vivente, busca elaborar uma leitura crítica da proposta filosófica de Giorgio Agamben, entretanto, atentando para uma questão crucial: a leitura da contemporaneidade de um modo amplo e, por outro lado, particularmente, no viés da

² SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka: a justiça o veredicto e a colônia penal: um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 15.

³ Cf. BARBER, Benjamin R. *O império do medo: guerra, terrorismo e democracia*. Trad. Renato Bittencourt. Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁴ SANTOS, Laymert Garcia dos. *Prefácio*. In: ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 8.

contribuição do pensador italiano não pode abrir mão de um olhar prospectivo de seu labor filosófico. Dito de outro modo, entendemos ser fundamental um olhar acurado e atento às obras que precedem o *projeto homo sacer*, conjunto que será tratado e denominado como *parte preambular*, evitando, por conseguinte, eventual postura que possa vir a operar cisões e divisões limitadoras da compreensão do pensamento agambeniano e o alcance de sua proposta filosófica em direção a uma *política que vem*, em que a vida, por estar situada na centralidade da cena política, necessariamente precisa ser pensada como endereçamento à felicidade.

Em sendo assim, por entendermos que as obras que precedem o referido projeto, entendido essencialmente como sendo político, se constituem em uma leitura crítica do presente, acerca da vida humana e a estrutura metafísica no Ocidente, contribuem decisivamente para se compreender a política e a vida humana na atualidade. Desse modo, defendemos que toda e qualquer tentativa de periodização e divisão, ou mesmo enquadramento em períodos, em sentido de delimitar uma teorização de ordem estética e, posteriormente, com o *projeto homo sacer*, de ordem política compromete uma leitura daquilo que indica o pensamento do filósofo italiano: o desafio de ler a contemporaneidade, as sombras que se apresentam a partir da compreensão acerca do humano, do ser como ser em suas múltiplas formas, e o entendimento do legado metafísico e da constituição do humano, em vista de se direcionar um olhar prospectivo, atento às exigências dos tempos que correm, da política entendida enquanto evento originariamente biopolítico, portanto, pregnado de um viés ontológico.

Desse modo, se a biopolítica, paradigma de governo reinante no Ocidente que se desenvolveu na forma de uma *oikonomia da vida*, de disposição das coisas, governo dos homens, administração e gestão da vida, o desafio que se apresenta, a partir da reflexão do pensador italiano, situa-se em pensarmos a vida enquanto categoria central, além da vida humana, que leve em conta as diversas *formas-de-vida*, a vida em sua amplitude, o estatuto da vida, do ser, *filosofia primeira*, uma *ontologia da vida* como *ontologia do comum*. Isto é, uma *política que vem* que requer abertura e exercício de pensamento, de reconstrução das próprias categorias fundantes da tradição do pensamento político ocidental, que possa romper com as cisões decorrentes da metafísica e os dualismos que a tradição ocidental carrega em si, exercício que possibilita uma operação *inoperosa* que as tornem inativas, em que máquina governamental e a máquina antropológica que capturam a vida do vivente possam ser desativadas.

Tendo em vista a temática que nos propomos investigar no presente estudo, faz-se necessário estabelecer um diálogo com a tradição do pensamento filosófico. Certamente tal desafio circunscreve uma tentativa de compor um diálogo que possa se constituir em caminho para percorrer os temas e as questões centrais e inquietantes da proposta filosófica de Giorgio Agamben. Diante de tal temática na qual se situa o presente estudo, cabe indagar: e se, nos tempos que correm, a política encontra-se em profundo descrédito, em uma espécie de *eclipse duradouro*, não seria talvez porque ainda não se conseguiu tematizá-la e recolocá-la sob outro viés e patamar de sistematicidade, de acordo com os desafios que urgem e se desprendem desde suas próprias entranhas e de sua constitutividade? E, diante da peculiar forma como se nos apresentam os fenômenos como o poder midiático-espetacular no seio das sociedades, que vem por toda parte transformando o espaço político, é possível se pensar distintas formas de subjetivação e uma política endereçada à felicidade? É possível (re)pensar *formas-de-vida*, em que se possa, necessariamente, reposicionar a questão da relação entre a vida e o direito e o direito e a vida, um novo *ethos* humano, capaz de restituir a vida reduzida à mera sobrevivência, *vida nua*, por excelência? E, por conseguinte: *o que ainda pode significar agir politicamente?*

A hipótese consiste em compreender, a partir da teorização do estado de exceção, condição de possibilidade para reler os tempos que correm, [um vazio de direito, um *espaço anômico no qual o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei*, um espaço de indistinção que conjuga o vazio de direito no espaço anômico, como um vazio e uma interrupção do direito], a regra geral e paradigma de ação dos Estados na contemporaneidade. Consiste, ainda, em explicitar a forma como a política se funda e se estrutura no Ocidente, a partir de um olhar ampliado ao legado do pensador italiano, rompendo qualquer tipo de cisão que considera sua obra em periodizações e com temáticas fixas, entre *estético e artístico* e, posteriormente, em um viés eminentemente *político*, seguindo, assim, aquilo que o próprio pensador italiano afirma: “[...] *em considerar de modo novo, na estética, o estatuto do ato de criação e da obra de arte e, na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído*”⁵, e o desafio de repensar a *compreensão do vivente*, em se levando em

⁵ “[...] *a considerar de modo nuevo, en la estética, el estatuto del acto de creación y de la obra y, en la política, el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido*”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 368. [Grifo e tradução nossa]. Optamos por traduzir para o português as citações em outros idiomas usadas no corpo do texto, ao passo que, as referências em nota de rodapé, mantivemos conforme o original.

consideração que a vida como potência que de modo incessante excede suas formas e os modos nos quais se realiza.

Nessa perspectiva, a presente pesquisa percorre um itinerário que possa proporcionar uma melhor compreensão acerca do tema de estudo, ao qual nos debruçaremos. Dessa forma, a estrutura se divide em quatro capítulos. No primeiro capítulo, o foco situa-se na sistematização do que definimos como *parte preambular*, em abordar as obras que precedem o *projeto homo sacer além de situar a questão metodológica*, com o intuito de identificar os temas fundantes que entendemos constituírem-se em um olhar crítico da cultura ocidental e da modernidade, uma crítica do presente, posto que nesse conjunto de obras e temas que delas emergem o pensador italiano faz um diagnóstico da vida e da forma como se constitui o legado metafísico do Ocidente, com o crescente *nilismo* que ronda os tempos que correm. Isto é, buscamos identificar os temas centrais que são o alicerce do qual emerge os pilares que sustentam à proposta filosófica do pensador italiano e o *método* de seu labor filosófico.

O segundo capítulo tem por objeto o emergir da biopolítica no Ocidente e a politização da vida a partir de Michel Foucault. Suas contribuições acerca da estruturação da política e as formas de direito político são fundamentais, pois explicitam como se exerce o poder, em uma *análise do sobre os processos de subjetivação*, que visa compreender as relações de poder em suas extremidades, nas suas modalidades mais capilares. Ou seja, trata-se de identificar o emergir da biopolítica no pensamento do pensador francês como paradigma político que emerge no limiar da modernidade, a partir do século XVII, em um contexto específico. A partir disso, do pensamento foucaultiano e do entrecruzamento com a leitura de Hannah Arendt sobre a modernidade e a implicação da vida na esfera política e os totalitarismos presentes no século XX, passamos a analisar a compreensão de biopolítica na perspectiva desenvolvida pelo pensador italiano, porém considerando-a de modo consubstancial ao poder soberano. Isto é, situando-a na relação política original desde os tempos mais primigênicos, o que indica uma dimensão ontológica em seu caráter constitutivo, em que o soberano está estritamente ligado à produção de um corpo biopolítico.

O terceiro capítulo visa explicitar o estado de exceção, a soberania e a governamentalidade da vida, o instituto jurídico-político entendido como o dispositivo por meio do qual a vida é *vida nua* por excelência, em uma relação de exceção, isto é, a vida capturada pelos dispositivos nas esferas do poder que se dá por meio da ação soberana em um exercício de um poder soberano firmado na exceção, em um modelo de governamentalidade que determina a vida, que a rege e a administra, sobretudo nas democracias atuais, que

governa a vida – em uma perspectiva econômico-gerencial na qual o fator econômico define as demais dimensões da existência humana – o governo enquanto exercício do poder exercido como exceção no Ocidente dispõe a vida humana em função das estratégias de poder, exposição que pode ser vista como complementar à foucaultiana. Nesse âmbito, tal abordagem trata de mostrar as raízes do paradigma *oikonômico* e gerencial que impera e reina nas relações políticas na contemporaneidade em que a vida (vida nua), – vida sem direitos a ter direitos – reduzida a objeto de descartabilidade. Essas vidas capturadas e ex(postas) como vidas em risco podem ser aniquiladas em nome de uma estrutura política exercida como exceção – entendida como técnica e gestão e de governamentalidade, sob o manto de uma racionalidade totalizante no pensamento ocidental. Tal modelo de governamentalidade teve sua expressão mais acabada em *Auschwitz* em que vidas foram reduzidas a mera *produção de cadáveres*, em que se experienciou no pós-campo a indizibilidade do testemunho (tese paradoxal) e inquietante. Ou seja, vidas (dis)postas a governamentalidade bem como nas democracias atuais, em uma perspectiva econômico-gerencial em que o econômico define e determina as demais dimensões e esferas da existência humana.

Por fim, no quarto capítulo, desenvolvemos a proposta que compreende uma *ontologia da vida – filosofia primeira –*, que requer tomar a vida em sua centralidade, isto é, pensá-la enquanto potência, uma *ontologia do comum* não mais centrada no sujeito, mas na vida, vida entendida mais além do humano, em uma *comunidade que vem*, que se constitua liberta das garras do direito e da apropriabilidade, em uma teoria do *uso dos corpos* que indique um caráter de um inapropriável. Isso requer uma política como meios puros, explicitado em *Meios sem fim* e retomado em *Uso dos corpos*, na direção da configuração de um novo *ethos*, uma ética essencialmente fundamental que já não se ocupa mais em pensar o sujeito, senão que a vida, mas vida entendida além do humano: formas-de-vida em sua pluralidade, em que sejam rompidas e superadas as cisões, *zôe* e *bíos*, *corpo alma*, *logos* e *phoné*, que a tradição metafísica da *operatividade* efetivou, em vista *de que* possam se tornar inoperantes.

Frente ao exposto, a pesquisa visa compreender a condição humana e a constitutividade da política no Ocidente, a relação entre a *vida nua* e o biopoder no pensamento de Giorgio Agamben, a centralidade da vida na política. Disso decorrem o desafio e a necessidade de indagar sobre o estatuto da vida e da política, a partir da ideia de *potência* em direção a uma *ontologia da vida*, em pensar *formas-de-vida* em que se possa restituir o humano em seu endereçamento à felicidade, finalidade maior da entidade política, a *comunidade que vem - o ainda não* expresso como desafio dos tempos que correm.

1 Fontes do pensamento e crítica do presente: uma análise da cultura ocidental

Esse capítulo inicial visa apresentar as fontes do pensamento de Giorgio Agamben na perspectiva de uma leitura crítica da cultura ocidental e da modernidade, tomando como ponto de partida as obras que precedem o *projeto homo sacer*, com o objetivo de explicitar que a compreensão de toda a proposta filosófica de Giorgio Agamben necessariamente precisa ter presente essa direção, pois entendemos que os pilares de todo pensamento agambeniano estão alicerçados e (ex)postos de modo ímpar nessa parte preambular. Isso se tornará explícito por meio da abordagem dos temas presentes nesse âmbito: desde a questão *metafísica* [fundamento negativo] em uma leitura crítica do legado do pensamento metafísico ocidental, a condição humana em um cenário de *niilismo* crescente nas sociedades; o estatuto da *obra de arte* [autonegação] e o artista como *homem sem conteúdo*, a *estância da crítica* e o exercício filosófico de negatividade, o *fim da experiência* e a *linguagem*, eixos articuladores e fundamentais para se compreender a estrutura política nos tempos que correm.

1.1 Fontes do pensamento e aproximações metodológicas

*A figura de Giorgio Agamben ocupa um lugar cada vez mais destacado no panorama do pensamento contemporâneo*⁶

Giorgio Agamben, filósofo e jurista italiano ocupa atualmente uma destacada posição no cenário do pensamento contemporâneo. Considerado um dos mais influentes pensadores da atualidade, sobretudo por inaugurar uma abordagem inovadora e original, analisa a contemporaneidade e o que ainda pode significar agir politicamente. Nesse sentido, desenvolve uma análise profunda acerca do agir político nos tempos atuais, navegando por vários campos do saber, desde o direito, a filosofia, a biologia, a teologia, a história e a estética, o que lhe proporciona a elaboração de um pensamento inovador, uma leitura crítica acerca da estruturação da política no Ocidente e a cultura moderna, bem como os reflexos desse processo na condição humana nos tempos que correm.

Sua teorização proporciona uma leitura crítica acerca da estruturação da política no Ocidente, o instituto jurídico-político que demarca as democracias ocidentais, o *estado de exceção* tornado regra, técnica de governo – “[...] que requer que haja porções sempre mais numerosas de residentes desprovidos de direitos políticos e que, no limite, todos os cidadãos

⁶ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 9.

sejam reduzidos a vida nua [...]”⁷ – em um paradigma de governabilidade de domínio planetário do reino da *oikonomia* da vida.⁸ A constatação inicial que possibilita o exercício filosófico e crítico do presente, precisa tomar como ponto de partida:

O “estado de exceção tornado regra”, que tudo habita, mesmo, e apesar de tudo, os sobreviventes. Essa constatação inicial, sem a qual tudo o que segue é finalmente ininteligível. Mas apenas a constatação inicial, pois o que se lhe segue é a tarefa: a *desconstrução do opaco*, ou seja, da violência, a crítica da razão violenta, a desidolatrização dos ídolos.⁹

A leitura da cultura ocidental, – *a condição humana* – exposta no decorrer das obras, desde o período que precede a obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*¹⁰, e a inauguração do projeto filosófico que leva o nome da obra inicial, a partir da qual o pensador italiano passa a delinear suas pesquisas genealógicas, em que seu pensamento passa a ter maior notoriedade e expansão, o torna um dos interlocutores centrais na contemporaneidade para aqueles que se propõem discutir a política em um viés filosófico. Isto é, essas obras se constituem em *locus* privilegiado na composição de seu pensamento, motivo pelo qual acreditamos que, uma análise acerca da condição humana e da fundação da política no Ocidente, precisa necessariamente remontar às bases da formulação do pensador italiano, o que, por conseguinte, tornará possível captar e explicitar os elementos centrais presentes desde as obras primigênicas, que proporcionam uma análise prospectiva da fundação da cultura e da política no Ocidente.

A trajetória filosófica do pensador italiano, nascido em Roma no ano de 1942, formado em *Direito, Filosofia e Teologia*, remonta ao ano de 1970, quando publica sua primeira obra intitulada *O homem sem conteúdo*. Entretanto, somente aproximadamente duas décadas depois seria revisitada e republicada, alcançando o devido reconhecimento, em uma investigação estética articulada com a ética e a política. Essa obra, juntamente com as três

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 120.

⁸ Frente ao amplo crescimento do interesse pelo pensamento de Giorgio Agamben, destacamos as seguintes obras que se constituem em exposições introdutórias ao seu pensamento: MILLS, Catherine. *The Philosophy of Agamben*. Acumen: Stocksfield, 2008; DURANTEYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009; MURRAY, Alex. *Giorgio Agamben*. Routledge, Abingdon, 2010; CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012; SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013.

⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul: EducS, 2016, p. 17.

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

obras subsequentes, *Estâncias* (1977) *Infância e História* (1978) e *A linguagem e a morte* (1982), de acordo com Edgardo Castro, constituem um ciclo e podem ser vistas como uma leitura crítica da modernidade, “[...] que começa com a questão da arte e conduz até a ética e a política, das quais se ocupará em obras posteriores [...] [Nelas] elege seus temas e seus autores de referência, formula suas hipóteses, forja seu vocabulário e vislumbra os problemas que deverá enfrentar.”¹¹

Desse modo, perceberemos que, por meio dos temas expressos nesse conjunto de obras que vão desde a obra de arte, a metafísica ocidental, a estética, a linguagem e o modelo de racionalidade que se desenvolve no Ocidente, os efeitos da técnica e a tecnificação no fazer humano e a experiência, conformam uma leitura crítica da constituição da condição humana no Ocidente. Esses aspectos são centrais para se entender a política nos tempos que correm, desde a *relação de exceção*, o evento fundador da política, até a compreensão de biopolítica, produção e reprodução da *vida nua*, produto resultante de um poder soberano constituído, em vista de indicar a proposta de uma *política que vem* que possa romper com o *duradouro eclipse* presente no campo político da atualidade.

Frente a esse panorama e a ampla gama de questões implicadas na investigação filosófica do pensador italiano, de acordo com Edgardo Castro, “[...] a compreensão dos trabalhos sucessivos depende, em grande medida, de haver seguido esse percurso”¹². Isto é, em vista de possibilitar a compreensão dos problemas cruciais que permeiam a vida e o agir politicamente que, por conseguinte, determina a vida – e o problema político contemporâneo

¹¹ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 15. Nessa direção, vale destacar a posição de Sabrina Seldmayer, da qual compartilhamos e que buscaremos explicitar na presente pesquisa: *indicar e apontar os elementos essenciais presentes na obra do pensador italiano, suas influências, autores que lhe foram fundamentais e, sobretudo, demonstrar que qualquer tentativa de classificar em períodos o conjunto de sua obra se constitui em um equívoco. Desde um princípio, quer dizer, desde a obra primigênia, Giorgio Agamben explicita com clareza em que consistiria sua ampla pesquisa filosófica [embora posteriormente seja nomeado, no pós Homo sacer: o poder soberano e a vida nua, como projeto ‘homo sacer’], que iria perpassar desde a filosofia, teologia, direito, economia, arte, política em vista de repensar a ética, a ontologia e, por conseguinte, a política e o Ocidente em novos termos.* “[...] há uma forte inclinação de certos ensaístas de dividirem a obra agambeniana, iniciada com a publicação de *O homem sem conteúdo*, em 1970, a uma virada ocorrida 25 anos depois, com o projeto *Homo sacer*. “Jovem Agamben” e “Maduro Agamben”, ou “Reflexões heidegger-hegelianistas”, de um lado, e “Inclinações benjaminianas”, de outro, e até mesmo uma divisão entre questões estéticas relacionadas ao problema da subjetividade com a linguagem *versus* pesquisas posteriores sobre política contemporânea e os dispositivos de poder. Tais categorizações, além de limitarem a compreensão do método agambeniano, forçosamente ignoram que seu trabalho se move por polarizações e tensões. Não me parece haver rupturas e quebras no percurso. Um exemplo contundente é a questão ontológica da potência, cuidadosa leitura de Aristóteles que, [...] perpassa, como um fio contínuo, toda a obra.” SELDMAYER, Sabrina. *Giorgio Agamben: literatura e inoperosidade*. In: OLIVEIRA, Maria Rosa Duarte de; PALO, Maria José. *Agamben, Glissant, Zumthor*: Voz. Pensamento. Linguagem. São Paulo: EDUC, 2013, p. 24.

¹² CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 15.

exposto e tematizado no decorrer da pesquisa – é imprescindível que sejam identificados os elementos que o fundamentam, sobretudo os conceitos de experiência, infância, linguagem e arte, estética como contributos essenciais, os quais possibilitam compreender a política em Giorgio Agamben.¹³

A estruturação de seu pensamento e as influências na constituição de seu exercício filosófico compreende uma constelação de pensadores que, de modos específicos, contribuíram na construção e desenvolvimento de sua arquitetura filosófica. Inicialmente há que se destacar a figura de Martin Heidegger, do qual foi aluno com 24 anos de idade nos seminários proferidos nos anos de 1967-1968 em *Le Thor*, no sul da França, acerca de Hegel e Heráclito. Ademais, seu pensamento é tributário de autores como Aristóteles, Arendt, Hobbes, Hegel, Nietzsche, Benjamin, Benveniste, Foucault, Deleuze, Spinoza e Kafka. Entretanto, uma figura ímpar nesse cenário é Hannah Arendt, com a qual trocou correspondências e era leitor ávido em sua juventude. Não menos importante é Michel Foucault, do qual se diz herdeiro na constituição de seu método filosófico, e em sua analítica do sujeito, acerca dos processos de (des)subjetivação, as relações de poder e a concepção de biopolítica.

Além desses, o contato com as obras de Walter Benjamin [do qual foi responsável pela tradução e edição, pela editora Einaudi] e seu particular interlocutor, Carl Schmitt. Além disso, uma das etapas fundamentais na configuração de seu pensamento são as pesquisas empreendidas no *Instituto Aby Warburg*, em Londres, que influiria diretamente na produção das obras, *Estâncias* e *Infância e história*, bem como na constituição de seu método genealógico/arqueológico.¹⁴

¹³ Nesse sentido, corrobora Cláudio Oliveira ao comentar a *Série Filô* [da qual a obra *O homem sem conteúdo* faz parte], em apresentação ao pensamento de Agamben, ao afirmar: “A tetralogia *Homo Sacer*, que tem início com a publicação de *O poder soberano e a vida nua*, na Itália, em 1995, e que segue até hoje (após a publicação, até agora, de oito livros, divididos em quatro volumes), foi entendida por muitos como uma mudança de rota, em direção à discussão política. O que é um erro e uma incompreensão. Desde o primeiro livro, *O homem sem conteúdo*, a discussão com a arte em geral e com a literatura e a poesia em particular é sempre situada dentro de uma discussão que é política e na qual o que está em jogo, em última instância, é o destino do mundo ocidental e, agora também, planetário.” OLIVEIRA, Cláudio. *Série FILÔ Agamben*. In: AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 206. Paula Fleisner compartilha dessa posição, ao afirmar: “La recepción de Agamben parece signada por la escisión de su obra en dos etapas bien definidas que suelen explicarse como intereses sucesivos o como un desplazamiento de su pensamiento de una esfera a la otra: por un lado, un momento de reflexiones específicamente estéticas y por otro, sus textos más recientes de carácter político [...] Contrariamente a esta idea, siguiendo una sugerencia del propio Agamben, intentaré mostrar aquí que el proyecto filosófico agambeniano incluye no sólo una reflexión estética, y una reflexión política [...] que enloba y unifica ambas esferas de manera original y que, aunque acaso por siempre inacabada, ha venido gestándose desde un comienzo”. FLEISNER, Paula. *La vida que viene: estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba, Archivo digital, EPUB, (Temas de Filosofía), 2016, p. 35.

¹⁴ Sobre o método nos debruçaremos mais adiante ao analisarmos toda a influência de Michel Foucault na obra *Signatura Rerum*, porém, cabe referenciar, conforme observa José Luis Villacañas: “El problema de la

Um aspecto de suma importância na arquitetura filosófica de Giorgio Agamben é a análise sobre a política no Ocidente, a constituição e estruturação da modernidade – um pensar que coloca em xeque os conceitos e categorias cunhados e utilizados pela tradição do pensamento político¹⁵, [com a tarefa fundamental de repensar o legado da tradição do pensamento filosófico à luz da relação entre *poder soberano* e *vida nua*] estruturação elaborada a partir da influência benjaminiana - enriquecida pela reflexão acerca da biopolítica e da experiência dos totalitarismos sistematizada por Hannah Arendt. Isto é, faz-se necessário entender o *projeto homo sacer* no conjunto das obras nas quais desenvolve uma série de temas que estão interligados ao seu arcabouço teórico, inclusive inovando e impulsionando as investigações de Hannah Arendt e Michel Foucault. Por conseguinte, há que se ter cuidado com reduções simplistas, que por vezes tratam seu pensamento de modo reducionista, fazendo uso de categorias isoladas, como por exemplo, *homo sacer*, *vida nua*, *estado de exceção*, *profanação*, *inoperosidade*, posto que, certamente, se constituem como eixos centrais em sua proposta filosófica, mas não limitadores do pensamento em questão.

Entretanto, uma tentativa de situar a centralidade do seu labor filosófico, embora não seja uma tarefa simples de circunscrevê-la, poderia ser enunciada da seguinte forma: *(re)pensar as condições de uma crítica profunda da política na contemporaneidade e, tal exercício reflexivo tem suas bases nas obras precedentes, a partir da análise da constituição do humano e da animalidade na cultura do Ocidente*. A história e a compreensão de experiência, temas que possibilitam um olhar crítico acerca da metafísica, da estética, da linguagem e, portanto, presentes desde meados dos anos 70. Dito de outro modo: o endereçamento da proposição agambeniana reside em que nos tempos que correm uma das tarefas fundamentais do pensamento, da *filosofia que vem*, se situa em repensar uma *nova política* e uma *nova ética* – que estejam à altura dos desafios da atualidade – mediadas por

arqueología consiste en investigar el paso de los enunciados a los paradigmas [...] “Todo fenómeno es el origen” [SR, 41], ha dicho Agamben. Pero mi impresión es que esta frase queda bien en el terreno de Aby Warburg y de las imágenes. Toda imagen es ya arcaica”. VILLACANA, José Luis. Problemas de método. In: SALVETTI, Ézio Francisco; CARBONARI, Paulo César; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofía, ética e política*. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 83.

¹⁵ Nessa direção, de uma análise crítica da teoria política Hans-Georg Ficklinger destaca: “Para uma melhor compreensão do que está em jogo na atual constelação da teoria política, com suas raízes na virada da modernidade e na derrubada da concepção medieval, é necessário voltar-nos às raízes históricas da conceituação política, elucidando certos significados originais importantes”. FICKLINGER, Hans-Gerorg. *A filosofia política na sombra da secularização*. São Leopoldo: Unisinos, 2016, p. 12.

uma compreensão de uma nova *ontologia*¹⁶ – para além de uma *ontologia da operatividade e do comando* – traço peculiar do pensamento ocidental.¹⁷

Um dos aspectos centrais expostos ao longo do percurso filosófico agambeniano é a compreensão de *vida*¹⁸, enquanto categoria central, a partir da qual se torna possível pensar os limites da condição humana, a constituição do humano, a linguagem e a voz, temas presentes nos estudos iniciais, mas que se tornam fundamentais para a análise posterior. A compreensão de vida, conforme destaca Mauro Rocha Baptista: “[...] é base para sua análise posterior da divisão entre zoé e bíos como vida natural e vida qualificada, assim como a cisão entre a voz da zoé e a língua da bíos reflete-se na impossibilidade de testemunhar do muçulmano e em sua insistência em sobreviver.”¹⁹

A vida, embora sua amplitude em termos conceituais, na figura do muçulmano assume uma condição paradoxal, paradigma do vivente nos campos de concentração, aquilo que resta da vida humana – que emerge como paradigma da vida capturada no campo – *Auschwitz*²⁰, está impossibilitado de testemunhar, de explicitar sua experiência por meio da língua, sua *bíos* – como capacidade humana de ter uma vida qualificada, pois foi reduzido à mera situação de sobrevivente, no exercício de suas funções vitais, quer dizer, de animalidade, em sua *zoé*. Essa

¹⁶ Nessa direção, são elucidativas as palavras de Sandro Luiz Bazanella e Selvino José Assmann: “É uma forma de pensar o mundo, a vida em sua totalidade naquilo que lhe é próprio, em sua condição singular imanente. Ou seja, Agamben pretende fazer uma ontologia da vida, ou dito de outro modo, uma ontologia da potência que incida diretamente nas mais diversas formas-de-vida que se articulam na história em geral e na contemporaneidade de maneira específica”. BAZZANELLA, Sandro; ASSMANN, Selvino. A máquina/dispositivo político: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua. In: LONGHI, Armindo (Org.) *Filosofia, política e transformação*. SP: LiberArs, 2012, p. 64.

¹⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

¹⁸ De acordo com Paula Fleisner os debates mais significativos nos últimos trinta anos acerca dos temas como a comunidade, a animalidade e a biopolítica, se situam em uma vertente tributária de Nietzsche. Isso indica as considerações do pensador alemão acerca do tema vida, sua crítica à metafísica e a compreensão de “vivente”, que influiria desde Michel Foucault, (e os demais pensadores franceses). De um modo particular os pensadores italianos Massimo Cacciari, Roberto Esposito e Giorgio Agamben. Em Giorgio Agamben, destaca quatro aspectos fundamentais a partir da herança nietzschiana: A forma como Agamben pensa a “vida”, além do conceito de “sujeito”; a importância da metodologia genealógica, por meio de Foucault em vista de pensar vida; a ideia de uma politicidade originária da “vida”, como premissa para entender o funcionamento das sociedades contemporâneas; o papel central da arte para Pensar a vida, aspecto presente na herança nietzschiana no pensamento italiano”. Cf.: FLEISNER, Paula. La “vida” entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben. *Pléyade*. Revista de humanidades y ciencias sociales, n. 17, enero-junio, 2016, p. 65-88. Sobre a influência do pensador alemão, conferir: ARALDI, Clademir Luís, VALEIRÃO, Kélin (Orgs.) *Os herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze*. Pelotas: NEPFil online, 2016. Nessa direção, uma leitura que estabelece uma correlação e discute as influências e a questão da vida a partir de Nietzsche e em Agamben pode ser conferida em: BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

¹⁹ BAPTISTA, Mauro Rocha. Notas sobre o conceito de vida em Giorgio Agamben. *Revista Profanações*. Ano 1, n. 1, jan./jun. 2014, p. 54.

²⁰ Essa temática será desenvolvida a partir da obra *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, análise acerca da *máquina governamental*, cap. 3, item, 3.2, p. 111, *A vida que resta e o campo: o indizível e o testemunho*.

condição indica um dos temas fundamentais, do humano/inumano, da humanidade/animalidade, que aponta para a necessidade de se repensar o estatuto da vida e suas implicações éticas – a forma como a vida - bíos e zoé são tocadas através dos dispositivos de poder no Ocidente – em uma relação de *inclusão exclusiva*, ou *exclusão inclusiva – relação de exceção*, por excelência, que por meio do dispositivo da máquina antropológica torna a vida em *vida nua*.²¹

Nessa direção buscaremos situar as quatro obras que, em certo sentido, compreendemos indicar [uma espécie de uma *imagem preambular*] as questões basilares presentes no pensamento filosófico de Giorgio Agamben. Sem se levar em conta esse aspecto fundamental, implicaria em uma leitura que limita e restringe o conjunto da proposição agambeniana, qual seja: de um lado, comprometeria o entendimento de sua arquitetura filosófica, seu legado, de um modo mais amplo e, por outro, particularmente, limitaria a exposição acerca de uma *política que vem* que possa ter como ponto de partida à vida (nua) como dado básico fundamental, em vista da construção de uma proposta ética que possa restituir o humano a um *ethos* e uma comunidade. Uma entidade política em que a condição humana possa ser endereçada à felicidade. A pergunta central que se constitui como guia no labor filosófico pode ser assim enunciada: Existe, nos tempos que correm, a possibilidade de se conceber algo como uma vida para a qual [uma forma-de-vida], que em seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma *vida da potência*, endereçada à felicidade?

Entretanto, antes de adentrarmos na referida problematização acerca das obras que, de um modo geral, são situadas anteriormente ao projeto *homo sacer*, explicitaremos algumas aproximações acerca do método, isto é, o caminho, o percurso no qual o pensador italiano desenvolve suas pesquisas. Nesse âmbito, a referência maior é Michel Foucault, do qual Giorgio Agamben se diz seguidor e, além disso, de quem retoma uma série de questões e problemas presentes ao longo de sua pesquisa filosófica. Desse modo, ao inserir-se em um diálogo com uma ampla gama de pensadores da tradição, Daniel Arruda Nascimento observa: “À atenção ao diálogo tradicional e ao que surge incessantemente como uma proveniência Giorgio Agamben dá o nome de arqueologia. A filosofia apresenta-se, portanto, como uma arqueologia, ou estudo da arkhé.”²²

²¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

²² NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 21.

A obra *Signatura Rerum: sobre el método*²³ aborda três estudos focados na questão do método, como enuncia o próprio título, a saber: o conceito de *paradigma*, a *teoria das assinaturas* e, por fim, a relação entre *história e arqueologia*, em um constante diálogo com a herança foucaultiana. Ao iniciar a obra o pensador italiano busca circunscrever a compreensão de paradigma científico em Michel Foucault²⁴, embora não apareça explicitamente em seu rol de obras o que entende por paradigma. A partir do percurso do pensador francês, o pensador italiano delinea o seu método e esclarece sua compreensão de paradigma, qual seja: “[...] o paradigma é um caso singular que se separa do contexto do qual forma parte só na medida em que, exibindo sua própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade ele mesmo deve constituir.”²⁵

Entretanto, embora o pensador italiano tenha em comum a perspectiva arqueológica foucaultiana da qual parte, seu *modus operandi* de desenvolver suas pesquisas carregam em si especificidades e peculiaridades, conforme assevera Daniel Arruda Nascimento, em que suas pesquisas se iniciam com um cuidadoso “[...] arrolar de referências que funcionam como a base estrutural de uma constelação [...] um conjunto de referências formado por conceitos e ideias, mas também por fatos ou fenômenos históricos, para depois entrelaçá-los e dar um desenvolvimento próprio rumo a conclusões [...]”²⁶

Ao longo do percurso filosófico, Giorgio Agamben situa paradigmas que adquirem uma importância ímpar na sua reflexão filosófica, se constituindo em núcleos centrais que indicam o rumo de suas reflexões que, na condição de casos exemplares exercem e desempenham uma importante função de tornar compreensível uma série de fenômenos que,

²³ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el metodo*. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.

²⁴ Conforme Giorgio Agamben, Michel Foucault teria sido leitor da admirável e decisiva obra de Thomas Kuhn [KUHN, S. Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.], depois de publicar a obra *As palavras e as coisas*, porém não se refere de forma alguma ao pensador de *A estrutura das revoluções científicas* em suas investigações. [KUHN, S. Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.] Dreyfus e Rabinow, acerca da metodologia do pesquisador francês, destacam: “[...] Su método consiste en describir los discursos como articulaciones históricas de un paradigma, y su modo de concebir el análisis implica que aísla y describe los paradigmas sociales y sus aplicaciones concretas”. (Dreyfus y Rabinow: 285) DREUFUS; RABINOW. *Apud* AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sobre el método*, 2010, p. 12-13. Sobre as diferenças entre Thomas S. Kuhn e Michel Foucault na leitura de Agamben: PONTEL, Evandro. Paradigma: um diálogo entre Thomas S. Kuhn e Michel Foucault na perspectiva de Giorgio Agamben. *Revista Profanações*. Ano 1, n. 1, p. 75-88, jan./jun. 2014, p. 75-88.

²⁵ “[...] el paradigma es un caso singular que se aísla del contexto 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, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el metodo*. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 23. [Tradução nossa].

²⁶ NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 22.

por meio deles podem ser trazidos à luz e tornados inteligíveis. Nesse âmbito, no que tange ao caráter empírico com que suas pesquisas equivocadamente são lidas, assevera:

Em minhas investigações analisei figuras – o *homo sacer* e o muçulmano, o estado de exceção e o campo de concentração – que são, certamente, ainda que em diversa medida, fenômenos históricos positivos, porém que eram tratados em tais investigações como paradigmas, cuja função era a constituir e tornar inteligível a totalidade de um contexto histórico-problemático mais vasto. Posto que isso deu margem para equívocos, em particular, entre aqueles que, com maior ou menos boa fé – acreditaram que eu tentava oferecer teses e reconstruções de caráter meramente historiográfico, será oportuno deter-se aqui no sentido e na função do uso de paradigmas na filosofia e nas ciências humanas.²⁷

Destarte, a compreensão de paradigma como modelo compreende as seguintes características:

1) O paradigma é uma forma de conhecimento nem indutiva nem dedutiva, senão que analógica, que se move da singularidade a singularidade. 2) Neutralizando a dicotomia entre o geral e particular, substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar. 3) O caso paradigmático devém de tal suspendendo e, por sua vez, expondo seu pertencimento ao conjunto, de modo que já não é possível separar nele exemplaridade e singularidade. 4) O conjunto paradigmático não está jamais pressuposto aos paradigmas, senão que permanece imanente a eles. 5) Não há, no paradigma, uma origem ou uma *arché*: todo fenômeno é a origem, toda imagem é arcaica. 6) A historicidade do paradigma não está na diacronia nem na sincronia, senão que em um cruzamento entre elas.²⁸

Dessa forma, em relação aos conceitos empregados em sua teoria, na perspectiva de seu projeto filosófico, como *homo sacer*, *campo de concentração*, *muçulmano*, *estado de exceção*, não são meramente hipóteses através das quais se tenta explicar a modernidade, reconduzindo-a a algo como a uma causa ou uma origem histórica, mas, contrariamente “[...]”

²⁷ “En mis investigaciones he debido analizar figuras - el *homo sacer* y el musulmán, el estado de excepción y el campo de concentración - que son, ciertamente, aunque en diversa medida, fenómenos históricos positivos, pero que eran tratados en dichas investigaciones como paradigmas, cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto. Puesto que esto dio lugar a equívocos, en particular, entre aquellos que - con mayor o menor buena fe - creyeron que yo intentaba ofrecer tesis y reconstrucciones de carácter meramente historiográfico, será oportuno detenerse aquí en el sentido y en la función del uso de paradigmas en la filosofía y en las ciencias humanas”. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sobre el método. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 11. [Tradução nossa].

²⁸ “1) 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 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”. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sobre el método. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 40-41. [Grifo do autor] [Tradução nossa].

como sua mesma multiplicidade poderia deixar entrever, se trata em todos os casos de paradigmas que tinham por objetivo tornar inteligível uma série de fenômenos cujo parentesco havia se escapado ou podia escapar ao olhar do historiador.”²⁹

Assim, as investigações desenvolvidas pelo pensador italiano na esteira do arcabouço teórico do pensador francês tem um caráter explicitamente arqueológico, o que implica que os fenômenos dos quais se ocupa e sob os quais desenvolve tais estudos, requer uma atenção aos documentos, aos arquivos, em sentido diacrônico. Decorrente disso, a *arché* que estas alcançam não indica e diz respeito a uma origem pressuposta no tempo, senão que, se situa no cruzamento entre diacronia e sincronia. Destarte, “[...] a arqueologia é sempre uma paradigmologia, e a capacidade de reconhecer e articular paradigmas define a atuação do investigador assim como sua habilidade para examinar os documentos de um arquivo.”³⁰

Outro aspecto fundamental no decorrer da obra é a teorização acerca das *assinaturas*, posto que na exposição filosófica a atenção às assinaturas se constitui como aspecto essencial, pois possibilita o captar dos signos presente nas coisas, ato mesmo e efeito de signar. Assim, a relação expressa nas assinaturas não compreende uma espécie de causalidade, mas indica um efeito que retrocede ao processo do próprio assinador, em que a filosofia é a capacidade de observar os signos, se ocupa das “[...] assinaturas que os signos recebem pelo fato de existir e ser usados, o caráter indelével que, marcando-os no fato de significar algo, orienta e determina em certo contexto, sua interpretação e sua eficácia”³¹. Assim, se as assinaturas constituem-se em ato de signar, indicando símbolos, ou assinalando as coisas em seu nível de pura existência, as assinaturas assumem especial importância para a ontologia.³²

²⁹ “[...] como su misma multiplicidad podría dejar entrever, se trata en todos los casos de paradigmas que tenían por objetivo hacer inteligible una serie de fenómenos cuyo parentesco se le había escapado o podía escapar a la mirada del historiador”. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el metodo*. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 41. [Tradução nossa].

³⁰ “[...] la arqueología es siempre una paradigmología, y la capacidad de reconocer y articular paradigmas define el rango del investigador así como su habilidad para examinar los documentos de un archivo”. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el metodo*. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 41-42. [Tradução nossa]. Nesse sentido, podemos acompanhar: “La relación paradigmática no se da tan sólo entre los objetos singulares sensibles, ni entre éstos y una regla general, sino, ante todo, entre la singularidad (que se vuelve así paradigma) y su exposición (es decir, su inteligibilidad).” AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el metodo*. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 31.

³¹ “[...] signaturas que los signos reciben por el hecho de existir y ser usados, el carácter indeleble que, marcándolos en el hecho de significar algo, orienta y determina en cierto contexto, su interpretación y su eficacia”. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el metodo*. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 85-86. [Tradução nossa].

³² José Luis Villacañas desenvolve uma leitura crítica acerca do método arqueológico/paradigmático proposto por Giorgio Agamben: Nesse sentido, observa que, “[...] su terreno propio es el de la interpretación ontológica del paradigma [...] El problema de la arqueología consiste en investigar el paso de los enunciados a los paradigmas. No persigue signaturas. Es un cambio que implica al *régimen de poder* y eso es lo que debe ser

A arqueologia filosófica, por conseguinte, em uma leitura paradigmática depende certamente da possibilidade de produzir no interior do arquivo cronológico *pontos de clivagem*, que possam torná-los compreensíveis e legíveis ao investigador. A inteligibilidade acerca da compreensão dos paradigmas se refere a um caráter ontológico e não propriamente a uma relação cognitiva entre sujeito e objeto, mas, diz respeito ao ser. Assim, “[...] a ontologia é, nesse sentido, não um saber determinado, senão a arqueologia de todo saber, que indaga as assinaturas que competem aos entes pelo fato mesmo de existir e os dispõem deste modo a interpretação dos saberes particulares”³³. Há uma ontologia paradigmática implicada em seu perquirir filosófico, em que uma *arqueologia filosófica* depende e remonta ao curso da história, para o curso desta história, usando uma imagem benjaminiana, a contrapelo.³⁴

Exemplar, nesse sentido, é a análise elaborada em *Infância e História*³⁵, na qual é evidente a força do pensamento benjaminiano na configuração da filosofia do pensador italiano, sobretudo por tratar de temáticas que serão constantes em suas pesquisas. Essa abordagem pode ser compreendida como um olhar a contrapelo da estruturação da cultura ocidental, desde a experiência, o humano enquanto o *in-fante* que precisa entrar na linguagem para constituir-se um ser capaz de história, de um *ethos*, um *experimentum linguae*, que no entrar sempre novamente na linguagem pode fundar um novo fazer, uma comunidade ética na qual esteja em jogo seu destino de vivente: *o endereçamento à felicidade*.

investigado. Pero Agamben parece sugerir a veces que este es el poder propio y enigmático del paradigma, como si este obrara por su cuenta, como si dispusiera de un poder propio, generara enunciados y tuviera tan capacidad de persuasión que esos enunciados ya son potencialmente paradigmáticos”. VILLACANAS, José Luis. Problemas de método. In: SALVETTI, Ézio Francisco; CARBONARI, Paulo César; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofía, ética e política*. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 82-83.

³³ “[...] la ontología es, en este sentido, no un saber determinado, sino la arqueología de todo saber, que indaga las signaturas que competen a los entes por el hecho mismo de existir y los disponen de este modo a la interpretación de los saberes particulares”. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el metodo*. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 88. [Tradução nossa].

³⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el metodo*. Trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 144. Cf.: BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura história e cultura*. Trad. Paulo Sérgio Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232 [Obras escolhidas]. Nesse sentido, vale conferir: SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010; MATE, Reyes. *Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin “sobre o conceito de história”*. Trad. Nélio Schneider, São Leopoldo, RS: Unisinos, 2011, obras que nos acompanharão ao longo da pesquisa.

³⁵ Cf. 1.4 *Infância e história: a destruição da experiência*, p. 41.

1.2 A ausência da presença: a obra de arte e *o homem sem conteúdo*

*O artista permanece ainda aquém da sua essência, porque de agora em diante perdeu definitivamente o seu conteúdo*³⁶

Na obra *O homem sem conteúdo*³⁷ [composta por dez ensaios] escrita aos vinte e oito anos de idade, o pensador italiano se destaca pela forma como são articulados uma série de temáticas, mesmo que interdependentes, mas que indicam um núcleo central – a arte e a sociedade, tendo por eixo articulador uma *analítica do paradigma estético na obra de arte*³⁸ – no qual são postas e expostas questões centrais que mais tarde seriam tratadas de modo mais detalhado ao longo do projeto *homo sacer* – que indica aspectos fundamentais para se entender a sistemática do pensamento ocidental. Carlo Salzani, nota que o pensador italiano, elabora um método que, nas obras mais maduras se tornará melhor explicitado e consistente:

A crítica do presente se constitui em uma pesquisa (que mais tarde colocará o nome de “genealogia”) de suas raízes conceituais ou ideológicas, por sua vez, sendo investigado em um nível semântico e etimológico. Além disso, a crítica de fenômenos aparentemente circunscritos (aqui a estética) se insere dentro de uma crítica mais ampla da “metafísica” ocidental, isto é, da evolução da civilização ocidental pensada desde suas origens.³⁹

³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 97.

³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Conforme Paula Fleisner, Agamben na presente obra se situa em um debate em torno as relações entre o destino nihilista da metafísica ocidental, vejamos: “Dicho brevemente, una cierta vocación nihilista, en efecto, se abrió paso tras la crisis de la razón clásica y la disolución de la dialéctica hegeliano-marxiana en la filosofía italiana contemporánea. La nada, arrojada por la diosa de Parménides a un camino inviable para el hombre en el gesto fundacional de la metafísica de Occidente, emerge como cuestión, dando lugar a las posturas (teóricas, éticas, estéticas y políticas) más diversas, en una lucha que se muestra también como la disputa por la correcta interpretación de la herencia nietzscheana y heideggeriana”. FLEISNER, Paula. Desinterés y terror. El destino nihilista de la estética occidental en el *L'uomo senza contenuto*. *Revista Viso*. Cadernos de estética aplicada. Revista eletrônica de estética. n° 8, jan-jun/2010, p. 114.

³⁸ De acordo com Gilson Iannini, “Um dos eixos fundamentais do livro é a crítica do paradigma estético, ou melhor, a “crítica” do regime estético da obra de arte, ou se quisermos ser ainda mais precisos: uma analítica da época estética da obra de arte”. IANNINI, Gilson. *Prefácio*. In: AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 9. Ainda nessa direção, Daniel Morris, em comentário a obra do pensador italiano, destaca que mesmo tendo sido publicada a edição original em 1970, nem a edição italiana posterior, isto é, de 1994 nem a edição inglesa de 1999 foram revistas ou atualizadas. Isso testemunha a precocidade de Agamben, e que o livro foi tratado de par em par com seu trabalho posterior. MORRIS, Daniel. *Life, or Something Like It*. The Philosophical Chiaroscuro of Giorgio Agamben. 2004. Disponível em: http://www.bookforum.com/archive/sum_04/morris.html. Acesso em 05 de setembro de 2017. [Tradução nossa].

³⁹ “La critica del presente si costituisce su una ricerca (Che più tardi prenderà il nome di “genealogia” delle sue radici concettuali o ideologiche, a loro volta indagate a un livello semantico ed etimologico. Inoltre la critica di fenomeni apparentemente circoscritti (qui l'estetica) si inserisce all'interno di una più vasta critica della “metafisica” occidentale, e cioè dell'evoluzione della civillizzazione occidentale pensata fin dalle sue origini”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 12. [Tradução nossa].

O ponto de partida sobre o qual o pensador italiano debruça se situa em uma passagem presente na *Genealogia da Moral*⁴⁰, de Nietzsche, em que é explicitada a oposição da experiência de uma arte para artistas à concepção kantiana, a qual define a beleza como meio de possibilitar ao *espectador* um prazer desinteressado⁴¹. A tese se situa na constatação de que a partir do nascimento da estética como ciência da arte se deu a separação de sua essência e do seu meio natural, que compreende o próprio habitar do homem na terra. Nessa perspectiva, no entendimento de Daniel Morris, a tese central é que:

[...] ao longo da história ocidental, houve duplicação estética constitutiva da arte, como é vivida por artistas e espectadores. Ele [Agamben] argumenta que ‘essa dualidade de princípios, segundo a qual a obra é determinada de um lado a partir da atividade criativa do artista e da apreensão sensível do espectador, atravessa toda a história da estética, e é provavelmente nessa dualidade que se deve buscar o seu centro especulativo e sua contradição vital.’⁴²

Assim, a experiência da arte na perspectiva exposta por Nietzsche, no entendimento do pensador italiano, não indica uma estética, posto que busca purificar o conceito de beleza – da beleza do espectador para considerá-la do ponto de vista do seu criador. Isso se dá por meio “[...] de uma inversão da perspectiva tradicional sobre a obra de arte: a dimensão da esteticidade – a apreensão sensível do objeto belo pelo espectador – cede o lugar à experiência criativa do artista [...]”⁴³. Na posição de Nietzsche é exposta a necessidade de uma destruição da estética, de abandonar o ponto de vista kantiano, o do espectador, e pensar, desse modo, uma arte para os artistas. Nessa direção Edgardo Castro indica que o pensador italiano quer mostrar como “[...] o estatuto da obra de arte na época da estética assinalam ao homem o seu

⁴⁰ Cf. NIETZSCHE, Friederich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁴¹ Sueli Cavendish destaca que a porta de entrada da obra, tomando o caminho inverso ao indicado pelo pensador italiano, deveria ser o sexto capítulo, *Um nada que nadifica a si mesmo* - “[...] onde se encontra a semente da qual parece o livro germinar [...] em [...] um movimento de autonegação que é contraditoriamente também de infinita auto-reprodução [...]”. CAVENDISH, Sueli. O homem sem conteúdo. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue; FAPERJ, 2008, p. 8. Nessa direção, tratar-se-ia de tomar como ponto de partida analisar o que Hegel teria definido e proclamado como a continuação indefinida da arte enquanto um modo autoanulador, ao invés da morte da arte, como se convencionava a definir. Assim, ao tomar esse caminho se buscaria precisar esta autoanulação e suas consequências históricas e estéticas e o nascimento da estética moderna e o que marca e configura esse processo.

⁴² “Agamben's core thesis is that throughout Western history there has been aesthetic doubling constitutive of art as it is lived by artists and spectators alike. He argues that “this duality of principles, according to which the work is determined starting both from the creative activity of the artist and from the sensible apprehension of the spectator, traverses the entire history of aesthetics, and it is probably in this duality that one must seek its speculative center and its vital contradiction”. MORRIS, Daniel. *Life, or Something Like It*. The Philosophical Chiaroscuro of Giorgio Agamben. 2004. Disponível em: <http://www.bookforum.com/archive/morris.html>. Acesso em 05 de setembro de 2017. [Tradução nossa].

⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p.18.

lugar na história. Pois na estética, de fato, não se trata só de uma troca de perspectiva [...], mas fundamentalmente uma modificação do estatuto mesmo da obra de arte e de todo o fazer do homem.”⁴⁴

Um evento demarcador e sumamente importante na história da arte ocorre em torno da metade do século XVII – surgimento do *homem de gosto* – que está estreitamente ligado com a mudança do estatuto da arte, com o ingresso da obra de arte na época da estética, o que coloca, no entendimento do pensador italiano, também o estatuto próprio da arte em questão. O *homem de gosto*, que é dotado de uma particular sensibilidade a ponto de captar a perfeição da obra de arte, entretanto, ao mesmo tempo, é incapaz de produzi-la, entendido como o *protótipo de homem estético ocidental*, que incorpora a figura do que melhor conhece a arte, mas paradoxalmente incapaz de arte, o mero *espectador* no qual o mistério da sensibilidade moderna – que é o *juízo estético* – em que se passa a olhar a obra de arte como ocupação exclusiva do artista.

Nessa perspectiva, as *Lições de estética* de Hegel ocupam um importante espaço na teorização do pensador italiano, posto que em sua compreensão o pensador de Jena em suas reflexões expressa a consciência do problema da identidade viva do artista com a sua matéria e a consciente cisão entre o criador da obra de arte e a obra, visto que já não há mais identificação imediata da subjetividade do artista com a matéria. Na obra de arte já não há a original ligação entre a atividade do homem – do artista com o mundo, com o mundo divino, com a criação, aquilo que era peculiar no surgimento da arte, no mundo grego: “o poder milagroso e inquietante de fazer aparecer, de *produzir*, o ser e o mundo na obra.”⁴⁵

Com esse processo de imersão da obra de arte na época da estética, a subjetividade do artista que outrora se identificava imediatamente com a sua matéria, a expressão da verdade mais íntima de sua consciência, que expressava *o poder milagroso e inquietante de fazer aparecer, de produzir o ser e o mundo na obra*, se perde, e a arte se torna como um valor em si mesmo, no qual o espectador pode julgá-la, por meio de uma participação estética, “[...] pois a arte é, agora, a absoluta liberdade que busca em si mesma o próprio fim e o próprio fundamento, e não tem necessidade – em sentido substancial de nenhum conteúdo, porque se

⁴⁴ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 16.

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 96.

pode medir apenas com a vertigem do seu próprio abismo”⁴⁶. Nesse processo, por conseguinte, o artista descobre que nenhum conteúdo se identifica mais imediatamente com sua consciência, pois “[...] perdeu definitivamente o seu conteúdo [...]”⁴⁷ é um *homem sem conteúdo*, haja vista que, de um lado, se encontra o juízo estético e, de outro, encontra-se a subjetividade do artista, puro princípio criativo, rompendo a original unidade que existia na obra de arte.

Após tratar da questão da arte - um *nada que se nadifica a si mesmo* – comumente caracterizada enquanto ‘morte da arte’ [Hegel] – o pensador italiano analisa a situação da arte na época da estética⁴⁸ e do homem na modernidade, que indica a crise da *poiesis* que precisa ser entendida a partir do pensamento grego, “[...] a quem devemos quase todas as categorias através das quais julgamos a nós mesmos e a realidade que nos circunda⁴⁹”, e a questão da *práxis* – que também indicará a problemática do fazer humano, da experiência [*ir através da ação na ação*] humana na obra de arte, entre originalidade e reproduzibilidade com a separação da arte e da técnica na era moderna, tornando-a produto de *consumo* – o que a distancia com o próprio princípio – fazendo com que não se possua mais em sua própria forma como no seu próprio fim.

A *poiesis*, nessa perspectiva, é entendida como a passagem do não ser ao ser, a *produção da presença*, enquanto a *práxis* indica a ideia da vontade que se expressa de modo imediato na ação, no homem como animal, ser vivente. Assim, se a *poiesis* constrói o espaço da liberdade do homem com o seu fazer – a sua duração na ação, “[...] o pressuposto do trabalho [*práxis*] é, ao contrário, a nua existência biológica, o processo cíclico do corpo humano, cujo metabolismo e cujas energias dependem dos produtos elementares do trabalho”,⁵⁰ ou seja, a produção da vida material do homem, que se constitui como

⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 68. De acordo com Edgardo Castro nessa passagem em que a arte adentra no terreno da estética, se constituem “Dois espaços diferentes da arte. O espaço do museu, de fato, assinala o momento no qual a arte começa a constituir-se como uma esfera autônoma, com uma identidade específica, e as obras de arte convertem-se em objetos de coleção que, afastando-se, distanciam-se das outras coisas e retiram-se do espaço comum a todos os homens. Antes, nesse espaço comum, artistas e não artistas encontravam-se imersos em uma mesma unidade vivente”. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 19.

⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 97.

⁴⁸ Nesse sentido, “O ponto de chegada da estética ocidental é uma metafísica da vontade, isto é, da vida entendida como energia e impulso criador”. AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 122.

⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 117.

⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 97.

necessidade vital. Logo, se a *poiesis* se constituía em um espaço de liberdade para o homem, expressão de sua consciência – a pro-dução na presença – no centro da compreensão de *práxis* está à vontade entendida como princípio do movimento “(a vontade entendida como unidade de apetite, desejo e volição) que caracteriza a vida.”⁵¹

Essa dinâmica que se cumpre na modernidade, em que a obra de arte ingressa no terreno da estética se dá, precisamente, na medida em que a arte abandona a esfera da *poiesis* e entra na da *práxis*. O fazer do homem, portanto, determinado, então como ação produtora de um efeito real, expressão ímpar de sua vontade que nele se expressa, e torna “[...] impossível qualquer possibilidade de distinguir entre *poiesis* e *práxis*, pro-dução e ação”⁵². Em decorrência disso, o que na *poiesis* se constituía como produção na presença, acaba por ceder lugar ao como, ao processo pelo qual se produz um determinado objeto, produzindo, assim, um deslocamento daquilo que era para os gregos a essência da obra – o vir a ser de algo a partir do não ser – para as peculiaridades e características do processo artístico – expressão do gênio criativo.

Nesse ínterim, o *juízo estético* se tornou, nas palavras do pensador italiano, o órgão essencial da sensibilidade diante da obra de arte – que fez emergir a figura do crítico moderno – cuja existência se deve e se justifica pela única e exclusiva tarefa de exercer um juízo de tal natureza, como tarefa estética que, ao julgá-la [a arte], torna-a, por seu exercício reflexivo não arte, trazendo à tona o não ser da arte, uma espécie de sombra, tornando impossível distinguir arte de não arte. A partir da distinção da arte e de sua sombra, da autenticidade/inautenticidade, que nos foi legada pelo juízo estético, a experiência nos coloca frente a um panorama embaraçoso no qual as mais originais emoções estéticas não decorrem da não arte, pois “[...] torna-se, ela mesma, o *logos* da arte e da sua sombra, isto é, reflexão crítica sobre a arte, arte.”⁵³

⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 118. Aquilo que para os gregos se entendia como *poiesis* para os latinos é compreendido como um *agere*, quer dizer, um agir que põe o ser em obra, um *operari* – tornam para os romanos *actus* e *actualitas*, são transpostos para o plano do *agere*, da produção voluntária de um efeito. Todo esse processo no interior da teologia cristã que, ao pensar o Ser supremo como *actus purus*, lega à metafísica ocidental a interpretação do ser como efetividade, operatividade e efetualidade. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 119.

⁵² AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 119.

⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 89. De acordo com Cláudio Oliveira, se na obra *O homem sem conteúdo* [1970], o pensador italiano elabora uma investigação crítica acerca do *estatuto da obra de arte*, acerca do *homem de gosto* expresso na compreensão de juízo estético e a toda a crítica à arte e à estética, posteriormente na obra *Gosto* [que seria publicada em 1979 na Itália e, posteriormente, em 2015 no Brasil] há uma mudança fundamental em relação ao

No último capítulo da obra, a discussão gira em torno à melancolia e à história, com o foco na transmissibilidade da cultura e sua relação com o passado e com a tradição. Nessa senda, Giorgio Agamben observa que se deu o esgotamento da transmissão de conteúdos, a partir do momento em que a obra de arte adentra no campo da estética, e a própria relação do homem com a arte a partir da estética como instância mediadora. O homem perdeu a tradição; o seu passado tornou-se intransmissível enquanto cultura vivente – na figura benjaminiana do homem que perdeu a ligação ao passado – e não consegue reencontrar-se a si mesmo na história. Como podemos ver, a questão da história e da experiência que emergem, serão temas de permanente retorno, sobretudo em *Infância e história*, bem como o tema da linguagem e da transmissibilidade da experiência e da cultura no Ocidente e na modernidade.

1.3 O inapreensível: a *estância da crítica*

*Crítica significa sobretudo investigação sobre os limites do conhecimento*⁵⁴

*Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*⁵⁵ - obra que segue *O homem sem conteúdo* – resulta das pesquisas desenvolvidas no *Warburg Institute*, em Londres, em que o pensador italiano entra em contato com a metodologia de pesquisa warburguiana. Aby Warburg (1866-1929), filho de judeu radicado em Hamburgo, transformou sua casa em uma renomada biblioteca, *Biblioteca Warburg* sobre Ciência da Cultura, Instituto de Pesquisa transferido para Londres em 1933, no pós-morte de seu fundador e da ascensão dos nazistas ao poder na Alemanha. A biblioteca tornou-se referencial para importantes intelectuais europeus, que buscavam a partir de 1933 no *Warburg Institute*, desenvolver o “[...] estudo da continuidade, rupturas e sobrevivências da tradição clássica”⁵⁶. É nesse ambiente que emerge

olhar sobre a temática posta na origem. Por meio da categoria *gosto* entendida como eixo articulador para se lidar com a obra de arte, o pensador italiano retoma sua formulação, pois o gosto “[...] representa uma forma especial de saber, aquele que goza do objeto belo, e uma forma especial de prazer, aquele que julga a beleza [...] um saber que goza”. OLIVEIRA, Cláudio. *Posfácio*. Do gosto, da arte e do belo ou dos conceitos de estética em Giorgio Agamben. In: AGAMBEN, Giorgio. *Gosto*. Trad. e posfácio Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 75-90. Conferir: AGAMBEN, Giorgio. *Gosto*. Trad. e posfácio Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 9.

⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

⁵⁶ GINZBURG, Carlo. De A. Warburg a E. H. Gombrich: *Notas sobre um problema de método*. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 42. Acerca de Aby Warburg, cabe destacar o texto *Aby Warburg y la ciencia sin nombre*, p. 157-187. In: AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*. Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007. Acerca da influência que Aby Warburg exerce no pensamento de Giorgio Agamben, Carlo Salzani destaca: “L’influenza di Warburg si riferisce soprattutto alla sua esplorazione dell’immagine e del suo rapporto con la storia: svincolando l’opera d’arte (l’immagine) dall’artista, il metodo di Warburg ne cercava la continuità

as pesquisas que formam a obra *Estâncias*, uma obra de suma importância no desenvolvimento do pensamento agambeniano, e seu título remonta aos poetas do século XIII que definiam “estância [*Stanza*], morada capaz de receptáculo”, e como se referiam ao núcleo essencial da poesia, pois esse núcleo conservava, juntamente com todos os elementos formais da canção, aquela *joi d’amor*, entendido como o único objeto da poesia.

De acordo com Alberto Pucheu, se estância, palavra que intitula a obra do pensador italiano, quer dizer unidade puramente métrica, estrofe ou grupo de versos que se subdividem algumas composições poéticas: “[...] ela incorpora em seu campo semântico o sentido da morada, receptáculo, ação de estar, lugar onde se passa uma temporada.”⁵⁷ Desse modo, cada um dos ensaios que formam o livro se constitui, precisamente em estância “[...] através da qual o espírito humano responde à tarefa impossível de se apropriar daquilo que deve, de qualquer modo, seguir inapreensível”⁵⁸, uma *topologia do irreal*, que compreende, para o pensador italiano, o espaço em que se situam os produtos da cultura humana.

Conforme vimos, se em sua obra juvenil primigênia, *O homem sem conteúdo*, da qual nos ocupamos em tematizar os aspectos que podem ser considerados centrais, em vista da presente exposição, buscou-se problematizar o *estatuto da arte* e o *lugar do homem em sua dimensão temporal na cultura ocidental*, está presente à crítica, porém entendida enquanto um lugar supérfluo ao perder a sua função, sua autêntica importância, declinando e desdobrando-se como elemento superador e implícito a *arte*⁵⁹, que indica a proposta de uma destruição da

e le variazioni nella storia, in modo analogo alla trasformazione della storia in immagini praticata da Benjamin. Questa ricerca strutturata attorno a categorie e tipologie culturali verrà poi inglobata da Agamben nel metodo “archeologico” che caratterizzerà le sue opere più conosciute (Murray in AD 200). La presenza di Warburg si farà sentire in svariati scritti e in ogni fase della produzione di Agamben, fino al breve volume *Ninfe* (2007), che si centra sull’analisi dell’atlante per immagini (Bilderatlas) Mnemosyne, ultimo progetto incompiuto di Warburg, e sul concetto di Pathosformel (formule di pathos) che ne guida la costruzione.” SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 12.

⁵⁷ PUCHEU, Alberto. *Estâncias*. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 45. Nessa direção, para uma abordagem acerca da obra *Estâncias*, vale conferir a parte 2, intitulada *Crítica*: Cf. PUCHEU, Alberto. *Giorgio Agamben: poesia, filosofia e crítica*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2010, p. 29-64.

⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 14.

⁵⁹ Posto que a obra de arte, ao ingressar no terreno da estética, não traz “[...] à alma a satisfação das necessidades espirituais que em outras épocas precedentes tinham encontrado nela, porque a reflexão e o espírito crítico se tornaram tão fortes em nós que, diante de uma obra de arte, não buscamos tanto penetrar em sua íntima vitalidade, identificando-nos com ela, quanto nos dar dela uma representação segundo o esqueleto crítico fornecido a nós pelo juízo estético.” AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 75-76.

estética⁶⁰, em *Estâncias* “[...] a grande virada inicial é que, [...] a potência crítica, no lugar de desertificada, está assegurada em sua unificação com a artística.”⁶¹

Exposta inicialmente pelo pensador italiano, a intenção mais profunda, [*a crítica*] consiste precisamente, em uma “iluminação profana,”⁶² podendo ser lida como uma resposta à problemática do conhecimento do homem: “Se nas ciências do homem sujeito e objeto necessariamente se identificam, então a ideia de uma ciência sem objeto não é um paradoxo jocoso, mas talvez a tarefa mais séria que, em nosso tempo, continua confiada ao pensamento”.⁶³ Isto é, a crítica entendida em sentido de investigação acerca dos limites do conhecimento que, de um modo mais preciso, diz respeito sobre aquilo que, não é possível nem colocar nem apreender, o que designa que aquilo que permanece, “[...] o que fica fechado na ‘estância da crítica’ é nada, mas esse nada contém a inapreensibilidade como seu bem mais precioso.”⁶⁴

Nesse ínterim, se exercício crítico, o que passa pela *estância da crítica*, a tarefa do pensamento se constitui como negatividade por excelência, presentificação do negativo. Nesse sentido, o que parece estar posto em questão é a pergunta pelos limites do conhecimento, a pergunta por uma ciência na qual não haja propriamente a identificação do sujeito com o objeto, posto que “[...] toda autêntica *quête* [*busca*], a *quête* da crítica não consiste em reencontrar o próprio objeto, mas em garantir as condições da sua inacessibilidade”⁶⁵. Nessa direção, Alberto Pucheu observa que “Ao invés de se apropriar seu objeto, crítico é o pensamento que, através de seus elementos constitutivos colocadores de

⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 21.

⁶¹ PUCHEU, Alberto. Estâncias. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 51. Nessa direção, cabe destacar: “[...] se a crítica se identifica hoje de fato com a obra de arte, isso não acontece por ela também ser “criativa”, mas sim por ela também ser negatividade. Ela não é senão o processo da sua irônica autonegação: precisamente um “nada que se autonega”, ou “um deus que se autodestrói [...]”. AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 10.

⁶² AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 11.

⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 11. Ainda, acerca da obra, adverte: “Cada ensaio aqui reunido apresenta, portanto, no seu círculo hermenêutico, uma topologia do *gaudium*, da “estância” através da qual o espírito humano responde a impossível tarefa de se apropriar daquilo que deve, de qualquer modo, continuar inapreensível”. AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 14.

⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 13.

⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 11.

signos de uma negatividade absoluta, resguarda a inapreensibilidade e a inacessibilidade do objeto, mantendo sua pura e constante liberdade.”⁶⁶

Uma das questões de suma relevância é a pergunta por aquilo que passa pela *estância da crítica*, em que se situa o problema dos limites do conhecimento, da relação entre o conhecimento e o objeto, que na cultura ocidental se presencia a impossibilidade de possuir plenamente o objeto do conhecimento, tendo em conta que se refere à posse que, por sua vez, é um problema de gozo, de linguagem, em uma fratura que se produziu desde a origem no pensamento ocidental. Essa cisão, presente desde a origem da cultura ocidental, entendida como realidade mais natural, “[...] realmente é a única coisa que de fato mereceria ser interrogada. Trata-se da cisão entre poesia e filosofia, entre palavra poética e palavra pensante, e pertence tão originalmente a nossa tradição cultural”⁶⁷. Essa cisão da palavra, a palavra interpretada indica o sentido de que a poesia possui o seu objeto sem o conhecer e, por outro lado, a filosofia o conhece, mas sem o possuir. Nesse sentido, Carlo Salzani observa: “A fratura que separa o conhecimento do seu objeto determina uma esquizofrenia na cultura ocidental, que se manifesta na cisão e inimizade entre poesia e filosofia, pela qual a poesia possui seu objeto sem conhecê-lo e a filosofia o conhece sem possuí-lo.”⁶⁸

Dessa forma, essa cisão impossibilita que no interior da cultura ocidental se possua de modo pleno o objeto do conhecimento, pois sinaliza uma questão de posse e essa o gozo, isto é, a linguagem⁶⁹. Assim, *a crítica que não representa, nem conhece, mas conhece a representação* – emerge no momento em que a cisão alcança seu ponto extremo, pois “Ela situa-se no descolamento da palavra ocidental e sinaliza, para além ou para aquém dela, para

⁶⁶ PUCHEU, Alberto. Estâncias. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 53.

⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 12. Uma leitura acerca da relação entre a *poesia* e da *filosofia* em uma perspectiva ética na concepção agambeniana, a qual indica a inalienabilidade da arte em relação à política, pode ser conferida em: MILONE, Jerônimo de Camargo. Poesia e ética em Giorgio Agamben. *Revista Profanações*, Ano 1, n. 2, jul./dez. 2014, p. 177-196.

⁶⁸ “La fratura che separa conoscenza dal suo oggetto determina una schizofrenia nella cultura occidentale, che si manifesta nella scissione e inimicizia fra poesia e filosofia, per cui la poesia possiederebbe il suo oggetto senza conoscerlo e la filosofia lo conoscerebbe senza possederlo” SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 20. [Tradução nossa].

⁶⁹ Nessa perspectiva, cabe destacar a herança da filologia warburguiana, a qual seguirá presente no conjunto de suas obras, conforme fica explícito: “O conhecimento (segundo uma antinomia que Aby Warburg acabou diagnosticando como a “esquizofrenia” do homem ocidental) está cindido entre um polo estático-inspirado e um polo racional-consciente, sem que nenhum dos dois nunca consiga reduzir integralmente o outro”. AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 12.

um estatuto unitário do dizer”⁷⁰, caracterização soteriológica da crítica, presente ao longo da obra:

A apropriação sem consciência e a consciência sem gozo, a crítica contrapõe o gozo daquilo que não pode ser possuído e a posse daquilo que não pode ser gozado. [...] O que fica fechado na “estância” da crítica é nada, mas esse nada contém a inapreensibilidade como o seu bem mais precioso.⁷¹

Ao tomar a figura ‘estância’ [*Stanza*] como sua guia de pesquisa, o pensador italiano a restitui enquanto eixo estruturante, igualmente ao que se constituía no núcleo essencial da poesia, que guardava em si não somente os elementos formais da canção, mas o único objeto da poesia, definido como *joi d’amor*, compreendido como um modelo de conhecimento. A estância, por conseguinte, se configura, exemplifica aquelas operações as quais a obra se ocupará em explicitar “[...] em que o desejo nega e, ao mesmo tempo, afirma o seu objeto e, desse modo, consegue entrar em relação com algo que não poderia ser nem apropriado, nem gozado de outra maneira”⁷². A crítica, ao invés de colocar em questão as condições de possibilidade do conhecimento é, em primeiro lugar, o que garante a inacessibilidade ao objeto de conhecimento que, porém, não abre mão de sua *inapropriabilidade*. Esse processo de, por meio da crítica, estância da crítica restituir a palavra despedaçada na cultura ocidental é expresso com precisão por Alberto Pucheu: “Destinando-se à reunificação da palavra ocidental fraturada, ela mistura o filosófico ao poético na presentificação do negativo enquanto negativo, como uma estância que se apropria do inapropriável devolvendo-o como inapropriável.”⁷³

Ao colocar na centralidade do seu estudo, a relação entre conhecimento, desejo e objeto, o pensador italiano restitui sua genealogia ao processo de evolução do conceito de melancolia, desde sua origem, na exposição do que consistia a *acídia* medieval⁷⁴ e seu

⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 13.

⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 13.

⁷² AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 13.

⁷³ PUCHEU, Alberto. Estâncias. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 53.

⁷⁴ Acídia, nessa acepção é entendida pelos doutores da Igreja como um pecado, um flagelo que ataca a vida do enclausurado, uma espécie de demônio meridiano que ataca os *homines religiosi*: “A essência da acídia não é posta sob o signo da preguiça, mas sob o da angustiada tristeza e do desespero.” AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 27.

posterior desenvolvimento, na formulação da psicanálise freudiana⁷⁵, essa perversão do desejo consiste em um desesperado afundar-se no abismo que se abre entre o desejo e o seu inaferrável objeto. Logo, não se trata de um aplacamento do desejo, mas de uma perversão de uma vontade que quer o objeto, porém não a via que conduz a ele, o que expressa uma ambígua polaridade que, dialeticamente torna a privação em posse.

A acídia, nesse sentido, não se opõe a *sollicitudo* (solicitude), mas ao *gaudium* (gozo): “o seu desejo continua preso àquilo que se tornou inacessível, a acídia não constitui apenas uma *fuga de...*, mas também uma *fuga para...*, que se comunica com seu objeto sob a forma da negação e da carência”⁷⁶, e essa privação subvertida em posse, na qual a comunicação por meio de uma negação, “[...] abre espaço à epifania do inapreensível”⁷⁷. Carlo Salzani destaca que a apropriação que se dá na intenção acidiosa/melancólica “[...] é fantasmagórica, mas propriamente enquanto tal abre espaço à ‘existência do irreal’ e delimita uma cena em que o eu pode entrar em relação com isso e tentar uma apropriação que nenhum processo pode equilibrar e nenhuma perda ameaçar”⁷⁸. A partir disso se abre uma nova dimensão, um “espaço à epifania do inapreensível”⁷⁹, que coloca o homem em contato com o mundo, em que o desejo e o objeto interagem, e do qual depende a realização humana: a felicidade.

Ao tematizar a relação entre o conhecimento, o desejo o objeto, o pensador italiano serve-se da figura do fetichista melancólico, a partir da análise freudiana como presença da ausência, adentrando na reflexão marxiana, sobre o fetichismo da mercadoria, na separação entre o valor de uso e o valor de troca, o que torna a mercadoria indescritível e fantasmagórica. Frente ao desafio que a mercadoria impunha à obra de arte na época da Revolução industrial, Agamben destaca a figura de Baudelaire que pode conceber a obra de

⁷⁵ Agamben parte da descrição freudiana do fetichismo tendo em vista compreender a relação que se estabelece, na melancolia, entre o desejo e seu objeto ou, dito de modo mais preciso, entre o desejo e a afirmação da realidade de um objeto inexistente. Entretanto, assinala Agamben, “Freud, que em nenhum de seus escritos elaborou uma verdadeira teoria orgânica do fantasma, não define precisamente que papel o mesmo desempenha na dinâmica da introjeção melancólica.” [AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 32], sem a qual, se torna impossível compreender o objeto do desejo do acedioso e do melancólico.

⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 32. [Grifo do autor].

⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 32.

⁷⁸ “[...] è “fantasmagorica”, ma proprio in quanto tale essa apre uno spazio all’“esistenza dell’irreale” e delimita una scena in cui ‘l’io può entrare in rapporto con esso e tentare un’appropriazione che nessun processo potrebbe pareggiare e nessuna perdita insidiare” SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 22. [Tradução nossa].

⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 32.

arte como uma mercadoria absoluta, ou seja, como um objeto em que se destruiu completamente o valor de uso.

Nessa acepção, conforme destaca o pensador italiano, a grandeza de Baudelaire consistiu em transformar “[...] em mercadoria e em fetiche a própria obra de arte”.⁸⁰ A partir da intromissão da mercadoria opostamente à mercadorização da obra de arte, na qual o processo de fetichização “[...] fosse levado até o extremo de anular a própria realidade da mercadoria enquanto tal”⁸¹. Assim, ao fazer da obra de arte o veículo mesmo da inapreensibilidade, Baudelaire confere-lhe um novo valor e uma nova autoridade, fazendo de sua própria autonegação a sua única possibilidade de sobrevivência.

Em seguida é tematizada a formação e articulação da teoria medieval da fantasia, posto que o que a herança que a lírica amorosa do século XIII legou e transmitiu à cultura europeia não consiste, de acordo com o pensador italiano, propriamente, em uma determinada concepção do amor, mas sim o nexos e entrelaçamento do desejo com o fantasma e a linguagem⁸². Nessa direção é elaborada uma análise da sensação medieval, isto é, entre o amor e a imagem. Como ponto de partida é tomada uma cena do *Roman de la Rose*, em que o personagem Pigmaleão se enamora de uma estátua, em que o objeto de desejo já não é uma pessoa, mas uma imagem, o que remete para uma teoria da sensação, em que o que penetra nos olhos não são as coisas, mas as suas formas. Esse processo é assim explicitado, de acordo com Carlo Salzani, vejamos: “Segundo a psicologia medieval, os objetos sensíveis imprimem nos sentidos a sua forma e esta impressão (chamada “fantasma”) é recebida por meio da imaginação, que a conserva, mesmo na ausência do objeto.”⁸³

Desse modo, o caráter fantasmático do amor⁸⁴ que se dá como descoberta no período medieval, porém, nem sempre de maneira apropriada, tendo em conta sua irrealidade fica evidenciado nas palavras do pensador italiano: “Só na cultura medieval é que o fantasma emerge ao primeiro plano como origem e objeto de amor, e o lugar próprio de Eros se desloca

⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 75.

⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 75.

⁸² Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 213.

⁸³ “Secondo la psicologia medioevale, gli oggetti sensibili imprimono nei sensi la loro forma e quest’impressione (chiamata “fantasma”) è ricevuta dalla fantasia, che la conserva anche in assenza dell’oggetto”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 23. [Tradução nossa].

⁸⁴ “O objeto do amor é, com efeito, um fantasma, mas tal fantasma é um “espírito”, inserido, como tal, em um círculo pneumático no qual ficam abolidas e confundidas as fronteiras entre o exterior e o interior, o corpóreo e o incorpóreo, o desejo e o seu objeto”. AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 182.

da visão para a fantasia”⁸⁵. Assim, a partir dessa teoria do fantasma que emerge no âmbito da cultura medieval, de origem aristotélica, se entrelaça e se funde com a teoria do pnêuma [espírito] de matriz platônica e estóica e da influência da fisiologia dos médicos medievais é que surgirá a ideia de um *spiritus phantasticus*⁸⁶, como intermediário, por meio do qual a divindade se comunica com aquilo que está mais distante dela, uma experiência que é ao mesmo tempo “movimento espiritual” e processo fantasmático. Destarte, na compreensão do pensador italiano, somente a partir dessa complexa herança cultural se pode explicar a característica da dimensão, contemporaneamente, real e irreal, fisiológica e soteriológica, objetiva e subjetiva que a experiência erótica tem na lírica estilonovista.

Na parte final da obra emerge a questão da fratura metafísica entre significante e significado, na análise crítica à semiologia moderna. Nesse ínterim, a problemática indica a reflexão ocidental acerca do significar em que a modernidade adere integralmente àquilo que foi legado pela tradição metafísica ocidental. Nessa direção se situa a dualidade do manifestante e da coisa manifestada, o sinal que reflete a “fratura original da presença”, que “[...] é inseparável da experiência ocidental do ser, e pela qual tudo aquilo que vem à presença, vem à presença como lugar de um diferimento e de uma exclusão, no sentido de que o seu manifestar-se é, ao mesmo tempo, um esconder-se, o seu estar presente, um faltar.”⁸⁷

Desse modo, se é na linguagem que, desde sempre, constitui-se o campo no qual se projeta a fratura original, que tem na expressão de signo – como unidade expressiva do significante com o significado - uma unidade da forma significante e do conteúdo significado, que se estabelece por meio de uma relação de manifestação, ou de ocultamento, que expressa o ser como presença. Nessa direção, o pensador italiano refere à proposta derridiana da gramatologia em sentido de uma crítica à metafísica ocidental que se cristalizou na noção de signo, propondo que a experiência originária já é sempre rastro e escritura, “o significado sempre já em posição de significante”, um projeto possível, portanto, não realizado.

O que permanece em aberto, porém, é justamente compreender que a metafísica não é somente a interpretação da fratura da presença enquanto dualidade de aparência e essência, de significado e significante, de sensível e inteligível, posto que a experiência original esteja

⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 146.

⁸⁶ Precisamente por ser, ao mesmo tempo, o sentido mais perfeito e o primeiro veículo da alma, o espírito fantástico é “o intermediário entre racional e irracional, corpóreo e incorpóreo, e quase o termo comum através do qual o divino se comunica com aquilo que está mais longe de si”. AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 162.

⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 219.

sempre já presa em uma dobra, que a presença esteja sempre já aprisionada por um significar. Para Agamben, portanto, a substituição da voz pela escritura, em tese, na qual reside à proposta derridiana de desconstrução e superação da metafísica da presença, e com ela a primazia do significante, não resolve o problema, posto que, tanto privilegiando a voz ou a escritura, se permaneceria dentro da metafísica ocidental, sem que fosse problematizada a dobra e a barreira, como podemos perceber no que se segue:

O núcleo originário do significar não reside nem no significante e nem no significado, nem na escritura e nem na voz, mas na dobra da presença sobre a qual eles se fundam: o *logos*, que caracteriza o homem enquanto *zoon logon echón*, é esta dobra que recolhe e divide cada coisa na “conjunção” da presença. E o humano é, exatamente, esta fratura da presença, que abre um mundo e sobre o qual se sustenta a linguagem.⁸⁸

O fundamento negativo da metafísica ocidental, na compreensão agambeniana, conforme acima exposto, de acordo com Claudio Oliveira, pode ser situado tanto na filosofia grega quanto na teologia medieval. “Ele entende tanto as tentativas de Derrida, quanto as de Levinas (e até certo ponto também as de Heidegger) de superação da metafísica como fundadas numa má compreensão da metafísica, num desconhecimento de seu fundamento negativo fundamental”⁸⁹. Enfim, o desafio exposto reside em pensar uma metafísica que possa dar um *passo-atrás-além*, precisa romper com a excisão coessencial à linguagem, tomar em conta a herança da metafísica que nos legou a tradição do pensamento ocidental expressa na semiologia moderna, em que a fratura metafísica da presença vem à luz de modo ímpar, na direção de uma articulação invisível – a solidariedade entre articulação metafísica e singular – que Heráclito indicava com a ideia de uma *harmonia invisível* “[...] o princípio mesmo da estação “justa” na presença”.⁹⁰

⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 248.

⁸⁹ OLIVEIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 125-126. Nesse sentido, vale conferir a reflexão de Moyses Pinto Neto, a qual reconstrói a posição derridiana e a crítica de Giorgio Agamben: Cf. NETO, Moyses Pinto. *A Linguagem em Derrida e Agamben: escritura e gesto*. In: Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, VII Edição, 2011, p. 79-95. Disponível em: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/.pdf>. Acesso em: 19 de março de 2018.

⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 249.

1.4 *Infância e história*: a destruição da experiência

*Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que nos seja dado fazer*⁹¹

Em *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*⁹² Giorgio Agamben retoma um dos temas essenciais da análise benjaminiana, a partir da cultura moderna, em uma análise prospectiva circunscrita a partir da condição da humanidade e o que circunda a vida humana. O pensamento benjaminiano, nessa perspectiva, é sumamente importante para o pensador italiano e, por vezes, pode ser considerado explicitamente como guia, como é o caso da obra supramencionada⁹³ e, por vezes, entretanto, de um modo velado. Portanto, dentre a ampla gama de pensadores significativos que conforma a constelação de autores que influem na estruturação do pensamento agambeniano, Walter Benjamin parece ser o mais fundamental e ocupar um lugar de destaque, do qual o pensador italiano iniciara no ano de 1978 a tradução das obras para o italiano. Na supramencionada obra o pensador italiano se debruçará sobre o tema da história, já presente na parte final de *O homem sem conteúdo*, além do tema da linguagem, tratado também em *Estâncias*, e a experiência e a compreensão de infância assente na “[...] ideia de um estado do homem, nem cronológico nem psicossomático, a partir do qual ele se apropria da linguagem e ingressa na história, a infância (literalmente: que não fala).”⁹⁴

No prefácio à edição francesa da referida obra, publicada no ano de 1989, contemplado na tradução brasileira, o pensador italiano explicita a ideia inicial que comportaria o propósito de uma obra maior, cuja escrita permaneceu irrealizada, que versaria sobre a voz, procurando a diferença entre a voz e linguagem, entre *phoné e logos*, posto que essa diferença abre espaço à ética. Assim, a articulação entre esses livros, esse elemento que chama de *experimentum linguae*, será buscado no hiato entre voz e *logos*. Assim, se o homem

⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 21.

⁹² AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

⁹³ “È significativo che questo sia anche il libro più ‘benjaminiano’ di Agamben: non solo perché i vari saggi si ispirano, più o meno esplicitamente, a scritti e idee di Benjamin, ma soprattutto perché il progetto di una nuova esperienza della storia e del linguaggio è interamente benjaminiano”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 30.

⁹⁴ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 42. Nessa direção vale destacar: “A in-fância que está em questão no livro não é simplesmente um fato do qual seria possível isolar um lugar cronológico, nem algo como uma idade ou um estado psicossomático que uma psicologia ou uma paleoantropologia poderiam jamais construir como um fato humano independente da linguagem”. AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 10.

se constrói na linguagem, somente porque o homem é lançado na linguagem, sem ter voz, o *experimentum linguae*, o não ter uma gramática, nesse vazio, “[...] algo como um *ethos* e uma comunidade se tornam para ele possíveis.”⁹⁵

Na primeira parte da obra⁹⁶ o foco se situa na reflexão benjaminiana sobre *Experiência e Pobreza*, em que a pergunta que serve de eixo condutor é posta da seguinte forma: *O ser humano ainda será capaz de experimentar e de transmitir experiências?* Essa indagação reporta à constatação de Walter Benjamin no ano de 1933, período em que havia elaborado um importante diagnóstico acerca da *pobreza da experiência* na época moderna, a qual emerge a partir de uma conjuntura bem peculiar, qual seja: a da I guerra mundial e as catástrofes decorrentes de tal evento, em que as pessoas retornavam emudecidas dos campos de batalhas, sem experiências passíveis de ser compartilhadas. Vejamos:

Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. [...] nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano.⁹⁷

Entretanto, se de acordo com a posição benjaminiana jamais se havia tido experiências como as que se deram nas trincheiras da guerra, como exposto acima, – fossem tais experiências de ordem econômica, com a alta da inflação, fosse de ordem pessoal, como as inscritas no corpo das pessoas em passar fome, ou mesmo em âmbito moral, pela exposição à vontade de um tirano – o pensador italiano observa que, nos tempos que correm, vivemos em

⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 16. Nessa acepção cabe destacar: “Neste sentido, aquilo que no *experimentum linguae* se tem experiência não é simplesmente uma impossibilidade de dizer: trata-se, antes de uma impossibilidade de falar *a partir de uma língua*, isto é, de uma experiência – através da morada infantil da diferença entre língua e discurso – da própria faculdade ou potência de falar. Colocar o problema no transcendental significa, em última análise, perguntar o que quer dizer ‘possuir uma faculdade’, qual é a gramática do verbo ‘poder’. E a única resposta possível é a experiência da linguagem.” AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 14-15. Ou ainda, a violência sem precedentes do poder humano reside e está enraizada, em última instância, na estrutura mesma da linguagem.

⁹⁶ Frente ao escopo da presente pesquisa, buscar-se-á estabelecer a reflexão de modo prioritário situando-a na primeira parte da obra, intitulada “*Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência*”. Por outro lado, uma análise completa da obra pode ser conferida em: SCRAMIM, Suzana. *Infância e história*. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue; FAPERJ, 2008, p. 75-99.

⁹⁷ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114-115.

um panorama no qual a destruição da experiência não necessita absolutamente de uma catástrofe, mas tão somente a convivência tranquila no cotidiano do homem contemporâneo em sua jornada, que lhe impossibilita de fazer experiências. Isto é, a gama de acontecimentos que demarcam seu dia a dia o expropriam da possibilidade de vivenciar algo que possa de fato traduzir-se em experiências, de tal modo que ter experiência talvez seja um dado irrealizável:

Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que nos seja dado fazer. Pois, assim como foi privado da sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo.⁹⁸

A partir da afirmação supracitada, a qual indica que na contemporaneidade embora o homem possa vivenciar um conjunto significativo de eventos e acontecimentos em seu cotidiano, em uma aparente vivência pacífica, sejam esses eventos da natureza que forem, tal panorama vivencial produz uma existência cotidiana insuportável, embora o homem possa ter presenciado “[...] uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atroz –, entretanto nenhum deles se tornou experiência.”⁹⁹

Com isso, certamente, o pensador italiano não pretende afirmar a total inexistência de experiências, porém, que essas não se situam e não se dão no interior do homem, o que indica a relação que se estabelece hodiernamente que, em um exemplo instrutivo, em uma visita a um parque frente às maiores maravilhas da terra, o homem se recusa experimentar e experienciar suas belezas, pois prefere que a máquina de fotografar faça experiência das mesmas. Nessa acepção, Maria José Palo destaca:

Seguindo as pegadas teóricas de Walter Benjamin, o velho sujeito da experiência de narrar acabou. A experiência deixou de ser um modo tradicional de viver para se tornar a essência de um novo sujeito na sociedade moderna. Essa essência do conhecimento passou a se identificar com a essência da experiência, dando prioridade existencial à originalidade, fonte comum tanto ao narrador ou ao poeta, quanto ao ouvinte ou ao leitor, anunciando-lhes as coordenadas fundamentais da consciência da modernidade.¹⁰⁰

⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 21.

⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 22.

¹⁰⁰ PALO, Maria José. A voz significativa na prosa: experiências da infância da linguagem. In: OLIVEIRA, Maria Rosa Duarte de; PALO, Maria José. *Agamben, Glissant, Zumthor: Voz. Pensamento. Linguagem*. São Paulo: EDUC, 2013, p. 33.

O diagnóstico benjaminiano é impactante e expressivo, o qual se configura e circunscribe um panorama em sentido de: “[...] que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza [de experiência]. Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade”¹⁰¹. Essa constatação, vale mencionar, compreende uma distinção de experiência da época moderna, entendida em sentido de condição de possibilidade do conhecimento, conforme observa Edgardo Castro: “A experiência da qual foi expropriada a Modernidade é, ao contrário, a experiência singular, o acontecimento nem antecipável nem repetível que transforma uma vida.”¹⁰²

Ao longo da obra se estabelece uma crítica ao pensamento moderno em termos de expropriação da experiência como um dado inerente ao seu desenvolvimento, posto que, no projeto da ciência moderna já estava implicada a expropriação da experiência: “[...] a ciência moderna nasce de uma desconfiança sem precedentes em relação à experiência como era tradicionalmente entendida”¹⁰³. [O que se verifica, por exemplo, em Bacon, quando afirma que a mesma pode ser entendida como labirinto, como selva, nas quais se propõe colocar ordem].

Na modernidade a experiência tradicionalmente situada e entendida se perde, posto que o experimento passou a configurar um ambiente fora do humano, em vista de traduzir impressões sensíveis em determinações exatas e quantitativas, por meio de instrumentos e números. Se até então experiência e conhecimento andavam separados, pois o sujeito da experiência era o *sensu comum*, no sujeito particular, individualmente, e nem mesmo um sujeito no sentido moderno de um *ego*, na modernidade, por meio da busca pela certeza essa separação é superada e a experiência se torna o *locus* por excelência do método, quer dizer, o caminho privilegiado para se aceder ao conhecimento. Para tal empreendimento foi, também necessário conceber um sujeito único e abstrato (sujeito transcendental – Kant) o agente do conhecimento, a ideia de consciência expressa de modo ímpar no *ego cogito* cartesiano.

Com o advento do pensamento moderno, nesse panorama, se deu a expulsão da experiência baseada na autoridade, uma vez que essa passou a ser substituída pela experimentação, por meio de instrumentos e da técnica, a qual passou a se efetivar sob a base do controle e da previsão. A partir disso, o pensador italiano se propõe a buscar um novo

¹⁰¹ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 115.

¹⁰² CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 42.

¹⁰³ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 25.

lugar para a experiência, situando-a no que define como infância. Ou seja, na fratura que separa o humano e a linguagem, posto que o homem, em sua constitutividade, não é desde sempre um sujeito falante, mas “[...] é na linguagem e através da linguagem que o homem se constitui como sujeito.”¹⁰⁴

A experiência, a busca de uma experiência originária, traz em si portanto, um longo problema que se situa na subjetividade e no sujeito, algo que precede o sujeito e, por conseguinte, antecede a linguagem. A essa experiência o pensador italiano define como infância. Desse modo, a teoria da experiência se torna, então, uma teoria da in-fância, e sua centralidade se torna o problema da origem da linguagem, posto que “[...] infância e linguagem parecem remeter uma à outra em um círculo no qual a infância é a origem da linguagem e a linguagem a origem da infância”¹⁰⁵. Assim, a infância, origem da linguagem é essa experiência pura e transcendental, pela qual a definição de experiência se compreende do seguinte modo: “*Como infância do homem, a experiência é a simples diferença entre humano e linguístico. Que o homem não seja sempre já falante, que ele tenha sido e seja ainda infante, isto é a experiência.*”¹⁰⁶

O humano, nesse sentido, não se forma, como na tradição metafísica do Ocidente, *zoon logon echon*, o animal que por natureza tem a linguagem (Aristóteles), pois, os animais já estão desde sempre na língua, não entram nela. “O homem, ao invés disso, na medida em que tem uma infância, em que não é já sempre falante, cinde esta língua una e apresenta-se como aquele que, para falar, deve construir-se como sujeito da linguagem, deve dizer eu”¹⁰⁷, em que habita então na cisão entre a língua e fala, entre sistema de signos e discurso. Assim, a natureza do homem é “originariamente” cindida, e é esta diferença que faz do homem um ser histórico: “Somente porque existe uma infância do homem, somente porque a linguagem não se identifica com o humano e há uma diferença entre língua e discurso, entre semiótico e semântico, somente por isto existe história, somente por isto o homem é um ser histórico.”¹⁰⁸

A teoria da infância se estabelece, por conseguinte, de modo explícito num desenvolvimento da distinção entre semiótico e semântico formulado por Benveniste, da

¹⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 56.

¹⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 59.

¹⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 62. [Grifo do autor].

¹⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 64.

¹⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 64.

diferença irreduzível que separa o plano da língua (o semiótico) daquela da palavra (o semântico). Esse oblívio da diferença entre língua e fala se caracteriza como o evento fundador da metafísica ocidental, e a redescoberta na contemporaneidade, na obra de Benveniste, da diferença irreduzível que separa o plano da língua, do plano da fala se constitui como a base sobre a qual se pode colocar em questão radicalmente a lógica e a metafísica, o que aponta para o limite da ciência da linguagem que, por conseguinte, por chegar a seu limite incontornável, para prosseguir precisa necessariamente se transformar em filosofia.

Portanto, experienciar, nessa perspectiva, indica necessariamente, reentrar na infância como pátria transcendental da história. Assim, o mistério, que se compõe para o homem, a sua infância só pode ser compreendido e resolvido na história, também a experiência compreendida como pátria do homem é o lugar no qual desde sempre se situa a ponto de cair para a linguagem e na palavra. A história, por conseguinte, não pode ser o progresso contínuo da humanidade falante, ao longo de um tempo linear: mas se estabelece, em sua essência, como intervalo, descontinuidade, *epoché*: “Aquilo que tem na infância a sua pátria originária, rumo à infância e através da infância, deve manter-se em viagem.”¹⁰⁹

1.5 O lugar da negatividade: *a linguagem e a morte*

*Vivemos hoje naquela extrema fímbria da metafísica
em que esta retorna – como niilismo*¹¹⁰

Na obra *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*¹¹¹, como enuncia o título, o pensador italiano se ocupará do tema da *negatividade*¹¹². A partir da negatividade, terá como pensadores referenciais para a discussão Heidegger e Hegel, pensadores de suma importância no labor filosófico agambeniano, conforme observa Cláudio Oliveira: “Agamben faz um acerto de contas com os dois pensadores [Heidegger e Hegel] que

¹⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 65.

¹¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 74.

¹¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

¹¹² Cláudio Oliveira observa que o pensamento de Giorgio Agamben “[...] cuja obra pode ser pensada toda ela como que fundada em uma espécie de gramática da negatividade”. OLIVEIRA, Cláudio. *A linguagem e a morte*. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 102. A pergunta inicial a partir da qual a pesquisa toma corpo reside na indagação pelo lugar e estrutura da negatividade. Para dar conta disso, o percurso desenvolvido trata da definição da esfera de significação da palavra ser e dos indicadores de enunciação a ele concernentes - e a reivindicação do problema da Voz e sua gramática, o problema metafísico fundamental - estrutura originária da negatividade.

funcionam (até a presente obra, mas também depois) como a espinha dorsal de seu pensamento.”¹¹³

O exercício filosófico do pensador italiano na referida obra marca sua originalidade em relação ao pensamento dos autores supramencionados, em sua interpretação, a partir do conceito de negatividade presente em ambos. Nessa perspectiva, Carlo Salzani destaca: “[...] a análise de *A linguagem e a morte* vem aqui relacionada àquela de *Infância e história*, desde o problema da “voz” que é aquele que está na base do *experimentum* da in-fância, e da tentativa de pensar os limites da linguagem além da postulação mística do inefável¹¹⁴”. O ponto de partida da exposição se situa em um seminário proferido por Heidegger¹¹⁵, do qual Giorgio Agamben participou, “[...] em que o filósofo alemão se pergunta pela relação essencial entre linguagem e morte, uma relação [...] impensada na tradição ocidental¹¹⁶”. A partir desse limite, do impensado, Giorgio Agamben desenvolverá sua reflexão, investigando em sua pesquisa estruturada em forma de seminário, que ocorrera em 1979-1980, ao estilo dos seminários proferidos por Heidegger em *Le Thor*, contando com apenas cinco participantes, do qual emergirá posteriormente a obra.

Ao introduzir o tema da negatividade, o pensador italiano reporta-se a uma passagem presente em *Essência da linguagem*, em que se afirma: “Os mortais são aqueles que podem ter a experiência da morte como morte. O animal não o pode. *A relação essencial entre morte e linguagem surge como num relâmpago, mas permanece impensada*”¹¹⁷. Essa segunda parte

¹¹³ OLIVEIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 101. Nessa direção, acerca da proposta do pensador italiano, observa o mesmo autor: “Trata-se de propor o problema do ser, que por mais de dois mil anos importuna o pensamento filosófico ocidental, seja tratado como problema do ter-lugar da linguagem, que o ser seja o ter-lugar da linguagem. É nesse sentido que podemos afirmar que *A linguagem e a morte* é a obra em que Agamben oferece sua *onto-logia* fundamental, isto é, a sua teoria do ser e da linguagem, como uma teoria do ser como ter lugar na linguagem”. OLIVEIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 123.

¹¹⁴ “[...] le analisi de *Il linguaggio e la morte* vengono qui collegate a quelle di *Infanzia e storia*, giacché il problema della “voce” è quello che sta alla base dell’*experimentum* dell’in-fanzia, e cioè del tentativo di pensare i limiti del linguaggio al di là della postulazione mistica dell’“ineffabile.” SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 50. [Tradução nossa].

¹¹⁵ De acordo com Edgardo Castro “A referência a Heidegger assinala o nexos entre *Infância e história* e *A linguagem e a morte*. Se, como dissemos, o homem converte-se em humano quando ingressa na linguagem e inaugura assim a temporalidade da história; *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade* (1982) pode ser visto como uma reflexão acerca do lugar desse ingresso e dessa inauguração. Esse lugar, entre a infância e a história, é a Voz, na medida em que está atravessada pela negatividade”. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 46.

¹¹⁶ OLIVEIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 112.

¹¹⁷ HEIDEGGER *Apud* AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 9. [Grifos do autor].

da citação é o ponto de partida sobre o qual se tematiza a condição humana, o ser humano como mortal [faculdade da morte] e falante [faculdade da linguagem] o dado filosófico impensado. Ademais, algumas questões preliminares são postas, as quais indagam o nexo entre ambas as faculdades: se o homem não fosse nem falante, nem mortal e, se esse nexo de fato, entre ambas teria lugar.

Para dar conta disso, necessariamente se fez necessário perguntar pelo lugar da negatividade, em vista de se pensar ambas as faculdades, posto que “[...] abrem ao homem a sua morada própria, abrem e desvelam esta morada já permeada desde sempre pela negatividade e nela fundada.”¹¹⁸ O ponto de partida são os parágrafos 50-53 de *Ser e Tempo*¹¹⁹, em que o pensador alemão, na tentativa de compreender o *Dasein* como um todo, o situa na sua relação com a morte, o morrer em sentido de um evento que lhe diz respeito, o fim do *Dasein*. “O *Dasein* é, na sua estrutura mesma, um ser-para-o-fim, ou seja, para a morte e, como tal, está desde sempre em relação com ela”¹²⁰, posto que o animal-vivente, não morre, mas cessa de viver.

A experiência da morte, nesse sentido, aparece como antecipação da sua possibilidade em que “[...] não dá ao *Dasein* nada para realizar e nada que ele mesmo possa ser como realidade efetiva”¹²¹. Em sua condição real efetiva, a condicionalidade que define o *Dasein*, de acordo com Cláudio Oliveira: “[...] é uma possibilidade radical, pois se mantém como possibilidade até o fim. Morrer é o modo próprio como a vida se realiza. A possibilidade da morte é a possibilidade da impossibilidade de existir que constitui e atravessa o *Dasein* em todo o seu existir.”¹²²

A negatividade constitutiva do *Dasein*, portanto, se situa no fato de que ele não se colocou no seu aÍ (Da), pois não se dá a si mesmo o seu fundamento, mas é desde sempre lançado no seu aÍ, não pode ser antes do seu fundamento, mas a partir deste e como este. O

¹¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 10. De acordo com Carlo Salzani, o pensador italiano explicita claramente sua crítica à tradição metafísica ocidental, conforme podemos acompanhar: “[...] quello che il seminario si propone di esporre e comprendere è dunque il “fondamento negativo” della tradizione occidentale, che porta Agamben a equiparare metafisica e nichilismo. La metafisica come nichilismo è così definita già nell’introduzione: essa è “la tradizione di pensiero che pensa l’autofondazione dell’essere come fondamento negativo (LM,6)”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 38.

¹¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. (I e II) 10. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Unisversitária São Francisco, 2017.

¹²⁰ HEIDEGGER *Apud* AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 13. [Grifos de Agamben]

¹²¹ HEIDEGGER *Apud* AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 13.

¹²² OLIVEIRA, Cláudio. *A linguagem e a morte*. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível*: filosofia e arte em Giorgio Agamben. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 113.

Dasein já se encontra desde sempre aí em sua condicionalidade, tendo que, assim, assumir a existência que lhe é dada. Destarte, sendo fundamento, ele se estabelece como negatividade de si mesmo: “Negatividade não significa de modo algum não estar presente, não consistir, mas significa um *Não* que constitui este ser do *Dasein*, o seu ser-lançado...”¹²³

A partir da experiência da negatividade essencial enquanto aspecto constitutivo do *Dasein*, no momento próprio em que esse encontra na experiência da morte em âmbito da possibilidade mais certa e insuperável, ao perguntar-se de onde provém a negatividade afirma que, “na antecipação da morte, indeterminadamente certa, o *Dasein* se abre a uma ameaça que provém do seu próprio Da [aí]”¹²⁴. Desse modo, o isolamento que a morte desvela ao *Dasein*, no entendimento do pensador alemão, é um modo de descerrar-se o Da [aí] da existência. Nesse sentido, a indagação que Giorgio Agamben endereça reside na relação entre o aí e a negatividade que é introduzida pela morte:

Se ser o próprio Da (o próprio *aí*) é o que caracteriza o *Dasein* (o Ser-aí), isto significa que justamente no ponto em que a possibilidade de ser o *Da*, de estar em casa no próprio lugar, é assumida através da experiência da morte, da maneira mais autêntica, o *Da* revela-se como o lugar a partir do qual ameaça uma negatividade radical. Existe algo na pequena palavra *Da*, que nulifica, que introduz a negação naquele ente – o homem – que deve ser o seu *Da*. A *negatividade provém*, ao *Dasein*, de seu próprio *Da*.¹²⁵

Exposta a problematização acerca da negatividade do *Dasein*, o pensador italiano direciona sua reflexão ao pensamento hegeliano, ao capítulo intitulado *A certeza sensível ou o isto e o querer dizer da Fenomenologia do espírito*, particularmente a questão dos pronomes, que ocupa um lugar de destaque¹²⁶. Nesse sentido, a consciência ao “[...] tentar dizer a certeza sensível significa, [para Hegel] ter a experiência da impossibilidade de dizer”¹²⁷. Ocorre que, aquilo que a consciência supunha ter apreendido, ou possuído como uma certeza imediata daquilo que tem diante de si, em que aquilo que ela pretendia abarcar e mostrar, se situa em

¹²³ HEIDEGGER *Apud* AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 15. [Grifo do autor].

¹²⁴ HEIDEGGER *Apud* AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 16.

¹²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 17-18. [Grifos do autor].

¹²⁶ Cf. HEGEL, Georg W.F. *Fenomenologia do espírito*. (Parte I e II) Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

¹²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 25.

um processo de mediação no qual, por meio de uma autêntica dialética contém em si, desde sempre uma negação.¹²⁸

Após traçar a reflexão a partir desses dois grandes pensadores, Giorgio Agamben estabelece uma aproximação insólita¹²⁹ entre ambos, a partir da seguinte indagação: “Existe acaso, uma analogia entre a experiência da morte que, em *Sein und Zeit*, revela ao Ser-aí a possibilidade autêntica de ser o seu *aí*, o seu *aqui*, e a experiência do ‘apreender o Isto’ que, no início da *Fenomenologia*, garante que o discurso hegeliano comece do nada?”¹³⁰ Nessa acepção, tanto o *Dasein*, ser-o-aí¹³¹, *das Diese nehmen*, apreender o Isto, devem ser entendidos e interpretados a partir da instância do discurso, haja vista que eles significam ser o ter-lugar da linguagem¹³². A partir disso, cabe indagar: No evento da experiência da linguagem, o que lança a negatividade? E, ainda, onde se situa a linguagem, para que a possibilidade de busca de colher o seu lugar tenha um poder nulificante?

O problema da indicação e do Isto deve ser encarado e posto como uma indagação que ultrapassa a filosofia hegeliana, constituindo-se, portanto, o problema por excelência, o tema original da filosofia e, além disso, nele reside a questão central da história da metafísica no Ocidente. Esse problema remonta a Aristóteles que, em *Categorias*, distingue entre *ousía* primeira – *essência* primeira, das *essências* segundas. Ao analisar a posição aristotélica, observa o pensador italiano que da categoria primeira, a partir da qual se dizem todas as coisas, que as *ousías* segundas são exemplificadas mediante nomes comuns (por exemplo, homem, cavalo). A *ousía* primeira, contrariamente é exposta antepondo um artigo

¹²⁸ Edgardo Castro elucida esse processo da experiência da impossibilidade do dizer, conforme precisa: “De fato, aqui a consciência supõe que possui uma certeza imediata do que tem diante de si. No entanto, quando, para referir-se a seu objeto com a linguagem, a consciência serve-se de pronomes, supondo que eles expressam o mais concreto (quando diz, por exemplo, “agora”, “aqui”, “isto”), ela faz a experiência da negatividade que a atravessa, do não poder dizer o que quer dizer. O que ela supunha como o mais concreto (“agora”, “aqui”, “isto”) mostra-se como o mais abstrato e universal. Nessa situação, sublinha Agamben, o que se diz é a impossibilidade de dizer da linguagem, o inefável do querer-dizer”. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 47.

¹²⁹ Cf. OLIVEIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 116.

¹³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.18.

¹³¹ *Dasein* significa: ser-o-Da. Se é aceita a tradução difusa de *Dasein* como Ser-aí, deve-se então entender esta expressão como ‘ser-o-aí’. Se isto é verdadeiro, se ser o próprio Da (o próprio *aí*) é o que caracteriza o *Dasein* (o Ser-aí), isto significa que justamente no ponto em que a possibilidade de ser o *Da*, de estar em casa no próprio lugar, é assumida, através da experiência da morte, da maneira mais autêntica, o *Da* revela-se como o lugar a partir do qual ameaça uma negatividade radical”. AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 17-18.

¹³² “*Dasein*, *Das Diese nehmen*, significam: ser o ter-lugar da linguagem, colher a instância do discurso”. AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 51. *Destarte, se a enunciação e a instância do discurso não são identificáveis como tais, senão por meio da voz que as profere, como, então, se articula o problema do ter-lugar da linguagem com a Voz?*

demonstrativo ao nome comum, (por exemplo: este cavalo, este homem), e é este algo, de um isto que a *ousía* primeira significa (indica) se constitui, “[...] o ponto em que se efetua a transição da indicação à significação, do mostrar ao dizer”¹³³.

Conforme o exposto, percebemos que, se em *Infância e história* o humano se faz, converte-se humano por meio da linguagem, inaugurando, dessa forma, a temporalidade da história, em a *Linguagem e a morte*, a centralidade se situa em uma reflexão acerca desse ingresso e da inauguração, o entre a infância e a história, a *Voz*¹³⁴, como instância atravessada pela negatividade, pois “[...] aquilo que articula a voz humana em linguagem é uma pura negatividade”¹³⁵. Nestes termos, afirma o pensador italiano:

A voz abre, de fato, o lugar da linguagem, mas abre-o de tal modo que ela já está sempre presa em uma negatividade e, antes de mais nada, entregue desde sempre a uma temporalidade. *Uma vez que tem lugar na Voz (isto é, no não-lugar da voz, no seu ter sido), a linguagem tem lugar no tempo. Mostrando a instância de discurso, a Voz abre, simultaneamente, o ser e o tempo. Ela é cronotética.*¹³⁶

Essa Voz que tem o estatuto de um *não-mais* (voz) e de um *não-ainda* (significado) se constitui em uma dimensão negativa, pois de acordo com Cláudio Oliveira, “É a Voz, como articulação puramente negativa, que permite abrir a dimensão do significado do ser”¹³⁷, que aparece como fundamento, porém um fundamento no sentido de que aquilo que vai ao fundo e desaparece, e nesse desaparecer o ser e a linguagem passam a ter lugar. À indagação sobre o

¹³³ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 32. [Grifos do autor] Essa questão da passagem da indicação à significação sinaliza para um limite do próprio significar, “[...] que constitui o núcleo originário de uma fratura, no plano da linguagem, entre mostrar e dizer, indicação e significação, que atravessa toda a história da metafísica e sem a qual o próprio problema ontológico permanece infornulável”. AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 32. [Grifos do autor].

¹³⁴ “A Voz é, de fato, na sua essência, vontade, puro querer dizer [...] ela indica e quer-dizer o puro ter lugar da linguagem, é, pois uma dimensão puramente *lógica*. Aqui a lógica mostra – no horizonte da metafísica – a sua originária e decisiva conexão com a ética”. AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 118. Nessa direção, Catherine Mills observa: “To distinguish the ontological dimension of voice from the (ontic) voice as sound, Agamben subsequently capitalizes the term as ‘Voice’, thereby replicating Heidegger’s distinction between ontological “‘Being and ontic ‘being’” Para distinguir a dimensão ontológica da voz (ôntico) como som, Agamben posteriormente coloca em maiúsculo o termo como “Voz”, replicando, assim, a distinção ontológica heideggeriana entre “Ser” e “Essência”. MILLS, Catherine. *The Philosophy of Agamben*. Acumen: Stockfield, 2008, p. 17. [Tradução nossa].

¹³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 32. Vale conferir a interpretação presente em: CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 46-54.

¹³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 57. [Grifos do autor].

¹³⁷ OLIVEIRA, Cláudio. *A linguagem e a morte*. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 127.

poder nulificante das palavras *da* e ao *diese*, afirma: “‘Apreender o Isto’, ‘ser-o-aí’ é possível apenas fazendo a experiência da Voz, isto é, do ter-lugar da linguagem no suprimir-se da voz”¹³⁸. Desse modo, é nesse fundamento negativo da tradição ontológica do Ocidente, a negatividade originária que a sustenta, precisa ser entendida como a base da estruturação do pensamento filosófico-metafísico¹³⁹, desde os gregos até a filosofia do século XX:

Aqui se faz evidente o limite de toda crítica da metafísica – de que são exemplos tanto a filosofia da diferença quanto o pensamento negativo e a gramatologia – que acredita ultrapassar o seu horizonte radicalizando o problema da negatividade e da não fundamentação: isto equivale, de fato, a pensar como superação da metafísica uma pura e simples repetição do seu problema *fundamental*.¹⁴⁰

Frente ao limite da tradição metafísica, uma verdadeira superação capaz de romper com o *niilismo* reinante que habita a ontologia ocidental, [em que se retorna *ao próprio fundamento negativo, a própria não fundamentação*] implica em “[...] encontrar uma experiência da palavra que não suponha mais nenhum fundamento negativo”¹⁴¹. Nesse horizonte, em um modelo de pensamento metafísico no qual nos movemos e em que se apoia a cultura, a ética, a política, o pensador italiano aponta para o desafio de se desobstruir o caminho para um pensamento que precisa enfrentar o seguinte desafio:

Talvez o tempo das coisas absolutamente dizíveis, cujo extremo furor niilista nos é dado hoje experimentar; o tempo em que todas as figuras do Indizível e todas as máscaras da onto-teológica foram liquidadas, ou seja, solvidas e pagas em palavras que mostram simplesmente o nada sobre o qual se fundam; o tempo em que toda a experiência humana da linguagem foi reconduzida à última realidade negativa de um querer-dizer nada; talvez este tempo seja também aquele em que se possa tornar novamente visível a morada in-fantil (in-fantil, ou seja, sem vontade e sem Voz, e todavia, ética, habitual) do homem na linguagem.¹⁴²

Essa superação será possível na medida em que indicar para um *ethos*, em que toda a tradição precisa ser olhada a partir de uma *crítica da ética*, quer dizer, pensar o problema da tradição metafísica enquanto questão ética, por excelência, o que não indica um declínio da ontologia, mas simplesmente um possível desvendamento e o advento devastador [niilismo]

¹³⁸ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 57. [Grifos do autor].

¹³⁹ Acerca do tema niilismo, vale conferir: PECORARO, Rossano. *Niilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007; PECORARO, Rossano. *Niilismo e pós-modernidade*. Rio de Janeiro: PUCRio; Loyola, 2005.

¹⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 117.

¹⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 74. [Grifo do autor].

¹⁴² AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 126.

do seu extremo fundamento negativo no próprio coração da morada do homem, para além de cujo panorama “[...] o pensamento contemporâneo e a sua práxis (a sua política) ainda não deram um só passo”¹⁴³. Esse desafio de pensar a pólis, a *comunidade que vem*, em um viés ético-político que garanta um novo *ethos* ao humano, requer colocar em questão, por conseguinte, as próprias categorias e conceitos estruturantes da política, a estrutura metafísica que está na base do político e a forma como o ser humano organizou a vida na entidade política, a qual deveria ser o espaço de realização do *bem viver*, a felicidade.

No *Excurso* que finaliza a obra emerge a necessidade de se pensar em uma humanidade pós-histórica, em que “[...] somente a superação do fundamento negativo, e talvez de cada pressuposto substancial, de cada “voz” ou gramática, poderá conduzir à libertação “messiânica” da humanidade pós-histórica”¹⁴⁴. Nesse ínterim, diante do desafio de pensar para além do fundamento negativo aparece o conceito *homo sacer*¹⁴⁵, o núcleo central de seu “projeto”. Enfim, o homem, por ser o animal que possui linguagem que não tem fundamento, posto que esse reside no próprio fazer, como *fazer fundante*, uma ficção de um início, de um passado imemorrável e, todavia, memorável. Esse fazer fundante, violento, é o sacrifício: “Todo início é, verdadeiramente, iniciação”¹⁴⁶. Assim, o rito sacrificial - paradigma de cada fazer humano compõe-se somente na repetição sacrificial na qual o homem oculta a não fundação de sua práxis, e funda cada outro fazer: “*que todo fazer é um fazer sagrado*”¹⁴⁷. Sacer é quem violou uma lei e, por essa violação se torna matável sem que isso indique um crime. Isto é, aquele que é atingido por uma determinada exclusão, o ato de tornar-se sacer implica uma série de proibições e prescrições que deverão ser observadas.¹⁴⁸

¹⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 11.

¹⁴⁴ “[...] in *Il linguaggio e la morte*, solo il superamento del fondamento negativo, e quindi di ogni presupposto sostanziale, di ogni ‘voce’ o grammatica, può condurre alla liberazione ‘messianica’ dell’umanità post-storica”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 51. [Tradução nossa].

¹⁴⁵ Acerca do conceito de *homo sacer* Sabrina Sedlmayer assevera: “*O Homo sacer*, conhecida criação de Agamben, talvez seja o exemplo mais contundente desse gesto que se assemelha, em parte, com o método warburguiano: do antigo Direito romano, essa figura ‘salta’, migra no tempo rumo à contemporaneidade. Sobrevive em seu páthos graças a uma complexa teoria da memória e adquire espessura histórica, cultural e, principalmente política. Agamben efetivamente opera em termos de um renascimento, de um *nachleben*, uma das mais belas, curiosas e potentes formulações warburguianas”. SELDMAYER, Sabrina. *Giorgio Agamben: literatura e inoperosidade*. In: OLIVEIRA, Maria Rosa Duarte de; PALO, Maria José. *Agamben, Glissant, Zumthor: Voz. Pensamento. Linguagem*. São Paulo: EDUC, 2013, p. 23.

¹⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 142.

¹⁴⁷ “[...] *que todo facere é sacrum facere*”. AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 141. [Grifo do autor].

¹⁴⁸ Frente à centralidade e importância que o conceito de *homo sacer* ocupa no pensamento agambeniano, trataremos de aprofundá-lo mais adiante, no Capítulo 2, item 2.3, p. 72.

2 O emergir da (bio)política no Ocidente

Nesse segundo capítulo, a exposição visa situar a *vida* – sujeito/objeto – em torno da qual em cada momento histórico o poder soberano age politicamente, a gere e a administra. Desde o emergir da biopolítica em Michel Foucault, como instância que define a vida, por excelência, e as implicações para o tempo atual e a compreensão de *vida nua em* Giorgio Agamben, a biologização da vida e sua captura pelos dispositivos de poder na modernidade. Esse processo indica e ilustra exemplarmente o ápice de uma racionalidade administrativo-política totalizante, em que os campos de concentração do século XX, são expressão por excelência das barbáries perpetradas contra a humanidade. Nesse viés, buscaremos explicitar a gênese da política no Ocidente – a *relação de exceção* – elemento originário que demarca a vida – *vida nua* – desde os tempos mais primigênicos e coloca sempre novamente a questão: *o que significa agir politicamente no tempo atual?* e, por conseguinte, põe em xeque a condição humana nos tempos que correm.

2.1 A centralidade da vida na política do Ocidente

*A própria vida – portanto a imanência, a facticidade do viver – é o critério e o fim em base aos quais se exercita o poder*¹⁴⁹

Vivemos em uma época na qual a vida ocupa a máxima centralidade na cena política. Esse dado pode ser percebido nas mais variadas dimensionalidades e formas em que é tocada pelo poder no interior das sociedades, nos modos pluriformes de organização social, em que a vida é posta permanentemente em xeque: “A vida é um termo/conceito fugaz, genérico, indeterminável. É a sua presença, o sentido e a flexão que são imbuídos nesse termo que condicionam as oscilações tão extremas de significado [...]”¹⁵⁰

Presenciamos a partir da modernidade, sobretudo no limiar do século XX, nas democracias ocidentais espetaculares um marco delineador na forma de ação dos Estados, em que a política por ser o espaço que define a vida humana passa a ser gerida enquanto técnica de governo, administração e gestão, calculável e manipulável nas esferas de poder, nas quais a

¹⁴⁹ BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2017, p. 35.

¹⁵⁰ BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2017, p. 10. Frente ao panorama no qual a vida humana é ex(posta) o desafio dos tempos que correm indica pensá-la em sentido de *uma aventura realmente exigente*, construção ética que requer o pensar e o agir. Cf: SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003. [Grifo nosso].

vida passa a ser definida e capturada pelas estratégias de um poder soberano que, em nome de um discurso pautado por razões de *ordem pública*, *segurança nacional* e do controle dos cidadãos – se configura uma zona de indistinção entre o direito e a vida – o que, por conseguinte, interfere na própria concepção acerca do que consiste na ação política, a *biopolítica*¹⁵¹, exercício de um poder soberano, o traço gerador do poder, que dispõe e determina a vida: “*poder de vida e sobre a vida*”.¹⁵²

Em decorrência da forma como a vida é tocada e gerida de modos multidimensionais e pluriformes, por conseguinte, a compreensão acerca da biopolítica¹⁵³ atualmente pode ser caracterizada como um momento de ampla efervescência e expansão, nas mais variadas abordagens, especialmente em pensadores que tem se ocupado em tematizar e descrever as novas condições que permeiam o agir politicamente nos tempos que correm, o que temos experienciado desde o limiar do século XX e as técnicas de governo que tem emergido no decorrer do século XXI, bem como o respectivo contexto de transformações sociais, técnicas e tecnológicas que demarcam a atualidade. Laura Bazzicalupo menciona essa questão:

“Biopolítica” – eis uma palavra cada vez mais presente em nossos dias. Aparece em contextos bem distintos, que orbitam em uma área nebulosa ao redor dos conceitos imbuídos na própria palavra: *bíos*, a vida, e política. Convocada por essa dupla conceitual, assistimos à biopolítica entrar em cena sempre, e cada vez mais, que a

¹⁵¹ Nesse sentido, embora o tema da biopolítica seja de suma importância para a presente pesquisa, em face ao escopo desse estudo, a proposta consiste em situar brevemente seu emergir, muito mais que reconstruir a história da [categoria] biopolítica, posto que o uso dessa terminologia precede as contribuições fundamentais de Michel Foucault [e as redefinições elaboradas por Giorgio Agamben], inclusive com outras acepções e significados precisos, visto que se trata de aplicações e usos [em contextos] específicos. Posto isso, entretanto, na perspectiva de uma exposição minuciosa da história da biopolítica, vale conferir: CUTRO, Antonella. *Biopolítica: storia e attualità di un concetto*. Verona: Ombre Corte, 2005; Primeiro capítulo da obra: *O que é a Biopolítica?* BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2017, p. 15-33. ‘*Raíces conceptuales y surgimiento de la categoría biopolítica*’ – primeiro capítulo da obra: CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIFE: Editorial Universitaria, 2011, p. 15-37; ‘*El Enigma de la biopolítica*’ – primeiro capítulo da obra: ESPOSITO, Roberto. *Bíos. biopolítica e filosofía*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p. 22-72.

¹⁵² BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2017, p. 41. [Grifo nosso].

¹⁵³ Edgardo Castro adverte: “La noción de biopolítica no es, por ello una categoría fácil de circunscribir, [porém, em que pese isso, há], [...] una matriz conceptual de sus múltiples sentidos”. CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIFE: Editorial Universitaria, 2011, p. 16; De acordo com Roberto Esposito, Michel Foucault foi quem popularizou o termo biopolítica em seus cursos dos anos 1970 no *Collège de France*, retomando, requalificando o conceito e, com ele, modificou todo o espectro que a filosofia política contemporânea passaria a se ocupar. Atualmente, sabe-se que sua história é muito mais longa e está marcada por uma tradição de pensadores de distintas correntes ao longo do século XX: desde o enfoque organicista (principalmente alemão), o enfoque humanista (francês) e o enfoque naturalista (anglo-saxão) Conforme: ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofía*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p. 23 ss.

política trata dos problemas da vida, quando o tema central torna-se o corpo daqueles que possuem o poder e daqueles que estão sujeitos ao poder.¹⁵⁴

Biopolítica, por conseguinte, compreende e refere-se à ação política que opera por meio de um conjunto de técnicas, estratégias e instrumentos que capturam em si o dado por excelência sobre o qual se delineia a ação política, a *vida* em sua amplitude e suas mais variadas formas de apresentação, de definição, bem como de possíveis campos de demarcação do que possa consistir, e em que consiste a vida. Isto é, entre a vida, seja vida humana ou as demais formas de vida, e o poder reside a ação política a partir da qual e na qual se inscreve e circunscreve a ação do Estado, nas estratégias de poder que a condicionam, que a determinam como *sujeito/objeto*¹⁵⁵, locus central sobre o qual o agir político determina quais vidas ainda merecem viver e, em última instância, quais vidas podem ser descartadas, um poder que opera em seus mais variados modos, em relações que se entrecruzam e definem especialmente o sujeito nos processos de subjetivação/dessubjetivação. Ricardo Timm de Souza ilustra o flagelo mais eloquente que se abate sobre a humanidade presente:

[...] a *violência biopolítica* que, sob as mais diversas formas, reduz o singular a uma determinada quantidade, a um quantum meramente individual e intercambiável, alvo de todos os tipos de jogos reificantes que advêm com a possibilidade aparentemente irrestrita de transformação do mais profundo – ou do que resta de – *humano* em qualquer outra coisa, arquitetada pela hegemonia da razão artilosa que, com suas espantosas cavilações substitui a espessura do real por conceitos manobráveis em um processo inexorável de transformação de qualidade em quantidade.¹⁵⁶

Frente a essa complexa textura do real acima exposto, - “[...] a política das sociedades democrático-espetaculares nas quais vivemos”¹⁵⁷ - a vida está posta em primeiro plano e,

¹⁵⁴ BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2017, p. 9. Vale destacar ainda: CUTRO, Antonella. *Biopolítica: storia e attualità di un concetto*. Verona: Ombre Corte, 2005.

¹⁵⁵ Nessa acepção, observa Roberto Esposito, “[...] la espécie misma se convierte en objeto – y su objeto – de una biopolítica potencialmente diferente de la que conocemos, en tanto relativa no sólo a la vida humana, sino también a su afuera, su otro, su después”. ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p. 172-173.

¹⁵⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 9. [Grifos do autor].

¹⁵⁷ Cabe destacar que o pensador italiano [na obra: *Meios sem fim: notas sobre a política*], ao elaborar um prognóstico da condição humana nos tempos que correm, dedica, justamente, a Debord [reconhecendo que, em relação à análise de Debord, poderia somente fazer breves comentários e notas marginais – haja vista sua profundidade e seu alcance acerca do panorama no qual vivemos], sua reflexão sobre a política e a forma como a vida do vivente é tocada e gerida – na qual assinala de modo ímpar em questões fundamentais e em núcleos originais, indicando fragmentos e estilhaços – na direção do que se tornaria o centro de seu projeto filosófico, *homo sacer*, qual seja: repensar todas as categorias da nossa tradição política à luz da relação entre poder soberano e vida nua. AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 10. DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

permeada por uma infinita amplitude de fenômenos que a assolam, a tocam e condicionam, sob a lógica de uma *racionalidade instrumental totalizante*¹⁵⁸ que permeia as várias esferas do tecido social, desde o domínio midiático, em sua produção espetacular e a visibilidade dos acontecimentos, a centralidade dada ao aspecto corporal, a questão genética, os fenômenos migratórios e as políticas estatais em torno a isso, as relações pautadas por interesses, a lógica do consumo em uma sociedade em que as imagens e a economia dominam a vida do homem em sua totalidade. Debord circunscreve magistralmente o processo social que toca a vida:

Considerado em sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Não é um suplemento do mundo real, uma decoração que lhe é acrescentada. É o âmago do irrealismo da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos – o espetáculo constitui o *modelo* atual da vida dominante na sociedade. É a afirmação onipresente da escolha já feita na produção, e o consumo que decorre dessa escolha. [...] Não é possível fazer uma oposição abstrata entre o espetáculo e a atividade social efetiva: esse desdobramento também é desdobrado. O espetáculo que inverte o real é efetivamente um produto. Ao mesmo tempo, a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva.¹⁵⁹

Levando-se em conta os mais diversos e díspares contextos nos quais a vida está implicada na centralidade da cena política, no interior da sociedade espetacular, em que se constitui no espaço por excelência de lutas políticas, Laura Bazzicalupo observa:

São fenômenos políticos nos quais está envolvida diretamente a vida biológica dos homens, do homem enquanto ser vivente. Trata-se de fenômenos bem distintos: alguns no cone de sombra da morte e da violência, outros que parecem remeter à solicitude cativante das terapias e do culto à vida. Contudo, esses fenômenos possuem em comum uma virada da política em direção à vida biológica, inscrevendo-se num programa de proteção e de melhoria que entra no território da produção do humano.¹⁶⁰

A partir do conjunto de fenômenos que tocam a vida, da máxima centralidade com que a vida se encontra ex(posta), o lócus, por excelência, da governamentalidade¹⁶¹ está delineada,

¹⁵⁸ Cf. “*O fim da história, a totalidade redividida e a metafísica do consumo infinito*”. In: SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 101-113.

¹⁵⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 14-15. [Grifos do autor].

¹⁶⁰ BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2017, p. 17.

¹⁶¹ “Por esta palavra ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”. FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 143.

e indica, por um lado, tanto pelos avanços da ciência com descobertas que possibilitam intervir diretamente na genética, no mapeamento do genoma humano, no prolongamento da vida humana por meio dos avanços da medicina como, por outro, a justificação de guerras planetárias em nome da paz, da vida e, em defesa dela. Isso evidencia uma situação paradoxal: “As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais”¹⁶². Ou ainda, como observa com precisão Peter Pál Pelbart: “[...] por um lado, a vida tornou-se o alvo supremo do capital. Por outro, a vida mesma tornou-se um capital, senão ‘o’ capital por excelência, de que todos, e qualquer um, dispõem, virtualmente, com consequências políticas a determinar”¹⁶³. Sandro Chignola situa com precisão a razão dominante, que define os tempos atuais:

Se for verdade que hoje, mais do que nunca, o capitalismo e as formas de regulação que o fundamentam tendem a uma espécie de isomorfismo – o neoliberalismo como a “nova razão do mundo” [...] faz com que o espírito empresarial e a concorrência sejam a norma universal de conduta, tocando todas as esferas da existência o neoliberalismo como a “nova razão do mundo” [...].¹⁶⁴

Dessa forma, o capital em sua lógica e estruturação, toca a subjetividade humana de tal forma que molda-a, define-a, o *capital*, por excelência, relação esta que adentra todas as esferas, desde as mais complexas até as mais microscópicas, mas que escapa por todos os lados e ângulos, pois toca o inconsciente humano, na qual a vida é, “[...] afinal, um “capital” comum, [...] é a vida que serve de ponto de apoio último para novas lutas e reivindicações coletivas”¹⁶⁵. De acordo com Sandro Chignola o mundo do capital compreende em si relações complexas de acumulação e exploração, em que se dá

Uma heterogeneidade relativa ao tipo de acumulação e de exploração, difícil de descrever como um estágio – seria no máximo uma *tendência*, que traz consigo a ambiguidade, a contradição, a ambivalência –, e que, ao contrário, aparece como

¹⁶² FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 149.

¹⁶³ PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 13.

¹⁶⁴ CHIGNOLA, Sandro. A vida, o trabalho, a linguagem: Biopolítica e biocapitalismo. Trad. de Sandra Dall Onder. In: *Cadernos IHU*, ano 13, n. 228, 2015, p. 4. Sobre esse tema, em uma abordagem acerca dessa *nova razão do mundo*, entendido como um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida, vale conferir: DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016. Ainda, nessa mesma direção, assevera Peter Pál Pelbart: “Chame-se como quiser isto que nos rodeia, capitalismo cultural, economia imaterial, sociedade do espetáculo, era da biopolítica, o fato é que vemos instalar-se nas últimas décadas um novo modo de relação entre o capital e subjetividade”. PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 20.

¹⁶⁵ PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 13.

uma relação multilateral e complexa que marca o mundo do capital, o seu funcionamento em relação à subordinação da vida.¹⁶⁶

Dessa forma, poder-se-ia afirmar que a vida se torna o *topos* [lugar, local] por excelência sobre o qual se decide politicamente, sobre a qual se exercita o poder de definição e espaço de determinação e que a põe em jogo no interior das esferas político-administrativas, o que, dito de outro modo, indica um paradigma de ação no qual a vida é diretamente disposta e implicada no poder, em um modelo de ação biopolítica, desde as determinações econômicas, políticas, tecnocientíficas, genéticas que, se de um lado trouxeram melhorias nas condições de vida, por outro, em nome do progresso, colocam sempre novamente o futuro da vida humana e das demais formas de vidas planetárias em risco. Vejamos:

Se é verdade que nunca houve tamanho progresso na melhoria da qualidade de vida de muitos, também é certo que nunca antes populações inteiras estiveram sujeitas à morte em escala industrial por causa de guerras e conflitos, catástrofes ecológicas e doenças produzidas pelas condições e tecnológicas que vivemos.¹⁶⁷

A compreensão dessa modalidade de poder que passa a ser exercido em sentido de gestão e administração da vida, por excelência, a compreensão de biopolítica¹⁶⁸ a partir de uma leitura foucaultiana que a situa de um modo peculiar no limiar da modernidade, *política da vida*, conforme observam Laura Bazzicalupo e Roberto Esposito: “É a modernidade que vê a entrada da vida na política enquanto objeto de cuidado, o ingresso dos corpos enquanto objeto/sujeito de estratégias produtivas e expansivas.”¹⁶⁹

¹⁶⁶ CHIGNOLA, Sandro. A vida, o trabalho, a linguagem: Biopolítica e biocapitalismo. Trad. de Sandra Dall Onder. In: *Cadernos IHU*, ano 13, n. 228, 2015, p. 4. [Grifo do autor].

¹⁶⁷ DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 1.

¹⁶⁸ Um aspecto relevante, embora já conhecido e mencionado precisa ser destacado: o termo biopolítica é cunhado e usado muito antes de Michel Foucault, pois emerge em uma implementação da ciência política, o qual “[...] deveria ter se aproximado do estatuto das ciências naturais e, assim, atualizar as suas ideias integrando-se aos elementos de “concretude” tratando o Estado como uma unidade orgânica radicada”. Sandro Chignola destaca que: Foi um cientista político sueco que cunhou o termo: Rudolf Kjellén. Para Kjellén, o Estado é visto como uma unidade orgânica supraindividual, baseada em uma identidade étnica, que o liga a uma “forma de vida”. As tensões sociais e os conflitos de interesses entre os grupos que o constituem, assim como as formas de cooperação entre os mesmos, demonstram a mesma intensidade dos fenômenos da vida e a sua caracterização como uma luta constante pela existência. “Biopolítica” é o termo que Kjellén introduz para identificar esta “biologização” do Estado (KJELLÉN, 1920, p. 93-94)”. CHIGNOLA, Sandro. A vida, o trabalho, a linguagem: Biopolítica e biocapitalismo. Trad. de Sandra Dall Onder. In: *Cadernos IHU*, ano 13, n. 228, 2015, p. 5.

¹⁶⁹ “È la Modernità che vede l’entrata della vita nella politica in quanto oggetto di cura, l’ingresso dei corpi in quanto oggetto-soggetto di strategie espansive e produttive.” BAZZICALUPO, Laura; ESPOSITO, Roberto, *Politica della vita*. Laterza, Roma-Bari 2003, p. 137. [Tradução nossa].

2.2 Michel Foucault – o emergir da biopolítica no limiar da modernidade

*O que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível*¹⁷⁰

Um dos aspectos de destaque, senão o ponto crucial no pensamento de Michel Foucault ao longo do seu percurso filosófico reside em *pensar o sujeito nos processos de subjetivação/dessubjetivação* no interior das estratégias de governamentalização¹⁷¹. Certamente, o pensador francês, talvez como poucos em sua época, compreendeu e explicitou com perspicácia o que emergia nas sociedades de seu tempo. A forma como se operavam as transformações dos processos sociais desde o *Ancien Régime* ao *liberalismo* e, posteriormente, ao *neoliberalismo*, e sua estruturação sob a lógica do capital industrial, as mudanças no âmbito da governamentalização e do exercício de poder e suas metamorfoses ao longo dos séculos, como esfera que toca diretamente a vida do sujeito¹⁷². Ou seja, a própria transformação da vida por meio dos dispositivos¹⁷³ de poder.

Em seu percurso filosófico o pensador de Poitiers desenvolve o programa de uma genealogia ao longo de sua trajetória na condição de pesquisador no *Collège de France*, que se constituiu como uma *filosofia analítica do poder*¹⁷⁴, [governo, governamentalidade], sobretudo nos cursos dos últimos anos que precederam sua morte. Acerca desse período, mais precisamente em torno a questão da *biopolítica* buscar-se-á situar a contribuição do pensador

¹⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 158.

¹⁷¹ De acordo com Sandro Chignola se faz necessário tematizar o conceito de governamentalidade atentando ao “próprio exercício do ‘biopoder’”, *para além da lógica da soberania* – particularmente com foco nos processos de subjetivação. CHIGNOLA, Sandro. Regra, lei e forma-de-vida em Agamben. In: *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. SALVETTI, Ésio; CARBONARI, Paulo, SIVIERO, Iltomar (Orgs.). Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 20.

¹⁷² Conforme Brunella Casalini e Lorenzo Cini, Foucault “Invece di orientare la ricerca sul potere in direzione dell’edificio giuridico della sovranità, degli apparati di Stato, delle ideologie che l’accompagnano, Foucault suggerisce di orientare tale ricerca verso gli operatori materiali della dominazione, vale a dire le istituzioni e i rapporti sociali della società civile”. CASALINI, Brunella; CINI, Lorenzo. (a cura di) *Giustizia, uguaglianza e differenza: una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*. Firenze: Firenze University Press, 2012, p. 204.

¹⁷³ “Por esse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo”. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e revisão Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017, p. 364. Sandro Chignola retoma o legado do pensador francês em diálogo com Agamben e Deleuze: Ver: CHIGNOLA, Sandro. Sobre o dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze. In: *Cadernos IHU Ideias*. Trad. de Sandra Dall Onder. Instituto Humanitas, ano 12, n. 204, vol. 12, 2014.

¹⁷⁴ Cf. CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 323. Márcio Fonseca destaca: “Pode-se dizer que a analítica do poder realizada por Foucault permite-lhe distanciar de uma concepção acerca do direito em que este aparece essencialmente ligado ao princípio da soberania e permite também que se aproxime de uma imagem do direito em que este veicula e aplica relações de dominação”. FONSECA, Márcio Alves, *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 244.

francês, tendo em vista a centralidade que seu pensamento ocupa, de um modo mais amplo, no debate atual sobre a *biopolítica no pensamento italiano*¹⁷⁵, e de outro, pontualmente no percurso do *projeto filosófico agambeniano*.

A partir da década de 1970, ao longo dos treze cursos que ministrou entre 1971 a 1984, [com exceção de 1977, quando gozou de um ano sabático], Michel Foucault desenvolveu sua cadeira intitulada *História dos sistemas de pensamento*, a qual contemplava suas investigações e reflexões expostas nas obras que decorrem de seu labor filosófico, em suas escavações “[...] desenvolve o particular programa de uma genealogia¹⁷⁶ das relações de saber/poder em função do qual “[...] refletirá sobre seu trabalho – em oposição ao de uma arqueologia das formações discursivas que até então o havia dominado”¹⁷⁷, haja vista que seus cursos visavam abordar temáticas pertinentes à atualidade em questão, em vista de explicitar as marcas do tempo através do percurso histórico.

¹⁷⁵ Roberto Esposito na obra *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana* indaga se há uma filosofia italiana com um caráter *sui generis* em sua formulação, no conjunto de suas temáticas e problemas abordados ao longo da tradição dos pensadores italianos. A tese que desenvolve indica que a filosofia italiana não é redutível ao seu papel nacional, bem como não encontra sua razão mais autêntica de ser precisamente em seu distanciamento em relação a ele. Assim, o pensamento filosófico italiano na atualidade pode ser caracterizado como uma *ontologia da atualidade* em que o que está *no centro e posto em jogo é a própria vida enquanto complexo de desejos, forças e necessidades que atravessam a corporeidade dos indivíduos, as populações*. É nesse âmbito que pode ser situada a categoria biopolítica, tematização radical que se insere nessa ampla gama de problemas que tocam à vida, em que Nietzsche e Foucault são pensadores fundamentais e que estão na raiz dessa abordagem. Cf. ESPOSITO, Roberto. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

Sobre o desenvolvimento da biopolítica na Itália, sobretudo as contribuições de Giorgio Agamben, Antonio Negri e Roberto Esposito, ver: LAX, Alejandro Moreno. La biopolítica en Italia. *Δαίμων. Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n. 48, 2009, p. 233-243.

¹⁷⁶ De acordo com Pierre Billouet, “O conceito de *genealogia* provém de Nietzsche. Foucault disse em muitas vezes que procurava fazer a genealogia da moral de nossos costumes e de nossas instituições modernas: escola, prisão, hospital, fábrica, casamento”. Ao passo que “O conceito de *arqueologia*, [método utilizado pelo pensador francês anteriormente], introduzindo inicialmente como um jogo de palavras, “a descrição do arquivo”, será definido em relação a Kant, como “a história do que faz necessária uma certa forma de pensamento”. Assim como Kant procurava descrever as estruturas *a priori* (independentes da experiência) do conhecimento científico e da ação moral ou política, Foucault procura rastrear o *a priori histórico* do saber e do poder” BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 16-17.

¹⁷⁷ EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Prefácio. In: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XII. Entretanto, Edgardo Castro, explicita que a compreensão de ruptura e oposição entre arqueologia e genealogia se constitui em um equívoco, conforme precisa: “Fala-se de um período genealógico de Foucault para fazer referência àquelas obras dedicadas à análise das formas de exercício do poder. À diferença do que ocorre com a arqueologia e com a noção de episteme, Foucault não escreveu uma obra metodológica a respeito da genealogia, como sucedeu com *L'archéologie du savoir* [...] É necessário precisar que não entendemos a genealogia como uma ruptura e, menos ainda, como uma oposição à arqueologia. Arqueologia e genealogia se apoiam sobre um pressuposto comum: escrever a história sem referir a análise à instância fundadora do sujeito. No entanto, a passagem da arqueologia à genealogia é uma ampliação do campo de investigação para incluir de maneira mais precisa o estudo das práticas não discursivas e, sobretudo, a relação da não discursividade/discursividade. Em outras palavras, para analisar o saber em termos de estratégia e táticas de poder. Nesse sentido, trata-se de situar o saber no âmbito das lutas”. CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 184-185.

Entretanto, de acordo com Edgardo Castro, embora o pensador francês não tenha dedicado uma obra para tal finalidade, “Existe, contudo, uma série de princípios metodológicos para abordar a análise de poder”¹⁷⁸ ao elaborar uma *filosofia analítica do poder*, por meio de uma abordagem genealógica, e em *Vigiar e punir*¹⁷⁹ e *Em defesa da sociedade*¹⁸⁰. Um dos aspectos centrais no desenvolvimento de sua atividade filosófica é a compreensão de *descontinuidade*,¹⁸¹ isto é, o colocar em questão os ‘saberes sujeitados’, saberes ocultados das sistematizações formais, desqualificados, como saberes não conceituais, elaborados de forma insuficiente, considerados inferiores, saberes considerados inferiores, estabelecidos em uma escala abaixo do âmbito da cientificidade, que expressavam saberes históricos das lutas, na memória dos combates, que se delineou.

Esse exercício genealógico¹⁸² de colocar em questão o conjunto de saberes, saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, segundo ele poder-se-ia chamar de genealogia, constituindo-se como uma série de genealogias múltiplas, como uma redescoberta, memória bruta dos combates, exposta como “[...] o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais”¹⁸³. O proceder genealógico, nesse sentido, se situaria como um empreendimento que possibilitasse que os *saberes sujeitados*, como saberes históricos pudessem se constituir como oposição,

¹⁷⁸ CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 185.

¹⁷⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. Segundo Giorgio Agamben, ao comentar a referida obra, observa: “Foucault mostrou como, numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres, que assume a sua identidade e a sua “liberdade” de sujeitos no próprio processo do seu assujeitamento”. AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 46.

¹⁸⁰ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁸¹ Conforme Edgardo Castro, “Introducir la categoría discontinuidad en la historia del saber implica, en cuanto ella es una operación deliberada del historiador, confrontarse con la historia trascendental de las ideas y las ciencias; en cuanto es un concepto metodológico, renunciar a las categorías provenientes de las ciencias humanas; y en cuanto resultado sutraerse al antropologismo moderno. En cuanto concepto metodológico, la discontinuidad nos obliga a abandonar las categorías provenientes de las *ciencias humanas* (*tradición, desarrollo, evolución, espíritu, obra, etc.*) que permitían descubrir, a pesar y más allá de las diversidades y de las diferencias, un desarrollo continuo, una historia sin interrupciones”. CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p. 26.

¹⁸² Sandro Chignola, destaca que: “La genealogia non rintraccia origini, ma porta alla luce punti di innesto ta logiche eterogene che determinano deviazioni, rotture, nuovi inizi nella connessione tra saperi e poteri. Il genealogista, ricorda Foucault, ha bisogno della storia – degli archivi in cui sedimentano pratiche, della memoria degli scontri e dei conflitti tra libertà e potere, del campo di battaglia che l’analitica del quotidiano rivela – proprio per scongiurare la chimera dell’origine”. CHIGNOLA, Sandro. *Foucault oltre Foucault: una politica della filosofia*. Roma: DeriveApprodi, 2014, p. 35.

¹⁸³ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 13.

contraponto a um modelo unitário de cientificidade, que se pretendesse formal e científico, em contrariedade aos efeitos de poder “[...] contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate.”¹⁸⁴

Ao longo das investigações do pensador de Poitiers, o ano de 1976 tem uma importância ímpar, pois demarca o início de uma etapa na qual emergirá, em um período subsequente, uma contribuição ímpar para o pensamento filosófico, sobretudo pelo fato de influir posteriormente em uma ampla área de conhecimentos, desde as ciências sociais, a filosofia, o direito, a psicologia, até a história [das ideias]¹⁸⁵. Nesse período é publicado o primeiro volume da obra *História da sexualidade: a vontade de saber*¹⁸⁶, que se constitui em uma retomada das investigações precedentes acerca da modernidade. Além disso, no mesmo ano, é proferido o curso *Em defesa da sociedade*¹⁸⁷, que apresenta duas formas de poder: o poder disciplinar (delineado em *Vigiar e punir*), que se ocupa da gestão do *corpo* por meio das técnicas de vigilância e de instituições punitivas e; o biopoder, que captura a vida em sentido massificante e totalizante, centrada na população, no *homem-espécie*.¹⁸⁸

Em *Vigiar e punir*, a análise se direciona na perspectiva de explicitar o poder disciplinar, poder de controle que emerge no limiar do século XVII, a partir da dissolução do antigo regime e de uma efetividade que se dá por meio do Estado moderno que passa a integrar as forças produtivas difusas por meio da coerção que se dá por meio dos corpos, da sexualidade, da família, dos conhecimentos e das técnicas, através de instituições como hospitais, fábricas, no presídio, nas escolas, como um poder que visa a docilização do corpo, que influenciou diretamente em vista de integrar o humano nos sistemas de controle, que o entende como uma máquina (*corpo-máquina*). Paolo Primi, ao comentar as tecnologias de poder, de gestão da vida, destaca que na transição entre os séculos XVII e XVIII, se deu uma integração “[...] com a dissolução da sociedade do Ancien Régime, segundo duas linhas de política de

¹⁸⁴ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 13.

¹⁸⁵ Nessa direção, em vista de uma análise do contributo filosófico foucaultiano para a atualidade, em que se discute uma série de temáticas sumamente importantes e de modo interdisciplinar, resultantes do *VI Colóquio Internacional Foucault* realizado no Brasil, vale a leitura da obra: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGANETO, Alfredo. (Orgs.) *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

¹⁸⁶ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

¹⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁸⁸ Acerca do percurso no qual se desencadeia a questão biopolítica, a relação biopoder e soberania em Foucault, conferir: PRIMI, Paolo. Il nodo letale: note su bio-potere e sovranità. (In) AMATO, Pierandrea (a cura di). *La Biopolitica: Il Potere Sulla Vita e la Costituzione della Soggettività*. Milano: Eterotopie Mimesis, 2004, p. 41-59.

investimento político da vida humana, uma tecnologia disciplinar do trabalho focada no corpo humano (*anatomo-política*) e uma sociobiologia de população focada no *homem-espécie*.”¹⁸⁹

Ao longo das escavações genealógicas, o tema da biopolítica¹⁹⁰ emerge no pensamento de Michel Foucault pela primeira vez em 1974, quando proferiu uma conferência¹⁹¹ no Rio de Janeiro - Brasil, em que discorreu sobre *O nascimento da medicina social*. Vejamos:

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política.¹⁹²

Na esteira do acima exposto, por conseguinte, poder-se-ia inferir que o controle da sociedade sobre os indivíduos se dá pelo viés do corpo entendido como força produtiva em um processo de normalização da própria vida biológica, conforme observa o filósofo argentino Edgardo Castro: “[...] a vida biológica dos homens não é simplesmente um dado

¹⁸⁹ “[...] con la dissoluzione della società di antico regime, secondo due linee di investimento politico della vita umana, una tecnologia disciplinare del lavoro incentrata sull'uomo corpo (anatomo-politica) e una sociobiologia della popolazione incentrata sull'uomo-specie” PRIMI, Paolo. Il nodo letale: note su bio-potere e sovranità. (In) AMATO, Pierandrea (a cura di). *La Biopolitica: Il Potere Sulla Vita e la Costituzione della Soggettività*. Milano: Eterotopie Mimesis, 2004, p. 42. [Tradução nossa]. Cf. FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 287-290.

¹⁹⁰ Em relação ao tema da biopolítica, o pensador francês concentra e dedica seus esforços de abordagem ao longo de três cursos, proferidos no Collège de France, quais sejam: curso de 1975-1976, “Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 1999”; curso de 1977-1978, “Segurança, território, população. São Paulo: Martins Fontes, 2008”. Curso de 1978-1979, “Nascimento da Biopolítica. São Paulo: Martins Fontes, 2008”. No entanto, conforme Edgardo Castro: “La noción de biopolítica no es, por ello, una categoría fácil de circunscribir, y, como veremos, ni siquiera cuando se la aborda dentro del marco teórico de un mismo autor”. CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria, 2011, p. 16.

¹⁹¹ Há que se destacar que o texto da conferência foi posteriormente publicado na obra *Microfísica do poder*. Usamos a versão editada pela Paz e terra: Rio de Janeiro, 2017, organizada por Roberto Machado, p. 143-170. Nesse sentido, de acordo com Adan Salinas Araya, entre 1973 e 1974, Foucault realizou dois ciclos de Conferências na Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Na conferência de 1974 o pensador francês não definiu a compreensão de biopolítica, o que faria posteriormente, nas obras subsequentes, o que indica que nesse período ainda estava se gestando um problema de pesquisa mais amplo, com o qual se ocuparia nos próximos cursos. Vejamos: “[...] en este pasaje aparece por primera vez el término biopolítica, y lo que está afirmando es la relación de la medicalización generalizada de la sociedad, o medicina social, con el desarrollo del capitalismo; particularmente a partir del siglo XVIII, [...] Más allá de esta condición inaugural del uso del término, ninguna de las tres conferencias desarrolla una explicación directa de lo que sería algo así como ‘la biopolítica’ [...] la noción que efectivamente se desarrolla aquí y de hecho constituye el eje de la conferencia es la de Medicina Social. Lo biopolítico, en principio se relaciona con la medicina social. No hay que olvidar que esta conferencia se dicta en una Facultad de Medicina, lo que en buena medida explica el énfasis en la medicalización”. ARAYA, Adan Salinas. *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Viña del Mar, Chile: Cenaltes Ediciones, 2015.p. 23-24.

¹⁹² FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e revisão Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017, p. 144.

originário que se possa reprimir, algo que possa reclamar por si o direito de ser o que é [...]. Na Modernidade, a vida biológica, se produz e se administra”¹⁹³. Dito de outro modo: o que está posto em questão, de qualquer modo, é o dado básico que indica o registro de uma vida biologizada, reduzida ao mero corpo, do corpo passível de manipulação, de intervenção e exposto, em que a totalidade dos viventes passam a ter a vida gerida pelos mecanismos disciplinares e pelas tecnologias e técnicas que produzem e administram a vida.

O século XVII, no limiar da modernidade, compreende um período no qual ocorre um conjunto de transformações determinantes, momento em que a natureza humana torna-se objeto da ação política de quem governa, se dá um corte na história do Ocidente, em que a zoé entendida como vida natural, passa a fazer parte dos cálculos do poder. Assim, à vida biologizada, à politização da vida que captura o humano, sobretudo a partir da modernidade, na perspectiva foucaultiana, de acordo com Edgardo Castro, a biopolítica indica “[...] o duplo valor do genitivo [que] introduz desde o início uma ambivalência: a vida pode ser tanto o sujeito como o objeto da política”¹⁹⁴. Nesse âmbito, tanto pode referir-se à vida, como simplesmente à vida biológica, esta compreende o conjunto dos processos relativos ao crescimento, à reprodução, ou por outro lado, a vida propriamente humana, como, por exemplo, era entendida pelos antigos a vida racional: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”¹⁹⁵. A biopolítica, sucessivamente centrada nos mecanismos que toca o ser vivente e por meio dos processos de biologização que tem por objeto a população, uma massa global, afetada por esta processualidade, indica que:

Com o advento e a especificação do capitalismo industrial, uma inédita aritmética política abala o vivente. Se a disciplina (“a anátomo-política”), para regular o modo de produção capitalista se ocupa do corpo individual, a biopolítica é o dispositivo que aprimora, radicaliza e intensifica a sua tarefa: governa, não só o corpo, mas a vida biológica como tal: “a diferença da disciplina, que atinge o corpo, esta nova técnica de poder não disciplinar se aplica à vida dos homens, ou melhor, atinge não tanto o homem-corpo, quanto o homem que vive, o homem como um ser vivo.

¹⁹³ “[...] la vida biológica de los hombres no es simplemente un dato originario que se pueda reprimir, algo que pueda reclamar por sí el derecho de ser lo que es [...]. En la Modernidad, a la vida biológica, se la produce y se la administra”. CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria, 2011, p. 39. [Tradução nossa].

¹⁹⁴ “[...] el doble valor del genitivo [que] introduce desde el inicio una ambivalencia: la vida puede ser tanto el sujeto como el objeto de la política” CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria, 2011, p. 15. [Tradução nossa].

¹⁹⁵ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998, p. 156.

Poderíamos dizer que, no limite, atinge o homem-espécie”. O bio-poder reproduz e administra a vida.¹⁹⁶

Sandro Chignola, ao tematizar a questão do biopoder e da biopolítica assevera que tal emergir no pensamento de Michel Foucault se depreende do contexto pelo qual a sociedade se configurava à época, diante da realidade em que o liberalismo passava a determinar as relações e a forma como o capital passou a ocupar um espaço determinante na estruturação da vida dos indivíduos, produzindo sujeitos, corpos dóceis e úteis para que a sociedade pudesse funcionar. Assim, a gestão da vida por meio dos dispositivos disciplinares se configurava de modo radical, por meio das técnicas e mecanismos de controle do sujeito, o corpo a ser tornado útil e normalizado para atender determinada racionalização das estratégias de poder, produção da subjetividade, na condução de condutas, como por exemplo, a importância da disciplina nas fábricas em vista do trabalho – isto é, a governamentalidade enquanto exercício de poder que administra e gere a vida: poder sobre a vida e de determinar a vida.¹⁹⁷

Na obra *Em defesa da sociedade*¹⁹⁸ ao analisar a forma como a vida está implicada nos dispositivos de poder, o pensador francês inicia expondo detalhadamente que sua abordagem teria como centralidade não as formas regulamentadas e legítimas do poder em seu centro, mas o poder em suas extremidades, onde e como ele se fixa em suas últimas ramificações¹⁹⁹. A análise do poder visa expor as formas como se institui, em suas instituições mais regionais, locais, para além das regras de direito, quer dizer, nos modos como investe-se no interior das instituições por meio de técnicas e, além disso, na forma como são consolidadas as técnicas e os instrumentos que intervêm na materialidade da vida. O ponto de partida sobre o qual se desenvolve a análise pode ser assim enunciado: “O poder não se dá, nem se troca, nem se

¹⁹⁶ “Con l’avvento e la specificazione del capitalismo industriale un’inedita aritmetica politica travolge il vivente. Se la disciplina (“l’anatomo-política”), per regolare il modo di produzione capitalistico, si occupa del corpo individuale, la biopolitica è il dispositivo che ne raffina, radicalizza e sviluppa il compito: governa, cioè, non piú esclusivamente il corpo, ma la vita biologica in quanto tale: “a differenza della disciplina, che investe il corpo, questa nuova tecnica di potere non disciplinare si applica alla vita degli uomini, o meglio, investe non tanto l’uomo-corpo, quanto l’uomo che vive, l’uomo in quanto essere vivente. Potremmo dire, al limite, che investe l’uomo-specie”. Il bio-potere riproduce e amministra la vita”. AMATO, Pierandrea. La natura umana e il potere: La nozione de biopolítica nell’opera di Michel Foucault. (In): AMATO, Pierandrea (a cura di). *La Biopolítica: Il Potere Sulla Vita e la Costituzione della Soggettività*. Milano: Eterotopie Mimesis, 2004, p. 27. [Tradução nossa].

¹⁹⁷ Ver: Capítulo I *L’impossibile del sovrano: governamentalità e liberalismo*. In: CHIGNOLA, Sandro. *Foucault oltre Foucault: una politica della filosofia*. Roma: DeriveApprodi, 2014, p. 9-43.

¹⁹⁸ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁹⁹ “[...] não se trata de analisar as formas regulamentadas e legítimas do poder em seu centro, no que podem ser seus mecanismos gerais ou seus efeitos de conjunto. Trata-se de apreender, ao contrário, o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar”. FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 32.

retorna, mas que ele se exerce e só existe em ato”²⁰⁰. Dito de outro modo: o poder em sentido de exercício, algo que circula, em um perquirir genealógico no qual “[...] trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação.”²⁰¹

Outro momento determinante é o século XIX, pois se constitui como um marco importante haja vista as transformações que se deram no âmbito do direito político, posto que carrega em si um dos fenômenos fundamentais caracterizado pelo pensador francês como a assunção da vida pelo poder, como fica evidenciado na passagem que segue: “Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: a tomada de poder sobre o homem como ser vivo, uma espécie de estatização do biológico”²⁰². Ou seja, trata-se de uma tomada de poder sobre o ser vivo, sobre o homem em sua natureza humana, em seu dado biológico, a biopolítica que se aplica globalmente a população e a vida dos seres vivos. Pierandrea Amato precisa: “A biopolítica neste sentido, narra a dissolução da polaridade da política clássica, o público e o privado, pelo qual o poder perde sua fisionomia estatal e soberana e assume a determinação de uma potência biológica, que é responsável pela vida.”²⁰³

Ao analisar as mudanças no direito político que se dá no século XIX, o pensador francês remonta a compreensão de soberania na *teoria clássica* como pano de fundo de sua genealogia. Nessa matriz, da teoria clássica, “[...] o direito de vida e de morte era um de seus atributos fundamentais”²⁰⁴, tendo em vista que a vida e a morte dos súditos dependeria da vontade do soberano para se tornarem direitos. Por conseguinte, se o soberano tem direito de vida e de morte, implica dizer, essencialmente que, ele pode fazer morrer e ao mesmo tempo deixar viver.

²⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 21.

²⁰¹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 40. Nessa perspectiva, Sandro Chignola pontua: “Il potere non è una sostanza, non è una cosa, non lavora soltanto in termini di interdizione o di repressione, non viene stabilizzato, fissato o reso permanente, quanto alla sua forma o alle modalità del suo esercizio, dalle resistenze che gli vengono opposte e di cui esso, paradossalmente, si alimenta. CHIGNOLA, Sandro. *Foucault oltre Foucault: una politica della filosofia*. Roma: DeriveApprodi, 2014, p. 18.

²⁰² FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 285-286.

²⁰³ “La biopolítica en questo senso, narra della dissoluzione di polarità classiche del politico, il pubblico e il privato, per cui il potere disperde de la sua fisionomia statuale e sovrana e assume la determinazione di un potenza biologica, cioè artefice di vita”. AMATO, Pierandrea. *La natura umana e il potere: la nozione de biopolítica nell’opera di Michel Foucault*. (In): AMATO, Pierandrea (a cura di). *La Biopolítica: Il Potere Sulla Vita e la Costituzione della Soggettività*. Milano: Eterotopie Mimesis, 2004, p. 30. [Tradução nossa].

²⁰⁴ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 286.

Nesse modelo de direito clássico, a vida e a morte, por conseguinte, não podem ser vistas como fenômenos naturais e imediatos, considerados, em certo sentido, originais, pois se localizam fora do poder político. Em última instância, isso indica que “[...] o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida”²⁰⁵, direito de causar a morte ou de deixar viver. Esse registro de direito clássico de poder, constituía-se, no interior desse modelo de sociedade, em uma espécie de direito de apreensão das coisas, dos corpos, e do tempo e, conseqüentemente, o ponto máximo e extremo se situava na possibilidade de se apoderar da vida em vista de sua supressão. O século XIX, portanto, demarca uma profunda e maciça transformação no direito político, que

[...] consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania - fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetra-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de “fazer” viver e de “deixar” morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: O direito de fazer viver e de deixar morrer.²⁰⁶

Essa nova modalidade de direito que emerge se situa no âmbito de um direito que não se instalaria em substituição ao que lhe precede, porém, passa a ser exercido de forma complementar ao velho direito de soberania – expresso na fórmula *fazer morrer e deixar viver*, por uma formulação que se explicita no direito de *fazer viver e de deixar morrer*, o que indica, por conseguinte, dois regimes totalmente distintos, com concepções acerca da vida e da morte e acerca do corpo distintamente estabelecidas. Esse direito que emerge se constitui em “[...] um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso, o poder de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida [...]”²⁰⁷. Paradoxalmente, juntamente com essa modalidade de poder, que se ocupa da gestão da vida, enquanto homem-

²⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 286-287.

²⁰⁶ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 287.

²⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998, p. 148. Conforme Peter Pál Pelbart, “[...] já não se exerce desde fora, desde cima, mas sim como que por dentro, ele pilota nossa vitalidade social de cabo a rabo. Já não estamos às voltas com um poder transcendente, ou mesmo com um poder apenas repressivo, trata-se de um poder imanente, trata-se de um poder produtivo. Este poder sobre a vida, vamos chamar assim, biopoder, não visa mais, como era o caso das modalidades anteriores de poder, barrar a vida, mas visa encarregar-se da vida, visa mesmo intensificar a vida, otimizá-la”. PELBART, Peter Pal. Biopolítica. In: *Revista Sala Preta*. Revista do Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas, ECA/USP. n. 7, 2007, p. 58.

espécie, em que a vida em seu aspecto biológico passa a ocupar o centro da ação política, em que está posta na centralidade da ação política, também, por outro lado, se presencia a crescente produção de catástrofes, guerras e massacres fabricados, produzidos e legitimados sob a lógica da necessidade de garantir a existência de todos.

Ao sobrevir outra tecnologia de poder integradora, nesse panorama conjuntural no qual se desenvolve, como vimos, passa a se ocupar da vida, a geri-la e a administrá-la, porém ocupando-se do homem-espécie, aspecto que passa a incidir diretamente em uma massa globalizante por meio dos processos de nascimento, a morte, a doença, a industrialização na produção do consumo, que tocam o humano em sentido de espécie, população. Isso indica, conseqüentemente, de acordo com o pensador francês, uma “biopolítica” da espécie humana.

Sob esse viés, pois, não se trata de modo absoluto, em levar em consideração o indivíduo ao nível do detalhe, mas contrariamente, “[...] mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação”²⁰⁸. Edgardo Castro, ao reler essa modalidade de poder, observa: “Foucault, com efeito, com os conceitos de *biopoder* e *biopolítica* faz referência ao processo pelo qual, com a formação dos estados nacionais modernos, a política se ocupa, em seus cálculos e mecanismos, da vida biológica dos indivíduos e das populações.”²⁰⁹

No ano de 1977-1978, no curso intitulado *Segurança, território, população*²¹⁰, Michel Foucault retoma as três formas de poder, quais sejam: o *Estado territorial de soberania*; o *poder disciplinar* e, por fim, o *biopoder*. A primeira forma de poder, o *Poder territorial de soberania* – compreende como está enunciado em uma espécie de poder baseado na teoria da soberania, uma forma de exercício de poder vinculado sobre a terra e os produtos da terra, muito mais do que sobre os corpos ou acerca daquilo que se circunscreve como ações que deles emanam. Essa modalidade perdurou na sociedade de organização feudal, e as questões

²⁰⁸ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 287.

²⁰⁹ “Foucault, en efecto, con los conceptos de *biopoder* y *biopolítica* hace referencia al proceso por el cual, con la formación de los estados nacionales modernos, la política se hace cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica de los individuos y de las poblaciones.” CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín, 2008, p. 50. [Tradução nossa].

²¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Curso no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

que emergiam no âmbito de tal poder se referiam ao modo como se estruturavam as relações, isto é, um protótipo de poder que se dava em termos de relação soberano/súdito.

Esse modelo, de acordo com o pensador francês, está presente nos filósofos do século XVIII, para os quais o velho sistema se articulava em uma compreensão de poder fixada em sentido de direito original que se cede, constitutivo da soberania, para os quais o *contrato* é o modelo por excelência do poder político²¹¹. Essa forma de direito constituía-se como um direito de *morte e de poder sobre a vida*. Nesse modelo, por conseguinte, o poder territorial se centrava na figura do soberano, o qual exercia o direito sobre a vida, em seu direito de matar ou de deixar viver, contendo a possibilidade de comunicar a morte ao súdito. Esse poder estatuído e fixado sob a lógica da soberania é essencialmente um direito de determinar as coisas, um direito de apreensão das coisas.²¹²

O *poder disciplinar* compreende uma série de práticas, táticas, discursos e dispositivos por meio dos saberes que concorrem para o exercício de um poder que visa a normalização, a criação de corpos dóceis. Esse modelo de sociedade disciplinar está ligado a um certo número de amplos processos históricos, desde os de ordem econômica, jurídico-políticos, científicos, com o objetivo de fazer crescer ao mesmo tempo a docilidade dos indivíduos e, além disso, de que os vários elementos concorram para a utilidade do sistema. A criação de corpos dóceis se dá por meio de técnicas, sejam de ordem pedagógica, militar, de vigilância, industrial, punitiva, em que o poder exercido, que visa à normalização da vida entende o corpo como máquina, de tornar os corpos dóceis e úteis e integrá-los ao sistema de controle.²¹³

Nessa modalidade, é a partir do biológico, do limiar do biológico, da vida, do corpo e do desenvolvimento das tecnologias modernas que se opera a instanciação do ser vivente do homem como matéria política por excelência na formação do sujeito moderno. Assim, por

²¹¹ Ver: DUSO, Giuseppe. (a cura di). *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*. Roma: Carocci, 2003.

²¹² “E talvez se devesse relacionar essa figura jurídica a um tipo histórico de sociedade em que o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos. O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la”. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber I*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 148.

²¹³ Gabriel Giorgi e Fermín Rodríguez, observam que: “En su análisis del poder disciplinario, Foucault descubre que las técnicas de sujeción y de normalización de las que surge el individuo moderno tienen como punto de aplicación primordial el cuerpo: es alrededor de la salud, la sexualidad, la herencia biológica o racial, la higiene, los modos de relación y de conducta con el propio cuerpo, que las técnicas de individuación constituyen a los sujetos [...]”. GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermin. Prólogo. In: GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermin. (Orgs.) *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*: Michel Foucault; Gilfés Deleuze Slavoj Zizek.. 1. ed. Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 9-10.

meio de um conjunto de tecnologias e táticas disciplinares no limiar da modernidade passam a delinear uma nova forma de relação entre os indivíduos, tanto na esfera individual, quanto social, posto que no período clássico, a vida humana se situava no âmbito do doméstico, do privado, especificamente na dimensão do *oikos*, da casa.

O biopoder, técnica de governo que emerge no limiar da época moderna firmado sob a estatização do biológico, em que a vida humana passa a ser gerida pelas esferas de poder, no âmbito político, *a assunção da vida pelo poder*, compreende uma modalidade de exercício de poder que se ocupa do indivíduo em sentido de espécie, o estado de população contemporâneo que se ocupa da vida de um modo massificante e totalizante. Isso se dá por meio de uma racionalidade político-administrativa, lógica a partir da qual se administra os processos de gestão dos territórios, dos indivíduos e da população. Márcio Alves Fonseca, nessa acepção afirma: “O domínio de efetivação da biopolítica é composto pela vida dos homens como portadora de funções, de regularidades, de constantes e de acidentes, percebidos no interior das populações e objeto de gestão e da administração dos aparelhos de Estado.”²¹⁴

Frente ao exposto, é possível perceber que embora em cada forma de direito político, desde o *direito político clássico de soberania*, o *modelo disciplinar* e, por fim, o *biopoder*, não podem ser entendidos como períodos cronologicamente classificáveis e situáveis no interior das sociedades ocidentais, mas devem ser compreendidos como formas de exercício de poder que se entrecruzam em cada época e se articulam no interior das esferas de poder, por meio de determinadas tecnologias inerentes à política dominante. O Estado de população que, nesse sentido emerge traz consigo um conjunto de dispositivos de segurança, estrutura organizacional que, por conseguinte, coincide com o declínio de um modelo de poder fixado na figura soberana.

Com essa nova configuração que se instaura, sob a biologização da vida pelo Estado, que passa a se ocupar do homem/espécie, [população], se pode acompanhar o emergir da governamentalidade como uma questão primordial, senão o problema político por excelência dos tempos que correm. Dito de outro modo: a vida do vivente frente aos mecanismos de poder e dispositivos que a capturam, a gerem e a administram, que tocam a vida em sua espécie, população²¹⁵. Daí a indagação: O que pode ainda significar e implicar o exercício de um poder que age politicamente na atualidade?

²¹⁴ FONSECA, Márcio Alves. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 233.

²¹⁵ Ver: BOTH, Valdevir. *Biopoder e direitos humanos: estudo a partir de Michel Foucault*. Passo Fundo: Ifibe, 2009.

Enfim, exposta a compreensão de biopolítica e seu emergir nas teorizações do pensador francês, abordaremos a contribuição de Giorgio Agamben. Buscaremos apresentar sua proposta em sua constitutividade e originalidade em vista de torná-la compreensível. Isto é, a vida humana capturada pelos dispositivos de poder, tornada *vida nua*, a biopolítica que define a vida em suas múltiplas dimensionalidades, a qual precisa ser entendida como evento cooriginário com a estrutura da soberania, sendo a figura central o *homo sacer*, que incorpora a *vida nua* de um modo peculiar, conceito central no projeto filosófico do pensador italiano.

2.3 Giorgio Agamben – biopolítica enquanto *(re)produção da vida nua*

*A vida nua, que era o fundamento oculto da soberania, tornou-se por toda parte a forma de vida dominante*²¹⁶

O exercício reflexivo acerca da vida humana e da política em suas entranhas e nas suas mais estreitas relações com o poder requer uma leitura genealógica de sua estruturação no Ocidente, das relações, imbricações e implicações entre a *vida* e o *poder*. Ou seja, exige um diagnóstico sobre a *biopolítica – produção e reprodução da vida nua* – e o delineamento do humano que, desde os tempos mais primitivos, opera inscrevendo o humano no interior das esferas de poder, em uma relação de *exclusão inclusiva*. Nessa configuração a política em sua condição originária é concebida como biopolítica, no viés de uma máquina antropológica²¹⁷ que opera e funciona de modo circular – que se autoalimenta em uma *relação de exceção* – a qual constitui o marco ordenador diferencial da própria concepção política no Ocidente: esse será, doravante, o percurso que buscaremos perseguir na esteira do pensamento agambeniano.

Na obra *Homo sacer* o pensador italiano situa inicialmente a passagem fundamental na obra *Política* de Aristóteles da qual parte para problematizar a questão da vida. Aristóteles ao iniciar a *Política* afirma que a comunidade que se institui naturalmente para a satisfação das necessidades cotidianas é a casa (*oikós*) e, por conseguinte, a associação de muitas famílias, fundada em função das necessidades recíprocas, mas não cotidianas constitui o estabelecimento da aldeia. Finalmente, designa que a comunidade perfeita, formada de várias

²¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 16.

²¹⁷ “A máquina antropológica do humanismo é um dispositivo irônico, que verifica a ausência para o *Homo* de uma natureza própria, mantendo-o suspenso entre uma natureza celeste e uma terrena, entre o animal e o humano – e, portanto, seu ser será sempre menos e mais que ele próprio”. AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2017, p. 51.

aldeias forma a cidade (*pólis* - entidade política) que tem sua autossuficiência completa e tem por finalidade e meta o *viver bem*, que existe essencialmente com a finalidade do *viver bem*.²¹⁸

A partir dessa premissa acerca da constitutividade da vida em comunidade é possível compreendermos que a cidade emerge naturalmente e que o homem é concebido por natureza na condição de *animal político* (*zôon politikón*). Logo, de acordo com sua natureza carrega em si a necessidade de viver em sociedade, em uma comunidade política. Nesse sentido, Aristóteles afirma: “A comunidade perfeita de várias aldeias é a cidade, que tem em si, por assim dizer, o nível mais elevado de autossuficiência, que nasceu por causa das necessidades da vida, porém subsiste para o bem viver.”²¹⁹

No entendimento do pensador italiano a simples vida natural, no mundo clássico seria excluída do âmbito da vida na pólis, confinada, então, ao âmbito da casa (*oikós*), e isso implicaria que a *vida nua*, [entendida nesse sentido como *zoé*] “[...] tem na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens”²²⁰. A *zoé*, nesse sentido, ingressaria na política ocidental por meio de uma relação de exceção (uma *exceptio*) que a captura, que politiza a *vida nua* em favor da vida qualificada, do bem viver, do *bíos*, operação na qual a política seria entendida como o espaço no qual o viver deve se transformar em viver bem e aquilo que devesse ser politizado é a *vida nua*. Somente a exclusão da *zoé*, o evento fundador da política permitiria a constituição da política no Ocidente, o que indicaria uma oposição entre *zoé* e *bíos*. A compreensão desse caráter constitutivo do político e a posterior interpretação de Giorgio Agamben acerca desses dois conceitos [*zoé e bíos*] têm gerado profundas discussões e polêmicas, com fortes críticas e acusações, como veremos mais adiante, posto que a *vida nua* constitui-se como a categoria nuclear a partir da qual se desenvolveu e se solidificou o projeto *homo sacer*. Carlo Salzani destaca a importância do sintagma *vida nua* no referido projeto:

²¹⁸ ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1988. (1252b) “Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”. ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea - Ética Eudemia*. Trad. y notas Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985. (1095a, 18,20).

²¹⁹ “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien.” ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1988. (1252b). [Tradução nossa].

²²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 15.

A vida nua é sem dúvida a expressão mais popular e popularizada do vocabulário filosófico agambeniano. Ao finalizar a publicação de *Homo sacer* no ano de 1995 essa se constitui a «protagonista» do projeto inteiro que o livro leva o nome, e em seguida se tornou um dos focos imprescindíveis do debate ético-político contemporâneo, como muitas vezes incompreendida e reduzida a fórmula e vigor.²²¹

Essa questão primigênia coloca em xeque o que ainda pode significar agir politicamente, suas influências e implicações intrincadas na compreensão do que seja a *vida exposta* frente aos vários campos de saberes, seja a filosofia, a biologia, o direito – (âmbito jurídico), a teologia, áreas/disciplinas que incidem diretamente sobre o que seja o humano. Por esse ângulo, frente ao panorama em que a vida se torna objeto/sujeito de governabilidade, emerge o desafio de se compreender em que consiste esse paradigma de disposição da vida humana frente aos dispositivos de poder²²²: a biopolítica²²³, “[...] produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita [que] constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo.”²²⁴

Em vista de tematizar a política e a condição humana nela implicada, Giorgio Agamben, na obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*,²²⁵ homônima ao seu projeto, toma como ponto inicial as contribuições de dois pensadores centrais no seu labor filosófico: Michel Foucault e Hannah Arendt. De Michel Foucault, o pensador italiano retoma a questão

²²¹ “La nuda vita» è senza dubbio l’espressione più popolare e popolarizzata del vocabolario filosofico agambeniano. Fin dalla pubblicazione di *Homo sacer* nel 1995 essa costituisce il «protagonista» dell’intero progetto che dal libro prende il nome, ed è in seguito diventata uno dei fuochi imprescindibili del dibattito etico-politico contemporaneo, per quanto troppo spesso fraintesa e ridotta a formuletta a effetto.” SALZANI, Carlo. *Nudità e vita*. *Lo Sguardo* - Rivista di filosofia - La “Differenza Italiana”, n. 15, 2014 (II), p. 133. (p. 133-147). [Tradução nossa] Nessa perspectiva, também vale destacar o artigo do mesmo autor, no qual aprofunda o tema: SALZANI, Carlo. *The Notion of Life in the Work of Agamben*. In: «CLCweb: Comparative Literature and Culture», 14.1, 2012. Disponível em: <<http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol14/iss1/1>>.

²²² Sandro Luiz Bazzanella circunscreve o desafio central da reflexão filosófica, nas sendas da proposta agambeniana: “Diante deste contexto em que se encontra inserida a dinâmica da vida na contemporaneidade, o desafio que se apresenta a partir do arcabouço teórico e conceitual agambeniano, é identificar os dispositivos que se constituíram civilizatoriamente e, a partir dos quais, a vida, em sua totalidade, é caracterizada, disponibilizada, transformada em depositária das mais variadas expectativas e, enfim, transformada no *locus* por excelência da indefinibilidade da própria vida em si, como também, das fronteiras entre as diversas formas-de-vida que se apresentam na biosfera, contribuindo para que se justifiquem os mais variados interesses, discursos e usos, sejam eles políticos, econômicos, científicos ou técnicos em relação à vida humana e às possíveis formas”. BAZZANELLA, Sandro Luiz. A máquina/dispositivo antropológico: a fratura originária entre o humano e o animal. In: (Orgs.). SALVETTI, Ézio Francisco; CARBONARI, Paulo César; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 115.

²²³ Sandro Chignola é enfático ao analisar a biopolítica em Agamben, ao afirmar que se trata de um “uso” do conceito foucaultiano de biopoder. No pensador francês inexistente uma leitura vitimária dos termos biopolítica e biopoder, tendo em vista que Foucault busca uma ontologia da liberdade, motivo pelo qual seu foco de abordagem é o sujeito e os processos de (des)subjetivação” Cf. CHIGNOLA, Sandro. Regra, lei e forma-de-vida em Agamben. In: *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. SALVETTI, Ézio; CARBONARI, Paulo, SIVIERO, Iltomar (Orgs.). Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 20-26.

²²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 155.

²²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

da *biologização da vida*, [*Estatização do biológico*, tratado na parte precedente] a captura da vida pelos dispositivos de poder e da política na modernidade, a tematização da vida no interior das esferas do poder. De Hannah Arendt, a análise acerca da vida na modernidade e a experiência totalitária dos campos de concentração do século XX²²⁶. Desse entrecruzamento, poder-se-ia inferir que a questão fulcral se situa em analisar a *politização da vida biológica*, a biopolítica, paradigma de governabilidade que, por meio de dispositivos jurídicos, da ação política captura a vida do vivente nos tempos presentes. Vejamos seu ponto de partida:

Que a pesquisa de Arendt tenha permanecido praticamente sem seguimento e que Foucault tenha podido abrir suas escavações sobre a biopolítica sem nenhuma referência a ela, é testemunho das dificuldades e resistências que o pensamento deveria superar nesse âmbito. E justamente a essas dificuldades devem-se provavelmente tanto o fato de que, em *The human condition*, a autora curiosamente não estabelece nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica), quanto a circunstância, também singular, de que Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos.²²⁷

A partir do entrecruzamento entre ambas as perspectivas, o que até então havia permanecido sem aproximação, se torna objeto no diagnóstico elaborado pelo pensador italiano, pois seu perquirir filosófico terá por foco a investigação²²⁸ e a análise dos dispositivos jurídicos por meio dos quais a política captura a *vida*, a ação soberana no interior

²²⁶ De acordo com Sandro Chignola, o problema que se torna vital na abordagem do *Homo sacer* remonta e está exposto no pensamento de Hannah Arendt: “Arendt enuncia, sem rodeios, o problema que ocupará o centro de *Homo sacer*: o refugiado. O refugiado constitui uma existência paradoxal para o direito: ele/ela não pertence a nenhum ordenamento, “a nenhuma comunidade”. Para ele/ela não existe mais lei” CHIGNOLA, Sandro. Regra, lei e forma-de-vida em Agamben. In: (Orgs.). SALVETTI, Esio F; CARBONARI, Paulo C; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofia ética e política*. Passo Fundo: Ifibe, 2015, p. 18-19. Nesse sentido, vale destacar, de acordo com Hannah Arendt: “A calamidade [...] decorre [...] do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los”. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 329; Essa condição indica “[...] algo mais que a abstrata nudez de ser unicamente humano e nada mais [...] a calamidade que se vem abatendo sobre um número cada vez maior de pessoas não é a perda de direitos específicos, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos”. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 331.

²²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 11-12.

²²⁸ Edgardo Castro aponta com precisão o objeto que o pensador italiano tem como ponto de partida: “Retomar las investigaciones de Foucault y Arendt, afrontando el núcleo común en el que se cruzan las técnicas políticas y las formas de subjetivación, implica, entonces, analizar la relación entre biopolítica y soberanía, el modo en que la vida desnuda está inscrita en los dispositivos del poder soberano. Como consecuencia de ello, la politización de la *zoé* deja de ser una novedad de la Modernidad y su cronología coincide con la existencia de la soberanía”. CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín, 2008, p. 51.

dos Estados totalitários, e as implicações de tais dispositivos que tornam possível a captura da vida, em que a política se caracteriza como biopolítica, porém, de modo distinto ao pensador francês. Dito de outro modo, se para Michel Foucault o emergir da biopolítica teria se dado no limiar da modernidade, fenômeno relacionado ao nascimento do Estado moderno e sua racionalidade técnico-administrativa, que se ocupa em gerir o território e a população, na figura do indivíduo-espécie, para o pensador italiano, a biopolítica é inerente à ação política desde os tempos mais primigênicos, o que indica que “[...] a biopolítica tem uma dimensão ontológica.”²²⁹

A partir de Hannah Arendt e de Michel Foucault, como ponto inicial, o pensador italiano vincula e direciona sua pesquisa focando a teoria da soberania²³⁰ de Carl Schmitt, pensador alemão, que desenvolve suas pesquisas em um amplo rol de obras. Este último teve como interlocutor outro pensador alemão não menos importante, Walter Benjamin, com quem estabeleceu um profundo diálogo ao longo do seu labor filosófico. Walter Benjamin é um dos pensadores que exerce de um modo peculiar uma grande influência sobre o pensamento de Giorgio Agamben. O legado benjaminiano se constitui como marco estruturante da proposta agambeniana, sobretudo no que tange à crítica ao poder e à violência, ao estado de exceção tornado regra no interior das sociedades ocidentais espetaculares, em que a *mera vida, a vida nua*²³¹, quer dizer, vida desprovida de direitos e capturada pelos dispositivos de poder, sobretudo a partir da modernidade, nas experiências totalitárias do século XX, em que vidas se tornaram passíveis de descartabilidade, expressão máxima de uma racionalidade totalizante presente no Ocidente.

²²⁹ BAZZANELLA, Sandro Luiz. ASSMANN, Selvino José; A máquina/dispositivo político: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua. In: LONGHI, Armindo (Org.) *Filosofia, política e transformação*. SP: LiberArs, 2012, p. 65.

²³⁰ Adriano Vinale comenta a abordagem do pensador italiano na obra *Homo sacer* e destaca: “Come Agamben ha mostrato in maniera assolutamente ineccepibile, si tratta di integrare l’approccio biopolitico foucaultiano con il modello teologico-politico schmittiano”. VINALE, Adriano. *Il corpo spirituale dello Stato: dalla macchina volontaria all’organismo storico*. (In): AMATO, Pierandrea (a cura di). *La Biopolitica: Il Potere Sulla Vita e la Costituzione della Soggettività*. Milano: Eterotopie Mimesis, 2004, p. 63.

²³¹ Tendo em conta a importância medular que o conceito de *vida nua* tem na proposta filosófica do pensador italiano, o qual será objeto das mais variadas objeções e críticas por parte de seus leitores e aqueles acompanham suas formulações ao longo do tempo, Carlo Salzani destaca: “Questo concetto appare in una serie di scritti composti da Benjamin negli anni attorno al 1920, come *Schicksal und Charakter (Destino e carattere, 1919)*, *Goethes Wahlverwandschaften (Le Affinità elettive di Goethe, 1919-1922)*, ed è uno dei cardini di *Zur Kritik der Gewalt (Per la critica della violenza, 1921)*, saggio che costituisce uno dei principali riferimenti di Agamben”. SALZANI, Carlo. Nudità e vita. *Lo Sguardo - Rivista di filosofia - La “Differenza Italiana”*, n. 15, 2014 (II), p. 137.

Um ponto polêmico que tem causado amplas discussões é a tradução de (*bloße Leben*) na qual, originariamente, o pensador italiano cita como fonte o ensaio de Walter Benjamin²³², em se levando em conta que, conforme observa Carlo Salzani, “Nua significa, portanto, bloß, que em alemão pode significar nu, mas é esse o uso de Benjamin – no sentido de nada, de mero”²³³. A questão polêmica e principal parece indicar que o pensador italiano teria feito uma apropriação do termo benjaminiano, por meio de uma tradução que poderia ser considerada mais elegante e ambígua²³⁴, porém, descontextualizada do conceito benjaminiano, reinscrevê-lo e colocá-lo junto com uma série de sugestões diferentes e heterogêneas e, portanto, distanciando-o particularmente do significado original²³⁵. Além de praticamente abandonar o conceito exposto por Benjamin e, além disso, não problematizá-lo em nenhum outro momento em sua pesquisa, passando um entendimento de que ambos os conceitos possam ser considerados idênticos, mesmo considerando suas diferenças e especificidades.

O conceito de *vida nua* emerge na obra do pensador italiano, tendo em vista que seu significado aparece em duas passagens ao longo da obra *Homo sacer*. Na primeira vez aparece de modo direto e sem detalhamento explicativo, quando, ao retomar a exposição benjaminiana acerca do nexos entre violência e direito, Giorgio Agamben destaca que o pensador alemão teria usado o conceito de *vida nua (bloße Leben)*. No que segue à referida

²³² BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza [et al.]. São Paulo: Cultrix, 1986.

²³³ “Nuda significa dunque bloß, che in tedesco può significare ‘nudo’, ma – e questo è l’uso di Benjamin – nel senso di ‘nient’altro che’, ‘mero’”. SALZANI, Carlo. Nudità e vita. *Lo Sguardo - Rivista di filosofia- La “Differenza Italiana”*, n. 15, 2014 (II), p. 137. [Tradução nossa].

²³⁴ “La traduzione di bloß con nuda merita un discorso a parte, visto che una traduzione più ‘corretta’ sarebbe ‘mera’ (e infatti così lo rendono le più recenti traduzioni dei saggi benjaminiani). Dobbiamo notare però che Agamben prende semplicemente la traduzione, elegante ma ambigua, da Angelus novus, la prima antologia italiana di scritti benjaminiani curata da Renato Solmi e apparsa nel 1962, che, come dice in un’intervista, l’ha introdotto a Benjamin (A. Sofri, Un’idea di Giorgio Agamben, intervista a Giorgio Agamben, in «Reporter», 9-10 novembre 1985, pp. 32-33). Di fatto Agamben ha poi sviluppato e trasformato il sintagma fino a renderlo qualcosa di indipendente da quello benjaminiano: Hubert Thüring, traduttore tedesco di *Homo sacer*, dopo un’analisi del contesto e del campo semantico, ha così deciso non di ritradurre «la nuda vita» come «*das bloße Leben*», ma di renderlo invece come «*das nackte Leben*». Cfr. H. Thüring, Anmerkungen zur Übersetzung und zur Zitierweise, in G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, trad. ted. di H. Thüring, Frankfurt a.M. 2002, p. 199.” SALZANI, Carlo. Nudità e vita. *Lo Sguardo - Rivista di filosofia - La “Differenza Italiana”*, n. 15, 2014 (II), p. 138.

²³⁵ Entretanto, um dos pontos centrais da metodologia de Agamben, em que o pensador pontua ao iniciar a obra que trata de sua metodologia de trabalho, indica que seu pensamento tem um elemento filosófico peculiar que reside na utilização de suas fontes, tomando-as como próprias em seu exercício de desenvolvimento: “[...] el elemento genuinamente filosófico de toda obra, sea ésta una obra de arte, de ciencia o de pensamiento, es su capacidad de ser desarrollada, aquello que Feuerbach definía como *Entwicklungsfähigkeit*. En efecto, cuando se sigue tal principio la diferencia entre lo que le pertenece al autor de la obra y lo que se le atribuye a aquel que la interpreta y desarrolla se vuelve tan esencial como difícil de aprehender”. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el método*. Trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 10.

passagem, situa-se a questão fundamental da qual emanaria o objeto/a centralidade da obra *Homo sacer* e que perpassaria todo o projeto filosófico, qual seja: “A análise desta figura, cuja função decisiva na economia do ensaio [*Crítica da violência, crítica do poder*²³⁶] permaneceu até agora impensada, estabelece um nexó essencial entre a vida nua e a violência jurídica.”²³⁷

A segunda passagem que contém em si uma definição de *vida nua* encontra-se ao final do terceiro *limiar*, como uma espécie de conclusão da obra objeto de análise. Vejamos:

“Nua”, no sintagma “vida nua”, corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do Ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo “ser” (que, segundo Aristóteles, “se diz de muitos modos”), o ser puro (*òn haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas. Ser puro, vida nua - o que está contido nestes dois conceitos, para que tanto a metafísica como a política ocidental encontrem nestes e somente nestes o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexó entre estes dois processos constitutivos, nos quais metafísica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer dela que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento.²³⁸

Na referida passagem supracitada, o pensador italiano remonta ao Livro VI da *Metafísica* de Aristóteles, no qual define a *Filosofia primeira* [teorética] de modo distinto da matemática e da física, também entendidas como teoréticas, destacando seu caráter universal por ser primeira, pois seu objeto é a substância eterna, imóvel e separável, o *Ser enquanto ser* (*on hē on*), e o *Ser em geral* (*on haplôs*)²³⁹. Entretanto, Carlo Salzani, ao analisar a formulação agambeniana, que parte de Aristóteles afirma:

Metafísica e política são mostradas por Agamben tão fundamentalmente entrelaçadas na busca de um fundamento e um sentido que estão constitutivamente ligadas. O ser puro e a vida nua, como este fundamento e sentido, como o «elemento

²³⁶ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza [et al.]. São Paulo: Cultrix, 1986.

²³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 70. [Grifo nosso].

²³⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 176-177.

²³⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. 2 ed. Edição Trilingue e Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1998. [(1026a 31-33)35].

próprio» de metafísica e política, são construídos por Agamben –, distintamente que em Aristóteles – como o limite *impensável* contra o qual ambas se chocam.²⁴⁰

Após a longa definição do sintagma *vida nua*, o pensador italiano observa, entretanto, que esses dois conceitos são *vazios* e *indeterminados*, pois parecem custodiar e se constituírem firmemente como as chaves do destino histórico-político do Ocidente. Dessa forma, o desafio central se constitui, destarte, em se conseguir decifrar o significado político do *ser puro* e conceber a *vida nua*, expressão da sujeição do humano ao poder político, e inversamente, somente se entendermos as implicações da *vida nua* do ponto de vista teórico, poderemos solucionar a árdua tarefa e o *enigma da ontologia* e da *política*. Entretanto, se embora o pensador italiano reconheça o fato de que o sintagma *vida nua* contenha *indeterminações* e certo *vazio* em sua constitutividade, Carlo Salzani destaca que “O foco do projeto que começa com *Homo sacer* é a vida, é precisamente o conceito de vida que constitui o enigma”²⁴¹. Essa questão acerca da vida aparece já no ano de 1996: no texto preparatório à publicação da obra *Homo sacer*, em que Agamben destaca a indecidibilidade e impenetrabilidade da vida em suas formas basilares (vida corpórea, biológica):

A vita biológica, forma secularizada da vida nua, que tem indecidibilidade e impenetrabilidade em comum com esta, constitui literalmente, assim, as formas de vida reais em formas de *sobrevivência*, permanecendo nelas intocada como a obscura ameaça que pode atualizar-se imediatamente na violência, na estranheza, na doença e no acidente.²⁴²

A vida biológica em sua condição de vida exposta (*vida nua*) constitui uma sombra, um espaço obscuro e sinistro em que se estabelece como uma ameaça constante na atualidade, uma espécie de soberano invisível que a todo o momento nos olha por meio das máscaras dos poderosos que governam e exercem o poder sobre a vida sob a sua insígnia e nome. Tomando em consideração esse dado básico, porém inquietante acerca da condição da vida humana nos

²⁴⁰ “Metafísica e política sono mostrate da Agamben come fondamentalmente intrecciate nella ricerca di un fondamento e di un senso che sono costitutivamente legati. L’Essere puro e la nuda vita, come questo fondamento e senso, come l’«elemento proprio» di metafísica e política, sono costruiti da Agamben – diversamente che da Aristotele – come il limite *impensabile* contro il quale entrambe cozzano”. SALZANI, Carlo. Nudità e vita. *Lo Sguardo - Rivista di filosofia - La “Differenza Italiana”*, n. 15, 2014 (II), p. 139. [Tradução nossa] [Grifo do autor] Laura Bazzicalupo observa: “Poder soberano e via nua affloram nessa relação de exceção: a vida nua arraiga o poder e torna possível seu exercício. A vida revela-se, portanto, como originariamente interna ao poder e conseqüentemente exposta, administrável [...]”. BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2017, p. 97.

²⁴¹ “Il fuoco del progetto che comincia con *Homo sacer* è infatti la vita, ed è proprio il concetto di vita che costituisce l’enigma”. SALZANI, Carlo. Nudità e vita. *Lo Sguardo - Rivista di filosofia - La “Differenza Italiana”*, n. 15, 2014 (II), p. 139. [Tradução nossa] [Grifo do autor].

²⁴² AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 17. [Grifo do autor].

tempos que correm, a vida desde a polis grega tem uma fundamental importância no âmbito da constituição da política. Entretanto, em que pese esse conjunto de questões e inquietações, o pensador italiano é enfático ao afirmar que a vida precisa ser entendida, a partir da modernidade como um evento biopolítico, por excelência: “Aquilo que resta de fato não interrogado, nos debates atuais sobre a bioética e sobre a biopolítica, é precisamente aquilo que mereceria ser, antes de tudo, questionado, e, portanto, o próprio conceito biológico de vida.”²⁴³

Portanto, se a biopolítica em sentido de produção e reprodução da *vida nua* tornar-se-ia em Giorgio Agamben o contributo primordial de sua exposição filosófica, a categoria basilar e que é fundamental para compreender-se a ação política nos tempos que correm, a governamentalidade e a estruturação do poder e a decorrência disso no âmbito da gestão e administração da vida, vida posta na centralidade, sujeito/objeto da ação política, a vida (dis)posta ao poder, modulável, posta nas esferas de poder, passível de ser descartada, que recoloca em questão o significado da ação política. Certamente por se constituir como um ponto cardeal no seu empreendimento filosófico, não foram poucas as críticas e acusações direcionadas ao sintagma *vida nua*, o que o levaria a retomar e reposicionar o tema posteriormente [2009], com a investigação exposta na obra *Nudez*.²⁴⁴

Na referida obra o pensador italiano analisa uma performance de Vanessa Beecroft, realizada em Berlim no ano de 2005, na qual cem mulheres estavam nuas (vestiam collants transparentes), em pé e expostas, imóveis e indiferentes frente aos olhares dos visitantes que as miravam desconcertados e embaraçados como se estivessem em um não-lugar, como “*Algo que poderia e, talvez, deveria ter acontecido não tinha tido lugar*”²⁴⁵. Esse algo é a simples *nudez*. A *nudez* do corpo na cultura ocidental que se depreende como um dispositivo cultural e teológico, dispositivo de poder que coloca fundamentalmente em questão e a torna algo impensável.

Nessa senda, afirma o pensador italiano: “A nudez, em nossa cultura, é inseparável de uma *assinatura teológica*”²⁴⁶. Assim, assinatura, tema abordado em sua obra sobre o método, que tratamos de explicitar inicialmente, sinaliza o ato de signar pelo fato de determinados

²⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 17.

²⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

²⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 89. [Grifo do autor].

²⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 91. [Grifo nosso].

signos serem usados e indicarem uma significação em determinado contexto, em sua interpretação e eficácia. Isto é, no âmbito da compreensão de *nudez* denota a eficácia de um signo que na cultura ocidental está estrita e intimamente ligado ao dispositivo teológico. A *nudez* remonta ao *Gênesis*, em que Adão e Eva somente percebem sua condição de nudez após o pecado, pois somente a partir daí se apercebem nus, porque antes de pecarem não estavam nus, mas revestidos pela graça entendida como um corpo glorioso. A nudez, nessa compreensão, somente acontece negativamente em sentido de “[...] privação da veste de graça como presságio da resplandecente veste de glória que os bem-aventurados irão receber no paraíso”²⁴⁷. É por meio do pecado que o homem perde a glória de Deus, pela qual estava revestido com a glória divina, e torna-se visível um corpo sem glória: “o nu da pura corporeidade, o desnudamento da pura funcionalidade, um corpo ao qual falta a nobreza, porque a dignidade última do corpo estava encerrada na glória divina perdida.”²⁴⁸

Assim, se a graça pode ser entendida como uma veste, e se como toda veste foi incorporada ao humano, também pode, portanto, ser retirada. Isso significa que esse ato no qual se incorpora ao humano algo indica “[...] que a sua adição representou originalmente a corporeidade humana como “nua”, e a sua subtração volta sempre novamente a exibi-la como tal”²⁴⁹. A partir da afirmação de que a natureza humana necessita da graça, tal como uma veste, que deve cobrir o corpo, a nua corporeidade é entendida como portadora obscura da graça divina, em que a nudez originária desaparece no momento do pecado e se revela como *natura lapsa* no desnudamento do pecado. Esse dispositivo teológico, no entendimento do pensador italiano, que coloca em relação nudez e veste, natureza e graça, na relação com o pecado, funciona de acordo com o próprio paradigma biopolítico:

Como no mitologema político do *homo sacer*, que supõe como um pressuposto impuro, sacro e, por isso, matável, uma vida nua que foi produzida apenas para isso, do mesmo modo que a nua corporeidade da natureza humana é apenas o pressuposto opaco daquele originário e luminoso suplemento que é a veste de graça e que, escondido por esta, ressurgem à vista quando a cesura do pecado divide novamente a natureza e a graça, a nudez e a veste.²⁵⁰

Uma das consequências disso, por conseguinte, em sendo como algo posto, da mesma forma que a veste é posta, “A *Nudez é então definida pela não nudez, pela veste da qual é despojada*. Essa, portanto, é *impossível*: existe somente o desnudamento, somente por ser

²⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 93.

²⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 94.

²⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 98.

²⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 100. [Grifo do autor].

colocada a nu, e o corpo nu permanece obstinadamente *inatingível*²⁵¹. Ou seja, a nudez não é um estado, mas um acontecimento e, por isso, pode ser compreendida por meio da experiência que se pode ter dela. A nudez é sempre desnudamento, um pôr a nu, nunca como forma e posse estável. Portanto, de acordo o pensador italiano, a nudez é demarcada pela negatividade, ou seja, subsiste na privação, como algo inalcançável, obscura e opaca, irreduzível e intocável, definida, assim, somente pelo seu extremo oposto, pela não nudez.

A *vida nua*, não compreende, dessa forma, somente a vida natural [*zoé*], mas se constitui nua porque é destituída de todas as formas de vida que constituem a vida qualificada [*bíos*], e que tem em si o caráter de sacralidade porque é continuamente ex(posta) à morte, elemento originário decisivo, por estar estritamente ligada ao poder soberano, e que no interior da instituição do *estado de exceção* entra em uma zona de indistinguibilidade, entre *anomia* e *nomos*, vida e direito, que se tornam indistinguíveis na máquina biopolítica, pois “[...] coincide com sua articulação.”²⁵²

Em suma, poder-se-ia inferir que a compreensão de vida nua, por um lado, remonta ao pensamento de Walter Benjamin, posto que o pensador alemão é referência direta na obra *Homo sacer* quando o pensador italiano utiliza essa terminologia; por outro lado, conforme acompanhamos anteriormente, também pode ser situada em Hannah Arendt, quando analisa os totalitarismos do século XX e a ímpar perda de direitos do homem no interior do Estado-nação, na figura do refugiado, conceito que parece indicar uma formulação genuína do pensamento filosófico agambeniano. A partir da constelação desses autores que são fundamentais para compreender sua proposta filosófica que tem como eixo articulador o enigma da vida, a compreensão de *vida nua* é de capital importância, por ser uma formulação arquetípica, pois dá condição de possibilidade de ver as sombras, as trevas presentes nos tempos atuais, em um exercício de ler a contemporaneidade e os desafios que dela se depreendem e se apresentam.

A partir da exposição foucaultiana, podemos inferir que Giorgio Agamben inova ao propor uma releitura acerca da constituição da política no Ocidente, ou seja, da compreensão do político desde a gênese, da forma como se funda a política no Ocidente – da *relação de exceção*, elemento originário que demarca a vida desde os tempos mais primigênicos e coloca

²⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 101. [Grifos do autor]. Acerca da nudez Carlo Salzani, afirma: “*La nudità è allora definita dalla non nudità, dalla veste di cui è stata spogliata*. Essa è quindi *impossibile*: esiste solo la denudazione, solo la messa a nudo, e il corpo nudo rimane ostinatamente *irraggiungibile*”. SALZANI, Carlo. *Nudità e vita*. *Lo Sguardo - rivista di filosofia*. *La Differenza Italiana*” n. 15, 2014 (II), p. 136. [Grifos do autor] [Tradução nossa].

²⁵² AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 132.

novamente em questão o que significa agir politicamente na atualidade. Fundamental, nesse sentido, é a compreensão da política que decorre da estruturação da metafísica ocidental, fixada desde os primórdios da civilização ocidental a partir de uma fratura originária, em uma relação de exceção [a partir de uma série de fraturas, entre *animalidade e humanidade*, entre *voz e phoné*, entre *physis e nomos*] em que a vida humana em sua condição de nudez é capturada enquanto relação de *exclusão inclusiva*²⁵³, o dado mais originário sobre o qual se funda a cidade dos homens. Essa estruturação é explicitada nesses termos:

O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *logos*.²⁵⁴

Em consonância com essa concepção, a *estrutura de exceção*, nesse entendimento, pode ser caracterizada como um dado consubstancial à política ocidental, em que o núcleo originário, embora oculto e escondido, indica que a *vida nua* está necessariamente implicada na esfera política, o *lócus* sobre o qual o poder soberano em seu exercício de poder produz um corpo biopolítico enquanto contributo original e resultante de sua ação soberana. Essa constatação implica em reconhecer outro dado fundamental, qual seja: “A *biopolítica* é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a *exceção soberana*”²⁵⁵. Logo, a *vida nua*, precisa necessariamente, ser compreendida restituída como aquilo que desde sempre deve ser politizado, ou seja, o dado sobre o qual, a partir de cuja exclusão se funda a polis, a entidade política no Ocidente.

Seguindo as sendas trilhadas por Giorgio Agamben, poder-se-ia dizer que a politização da *vida nua* é o contributo fundamental do poder soberano no Ocidente, e sua ação consiste

²⁵³ Carlo Salzani sintetiza o evento da politização da vida em uma operação *essencialmente ontológica*, posto que decorre da estrutura mesma do legado metafísico no Ocidente: vejamos: “[...] l’esclusione inclusiva della nuda vita nella vita politicizzata, scrive Agamben, avviene attraverso il linguaggio, il *logos*, essa costituisce l’articolazione fondamentale fra il vivente e il *logos*, ed è quindi un’operazione pienamente “ontologica”. Questo significa che “la ‘politicizzazione’ della nuda vita è il compito metafisico per eccellenza [...]”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 79.

²⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* I. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 15.

²⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* I. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 14. [Grifo nosso]. Nesse âmbito, conforme Edgardo Castro: “Así, para el Agamben de *Homo sacer*, por ejemplo, la biopolítica hace referencia a los dispositivos mediante los cuales el ejercicio de la soberanía estatal transforma la vida humana, individual o colectivamente, en *vida desnuda*, es decir, expuesta a la muerte. Para Foucault, en cambio, la biopolítica remite al modo en que la vida biológica de la población en su conjunto se ha convertido en objeto de administración y gobierno mediante los mecanismos de normalización que, como se ocupó de mostrar, no funcionan del mismo modo que los dispositivos jurídicos de la ley”. CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria, 2011, p. 16.

em produzir um corpo biopolítico. A definição da vida e do estatuto de poder sinaliza, em sua constitutividade, para uma compreensão ontológica na qual se situa a tarefa por excelência da metafísica. Essa, ao definir acerca da humanidade do homem, sobretudo na modernidade pode ser situada em sentido de uma linha de continuidade, em íntima ligação com o legado do pensar metafísico firmado na operatividade, qual seja: em que o poder político desde seu caráter primevo se situa e tem seu fundamento na vida em sua dimensão biológica, tendo por característica sacrificável, insígnia ímpar do poder soberano, que detém o poder sobre a vida. Ao reler a fundação da política ocidental, o pensador italiano contrapõe Carl Schmitt:

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.²⁵⁶

A *vida nua* por ser o substrato que está na base da política ocidental, sobre o qual se alicerça a fundação da política, torna-se perceptível porque na exposição do filósofo italiano o conceito de vida se estabelece como fundamental, desde a forma como compreendiam os antigos gregos, os quais não possuíam um único termo para exprimir o que atualmente se entende pela palavra vida, de tal modo que utilizavam dois termos, *zoé* e *bíos*. Vejamos:

Os gregos não tinham um termo único para expressar o que entendemos pela palavra *vida*. Serviam-se de dois termos semântica e morfológicamente distintos: *zoé*, que manifestava o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses), e *bíos*, que significava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo.²⁵⁷

O termo *zoé* compreendia a vida, o simples fato de viver, a vida em sentido natural, a vida biológica, a *vida nua*, de todos os seres vivos. *Bíos*, por sua vez, referia-se à vida qualificada, uma *forma-de-vida*, um protótipo de vida peculiar, característico, de um

²⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 15-16. [Grifo do autor].

²⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 13. [Grifo do autor]. Essa interpretação acerca da vida é posta em questão, por: CAFFO, Leonardo; PAPA, Ernesto C. Sferrazza. Nuda vita come animalità: Un argomento di ontologia sociale contro Giorgio Agamben. *Lo Sguardo - Rivista di filosofia*. n. 18, 2015 (II), p. 129-138. L'interpretazione proposta da Agamben del testo aristotelico ha suscitato nella comunità scientifica non poche perplessità. In un articolo del 2010 James Gordon Finlayson ha rigettato in toto la lettura agambeniana, mostrando come non sia in alcun modo presente in Aristotele la divisione fra due tipi di vita. Nello specifico, secondo Finlayson, la distinzione aristotelica fra *zēn* ed *eu zēn* non equivarrebbe alla distinzione fondamentale fra nuda vita e vita politicamente caratterizzata; questo farebbe vacillare, se non l'impianto teorico proposto da Agamben, quantomeno il suo riferimento costante alla presunta separazione operata da Aristotele e, attraverso un movimento tipico dell'argomentazione di Agamben, estesa all'intero mondo greco (Cfr. J.G. Finlayson, "Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle, in «The Review of Politics», n. 72, 2010, pp. 97-126).

indivíduo ou grupo, isto é, ao estilo da vida, a vida ética e politicamente qualificada²⁵⁸. Edgardo Castro ao comentar a definição agambeniana circunscrita com esses dois termos, assevera que “Agamben sublinha, como já havia feito Hannah Arendt, que os gregos não só distinguem a *zoé* do *bíos*, também os mantêm separados. O lugar próprio da *zoé* é a *oikía* [a casa] e do *bíos*, a *pólis* [a cidade].”²⁵⁹

Assim, se para os gregos *bíos* compreende a vida qualificada politicamente, passível de ser incluída na vida da *pólis*, e *zoé*, por seu turno, compreende a vida em sentido biológico, não qualificada, restrita ao âmbito da casa, opostamente a essa configuração²⁶⁰, Michel Foucault e Hannah Arendt consideram que a partir da modernidade, no entendimento do pensador italiano, o objeto por excelência da política é a *zoé*, e não mais o *bíos*. Se de um lado

²⁵⁸ Hernán Borisonik e Fernando Beresñak, a partir do legado de Michel Foucault, desferem uma crítica contundente ao afirmar que “El uso que el autor del *Homo Sacer* hace de los conceptos aristotélicos no refleja el contexto en el que los articula el Estagirita. *Zoé* y *bíos* no son, en el pensamiento de Aristóteles, elementos opuestos, sino más bien complementarios o, en todo caso – en coherencia con el resto de su construcción teórica sobre la vida humana en relación con la *phýsis*–, elementos que se incluyen en círculos concéntricos. (p. 83-84) [...] Si prestamos atención a sus palabras, podremos observar que el objeto de las técnicas de poder-saber no es una dimensión de la vida, sino la vida toda; puesto que, para Foucault, como venimos viendo, no hay distinción relevante interna a la vida; no hay oposición cierta entre *bíos* y *zoé*. Se trata, siempre, de las distintas relaciones que las técnicas de poder-saber realizan sobre eso que se llama vida, la cual habita en su errancia y en el error (p. 85) [...] Agamben ha basado gran parte de sus hipótesis en una lectura (sesgada, como ha quedado demostrado) de las ideas foucaultianas, para su justificación central apela directamente a Aristóteles. Allí, el filósofo italiano intenta hallar la idea de una dicotomía, aparentemente presente en la obra del Estagirita, entre la *zoé* y el *bíos*”. BORISONIK, Hernán.; BERESÑAK, Fernando. *Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política*. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*. Año 2012 n. 13, p. 87.

²⁵⁹ “Agamben subraya, como ya lo había hecho Hannah Arendt, que los griegos no solo distinguían la *zoé* del *bíos*, también los mantenían separados. El lugar propio de la *zoé* es la *oikía* [la casa] y el del *bíos*, la *pólis* [la ciudad]”. CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín, 2008, p. 50. [Grifos do autor] [Tradução nossa].

²⁶⁰ No Seminário *A Besta e o soberano*, Jacques Derrida faz uma profunda crítica ao modo como o pensador italiano compreende a distinção entre *zoé* e *bíos*, a partir de Aristóteles, pois compreende que para o pensador estagirita o homem é essencialmente um vivente político, isto é, em outras palavras é zoo-político em sua definição essencial. É algo inerente ao homem à política, o que, por conseguinte, sinaliza que é imediatamente zoo-político em seu caráter de vivente mesmo, de tal forma que a distinção proposta por Agamben, portanto, entre bio-político e zoo-político não pode(ria) ser sustentada nesses termos. Cf. DERRIDA, Jacques, *La bestia e il sovrano*. Volume I (2001-2002). Trad. Guendalina Carbonello. Milano: Jaca Book Spa, 2009, p. 428-429. Fabián Ludueña Romandini elabora leitura crítica e profunda acerca da biopolítica tomando como ponto de partida o pensamento de Derrida, propondo-a como *zoopolítica*, conforme afirma: “Esta distinción estricta entre *zoé* y *bíos* [se trata] de una estrategia retórica de Agamben para introducir en el texto aristotélico la supuesta identificación (novedosa) de una esfera apolítica de la *zoé* contra la vida calificada del *bíos* de la política [...] si no hay una verdadera distinción categorial entre *zoé* y *bíos*, entonces la política es, en Aristóteles, desde sus mismos inicios una política de la vida. No existe, en consecuencia, una política que trascienda la vida biológica de la especie. Pero, el sustrato sobre el que la política se aplica no es ningún otro que la *zoé* original. Esto tiene una consecuencia fundamental: en términos estrictos [...] no habría que utilizar el término “bio-política” sino “zoo-política” para designar la sustancia primordial de la política humana”. ROMANDINI, Fabián Ludueña., *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*: Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 30. Uma reconstrução acerca da crítica derridiana à formulação agambeniana pode ser conferida em: MOYANO, Manuel Ignacio. Giorgio Agamben.: sobre la potencia de un pensamiento nunca escrito. *Revista Profanações*. Ano 2, n. 1, jan./jun. 2015, p. 90-123.

Hannah Arendt, em *A condição humana*²⁶¹, explicita o emergir da vida biológica no interior do espaço público e, por outro lado, as formulações presentes no marco teórico do pensador francês, que considera a biopolítica uma espécie de *estatização do biológico*, a *assunção da vida pelo poder*, em que a vida das populações se torna objeto de cálculo e de estratégias e técnicas no interior dos dispositivos de poder, a vida das populações, dos indivíduos como espécie, passando a ocupar um lugar central na cena política, o que de acordo com Edgardo Castro elucida que “[...] ambos, de modo definitivo, mostraram como a politização da *zoé*, da vida nua, determina uma profunda modificação dos conceitos políticos da Antiguidade.”²⁶²

Ao retomar o contributo de ambos os pensadores supracitados que, poder-se-ia afirmar se configuram como primordiais para o labor filosófico do pensador italiano, a questão que emerge como desafio premente reside e concerne precisamente em analisar o núcleo basilar “[...] este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico institucional e o modelo biopolítico de poder”²⁶³ que coloca em xeque a estreita relação, o entrecruzamento entre a biopolítica e a soberania, a forma como a vida humana é capturada no interior dos dispositivos de poder, “[...] como colocando a vida biológica no centro dos cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim [...] com o mais imemorial dos *arcana imperii*.”²⁶⁴

Esse dado fundamental ao qual o pensador italiano faz questão de demarcar, qual seja, o fato de que a politização da *zoé* não seja mais circunscrita enquanto evento resultante da modernidade indica que a produção *da vida nua* precisa ser compreendida em sua relação

²⁶¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

²⁶² “[...] ambos, em definitiva, han mostrado cómo la politización de la *zoé*, de la vida desnuda, determina una profunda modificación de los conceptos políticos de la Antigüedad”. CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín, 2008, p. 50. [Grifo do autor] [Tradução nossa]. Ainda, vale destacar o ímpar esclarecimento proposto por Edgardo Castro, no qual apresenta uma reflexão que clarifica e restitui o problema da distinção entre *bios* e *zoé*, partindo de Michel Foucault, reconstruindo-a no interior do pensamento de Agamben e de Derrida. Nessa direção, mostra que tanto os escritos do pensador italiano, quanto de Derrida, se situam em um período anterior as teorizações do pensador serem publicadas, as quais viriam à tona posteriormente, o que implica que, em última instância, embora as distinções, em boa medida trataram-se de mal entendidos nas posições conflitantes, como podemos ver: “Estas ambigüedades quedan finalmente despejadas en los cursos biopolíticos de Foucault editados recién en el año 2004 —y, por lo tanto, posteriores, en cuanto a su publicación, al primer volumen de la serie *Homo sacer* y también al seminario de Derrida. Especialmente en *Sécurité, territoire, population*, Foucault sostiene, en efecto, que las relaciones entre soberanía, disciplinas y biopolítica o, literalmente, lo legal, lo disciplinario y la seguridad no deben entenderse en términos sucesivos, sino complementarios, no sólo en cuanto concierne a la Modernidad, sino también a la Época clásica y al Medioevo”. CASTRO, Edgardo. *Los malentendidos de la biopolítica: Foucault, Agamben, Derrida*. *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*. Vol. 2, n. 2, 2014, p. 120.

²⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 14.

²⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 14. [Grifo do autor].

originária com o poder soberano e, por conseguinte, a biopolítica, então necessariamente é um evento consubstancial à política ocidental, marco delineador da vida dos viventes desde a fundação da entidade política, a partir do momento em que se dá a ação política. Nessa senda:

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.²⁶⁵

Giorgio Agamben, nessa acepção, reposiciona a tese foucaultiana ao postular uma consubstancialidade entre poder soberano e produção do corpo biopolítico, pois há uma clara indicação de uma espécie de continuidade de fundo, inerente entre o poder soberano e a biopolítica. Tendo em vista explicitar exemplarmente a *vida nua* por excelência, recupera uma figura do antigo direito romano, o *homo sacer* para analisar essa relação e a forma como a *vida nua*, o *homo sacer* explicita exemplarmente como protagonista dessa modalidade de exercício político, que se caracteriza em uma dupla e aparente significação oposta: “sagrado e matável”: “Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta matabilidade)”²⁶⁶. Essa figura compreende o ente que recebe a vida que, por meio de sua correlação com o poder soberano, ingressa em uma zona de indistinção, de indiscernibilidade.²⁶⁷

Essa enigmática figura remonta a uma definição de *Festo*, procurador romano do século I (explicitada em seu tratado *Sobre o significado das palavras*), que define o *homo*

²⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* I. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 16. [Grifo do autor].

²⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* I. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 16. Nesse sentido, de acordo com Sandro Luiz Bazanella e Selvino José Assmann, cumpre observar: “Agamben procura compreender o sentido da sacralidade da vida enquanto princípio inviolável e elemento político originário. Neste sentido, as justaposições de “sacer” indicam aquele que está fora tanto do direito humano na medida em que é sagrado, quanto do direito divino, por ser matável, sem uma justificação sacrificial”. BAZZANELLA, Sandro Luiz. ASSMANN, Selvino José; A máquina/dispositivo político: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua. In: LONGHI, Armindo (Org.) *Filosofia, política e transformação*. SP: LiberArs, 2012, p. 67.

²⁶⁷ Daniel Arruda Nascimento indica que a intenção do pensador é “[...] encontrar um paradigma para repensar o atual estado do homem político sem recair demais no âmbito das especulações metafísicas e sem reutilizar representações gastas e inofensivas, um paradigma que não seja nem muito próximo, nem muito distante”. NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 156.

sacer como figura do direito romano arcaico que, em seu caráter de sacralidade, liga-se pela primeira vez a uma vida como tal. Essa definição é de suma importância, pois indica a *vida nua*, exposta à mera sobrevivência:

Homo sacro, 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 sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.²⁶⁸

A condição na qual o *homo sacer* tem sua vida capturada, conforme exposto acima, indica um paradoxo que consiste em uma *dupla exclusão* e uma *dupla captura* que reside em que ao ter sua vida excluída do âmbito da comunidade é, ao mesmo tempo, incluída nela justamente por ser uma vida passível de matabilidade²⁶⁹. Dessa forma, a vida em seu caráter de sacralidade se encontra em uma situação na qual se excede tanto o âmbito do direito humano, quanto do direito divino, o caráter de sacralidade do *homo sacer* em sua condicionalidade está implicado originariamente ao poder soberano, em uma espécie de interdependência recíproca, que poder ser expresso na seguinte formulação: “*Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera*”²⁷⁰. Émile Benveniste precisa:

«Que quem viole a lei seja *sacer*» [...] Aquele que é chamado *sacer* leva uma verdadeira marca que lhe põe à margem da sociedade dos homens: há que fugir de seu contato. Se se lhe mata, não por isso se é homicida. Um *homo sacer* é para os homens o que o animal *sacer* é para os deuses; nem um nem outro tem nada em comum com o mundo dos homens.²⁷¹

²⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 74. [Cf. tradução p. 186]. Peter Pál Pelbart destaca que essa figura indica o caráter ambivalente, visto que “[...] subtrai-se assim à esfera do direito humano, sem por isso passar à esfera do direito divino”. PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 61.

²⁶⁹ “Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originada 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 – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 85. [Grifo do autor].

²⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 85. [Grifo do autor].

²⁷¹ “«Que quien viole la ley sea *sacer*» [...] Aquel que es llamado *sacer* lleva una verdadera mancha que le pone al margen de la sociedad de los hombres: hay que huir de su contacto. Si se le mata, no por eso es uno homicida. Un *homo sacer* es para los hombres lo que el animal *sacer* es para los dioses; ni uno ni otro tienen nada en común con el mundo de los hombres”. BENVENISTE, Émile. *Vocabulário de las instituciones indoeuropeas*. Versión castellana de Mauro Armíño. Madrid: Taurus Ediciones, 1983, p. 351. [Grifos do autor] [Tradução nossa].

Essa dupla condicionalidade – *uma dupla exclusão e uma dupla captura* – que, ao mesmo tempo em que pertence à divindade e incorpora em si a possibilidade de matabilidade, corresponde, na compreensão do pensador italiano, ao *bando soberano*, ao abandono programado. Isto é, é nessa estrutura intrínseca ao bando soberano, da soberania exercida que emerge e se dá a abertura de um espaço em que a *lei aplica-se desaplicando-se*²⁷². Emmanuel Taub observa que

Em primeiro lugar, o *homo sacer* é uma figura do antigo direito romano arcaico que Agamben retoma e torna a pensá-lo modernamente. Em relação a sua função no direito romano é uma pena, um castigo pelo qual se consagra a um homem aos deuses infernais. Nessa consagração se lhe retira do reino da terra, porém não se está sacrificando-o, porque ainda não ingressou no reino dos céus [...] Por outro lado, *homo sacer* será também quem tenha tocado o *sacer*, e dessa maneira deve ser desterrado da comunidade, não se lhe castiga, porém, tampouco se castiga aquele que o mate.²⁷³

De acordo com a compreensão exposta pelo pensador italiano, aquilo que é capturado na estrutura do bando soberano se caracteriza enquanto vida humana matável e, ao mesmo tempo, insacrificável que tem na figura do *homo sacer* a sua máxima expressividade e, por estarem em estreita correlação, ambos, o soberano e o *homo sacer*, sinalizam e tornam evidenciados os limites extremos do ordenamento jurídico, em que, potencialmente, em última instância, na figura soberana em seu exercício de poder, situa-se o limiar de (in)decidibilidade entre vida passível de ser protegida e vida que pode ser aniquilada, “[...] no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacris* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos”²⁷⁴. Logo, essa estrutura lógica da soberania demarca e (dis)põe a condição humana

²⁷² “[...] restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 85.

²⁷³ “En primer lugar, el *homo sacer* es una figura del antiguo derecho romano arcaico que Agamben retoma y vuelve a pensar modernamente. En cuanto su función en el derecho romano es una pena, un castigo por el cual se consagra a un hombre a los dioses infernales. En esta consagración se lo está sacando del reino de la tierra, pero no se lo está sacrificando, por lo que aún no ha ingresado al reino de los cielos [...] Por otro lado, *homo sacer* será también quien haya tocado lo *sacer*, y de esa manera debe ser desterrado de la comunidad, no se lo castiga pero tampoco se castiga a aquel que lo mate”. TAUB, Emmanuel. *La modernidad atravesada: teología política y messianismo*. Madrid: Miño y Dávila, 2008, p. 118. [Grifo do autor] [Tradução nossa].

²⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 86. [Grifos do autor]. André Duarte, nessa direção destaca com precisão, vejamos: “O poder soberano é, pois, a instância capaz de determinar e traçar o tênue limite entre a vida protegida e vida exposta à morte [...]”. DUARTE, André. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito da

na contemporaneidade – (ex)posta e incorporada exemplarmente na figura do *homo sacer* –, em um paradigma biopolítico de gestão da vida, o qual opera a *estatização do biológico*, tornando a vida objeto/objetivo primordial na ação política nos tempos que correm, pois tornou-a passível de *descartabilização*, por meio dos dispositivos que a capturam e a administram no interior das esferas de poder.²⁷⁵

À luz da biopolítica, paradigma atual de governabilidade dos Estados, no qual a vida é elevada ao máximo caráter de descartabilidade de acordo com o poder soberano, que decide no interior dos limiares biopolíticos quais vidas merecem viver e quais vidas podem ser (ex)postas à morte, é que podemos entender alguns eventos ímpares no curso do desenvolvimento da história da humanidade, sobretudo o século XX. Nesse século presenciamos uma época demarcada por acontecimentos e eventos de extremo aniquilamento da vida humana, de horrores e barbáries, a experiência dos totalitarismos²⁷⁶ que, embora atualmente sejam amplamente estudados e pesquisados, ainda temos imensa dificuldade de captarmos o real sentido em sua significação última e sua importância para pensarmos em que consiste, ou pode ainda consistir o agir politicamente.

Frente ao paradigma de governabilidade das democracias moderno-espetaculares, seguindo a reflexão crítica do pensador italiano, poder-se-ia identificar figuras que encarnam a condição de *homo sacer* na contemporaneidade, desde os refugiados, apátridas, migrantes, a partir do *declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*²⁷⁷, diagnóstico que aponta para a eminente perda dos direitos do homem, posto que o que está na base da garantia dos direitos humanos (pretensamente universais), é a vida nua, por excelência, o dado primeiro capturado pelas esferas instituidoras de poder. A *vida nua*, nesse sentido, é o *locus* por excelência da inscrição da vida do vivente no interior do Estado-nação, por meio do puro fato do nascimento, enquanto portador do direito. No entanto, essa mesma *vida nua* natural, ao

biopolítica. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar de. (Orgs). *Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 74.

²⁷⁵ “À luz dessas considerações precedentes, entre as duas fórmulas [poder territorial; poder disciplinar] insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não fazer morrer, nem fazer viver, mas fazer 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”. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 155.

²⁷⁶ “O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. Ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13.

²⁷⁷ Conferir: ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

reinaugurar a biopolítica na modernidade é a base do ordenamento que, imediatamente dissipou-se na figura do cidadão, no qual os direitos são conservados.²⁷⁸

Se no Estado moderno o que é capturado, o dado básico em sua fundação é a *vida nua*, essa mesma forma de vida figura nas respectivas declarações que se constituem como espaço em que se realizou a passagem de uma soberania divina à soberania nacional, em que uniu tanto o princípio de natividade quanto o princípio de soberania, separados até o advento da época moderna. Disso dedorre que tanto o princípio de natividade [*vida nua*], quanto a soberania estão intimamente compreendidos no corpo do sujeito soberano como fundamento do novo Estado-nação.²⁷⁹

Nessa esteira, por conseguinte, podemos entender o cenário geopolítico do século XX em que emergem o fascismo e o nazismo, fenômenos essencialmente biopolíticos [que fazem, portanto, da vida natural o local por excelência da decisão soberana]²⁸⁰, e as metamorfoses que se dão no plano da garantia de direitos, em se levando em conta os direitos expostos e explicitados no interior das declarações de direitos e a tese firmada por Hannah Arendt acerca do declínio dos Estados-nação, e o declínio dos direitos do homem moderno. Essa situação paradoxalmente exposta precisa ser compreendida à luz do fenômeno biopolítico, posto que é no interior da própria estrutura fundante e sustentadora da ideia de Estado moderno, sob a lógica da soberania nacional, em que a vida é o dado fundamental e preciso sobre o qual e pelo qual se fundam as declarações de direitos humanos.

Nessa esteira, por meio dessa lógica estruturante, se torna compreensível de modo subsequente, por exemplo o nazismo que fez com que se cruzasse mesmo que de modo extremo o princípio da soberania ao do biopoder, que pode ser expresso na fórmula *fazer viver, conservar e preservar ao máximo uma raça e, ao mesmo, eliminar de modo maximizado raças inferiores, vidas consideradas sem valor* e, portanto, passíveis de ser

²⁷⁸ Nessa acepção, o Estado moderno, em que pese à teoria contratualista, o estado de natureza não se caracteriza por algo anterior à constituição do Estado, mas o habita potencialmente, jamais uma condição exterior, pois, “[...] a fundação do Estado não põe um fim absoluto ao estado de natureza, na medida em que o poder soberano é justamente aquele que preserva o direito de agir soberanamente e impor a morte aos cidadãos a cada momento, definindo-os como vida nua”. DUARTE, André. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito da biopolítica. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar de. (Orgs). *Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 76.

²⁷⁹ “Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação ‘nacional’ e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 125.

²⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 125.

aniquiladas no interior do Estado moderno.²⁸¹ De acordo com esse raciocínio os fenômenos que a humanidade presencia desde o limiar do controverso século XX²⁸², demarcado por barbáries e horrores sem precedentes, mas que ainda dá o que pensar em tempos atuais (*I e II Guerra Mundiais, Shoah, e os totalitarismos, ou mesmo Guantánamo*²⁸³), indicam a contiguidade de uma ordem jurídico-política e o resultado de uma *racionalidade totalizante*²⁸⁴ que determina a vida, a *racionalidade ocidental* que expressa a sua face instrumentalizada subjacente à sua própria lógica interna, que é o desenrolar da construção do próprio Ocidente em sua constituição²⁸⁵. Tais eventos, embora respeitadas suas especificidades, precisam ser vistos sob o viés de uma racionalidade violenta e opaca, em que exemplarmente “*Auschwitz não é um acontecimento histórico, mas simultaneamente, o evento prototípico e a expressão mais aguda de uma matriz racional*”²⁸⁶. Primo Levi, como poucos, descreve a condição humana em seu caráter de extrema exposição:

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; se falarmos,

²⁸¹ Nessa direção, acerca da paradoxal situação dos direitos humanos, conferir: DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009; PEREIRA, Gustavo de Lima. *A pátria dos sem pátria: direitos humanos e alteridade*. Porto Alegre: Uniritter, 2011; PEREIRA, Gustavo de Lima. Bagaços da história: a vida exposta à morte, o maquinário da violência e a reinscrição da biopolítica em épocas de império. In: SALVETTI, Ézio Francisco; CARBONARI, Paulo César; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 155-182.

²⁸² Conforme Costas Douzinas, “O século XX é o século do massacre, do genocídio, da faxina étnica, a era do Holocausto. Em nenhuma outra época da história houve um hiato maior entre os pobres e os ricos do mundo ocidental e entre Norte e o Sul globalmente”. DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 20. Para uma leitura acerca do século XX e seus acontecimentos históricos, conferir: HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁸³ Ver: SLAHI, Mohamedou Ould. *O diário de Guantánamo*. Trad. Donaldson M. Garschagen e Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

²⁸⁴ Ricardo Timm de Souza, clarifica e precisa que é “[...] na Segunda guerra mundial que o mundo revelará sua verdadeira face. Culminância lógica dos Totalitarismos, a Guerra é também a *culminância da lógica do Ocidente*. [...] É apenas no Nazismo – *no momento da violência institucionalizada e da aniquilação perfeitamente planejada, racional, iluminada, do Diferente* – que a Totalidade ocidental pode finalmente encontrar seus verdadeiros impulsos constitutivos [...]” Disso decorre que os fatos históricos acima narrados são nada mais que a expressão máxima da própria lógica instituída pelo ocidente, sem nenhuma contradição”. SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 22. [Grifos do autor].

²⁸⁵ Cf. BAUMAN, *Modernidade e Holocausto*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

²⁸⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul: Educ, 2016, p. 27. [Grifo do autor]. A situação paradoxal que o ser humano experimentou em *Auschwitz* se expressa na engenharia de uma maquinaria de *produção de cadáveres*: “Em *Auschwitz* não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. É precisamente a degradação da morte que constituiria, segundo uma possível e difundida interpretação, a ofensa específica de *Auschwitz*, o nome do próprio horror”. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 78.

não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também o 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.²⁸⁷

Por mais paradoxal que possa parecer – a vida está exposta às barbáries que seguem sendo perpetradas contra a humanidade no pós-*Auschwitz* em uma espiral ascendente, em que a vida biológica do vivente ainda coloca muitas questões e inquietações que permanecem em um patamar de discussão muito além da individualidade e da subjetividade, da constituição do sujeito em sua singularidade. A vida, portanto, como podemos verificar, se tornou sujeito/objeto a partir da qual se estruturou toda a política ocidental, sobretudo a partir da época moderna. Política, nessa acepção, entendida como biopolítica que gere a vida e a torna o *locus* sobre o qual se opera a decisão soberana e, em vidas que podem ser descartadas sem sequer figurar como delito. E se, originariamente, as categorias vida e política estavam divididas, mas articuladas entre si no interior do estado de exceção, no qual habita a *vida nua*²⁸⁸, estas tendem a se identificar, de tal modo que “[...] então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção.”²⁸⁹

Em face ao exposto, em Michel Foucault a biopolítica compreende a assunção da vida pelo poder, a estatização do biológico e as formas de exercício de poder, desde o modelo de poder de *soberania territorial*, o *poder disciplinar* e o poder estabelecido sobre o corpo do indivíduo, e o biopoder, a gestão da vida biológica da população, em que o objeto da ação política é o *homem-espécie*, que emerge no limiar da modernidade com o desenvolvimento do

²⁸⁷ LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 32. O relato (publicado no mesmo ano [1947] que o acima mencionado), de outro sobrevivente é elucidativo, pois da experiência do campo emergia a indagação inquietante: O que significaria seguir sendo homem? Para Robert Antelme o que estava em questão era uma reivindicação quase que biológica de pertença à espécie humana, o sentimento último de pertencer à humanidade: “O questionamento da qualidade do homem provoca uma reivindicação quase biológica de pertencer à espécie humana”. ANTELME, Robert. *A espécie humana*. Trad. Maria de Fátima Oliva de Coutto. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 12.

²⁸⁸ Um importante desafio emerge para repensar a política na atualidade: “A partir do fim da Primeira Guerra Mundial é, de fato, evidente que, para aos Estados-nações europeus, não há mais tarefas históricas atribuíveis. Entendemos de modo completamente equivocado a natureza dos grandes experimentos totalitários do século XX se os vemos apenas como continuções das últimas tarefas dos Estados-nações do século XIX: o nacionalismo e o imperialismo. O que está em jogo agora é algo mais extremo, pois se trata de assumir como tarefa a pura e simples existência fáctica dos povos – ou seja, em última análise, a sua vida nua”. AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 125-126.

²⁸⁹ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 144. João Camillo Penna analisa de modo preciso, a partir de Agamben e Primo Levi, aquilo que nunca deveria ter tido lugar, os campos e a situação em torno à questão humanitária na atualidade, e observa uma situação paradoxal: “O que mais espanta aqui não é tanto o fato de o empreendimento humanitário necessitar da guerra para fazer o *bem*, nem a questionabilidade dos critérios de bem e mal, ou o fato de que o *bem* se confunde com a economia dos *bens* – o que espanta é o fato de o bem consistir no *extermínio* do mal, e que fazer o bem e matar possam ser concebidos como gestos idênticos ou simultâneos [...]”. PENNA, João Camillo. Sobre viver no lugar de quem falamos (Giorgio Agamben e Primo Levi). In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. (Org.). *Palavra e imagem: memória e escritura*. Chapecó: Argós, 2006, 180. [Grifos do autor].

capitalismo e de uma série de questões inerentes à sua expansão. Giorgio Agamben, por seu turno, analisa a política no Ocidente, a soberania e o poder e, nesse sentido, explicita que a diferença fundamental é a consubstancialidade entre o poder soberano e a *vida nua*, desde os tempos mais primigênicos, [relação de exceção], em que a biopolítica é inscrita no coração da tradição política, indicando uma dimensão ontológica em sua constitutividade. Enfim, ambas as posições dos pensadores permitem reler a política nos tempos que correm em que a vida é ex(posta) às mais diversas formas de violências, nas várias dimensionalidades e modos de assujeitamento da condição humana.

No que segue, focaremos sobre a máquina governamental e o paradigma gerencial de governo da vida no Ocidente, que emerge nos primeiros séculos do cristianismo no interior das formulações acerca da natureza do Ser, nas pessoas da Trindade, em que o conceito de *oikonomia*, de origem grega é de capital importância, pois passará a ser primordial no seio da teologia dos primeiros séculos. A partir desse conceito os Santos Padres da Igreja desempenharão a importante tarefa de definir a natureza do Ser enquanto paradigma de governo da vida, tanto em sentido interno da Trindade, na figura das três pessoas e suas respectivas funcionalidades, quanto, por outro lado, em determinar a disposição da vida, das coisas de tal forma que tal dispositivo possa concorrer para a efetivação do Plano soteriológico, a salvação humana.

Ademais, situaremos como se estruturou a ontologia da operatividade legada ao Ocidente a partir do paradigma da efetualidade, o qual emerge como assinatura teológica em torno as questões da liturgia e dos sacramentos, como exercício, *ofício* do sacerdote que serve ao sagrado e, por sua condição de executor de um dever, um dever de ofício, legaria ao Ocidente, posteriormente, o paradigma ético/ontológico da operatividade e do comando que influiria em toda a estruturação da ontologia e da ética, especialmente a partir da modernidade e do pensamento kantiano e seus reflexos nas formulações que emergiriam posteriormente na contemporaneidade. Em suma, por meio de uma (re)leitura do paradigma oikonômico de gestão da vida em que a governamentalidade biopolítica se firma enquanto disposição da vida, governo dos homens e das formas de vida de acordo com a lógica soberana fundada na exceção, buscar-se-à apresentar, elaborar tal percurso em sentido de uma leitura prospectiva enquanto uma crítica do presente.

3 A máquina governamental: exceção, soberania e governamentalidade

No presente capítulo abordaremos a máquina governamental de governo biopolítico da vida - *governo dos homens* – a exceção jurídica que captura e dispõe a vida do *vivente* e, paradoxalmente, a (*ex*)*põe* como *vida nua*, sobretudo nas democracias atuais, em um viés econômico-gerencial que a define e a coloca em um patamar de indistinção com o direito que a torna disposta em função das estratégias de poder, sendo o *campo* expressão máxima de exposição, as vidas que restam quando a exceção se torna regra e essa *localização deslocante* [*o campo como o nomos do moderno*], e a impossibilidade do testemunho dos sobreviventes frente à aniquilação humana. De um modo ímpar e original, Giorgio Agamben reconstrói a genealogia da biopolítica empreendida por Michel Foucault, porém tematiza a máquina governamental em um paradigma econômico-gerencial, a partir do conceito de *oikonomia*, - *disposição das coisas* – que no mundo grego significa administração da casa [*oikós*], e na *Patrística*²⁹⁰, [primeiros quatro séculos do cristianismo] tornar-se-ia central na definição da *economia trinitária* e, posteriormente, na estruturação da governamentalidade em que o econômico se sobrepõe às demais dimensões da *vida*. A vida, por conseguinte, conforme explicitaremos, se torna o *locus* basilar, o espaço sobre o qual por meio da exceção jurídica se opera e delinea soberanamente o poder. De acordo com essa lógica soberana a vida pode ser disposta conforme os interesses estatais os quais são incorporados e circunscritos na insígnia soberana que a cada momento age politicamente e, portanto, decide quais vidas devem ser preservadas e, sucessivamente, quais vidas podem ser sacrificadas. Esse estado de coisas, conforme buscaremos demonstrar, evidencia a forma como a vida se torna – *o campo de batalha* - em nome da qual e pela qual se age politicamente nos tempos que correm.

²⁹⁰ De acordo com Vitalino Cesca, Patrística, patrístico, (Santos Padres); patrologia, patrólogo, patológico, patrologista provêm do termo latino Pater, Patris, que significa Padre, pai e em grego patér trós. CESCA, Vitalino. *Dicionário genealógico latino-português*. Porto Alegre: Edipucrs, 2016, p. 399-400. “Patrística: se da este nombre a la filosofía cristiana de los primeros siglos. Consiste en la elaboración doctrinal de las creencias religiosas del cristianismo y en su defensa contra los ataques de los paganos y contra las herejías. Se caracteriza por no distinguir entre religión y filosofía. La religión cristiana es, para los Padres de la Iglesia, la expresión cumplida y definitiva de la verdad que la filosofía griega había logrado sólo imperfecta y parcialmente [...] Se suele dividir, por lo común, en tres períodos. El *primero*, que llega hasta el siglo III, aproximadamente está dedicado a la defensa del cristianismo contra sus adversarios paganos y gnósticos. El *segundo* periodo que va del siglo III hasta aproximadamente el año 450 se caracteriza por la formulación doctrinaria de las creencias cristianas. El *tercer* período, que va de la mitad del siglo hasta fines del siglo VIII, se caracteriza por la reelaboración y sistematización de las doctrinas ya formuladas y por la falta de formulaciones originales [...] La herencia de la Patrística fue recogida, a comienzos del *renacimiento carolingio*, por la *escolástica*”. ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. 4 ed. Trad. Pedro Torres Aguilar [et. all.]. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 797-798. [Grifos do autor].

3.1 *Vida e direito*: estado de exceção e a *guerra* como paradigma político

O estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma dominante na política contemporânea²⁹¹

Vivemos na contemporaneidade um cenário de plena expansividade de naturalização da violência, que parece sinalizar um movimento de crescente espiral ascendente, seja em âmbito social, quanto por parte dos *Estados* democráticos de direito constituídos. Os governos agem por meio de dispositivos jurídicos e securitários, a partir dos quais atuam sob um discurso fundado em “razões de segurança”, em que se adotam uma série de procedimentos de exceção que tem se configurado como técnica de governabilidade, em que: frente “[...] a uma ameaça imediata e real que deve ser eliminada ao se suspender por um tempo limitado as garantias da lei; as “razões de segurança” de que falamos hoje constituem, ao contrário, uma técnica de governo normal e permanente.”²⁹²

A teorização desse instituto jurídico parte de uma abordagem genealógica e paradigmática em vista de situá-lo no limiar da contemporaneidade, analisando as consequências decorrentes do estado de exceção em âmbito jurídico-político e o significado da ação política nos tempos atuais. Na modernidade o estado de exceção²⁹³ – *suspensão, paralisação da lei*, que produz um vácuo, uma espécie de anomia, – *vazio jurídico* – que continua a operar de modo permanente sob formas multidimensionais e pluriformes, nas mais distintas realidades, em que o campo de concentração é o paradigma moderno do nomos. Nele a ‘*vida nua* atinge sua máxima indeterminação’, em que este dispositivo jurídico-político se torna regra, o paradigma que domina a governabilidade, culminando com a instauração de uma *guerra civil global*.²⁹⁴

A abordagem desse instituto jurídico-político em sentido de regra e técnica de governo se dá a partir de um diálogo profundo entre dois gigantes: Walter Benjamin e Carl Schmitt²⁹⁵.

²⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13.

²⁹² AGAMBEN, Giorgio. Uma cidadania reduzida a dados biométricos: como a obsessão securitária faz mudar a democracia. In: (Orgs.). GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. *Biopolíticas*: estudos sobre política, governamentalidade e violência. Trad. Daniel Arruda Nascimento, Curitiba: iEA Academia, 2015, p. 126.

²⁹³ *O ponto de partida na obra Estado de exceção* situa um prognóstico que mostra que na atualidade, ainda falta uma concisa “[...] teoria do estado de exceção no direito público, e tanto juristas quanto especialistas em direito público parecem considerar o problema muito mais como uma *quaestio facti* do que como um genuíno problema jurídico”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 12. [Grifo do autor].

²⁹⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Stasis*: la guerra come paradigma politico. Totino: Bollati Boringhieri, 2015.

²⁹⁵ Frente ao escopo da presente pesquisa, não nos deteremos em detalhar a posição de cada um dos pensadores em particular, pois seus contributos essenciais são recorrentes na teorização de Giorgio Agamben. Entretanto, uma leitura da posição de ambos e suas especificidades, pode ser conferida em: Estado de exceção e (in)decisão

A partir da questão da soberania, o pensador italiano se debruça sobre o tema do *estado de exceção*, partindo da análise prospectiva que havia uma lacuna na doutrina jurídica e no campo da filosofia política acerca desse tema – desenvolvendo uma genealogia desse instituto jurídico-político, o dispositivo que suspende a lei e captura a vida do *vivente*. Os pensadores supramencionados são os pilares sobre os quais toda a discussão em torno ao tema do estado de exceção se desenvolve. Isto é, a genealogia acerca desse instituto jurídico-político reconstrói-o desde sua gênese até os tempos atuais, mas tendo como pano de fundo esses dois gigantes²⁹⁶, como bem expressa o pensador italiano em sua obra.

No decorrer da exposição, podemos perceber que o profundo diálogo será desenvolvido tendo como foco explicitar as tradições jurídicas que defendem abertamente a inserção do estado de exceção no âmbito jurídico, enquanto parte integrante do direito positivo, sob a alegação que a *necessidade* é fonte autônoma do direito, quanto, por outro lado, as posições diametralmente opostas, que consideram o estado de exceção exterior ao ordenamento. Isto é, nessa segunda posição, se exclui a possibilidade de regulamentação do estado de exceção determinado por lei, o que não pode ser normatizado. Portanto, trata-se de um fenômeno fundamentalmente político e extrajurídico.

De acordo com a análise agambeniana, somente a partir do confronto entre os modelos *jurídico-institucional* e o modelo *biopolítico*, é que se torna possível desvendar “este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do biopoder”²⁹⁷. O ponto fundamental reside na radicalidade de interpretar os institutos fundamentais do direito e da política, propriamente no espaço onde foram intrincadas e enredadas estas categorias, e a relação entre a vida nua e a política em voga na atualidade, sob um viés biopolítico²⁹⁸. A partir desse embate conceitual buscaremos explicitar e compreender

soberana: exceção jurídica e soberania. In: PONTEL, Evandro. *Estado de exceção: estudo em Giorgio Agamben*. Passo Fundo: Ifibe, 2014, p. 67-107.

²⁹⁶ As obras de referência para todo o debate em torno ao qual se desenvolve a problematização na obra *Estado de exceção* são: [BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência - crítica do poder*. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986]; [BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. e edição de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012]; [SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006]. Márcio Seligmann-Silva apresenta detalhadamente o emergir dos escritos de cada um dos autores e o panorama do pós guerra no qual emergem. Ver: SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. *Cadernos Benjaminianos*. n. 1, 2009, p. 1-23.

²⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 14.

²⁹⁸ “Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar a significado que naquele

o dispositivo²⁹⁹ em que o direito se refere à vida, a captura, a inclui em si por meio da própria suspensão, [*inclusão exclusiva-exclusão inclusiva*], por meio da qual se poderá entender a política e este espaço anômico [vazio jurídico], isto é, a lei que se relaciona com a vida por meio da sua própria suspensão [exceção jurídica], como paradigma dominante de governo nas sociedades atuais. Em vista de se explicitar essa zona oculta e incerta, o desafio é tornar claro de fato “[...] o que está em jogo na diferença – ou na suposta diferença entre o poder político e o jurídico e entre o direito e o vivente”³⁰⁰, um patamar de indistinção, o *estado de exceção* que emerge e tende a tornar-se regra, o paradigma de governo na contemporaneidade.

A configuração desse paradigma de governo da vida age em torno da vida e sobre a vida, pois é sobre ela que se dá a decisão soberana, em que por meio do direito se captura a vida do *vivente* e determina que vidas devem ser conversadas e quais vidas podem ser eliminadas, passíveis de descartabilidade, matáveis, mera *vida nua*. Disso decorre o caráter biopolítico deste instituto jurídico-político. Isso indica para o desafio de situar o estado de exceção, “paradigma da política de segurança e controle sobre os cidadãos como forma de conceber a própria política”³⁰¹, em seu caráter biopolítico que, finalmente tende a se tornar *tanatopolítica*³⁰². Isto é, o humano em condição de iminente exposição à morte, em que *Guantánamo* ilustra de modo ímpar a *vida nua* em sua *máxima indeterminação – vida precária – vida sem direito a ter direitos garantidos*.³⁰³

próprio horizonte haviam perdido”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 12.

²⁹⁹ Por dispositivo se compreende “[...] qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”. AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 40.

³⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 12.

³⁰¹ Para Giorgio Agamben, “[...] o totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político” [apresentando-se, por excelência, o estado de exceção, como um patamar de indistinção entre democracia e absolutismo] AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13.

³⁰² “O termo *tanatopolítica* tem como prefixo a derivação de Tântatos: o personagem da mitologia grega que personifica ou comunica a morte, aquele que conduz os seres humanos ao Hades, o mundo inferior dos mortos”. NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 175.

³⁰³ Cf. Capítulo 3. *Detención indefinida* In: BUTLER, Judith. *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 79-132. Ainda, na obra *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Judith Butler retoma a exposição da obra citada inicialmente, na qual afirma que a *precariedade da vida* é um dado básico, o qual se faz necessário ter presente para ler os tempos atuais, *tempo de guerra*, em que a violência assume formas múltiplas, sobretudo as legitimadas pelos aparatos estatais que propugnam guerras em nome da defesa da vida, mesmo que para isso seja preciso, paradoxalmente, eliminar vidas: “Que vidas são consideradas vidas que merecem ser salvas e que vidas não o são? [...] quais vidas são consideradas valiosas, quais vidas são enlutadas, e quais vidas consideradas não passíveis de luto”. BUTLER,

É precisamente nesse viés que poder-se-ia ilustrativamente situar os mecanismos de controle via decretos com *força-de-lei*, criados no pós 11 de setembro de 2001 pelo governo de G. W. Bush, nos Estados Unidos, dispositivos que preveem a implantação de medidas e procedimentos judiciais e extrajudiciais de restrição de direitos e liberdades dos cidadãos, com a justificativa de sustentar a *segurança* e a *ordem*. Nesse íterim, permite-se manter preso o estrangeiro (*alien*) suspeito de atividades que ponham em risco a segurança nacional podendo ser expulso do país sob a alegação de violação da lei sobre imigração. Logo, essa ‘ordem’ captura a vida do vivente, anulando radicalmente todo o estatuto jurídico e suas garantias, produzindo “[...] um ser juridicamente inominável e inclassificável,”³⁰⁴ em uma situação de vida exposta, pois “[...] quando o direito é suspenso da ordem na forma de exceção, a vida humana fica a mercê da vontade soberana de quem governa”³⁰⁵. Logo:

O que ocorreu e ainda está ocorrendo sob nossos olhos é que o espaço “juridicamente vazio” do estado de exceção (em que a lei vigora na figura – ou seja, etimologicamente, na *ficção* – da sua dissolução, e no qual podia portanto acontecer tudo aquilo que o soberano julgava de fato necessário) irrompeu de seus confins espaço-temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo se torna assim novamente possível.³⁰⁶

No entendimento do pensador italiano, vale destacar, foi Carl Schmitt quem estabeleceu a essencial contiguidade entre estado de exceção e soberania. Na obra *Teologia política* Carl Schmitt estabelece e delimita o conceito de soberania em estreita relação com o poder soberano, enraizado e estribado na decisão sobre o estado de exceção, explícito na afirmação: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”³⁰⁷. Nesse interstício, salienta e esclarece que esta definição indica um conceito limítrofe e, portanto, não pode ser vinculado ao caso normal, tendo que ser entendido na perspectiva de um conceito geral da teoria do Estado, mas não qualquer ordem de necessidade, mas em um âmbito de uma definição jurídica de soberania sustentada em um motivo sistemático, lógico-jurídico.

No viés dessa configuração de um conceito limítrofe, podemos compreender a suma importância do soberano, que detém a prerrogativa e o poder de criar a ordem, garantir uma

Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 3. ed. Trad. Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 64.

³⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 14.

³⁰⁵ RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Introdução. In: _____. (Org.) *Justiça e memória: direito à justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção*, 2012, p. 11.

³⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 44. [Grifo do autor].

³⁰⁷ SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 7.

situação como um todo em sua completude, pois tem o poder de decisão. Desse modo, o estado de exceção revela e evidencia a natureza essencial da autoridade estatal, a capacidade de decidir tanto sobre “[...] a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*.”³⁰⁸

A condição peculiar conferida ao soberano por meio da sua soberania, o qual age e toma a decisão, cuja figura que determina o estado de exceção também revela na própria exceção a sua essência, o seu ser, pois este também permanece em uma relação paradoxal. Ao mesmo tempo em que pertence à lei, ao que está previsto nela, coloca-se fora da lei. Isso fica evidente na exposição schmittiana, perspectiva da qual o pensador italiano parte para sistematizar essa paradoxal relação. Na medida em que o soberano detém o poder legal de suspender a validade de uma norma, coloca-se legalmente fora da norma.

Nesse âmbito, Giorgio Agamben, relendo a obra schmittiana, considera e ilustra tal paradoxo, como se lê: “a lei está fora dela mesma, ou então: “eu soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei”³⁰⁹. Dito de outro modo: se é o “soberano quem decide sobre o estado de exceção”³¹⁰, onde está incluído no direito a sua própria suspensão³¹¹, este inscreve-se no contexto jurídico, mesmo que a sua efetivação implique na ‘suspensão de toda ordem jurídica’, o que acaba por articular a exceção e a ordem jurídica, via decisão soberana, em que a força soberana define a vida humana. De acordo com Carl Schmitt, “Sendo o estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste, em sentido jurídico, uma ordem,

³⁰⁸ SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 8.

³⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 23.

³¹⁰ SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 7.

³¹¹ A relação de exclusão é caracterizada como uma relação de *bando*, uma das primigênias estruturas político-jurídicas civilizatórias, em que a lei *aplica-se desaplicando-se*: “[...] o relacionamento jurídico-político originário é o *bando*, não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem caráter substancial, porque o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 44. [Grifo do autor]. O pensador italiano remonta ao escrito *Diante da Lei* de Franz Kafka, com vistas à ilustrar de modo exemplar da estrutura do *bando* soberano, pois nada impede ao camponês que ingresse, que entre pela porta da lei, pois nem sequer há recusa por parte do guardião, uma vez que a porta está desde sempre aberta, e a lei não prescreve nada. De acordo com o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém em seu *bando* abandonando-o fora de si. A porta aberta, que é destinada somente a ele, o inclui excluindo-o e exclui incluindo-o. Ver: KAFKA, Franz. *Ante la ley*. In: *Obras completas*. Trad. Joan Bosch Estrada [et. al.]. [Tomo IV], p. 1131-1133.

mesmo que não uma ordem jurídica”³¹². Nessa senda, se ao soberano cabe instaurar o estado de exceção, destaca-se o caráter decisionista, e isto implica o fato da própria decisão, em usar tal dispositivo.³¹³

Na obra *Origem do drama trágico alemão*, Walter Benjamin opera uma inversão na compreensão da soberania schmittiana e explicita a sua ‘Teoria da Soberania’, a nova ordem política. Assim, “O conceito moderno de soberania tende para um poder executivo supremo assumido pelo príncipe, o Barroco desenvolve-se a partir da discussão do estado de exceção, considerando que a mais importante função do Príncipe é impedi-lo”³¹⁴. Isto é, aquele que exerce o poder está predestinado de antemão a ser detentor de um poder ditatorial em situações de exceção provocadas por guerras, revoltas ou outras catástrofes. Nesse cenário, o que caracteriza o soberano é a indecisão, isto é, trata-se da incapacidade de decidir: “O Príncipe, cuja pessoa é depositária da decisão do estado de exceção demonstra-se logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão.”³¹⁵

Logo, de acordo com a exposição benjaminiana, na perspectiva do drama barroco opera-se uma inversão em que a figura do Príncipe entendido como tirano é caracterizado fundamentalmente pela indecisão. Em as *Teses sobre o conceito de História*, que pode ser compreendido como uma espécie de testamento de Walter Benjamin, de modo especial a tese VIII, o pensador de Berlim, explicita de forma lapidar em que consiste esse instituto jurídico, do qual Giorgio Agamben compartilha e parte em suas análises. Vejamos: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral”.³¹⁶ Disso emerge a necessidade de um conceito de história que corresponda a essa

³¹² SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 13.

³¹³ Gilberto Bercovici precisa a posição de Schmitt: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”. Com esta célebre frase, que inicia seu livro *Teologia Política*, Carl Schmitt destacou a soberania com uma função politicamente indispensável para afirmar uma ordem. O sentido concreto da controvérsia sobre soberania se dá sobre aquele que decide, em caso de conflito, em que consiste o interesse público e o do Estado, a segurança e a ordem públicas. A necessidade do soberano era por ele interpretada na inafastabilidade da exceção, na normalidade da exceção. A soberania é a “competência” imprevisível, estranha às normas de direito público, pois não se trata do término do direito, mas de sua própria origem. Para Schmitt, a soberania era a afirmação da ordem e, ao mesmo tempo, a sua negação. Deste modo, definir a soberania como decisão sobre o estado de exceção significa dizer que o ordenamento está à disposição de quem decide. O soberano, assim, está ao mesmo tempo, dentro e fora da lei”. BERCOVICI, Gilberto. *Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 65-66.

³¹⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. e edição de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 60.

³¹⁵ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. e edição de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 66. Uma leitura acerca dessa obra pode ser conferida em: BOLLE, Willi. A modernidade como “Trauerspiel”: Representação da história em W. Benjamín, “Origem do drama barroco alemão”. *Revista de História da USP*, São Paulo, n. 119, 1988, p. 43-68.

³¹⁶ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996, p. 226. [Grifo nosso]. Frente ao amplo crescimento do interesse pelo pensamento de Walter Benjamin, destacamos

verdade, em vista de originar um verdadeiro estado de exceção, na luta contra o fascismo. Nesse sentido, Reyes Mate, em sua importante releitura das teses benjaminianas, assevera:

Agora como ontem, de fato, é verdade que, para os oprimidos, o estado de exceção é uma situação permanente. Nem a multiplicação do Estado social de Direito, nem o avanço da democracia liberal, nem o prestígio do discurso sobre os direitos humanos, nem o crescimento da riqueza mundial por obra e graça da globalização econômica, conseguiram mandar ao sótão dos pesadelos a contundente afirmação da tese VIII, a saber que todos esses progressos se dão sobre as costas de uma parte da humanidade. E se não há direito para alguns, ainda que fossem poucos, que não o são, a dúvida recai sobre a justiça de todo o direito. É certo que o direito é suspenso pela vontade dos poderosos, as guerras produzem mortos e a riqueza, miséria.³¹⁷

Conforme enunciamos anteriormente, a análise acerca do estado de exceção está permeada pelo diálogo estabelecido entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. Entretanto, de acordo com a posição agambeniana, podemos percebermos que frente ao intento de Carl Schmitt de (re)inscrever a violência no contexto jurídico, Walter Benjamin responde assegurando a ela [violência]- como violência pura³¹⁸ - uma existência fora do direito - que rompe de um só golpe com a violência mítica. Essa discussão entre ambos pensadores alemães, embora visivelmente opostas, indica e põe em evidência uma zona de anomia que, por um lado, prevê a manutenção da relação com o direito e, por outro lado, deve ser inexoravelmente liberada dessa relação.³¹⁹

Em *Crítica da violência, crítica do poder*³²⁰, o pensador de Berlim delineia de início a questão crucial que orienta sua análise: “A tarefa de uma crítica da violência pode ser definida

uma obra que em seu conjunto reflete os temas centrais dos quais o pensador berlinense se ocupou: MACHADO, Carlos Eduardo Jordão; MACHADO JR., Rubens; VEDDA, Miguel. (Orgs.). *Walter Benjamin: experiência histórica e imagens dialéticas*. 1. ed. São Paulo: UNESP, 2015.

³¹⁷ MATE, Reyes. *Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin “sobre o conceito de história”*. Trad. Nélio Schneider, São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2011, p. 11.

³¹⁸ A violência divina está para além do direito, acima do Estado, diferindo substancialmente da primeira (violência mítica) por ter uma semelhança com a violência do Estado. Nessa acepção, “Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites”. Por meio dessa forma de violência Divina é que se pode romper com toda forma de violência, o que indica para uma nova dimensão de plenitude de justiça, a possibilidade de irrupção do novo na história. BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência - crítica do poder*. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 173.

³¹⁹ Acerca do debate entre Carl Schmitt e Walter Benjamin, observa Gilberto Bercovici: “O estado de exceção de Carl Schmitt defende a ordem contra a catástrofe. O estado de exceção de Walter Benjamin enxerga na ordem a catástrofe contínua da dominação”. BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 343.

³²⁰ Willi Bolle comenta acerca do título da obra. Vejamos: “Optei por esta tradução do Original “Zur Kritik der Gewalt”, uma vez que todo o ensaio é construído sobre a ambigüidade da palavra *Gewalt*, que pode significar ao mesmo tempo “violência” e “poder”. A intenção de Benjamin é mostrar a origem do direito (e do poder judiciário) a partir do espírito da violência. Portanto, a semântica de *Gewalt*, neste texto, oscila constantemente entre esses dois polos [...]”. BENJAMIN, Walter. *Crítica da violência - crítica do poder*. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 160.

como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça”³²¹. A preocupação precípua parece sinalizar para o fato que toda a violência que emana socialmente tende a legitimar-se, e esta legitimação ocorre em estreita cumplicidade com o direito. Há, na acepção benjaminiana, uma coimplicação entre ambas – *violência e direito* – “Se a primeira função da violência passa a ser a instituição do direito, sua segunda função pode ser chamada de manutenção do direito.”³²²

Conforme o exposto, a afirmação supramencionada revela que “a violência institui o direito como norma legal vigente e o direito legitima a violência como ato instituinte justo e força legítima que defende o próprio direito. [...] dada esta realidade, não há direito fora da violência nem violência que não seja legitimada pelo direito”.³²³ Diante dessa lógica, ambas (violência e direito) estão implicadas intimamente de tal forma que se configuram como aliadas inevitáveis, em que a violência aparece contida no direito e o direito coexiste e persiste pelo uso da força que gera e reproduz de modo continuado as barbáries na cotidianidade da vida. Daí que a instauração do estado de exceção, no entendimento de Walter Benjamin, submete o sujeito sem fissuras ao poder estabelecido.³²⁴

Assim, em face ao *paradoxo da soberania*, a qual não se limita a enquadrar o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, acabam por traçar um limiar (a exceção) a partir do qual interno e externo entram em complexas relações topológicas, de tal forma que, em decorrência disso, tornam possível a validade do ordenamento jurídico. Logo, a exceção soberana, uma zona de indistinção entre natureza e direito, configura-se como a pressuposição da referência jurídica na esfera de sua suspensão. Vejamos:

A exceção que define a estrutura da soberania é, porém, ainda mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade.

³²¹ BENJAMIN, Walter. Crítica da violência - crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 160.

³²² BENJAMIN, Walter. Crítica da violência - crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 165.

³²³ RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 96.

³²⁴ Conforme José Antonio Zamora, “Pero mientras que para Schmitt esta pretensión de poder resulta legítima y para ello basta su ejercicio efectivo, el poder se legitima a sí mismo por su capacidad de establecer el nuevo “orden”, Benjamin ve en este dato la prueba de la “corruptibilidad” de toda violencia jurídica. La estructura interna del derecho lo convierte en expresión del poder en cuanto violencia”. ZAMORA, José Antonio. *W. Benjamin: Crítica del capitalismo y la justicia mesiánica*. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. (Org.) *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 73.

Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão.³²⁵

Diante dessa lógica exposta na passagem mencionada, torna-se explícita, embora complexa, a configuração do estado de exceção³²⁶, pois contém em si a própria suspensão, a inclusão através da suspensão, que por meio da decisão soberana instaura esse dispositivo jurídico-político. Ao instaurar a exceção por meio da decisão soberana suspende-se a norma, em que esta se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta, o que caracteriza o que se entende por estado de exceção. Isto é, configura-se uma *zona de anomia* em que a aplicação se separa da norma. Por conseguinte, “O estado de exceção separa, pois a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação. Introduce no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real”³²⁷, que define as relações entre o direito e a vida, uma esfera que exerce poder de vida e sobre a vida do *vivente*, em que um dos aspectos cruciais que emana disso é o caráter violento e arbitrário que se desprende do exercício de determinado poder soberano constituído, pelo exercício da soberania, sua peculiar “[...] natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica.”³²⁸

De acordo com Alfonso Galindo Hervás, dá-se quase que como a criação de um transcendental, ao se referir ao direito, o qual cria seu objeto, qual seja, a *vida corporal dos homens*: “O poder soberano institui uma ordem tão somente enquanto que conserva a possibilidade de suspendê-la (isto é, de decidir a situação de exceção). E, em tal marco de excepcionalidade, a operação essencial de tal poder é de isolamento, em cada sujeito, da vida nua”³²⁹. A vida, nessa acepção, não se encontra nem dentro e nem fora da lei, mas em uma

³²⁵ AGAMBEN, *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 25.

³²⁶ Frente ao escopo da presente pesquisa, não nos deteremos em reconstruir a genealógica que o pensador italiano desenvolve ao longo da obra *Estado de exceção*, posto que se trata muito mais de indicar a lógica e estrutura sobre a qual o *estado de exceção*, dispositivo jurídico-político opera enquanto regra e constitutividade inscrita no coração da tradição político-jurídica do Ocidente. Entretanto, uma leitura detalhada, acerca da qual nos ocupamos em outro momento, a qual dialoga com seus usos e com contextos em que a exceção se mostra em seu caráter de permanência, pode ser vista em: 3.3 *Estado de exceção, anomia jurídica e força-de-lei*. In: PONTEL, Evandro. *Estado de exceção: estudo em Giorgio Agamben*. Passo Fundo: Ifibe, 2014, p. 123-145.

³²⁷ AGAMBEN, *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 58.

³²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 18. “Esse espaço vazio de direito parece ser, sob alguns aspectos, tão essencial à ordem jurídica que esta deve buscar, por todos os meios, assegurar uma relação com ele, como se, para se fundar, ela devesse manter-se necessariamente em relação com uma anomia. Por um lado, o vazio jurídico de que se trata no estado de exceção parece absolutamente impensável pelo direito; por outro lado, esse impensável se reveste, para a ordem jurídica, de uma relevância estratégica decisiva e que, de modo algum, se pode deixar escapar”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 79.

³²⁹ “El poder soberano instituye un orden sólo-en-tanto que conserva la posibilidad de suspenderlo (esto es, de decidir la situación de excepción). Y, en tal marco de excepcionalidad, la operación esencial de tal poder es el aislamiento, en cada sujeto, de la nuda vida”. GALINDO HERVÁS, Alfonso. *La soberanía: de la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia: Res Publica, 2003, p. 107. [Tradução nossa].

zona de indistinção, o que acaba por reduzi-la ao que o direito circunscreve e delimita, o qual cria sua referência, a pressupõe, [normaliza-a], abandona-a de acordo com a estrutura soberana da lei.

Isso, em última instância, torna o direito e a vida indistinguíveis, posto que a vida esteja implicada diretamente no direito por meio da *exceção* e o direito por integrá-la em si por meio da *inclusão exclusiva [exceptio]* da exceção, estrutura por excelência da soberania. Essa relação de indistinção fica clara nas palavras de Lauza Bazzicalupo: “A forma da relação direito-vida é sempre soberana e é sempre biopolítica e funciona [...] através do paradoxo da exceção.”³³⁰ Nesse sentido, a questão fulcral reside em que a exceção estabelece uma *zona de anomia* na qual se desenha uma *localização ou deslocalização*, isto é, indica o *locus* próprio que lhe cabe e onde se situa o estado de exceção que, paradoxalmente, mantém sua íntima relação com ordem jurídica.³³¹

Nessa perspectiva é de fundamental importância o legado de Jacques Derrida, motivo pelo qual o pensador italiano retoma a obra *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*³³², que contempla duas conferências do pensador franco-argelino, quais sejam: *Do direito à justiça; Prenome de Benjamin*. Na primeira parte o tema primordial indaga acerca da *desconstrução* como possibilidade de realização da justiça, tendo como eixo basilar os seguintes questionamentos: “*será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça? Será que ela torna possível a justiça ou um discurso consequente sobre a justiça e sobre a condições de possibilidade da justiça?*”³³³

Ao introduzir o tema, Jacques Derrida analisa expressões específicas do idioma inglês, relacionadas com aspectos internos de efetividade da lei, ou do direito, quais sejam: *to enforce law – the enforceability of the law or of contract* e *distingue de Enforceability*. Nesse sentido, Ricardo Timm de Souza explicita: “As expressões *to enforce the law – como the*

³³⁰ BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2017, p. 98.

³³¹ “Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica”. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 39.

³³² DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

³³³ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 5. [Grifo nosso]. Para uma leitura acerca da relação entre *Desconstrução e Justiça* em Jacques Derrida, em uma perspectiva que situa seu contexto histórico-categorial e suas implicações disso na proposta derridiana, ver: SCAPINI, Marco Antonio de Abreu. *Criminologia & desconstrução: um ensaio*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012, p. 3-83.

enforceability of the law or of contract -, se diferenciam claramente de uma expressão mais “neutra” como, por exemplo, “aplicar a lei”³³⁴. *Enforceability*, “[...] nos lembra que não há direito que não implique *nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito*, possibilidade de ser “enforced”, aplicado pela força³³⁵. Assim, essa força interna da expressão da língua inglesa parece, segundo ele conduzir à conclusão de que, por um lado, a justiça do direito é de algum modo a sua própria aplicação; e por outro, de que, por uma tal expressão, como que “não há direito que implique, em si mesmo, a priori, a estrutura analítica de seu conceito, a possibilidade de ser enforced, aplicado pela força”³³⁶. Nesse sentido, certamente existem “[...] leis não aplicadas, mas não há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “*enforceability*” de lei sem força, seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva e hermenêutica, coercitiva ou reguladora, etc”³³⁷.

Na segunda parte da obra a análise endereça-se ao texto de Walter Benjamin, *Crítica da violência, crítica do poder*, em uma exposição que versa sobre “*O nazismo e a ‘solução final’. Os limites da representação*”, em que “[...] *inscreve-se também numa perspectiva judaica que opõe a justa violência divina(judia) que destrói o direito, à violência mítica (da tradição grega), que instaura e conserva o direito*”³³⁸. Giorgio Agamben ao reler a análise benjaminiana, observa que a proposição do pensador de Berlim consiste em

[...] garantir a possibilidade de uma violência (o termo alemão *Gewalt* significa também simplesmente “poder”) absolutamente “fora” (*ausserhalb*) e “além” (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Benjamin chama essa outra figura da violência de “pura” (*reine Gewalt*) ou de “divina” e, na esfera humana, de “revolucionária”. O que o direito não pode tolerar de modo algum, o que sente como uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a existência de uma violência fora do direito; não porque os fins de tal

³³⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. Derrida e a razão diferencial. In: *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 134.

³³⁵ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 8. [Grifo do autor].

³³⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 134.

³³⁷ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 8-9. Conferir: SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*, p. 130-166. Frente ao escopo da presente investigação não nos deteremos em abordar exaustivamente a obra do pensador franco-argelino, como por exemplo, as aporias presentes na discussão sobre a justiça e a desconstrução. Uma leitura detalhada que pontua tais questões e dialoga com o tema da biopolítica, pode ser conferida em: TISSERA, Guillermo Damián Pereyra. Deconstrucción y biopolítica: el problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben. *Perspectivas Teóricas. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. vol.56 no.212 México may/ago, 2011, p. 31-54.

³³⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 62. [Grifo do autor].

violência sejam incompatíveis com o direito, mas “pelo simples fato de sua existência fora do direito.”³³⁹

A exposição acima delineada, pode ser explicitada da seguinte forma: a partir da distinção entre duas violências, a violência fundadora e a violência conservadora (entendida como violência mítica), mas tendo em consideração que aquela é por vezes representada nessa em uma *contaminação diferencial*³⁴⁰. Ou seja, nesse viés não há uma espécie de rompimento, mas uma refundação para conservação em sentido de uma dialética circular. Nesse âmbito, Benjamin parece apresentar uma solução como possibilidade à crise do conceito de direito³⁴¹, enquanto insígnia peculiar do modelo europeu de democracia burguesa e liberal, através da postulação de uma violência destruidora do direito³⁴². Jacques Derrida, nesse sentido, afirma:

A essa violência do mýtos grego, Benjamin opõe, traço por traço, a violência de Deus. De todos os pontos de vista, diz ele, ela é o contrário daquela. Em vez de fundar o direito, ela o destrói. Em vez de colocar limites e fronteiras, ela os aniquila. Em vez de anular, ao mesmo tempo, o erro e a expiação, ela faz expiar. Em vez de ameaçar, ela fulmina.³⁴³

Um dos fatores relevantes realçados por Jacques Derrida reside no fato de que Benjamin parece ter tido por indagação medular colocar em questão o interesse que o direito tem de instaurar e conservar a si mesmo e, por conseguinte, o monopólio da violência, *Gewalt*, isto é, violência entendida, também na forma de autoridade por meio da polícia, [exemplo moderno]. Aliás, cumpre observar, essa é caracterizada e destacada como uma figura sem rosto mas que age sob mera força de lei - em detrimento de determinados valores justos. Dito de outro modo, a polícia é entendida como aquela capaz de suspender a separação da violência que funda e conserva o direito, pois seu comportamento se assemelha ao de um legislador nos tempos modernos, “[...] pois ela não se contenta, hoje, em aplicar a lei pela força (enforce) e, portanto em conservá-la [...] Ela é a força de lei, ela tem força de lei [...] inventa o direito, ela se faz legislativa, ela se *atribui* o direito cada vez que este é

³³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 84-85. [Grifo do autor].

³⁴⁰ A formulação derridina que segue é lapidar: “A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que se pretende fundar. Não há, portanto oposição rigorosa entre a instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de *contaminação diferencial* entre as duas [...]” DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 90. [Grifo do autor].

³⁴¹ Cf. DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 90-91.

³⁴² DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 74.

³⁴³ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 122.

suficientemente indeterminado [...]”³⁴⁴. Portanto, a polícia moderna configura em uma espécie de “[...] local onde *ex-surge* um *ponto cego da soberania política*: a polícia”³⁴⁵, em um panorama político-técnico no qual acaba por produzir a lei que somente deveria aplicar.³⁴⁶

A análise desenvolvida por Jacques Derrida sinaliza para o sentido de que Benjamin não busca pensar uma finalidade, uma justiça dos fins que já não esteja ligada à possibilidade do direito, como algo concebido como universalizável, a qual esteja inscrita no conceito de justiça. No entanto, se destaca o aspecto que o pensador alemão põe em Deus, “com aquele que decide acerca da legitimidade dos meios da justiça dos fins *acima da razão e mesmo acima da violência do destino*”³⁴⁷. Esse posicionamento evidencia a compreensão de uma justiça sem direito, uma justiça para além do direito.

Ao longo da exposição, na compreensão agambeniana, o exercício filosófico elaborado pelo pensador franco-argelino é sumamente relevante e primordial, tendo em vista que a compreensão de *força de lei* até então ainda não havia sido pensada no interior da tradição jurídica. Ou seja, a fórmula aparentemente enigmática que intitula a referida obra. Embora força de lei, sendo um conceito crucial, esteja vinculado ao direito romano e medieval, que tem o sentido geral de *eficácia*, como capacidade de obrigar, desde um ponto de vista técnico, ancorado na doutrina moderna, é distinto de um viés da *eficácia* da lei, pois esta última expressaria somente a produção de efeitos jurídicos, ao passo que, em sentido oposto, força de lei revela a posição da lei em relação a outros atos do ordenamento jurídico, com força superior, a exemplo da Constituição. Entretanto, é importante destacar e observar que “[...] o sintagma força de lei se refira, tanto na doutrina moderna quanto na antiga, não à lei, mas àqueles decretos – que têm justamente, como se diz, força de lei – que o poder executivo pode, em alguns casos – particularmente, no estado de exceção – promulgar.”³⁴⁸

Nesse ínterim, define-se um estado da lei em que, de um lado, a lei está em vigor, mas não tem aplicabilidade (não tem força) e, de outro lado, os atos que não têm valor de lei adquirem sua força, em uma explícita separação entre lei e força de lei. Trata-se de um espaço

³⁴⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 99. [Grifos do autor].

³⁴⁵ AMARAL, Augusto Jobim do. Ostensividade da soberania policial. In: (Orgs.). GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. *Biopolíticas: estudos sobre política, governamentalidade e violência*. Curitiba: iEA Academia, 2015, p. 301. [Grifo do autor].

³⁴⁶ Sobre a soberana violência policial, ver: AMARAL, Augusto Jobim do. Ostensividade da soberania policial. In: (Orgs.). GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. *Biopolíticas: estudos sobre política, governamentalidade e violência*. Curitiba: iEA Academia, 2015, p. 301-318.

³⁴⁷ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 119. [Grifo do autor].

³⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 60.

anômico no qual, conforme sustenta Agamben, o que está em jogo é uma força de lei sem lei, logo, força-de-lei.³⁴⁹ É nesse espaço anômico produzido no interior da ordem jurídica, sem que se tenha comprometido a vigência formal das normas, que se pode, por exemplo, entender, situar tanto o *nazismo* quanto o *fascismo* em sua constituição, experiências nas quais mantiveram-se acompanhadas por uma estrutura delimitada como um paradigma de uma *estrutura dual* isto é, “[...] a constituição legal de uma segunda estrutura, amiúde não formalizada juridicamente, que podia existir ao lado da outra graças ao estado de exceção.”³⁵⁰

O panorama em curso da política atual, na contemporaneidade, requer que seja posto em questão o nexo entre o *direito* e a *violência*, a violência no interior do vazio de direito, do estado de exceção - que se configura como estrutura política fundamental presente nos tempos atuais; compreender a ficção constitutiva que liga norma e anomia, lei e estado de exceção e garante também a relação entre o *direito* e a *vida*. Nesse viés, o estado de exceção é um *vazio de direito* porque é um “[...] espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei³⁵¹”, portanto, força-de-lei, que se configura como um espaço de indistinção - conjuga o vazio de direito no espaço anômico, como um vazio e uma interrupção do direito, uma zona de indiferença entre o caos e o estado de normalidade capturado pela norma, de modo que não é a exceção que se subtrai à norma, mas esta que, suspendendo-se, dá lugar à exceção. Por conseguinte, é a suspensão da regra que dá lugar à exceção e somente desse modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela:

O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei (isto é, aplica desapplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a conseqüente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise,

³⁴⁹ Segundo Moyses Pinto Neto, força-de-lei, “Tachado [indica que] a lei tachada porque não se trata propriamente de uma lei, mas de algo que se substitui a ela sem sua revogação (como a “palavra do Führer” durante o nazismo, que Eichmann não cansava de afirmar ter “força de lei”. NETO, Moyses da Fontoura Pinto. *O rosto do inimigo: um convite à desconstrução do direito penal do inimigo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012, p. 22.

³⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 76. Nesse sentido, Hannah Arendt, na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, explicita o modo como se entendia, nesse período, a ordem e a lei, como a ordem acaba por ser vista como lei ou mesmo ter status de força de lei. Conforme a pensadora relata: “Eichmann, muito menos inteligente e sem nenhuma formação, percebeu pelo menos vagamente que não era uma ordem, mas a própria lei que os havia transformado todos em criminosos. Uma ordem diferia da palavra do Führer porque a validade desta última não era limitada no tempo e no espaço – a característica mais notável da primeira. Essa é também a verdadeira razão pela qual a ordem do Führer para a Solução Final foi seguida por uma tempestade de regulamentos e diretivas, todos elaborados por advogados peritos e conselheiros legais, não por meros administradores; essa ordem, ao contrário de ordens comuns foi tratada como lei”. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. Josué Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999, p. 167.

³⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 61.

suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real.³⁵²

A exceção, espaço anômico, um aplicar-se desaplicando-se, expressa a íntima relação entre norma jurídica que está em vigor, vigente, mas não se aplica, como pura potência e, de outro, atos que não possuem validade de lei, mas tem sua força, através do sintagma força-de-lei que “[...] no caso extremo, pois “força-de-lei” flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado pela autoridade estatal [...]”³⁵³. A exceção se configura como uma espécie de exclusão, um caso singular excluído da norma geral, em que aquilo que é excluído não se mantém em relação com a norma em forma de suspensão: “*A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta*. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão.”³⁵⁴

Enfim, vimos que a máquina governamental se estrutura sob a exceção, que determina a vida tanto em sentido jurídico, político, econômico, cultural, como fator fundante na civilização ocidental desde os tempos primitivos. Nessa acepção, como dispositivo que captura a vida, em que o humano é mero sobrevivente na marcha da história, entendida como o progresso, [*sociedade do espetáculo*] que produz e delinea as subjetividades, como consumidores ávidos de satisfação de seus desejos e necessidades, presenciamos a consolidação desse paradigma biopolítico de governo que suprime direitos, garantias e liberdades e legitima as mais variadas práticas totalitárias, em que “[...] o estado de exceção, hoje, atingiu o máximo desdobramento planetário”,³⁵⁵ no qual a guerra civil, *stasis*³⁵⁶ é o paradigma dominante da ação política dos Estados ao redor do globo.

³⁵² AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 63. [Grifo do autor].

³⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 61.

³⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 24. [Grifo do autor] Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz observa: “O paradoxal da exceção é que é concomitante ao Estado de Direito. O que é ainda mais paradoxal é que o Estado de Direito vem utilizando a exceção muito frequentemente como dispositivo de controle de pessoas e populações”. RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. A relação paradoxal da filosofia e os direitos humanos. Prefácio. In: CARBONARI, Paulo César. (Org.) *Sentido filosófico dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo 3*. Passo Fundo: Ifibe, 2013, p. 35.

³⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, p. 131. Ana Suelen Tossige Gomes e Andityas Soares de Moura Costa Matos, analisam a prática excepcional no Brasil republicano (1889-2014), o *estado de exceção*, o *estado de sítio*, utilizado como técnica de governamentalidade antes mesmo da I Guerra Mundial. Esta prática excepcional se manifesta nos diversos instrumentos e se estende por todo o período republicano de modo contínuo, mesclando-se com a “normalidade” garantida pelo direito comum. Ver: GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. O estado de exceção no Brasil republicano. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 08, n. 3, 2017, p. 1760-1787.

³⁵⁶ Na obra *Stasis* o pensador italiano elabora um estudo sobre o conceito que intitula a obra, recuperando-o desde sua origem no horizonte da *polis* grega, no qual a *guerra civil* funcionava como um limiar de politização e

3.2 A vida que resta e o campo: o indizível e o testemunho

*Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita com a regra. A situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano*³⁵⁷

Embora os acontecimentos demarcadores do século XX, por mais aterrorizantes e paradoxais que possam parecer – ainda requerem ser entendidos em sua significação e alcance para os tempos que correm – pois vivemos em uma época em que as mais diversificadas formas de barbáries e violências campeiam no interior de cada panorama social, as quais seguem em plena ascensão no século XXI, marco delineador da geopolítica em âmbito mundial. Mesmo que as barbáries perpetradas pela lógica da *máquina biopolítica* de definição do humano possam assumir formas multidimensionais em cada horizonte conjuntural no paradigma biopolítico, o *campo* – *localização deslocante* – que excede e rompe com qualquer forma de limite circunscrito em algum espaço geográfico situável, se constitui na matriz oculta da política dos tempos presentes, o paradigma de governamentalidade do Ocidente que configura-se como o novo *nomos* do planeta. Vejamos:

O mundo contemporâneo, em seu veio principal e por exigência inelutável do tardo-tecno-capitalismo, é *de facto* uma imensa e infernal máquina, ou maquinismo, de transformação contínua de qualidades, singularidades, em quantidades, generalidades [...] Mas desde o século XX, e ainda mais nas intempéries desse início de século e milênio no qual habitamos, o real debate-se exatamente nesta contradição: o “está consumado” – “consumado” que não significa, ao fundo, senão a violentação do passado e do futuro no presente totalizante –, sua impessoalidade escatológica, deixa por trás de si um volume imenso de restos, traços, *spectros*, espessuras, sonhos vivos, não aceitos, não relacionados, não resolvidos. O maciço de ruínas benjaminianas continua seu crescimento aparentemente inelutável. E, em meio a esses fatos, as hipócritas promessas de felicidade, esses espíritos vagantes, insuflam-se sempre novamente de aceitabilidade no mundo de escolhas muito escassas.³⁵⁸

de despolitização, por meio da qual a casa se excedia em cidade e a cidade se despolitiza na família. A hipótese indica que a *Stasis* não tem lugar nem na polis, a cidade, e nem na família: essa se constitui em uma *zona de indiferença* entre o espaço impolítico da família e aquele da cidade. Assim, “La stasis non proviene dall’oikos, non è una guerra in famiglia, ma è parte di un dispositivo che funziona in modo simile allo stato di eccezione. Come, nello stato di eccezione, la *zoé*, la vita naturale, è inclusa nell’ordine giuridico-politico attraverso la sua esclusione, in modo analogo attraverso la stasis l’oikos è politizzato e incluso na polis”. AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: la guerra come paradigma politico*. Totino: Bollati Boringhieri, 2015, p. 30. Nesse sentido, como podemos perceber, o que está em jogo é um *limiar de indiferença* em que político e impolítico, o fora e o dentro coincidem. Destarte, então, a política deve ser concebida como um campo de forças e os extremos são o oikos e a polis: entre essas a *guerra civil* assinala um limiar por meio do qual transita e o impolítico se politiza e o político se economiciza. Esse paradigma da *guerra civil*, paradigma político se expressa de um modo ímpar no terrorismo, haja vista que a vida se torna aquilo que está posto em jogo na política, sobre aquilo que se demarca a cada momento determinadas zonas do espaço planetário. Conforme: AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: la guerra come paradigma politico*. Totino: Bollati Boringhieri, 2015.

³⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 57. [Grifo nosso].

³⁵⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. *Quadranti - Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*. Salerno. Vol. II, n. 2014, p. 70-72. [Grifo do autor].

Frente aos espectros que assombam o presente, com seus restos e rastros, os campos de concentração foram a expressão máxima de um modelo de *racionalidade totalizante* que teve sua mais acabada efetividade em *Auschwitz*, em que a violência biopolítica inerente ao estado de exceção se deu com máxima profundidade ao desqualificar o ser humano, ao transformá-lo em *vida nua*, vida matável e sacrificável³⁵⁹. Neles se dá a máxima da perda da condição humana, a humilhação da vida levada a limites extremos, a negação da vida em sua radicalidade, passível de descartabilidade. Nessa perspectiva, por meio de dispositivos jurídicos de suspensão da ordem, “*O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma*”,³⁶⁰ tornando-se regra permanente. Essa suspensão do ordenamento frente a uma situação de eminente perigo passa a figurar em caráter de permanência, situação paradoxal, posto que esse caráter de zona de anomia configura um fora do ordenamento formal.

O campo de concentração compreende um estatuto paradoxal porque incorpora em si um estar fora do ordenamento jurídico por meio da exceção, isto é, “*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra*”³⁶¹. Frente a essa configuração, por meio da decisão soberana, sucessivamente, emerge uma zona de indistinção entre fato e direito, entre interno e externo, entre exceção e regra, lícito e ilícito, em uma *localização deslocante*, pois a própria compreensão daquilo que poder-se-ia entender por direito e proteção jurídica apresentam sua perda de referencialidade e sentido, conforme podemos acompanhar: “*Antes de ser o campo da morte Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não-homem*”³⁶². Emmanuel Taub pontua que:

³⁵⁹ Conferir: BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998; MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. Trad. Antônio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

³⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 164. [Grifo do autor].

³⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 164. [Grifo do autor]. Nessa perspectiva, Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz afirma: “*Auschwitz só foi possível porque houve um estrito cumprimento do dever de uma longa cadeia de funcionários que, independentemente de sua opinião pessoal, aceitaram cumprir o “dever de ofício” como prática inerente a sua função. Este é o ponto crítico que nos interessa destacar da falência ética desta barbárie e perceber nele as possibilidades de uma espécie de eterno retorno desta falência ética*”. RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. O eterno retorno de Auschwitz O dever de ofício e a separação da forma (de) vida em Agamben In: ARALDI, Clademir Luís, VALEIRÃO, Kelin (Org.) *Os herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze*. Pelotas: NEPFil online, 2016, p. 215.

³⁶² AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 60.

[...] nos campos de concentração existia uma ordem que excluía sua condição de homens-políticos, aqueles que ali foram levados. Os que estavam a cargo dos *campos* tomaram para si a violência soberana porque nesse contexto o poder soberano fixa o momento em que a vida deixa de ser politicamente relevante. É o momento biopolítico da modernidade por excelência [...] se o *Führer* é a lei, e se dirige diretamente a eles, eles são os portadores políticos da lei-vivente: cada homem era como um deus soberano, e como tal, podia decidir sobre o outro sem responder a ninguém [...] Na realidade essa indeterminação acaba radicalizando a situação normativa (não suspendê-la), e é por isso que não há comportamento fora daquilo que o *Führer* ordena.³⁶³

Em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, a exposição gira em torno da vida, da *vida nua*, do *não-homem*, *vida exposta* em seu caráter extremo nos campos de extermínio nazistas, dentre os quais *Auschwitz* é, nesse sentido, o paradigma da máxima aniquilação e da condição inumana presente na história, produção de cadáveres, em que a referência maior pode ser considerada Primo Levi. A referida obra causou não poucas ou poucas controvérsias, uma série de críticas e acusações³⁶⁴, sobretudo pelo fato de o pensador italiano ter tomado como foco da análise a estrutura do testemunho. Entretanto, cabe ressaltar que a obra não visa uma abordagem histórica do extermínio, que possa tratar do evento em sua opacidade, nem trata do testemunho dos sobreviventes, mas caracteriza-se como “[...] uma espécie de comentário perpétuo sobre o testemunho.”³⁶⁵

Ao iniciar a obra o pensador italiano se ocupa da questão da testemunha, a *vida que resta*, o *muçulmano [o morto-vivo, o não-homem, sem história, sem rosto e força; pois perambulava pelo campo sem vida, magro ao extremo e de ombros curvos]* que carrega que

³⁶³ “[...] en los campos existia un orden que excluía su condición de hombres-políticos aquellos que allí fueron llevados. Los que estaban a cargo de los *campos* tomaron para sí la violencia soberana porque en este contexto el poder soberano fija el momento en que la vida deja de ser políticamente relevante. Es el momento biopolítico de modernidad por excelencia. [...] si el *Führer* es la ley, y se dirige directamente a ellos, ellos son los portadores políticos de la ley-viviente: cada hombre era como un dios soberano, y como tal, podía decidir sobre el otro sin responder a nadie [...] En realidad esta indeterminación acaba por radicalizar la situación normativa (no suspenderla), y es por ello que no hay comportamiento por fuera de lo que el *Führer* ordena”. TAUB, Emmanuel. *La modernidad atravesada: teología política y messianismo*. Madrid: España: Miño y Dávila, 2008, p. 60. [Grifos do autor] [Tradução nossa].

³⁶⁴ Nessa direção Carlo Salzani observa: “*Quel che resta di Auschwitz* è anche l’opera di Agamben che è stata più aspramente e violentemente criticata – le accuse vanno dall’opportunismo, all’apocalittismo, all’estetizzazione della sofferenza, all’inadeguatezza del paradigma scelto [...]”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 114; Leland de la Durantaye aponta que no desenvolvimento do tema da vida nua em sua condição extrema, a tematização do pensador italiano é singular: o percurso que o pensador italiano escolhe por meio de uma análise da ‘estrutura do testemunho’, como se esse fosse o verdadeiro dilema, que pode ser ilustrado na seguinte indagação: *Como poder dar testemunho a vida nua?* Cf. DURANTEYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009, p. 247-249.

³⁶⁵ O pensador italiano adverte que aquilo que emerge desse exercício acerca do testemunho é paradoxal, e “[...] é que o testemunho continha como sua parte essencial uma lacuna, ou seja, os sobreviventes davam testemunho de algo que não podia ser testemunhado, comentar seu testemunho significou necessariamente interrograr essa lacuna, ou mais ainda, tentar escutá-la”. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 21.

em si a inscrição de sobrevivente do extermínio, o (in)testemunhável. Em vista de tematizar a testemunha, são destacados dois termos provenientes do latim que elucidam tal estrutura testemunhal, quais sejam: *testis* e *superstes*. O primeiro, “[...] *testis*, de que deriva o nosso termo testemunha, significa etimologicamente aquele que se põe como terceiro (*terstis*), em um processo ou um litígio entre dois contendores. O segundo, *superstes*, indica aquele que viveu algo, [...] [e] pode dar testemunho disso”³⁶⁶. Assim, o *superstes* expressa sua vivência não em nome de outro, mas fala com base naquilo que experimentou, experiência de si. Isto é, não pode intermediar e figurar como “terceiro”, entre outras duas partes, pois se apresenta em primeira pessoa.

Partindo dessa distinção, emerge uma situação paradoxal, posto que o *superstes* tendo vivenciado diretamente o acontecimento, enquanto sobrevivente, seu testemunho do ponto de vista jurídico é questionável tendo em conta que lhe falta a distância necessária dos fatos e, por conseguinte, não consegue explicitar com a exigida e devida objetividade necessária. Isto é, contrariamente ao *testis* que pode ser um testemunho neutro, sua posição testemunhal é considerada parcialmente acerca daquilo que se relata, pois expressa o experienciado de si mesmo. Logo, o testemunho contém uma lacuna, pois “[...] contém no seu centro, algo intestemunhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes. As “verdadeiras testemunhas, as “testemunhas integrais” são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. São os que “tocaram o fundo”, os muçulmanos, os submersos.”³⁶⁷

Assim, o *intestemunhável*, o *muçulmano*³⁶⁸, prisioneiro do campo, abandonado sem qualquer esperança, um cadáver ambulante, vida agonizante e reduzida à suas funções vitais, que assumem a condição de *resto* carregam em si uma posição de falar a impossibilidade da fala, pois quem pereceu não pode testemunhar, emitir uma qualquer ordem de narratividade. Esses que *tocaram o fundo* são assim descritos por Primo Levi:

³⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 27.

³⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 43.

³⁶⁸ Nesse sentido, afirma Giorgio Agamben: “Isso significa que o testemunho é o encontro entre duas impossibilidades de testemunhar, que a língua, para testemunhar, deve ceder o lugar a uma não língua, mostrar a impossibilidade de testemunhar. A língua do testemunho é uma língua que não significa mais, mas que, nesse seu ato de não significar, avança no sem língua até recolher outra insignificância, a da testemunha integral, de quem, por definição, não pode testemunhar”. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 48. Nesse sentido, a narratividade, a língua não dá conta de expressar os brutais sofrimentos perpetrados contra a vítima, e o vivenciado se constitui em experiências indizíveis, que não cabem na língua como expressividade do vivido.

A história – ou melhor, a não-história – de todos os “muçulmanos” que vão para o gás é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar. Uma vez dentro do campo, ou por causa de sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se; ficaram para trás, nem começaram a aprender o alemão e perceber alguma coisa no emaranhado infernal de leis e proibições, a não ser quando seu corpo já desmoronara e nada mais poderia salvá-los da seleção ou da morte por esgotamento. A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. Eles povoam minha memória com sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento.³⁶⁹

Esse lugar em que se produziu o não-homem, reduzido a mera *vida nua* – meros cadáveres – cuja expressão paradoxal indica a (im)possibilidade de morrer, pois a vida se torna objeto capturado, pensado, projetado em uma situação de mera descartabilidade, em que o homem passou a ser capturado, objeto no interior de uma maquinaria infernal de *produção de cadáveres*³⁷⁰, uma produção em série, sob a lógica de uma *racionalidade instrumental totalizante*, que indica que o humano passou a viver em uma condição de degradação da morte. Em *Os afogados e os sobreviventes* é ilustrada a ímpar situação da vida, sua máxima exposição:

Cercado pela morte, muitas vezes o deportado não era capaz de avaliar a extensão do massacre que se desenrolava sob seus olhos. O companheiro que hoje tinha trabalhado do seu lado amanhã sumia: podia estar na barraca próxima ou ter sido varrido do mundo; não havia jeito de saber. Em suma, sentia-se dominado por um enorme edifício de violência e de ameaça, mas não podia daí construir uma representação porque seus olhos estavam presos ao solo pela carência de todos os minutos [...] Numa distância de anos, hoje, se pode bem afirmar que a história dos Lager foi escrita quase exclusivamente por aqueles que, como eu próprio, não tatearam seu fundo. Quem o fez não voltou, ou então sua capacidade de observação ficou paralisada pelo sofrimento e pela incompreensão.³⁷¹

³⁶⁹ LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 131-132. Uma leitura esclarecedora que situa particularmente a questão da *vida que resta* em Primo Levi pode ser conferida em: SANTOS, Marcelo Leandro dos. Primo Levi e os itinerários da vida que resta. In: SOUZA, Ricardo Timm de. [et. all.] *Literatura e psicanálise: encontros contemporâneos*. Porto Alegre: Dublinense, 2012, p. 292-314.

³⁷⁰ “Em todo caso, e expressão “fabricação de cadáveres” implica que aqui já não se possa propriamente falar de morte, que não era morte aquela dos campos, mas algo infinitamente mais ultrajante que a morte. Em Auschwitz não se morria: se produzia cadáveres. Cadáveres sem morte, não homens cujo falecimento foi rebaixado à produção em série. É precisamente a degradação da morte que constituiria, segundo uma possível e difundida interpretação, a ofensa específica de Auschwitz, o nome próprio de seu horror”. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 78.

³⁷¹ LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. 3.ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016, p. 12.

Nessa situação paradoxal de exposição da vida, o exercício de narratividade, a tentativa daqueles que sobreviveram a essa aterrorizante experiência, em testemunhar, o fazem sabendo que devem fazê-lo pela impossibilidade do ato mesmo de testemunhar, pois precisam atestar acerca daquilo que lhe falta:

Aquele que testemunha a violência, testemunha sempre parcialmente porque as verdadeiras testemunhas, que deveriam narrar o horror pleno, não podem mais falar. As verdadeiras testemunhas são as que morreram vítimas da violência, elas experimentaram até o limite o horror da barbárie. Mas como testemunhar o intestemunhável? Os sobreviventes narram no seu testemunho o testemunho daqueles que não mais conseguem dizer o indizível da barbárie total [...] Ao testemunharem, seu testemunho sempre haverá de remeter àqueles que não podem testemunhar porque desapareceram. O indizível daqueles que desapareceram é a lacuna que resta no testemunho dos sobreviventes.³⁷²

Embora os relatos e os testemunhos que nos legaram aqueles que suportaram tais experiências, os sobreviventes [do qual Primo Levi pode ser considerado, por excelência como testemunho] *superstes*, em que toda forma de testemunho, do ponto de vista do estabelecimento de um processo, seria inconsistente, pois não seria suficientemente neutro para tal, pois não se estabelece como um *testis*. Por outro lado, persiste um aspecto de suma importância no testemunho do *superstes*, pois a narratividade que emana de seu testemunho está como algo além de toda e qualquer forma de enquadramento em um processo jurídico, de tal forma que o vivido, o experimentado não se esgota. Essa condição de sobrevivente, de *superstes*, indica que: “Há uma consistência não jurídica da verdade, na qual a *quaestio facti* nunca poderá ser reduzida à *quaestio iuris*”³⁷³. Ou seja, o sobrevivente por ter sido vítima [*superstes*], em sua narratividade possibilita, por meio da memória de determinado acontecimento violento, rememorar um acontecimento no qual se torna possível contrastar com a violência sofrida.

Entretanto, embora reconheçamos essa estrutura paradoxal inerente à testemunha, tendo em conta sua exposição como *vida nua* – pois sua vida foi aniquilada no campo, por outro lado, o testemunho do sobrevivente reveste-se de um caráter de suma importância em vista de se fazer *memória*, *memória* entendida em sentido de *antídoto à barbárie*. Reyes Mate é enfático ao explicitar a *razão anamnética*, como razão prática:

³⁷² RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. O que resta dos desaparecidos, o reverso da biopolítica/Testemunho indizível. In: (Orgs.). GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. *Biopolíticas: estudos sobre política, governamentalidade e violência*. Trad. Daniel Arruda Nascimento, Curitiba: IEA Academia, 2015, p. 107.

³⁷³ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 27.

O grito de protesto contra o sofrimento, a exigência de partir em cruzada contra a barbárie, nasce do recordar Auschwitz. E, isso porque? Porque em Auschwitz se fez a experiência da injustiça e do sofrimento e porque essa injustiça não afeta um homem em particular, mas toda a humanidade. Auschwitz não é um campo de tormento, porém, é, sobretudo, o lugar da injustiça do sofrimento infligida ao povo judeu e, através dele, à humanidade do homem [...] deve-se pensar o conhecido desde o impensável, [...] deve-se aceitar que o acontecimento dá o que pensar. E nisso consiste precisamente a razão anamnética: um pensar do impensado partindo do fato de que esse impensado aconteceu.³⁷⁴

Nessa senda, a potência da memória encerra em si um ato político, mas também compreende em si um estatuto epistemológico, haja vista que ao recordar, ao fazer o exercício anamnético, a vítima, aquele que sofreu a barbárie que lhe foi perpetrada elabora sua experiência, a sistematiza em vista de torná-la partilhável, mesmo que embora não sem compreender um processo doloroso e traumático que envolve a historicidade da vida, perdas e sofrimentos imensuráveis em sua significação. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz, assevera:

Ao testemunhar, a vítima assume um papel único que lhe confere a potência, também singular, de dizer, desde sua experiência, a realidade da injustiça sofrida. O seu testemunho como *superstes* tem a potencialidade de introduzir uma nova perspectiva da verdade. A vítima que se torna testemunha advém sujeito político no jogo do poder e contribui para a desconstrução ética da violência. A vítima pode recuperar parte da indignidade sofrida ao assumir a condição histórica de testemunha que protagoniza um novo acontecimento contra a injustiça sofrida.³⁷⁵

Enfim, apesar da exigência ética de fazer memória requeira um proceder, enquanto desafio de elaborar o passado, rememorar, a história permanece inscrita e pregnada de barbáries e horrores, expressos por meio de *rostos* trucidados, *rastros* e *restos*, traços inegáveis das múltiplas formas de violências no interior da história entendida como progresso. Nesse viés, poder-se-ia, trazer presente a história do continente latinoamericano, desde a invasão pelo homem branco, o qual nomeou e definiu os povos que aqui viviam; as subsequentes disputas econômico-políticas que geraram guerras e o genocídio desses povos originários, até as obscuras páginas inscritas, escritas e circunscritas ao longo do tempo, a realidade dos povos negros, permeada pela violência e o poder³⁷⁶, o Brasil escravocrata³⁷⁷, e *as experiências das ditaduras*³⁷⁸, acontecimentos que ainda dão o que pensar.

³⁷⁴ MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. Trad. Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005, p. 160.

³⁷⁵ RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. O que resta dos desaparecidos, o reverso da biopolítica/Testemunho indizível. In: (Orgs.). GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. *Biopolíticas: estudos sobre política, governamentalidade e violência*. Trad. Daniel Arruda Nascimento, Curitiba: IEA Academia, 2015, p. 92.

³⁷⁶ Ver: MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Mata Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

3.3 Paradigma (*oikonômico*) econômico de governo da vida

*Sobre que assentará ele a economia do mundo que quer construir?*³⁷⁹

Na obra *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*, de início o pensador italiano afirma: “*Esta pesquisa propõe-se investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma oikonomia, ou seja, de um governo de homens*”³⁸⁰. Desse modo, tomando essa questão como eixo central da genealogia da *economia* e do *governo*, a abordagem desenvolvida tem como marco referencial os estudos de Michel Foucault acerca de uma arqueogenealogia³⁸¹ da governamentalidade. Ou seja, coloca-se em questão porque essas permaneceram cronologicamente na modernidade como *arché* e ruptura governamental.

A genealogia elaborada busca situar o *lócus* no qual o *governo dos homens* tem sua matriz fundamental a partir da compreensão de *oikonomia*, decorrente de seu uso na definição do *Ser* que é Uno, mas expresso nas Pessoas da trindade em sua práxis divina na trindade, [*Pai, Filho e Espírito Santo*] presente nos primeiros quatro séculos do cristianismo, a *Patrística*. A questão central consiste, pois, em “[...] mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental.”³⁸²

Frente a esse propóstio, se na obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* a questão gira em torno do soberano – a *vida* e a relação com o *poder soberano*, sua natureza e constitutividade, a forma como a política ocidental está estruturada em seu caráter primevo, em *O Reino e glória* o pensador italiano explicita a estruturação do governo, que pode ser

³⁷⁷ Ver: FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

³⁷⁸ Nessa direção, no caso da ditadura brasileira, vale conferir: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

³⁷⁹ PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo; Brasília: INL, 1973, p. 95.

³⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 9. [Grifo nosso].

³⁸¹ De acordo com Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz, “O método arqueogenealógico não questiona a veracidade ou validade das verdades dentro do discurso. Ele não se pergunta sobre a veracidade ou erro de uma verdade dentro do discurso que a produz, neste caso da teologia. Este método investiga os efeitos de poder das verdades nos sujeitos e sociedades que as aceitam como discursos verdadeiros. Toda verdade, quando é aceita como tal, produz um efeito sobre os sujeitos, instituições e sociedades que as acolhem como verdadeiras [...] pretende traçar os efeitos de poder das verdades teológicas sobre as instituições ocidentais, notadamente sobre as técnicas de governo desenvolvidas pelo discurso da economia política”. RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 26.

³⁸² AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 9. [Grifo do autor].

considerada em uma perspectiva de continuidade à abordagem elaborada em estado de exceção³⁸³ [*dupla categorial auctoritas e potestas*], que contempla um desfecho final importante, qual seja: a forma da articulação entre *Reino* e *Governo*³⁸⁴, colocando em xeque a própria relação entre *oikonomia* e *glória*, entre o *poder* como *governo – gestão eficaz –* enquanto realeza cerimonial e litúrgica.

Nesse âmbito, retrocedendo ao período anterior à publicação de *O Reino e glória*, a qual visa explicitar em que consiste a *máquina governamental* no Ocidente, seu funcionamento, funcionalidades e articulações, em uma conferência proferida na *Fundação Serralves*, em Portugal, intitulada *Arte, inoperatividade, política*, o pensador italiano retoma a questão da *genealogia teológica da economia e do governo*, objeto de seus trabalhos, em que propõe a ideia de inoperatividade – *inoperosità*³⁸⁵ como a substância constitutiva da humanidade de que se apropriou a política do Ocidente. Vejamos:

[...] concentrei as minhas pesquisas sobre algo que poderia definir como uma genealogia teológica da economia e do governo. Tratava-se de mostrar como o actual domínio da economia e do governo em todas as esferas da vida social tinha o seu paradigma na teologia cristã dos primeiros séculos, quando, para conciliar a Trindade com o monoteísmo, os teólogos a apresentaram como uma “economia” divina, como a forma pela qual Deus organiza e governa tanto a vida divina como o mundo criado.³⁸⁶

A partir da retomada das escavações empreendidas por Michel Foucault acerca da governamentalidade, cabe destacar que a exposição tem como base uma releitura das obras

³⁸³ Em conferência ocorrida no *Centro de Cultura Contemporânea* de Barcelona em 2005, por ocasião do debate intitulado Archipiélago de Excepciones: *Soberanías de la Extraterritorialidad*, o pensador italiano indica a genealogia teológica do governo [*Reino e Glória*] como continuidade da pesquisa exposta em estado de exceção: “Portanto, as perguntas que vou levantar serão: em que forma de governo se inscreve o estado de exceção, ou melhor, qual é a ontologia dos atos de governo que corresponde ao estado de exceção? O que vou dizer provém de uma investigação destinada a integrar o segundo volume de *Homo sacer II (O Reino e Glória)*”. AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção e genealogia do poder. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 108, jan.jun, 2014, p. 26.

³⁸⁴ Nessa direção, Edgardo Castro comenta: “Como todas as máquinas agambenianas, também a *máquina governamental* do Ocidente tem uma estrutura dupla: *auctoritas* e *potestas*, soberania e governo ou, segundo outra possível formulação, reino e governo. [...] Em *O reino e a glória (Homo sacer II, 2)*, Agamben aborda sua articulação com a outra peça constitutiva da máquina governamental: o governo”. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 106.

³⁸⁵ O conceito de inoperosidade é central no pensamento de Giorgio Agamben, pois proporciona repensar o estatuto da *vida, o vivente*, na figura do *qualquer* em uma *comunidade que vem*, em direção a uma *ontologia da vida* capaz de restituir o humano àquilo que o constitui de um modo ímpar em sua condição humana. Assim, no decorrer do quarto capítulo nos ocuparemos tratá-lo de modo detalhado.

³⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Arte, Inoperatividade, Política*. In: CARDOSO, Rui Mota (Org.) *Crítica do contemporâneo. Política*. Trad. António Guerreiro et. al. Porto, Portugal: Fundação Serralves, 2007, p. 39.

de Carl Schmitt e de Erik Peterson, no que concerne ao tema da *teologia política*³⁸⁷ e, particularmente, em relação ao conceito de *oikonomia*. Ao examinar com acuidade os escritos do período da *Patrística* [primeiros quatro séculos do cristianismo], o pensador italiano constata que, além de ser possível situar uma *teologia política* nas teorizações desse período, compreensão que contém em si aspectos sumamente importantes em vista de tornar a modernidade compreensível em sua estruturação,³⁸⁸ a questão decisiva implica em situar o emergir de uma *teologia econômica* ao se reler o proposto por Erik Peterson, o qual afirmara que em Filón de Alexandria é onde primeiramente aparece a exposição dessa tese. Carlo Salzani precisa o percurso delineado pelo pensador italiano:

O estudo leva em conta o conceito de governamentalidade, cunhado por Foucault em seus cursos no Collège de France de 1977, em particular, segurança, território, população [1977-1978] e o nascimento da biopolítica [1978-1979] para definir “a arte de governo” em um sentido amplo, que não é limitado às políticas estatais, mas expandido para incluir uma ampla gama de temas e técnicas de controle. Como tinha feito no *Homo sacer*, Agamben alarga o âmbito cronológico da genealogia foucaultiana e integra o excerto da teologia política de Schmitt: a tese que oferece agora é que a forma paradigmática para entender o funcionamento e a articulação da máquina governamental é o dispositivo da doutrina trinitária processado nos primeiros séculos da teologia cristã, sob a forma de *oikonomia*. Para fundamentar esta tese, Agamben – como sempre – procede a uma pesquisa genealógica

³⁸⁷ A problematização desse tema se torna explícita nas palavras do pensador italiano: “Trabalhava sobre Carl Schmitt, o teórico do estado de exceção e, em particular, na sua relação com Erik Peterson, um teólogo protestante que se converteu ao catolicismo. Entre estes dois autores, que podem ser definidos como apocalípticos da contrarrevolução, teve lugar, entre 1935 e 1970, uma estranha polêmica. Estranha não somente porque os dois adversários – ambos católicos – compartilhavam pressupostos comuns, senão também porque há um longo silêncio que separa as duas datas: a resposta do jurista chegou quando o teólogo que abriu o debate estava morto havia já dez anos. O que estava em jogo nessa polêmica era a teologia política que Schmitt afirmava e que Peterson resolutamente negava. Resumirei muito rapidamente as teses deste último. Segundo ele, a teologia política é uma criação propriamente judia. Há um especial antissemitismo católico em Peterson. E é em Filón de Alexandria onde ele encontra algo assim como uma primeira formulação da teologia política, na forma de uma teocracia. Para Peterson, Israel é uma teocracia: um único povo governado por um único monarca”. AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção e genealogia do poder. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 108, jan.jun, 2014, p. 26.

³⁸⁸ Nessa direção é lapidar a afirmação de Carl Schmitt: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com o seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos”. SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 35. Edgardo Castro observa que “A herança teológica da política ocidental foi objeto de um aceso debate no século passado. Carl Schmitt, em *Teologia política*, havia levantado a questão, quando susteve que todos os conceitos decisivos da doutrina moderna do Estado são conceitos decisivos da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados [...] Contra Carl Schmitt, o teólogo Erich Peterson susteve que o paradigma de uma teologia política não é uma criação da teologia cristã, mas da teologia judia. À teologia política, Peterson opõe outro paradigma, o de uma teologia econômica, elaborado nos tratados teológicos sobre a Trindade. Mais precisamente, segundo Peterson, é em Filón de Alexandria que aparece pela primeira vez a ideia de uma teologia política, com o conceito de um único Deus, uma monarquia divina, que governa os homens e o mundo”. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 109.

eruditíssima que analisa e discute uma quantidade impressionante de textos antigos e modernos, teológicos, filosóficos, antropológicos e jurídicos.³⁸⁹

Ao longo das pesquisas sobre a governamentalidade emerge com ímpar força um conceito presente no interior dos textos que torna possível explicitar de uma forma original e inovadora a própria compreensão de governamentalidade no Ocidente, qual seja: *oikonomia*, haja vista que, em ambos os pensadores supramencionados, esse conceito fora suprimido de modo deliberado, nas passagens as quais remontavam aos pensadores da *Patrística*, os quais de modo recorrente o utilizaram em suas teorizações. Essa constatação inicial é primordial, posto que, como veremos no decorrer da exposição, influirá diretamente na proposição do pensador italiano, isto é, nas teses as quais chegará ao final percurso de sua investigação, que podem ser vistas como uma releitura da governamentalidade e, em certo sentido, completam e complementam as escavações foucaultianas. Edgardo Castro assevera:

A pergunta central de *O reino e a glória* é, de fato, por que o exercício do poder foi assumindo no Ocidente a forma do governo e da *oikonomia*? Por outro lado, porque a investigação que se propõe Agamben, como a que havia levado a cabo Foucault, enfrenta seus problemas em termos genealógicos. Trata-se, precisamente, de uma genealogia do governo e da economia.³⁹⁰

Em *O Reino e a glória*, a partir de uma genealogia da economia e do governo, da governamentalidade, gestão eficaz e disposição das coisas, o ponto de partida, como mencionados, são as teorizações de Carl Schmitt que em sua análise sobre a política na modernidade afirma a tese de uma *teologia política* e explicita toda a herança do legado teológico e a referida secularização dos conceitos provenientes dessa enquanto eixos estruturadores da política. Por seu turno, o pensador italiano contraporá ao teórico alemão ao afirmar que no Ocidente o paradigma de governamentalidade precisa ser situado na esteira da formulação de uma *teologia econômica*, uma *oikonomia* da vida. Carlo Salzani observa que:

³⁸⁹ “Lo Studio prende mosse dal concetto di “governamentalità”, coniato da Foucault nei suoi corsi al Collège de France a partire dal 1977 (in particolare in Sicurezza, territorio, popolazione [1977-1978] e Nascita della biopolítica [1978-1979] per definire “l’arte del governo” in senso lato, ovvero non limitato alle politiche statuali, ma esteso a includere una vasta gamma di soggetti e di tecniche di controllo. Come già aveva fatto in *Homo sacer*, Agamben amplia la portata cronológica della genealogia foucaultiana e la integra con l’innesto della teologia política di Schmitt: la tesi che ora propone è che la forma paradigmatica per comprendere il funzionamento e l’articolazione nella macchina governamentale è il dispositivo della doutrina trinitária elaborato nei primi secoli della teologia Cristiana nella forma di una *oikonomia*. Per sostanziare questa tesi, Agamben procede a una – al solito – eruditíssima ricerca genealógica che analizza e discute uma quantidade impressionante di testi, antichi e moderni, teologici, filosóficos, giuridici e antropológicos [...]” SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 95-96. [Tradução nossa].

³⁹⁰ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 106.

O excerto da teologia política schmittiana na genealogia foucaultiana implica não somente a ampliação cronológica e temática da pesquisa genealógica, segundo a qual o paradigma governamental é pesquisado na elaboração da doutrina trinitária, mas também uma integração do paradigma teológico-político, ao qual aproxima o teológico-econômico. Se a teologia política schmittiana (enunciada de um modo lapidar ao início da terceira e homônima parte, *Teologia política* na tese “Todos os conceitos teológicos secularizados” Schmitt 1972: 61) baseado em um único Deus a transcendência de um poder soberano, a teologia econômica concebe ao invés a *oikonomia* como uma ordem imanente: o primeiro paradigma funda a filosofia política e a teoria da soberania, o segundo a biopolítica e o triunfo da economia; o primeiro é propriamente “político”, enquanto o segundo é “gestional” e governamental (e então “impolítico”). Os dois paradigmas são então substancialmente antinômicos, mas como Agamben tentará mostrar, funcionalmente conexos.³⁹¹

Ao analisarmos o exposto no percurso genealógico da pesquisa agambeniana torna-se possível reler em um viés biopolítico³⁹² a forma como no Ocidente se deu a estruturação e a disposição da vida, das coisas em que, por meio desse paradigma fica evidenciada a primazia da dimensão econômica, sobretudo a partir da modernidade e na contemporaneidade, esfera a partir da qual a vida, o *vivente* em sua condição humana, vida sacralizada passa a fazer parte e se torna objeto capital, gerida e administrada no interior das estruturas de poder, em que o imperativo delineador da vida é a *economia*, em uma lógica *neoliberal* de mercado³⁹³. Ao elaborar uma genealogia acerca do termo *oikonomia* – e seus usos – o pensador italiano situa dois paradigmas políticos que derivam das formulações da economia trinitária, enquanto governo divino do mundo, disposição das coisas, que influem de forma determinante no ordenamento global da sociedade ocidental. Isto é, da *teologia cristã* emergem dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém, desde uma perspectiva funcional, em estreita conectividade, quais sejam:

³⁹¹ L'innesto della teologia política schmittiana sulla genealogia foucauldiana comporta non solo l'ampliamento cronologico e tematico della ricerca genealogica, per cui il paradigma governamentale va ora cercato nell'elaborazione teologica della dottrina trinitaria, ma anche un'integrazione del paradigma teologico-politico, a cui Agamben ne accosta uno “teologico-economico”. Se la teologia politica schmittiana (enunciata in modo lapidario all'inizio del terzo ed eponimo saggio di *Teologia politica* nella tesi “Tutti i concetti teologici secolarizzati”, Schmitt 1972: 61) fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, la teologia economica concepisce invece l'*oikonomia* come un ordine immanente: il primo paradigma fonda la filosofia politica e la teoria della sovranità, il secondo la biopolitica e il trionfo dell'economia; il primo è propriamente “politico”, mentre il secondo è “gestionale” e “governamentale” (e quindi “impolitico”). I due paradigmi sono quindi sostanzialmente antinomici, ma, come Agamben cercherà di mostrare, funzionalmente connessi”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 96. [Tradução nossa].

³⁹² Emmanuel Taub observa que as pesquisas de Agamben, de um modo particular a obra *O reino e a glória* precisa ser situada e compreendida como o desenvolvimento de uma genealogia da categoria biopolítica, temática presente nas escavações foucaultianas: “[...] la reconstrucción de una teología económica como genealogía de la biopolítica – completando los trabajos de Michel Foucault – que propone en su más reciente obra, *Il Regno e la Gloria*”. TAUB, Emmanuel. *La Modernidad Atravesada: teología política y mesianismo*. Madrid: España: Mino y Dávila, 2008, p. 26.

³⁹³ Para uma leitura crítica das transformações pós-modernas e seus efeitos, ver: HARVEY, David. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Trad. Martha Eguía. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

[...] a *teologia política*, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a *teologia econômica*, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana.³⁹⁴

O primeiro paradigma, a *teologia política* situa-se na perspectiva da filosofia política moderna e da teoria da soberania, que em Thomas Hobbes no *Leviatã*³⁹⁵ tem maior expressividade, o qual fundamenta sua proposta assente em elementos teológicos como proposta de Estado moderno, no âmbito da filosofia política moderna, tendo na figura do soberano analogamente a figura do Deus³⁹⁶. O segundo paradigma, por seu turno, a *teologia econômica*, do qual emerge a compreensão de biopolítica e seu desenvolvimento até o presente, a arte de gerir a vida do indivíduo, administrar e dispô-la através dos dispositivos de poder. Nesse sentido, poder-se-ia destacar a proposta agambeniana de análise da biopolítica que entende-a como exercício de captura da vida firmada sob a supremacia do econômico, disposição das coisas e fator determinante da governamentalidade sobre qualquer outro aspecto da vida social. A partir desses dois paradigmas, Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz, assevera:

Além dos vínculos teológicos da soberania, Agamben desenvolve nesta obra a tese de que a noção moderna de economia deriva da *oikonomia* teológica concebida como ordem imanente divina e doméstica. Deste paradigma teológico se deriva a biopolítica moderna, assim como a economia política e as formas de administração e governo da vida que proliferam por todos os âmbitos institucionais contemporâneos.³⁹⁷

Um aspecto relevante na formação desse paradigma compreende os primeiros quatro séculos da era cristã (sec. II a IV) foi um estágio fundamental, haja vista que nele se situa todo

³⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 13. [Grifo do autor].

³⁹⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. A partir das análises de Strauss acerca da *Ciência política de Hobbes*, o pensador italiano observa que toda a proposta hobbesiana está assentada no *dever*, que se firma sob o fundamento exposto no *medo da morte violenta*: “Hobbes substitui na realidade a noção de dever por aquela de direito (o direito à conservação da vida, fundado não sobre um preceito divino, mas sobre o medo dos homens diante da morte violenta). Naturalmente, esse direito pode ser apresentado também como um dever”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 31.

³⁹⁶ Nesse sentido, em *Stasis*, toda a segunda parte intitulada *Leviatano e Behemoth* é dedicada a uma análise acerca da imagem e a iconografia presente na primeira edição da obra do pensador inglês que data de 1651, seu legado para o pensamento filosófico e sua significação. Nesse sentido, é oportuno destacar, conforme observa o pensador italiano, ao concluir a referida obra: “È forse un'ironia della sorte che il Leviathan – questo così densamente e, forse, ironicamente estatologico – sia diventato uno dei paradigmi della teoria moderna dello Stato. Ma è certo che la filosofia politica della modernità non potrà uscire dalle sue contraddizioni se non prenderà coscienza delle sue radici teologiche”. AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: la guerra come paradigma politico*. Totino: Bollati Boringhieri, 2015, p. 77.

³⁹⁷ RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 26.

o esforço dos *Padres da Igreja*, em definir e circunscrever a teologia da trindade. Isto é, em que consistia a trindade do ponto de vista de sua práxis, seu funcionamento, a relação entre as Pessoas que compreendem o mistério da trindade, a relacionalidade entre as mesmas e suas funcionalidades³⁹⁸. É nesse ambiente que o conceito de *oikonomia*, proveniente do pensamento grego passa a ser decisivo e se constitui estrategicamente em peça imprescindível e estratégica na fundamentação teológica. Entretanto, embora sua essencial importância, com o tempo o mesmo caiu em pleno esquecimento no interior do pensamento teológico e sua importância se tornou praticamente desconhecida. Carlo Salzani pontua que

Através de uma longa e minuciosa análise dos textos teológicos, essencialmente do segundo e terceiro séculos d.C., Agamben mostra como o termo *oikonomia* é transposto no âmbito teológico, por fim para designar a articulação trinitária da vida divina, a “disposição ordenada” que articula o ser divino em uma trindade para mantê-lo em uma unidade: a trindade não é então uma articulação do ser divino, mas da sua práxis, não é uma ontologia ou uma metafísica, mas um “aparelho de governo” e de administração, articulado “em termos econômicos e políticos”.³⁹⁹

Tendo em vista esse panorama o exercício genealógico se situa justamente em reconstruir o conceito teológico de *oikonomia*, situá-lo no interior da tradição do pensamento no qual emerge e, por conseguinte, indicar posteriormente seu respectivo desaparecimento e sua secularização na modernidade. Além disso, visa identificar basicamente na forma pelas quais o mesmo ressurge por meio do nascimento da economia animal e da economia política no século XVIII. Acompanhem as ilustrativas as palavras de Giorgio Agamben:

O termo *oikonomia* de que se serviam tais teólogos é o mesmo termo de Aristóteles, que no grego designa em primeiro lugar a administração da casa. Mas *oikos*, a casa grega, é um organismo complexo, no qual se entrelaçam relações heterogêneas, desde os vínculos de parentesco em sentido restrito, até àqueles entre patrão-escravo e à gestão de uma empresa agrícola muitas vezes de dimensões amplas. O que mantém unidas tais relações é um paradigma que poderíamos definir “gerencial”: trata-se de uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem

³⁹⁸ “A preocupação que havia guiado os Padres que primeiro elaboraram a doutrina da *oikonomia*, segundo toda evidência, em evitar uma quebra do monoteísmo, que teria reintroduzido uma pluralidade de figuras divinas e, com elas o politeísmo [...] O ser não é dividido porque a triplicidade de que falam os Padres se situa no plano da *oikonomia*, e não naquele da ontologia. A cisão que se pretendia evitar a qualquer preço no plano do ser reaparece, contudo, como fratura entre Deus e sua ação, entre ontologia e práxis – porque distinguir a substância ou a natureza divina de sua economia equivale a separar Deus o ser e o agir, a substância e a práxis”. AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 67. [Grifo do autor].

³⁹⁹ “Attraverso una lunga e minuziosa analisi di testi teologici, essenzialmente del secondo e terzo secolo d.C., Agamben mostra come il termine *oikonomia* venga trasposto in ambito teologico e finisca per designare l’articolazione trinitaria della vita divina, la “disposizione ordinata” che articola l’essere divino in una trinità pir mantenendolo in una unità: la trinità non è quindi un’articolazione dell’*essere* divino, ma della sua prassi, non è un’ontologia o una metafísica, ma un “apparato di governo” e di amministrazione, articolato “in termini economici e non politici”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 97. [Tradução nossa].

constitui uma *episteme*, uma ciência em sentido próprio, mas implica decisões e disposições diferentes em cada oportunidade para enfrentar problemas específicos.⁴⁰⁰

A raiz do termo *oikonomia*⁴⁰¹, de acordo com o exposto, sinaliza seu uso no interior da polis, na Grécia antiga, o qual posteriormente passa por uma profunda ressignificação no seio da teologia patrística. Ou seja, nas construções teóricas dos santos padres da igreja que, inicialmente trabalharam com afincamento em vista de precisar, conceituar e circunscrever em que consistia a concepção divina de governo dos homens, enquanto práxis, funcionalidade e disposição das coisas, em clarificar o plano soteriológico no qual Deus age e dispõe as coisas para que o homem realize sua missão no mundo. Assim, embora seja possível situar uma ampla gama de significações, de modos pluriformes e em distintas acepções ao longo da história, a questão fundamental consiste justamente em que a compreensão de *oikonomia teológica* carrega em si um caráter específico que indica a *disposição e administração da vida, das coisas*, um governo da vida.

Desse paradigma de disposição, de administração das coisas, na época moderna emergem questões problemáticas relativas ao âmbito da vida, desde temas que permeiam o livre-arbítrio, a conceituação e determinação da vida humana e o plano divino de salvação, fatores que reaparecem, porém, nesse período em um panorama inerente ao governo dos homens, no interior da economia moderna. Assim, ao problematizar a compreensão de *oikonomia* também se busca mapear e traçar como ao longo das formulações teológicas desse período da teologia cristã se gestou o paradigma da governamentalidade do Ocidente. Nessa direção afirma incisivamente:

Somente se restituirmos ao paradigma econômico toda a sua densidade é possível superar as contradições exegéticas e as divisões que impediram os estudiosos e os teólogos modernos de situá-lo em seu verdadeiro contexto problemático. Na base da

⁴⁰⁰ AGAMBEN, Da teologia política à teologia econômica - entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista concedida a Gianluca Sacco, publicada em: Rivista online, Scuola superiore dell'economia e delle finanze, anno I, n.6/7, Giugno-Luglio 2004. Publicado no Brasil pela *Revista Interthesis*. Trad. Selvino José Assmann. Florianópolis, v. 2, n. 2, jul – dez. 2005, p. 4.

⁴⁰¹ Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz observa que “[...] oikonomia tinha o sentido de governar a casa, entendendo o governo como administração hierárquica da vida de todos os integrantes da grande oikos grega ou domus romana. Já Aristóteles diferencia entre a arte de governar e administrar a oikos (oikonomia) e a arte da cidadania na polis (política). Na oikonomia não há decisão livre das pessoas, senão administração inteligente das vontades. Na àgora da polis deve existir livre decisão dos sujeitos para construir o destino coletivo. A política inventada pelos gregos se propunha diferenciar-se da oikonomia neste ponto crítico: na polis os sujeitos decidem livremente seu destino (política), na oikos as pessoas são governadas/administradas com inteligência (oikonomia). Na oikos rege o princípio da desigualdade entre os componentes, enquanto na polis vigora a isonomia entre todos os sujeitos cidadãos”. RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 27.

polêmica, que dividiu constantemente os intérpretes em dois campos, está como vimos, a pretensa cisão entre dois sentidos claramente distintos do termo *oikonomia*: o primeiro, que se refere à articulação da única substância divina em três pessoas; e o segundo, que diz respeito à dispensação histórica da salvação.⁴⁰²

Embora em ambas as compreensões acerca do termo *oikonomia* que, em princípio, indicam significações distintas, ou seja, a articulação da substância *Una* em três pessoas distintas em sua operatividade, em sua práxis [funcionalidades], como *governo da vida*, disposição das coisas e, por conseguinte, a segunda, entendida no *plano de salvação*, a manifestação divina na história humana, o que pareceria difícil de conciliar, pois seriam duas esferas distintas, o que poderia gerar certa estranheza, pois tratar-se-ia de, por um lado, pensar a *oikonomia* em sentido de ação divina em relação ao mundo - o *governo do mundo* - e, por outro lado, por tratar-se da unidade do *Ser* e na *pluralidade das pessoas* e suas ações, a práxis das pessoas da trindade.

Esses dois planos, entretanto, o plano da *história da salvação* e o plano da *organização interna da vida divina* não são somente correlatos, mas precisam ser lidos enquanto faces da mesma *oikonomia divina* em que, tanto do ponto de vista *ontológico* quanto do ponto de vista *pragmático*, a articulação trinitária e o *governo do mundo*, disposição das coisas, estão estritamente relacionados e remetem-se um ao outro mutuamente em vista de superar as dificuldades e aporias presentes na referida articulação. Além disso, apontam para algo decisivo, o qual consiste em um dispositivo econômico de governo da vida⁴⁰³. Certamente essa formulação e conceitualização acerca das funcionalidades da trindade e sua práxis será um fator decisivo para a *ontologia* que se depreende dessa formulação e os aspectos interligados a essa compreensão. Ademais, além de toda a implicação que essa cisão [entre ser e agir] terá para a estruturação da ontologia, sobretudo, a partir da modernidade.

Um dos pensadores principais com o qual Giorgio Agamben dialoga constantemente é Carl Schmitt. Sua proposição acerca da estruturação do Estado moderno e da importância da teologia é lapidar ao afirmar que *todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado*

⁴⁰² AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 65. [Grifo do autor].

⁴⁰³ Nessa direção, as palavras do pensador italiano são esclarecedoras: “Os dois pretensos significados do termo – o que se refere à organização interior da vida divina e o que tem a ver com a história da salvação – não só não se contradizem, como são correlatos, tornando-se plenamente inteligíveis em sua relação funcional. Constituem, assim, as duas faces de uma única *oikonomia* divina, na qual ontologia e pragmática, articulação trinitária e governo do mundo remetem um ao outro para a solução de suas aporias. Em todo caso, é essencial que a primeira articulação daquilo que se tornará depois o dogma trinitário se apresente de início não em termos ontológico-metafísicos, mas como um dispositivo “econômico” e uma atividade de governo, ao mesmo tempo doméstico e mundano, da monarquia divina [...]”. AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 66.

são conceitos teológicos secularizados. Essa teorização, na perspectiva dos dois paradigmas supramencionados, tal afirmação precisaria ser integrada no sentido de que a sua validade necessitaria ser ampliada, para além dos limites do direito público. Isto é, adentrar à esfera dos conceitos fundamentais da economia e da própria concepção de vida reprodutiva das sociedades humanas.

A partir da compreensão da gênese do dispositivo *econômico de governo* presente nas formulações trinitárias dos primeiros séculos, que tem seu berço no interior da teologia cristã, é possível situar o emergir desse paradigma de governamentalidade que gere a vida nas sociedades democrático-espetaculares. Por conseguinte, se a economia [*oikonomia*] em seu caráter de disposição e ordenamento das coisas se configuraria em um paradigma teológico secularizado, isso implica, portanto, que a própria teologia precisa ser relida em um exercício genealógico retroativo em vista de se compreender as consequências disso para os tempos que correm, e a estruturação das formas de exercício de poder e suas respectivas insígnias enquanto aspectos constitutivos da governamentalidade.

Ademais, implica que a vida divina e a história da humanidade, em seu caráter mais fundamental, teriam que ser concebidas e restituídas a uma compreensão essencialmente *oikonômica*. Essa compreensão incidiria diretamente na teologia e sua natureza constitutiva, ou seja, teria que ser compreendida em um viés econômico, por excelência. Outro aspecto importante sinaliza que a própria historicidade que emana da Única substância, o fazer humano, disposição, que parte de um ordenamento *oikonômico*, a vida precisaria ser vista sob o ângulo de um problema *econômico-gerencial e governamental*, pois, uma vez que as criaturas são entendidas como imagem e semelhança do Ser Uno, seriam, logo, capazes de uma economia e não de uma política. Em suma, opostamente à tese schmittiana, o pensador italiano assevera categoricamente que “[...] a teologia cristã é, desde sua origem, *econômico-gerencial, e não político-estatal*.”⁴⁰⁴

A partir da teologia econômica gestada e legada ao Ocidente na tradição cristã da *Patrística*, na compreensão de *oikonomia*, disposição da vida, das coisas, o paradigma de

⁴⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 80. [Grifo nosso]. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz, comenta: “Para Agamben a genealogia teológica da economia amplia a abrangência da influência teológica para além do mero direito público da soberania. A genealogia teológica da economia envolve a própria noção de vida humana e sua reprodução social. A implicação dos modos de governo da vida humana na *oikonomia* teológica retroage a origem da política ocidental à noção teológica de economia da salvação em que se encontram implicadas a vida divina e a história da humanidade”. RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 26.

governamentalidade é essencialmente gerencial. Nesse sentido, a economia política precisa ser compreendida no viés da matriz de uma concepção de uma *oikonomia teológica*, enquanto forma de bem gerir, administrar, governar, e dispor a vida humana, conforme aduz o pensador italiano: “A economia política constitui-se, portanto, como racionalização social da *oikonomia providencial*.”⁴⁰⁵

Com o processo de racionalização também ocorreram profundas transmutações na configuração das sociedades Ocidentais, dentre as quais, conforme Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz, indica que se “[...] manteve o marco teórico da teologia econômica do governo mudando Deus pelo Estado ou mercado”⁴⁰⁶ em que, o paradigma oikonômico teológico de governo do mundo por parte de Deus se descolou para a esfera da economia política que se ocupa do governo dos homens. Esse exercício de poder aponta que “Governar, para a economia política moderna, é governar a liberdade dos outros. Isso significa saber administrar a sua vontade e dirigi-la a metas pré-estabelecidas. Essa é a boa arte de governo da economia política.”⁴⁰⁷

Nesse sentido, frente ao desenvolvimento do paradigma econômico-gerencial a partir da compreensão genealógica acerca da economia e do governo nas sociedades democrático-espetaculares, por meio da compreensão da *oikonomia* entendida como disposição, governo da vida, ordenamento das coisas, segundo sua natureza, em que a vida é circunscrita de acordo com uma economia e um governo que a administra, a gere, a delimita e define estratégias de poder por meio de técnicas de governamentalidade que captura vidas e as dispõem de acordo com os dispositivos da máquina governamental é que precisamos compreender o governo dos homens na época contemporânea.

O estágio tardo-capitalista firmado sob a lógica neoliberal parece indicar a idolatrização de uma dinâmica societária capitalista em que as subjetividades são moldadas em vista de alimentar uma bem estruturada engrenagem circular que gira em torno da produção de necessidades, desejos e vontades, a serem satisfeitas, um sistema como precisou magistralmente Walter Benjamin, homonimamente definido em seu fragmento intitulado

⁴⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 306.

⁴⁰⁶ RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 27.

⁴⁰⁷ RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013, p. 27.

*Capitalismo como religião*⁴⁰⁸ relido pelo pensador italiano, que afirma: “[...] o capitalismo é uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro”⁴⁰⁹. Ou seja, trata-se de um sistema econômico entendido enquanto religião que carrega em sua lógica interna a necessidade de indivíduos que se sacrifiquem em nome da salvação de toda a humanidade, “[...] no qual o significado e o fim do trabalho do homem se tornou um com esse trabalho mesmo, no qual Deus é aquisição de dinheiro.”⁴¹⁰

Assim, a ideia de uma força soberana presente no Deus cristão secularizado na modernidade, disposição das coisas, uma *oikonomia teológica* entendida como economia política por um lado e, por outro, como paradigma gerencial-governamental de disposição das coisas e governo dos homens, resulta essencialmente do processo de secularização de categorias gestadas no seio da tradição teológica cristã, são os pilares da máquina governamental reinante no Ocidente. Desse modo, a salvação do indivíduo se situa em sua condição de possibilidade de fazer parte dessa religião que necessita de vidas, de sacrifícios, em que o plano salvífico de realização humana é a promessa da plena felicidade amparada na satisfação das necessidades e desejos criados pela *indústria cultural* que molda e delinea as subjetividades⁴¹¹ para convergir na realização do *plano divino de salvação* e do reino imanente e salvífico da humanidade, em que o Estado assume o lugar do Deus onipotente, que

⁴⁰⁸ BENJAMIM, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

⁴⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro*. Entrevista com Giorgio Agamben - concedida a Peppe Salvà e publicada por *Ragusa News*, 16-08-2012. Trad. Selvino José Assmann. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>. Acessado em: 28 de novembro de 2017.

⁴¹⁰ “[...] en el cual el significado y el fin del trabajo del hombre se ha vuelto uno con este trabajo mismo, en el cual Dios es adquisición de dinero”. HAMACHER, Wener. *Lingua a missa*. Trad. Laura S. Carugati e Marcelo G. Burello. Madrid: Miño y Dávila, 2012, p. 150. [Tradução nossa]. Seguindo a exposição de Werner Hamacher podemos destacar três características fundamentais do *capitalismo como religião*: - O capitalismo é uma pura religião do culto, quem sabe a mais extrema que já tenha havido, sem ter uma dogmática teológica, mas somente uma relação de culto. A estrutura religiosa capitalista garante uma *imediatez* com o significado, valor e fonte de valor, uma *imediatez* com seu Deus que indica um sentido sacro-econômico a cada atitude que se assume nela; - Caracteriza-se, também como um rito de duração permanente, no qual não há dias hábeis, pois não há um só dia que não seja um dia festivo, pois se dá de modo contínuo; - O capitalismo não é somente culto e não somente estabelecido de modo permanente, mas se constitui essencialmente como uma forma de economia e de vida. Ao mesmo tempo que é culto se estabelece de modo permanente somente porque está em dívida e produz culpa, uma tremenda consciência de culpa, que não sabe absolver-se nela, não para expiar-se nela, mas para inculcá-la na consciência e, finalmente, incluir Deus mesmo nessa culpabilidade. Uma exposição detalhada pode ser conferida em: HAMACHER, Wener. *Lingua a missa*. Trad. Laura S. Carugati e Marcelo G. Burello. Madrid: Miño y Dávila, 2012, p. 146-152.

⁴¹¹ Ver: SAIDEL, Matías. La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado. *Pléyade*. Revista de humanidades y ciencias sociales, n. 17, enero-junio, 2016, p. 131-154.

dispõe e gere a vida humana, incluindo-a em seus dispositivos de poder que a capturam, por meio de suas estratégias biopolíticas e de relações com outros Estados e economias globais⁴¹².

Frente à estruturação da máquina governamental, vimos em *O reino e a glória* o legado da tradição teológica para a organização política no Ocidente, [*o mistério da economia*] que por meio do conceito de *oikonomia* no mundo grego se referia à administração da casa (*oikia*) passou posteriormente a ser usado na *Patrística* na fundamentação de um governo divino do mundo por parte do *Ser Uno*, em sua compreensão trinitária, a práxis de cada uma das pessoas da Trindade, suas funcionalidades e operatividade em vista do *Plano de salvação* divina para a humanidade, sua dimensão soteriológica, com seu caráter eminentemente de disposição das coisas segundo sua natureza. Desse paradigma biopolítico de governamentalidade de disposição das coisas – *oikonomia da vida* –, emerge igualmente no seio da teologia cristã, na formulação acerca da teologia dos sacramentos um paradigma ontológico firmado na operatividade enquanto efetualidade, inerente as funções sacerdotais como ofício estabelecido por dever inerente ao produzir o sagrado, o mistério da salvação: *Opus Dei*.

Essa assinatura teológica, segundo Giorgio Agamben, demarcará a configuração de todo o pensamento ocidental, sobretudo a partir da modernidade, em que as propostas éticas passam a se fundamentar sob um viés estribado no dever e em propostas ético-procedimentais fundadas no plano deontológico. Com vistas a compreendermos a estruturação desse paradigma ontológico que influirá diretamente no plano da fundamentação da ética e da ação humana, sobretudo no decorrer do século XX em diante, e os aspectos que ainda permeiam a mentalidade dos seres humanos e toda influência do cristianismo na estruturação e na forma de conceber o humano, o ser e sua práxis e a decorrência disso para os tempos atuais. Com vistas a compreender esse panorama, analisaremos, no que segue, a obra *Opus Dei*.

⁴¹² Nessa direção vale conferir a obra de Maurizio Lazzarato, a qual aprofunda o modo como a soberania política torna-se refém dos imperativos do mercado, e o governo da vida do homem endividado: LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. Trad. Daniel P. P. Costa. São Paulo: n-1 edições, 2017.

3.4 *Officium* e *dever*: o legado operativo na estruturação da ontologia ocidental

*O problema da filosofia que vem é aquele de pensar
uma ontologia para além da operatividade*⁴¹³

Na obra *Opus Dei: arqueologia do ofício*⁴¹⁴ o foco de análise [*o mistério do ministério - efetualidade*] se situa na constituição da cultura secular do Ocidente a partir de um viés teológico. Isto é, consiste em explicitar a influência da *assinatura teológica* da *liturgia [officium]* enquanto prática efetual, por meio de uma genealogia do conceito de *ofício*, que possibilita compreender a transformação decisiva que se deu no plano da ontologia e da práxis, e toda a estruturação da ética do *dever* [Kant, Kelsen] a partir da modernidade, e toda a influência na estruturação do paradigma biopolítico no Ocidente.⁴¹⁵

A parte inicial destaca a ampla influência da difusão do termo “*ofício*” nas diversas esferas da sociedade e a importância do legado do paradigma que o *opus Dei* ofereceu à ação humana, sobretudo a partir da modernidade, aspecto que ainda precisa ser compreendido e a significação da *ontologia operativa* vigente de modo pleno nos tempos que correm: “No ofício, ser e praxe, aquilo que o homem faz e aquilo que o homem é, entram em uma zona de indistinção, na qual o ser se resolve em seus efeitos práticos e, com uma perfeita circularidade, é aquilo que deve (ser) e deve (ser) aquilo que é”⁴¹⁶, de modo que a *operatividade* e a *efetualidade*, ao passar por um processo de secularização tornar-se-iam definidoras do paradigma ontológico ocidental, em que o *Real é somente o que é efetivo*, entendido como governável e eficaz, e toda a influência que se desencadearia dessa estruturação para a filosofia bem como para o regramento da ética. Logo, a eticidade, passou a ser sinônimo do cumprimento de um conjunto de regras e normas firmadas sob o *dever*⁴¹⁷, aspecto que ainda necessita ser compreendido com maior precisão em sua constitutividade e

⁴¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 132.

⁴¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

⁴¹⁵ Edgardo Castro observa: trata-se “[...] de trazer à luz as raízes de uma ontologia dessa efetualidade que domina a política e a ética da Modernidade”. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 205.

⁴¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 9.

⁴¹⁷ Nesse sentido, Hannah Arendt, na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, explicita um caso exemplar no entendimento do pensador italiano, um modelo prototípico de paradigma de ação guiada pelo dever, sob a alegação de uma ação pautada de acordo com a lei. Dessa forma, trata-se da forma como Adolf Eichmann não se compreendia culpado perante a lei, posto que cumpria seu dever inerente a seu ofício, “[...] seus atos eram de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e a corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*”. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. Josué Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999, p. 152.

as consequências desse *paradigma burocrático e tanatopolítico do século XX*⁴¹⁸ com as horrorizantes experiências dos totalitarismos e os campos de concentração.

A genealogia desenvolvida do conceito de *officium*, por meio de sua compreensão e seus usos, o legado da tradição teológica na fundamentação do *ofício* sacerdotal como realização e efetivação no espaço litúrgico, de tornar presente o *mistério*, uma espécie de *anamnese do mistério* de Cristo. Isto é, por meio da compreensão de liturgia em sentido de celebração pública, rememoração do *mistério de Cristo*, e a forma como se fundamenta o exercício sacerdotal firmado sob a *efetualidade* e *operatividade*, tornar-se-iam, sobretudo a partir da modernidade, o paradigma definidor da ética sustentada a partir do dever e as decorrências disso no plano ontológico no Ocidente. Ou seja, trata-se de compreender em que consiste a estruturação desse paradigma que tem essencialmente seu pilar fixado no *dever de ofício*, por meio do qual o funcionário que executa determinada ação, a realiza e a torna operativa e efetiva em nome de outro, o que, em última instância, o libera de toda responsabilização, pois outro determina seu ofício e executabilidade.

A genealógica do *ofício* da qual se depreende o paradigma ontológico operativo no Ocidente, calcado na *efetualidade*, tem como ponto de partida a tematização da compreensão de liturgia, que etimologicamente provêm do grego *leitourgia*⁴¹⁹, do qual deriva o vocábulo liturgia, a qual quer dizer obra pública, em sentido de culto público no âmbito de uma comunidade política, de prestações públicas de serviços executados gratuitamente em prol de toda comunidade que, posteriormente, no interior do cristianismo passa ter o sentido de exercício de *memória de Jesus* e seu *mistério*, o grande sacerdote da nova aliança, que em sua ação salvífica se identifica com a liturgia, que a partir da estruturação da igreja passou a ser conferido o ministério⁴²⁰ sacerdotal o ofício de fazer memória de Jesus, o Cristo Salvador.

⁴¹⁸ Para uma análise detalhada desse *paradigma burocrático e tanatopolítico* ver: DONNER, Federico. Arendt em Jerusalém: El episodio kantiano de Eichmann. *Revista Eopolítica*. São Paulo, n. 9, mai-ago, 2014, p. 26.

⁴¹⁹ “A etimologia e o significado do termo grego *leitourgia* (do qual deriva nosso vocábulo “liturgia”) são perspicuos. *Leitourgia* (de *laos*, povo, e *ergon*, obra) significa “obra pública” e designa, na Grécia Clássica, a obrigação que a cidade impõe aos cidadãos possuidores de certa renda de prover a uma série de prestações de interesse comum, que vão da organização dos ginásios e dos jogos gímnicos (*gymnasiarchia*) à preparação de um coro para as festas da cidade (*chorégia*, a exemplo dos coros trágicos para as Dionisíacas), da aquisição de cereais e óleos (*sitēgia*) a armar e comandar uma trirreme (*triērarchia*) em caso de guerra, de dirigir a representação da cidade nos jogos olímpicos ou délficos (*architheōria*) ao adiantamento que os quinze cidadãos mais ricos deviam pagar à cidade sobre as taxas de todos os cidadãos tributáveis (*proeisfora*)”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 13.

⁴²⁰ Nesse sentido, “A história de um termo coincide frequentemente com a história de suas traduções ou de seu emprego nas traduções. Um momento importante na história do termo *leitourgia* é aquele que os rabinos alexandrinos realizam a tradução da Bíblia para o grego e escolhem o verbo *leitourgeō* (com frequência unido a *leitourgia*) para traduzir o hebraico *šeret* toda vez que esse termo, que significa genericamente “servir”, é usado

Exemplar, nessa perspectiva, de acordo com o pensador italiano é a *Epístola de Clemente aos Coríntios* a qual se reveste de ímpar importância, haja vista que se configura como o primeiro texto no qual emerge uma reflexão acerca da hierarquia eclesial enquanto ‘liturgias’. Nela se busca fundamentar a função dos presbíteros e bispos, como liturgia permanente, tomando como modelo o sacerdócio levítico, em que Cristo é o grande sacerdote, do qual emana toda a sucessão apostólica, pois O Cristo vem de Deus, e os apóstolos provêm de Cristo, de modo a instituir uma sucessão hereditária e paradigmática dos levitas na sucessão apostólica da Igreja. Ademais, toda a estruturação do referido documento explicita a liturgia que assume o sentido de um *ofício* instituído, no qual quem exerça tal função deve desempenhar e cumprir uma ação sacrificial perfeita, um ato celebrativo de rememoração da presença do Cristo junto aos homens⁴²¹. Ou seja, como a liturgia sacramental em sua eficácia pode tomar a forma de um ministério que indica a prática específica dos membros da hierarquia eclesiástica.

Em o *Reino e a glória*, os Padres na *Patrística* se ocuparam em formular e fundamentar a doutrina da trindade em termos de uma *oikonomia*, como elucidamos anteriormente. Isto é, tratava-se de conciliar no Uno, em Deus, a unidade da substância, a pluralidade das pessoas em termos de um governo, uma atividade de administração e gestão da vida divina e da criação. Dessa formulação de *oikonomia* da trindade, se situa a raiz da doutrina do caráter litúrgico do sacrifício de Cristo, o ecônomo que atua na redenção quanto na glória do Pai, administrador e dispensador do mistério divino da salvação⁴²². A doutrina trinitária fora concebida como uma economia divina, isto é, um único Deus, mas com sua *oikonomia*, presente já em Tertuliano ao afirmar que a unidade na trindade deve ser pensada como *oikonomia* que, ao inverter a afirmação de Paulo de uma *economia do mistério*, a qual faz menção ao Plano divino de redenção, por *mistério da economia*⁴²³, ação salvífica em seu

em sentido cultural”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 15.

⁴²¹ A passagem que segue é ilustrativa, nesse sentido: “É evidente que, na carta, o termo leitourgia, mesmo mantendo o significado original de prestação pela comunidade, adquire as características de um ofício estável e vitalício, objeto de um cânone (kanōn) e de uma regra (epinomē, que a antiga versão latina da carta dá como lex) [...] De prestação pública ocasional, que não tem um titular específico no interior da comunidade, a liturgia começa a transformar-se em uma atividade especial, em um “ministério” que tende a definir como titular um sujeito particular: o bispo e os presbíteros na carta e, mais tarde, o sacerdote”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 22.

⁴²² “No comentário de Orígenes ao Evangelho de João, a “economia da paixão” do salvador coincide perfeitamente com a economia da glória pela qual o Filho revela e celebra o Pai. O mistério da economia é um mistério doxológico, isto é, litúrgico”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 28.

⁴²³ “Misterioso agora não é mais, como em Paulo, o plano divino da redenção, que exigia uma *oikonomia* em si mesma perspicua; misteriosa ou mistérica agora é a própria “economia”, a própria prática por intermédio da qual

caráter administrativo, da práxis das pessoas que acaba por indicar uma fratura entre Deus e sua ação, a qual seria uma das questões que retornariam constantemente nas teorizações dos teólogos.

Nesse ínterim, se torna central na reflexão agambeniana a distinção entre *opus operatum* e *opus operantis*, que perpassa boa parte das discussões e tensões no interior da Igreja, posta a dificuldade de fazer coincidir a “trindade econômica” e a “trindade imanente” na liturgia, paradigma *econômico-mistérico* da trindade, em que se expressa o mistério litúrgico da atividade pública da Igreja, em que o mistério da economia e a ação sacerdotal indicam esferas que se distinguem e, ao mesmo tempo, se sobrepõem, pois define a ação salvífica de Deus com relação aos homens. Nesse sentido, “*Opus operatum* designa assim o ato sacramental em sua realidade efetual, [e] *opus operantis* (a formulação mais antiga é, na verdade, *opus operans*) designa a ação que enquanto é realizada pelo agente e é qualificada por suas disposições morais e físicas.”⁴²⁴

O que está posto em xeque na referida distinção, qual seja, entre *opus operatum* e *opus operans* indica a ruptura do nexa ético entre o sujeito e sua ação, o que implica que esteja separada da ação a sua realidade efetual tanto do sujeito que a realiza, quanto do processo por meio do qual é realizada. Nessa direção, “[...] determinante não é tanto a reta intenção do agente, mas só a função que a ação desempenha enquanto *opus Dei*”⁴²⁵. Assim, a ação do sacerdote *opus Dei* é eficaz porque independe do sujeito em sua ação, que se consituti como instrumento por meio do qual se efetiva determinada ação sacramental, que coloca em questão os efeitos que derivam da ação que desempenha na economia divina [*opus operatum*] e, por outro lado, as disposições subjetivas por meio das quais o agente faz com que determinada ação exista [*opus operans*], elementos distintos que através de sua articulação tornam a

Deus assegura a salvação de sua criação”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 28.

⁴²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 31. Vejamos o contexto no qual emerge essa distinção: “A origem da distinção surge nas disputas sobre a validade do batismo que dividem a Igreja entre os séculos III e IV e cujo ápice será a controvérsia entre Cipriano e o pontífice Estêvão em 256 e aquela entre Agostinho e os donatistas entre 396 e 410. Em ambos os casos, trata-se de afirmar, contra Cipriano e contra os donatistas, a validade do batismo conferido por um herético ou por um ministro indigno, ou seja, assegurar a eficácia objetiva do sacramento e da ação sacerdotal para além das condições subjetivas que poderiam torná-los nulos ou ineficazes. Assim como aqueles que foram batizados por Judas, escreve Agostinho, não devem ser batizados de novo, porque foi Cristo que os batizou, “aqueles que foram batizados por um bêbado, por um homicida ou por um adúltero, se receberam o batismo cristão, foram batizados por Cristo”, Como ocorre em toda instituição, trata-se de distinguir o indivíduo da função que exerce, de modo a assegurar a validade dos atos que ele realiza em nome dela”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 31.

⁴²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 34. [Grifo do autor].

liturgia [opus Dei] efetual. Isto é, em última instância dá-se a configuração de um paradigma firmado na eficácia da ação do sacerdote que, ao exercer seu ofício, independe de sua condição subjetiva.⁴²⁶

Se a realidade verdadeira da Igreja se constitui como *mistério litúrgico* - presença eficaz da ação redentora divina - se faz necessário compreender a natureza e os modos dessa presença, em seu caráter efetivo e eficaz. Essa compreensão da presença misteriosa, isto é, que a presença pertença à essencialidade do mistério aponta para um dos problemas centrais, dentre os quais os Padres latinos e a escolástica se debruçaram, em que por meio de um particular vocábulo, o termo *effectus* definiu o modo da presença e da operatividade de Cristo nos sacramentos, a partir do qual a Igreja fundou o novo paradigma ontológico no Ocidente.

O significado do termo *effectus* sinaliza a unidade efetual de imagem e presença no mistério litúrgico, a realidade efetual do sacramento, aquilo que se torna efetivo por meio do sacramento⁴²⁷. *Effectus*, segundo observa o pensador italiano, não designa somente eficácia, vejamos: “[...] *effectus* não designa simplesmente a *Wirkung*, os efeitos da graça produzidos pelo rito sacramental, mas também e antes de tudo a *Wirklichkeit*, a realidade em sua plenitude efetual, [...] “não significa aqui o efeito [*Wirkung*], mas a plena efetualidade.”⁴²⁸ Logo, o *mistério litúrgico* não se reduz ao caráter de representatividade da paixão de Cristo, mas, por meio dessa realiza seus efeitos, por meio da memória de seu mistério significa que em sua presença coincide a sua efetualidade. Esse debate sobre o conceito de *effectus*⁴²⁹, e as

⁴²⁶ Carlo Salzani observa: “L’azione che qui diventa paradigmatica è quella del sacerdote, del soggetto cui compete il ministero del mistero eucaristico, e che incarna quindi la trasformazione “pratica” operata dall’ontologia trinitaria: la liturgia del sacerdote, per la quale il termine tecnico nella tradizione della Chiesa cattolica in lingua latina era *opus Dei*, esemplifica, per Agamben, una prassi che entra in una zona di indistinzione con l’essere, per cui l’essere si risolve nei suoi effetti pratici e viceversa”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 107.

⁴²⁷ Nesse âmbito retomando a compreensão de Odo Cassel, o pensador italiano observa: “O termo *effectus* denomina, segundo Casel, essa unidade efetual de imagem e presença no mistério litúrgico, no qual a presença é real em sua operatividade [...]”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 49.

⁴²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 49.

⁴²⁹ Giorgio Agamben destaca que em Agostinho aparece de forma incisiva a pertinência do *effectus* para a ontologia: “[o poder na natureza, o querer no arbítrio, o ser no efeito]”, que decorre das discussões travadas com Pelágio sobre a possibilidade humana de não pecar, passagem importante e demarcante para a ontologia que está em desenvolvimento no âmbito cristão: Escreve Pelágio: “distinguimos e articulamos segundo uma ordem certa estas três coisas: em primeiro lugar o poder [*posse*], em segundo o querer [*velle*], em terceiro lugar o ser [*esse*]; e colocamos o poder na natureza, o querer no livre-arbítrio, o ser na efetualidade [*esse in effectu*]”. É evidente que em Pelágio os três elementos articulam ainda uma gradação ontológica no sentido aristotélico, que corresponde à passagem do modo de ser da potência (*posse*, que, segundo Pelágio, pertence exclusivamente a Deus), através da vontade (*velle*), para o ato (*esse*, que significativamente tem aqui seu lugar na efetualidade, *in effectu*). [...] embora Pelágio distinga três coisas... possibilidade, vontade, ação”, mede-se aqui com clareza a mutação do paradigma ontológico: o ser coincide sem resíduos com a efetualidade, *no sentido em que não é simplesmente,*

discussões acerca da oscilação semântica entre “efeito” e “efetualidade”, é algo de decisivo no âmbito ontológico, que antes de implicar em uma oposição, aponta uma indeterminação: “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.”⁴³⁰

Entretanto, em Tomás de Aquino à doutrina da efetualidade sacramental tem sua elaboração entendida pelo pensador italiano, como aquela revestida de um caráter de ímpar originalidade, pois retoma o conceito de causa do pensador estagirita. A partir de Aristóteles que distinguia quatro espécies de causas: *final*, *eficiente*, *formal* e *material*, para ilustrar a eficácia especial dos sacramentos, é acrescentada a quinta (*causa* ou *agens instrumentale*) pelo pensador cristão, como especificação da causa eficiente, entendida como *causa instrumental*, a qual é exercida por um agente que a utiliza como instrumento⁴³¹. É a partir dessa conceituação que se pode entender a importância dos sacramentos, presença viva do mistério, presença de Cristo que, por meio do ofício e da função sacerdotal se faz presente na pessoa do sacerdote, aquele que administra os sacramentos, ministério do mistério litúrgico. Portanto, do paradigma da vicariedade e da causa instrumental, da distinção entre *opus operans* (*que pode ser impuro*) e da *opus operatum* (*sempre puro*), se introduz na ética o princípio que será amplamente aplicado no direito público, “[...] segundo o qual o caráter moral ou físico de um agente é indiferente para a validade e a efetualidade de sua ação [...] desse modo, a ação se torna indiferente ao sujeito que a realiza e o sujeito indiferente à qualidade ética de sua ação.”⁴³²

O termo usado para explicitar a práxis efetual no interior da Igreja, o *ministério do mistério*, prática sacerdotal é a *Liturgia*, embora terminologicamente essa seja uma formulação moderna, posto que anteriormente no latim era definido como “*officium*”, o que, por conseguinte, torna evidente a proposta do pensador italiano em buscar mapear

mas deve ser efetuado e realizado”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 56. [Grifo do autor].

⁴³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 51. [Grifo nosso]. “Enquanto no vocabulário da ontologia clássica o ser e a substância são considerados independentemente dos efeitos que possam produzir, na efetualidade o ser é inseparável de seus efeitos, ela denomina o ser na medida em que é efetual, produz certos efeitos e, ao mesmo tempo, é determinado por eles”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 51.

⁴³¹ “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”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 60-61.

⁴³² AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 63.

genealógicamente esse conceito. Nesse sentido, importa observar como ao longo da história da Igreja foi se instituindo essa compreensão e os seus usos e significações e em que implicou essa determinação para a estruturação da ética do dever ser, da operatividade, no Ocidente.

Ao iniciar a tematização acerca do termo “*officium*”, Giorgio Agamben remete ao tratado de Ambrósio *De officiis ministrorum* [Acerca das funções dos ministros], o qual tinha como modelo célebre *De officiis* de Cícero. Porém, Ambrósio estrategicamente desloca o conceito de *ofício* da esfera profana à cristã, fazendo uso do termo *Katéchon*, presente em Cícero, mas também usando o termo liturgia⁴³³. Dessa escolha de Ambrósio acerca do termo *ofício* para designar a função exercida pelo ministro, pelo clérigo nos atos litúrgicos, ao invés de *ministerium*, é de fundamental importância, pois influiria em uma série de tratados que posteriormente viriam à luz, os quais reafirmam a compreensão de *officium* como designação geral da práxis litúrgica da Igreja.

O momento inaugural do uso de termo *officium* para traduzir o conceito grego *Kathekon* se dá com a formulação de Cícero na obra *De officiis*. Esta obra que não visava discorrer, partindo do conceito de *ofício*, nem acerca do bem, nem do mal, mas se constituía como um tratado sobre o *dever de situação*, aquilo que é conveniente, oportuno de se fazer segundo as circunstâncias, levando em conta, sobretudo, a condição social do agente envolvido em determinada ação. Edgardo Castro comenta, no entanto que, mesmo que “[...] tenha sido traduzido por “dever”, em particular a partir do século XVII, o sentido do termo ‘*officium*’ não é primariamente jurídico ou moral; faz referência, antes, ao que faz com que uma pessoa se comporte de maneira coerente de acordo com a função que desempenha”.⁴³⁴ Isto é, diz respeito àquilo que deve ser efetuado por quem é solicitado a fazê-lo, ou mesmo que alguém o julgue conveniente fazê-lo, efetuando algo em vista de sua condição social⁴³⁵, pois o *officium* torna a vida em comum, a vida humana governável.

⁴³³ Os três pontos essenciais da estratégia de Ambrósio são: “1) transferir para a Igreja e cristianizar o conceito de *officium*; 2) *officium* traduz *leitourgia* e não somente *kathēkon*; 3) ele remete àquela esfera da operatividade que Ambrósio, como vimos, sabe ser própria do mistério cristão”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 85-86.

⁴³⁴ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 208. Remetendo ao livro I do *De officiis* de Cícero, Agamben destaca: “o *officium* é o que torna a vida governável, aquilo através do que a vida dos homens é “instituída” e “formada”. Decisivo é, porém, que, desse modo, a atenção do político e do jurista se desloque da realização dos atos singulares para o “uso da vida” em seu conjunto, que o *officium* tenda, assim, a identificar-se com a “instituição da vida” como tal, com as condições e os *status* que definem a própria existência do homem na sociedade”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 82. [Grifo do autor].

⁴³⁵ Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz precisa: “Pode dizer-se que o dever de *officium* é externo à pessoa, um dever que advém do *officium* que desempenha, independente da pessoa que o realiza. Temos aqui assinalado um

Posteriormente, em Ambrósio com a tentativa de escrever um tratado sobre a ética dos sacerdotes o legado de Cícero se torna perceptível, porém nesse contexto, o termo *ofício* será utilizado estrategicamente para além do ministério do sacerdote, pois passa a referir-se e articular a tensão entre ministério e mistério. Isto é, o efeito da ação divina produzida nos ritos celebrativos por meio dos sacramentos e da ação instrumental do sacerdote. Então, no conceito de *ofício*, ontologia e *práxis* passariam a ser indiscerníveis, pois “O *effectus* divino é determinado pelo ministério humano e este pelo *efecctus* divino “[...] Isso significa, porém, que o *officium* institui entre ser e praxe uma relação circular, pela qual o ser do sacerdote define sua praxe e esta, por sua vez, define o ser.”⁴³⁶

A parte final da obra analisa como o dever adentra na ética. O ponto de partida se situa em Nietzsche, indagando porque na obra do pensador alemão *A Genealogia da moral* parece haver “uma curiosa lacuna [...] Falta, todavia, uma genealogia do conceito talvez fundamental – pelo menos a partir de Kant – da ética moderna: o dever”⁴³⁷. A busca consiste em mapear genealogicamente como o *dever* entra na ética ao longo da tradição ocidental. Isso posto, cabe indagar: o que implica e coloca em questão o fato de se conceber uma ação em sentido de *officium*? e, qual é a natureza de uma ação que seja definida como *officium*?

A questão fundamental, o pano de fundo parece ser o tema que nomeia o último capítulo, *as duas ontologias no Ocidente*, quais sejam: a primeira é a *ontologia do dever-ser* do comando, estritamente ligada ao âmbito religioso e jurídico, a qual se expressa em imperativos e em termos performativos; a segunda, é própria da tradição filosófico-científica, se exprime na forma do indicativo. Entretanto, o foco central da atenção é a primeira, tendo em vista demonstrar como a partir da teoria aristotélica da virtude se converteu, eminentemente em Kant e em seu discípulo Kelsen, em uma teoria do *dever-ser*. O ponto de partida é uma observação já presente em Arthur Schopenhauer, que ao analisar a ética kantiana afirma que a doutrina do *dever* e a ideia do valor e do não valor moral das ações

início de separação entre a vida e sua ação já que, no *officium*, o *dever* é exigido pelo cargo que ocupa ou pelo estatus que desempenha independente da pessoa”. RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. O eterno retorno de Auschwitz O *dever* de *ofício* e a separação da forma (de) vida em Agamben In: ARALDI, Clademir Luís, VALEIRÃO, Kelin (Org.) *Os herdeiros de Nietzsche*: Foucault, Agamben e Deleuze. Pelotas: NEPFil online, 2016, p. 228.

⁴³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*: arqueologia do *ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 88. [Grifo do autor] “Tanto aquele que segue uma ordem quanto aquele 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”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*: arqueologia do *ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 91. [Grifos do autor]

⁴³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*: arqueologia do *ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 95.

humanas entendidas como transgressão de deveres são provenientes da moral teológica, fundada, portanto, sob *pressupostos teológicos escondidos*. Logo, essa constatação demonstra que o kantismo *se constitui em continuidade a escolástica*⁴³⁸, ou de modo mais preciso, nele é possível perceber um ponto extremo de explicitação da ontologia do comando e do dever-ser, que produz uma profunda mudança na ontologia do ser.

Em relação ao legado de Aristóteles na estruturação do pensamento teológico, sobretudo na escolástica, o ponto central é a teoria aristotélica das virtudes (*hexis* – em latim *habitus*). A questão relevante é abordada no livro *Teta da Metafísica*, que é a cisão do ser em *potência* (*dynamis*) e *ato* (*energeia*). Isto é, a noção de hábito possibilita explicitar a passagem da primeira a segunda, como por exemplo, quem sabe escrever ou tocar flauta e pode fazê-lo, colocar em ato ou não. Ou seja, realizar o hábito da potência (*operosidade/inoperosidade*). É nesse âmbito que se pode compreender a aporia da teoria aristotélica, em que algo pode passar da potência ao ato, porém um hábito pode permanecer como inoperosidade, no qual se situa o paradigmático exemplo de *Bartebly de Melville*⁴³⁹, um homem que tem a potência da escrita, mas não pode, ou prefere não exercê-la.

Ao longo do desenrolar dos séculos, posteriormente na escolástica, a noção de *officium* se entrelaçou com a teoria das virtudes para buscar solução a essa aporia⁴⁴⁰, sob a compreensão aristotélica que a virtude é o hábito a partir do qual o homem se torna bom e, por conseguinte, pode agir para que sua ação concorra para o bem. Isto é, o legado da escolástica será aproximar *officium* e *virtude*, já presentes em Ambrósio e Cícero, de modo tal a conferir efetualidade à virtude do governo do hábito e da potência.

Nessa imbricação dois casos são ilustrativos. O primeiro refere-se a Tomás de Aquino, que definirá a virtude como um hábito operativo, em que o hábito é apresentado como a forma especificamente humana da potência. O segundo faz menção a Suárez que descreve a relação do homem com Deus em termos de respeito, *reventia*. A primeira observação se detém em duas noções fundamentais presentes em Tomás de Aquino, quais sejam: *religião* e *devoção*. Assim, a teoria da religião se estabelece como o lugar tópico no qual virtude e ofício (dever) entram em um limiar de indeterminação. A religião é entendida como virtude, o que na

⁴³⁸ Cf. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 211.

⁴³⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Bartebly, ou da contingência*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

⁴⁴⁰ “A teoria das virtudes é a resposta ao problema da inoperosidade do hábito, a tentativa de tornar governável a relação essencial que o lega à privação e à potência-de-não (*adynamia*)”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 101.

tradição litúrgica do ofício e nos tratados morais acerca das virtudes passam a estar unidas sob a figura de uma virtude essencial que é o dever de um officium, o qual em amplo sentido se forma como uma virtude. Logo, isso compreende o religar o homem ao Deus por meio da religião em que se estabelece uma relação exclusiva.

Essa compreensão de dever de virtude se firma na medida em que se realiza o hábito virtuoso [dever-ser], entendido, portanto, como um dever, operação por meio da qual, calcada nesse dispositivo do dever-ser, os teólogos puderam solucionar a circularidade entre ser e agir. Assim, na compreensão de virtude se explicita a analogia com a circularidade que caracteriza a efetualidade do officium: “O sacerdote deve realizar seu ofício enquanto é sacerdote, mas é sacerdote enquanto realiza seu ofício.”⁴⁴¹ Por conseguinte, ofício e virtude passam a coincidir sem resíduos, em que, ao se agir de modo virtuoso se age bem, e ao agir bem, age-se bem quando o faz pelo caráter virtuoso de sua ação. O termo devoção, por sua vez, indica um entusiasmo diligente e prontidão em vista da realização dos atos do culto divino. Isto é, o devoto é quem expressa uma vontade pronta de seguir os cultos divinos, de modo que “[...] na devoção o officium se torna imediatamente virtude.”⁴⁴²

A segunda observação se situa em Suárez, que em sua obra *Sobre a natureza e a essência da força da religião* (1859), o teólogo espanhol retoma a posição tomista a partir do conceito de *debitum*, restituindo a questão ao âmbito sistemático-jurídico, na qual parte do termo *religio*⁴⁴³, que em um sentido jurídico indica *vinculum* que liga o homem a Deus. Ou seja, a religião em sua constituinte diria respeito ao vínculo natural que liga o homem a Deus. Por conseguinte, a religião entendida como um vínculo que liga intimamente dever e hábito por meio da ideia de uma virtude é, ao mesmo tempo, um *officium*. Assim, pelo fato de o teólogo fazer coincidir virtude e dever, o *debitum* seria entendido então como o objeto formal da *religio*, religião que liga o homem a Deus. Ao render a Deus o culto que lhe é devido por se constituir como direito seu, e ao cumpri-lo, significa que o homem cumpre seu

⁴⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 106.

⁴⁴² AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 109.

⁴⁴³ Agamben observa que o termo que especifica o vínculo entre homem e Deus é *reverentia*, respeito, a mesma expressão que aparece em Kant quando se refere ao “sentimento não empírico” que o homem prova diante da lei moral. Vale destacar que, para Suárez, o dever religioso tem caráter jurídico, em que o respeito tem sentido por excelência de se dirigir á lei independente do conteúdo das normas. Destarte, a religião, então, indica aquela virtude que se refere a Deus por meio de um dever que deriva do respeito a lei. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 111.

dever⁴⁴⁴, mas um dever fixado no *debitum* como um atuar não do ponto de vista moral, mas legal.

Desse modo, em Kant o paradigma do ofício tem sua mais extrema formulação, posto que o pensador alemão, de acordo com Giorgio Agamben, explicita na centralidade da *Metafísica dos Costumes* a ideia de “dever de virtude”. Isso ao mesmo tempo indica um dever, faz coincidir ambas [dever e virtude] e implica em que a dimensão ética seja situada como aquela em que uma ação tenha como único motivo e impulso em vista do agir firmado no dever. Ocorre que, se na esfera do ofício a garantia da efetualidade do ato litúrgico *ex opere operato* está fixado em Cristo, em Kant⁴⁴⁵, aquilo que passa a tomar o lugar do Cristo como garantia da efetualidade do dever é a lei. Enfim, o que Kant teria feito ao propor uma ética nem fundada supostamente na religião e nem no âmbito propriamente jurídico, não fez mais que, em sua proposta calcada no dever-ser, ser o receptáculo por excelência da herança da tradição teológica fundada na ideia de officium e da operatividade. Assim, a *revolução copernicana* nada mais fez que substituir a *ontologia da substância*, [clássica], pela *ontologia da operatividade*:

O que resta é, como vimos, um paradigma ético paradoxal, no qual o nexos entre o sujeito e sua ação se rompe e ao mesmo tempo se reconstitui num plano diverso: um agir que consiste inteiramente em sua irreduzível efetualidade e cujos efeitos não são, todavia, verdadeiramente imputáveis ao sujeito que lhes põe em ser.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Outro aspecto relevante que merece destaque é a ideia de dever, a qual pode ser situada em Samuel Pufendorf, o qual afirma que a categoria que deve guiar o tratamento da ética não é a virtude, mas o dever, em correspondência com seu amigo Christian Thomasius, datada de julho de 1688. Posteriormente, em 1673 é publicada a obra *Sobre o dever do homem e do cidadão*, que articulava o exposto na carta, isto é, uma ética segundo deveres e não virtudes. Nessa acepção, na referida obra, a compreensão de dever (officium), é o termo que define a ação humana na medida em que se conforma à obrigação que nasce do prescrito pela lei natural. Esse é um dos momentos centrais, de acordo com Giorgio Agamben, pois nele é possível, por meio da tese exposta situar o ingresso na ética moderna daquela ideia de dever que passaria a influir definitivamente e incisivamente no âmbito filosófico e nas discussões posteriores sobre a fundamentação da ética. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 112-115.

⁴⁴⁵ O respeito que reaparece na formulação kantiana, no entendimento de Agamben funciona como dispositivo que torna operativa a autoconstrução do dever moral. “Esse dispositivo é o “respeito”, ou seja, o próprio vínculo que, segundo Suárez, une imediatamente na *religio* o homem a Deus”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 117. Nesse sentido, a passagem que segue ilustra a íntima e paradoxal relação entre o dever e o respeito: “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: “o conceito de dever requer então na ação, *objetivamente*, o acordo com a lei, mas na máxima desta, *subjetivamente*, o respeito da lei, como o único modo de determinação da vontade mediante a lei” Precisamente por isso, todavia, Kant é constringido, 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”. AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 119-120.

⁴⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 89.

Frente ao legado de uma matriz ético-ontológica fundada sob o paradigma de uma *ontologia da operatividade* que, se de início se situava como problema teológico sobre a validade sacramental operada pelo funcionário do sagrado, o sacerdote, se transmutou em um paradigma de ação firmado na *efetualidade - que por meio do dever de ofício -* separou a vida e a ação do funcionário⁴⁴⁷, que gerou uma cisão entre sua ação e o plano de sua consciência. Um caso exemplar é *Eichmann* que teria agido conforme a lei, em ter executado o que seu ofício lhe exigia, o que lhe eximiria de qualquer responsabilidade por seus atos. Assim, se a filosofia kantiana em sua proposição visou colocar o sujeito no centro, [epistemologia e ética], nada mais fez que (re)afirmar uma ontologia da operatividade fixada sob pressupostos da moral teológica. Sob esse paradigma operativo se estrutura o funcionamento da máquina governamental biopolítica de disposição da vida, das coisas, as quais devem concorrer para a realização do mistério oikonômico da salvação. Assim, assente em uma *teologia econômica*⁴⁴⁸ e na *ontologia da operatividade*, a questão fulcral e decisiva reside em colocar em questão esse paradigma, em se pensar a política nos tempos hodiernos, em desativar os dispositivos que capturam a vida “[...] tornando inoperativas as operações biológicas, económicas e sociais, elas mostram o que pode o corpo humano, abrem-no a um novo, possível uso.”⁴⁴⁹

Assim, a própria grandeza da potência da vida humana⁴⁵⁰ de recriar as coisas se encontra anulada, que torna a vida mera condição de sobrevivência, pois a reduziu a *vida nua*,

⁴⁴⁷ Castor Marí Martín Bartolomé Ruiz, explicita: “Na figura do funcionário está presente o paradigma da operatividade no qual a ação realizada é independente da vida de quem a realiza e sua eficiência depende de um outro que é o verdadeiro sujeito da ação. No paradigma da operatividade o agir do ofício se realiza operativamente em nome de outro”. RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. O eterno retorno de Auschwitz O dever de ofício e a separação da forma (de) vida em Agamben In: ARALDI, Clademir Luís, VALEIRÃO, Kelin (Org.) *Os herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze*. Pelotas: NEPFil online, 2016, p. 232.

⁴⁴⁸ Sandro Luiz Bazzanella e Selvino José Assmann indicam com precisão a crítica endereçada por Giorgio Agamben à civilização ocidental: “Modernidade e contemporaneidade que têm na racionalidade instrumental da técnica, a condição do pleno controle dos hábitos, costumes, da vida de bilhões de seres humanos, que habitam o campo de concentração global, com suas ilhas de prosperidade, de liberdade, de produção, de consumo, mas também de miséria, de violência, de morte cotidiana de milhares de vidas nuas, de carne humana a ser consumida pela transcendência de mercado em seus fundamentos econômicos autojustificáveis, ou pela razão de Estado que opera na condição de estado de exceção, garantindo a ordem jurídica e social de produção de vida nua”. BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013, p. 30.

⁴⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Arte, Inoperatividade, Política*. In: CARDOSO, Rui Mota (Org.) *Crítica do contemporâneo. Política*. Tradução António Guerreiro et. al. Porto, Portugal: Fundação Serralves, 2007, 49.

⁴⁵⁰ Sandro Luiz Bazzanella e Selvino José Assmann, na obra *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*, afirmam que pode-se partir do pressuposto de que o epicentro de seu pensamento [Giorgio Agamben] gira em torno de uma ontologia da potência, uma posição crítica aos dualismos (ontológico e ôntico) que perpassa a metafísica ocidental. BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013, p. 54. Nessa direção, frente a esse diagnóstico se situará a proposta do quarto capítulo do presente estudo o qual pretende indicar traços em direção a uma *ontologia da vida* que possa restituir à vida a sua condição de *inoperosidade*, em tornar inoperosos os dispositivos que capturam a vida, que a delinham, em que a política possa ser o espaço de realização da felicidade em uma comunidade que vem firmada sob outros pressupostos que os da estatalidade e da violência

passível de descartabilidade. Isso indica o campo como o paradigma biopolítico do Ocidente, o *nomos* do moderno, em que a vida é *vida nua*, o que implica, necessariamente, que toda política desde sempre se configura como *biopolítica/tanatopolítica*. Diante desse estado de coisas, cabe indagar: persiste alguma possibilidade de superação da violência originária, que se firma sob a cisão entre natureza/polis, vida/vida qualificada [zoé e bíos], em pleno estado de exceção, em que a vida humana é capturada [exclusão-inclusiva] no interior das esferas do poder?

Em suma, diante do panorama das sociedades democrático-espetaculares, emerge a necessidade de desativar, tornar inoperosos os dispositivos que capturam a vida humana, restituir ao livre uso comum o que foi sacralizado, fazer novos usos das coisas, dos corpos. Isto é, localizar a política para além da *oikonomia*, conceber *formas-de-vida* em que não persista a cisão entre bíos e zoé, como abertura a um novo possível [do] uso, desafio central da *filosofia que vem*, em sentido de inoperosidade: “É preciso abandonar esse modelo para pensar preferivelmente uma potência puramente destituente, que não fosse captada pelo dispositivo securitário e precipitada na espiral viciosa da violência”⁴⁵¹. Acerca da potência destituente, de um novo estatuto da vida e do vivente se situa a tarefa do pensamento filosófico: “O problema da filosofia que vem é aquele de pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e vontade.”⁴⁵²

soberana, uma comunidade que seja fim em si mesma, em que a política enquanto meios puros seja possibilidade de endereçamento à felicidade – por meio de *formas-de-vida* que superem as cisões legadas pela tradição metafísica operativa ocidental.

⁴⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. Uma cidadania reduzida a dos biométricos: como a obsessão securitária faz mudar a democracia. In: GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. (Orgs.) *Biopolíticas: estudos sobre política, governamentalidade e violência*. Curitiba: IEA Academia, 2015, p. 133.

⁴⁵² AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 132. [Grifo nosso]. Carlo Salzani observa: “Anche *Opus Dei* segue la strategia che informa tutta la ricerca archeologica di Agamben: l’analisi dei vari paradigmi presenta, insieme, come presupposto e conclusione il fatto che questi paradigmi sono oggi in crisi, dall’eccezione all’*oikonomia* al giuramento fino all’operatività. Ed è proprio questa crisi epocale (il “compimento della metafisica occidentale”) che apre lo spazio e la possibilità per pensare nuove forme di comunità, di linguaggio, di azione”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 112.

4 Política, inoperosidade e forma-de-vida na perspectiva de uma *ontologia da vida*

No presente capítulo, buscaremos problematizar a política enquanto possibilidade de realização da vida humana, – *endereço à felicidade* –, na qual a *inoperosidade* capturada pela máquina governamental que torna a vida em *vida nua*, possa ser restituída. Isto é, trata-se de indicar a centralidade da categoria *vida* na filosofia agambeniana em vista de propormos uma *ontologia da vida*, do comum. Frente ao panorama da governamentalidade biopolítica que dispõe à vida, tornando-a *vida nua*, emerge o desafio de se pensar as bases de uma *ontologia da vida* capaz de superar a *ontologia operativa* no Ocidente, que determina a forma como a política se tornou refém das estratégias do poder. Busca-se defender a partir de Agamben uma *ontologia da potência* que permite repensar as *formas-de-vida* – pensar o reverso da vida nudificada – em direção a uma compreensão de vida como potência e possibilidade, que propicia novos usos dos corpos, de formas-de-vida em que não haja cisões como, por exemplo, entre *zoé e bíos*, entre *essência e existência* – que a vida seja um fim em si mesmo, sem um caráter teleológico, sem um percurso finalístico a cumprir.

A vida é uma categoria central na filosofia agambeniana, – *potência de ser e de não ser* –, *que excede suas formas e modos de manifestação*. Quer dizer, a política como exercício de realização do humano, que requer tornar inoperosos a máquina governamental e os dispositivos que capturam a vida, desarticulando estruturas instituídas de poder que demarcam e delineiam a vida em suas múltiplas formas de expressão. Logo, a tarefa por excelência consiste em articular uma potência destituente, uma *comunidade que vem* que não seja demarcada e refém dos dispositivos securitários, capaz de romper com a espiral que produz a violência nas mais variadas formas de negação do humano. Esse exercício reflexivo requer compreender a vida, substrato fundamental, como condição de possibilidade e princípio básico, potencialidade, não direcionada a uma *teoria do sujeito*, contribuição específica do pensamento moderno, mas de uma comunidade política estruturada a partir da figura do *qualquer*, (in)determinação que se constitui como abertura às formas-de-vida, em que a vida do vivente esteja liberada do jugo da soberania e endereçada à felicidade. Exige, ainda, o esforço de repensar as categorias e os conceitos que articulam e definem a vida na tradição ocidental, como um permanente exercício de pensamento filosófico, tarefa fundamental da *filosofia que vem*, como abertura ao ainda não, o ainda não dado – o por vir, potencialidade.

4.1 A *vida* enquanto potência que excede suas formas

*A filosofia que vem deverá partir do conceito de vida*⁴⁵³

A vida desde a constituição da polis grega tem fundamental importância no âmbito da política, pois é em nome da *vida* e pela *vida* e em torno dela que se governa. Isso evidencia e indica a forma como a vida desde os primórdios da civilização ocidental tem se constituído em sujeito/objeto em torno da qual se exerce o poder, a questão central no labor filosófico de Giorgio Agamben. Isto é, é em torno da vida e sobre a vida que se age politicamente; é sobre a vida que se funda o governo dos homens, ação que a toca em suas diversas dimensionalidades. Logo, a vida é o dado e sobre a qual se investe em todo momento o poder soberano, o qual decide acerca do seu estatuto e a gere a partir do paradigma biopolítico intrínseco à constitutividade da política no Ocidente.

Frente à complexidade que circunda a vida, a ampla gama de fenômenos e circunstâncias que a rodeiam, o pensador italiano é enfático ao afirmar que a vida precisa ser entendida, em sua constitutividade na política ocidental, desde seu caráter primigêneo enquanto resultante de operações biopolíticas, como um evento biopolítico, por excelência: “Aquilo que resta de fato não interrogado, nos debates atuais sobre a bioética e sobre a biopolítica, é precisamente aquilo que mereceria ser, antes de tudo, questionado e, portanto, o próprio conceito biológico de vida”⁴⁵⁴. Disso decorre a árdua tarefa:

Para quem empreender uma pesquisa genealógica sobre o conceito de “vida” em nossa cultura, uma das primeiras e mais instrutivas observações é o fato de isso nunca ser definido como tal. O que assim permanece indeterminado vem, entretanto, de tempos em tempos articulado e dividido por meio de uma série de cortes e de oposições que o investem com uma função estratégica decisiva em âmbitos aparentemente distantes como a filosofia, a teologia, a política, e apenas mais tarde, a medicina e a biologia. Tudo acontece, então, como se, em nossa cultura a vida fosse *algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido*.⁴⁵⁵

Como podemos perceber na passagem supramencionada, embora a referida obra estritamente não faça parte do *projeto homo sacer*, nela se delineia a importância do ponto de partida de sua proposta filosófica, que reside e tem por foco o conceito de *vida*. Isto é, todo

⁴⁵³ “La filosofía que viene deberá partir del concepto de vida”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 481. [Tradução nossa].

⁴⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad.. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 17.

⁴⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 27. [Grifo do autor].

seu labor filosófico gira em torno da problemática acerca da vida: um pensar que coloca em questão o estatuto próprio da *condição misteriosa da vida*⁴⁵⁶, objeto, a tarefa por excelência do pensamento: a tarefa primordial “[...] da filosofia que vem deverá partir do conceito de vida”.⁴⁵⁷ Jaris Mujica ao analisar as transformações que circundam a vida, destaca:

A vida como conceito, porém também como campo de discussão política é, sem dúvida alguma, um dos terrenos mais importantes veio à tona no século XX. A construção da maquinaria de controle sobre os mecanismos de produção e reprodução da vida e os novos riscos aos que a humanidade está submetida implica uma reflexão sobre sua construção e a constituição (não sobre sua essência). Trata-se de pensar acerca das condições de produção do discurso sobre a vida e os modos de construção da trama política que a dispõem como a conhecemos hoje.⁴⁵⁸

A partir da compreensão da vida como campo de permanente embate, campo de batalha e de discussão política, de tensões, em torno da qual se define o humano, conforme desenvolvemos ao longo do presente estudo, torna-se perceptível a importância que a compreensão de vida tem ao longo do percurso filosófico do pensador italiano. Desde as obras que antecedem o *projeto homo sacer*, na análise acerca da condição humana no Ocidente, a vida constitui-se o tema central, tanto pelo viés do estatuto da arte, a dissolução do humano e a experiência, o homem como o *in-fante* que se faz por meio da linguagem, a linguagem e a morte como elemento antropogenético que distingue o homem do animal, embora conforme observa Paula Fleisner “[...] ainda que em grande medida só de maneira implícita e, em todo caso, não ao modo de uma teoria monolítica e unitária, Agamben vem desenvolvendo um pensamento sobre a vida”⁴⁵⁹. Gabriel Giorgi e Fermin Rodríguez observam:

⁴⁵⁶ Paula Fleisner, observa, que la reflexión en torno al concepto de vida ha sido más o menos constante en la filosofía de Giorgio Agamben incluso mucho antes de la formulación del hoy célebre concepto de “vida desnuda”. Inmediatamente antes de su primera intervención explícita en un debate propio de la filosofía política, Giorgio Agamben escribe una serie de artículos en los que presenta su lectura del tópico aristotélico de la potencia y lo vincula, directamente, con el concepto de vida. Cf. FLEISNER, Paula. La misteriosa vida de la potencia. La importancia del concepto de “potencia” para la formulación agambeniana del concepto de vida. *Praxis Filosófica - Nueva serie*, n. 35, julio-diciembre 2012, p. 187 -210.

⁴⁵⁷ “[...] [de] la filosofía que viene deberá partir del concepto de vida”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 481. [Tradução nossa].

⁴⁵⁸ “La vida como concepto, pero también como campo de discusión política es, sin duda alguna, uno de los terrenos más importantes que ha dado a luz el siglo XX. La construcción de la maquinaria de control sobre los mecanismos de producción y reproducción de la vida y los nuevos riesgos a los que la humanidad se ve sometida implican una reflexión sobre su construcción y constitución (no sobre su esencia). Se trata de pensar acerca de las condiciones de producción del discurso sobre la vida y de los modos de construcción del entramado político que la disponen como la conocemos hoy”. MUJICA, Jaris. *Microscopio: de la bioética a la biopolítica*. Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos – PROMSEX: Lima, Perú, 2009, p. 17. [Tradução nossa].

⁴⁵⁹ “[...] aunque en gran medida sólo de manera implícita y, en todo caso, no al modo de una teoría monolítica e unitária, Agamben ha venido desarrollando un pensamiento sobre la vida”. FLEISNER, Paula. *Vida y forma de vida. Las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Tesis presentada

Parece paradoxal que hoje seja a vida e não a morte do homem o que impele ao pensamento mais além do humano. Com efeito, nos debates contemporâneos que tem por objeto o ser vivo e o núcleo biológico do humano como espécie, a vida nomeia um campo de conceitos e de práticas não dominado pelo homem como categoria ordenadora da experiência [...] A vida se tornou o dado mais além da subjetividade, o que vem a exceder os limites do sujeito individual, em arrancá-lo do campo da experiência, em deslocar o campo de sua consciência, a esvaziar sua interioridade, em tensionar violentamente sua linguagem, em reorganizar suas políticas, a reconfigurar seus modos de produção.⁴⁶⁰

O tema da vida pode ser mapeado no pensamento do filósofo italiano, como objeto de estudo presente já na conferência intitulada *La potencia del pensamiento*⁴⁶¹, do ano de 1987, proferida em Lisboa, Portugal, na qual é explícito o interesse e a preocupação pela arte e pela política, contrariamente ao que se convencionou a considerar como interesses opostamente separados [a arte, enquadrada como ocupação anterior ao *projeto homo sacer*, e a política a partir de então], o que, por conseguinte, indicaria períodos distintos no decorrer do desenvolvimento de seu pensamento. Essa caracterização é explicitamente reducionista, haja vista a clara preocupação acerca do *vivente*, para além daquilo que mais tarde tornar-se-ia a elaboração da concepção de *vida nua*, resultante dos dispositivos biopolíticos de captura e definição da vida. Além disso, cabe destacar que, de um modo geral, o diagnóstico da contemporaneidade presente nas obras a partir do *homo sacer* são encaradas como expressão de profundo pessimismo e descrença acerca da condição humana e dos rumos da

en la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 2011, p. 190. [Tradução nossa].

⁴⁶⁰ “Parece paradójico que hoy sea la vida y no la muerte del hombre lo que arroja al pensamiento más allá de lo humano. En efecto, en los debates contemporáneos que tienen por objeto al ser vivo y al núcleo biológico de lo humano como especie, la vida nombra un campo de conceptos y de prácticas no dominado por el hombre como categoría ordenadora de la experiencia [...] La vida se ha vuelto el más allá de la subjetividad, lo que viene a exceder los límites del sujeto individual, a arrancarlo del campo de la experiencia, a dislocar el campo de su conciencia, a vaciar su interioridad, a tensar violentamente su lenguaje, a reorganizar sus políticas, a reconfigurar sus modos de producción”. GIORGI, *Gabriel*; RODRÍGUEZ, Fermin. Prólogo. In: GIORGI, *Gabriel*; RODRÍGUEZ, Fermin. (Orgs.) *Ensayos sobre biopolítica - Excesos de vida*: Michel Foucault; Gilfés Deleuze Slavoj Zizek. 1. ed. Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 9. [Tradução nossa].

⁴⁶¹ Paula Fleisner considera que no presente ensaio já havia uma explícita caracterização do que poderia ser chamado de *projeto filosófico agambeniano*. Vejamos: “Este artículo, en una versión más corta, fue incorporado, con el nombre “On Potentiality”, en la compilación llamada *Potentialities* de 1999, publicada en EE.UU. por su alumno D. Heller-Roazen y forma parte de la colección de ensayos que lleva su nombre aparecida en Italia en 2005 (cfr. *Potentialities*, ed. cit., pp 177-185). El hecho de que haya sido conocido más ampliamente con posterioridad a la publicación de *La comunidad que viene* y del primer tomo de *Homo sacer*, tal vez haya influido en aquellos intérpretes que vieron en la obra de Agamben una desconexión entre la formación literaria inicial y la preocupación filosófico-política posterior y en aquellos que asociaron rápidamente su concepción de la potencia a la idea de “pasividad” y “negatividad” batailleana que, no obstante, Agamben mismo critica. Por ello, es importante señalar que se trata de un texto anterior a *CV* y *HS*, lo que permite sostener que la vinculación de los planos estético y político”. FLEISNER, Paula. *Vida y forma de vida. Las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Tesis presentada en la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 2011, p. 190.

humanidade⁴⁶². Certamente a leitura da referida conferência proporciona um olhar além do caráter natural da vida humana, possibilidade e potência de ser, e de não ser, o que permite perceber um pensamento preocupado com a condição humana, em desenhar possíveis caminhos que assinalem vias, saídas em vista da superação do paradigma biopolítico reinante nas sociedades democrático-espetaculares dos tempos que correm.

Ao retomar o tema da potência em Aristóteles, e ao conferir “[...] *uma prioridade ontológica outorgada à potência*”⁴⁶³, o pensador italiano coloca essa categoria como o lócus estruturante e significativo de seu pensamento, formulação que passa a se constituir em fio condutor para refletir sobre a vida, e que acompanhará sua filosofia expressa no conjunto de suas obras. Isto é, sua exposição visa compreendê-la além das determinações e enquadramentos, daquilo que a circunscreve, do constituído, em direção a uma compreensão acerca de formas-de-vida que contraponham as formas de vida em que a vida é exposta. Quer dizer, trata-se de tomá-la em suas possibilidades e potencialidades, para além da compreensão estrita de uma teoria do sujeito, potência de ser, e potência de não ser, em que “[...] a ambivalência do conflito biopolítico em curso, no qual a liberdade e a felicidade dos homens estão em jogo sobre o mesmo terreno [...] que assinala sua submissão ao poder.”⁴⁶⁴

Ao longo do desenvolvimento da filosofia ocidental o conceito de potência tem uma longa história. Esse conceito é de suma importância, pois nunca deixou de operar na vida e na história ao longo dos séculos. Entretanto, com Aristóteles passa a ocupar um espaço de destaque, e sua formulação, seu legado perpassaria as discussões ao longo dos tempos, primeiramente no interior do pensamento medieval e, posteriormente, no pensamento

⁴⁶² Cabe mencionar que alguns intérpretes ao analisarem a obra do pensador italiano levaram em conta as obras e os escritos a partir do projeto *homo sacer*, ou ainda, estritamente as obras *Homo sacer* e *Estado de exceção*, que possuem claramente um viés crítico da estruturação da política no Ocidente, sem analisar o conjunto dos escritos do pensador italiano, o que leva, por exemplo, a tais caracterizações: Alfonso Galindo Hervás caracteriza o pensamento de Giorgio Agamben como *abstração analítica*, *pessimismo* e *impolítico* que por se fixar em um essencialismo acaba se distanciando de fatos históricos e sociais e das estruturas. Cf. GALINDO HERVÁS, Alfonso. *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p. 131-141; Cf. GALINDO HERVÁS, Alfonso. *Deconstructing Agamben*. In: *Res Publica*, n. 28, Univ. Complutense, Madrid, 2012, p. 267-275; Peter Pál Pelbart, por sua vez, ao desenvolver uma releitura do niilismo, buscando o seu avesso, afirma que a biopolítica não deixa de ser uma concreção sócio-histórica, psico-política, afetivo-subjetiva do próprio niilismo, entendido como uma escalada de negação da vida. Ao comentar o *estado de exceção*, afirma que o pensador italiano adota uma postura de *demonização do contemporâneo*. Cf. PELBART, Peter Pal. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013, p. 13-17.

⁴⁶³ “[...] *una prioridad ontológica otorgada a la potencia*”. Cf. FLEISNER, Paula. *Vida y forma de vida. Las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Tesis presentada en la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 2011, p. 191. [Grifo da autora] [Tradução nossa].

⁴⁶⁴ “[...] la ambivalencia del conflicto biopolítico en curso, en el que la libertad y la felicidad de los hombres se juegan sobre el mismo terreno [...] que señala su sumisión al poder”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 508. [Tradução nossa].

moderno. O pensador estagirita em sua exposição, na compreensão de Giorgio Agamben opõe, mas ao mesmo tempo, liga os conceitos de potência (*dýnamis*) ao ato (*enêrgeia*), oposição a qual é presente em sua metafísica quanto em sua física.

A questão basilar exposta se situa acerca da experiência da potência que emerge das seguintes perguntas: *eu posso? eu não posso?* Aristóteles define como *dynamis* a potência que é um termo que indica tanto a compreensão de potência como possibilidade. Na compreensão do pensador italiano, esses atributos da potência jamais devem ser separados, o que se tornou comum nas traduções modernas. Exemplificando essa compreensão: poder-se-ia afirmar que, se um homem tem a faculdade de ver, de falar, possui uma potencialidade, uma possibilidade, ao passo que, ao se afirmar que determinada coisa não figura entre as faculdades desse determinado homem, algo que já não está na esfera da potência, potência entendida como possibilidade de executar algo, não carrega em si determinadas possibilidades.

Giorgio Agamben toma como foco em sua análise os argumentos presentes tanto no livro *Theta (IX) da Metafísica*, e algumas passagens do *De anima*, em vista de situar a *dynamis*, compreendê-la e analisá-la em sua consistência e autonomia. Em *De anima* (417a 2-9)⁴⁶⁵, embora a ambiguidade presente no texto aristotélico, a questão da potência é tratada no âmbito da faculdade sensitiva, no qual se coloca o problema do entendimento em potência. Nessa passagem, na compreensão do pensador italiano é possível situar uma arqueologia da subjetividade, posto que o termo faculdade (*hexis*) em potência, que existe inclusive na ausência das sensações, compreende em si uma separação de uma determinada atividade em relação a si mesma, para que, desse modo, possa ser um sujeito, isto é, indicar o modo que o vivente possa ter sua práxis vital. Ou seja, “Algo como uma ‘faculdade’ de sentir se distingue do sentir em ato para que esse possa ser referido propriamente a um sujeito.”⁴⁶⁶

Uma faculdade, nesse sentido, significa uma inexistência da sensação (e das outras “faculdades”) em um vivente. Assim, não se trata de uma simples ausência, senão que tem uma forma de privação, que significa *stéresis*, “privação” (mas que está em uma relação estratégica com a *héxis*), quer dizer, é o testemunho da presença de algo que falta em ato. Enfim, nessa perspectiva, ter uma potência significa ter uma privação. Exemplificando: é por

⁴⁶⁵ O excerto referenciado é exposto do seguinte modo: “É claro que a capacidade de perceber, então, não existe em atividade, mas só em potência, e por isso não percebe a si mesma; assim como o inflamável não queima por si mesmo sem aquilo que o faz inflamar (do contrário, queimaria a si próprio, e não careceria de que o fogo existisse em atualidade)”. ARISTÓTELES. *De anima*. 2. ed. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 83.

⁴⁶⁶ “Algo como una ‘facultad’ de sentir se distingue del sentir en acto para que éste pueda ser referido propiamente a un sujeto”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 354. [Tradução nossa].

isso que uma sensação não se sente a si própria, do mesmo modo que o combustível não entra em combustão, de acender-se a si mesmo, de tal modo que a potência é, portanto, a héxis de uma stéresis. A condição de ser potente carrega em si a possibilidade de ter algo, porém, por vezes, também de ter alguma falta ou privação.

Ademais, o pensador estagirita precisa o que entende por potência genérica, o “ser em potência”. Em *De anima* (417a 21ss.) Aristóteles caracteriza uma potência genérica, aquela segundo a qual, por exemplo, uma criança carrega em si a potência para a ciência; ou a potência de um arquiteto ou mesmo de um governante, a potência que compete a quem já tem a héxis correspondente a esse determinado saber ou a essa determinada habilidade. Entretanto, nesse segundo sentido, quando se diz que um arquiteto tem a potência de construir, mesmo que não esteja construindo, ou de um citarista, mesmo que não esteja tocando a cítara, indica uma potência que difere essencialmente da potência genérica, a qual compete à criança, no exemplo supramencionado.

A criança carrega em si a potência, porém uma potência que se dará por meio de uma alteração, através de um processo de aprendizagem e, de modo distinto, ocorre com quem já possui determinada técnica, pois não necessita de alteração alguma que indica que é potente a partir de uma héxis, mesmo que possa atuar ou não colocar em ato, passando, assim, de um *não ser em ato* a um *ser em ato*. Então, nessa compreensão, a potência é essencialmente definida pela possibilidade de seu ser não exercido, da mesma forma que a héxis indica a disponibilidade de uma privação, em que “[...] o arquiteto tem a potência de construir mesmo que não esteja construindo, o que o citarista tem a potência de tocar a cítara mesmo quando não o esteja fazendo”⁴⁶⁷, o que indica que a potência se expressa, nesse sentido, distintamente da potência genérica, a posse de uma privação. Ou seja, como potência de não.

Assim, a potência humana como possibilidade possui um caráter ambivalente, pois ao passo que é grandeza da potência, carrega em si, constitutivamente, por conseguinte, a condicionalidade de que não passe ao ato, a potência para as trevas, por exemplo. Distintamente da potência humana, Aristóteles caracteriza a potência natural, a qual contém

⁴⁶⁷ “[...] el arquitecto tiene la potencia de construir aunque no esté construyendo, o que el citarista tiene la potencia de tocar la cítara aún cuando no lo esté haciendo”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 355. [Tradução nossa]. Nesse sentido, o contexto da discussão proposta por Aristóteles indica uma contraposição aos megáricos: “Es de este modo que Aristóteles responde, en la *Metafísica*, a las tesis de los megáricos, que afirmaban, por lo demás no sin buenas razones, que la potencia existe sólo en el acto (*energê mónon dýnasthai, hótan dè mè energê ou dýnasthai*, 1046 b 29-30). Si eso fuese verdad, objeta Aristóteles, no podríamos considerar arquitecto al arquitecto cuando no construye, ni llamar médico al médico en el momento en que no está ejerciendo su arte”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 356.

em si a potência inscrita, aquilo que está sinalizado, fixado especificamente na vocação biológica inerente ao animal, uma vocação anfíbia⁴⁶⁸. Ou seja, trata-se de um poder a própria impotência, uma forma de poder segundo a natureza animal, de modo diverso ao humano que possui a capacidade de reflexão, por meio da qual se constitui como agente que define, pensa e contém em sua condicionalidade a propriedade da potência. Vejamos:

O homem é o senhor da privação, porque mais que qualquer outro vivente está, em seu ser, designado à potência. Porém, isso significa que está, também, consignado e abandonado a ela, no sentido de que todo seu poder estar em obra é constitutivamente um poder não-estar em obra; todo seu conhecer, um poder não-conhecer.⁴⁶⁹

No livro *Theta da Metafísica*, Aristóteles buscou, de acordo com o pensador italiano, enfrentar de modo exaustivo as aporias e ambiguidades da teoria da potência. Nessa direção, escreve em (1046a 29-31) – que a impotência [*adynamía*] é uma privação da própria potência [*dýnamis*], em que toda potência é impotência do mesmo com respeito ao mesmo, como precisa o pensador italiano ao comentar a teoria do estagirita: “*Adynamía*, “impotência”, não significa aqui ausência de toda potência, senão potência de não (passar ao ato), *dýnamis mē energeîn*.”⁴⁷⁰

Na passagem supramencionada torna-se clara a ambivalência que é especificamente inerente a toda potência humana que, em sua estrutura originária, se mantém em estreita relação com a própria privação. Isto é, se estabelece sempre e a respeito da coisa mesma – potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer algo, relação a qual se dá na essencialidade da potência: “O vivente, que existe no modo da potência, pode a própria impotência, e só desse modo possui a própria potência. Pode ser e fazer, porque se mantém em relação com o próprio não-ser e não-fazer”⁴⁷¹. Em suma, toda potência é

⁴⁶⁸ “Los otros vivientes pueden sólo su potencia específica, pueden sólo éste o aquel comportamiento inscripto en su vocación biológica; el hombre es el animal que *puede la propia impotencia*. La grandeza de su potencia se mide por el abismo de su impotencia”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 362.

⁴⁶⁹ “El hombre es el señor de la privación, porque más que cualquier otro viviente está, en su ser, asignado a la potencia. Pero esto significa que está, también, consignado y abandonado a ella, en el sentido de que todo su poder obrar es constitutivamente un poder no-obrar; todo su conocer, un poder no-conocer”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 360. [Tradução nossa].

⁴⁷⁰ “*Adynamía*, “impotencia”, no significa aquí ausencia de toda potencia, sino potencia de no (pasar al acto), *dýnamis mē energeîn*”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 361. [Tradução nossa].

⁴⁷¹ “El viviente, que existe en el modo de la potencia, puede la propia impotencia, y sólo en este modo posee la propia potencia. Puede ser y hacer, porque se mantiene en relación con el propio no-ser y no-hacer”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 361. [Tradução nossa]. Paula Fleisner ilustra essa compreensão:

cooriginariamente impotência, ou seja, o que é potente de ser pode tanto pode ser como não ser, o que indica todo o caráter de contingência implícita na potência em sua constituição. Frente ao exposto, ao significado da potência, poder-se-ia indagar: como pode uma potência passar ao ato, se toda potência é uma potência de não passar ao ato? E de que forma se pode pensar, conceber o ato de uma potência de não?

A questão que emerge é como entender se toda potência é impotência, posto que se é impotência do mesmo e em respeito ao mesmo. Para dar conta disso o pensador estagirita formula a seguinte resposta: “É potente aquele para o qual, se sucede o ato do qual é dito que tem a potência, nada terá de impotente”. Contrapondo uma leitura que se tornou recorrente entre aqueles que analisam a teoria da potência de Aristóteles a essa questão, que afirma aqui se tratar de que é possível aquilo a respeito ao qual nada há de impossível, o pensador italiano explicita em que consistiria, o sentido da afirmação do estagirita, nesses termos: “É potente aquele pelo qual, se sucede o ato de que se diz que tem a potência, nada terá de potente não (ser ou fazer).”⁴⁷²

Diante do exposto, levando-se em conta a formulação do pensador italiano, há que se considerar que, no plano da potência, negação e afirmação não se excluem, dado que o que é potente não está sempre em ato, pois aquilo que é negação lhe pertence, isto é, a *adymanía* pertence a toda *dynamis*, potência de não ser ou de fazer, que expressa uma privação – “pode não”. Assim, ao acentuar a dupla negação que aparece implícita na afirmação, a potência de não ser não se anula, senão que ao permanecer sobre si indica a forma de um poder não-não ser. Por conseguinte, a toda potência é correlata essencialmente uma potência de não e, por isso, desse modo, é potente aquele que não anula a própria potência de não ao passar ao ato, senão que “[...] *faz passar integralmente nele como tal*, [quer dizer, é potente aquele que pode] *não-não passar ao ato*.”⁴⁷³

“La potencia no es sólo la fuente de los posibles lógicos sino que, tiene su propia consistencia más allá de su eventual pasaje al acto. Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo, pero siempre que “impotencia” sea entendida como “potencia de no”. En ella el pensamiento es no pensamiento, la acción es inacción y la obra es inoperosidad”. FLEISNER, Paula. *Vida y forma de vida. Las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Tesis presentada en la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 2011, p. 193.

⁴⁷² “Es potente aquello por lo cual, si sucede el acto del que es dicho que tiene la potencia, nada tendrá de potente no (ser o hacer)”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 365. [Tradução nossa].

⁴⁷³ “[...] *hace pasar integralmente en él como tal*, [quer dizer, é potente aquele que pode] *no-no pasar al acto*”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 366. [Grifo do autor]. [Tradução nossa].

Como podemos perceber, a interpretação agambeniana acerca da potência e da passagem da potência ao ato indica uma nova forma de conceber essa relação, quer dizer, exige entender tal operação de um modo não trivial em que a passagem ao ato não anula e muito menos esgota a potência, senão que, na referida passagem ao ato à potência se conserva em sua forma eminente de potência de não (ser ou fazer algo), conforme observa Paula Fleisner: “Agamben encontra na potência aristotélica uma dimensão, ao mesmo tempo, destrutiva e conservadora, que se conserva e se aperfeiçoa em seu doar-se. A impotência não é aniquilamento senão cumprimento da potência”⁴⁷⁴. Assim, a potência, ao passar ao ato não passa por uma destruição ou uma alteração, mas, compreende em sua passividade uma conservação e um aperfeiçoamento de si. Ao finalizar a conferência *La potencia del pensamiento* aparece clara a ênfase e a importância da figura da potência, quase que em forma de um prelúdio daquilo que essa referida figura ocuparia na sua proposta filosófica, possibilidade para colocar o pensamento ainda além do humano, condição de conceber um *novo estatuto para o vivente*, para a *arte* e para a *condição política* no Ocidente:

Devemos agora mensurar todas as consequências desta figura da potência que, doando-se a si mesma, se salva e acrescenta no ato. Ela nos obriga a repensar completamente não só a relação entre a potência e o ato, entre o possível e o real, senão também em considerar de modo novo, na estética, o estatuto do ato de criação e da obra e, na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. Porém, é toda a compreensão do vivente que deve ser questionada, se é verdade que a vida deve ser pensada como uma potência que incessantemente excede suas formas e suas realizações.⁴⁷⁵

Frente ao desafio acima exposto, o que parece fundamental na exposição do pensador italiano, analisada em seu conjunto, é o legado que o estagirita deixa para a tradição, qual seja: restituir à potência sua relevância, *potência e possibilidade*, conforme exposto no *De*

⁴⁷⁴ “Agamben encuentra en la potencia aristotélica una dimensión, a la vez destructiva y conservadora, que se conserva y perfecciona en su donarse. La impotencia no es aniquilamiento sino cumplimiento de la potencia”. FLEISNER, Paula. *Vida y forma de vida. Las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Tesis presentada en la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 2011, p. 194. [Tradução nossa].

⁴⁷⁵ “Debemos ahora medir todas las consecuencias de esta figura de la potencia que, donándose a sí misma, se salva y acrecienta en el acto. Ella nos obliga a repensar completamente no sólo la relación entre la potencia y el acto, entre lo posible y lo real, sino también a considerar de modo nuevo, en la estética, el estatuto del acto de creación y de la obra y, en la política, el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituído. Pero es toda la comprensión de lo viviente lo que debe cuestionarse, si es verdad que la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones”. AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 367-368. [Tradução nossa]. De acordo com Edgardo Castro, essa passagem é central no pensamento do filósofo italiano, pois indica e sintetiza a direção geral de seu pensamento. Cf. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 165.

anima (429 b5-9)⁴⁷⁶, em que é a potência que define sua essência, contrariamente ao que a tradição filosófica considera como o vértice do pensamento, por sua vez, a compreensão de *enérgeia* e do *ato puro* – o *pensamento enquanto pensamento* – que se constitui, de acordo com o pensador italiano, o dom extremo da potência a si mesma, isto é, a figura completa da potência do pensamento.

Em *Bartleby: ou da contingência*⁴⁷⁷, publicado em 1989, dois anos após a conferência *La potencia del pensamiento*, a exposição tem seu desenrolar a partir do enigmático personagem *Bartleby*, o escrevente de Melville, [escriba que cessou de escrever] em que é retomada a figura da potência/impotência, discutida em estreita proximidade com a questão da *vontade* e da *contingência*. Diante de cada interpelação do advogado com o qual trabalha, a frase proferida pelo escrevente de forma persistente e firme é “preferiria não” (*I wold prefer not to*), que incorpora e se constitui, para o pensador italiano na fórmula por excelência da *potência perfeita*: “[...] ele é a figura extrema do nada do qual procede toda criação e, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação desse nada como pura, absoluta potência.”⁴⁷⁸

Em vista de problematizar a relação da potência e da impotência a referência maior na exposição é o corpus aristotélico. Em *De anima* (430a), Aristóteles compara o *noûs*, o intelecto ou pensamento em potência, a uma tabuinha de escrever na qual nada há ainda escrito, “[...] assim o pensamento existe como uma potência de pensar e de não pensar, como uma tabuleta encerada sobre a qual nada está ainda escrito”⁴⁷⁹. O escrevente, *Bartleby* se constitui como a tabuleta de escrever porque ele expressa o nada, absoluta potência, a imagem da folha em branco que permanece no abismo da indeterminação, da possibilidade. Elettra Stimilli observa, nesse ínterim, que Agamben faz uma tenaz tentativa de evidenciar *um uso do possível*, separado da necessária realização de obras ou mesmo de discursos:

⁴⁷⁶ “Assim, quando o intelecto se torna cada um dos objetos inteligíveis no sentido em que isso se diz daquele que tem toda ciência em ato (e isso ocorre quando ele pode atuar por si mesmo), ainda nesta circunstância o intelecto está de certo modo em potência, [...] e agora ele mesmo é capaz de pensar-se a si próprio”. ARISTÓTELES. *De anima*. 2. ed. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 115.

⁴⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby: ou da contingência*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Aautêntica, 2015. Uma leitura da obra literária pode ser conferida em: MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrevente: uma história de Wall Street*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Aautêntica, 2015.

⁴⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby: ou da contingência*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Aautêntica, 2015, p. 26. De acordo com Paula Fleisner, “[...] se busca aquí reconstruir la “constelación filosófica” a la que pertenece el escriba que ha dejado de escribir, en un doble intento de presentar una erudita interpretación de la obra literaria a la vez que una idea de la experiencia filosófica de la potencia y de sus consecuencias éticas”. FLEISNER, Paula. *Vida y forma de vida. Las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Tesis presentada en la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 2011, p. 204.

⁴⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby: ou da contingência*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Aautêntica, 2015, p. 14.

[...] num confronto acalorado com o texto aristotélico, Agamben desenvolve uma reflexão autônoma destinada a demolir os pressupostos metafísicos que induziram a conservar uma primazia do ato sobre a potência e que levaram à caracterização da vida humana por sua ligação indissociável com a ação”.⁴⁸⁰

Essa compreensão agambeniana acerca da potência se torna perceptível na análise sobre o escrevente, em *Bartleby* a figura da potência não se reduz jamais à vontade e a necessidade, posto que ele pode sem querer, pois goza de uma espécie de potência absoluta, em que seu proceder jamais deixa de causar efeitos ou mesmo que a desativasse por falta de vontade: opostamente, acaba excedendo a vontade, tanto a própria quanto a dos outros. Logo, *Bartleby* recoloca em questão precisamente esta supremacia da vontade sobre a potência: “[...] dele se poderia dizer que conseguiu poder (e não poder) sem, em absoluto querê-lo. Daí a irreduzibilidade do seu “preferiria não”. Não é que ele não *queira* copiar ou que *queira* não deixar o escritório - apenas “preferiria não [...] Ela é a fórmula da potência.”⁴⁸¹. Essa formulação reiterada e repetida meticulosamente pelo escrevente acaba por destruir qualquer ordem de possibilidade de se construir uma relação entre poder e querer.

A figura do escrevente que prefere não escrever, em sua ação com o “preferiria não” rompe qualquer nexos entre potência e vontade, entre potência e necessidade, coloca em xeque a potência, aquilo que a tradição ética do Ocidente buscou obstinadamente. Inversamente, ao tematizar à questão da potência, acabou por reduzi-la aos termos da necessidade e da vontade, sobretudo, como vimos a partir da modernidade em que se firmaram modelos éticos estribados no dever-ser, na operatividade e na primazia do querer que aquilo que se indaga é “[...] não o que você *pode*, mas o que você *quer* ou *deve* é o seu tema dominante”⁴⁸². Carlos Augusto Peixoto Junior explicita:

A fórmula, repetida cuidadosamente, destrói qualquer possibilidade de construir uma relação entre o poder e o querer, entre potência absoluta e potência ordenada. Essa é a própria fórmula da potência, a qual não é propriamente afirmativa nem negativa. *Bartleby* não aceita nem recusa, mas avança e se retira ao avançar, abrindo uma zona de indiscernibilidade entre o sim e o não, entre o preferível e o não preferido, entre a potência de ser (ou fazer) e a potência de não ser (ou não fazer).⁴⁸³

⁴⁸⁰ STIMILLI, Elettra. O uso do possível. Trad. Esio F. Salvetti. In: (Orgs.) SALVETTI, Esio F; CARBONARI, Paulo C; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofia ética e política*. Passo Fundo: Ifibe, 2015, p. 61.

⁴⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby: ou da contingência*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Aautêntica, 2015, p. 28. Nessa perspectiva, afirma: “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) - esta é, precisamente, a perpétua ilusão da moral”. AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby: ou da contingência*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Aautêntica, 2015, p. 27.

⁴⁸² AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby: ou da contingência*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Aautêntica, 2015, p. 26. [Grigos do autor].

⁴⁸³ PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Deleuze, Agamben e *Bartleby*. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência* – 1º quadrimestre de 2015, v.8, n. 1, p. 77.

Frente ao que implica a posição do escrevente de *Bartleby* podemos perceber o interesse em seu enigmático personagem, pois mostra paradigmaticamente a incorporação da potência de não, de não ser, de não fazer algo [*inoperosidade*]⁴⁸⁴, em que a potência não é vontade, e a impotência não é necessidade, mas contingência: “O experimento, em que Bartleby se arrisca, é um experimento de *contingência absoluta*”⁴⁸⁵, o que mostra todo caráter de ambiguidade inerente à potência, posto que ela pode se concretizar, potência passada ao ato (de ser ou fazer algo) como, por outro lado, também, permanecer potência de não ser, ou de não fazer, o que indica ao homem, distintamente à condição de contingência, potência de ser e de não ser, abertura, pura contingência, possibilidade, sem que tenha que, necessariamente, assumir uma vocação história específica, ou qualquer espécie de teleologia a cumprir em âmbito de uma função histórica.

Esse aspecto que indica um pensar preocupado com a condição humana na contemporaneidade, como podemos ver na exposição acerca do personagem *Bartleby*, em *tematizar uma forma de conceber o humano ainda além do estatuído, do estabelecido*, também se torna visível no horizonte da exposição acerca da comunidade. O tema da comunidade, enquanto espaço em que o humano habita, no qual constrói-se na condição de *vivente* seu *ethos*, assume uma posição de destaque na obra *A comunidade que vem*⁴⁸⁶, na qual se descreve uma concepção do ser, o ser ainda além de qualquer identidade histórica ou essência. A partir da figura da singularidade qualquer, o pensador italiano formula uma proposta que articula a dimensão ontológica, política e ética em sua teorização, a qual conforme veremos do decorrer de seu pensamento é primordial, sobretudo por conceber a partir da *singularidade qualquer* uma *forma-de-vida* que possa sinalizar para o reverso, o polo oposto da *vida nua*.

⁴⁸⁴ A *inoperosidade* ocupa um espaço central no pensamento do filósofo italiano. No item 4.4 nos ocuparemos em precisar em que consiste e a forma como essa se articula com a proposta que pretendemos explicitar no presente estudo, isto é, em direção a uma *ontologia da vida* que se fundamenta a partir do *primado da potência*, uma *ontologia da potência* (a vida, potência e possibilidade de fazer, de constituir além dos modos nos quais se expressa), que dá condição de possibilidade de pensar o vivente ainda além da humanidade, que lança o pensamento em sua tarefa, de refletir sobre as *formas-de-vida* em que o vivente possa viver uma vida não mais demarcada pelas cisões entre vida animal (zoé) e vida qualificada (bíos), em que por meio do livre *uso de si e das coisas* se possa constituir um *ethos* endereçado à felicidade, potência (de ser e de não ser), a tarefa por excelência do pensamento, da *filosofia que vem*, em buscar conceitos e categorias que deem conta de do desafio dos tempos atuais.

⁴⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby: ou da contingência*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 38.

⁴⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerrero. Lisboa: Presença, 1993.

Essa obra emerge em um panorama peculiar, em um período no qual os debates acerca da comunidade haviam ganhado força na filosofia francesa⁴⁸⁷, temática acerca da qual é o primeiro a se ocupar na Itália. Ao introduzir a exposição afirma que “[...] o ser que vem é o ser qualquer. Na enumeração escolástica dos transcendentais (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perjectum*, seja qual for, o ente é uno, verdadeiro, bom ou perfeito)”⁴⁸⁸. Por conseguinte, o ser que vem sem identidade e pertença pode ser compreendido como o ser-tal qualquer [*quodlibetalidade*], aquele que vem, livre de atributos:

O Qualquer que está aqui em causa não supõe, na verdade, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, muçulmano), mas apenas no seu ser *tal qual é*. A singularidade liberta-se assim do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre o carácter infável do indivíduo e a inteligibilidade do universal.⁴⁸⁹

A partir do caracterização do *qualquer*, aquele que é tomado de modo independente de suas propriedades que poderiam lhe incluir ou não em determinado grupo, conjunto, ou classe, indica, a contingência de seu ser que, por meio da ausência genérica de pertencimento, seja seu pertencimento qual for, será aquilo que compõe seu ser-tal, o qualquer, aquilo que lhe garante a própria pertença, como bem precisa o pensador italiano: “propriamente qualquer é o ser que pode não ser, que pode a sua própria impotência.”⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Cabe destacar que o pensador italiano é o primeiro a elaborar essa temática acerca do tema da comunidade na Itália, sob a grande influência dos pensadores franceses Georges Bataille, Maurice Blanchot [*La communauté inavouable* (1983)]; Jean-Luc Nancy [*La communauté desoeuvrée* (1986)], que seria o ponto referencial tanto para os dois pensadores que são mencionados subsequentemente, bem como para o filósofo italiano, para o qual o pensamento de Georges Bataille assume uma ímpar importância. Jonnefer Barbosa, nessa perspectiva afirma: “A tentativa mais rigorosa de estabelecimento de uma teoria da comunidade a partir dos marcos bataillianos se dá com dois textos do início da década de 1980: “*La communauté inavouable*”, Blanchot (1983), e “*La communauté desoeuvrée*”, Nancy (1986). Tanto Blanchot quanto Nancy partem da constatação de uma inevitável e irreversível dissolução do conceito e da experiência de comunidade no mundo contemporâneo”. BARBOSA, Jonnefer. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: Educ, 2014, p. 70-71. Diante do escopo da presente pesquisa, tornar-se-ia impossível analisar as contribuições de cada um desses pensadores, motivo pelo qual nos permitimos indicar estudos nos quais a questão da comunidade e suas especificidades em cada um dos autores foram situadas. Jonnefer Barbosa dedica a parte II de seu estudo supramencionado, na qual apresenta uma profunda reflexão intitulada: *Agamben e o problema moderno da comunidade*, p. 67-90; Alfonso Galindo Hervás reconstrói a gênese da questão da comunidade no âmbito do pensamento agambeniano e suas influências, que pode ser conferido em: capítulo 3, intitulado *La comunidad sin soberanía*, p. 111-202. GALINDO HERVÁS, Alfonso. *La soberanía: De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia: Res Publica, 2003.

⁴⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerrero. Lisboa: Presença, 1993, p. 11.

⁴⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerrero. Lisboa: Presença, 1993, p. 11.

⁴⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerrero. Lisboa: Presença, 1993, p. 33. Paula Fleisner descreve com precisão essa figura do qualquer, vejamos: A “singularidad cualquiera”, tal es el nombre de esta forma-de-vida, es una especificación de la potencia constituye la polarización íntima de la vida desnuda y que permite pensar el *cómo* se es más allá de la pregunta por el *qué* se es. La singularidad cualquiera es, de este modo, un concepto ontológico, político, ético y estético que describe la condición humana del mundo contemporáneo, pero también una descripción del ser en cuanto tal, tomado en su *cómo*, de los seres singulares sin identidad ni esencia”. FLEISNER, Paula. *Vida criatural y comunidad de la nada. La política de indistinción*

Logo, por ser o homem potência de ser e de não ser, o *ser qualquer*, aquele que vem, que em seu ser não estará signado a realizar qualquer essência ou qualquer vocação histórica, ou ter algum destino pré-fixado em sua ex-sistência, em uma *forma-de-vida*, um *ethos* sem pressupostos, ou identidade específica, em uma vida como potência: “*é o simples facto da sua própria existência como possibilidade ou potência*”⁴⁹¹. Matias Saidel corrobora: “O *qualquer* é um ex-sistente no qual o ser e modos coincidem, onde não cabe distinguir sujeito e predicados”⁴⁹², potência/impotência, possibilidade, o que torna possível compreender a passagem seguinte:

O facto 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.⁴⁹³

Ao descrever à *comunidade que vem*, na figura do *qualquer*, uma potência de ser, potência de não ser, uma espécie de potência sem sujeito, sem identidade, sem uma essência humana, ou mesmo vocação história, o pensador italiano, conforme observa Sabrina Sedlmayer: com o “[...] termo comunidade não quer dizer coletividade, comunitarismo, partido; e “que vem” não significa futura”⁴⁹⁴, um formato de comunidade que possa responder aos desafios dos tempos que correm, o tempo que vem, o tempo de agora. Emmanuel Taub, por sua vez, ao considerar que a proposta de *a comunidade que vem*⁴⁹⁵, entende que essa expressa um profundo diálogo com a tradição judaica, em um viés messiânico na qual formula

entre hombres y animales en la filosofía de Giorgio Agamben. *Revista Lationamericana de Estudios Críticos Animales*. Año 1, v. II, octubre, 2014, p. 43.

⁴⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerrero. Lisboa: Presença, 1993, p. 38. [Grifo do autor].

⁴⁹² “El *cualquiera* es un ex-sistente en el que ser y modos coinciden, donde no cabe distinguir sujeto y predicados”. SAIDEL, Matías. Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 49, julio-diciembre, 2013, p. 447. [Grifo do autor]. [Tradução nossa].

⁴⁹³ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerrero. Lisboa: Presença, 1993, p. 38.

⁴⁹⁴ SELDMAYER, Sabrina. *A comunidade que vem*. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue; FAPERJ, 2008, p. 139.

⁴⁹⁵ De acordo com Emmanuel Taub, *La comunidad que viene* de Giorgio Agamben es uno de sus libros “más judíos”, entendiendo esta expresión en el sentido de que es en donde podemos encontrar de una manera explícita elementos de la tradición y pensamiento judío que marcan el camino de sus indagaciones y reflexiones filosóficas [...] en primer lugar desde el tema principal del libro: aquí encontraremos la propuesta (o programa) de mayor densidad mesiánica; En segundo lugar, a partir del programa mismo que se extiende a través de este pequeño, pero profundísimo, libro: la forma de “programa” propositivo sobre una política por-venir. En tercer y último lugar, Agamben se emparenta con el “comentario” como método de construcción de saber, de la misma manera que este método constituye la base del pensamiento judío. Cf. TAUB, Emmanuel. *La comunidad que viene: un programa del hombre por-venir en Giorgio Agamben*. *Pensamiento y Cultura*. Vol. 18-2, Diciembre de 2015, p. 95-110.

um novo modo de pensar um por vir da humanidade, [um pertencer não fundado em uma relação de exceção, uma vida em comum livre do bando soberano], “[...] seria uma potência capaz de efetuar um pequeno deslocamento do sentido e dos limites, rumo a um discreto ‘como fazer.’”⁴⁹⁶ A parábola benjaminiana sobre o messianismo, o reino messiânico, a qual o pensador italiano referencia, é ilustrativa, pois sinaliza um *como se*, uma breve mudança:

Os chassidim contam uma história sobre o mundo por vir, que diz o seguinte: lá, tudo será precisamente como é aqui; como é agora o nosso quarto, assim será no mundo que há-de vir; onde agora dorme o nosso filho, é onde dormirá também no outro mundo. E aquilo que trazemos vestido neste mundo é o que vestiremos também lá. Tudo será como é agora, só que um pouco diferente.⁴⁹⁷

Em *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*⁴⁹⁸, a partir da figura de Paulo, personagem primordial no judaísmo no contexto do messianismo, o pensador italiano constata inicialmente que o conteúdo messiânico e o messias paulatinamente foram sendo apagados da mensagem paulina ao longo da tradição, seja por meio das traduções, seja por seus comentadores. Esse aspecto possibilita compreender a significação do *tempo de agora* (*ho nyn kairós*), o *tempo messiânico*, paradigma para interpretar o tempo histórico. O messianismo de Paulo não indica um futuro, senão que se refere ao agora (*ho nyn kairós/Jetzt-Zeit*), e carrega em si a potencialidade de colocar radicalmente em questão a identidade jurídica e social, em que “[...] o tempo messiânico, como tempo operativo, no qual apreendemos e realizamos a nossa representação do tempo, é o tempo que nós mesmos somos – e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos”⁴⁹⁹, o *tempo que resta*. As questões cardeais que guiam toda a exegese hermenêutica do seminário podem ser sinteticamente enunciadas: O que significa vida messiânica e viver no messias? Qual a estrutura do tempo no viés do messianismo, de um tempo messiânico?

O messianismo na acepção paulina, a partir da leitura agambeniana, indica a caracterização de um romper, interromper com a lei, desativar a lei, na intrínseca relação com a vida, em que um estado de exceção (anomia) pode, destarte, apontar a suspensão da lei, restituição da vida. Um aspecto central é a fórmula do como se não (*hos me*), situada de acordo com Giorgio Agamben em 1 Cor 7,29-32, passagem na qual está exposta em que

⁴⁹⁶ SELDMAYER, Sabrina. *A comunidade que vem*. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue; FAPERJ, 2008, p. 143.

⁴⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerrero. Lisboa: Presença, 1993, p. 44.

⁴⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

⁴⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 86.

consiste a vida messiânica⁵⁰⁰. Essa formulação *hos me*, o *como se não* possui uma fundamental importância, pois se configura como expressão da vida messiânica, significado indicado pela comunidade messiânica, a *klesis* messiânica. Nela, tal chamado, de acordo com o pensador italiano, não chama para nada, menos ainda para algum local ou direção alguma, em que cada um, em sua condição fática, encontra-se chamado e, por conseguinte, pois revoga completamente: “A vocação messiânica é a revogação de toda vocação”⁵⁰¹.

Isso não significa que se trata da substituição de uma determinada vocação por outra mais autêntica ou verdadeira, mas de uma vocação que chama a si mesma e, com esse chamar, que é um trabalho interior, nulifica-a no próprio gesto no qual a habita, isto é, desde já viver na *klesis* messiânica⁵⁰². Entretanto, a relação da vida com a lei comporta, no messianismo paulino, uma série de aporias em que, ora a lei parece ser indicada e inclinar-se como algo a ser superado em função de que a vida esteja em primeiro plano e, por vezes, o Messias aparece como a figura que veio para dar pleno cumprimento à lei e aquilo que foi anunciado e enunciado pelos profetas, em que Cristo é o telos *nomou*, o fim e o pleno cumprimento da lei (Rm, 10,4), isto é, para cumprir os preceitos da lei.⁵⁰³

⁵⁰⁰ “Isso então eu vos digo, irmãos, o tempo se contraiu; o resto é de modo que aqueles que têm esposa sejam como não [hos me] possuidores e os que choram como não choradores e os que têm alegria como não tendo alegria e os compradores como não detentores e os usuários do mundo como não abusadores. Quero que estejais sem preocupação”. *Hos me*, “como não”: essa é a fórmula da vida messiânica e o sentido último da *klesis*”. AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: un comentario à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 37.

⁵⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: un comentario à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 37. [Grifo do autor].

⁵⁰² “A vocação messiânica consiste, pois, na desativação e na desapropriação da condição factícia, que, dessa forma, se abre para um novo uso possível. A “nova criatura” nada mais é do que a capacidade de tornar inoperosa e usar de modo novo a antiga: “Se alguém está no messias, é nova criatura [kainè ktisis]: as coisas antigas passaram, eis que se fizeram novas” (2 Coríntios, 5, 17)”. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 78-79.

⁵⁰³ Esse caráter aporético da lei se torna explícito no legado paulino: Ainda que, na mesma carta essa tese central messiânica radical – e a oposição que ela implica entre *pistis* [fé] e *nomos* [lei] – seja complicada a ponto de dar vida a uma série de aporias (como, por exemplo, em Rm, 3,31: “Tornamos, pois inoperante a lei pela fé? Não, de maneira alguma! Antes confirmamos a lei”), é certo, no entanto, que a vida do cristão não está mais “sob a lei” e não pode, em nenhum caso, ser concebida em termos jurídicos. O cristão, como Paulo, “morreu para a lei” (“*nomoi apethanon*” – Gl 2,19) e vive na liberdade do espírito; e mesmo quando o Evangelho será contraposto à lei mosaica como uma “lei de fé” (Rm, 3,37) ou, mais tarde, como uma *nova lex* [nova lei] contraposta à *vetus* [antiga], ainda assim nem sua forma nem seu conteúdo são homogêneos com os do *nomos*”. AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 57. A questão central que emerge é que na antiga lei, a partir da exposição de Isidoro [*Livro das Diferenças*] o qual o pensador italiano se reporta, consiste em que, na lei há a letra, no Evangelho a graça, a primeira foi dada para a transgressão ao passo que a segunda para a justificação, na lei são observados os mandamentos e se mostra os pecados, e na graça, no Evangelho a graça ajuda a evitá-los na plenitude da Boa Nova se consumam as promessas. Esse aspecto será sumamente importante, conforme exposto, haja vista que, no interior da vida monástica, como veremos adiante, a regra que tem por modelo o Evangelho, jamais, portanto, poderá ter forma de lei, o que poderia justificar a escolha e o uso do termo *regula*, o que implicaria em uma contraposição ao mandamento legal. Destarte, a *nova lex* não pode ser em forma de lei, entretanto como regula aproxima-se da própria forma de vida - guia e orientação no *modus vivendi* segundo a referida *regula vitae*.

A vocação messiânica, nessa senda, implica a revocação de toda vocação precedente, que na fórmula do *como se* indica um uso (*chrésis*), que não pode ser institucionalizado, mas se vive, pois é algo que só se pode usar sem possuir, em que permanecer no chamado, nesse sentido, *como não* significa jamais fazer dele, torná-lo objeto de propriedade particular (em contraposição ao *dominium* romano), mas somente em relação de uso: “A vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade: é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular.”⁵⁰⁴

Logo, viver no messias sinaliza e significa a desapropriação na forma do *como não*, (circunciso/não circunciso, homem/mulher, livre/escravo), em que por meio de um novo uso das coisas velhas, postas de lado, então, se tornaram coisas novas, em que se dá, como observamos anteriormente, por meio de um pequeno deslocamento, um fazer novo das coisas velhas, mas sem que com isso seja constituída uma nova identidade. Assim, a vocação messiânica opera em tensão consigo mesma, sem fornecer uma identidade ulterior, judeu como não judeu, grego como não grego, nem como princípio, nem como fim, sem que judeu e grego possa coincidir consigo mesmos, em que o que há é apenas um resto.

No messianismo paulino, uma dimensão de suma importância é a compreensão de *Katargéo*, um verbo fundamental no messianismo paulino. *Katargéo* é composto de *argeo*, que deriva de *argós*, o qual significa *inoperante*, não-em-obra, inativo. Sua composição, destarte, quer dizer tornar inoperante, desativado, suspenso, em que as obras da lei não são destruídas, mas postas, tornadas inoperantes, não-mais-em-obra, pois, “O messiânico não é a destruição, mas a desativação e a inexecutabilidade da lei”⁵⁰⁵. Matias Saidel observa:

Com efeito, Agamben liga a capacidade de desativar (*katargein*) os dispositivos jurídico-políticos e identitários a uma ética das profanações baseada nas noções paulino/franciscana de *chrésis* (uso). O messianismo seria uma experiência da profanação que desativa a lei que nos separava do livre *uso*. A comunidade messiânica se guiaria pelo princípio franciscano do *usus pauper* que supõe não só negar a propriedade senão dar lugar a uma nova *forma de vida*, baseada em um livre uso de si e dos objetos, que Agamben chama *profanação*.⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: un comentario à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 40.

⁵⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: un comentario à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 116.

⁵⁰⁶ “En efecto, Agamben liga la capacidad de desactivar (*katargein*) los dispositivos jurídico-políticos e identitarios a una ética de las profanaciones basada en la noción paulina/franciscana de *chrésis* (uso). El mesianismo sería una experiencia de la profanación que desactiva la ley que nos separaba del libre *uso*. La comunidad mesiánica se guiaría por el principio franciscano del *usus pauper* que supone no sólo negar la propiedad sino dar lugar a una nueva *forma de vida*, basada en un libre uso de sí y de los objetos, que Agamben llama *profanación*”. SAIDEL, Matías. Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 49, julio-diciembre, 2013, p. 450. [Grifos do autor]. [Tradução nossa].

Assim, em Paulo, o tempo messiânico como o tempo restante, *o tempo que resta*, o tempo operativo que urge no tempo cronológico e, desse modo, irrompe nele e o transforma a partir do interior, o tempo no qual precisamos para fazer findar o tempo, ou seja, *o tempo que o tempo leva para acabar*. Quer dizer, o tempo que levamos para fazer nossa representação acerca do tempo é o tempo que temos, “[...] o tempo de agora (*ho nyn kairós*), que é o único tempo real, [em que] não há senão o resto”⁵⁰⁷. Essa dimensão de tempo não deve ser entendida como o fim cronológico do tempo, mas que carrega em si uma exigência de acabamento, aquilo que se realiza no messias e com o messias no seu tempo.

Enfim, *o tempo que resta* é o agora. Indica, portanto, uma perspectiva messiânica, um aspecto medular na constituição da proposta filosófica elaborada pelo pensador italiano. Isto é, em repensar as estruturas políticas no Ocidente em que a vida desde sempre está (ex)posta na centralidade da cena política, em vista de vislumbrar um outro *modo que ser* e outro *modo de ser*, uma *forma-de-vida* enquanto possibilidade de que a vida em si não mais esteja separada de sua forma, de seus modos de ser, um livre e inapropriável *uso* de si e das coisas, do mundo, dos objetos, dos corpos, dos gestos, um novo *ethos* em que sejam desativados, suspensos, tornados inoperosos os dispositivos biopolíticos que determinam, delineiam e definem a vida nos tempos que correm, o que sempre novamente recoloca a questão da existência do vivente e da condição política no Ocidente.

4.2 Por uma forma de vida *inapropriável*: a experiência franciscana

*Como pode o uso – ou seja, uma relação com o mundo enquanto inapropriável – traduzir-se em um ethos e em uma forma de vida?*⁵⁰⁸

Frente ao panorama no qual a vida se encontra (ex)posta na cena política na atualidade, a qual é tocada, gerida e permeada nas mais diversificadas dimensões, em que o governo da vida por meio do poder biopolítico através de técnicas e táticas governamentais torna-a objeto capturado no interior das esferas de poder, o desafio exigente (ex)posto, como demonstramos no presente estudo, situar-se-ia em tomar *a vida enquanto potência que excede suas formas*, enquanto poder de ser e não ser, buscar outro modo de concebê-la. Uma *ontologia da vida* que possa contrapor o paradigma fixado na operatividade do ser humano, insígnia fundamental da tradição ontológica, o modelo operativo legado pelo pensamento

⁵⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*: um comentário à Carta aos Romanos. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 72.

⁵⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e forma de vida. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 147.

ocidental, conforme tratamos, em vista de um paradigma ético-ontológico no qual a vida possa ser a mais íntima expressão de sua forma e esteja indissociada dos modos nos quais é experienciada e vivenciada.

Essa questão nos parece fulcral por indagar e perquirir acerca de possíveis vias que possam contrapor o modelo político-ontológico reinante no Ocidente [exclusão/inclusiva], que presenciamos de modo ímpar no *tardo-capitalismo*, por meio da consolidação do plano da *oikonomia* em seu caráter universalizante, simbolizado em um sistema estruturado como religião, que se constitui como o *improfanável* – é que podemos situar a obra que finaliza, ou melhor, coloca em suspenso o *projeto homo sacer*, intitulada *O uso dos corpos*.⁵⁰⁹

Nesse panorama, a obra *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida* por meio da genealogia do conceito de forma de vida, em certo sentido, o pensador italiano retoma e reintroduz uma das questões essenciais em seu pensamento, além de poder ser considerada como um perquirir que prepara o terreno para a obra posterior, aquilo que seria exposto sucessivamente, em *O uso dos corpos*. Nessa obra magna, que poder ser considerada a *Suma* de seu pensamento, se torna explícita a proposta do filósofo italiano que compreendemos se traduzir em via de acesso, em direção à outra via que a da biopolítica reinante, das amarras do direito e da política ocidental, dimensões estruturantes que demarcam à vida nos tempos atuais. Ou seja: trata-se de tematizar formas-de-vida em que não persistam cisões, e que algo como *uma vida*, a *vida* do vivente, possa ser inseparável de sua forma, que por meio de um novo uso dos corpos possa estar subtraída e liberada de qualquer modo de apropriabilidade e apreensibilidade, uma vida enquanto *uso do possível*⁵¹⁰, que seja expressão do uso do comum, dos corpos, das coisas, dos objetos, uma vida endereçada à felicidade.

O objeto de investigação da obra *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida* visa analisar em que medida, no caso exemplar do monasticismo foi possível a construção de uma forma-de-vida – uma vida que por se constituir tão estreitamente vinculada à sua forma a ponto de ser inseparável dela. O confronto direto e de capital importância tem seu lócus de desdobramento no problema da relação entre *regra* e *vida*, aspectos basilares que definem o dispositivo por meio do qual se buscava concretizar uma forma de vida comum. É

⁵⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

⁵¹⁰ Essa é a tese elaborada por Elettra Stimilli ao comentar a proposta filosófica do pensador italiano, como expressa o título que enuncia sua reflexão: Cf. STIMILLI, Elettra. O uso do possível. Trad. Esio F. Salvetti. In: (Orgs.) SALVETTI, Esio F; CARBONARI, Paulo C; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofia ética e política*. Passo Fundo: Ifibe, 2015, p. 57-76.

nessa perspectiva que compreendemos a tematização da vida, isto é, uma vida a qual possa ser a expressão de sua forma, conforme precisa pontualmente ao introduzir a exposição: “[...] pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriedade, mas apenas em uso comum.”⁵¹¹

É nessa senda que pode ser entendido o exercício genealógico sobre a forma de vida, e a forma como no monasticismo nos primeiros séculos do cristianismo se buscou viver um ideal de vida, mesmo que em sentido de fuga do mundo, de modo individual e solitário. Entretanto, posteriormente, cumpre destacar que no decorrer dos séculos tenha dele se originado um modelo de vida comunitário em sua integralidade. Foi no seio do monasticismo cristão, prática e forma de vida onde se colocou em xeque a relação entre a *regra* e a *vida*. Nessa perspectiva, duas indagações são elucidativas: *em que consiste a regra, posto que esta possa entrelaçar-se e fundir-se de tal modo na relação com a vida, sem que com isso reste qualquer ordem de resquícios residuais? em que consiste uma vida na qual inexista qualquer possibilidade de dissociá-la da regra?*

O ponto de partida, inicialmente se situa no monasticismo e a constituição de suas regras monásticas, em analisar a literatura que emerge aproximadamente entre os séculos IV e V da era cristã, que trata das regras, dos modos de vida, da vida ou da regra. Isto é, do conjunto de preceitos e regras enquanto estatutos para a vida dos santos padres que viviam sob um modelo de vida monástica. Em um segundo momento, a investigação é restituída ao interior da constituição do franciscanismo, sobretudo a relação entre *vida* e *regra*, no paradigma de vida fixado sob a *altíssima pobreza* e o emergir da tentativa empreendida na defesa do *livre uso*, sem que isso implicasse necessariamente em propriedade, em apropriação, o que gerou um dos grandes confrontos com a Cúria Romana.

Assim, se o monasticismo se configurou pelo viés de uma liturgia, na qual se constituiu um *modus vivendi*, foi se conformando como formas de vida em sentido de uma liturgia, estabelecidas sob a regra, no franciscanismo, o empenho todo girou em torno à defesa

⁵¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 11. Diante da amplitude da obra e do escopo dessa investigação, não nos deteremos em abordar de modo exaustivo a obra em seu conjunto, mas buscaremos centrar em um aspecto que consideramos crucial em nossa abordagem, qual seja: a forma de vida no seu emergir, sua relação com a regra e a vida, e o legado da experiência franciscana, pois traçaram uma tentativa de conceber a vida como inapropriável e inapreensível pelo direito, em usufruir, fazer uso das coisas sem que com isso, necessariamente, se desse em propriedade. Outrossim, uma leitura que trata de modo pormenorizado dessa temática, e reconstrói o percurso da obra do pensador italiano pode ser conferida em: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Os paradoxos da regula vitae: a potência da vida que desativa o direito. *Revista Reflexões*, Ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 23-46. Uma leitura crítica acerca da referida obra, também pode ser conferida em: CHIGNOLA, Sandro. Regra, lei e forma-de-vida em Agamben. In: *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. SALVETTI, Ésio; CARBONARI, Paulo, SIVIERO, Iltomar (Orgs.). Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 17-42.

do uso livre das coisas. Entretanto, como veremos, restou superado em sua tentativa pelo fato de a Cúria Romana ter compreendido e determinado ser impossível usar algo sem que com isso se configurasse em propriedade, o que impediu que firmassem um paradigma de vida liberado do direito. Destarte, para além das especificidades, tais modos de vida se caracterizaram por serem tentativas extremas de conceber uma *forma vitae* no interior da instituição cristã, do cristianismo.⁵¹²

O emergir da questão da regra e de sua relação com a vida depende-se de um contexto específico. Além do legado presente na literatura supramencionada sobre o monacato, tal eclode em um contexto, tem um lastro social, pois refletia um conjunto de práticas que foram sendo adotadas e instituídas por cristãos que buscavam novas formas de vida diante dos rumos que o cristianismo havia tomado, sobretudo a partir de sua oficialização, com status de religião oficial do Estado. Nesse contexto, emergiram movimentos entre os cristãos que buscavam formas de vida que se constituíam em fuga do mundo⁵¹³ perante as transformações que estavam em curso nessa época, uma forma de não sucumbir à captura do cristianismo no interior das estruturas imperiais reinantes, um ideal de vida que teria como finalidade a vida em comum sob o paradigma exposto nos *Atos dos*

⁵¹² A genealogia elaborada pelo pensador italiano é sumamente relevante, sobretudo por mostrar no interior de tais experiências, por meio das práticas adotadas, formas de vida que ao longo da história, nesse caso, particularmente, no período medieval, modos de vida que se constituíram em resistência ao sujeitamento e ao enquadramento nos moldes preponderantes e estruturais do respectivo período. Essas experiências colocaram em xeque a relação entre *vida* e *regra*, em que a vida, sobrepondo-se à regra, amalgamando-se nela provocou uma indistinção entre ambas, em um *modus vivendi* que expressava uma determinada forma de vida, aspecto que ainda resta ser entendido em sua amplitude e significação: “Esta investigação pretende mostrar como, nesses textos, a um tempo diferenciados e monótonos, cuja leitura acaba sendo tão complicada para o leitor moderno, efetua-se, em medida provavelmente mais decisiva do que nos textos jurídicos, éticos, eclesiásticos ou históricos da mesma época, uma transformação que atinge tanto o direito quanto a ética e a política e implica uma reformulação radical da própria conceitualidade que articulava até aquele momento a relação entre a ação humana e a norma, a “vida” e a “regra” sem a qual a racionalidade política e ético-jurídica da modernidade não seria concebível”. AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 16.

⁵¹³ Castor Mari Martín Bartolomé esclarece: “Os discursos sobre a regra emergem a partir das novas práticas de vida que alguns grupos de cristãos se propuseram criar no alto Egito a partir do século III, o chamado monasticismo. O estudo da regra em relação com a vida aparece como elemento central da problematização desta nova forma de vida que alguns cristãos decidiram criar para si. Para compreendermos as motivações daqueles cristãos em criarem novas formas de vida, há que contextualizar sua decisão de fugir do mundo como uma reação à captura da vida cristã pelo império romano. Muitas práticas de domínio de si desenvolvidas pelo monasticismo eram técnicas de resistência (contra-condutas) aos apelos de cooptação do poder institucional imperial. A fuga e resistência do mundo preconizada pelos cristãos destes primeiros séculos tem estreita relação com o momento histórico em que as estruturas de poder começam integrar o cristianismo como religião oficial do império e ser cristão deixou de ser um perigo para se tornar um privilégio”. RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Os paradoxos da *regula vitae*: a potência da vida que desativa o direito. *Revista Reflexões*, Ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 27.

*Apóstolos, com perseverança no aprendizado dos ensinamentos, na partilha das coisas e do pão, com alegria e simplicidade de coração (Cf. At, 2,44-6).*⁵¹⁴

Desse modo, como vimos, à medida que o cristianismo passa a ser internalizado e incorporado pelas estruturas do Império Romano, o monasticismo surge então como uma forma de vida que se constitui, por um lado, como fuga do mundo e, por outro, como indicativo de clara contraposição perante o poderio imperial da época, tendo em vista a vivência de um protótipo de vida, um *modus vivendi* mais aproximado do *Evangelho*. A forma de vida eremita em sua conformação é exemplar por constituir-se em sentido de fuga do mundo, uma vida vivida solitariamente no deserto, em uma condição de austeridade e em caráter eminentemente contemplativo. Desse modelo de vida anacoreta, isto é, de uma forma de vida solitária, aos poucos emergiram formas de vida em comunidades de vida, estruturadas em coletividade, modelo o qual se definiu como cenóbio, (*koinos bios, a vida comum*), a perfeição de uma vida, vivenciada em todos os sentidos em comum.

Esse formato de vida anacorética é posta de lado por Pacômio e, com isso a compreensão do termo *monasterium* [monastério] passa a significar em sentido de equivalência a cenóbio. Com o advento desse *modus vivendi*, na comunidade de vida buscava-se um ideal que superasse o isolamento, a solidão, na alegria da partilha com os demais frades, em uma perspectiva que, “O cenóbio não nomeia um lugar, mas sobretudo uma forma de vida”⁵¹⁵, em que o viver em comunidade compreende um viver, mas um *viver bem* na acepção aristotélica⁵¹⁶: “O mosteiro, como a *polis*, é uma comunidade que se propõe realizar a “perfeição de vida cenobial” (*perfectionem [...] cenobialis vitae*)”⁵¹⁷. Essa será uma questão de suma importância para o monaquismo. Isto é, de afirmar-se em comunidade bem ordenada, gerida e governada, em que o termo *habitus* com aquilo que o circunscreve ocupa uma extrema relevância, pois é o eixo nucleador e ímpar na conformação desse modo de vida, em

⁵¹⁴ Castor Mari Martín Bartolomé observa que “Neste contexto, vemos surgir novas formas de vida de cristãos que pretendem manter um estilo de existência mais coerente com o Evangelho e a vida de Jesus, longe das estruturas de poder sócio-político. Essas novas formas de vida iniciaram-se no século II com os chamados eremitas. Porém, será no final do século III e durante o século IV que os estilos individuais de vida eremita se tornaram formas coletivas de vida nos denominados cenóbios”. RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Os paradoxos da regula vitae: a potência da vida que desativa o direito. *Revista Reflexões*, Ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 28.

⁵¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 23.

⁵¹⁶ “A ideia de uma “vida comum” parece ter um significado político óbvio. Na Política, Aristóteles define a cidade como “comunidade perfeita” (*koinonia teleios*) e se serve do termo *syze* “viver juntos”, para definir a natureza política dos homens, nunca fala, porém, de um *koinos bios*. A *polis* nasce, de fato, tendo em vista o viver, mas sua razão de ser é o “viver bem”. AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 22.

⁵¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 23.

que acaba produzindo uma indiscernibilidade entre regra e vida: “[...] a própria vida se constitui como uma liturgia integral e incessante.”⁵¹⁸

O termo *habitus* passa ocupar um espaço de extrema importância, pois se reveste de um significado ímpar no ordenamento da vida dos cenóbios. Isto é, hábito (*habitus*) que, conforme observa o pensador italiano, em sua raiz significa ‘modo de ser ou agir’, que passou a designar, em certo sentido, uma ambiguidade, pois, se por um lado, referia-se ao modo de vestir, ademais, por outro, designava uma forma de portar-se, *hábito de vida*, o eixo demarcador sob o qual se articula a vida monástica. Além disso, outro aspecto fundamental que passa a ser sumamente definidor e estruturante é o escandir a vida segundo as horas, na qual a existência do monge teria uma espécie de configuração como um *horologium vitae*, pois o ofício das orações é distribuído de acordo com o tempo, as atividades dos monges em caráter de ofício e de liturgia, disposição das horas em sentido da realização litúrgica.

Outro aspecto de destaque é a *meditatio*, a qual compreende quase que uma espécie de hibridização entre o trabalho manual e a oração, entre vida e tempo, memória da regra que, ligada à escansão temporal em sentido de uma oração incessante em vista da observação de cada preceito em relação ao todo da vida do monge, a qual assume um sentido de preceitos vitais. Frente a essa configuração, a esse modo de vida, por conseguinte, um aspecto relevante é que a regra e a vida passam entrar em uma zona de indiscernibilidade.⁵¹⁹ Nesse ínterim, há que se levar em consideração que tal literatura acerca das regras monásticas, conforme observa o pensador italiano, não deve ser compreendida como obras de caráter jurídico, nem como narrações históricas, ou de caráter hagiográfico, embora, nesse último caso, possam estar em estreita relação com a vida dos fundadores das ordens. Mesmo que o objetivo seja a busca da salvação da alma de acordo com o *Evangelho* e os preceitos previstos no ofício divino e na liturgia, essa literatura não emana de qualquer prática eclesial, mas precisa ser restituída ao seu lócus original, qual seja: “[...] precisamente de governar a vida e os costumes dos homens, tanto individual quanto coletivamente.”⁵²⁰

⁵¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 10.

⁵¹⁹ Na passagem que segue é possível percebermos esse caráter de indiscernibilidade. Vejamos: “Uma norma que não se referir a atos singulares e acontecimentos, mas à existência do indivíduo em seu todo, a sua *forma vivendi* [forma de viver], já não será facilmente reconhecível como direito, assim como uma vida que se instituir em sua integralidade na forma de uma regra já não será verdadeiramente vida”. AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 37. [Grifo do autor].

⁵²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 16. As palavras de São João Paulo II ao refletir sobre a *Regra de São Bento* a qual pode ser sintetizada na fórmula *Ora et labora*, ilustram esse modo de vida: “São Bento soube interpretar com

Logo, a vida no mosteiro, nessa perspectiva, sobretudo por meio do trabalho manual dos monges, e a disciplina monástica eram vista como uma arte, arte santa (*ars sancta*), um colocar em prática os instrumentos espirituais, os quais são ensinados pelo abade, devendo ser observados, postos em prática, em que o abade desempenha um papel importante, de ser o artífice de uma arte que deve ser desempenhada não com finalidade própria em si mesma, mas como um ministério, exercício para o Senhor, como uma arte divina, em que o mosteiro é compreendido como um ateliê de arte divina (*officina divinae artis*).

As regras, por conseguinte, não estão relacionadas com a observação e a aplicabilidade de uma lei que estabelece e fixa determinados atos ou condutas, senão que têm um caráter específico que implica pôr em xeque o modo de viver no todo, em sua amplitude, o *modus vivendi* do indivíduo no qual a vida está acima da norma e se torna critério de aplicabilidade da norma, a centralidade situada não em um dever observar “[...] uma determinada ação ou série de comportamentos determinados, mas a própria *forma vivendi* do sujeito”⁵²¹. Esse é o motivo pelo qual, de acordo com Giorgio Agamben, ao professar os votos o monge franciscano não promete à regra, nem viver segundo a regra, mas sua profissão consiste em comprometer-se em observar a indivisibilidade da regra e da vida, o que indica um limiar de indistinção, conforme destacamos anteriormente, que expressa a indecidibilidade entre *forma regulae* e *forma vivendi*, de tal maneira que “[...] é a vida que deve ser aplicada à norma, e não a norma à vida.”⁵²²

A *regula vitae*, a regra da vida, que não se sobrepõe à vida, mas decorre da vida, em que a vida é que determina a regra, em que a regra se faz em estreita relação com a vida na mesma proporcionalidade em que a vida se faz regra. A *regula vitae*, nessa acepção, é aquela *pela qual se vive*, que em Angelo Clareno é a expressão usada para definir o modo de vida da regra franciscana: “A regra não se aplica à vida, mas produz vida e, ao mesmo tempo, produz-

perspicácia e de modo seguro os sinais dos seus tempos quando escreveu a sua Regra, na qual a união da oração e do trabalho se tornava, para aqueles que a aceitassem, o princípio da aspiração à eternidade: «ora et labora», reza e trabalha. [...] Lendo os sinais dos tempos, Bento viu que era necessário realizar o programa radical da santidade evangélica [...] numa forma ordinária, nas dimensões da vida quotidiana de todos os homens. Era necessário que o heroico se tornasse normal, quotidiano, e que o normal, o quotidiano, se tornasse heroico. Deste modo, o pai dos monges, o legislador da vida monástica no Ocidente, tornou-se também o pioneiro de nova civilização. Onde quer que o trabalho humano condicionasse o desenvolvimento da cultura, da economia e da vida social, aí chegava o programa beneditino da evangelização, que unia o trabalho à oração e a oração ao trabalho [...]”. SÃO JOÃO PAULO II. *O exemplo de São Bento*: «Ora et labora». Homilia em Núrcia, Itália, 23 de março de 1980. Disponível em: <https://evangelhoquotidiano.org/main.php>. Acesso em: 28 de novembro de 2017.

⁵²¹ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e forma de vida. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 65-66. [Grifo do autor].

⁵²² AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e forma de vida. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 70.

se nela”⁵²³. Entretanto, a vida do cenóbio sendo vivida em comunidade, publicamente, a partir do modelo de vida adotado, em uma forma de vida, implicaria em um conjunto de regras que a definem. Seria o conjunto de prescrições de acordo com o que o monge vive que define sua forma de vida? Ou, tratar-se-ia da forma de vida do monge que cria suas regras?

Dessa configuração, de acordo com o pensamento agambeniano, há que se levar em conta que a regra e a vida se encontram em uma zona de indiferença, o que indica para algo além do simples plano da regra e da vida, para um terceiro que os franciscanos, embora de modo insuficiente, definiram como *uso*, temática acerca que nos ocuparemos mais adiante, a qual indica um campo de tensões que permeia a vida no *modus vivendi* do cenóbio⁵²⁴ que, “[...] deslocando o problema ético do plano da relação entre a norma e a ação para o da forma de vida, parece pôr novamente em questão as próprias dicotomias entre regra e vida, universal e particular, necessidade e liberdade, pelas quais estamos habituados a compreender a ética”⁵²⁵. Essa abordagem acerca da *regula et vita* terá com os franciscanos o máximo de desenvolvimento, que em sua conformação se torna perceptível um contínuo e paradoxal tensionamento entre a vida e a regra, sem confundi-las, mas que sinaliza para um caráter neutralizador e transformador de ambas, da qual emerge uma forma-de-vida.

A partir da problematização acerca da vida monástica, o pensador italiano passa a analisar o emergir dos movimentos religiosos surgidos no decorrer dos séculos XI e XII, definição que carrega uma ambiguidade, tendo em conta que é uma tarefa complicada, posto que são fenômenos complexos aos olhos dos historiadores. No interior desses movimentos o foco da análise consistirá em compreender a fundação das ordens monásticas, especialmente no franciscanismo. Um aspecto presente em todos os movimentos e que não se apresenta como novidade é a reivindicação da pobreza, o que indica, certamente, a adesão a uma forma de vida em comum, a qual se buscava vivenciar de modo apostólico, no qual em questão estava uma *forma vitae - a vida*, “[...] o poder viver de maneira determinada, praticando alegre e abertamente uma determinada forma de vida”⁵²⁶, a defesa da pobreza como perfeição

⁵²³ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 77.

⁵²⁴ “O campo de tensões entre a forma de vida da *regula vitae* e a realidade vivida pelos monges era permanente. Estas tensões eram constantes e às vezes graves, porém as tensões sempre incidiam na máxima de que a vida era superior à regra no ponto em que a regra só adquire plenitude quando se torna vida, e não quando se cumpre normativamente”. RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Os paradoxos da *regula vitae*: a potência da vida que desativa o direito. *Revista Reflexões*, Ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 38.

⁵²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 79.

⁵²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 99.

evangélica e uma forma de vida baseada na altíssima pobreza, (*usus pauper*) no caso franciscano.

Embora o sintagma forma de vida seja muito anterior em sua formulação ao franciscanismo, indica um modo de vida no qual ao ser vivenciado não permite que algo esteja separado desse modelo de vida, como uma espécie de paradigma, um exemplo de vida a ser seguido na vida monástica. A partir do século XI, no interior dos movimentos espirituais retoma-se o sintagma de tal modo que essa vigorosa formulação acaba recaindo sob os dois termos que o compõem, que tem o sentido de fazer coincidir perfeitamente vida e forma. Porém, em que pese à importância desses movimentos, somente com os franciscanos o sintagma *forma vitae*⁵²⁷ passará a assumir em sua caracterização o termo técnico da literatura monástica sua decisiva importância, no qual a vida como tal passaria em todos os sentidos a ser a questão decisiva, por excelência.

O que está exposto na essencialidade da formulação de Francisco com os termos *vida* e *regra* é a forma como são explicitados e indica uma tensão recíproca, na medida em que a regra se indetermina em vida, fator que se deve ao fato de que em ambas o que está em questão é o *vivere secundum formam*, a novidade que emerge no franciscanismo, uma *forma vitae*, uma forma de vida, embora tendo presente a tensão entre regra e vida, mas ambas permanecendo incluídas nessa formulação, indicaria, como “forma de vida” não um código de normas, mas algo que parece corresponder ao que Francisco chama de “vida”, “regra e vida” ou, no Testamento, “[...] viver segundo a forma do santo Evangelho.”⁵²⁸

No franciscanismo o princípio regente da *forma vitae* precisa se tornar explícito na medida em que a regra é a própria vida, isto é, é na forma de vida vivida segundo o Evangelho, a vida de Cristo, o modelo de vida que serve de imagem e modelo a ser seguido. A novidade reside na própria concepção que vem à tona da equação integral de regra e vida, vida de Cristo como paradigma de transformação radical no modo de compreender tanto a vida quanto a regra. Não se trata, portanto, de aplicar determinada forma, ou conjunto de normas à vida, mas de um *vivere* de acordo com determinada forma de vida. Indica, assim,

⁵²⁷ “Um exame das ocorrências do sintagma “forma de vida” nas fontes franciscanas mostra que isso não aparece como tal nos escritos atribuídos a Francisco. A *Regra não bulada* começa, como vimos, com a drástica declaração: “Esta é a vida do Evangelho de Jesus Cristo que o frade Francisco pediu para ser concedida e confirmada pelo Papa”, aproximando os dois termos *regula e vita* [a regra e a vida desses frades é isto, viver em obediência, em castidade e sem bens próprios]”. A aproximação é retomada na *Regra bulada* de 1223 [a regra e a vida dos frades menores é isto [...]”. Contudo, no *Testamento*, aparece o termo forma; este aparece ligado não a vita, mas a vivere [...]”. AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 102-103.

⁵²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 108.

uma vida na qual no ato de segui-la, esta se constitui em forma, quer dizer, coincide consigo sem que haja quaisquer resquícios residuais. Enfim, requer compreender o modo de vida inspirado e guiado pelo Evangelho⁵²⁹ como uma *forma vitae* e não uma regra.

A *forma vivendi*, nessa acepção, significa observar, viver segundo o Evangelho, como uma *fórmula vitae* e não como uma regra, nem coincide com um sistema normativo, (tanto em termos de Igreja, como de direito canônico), nem mesmo como um *corpus* de doutrinas. Logo, o que estava em questão, na compreensão de *forma vitae*, seria uma forma de vida qualificada, um modo de vida exemplarmente qualificado que, portanto, de forma alguma poder-se-ia ser entendida como uma regra.

Durante os séculos XI, XII e XIII, se por um lado o monacato foi se transformando em estrutura feudal com grande poderio, prestígio e riquezas, por outro lado, emergiram movimentos em âmbito social e religioso por toda Europa que buscavam um modo de vida demarcado pela reivindicação de “[...] uma forma de vida em que a regra principal era o direito a não ter direitos, entre eles, o direito a não ter propriedade”⁵³⁰. O que é objeto de demanda se situa anteriormente a qualquer questão, fosse de ordem teológica, dogmática ou de fé, propriamente “[...] com a vida e o modo de viver, com *um novum vitae genus* [novo gênero de vida], que eles denominam ‘vida apostólica.’”⁵³¹

Em vista de analisar o franciscanismo é de fundamental importância ter presente a pobreza, a compreensão de *altíssima pobreza* [*altíssima paupertas*], a partir da qual Francisco define e circunscreve a forma de vida dos frades menores, motivo pelo qual se reveste de suma importância porque é em torno a sua demanda que se travará o conflito acirrado, sobretudo com a Cúria Romana, e a ruptura sob o pontificado de João XXII. O que os franciscanos desejavam era, nessa direção, estabelecer um princípio segundo o qual, por terem abdicado de todo o direito, tanto de propriedade, quanto de uso, somente conservariam o simples uso [*usus facti*] sobre as coisas. Nesse contexto, se Nicolau III havia acolhido as teses de Boaventura por meio da bula *Saiu o semeador* de 1279, por outro lado, seu sucessor, João XXII, conforme observa Giorgio Agamben, exímio conhecedor do direito, abrogou a decisão

⁵²⁹ “Não se poderia dizer com mais clareza que, quando uma vida (a vida de Cristo) fornece o paradigma da regra, a regra se transforma em vida, se torna *forma vivendi et regula vivifica*. O sintagma franciscano *regula et vita* não significa uma confusão entre vida e regra, mas a neutralização e a transformação de ambas numa “forma-de-vida”. AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 113. [Grifos do autor].

⁵³⁰ RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Os paradoxos da *regula vitae*: a potência da vida que desativa o direito. *Revista Reflexões*, Ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 40.

⁵³¹ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 98. [Grifo do autor].

anterior, ao estabelecer o caráter de inseparabilidade entre uso e propriedade e, além disso, conferiu à ordem a propriedade em comum dos bens dos quais fazia uso.

Nesse contexto, o que estava em questão para os franciscanos na discussão travada com a Cúria Romana se situava em que os mesmos exigiam uma espécie de *abdicatione iuris*, quer dizer a possibilidade de garantir uma existência fora do direito, a qual se tratava de que os irmãos se servissem dos bens sem que com isso tivessem sobre esses qualquer espécie de direito (fosse direito de uso ou de propriedade). Isto é, a exigência da ordem franciscana residia em neutralizar o direito com respeito à vida. É nessa acepção, de acordo com Giorgio Agamben que “[...] o franciscanismo pode ser definido - e nisso consiste sua novidade, ainda hoje impensada e, nas atuais condições da sociedade, totalmente impensável - como a tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito.”⁵³²

Nesse modelo de vida, em sentido de paradigma perseguido pelo franciscanismo, em consonância com o *Evangelho*, distintamente de um viés da aplicabilidade da lei a vida se faz, pois trata-se de pensar uma vida além do direito, sem negá-lo, mas em buscar um *modus vivendi* que tornasse inoperante o direito e a lei, no qual a vida pudesse ser vivida no uso das coisas, por meio da pobreza, um *usus pauper*. Isto é, em usufruir das coisas sem que com isso fosse necessário tê-las, torná-las apreensíveis e apropriáveis. Com vistas a explicitar esse problema, o pensador italiano reconstrói os argumentos centrais da querela travada com a Cúria Romana.

Dentre eles se situa a possibilidade de justificar que, antes da queda, do pecado, na natureza original, em estado de inocência o ser humano, por direito natural, tinha todas as coisas ao seu dispor, pois eram de uso comum. Assim, a constituição do direito e de toda forma de propriedade teria se iniciado após a queda humana com a construção da cidade por parte de Caim. Com base nesse argumento é que se estabeleceu à defesa do livre uso das coisas por parte do homem, e os franciscanos buscaram a renúncia ao direito de propriedade, entretanto, mantendo o uso das coisas. Assim, por meio da *abdicatione iuris*, e por meio da separação entre *propriedade* e a relação com o *uso* se constituiria o dispositivo fundamental pelo qual definem a pobreza.

Além dessa argumentação, Guilherme de Ockham, em sua genial formulação, defendeu a possibilidade de fundamentar a ideia de uso a partir da inversão do paradigma do

⁵³² AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 116. [Grifo do autor].

estado de necessidade. Em resposta à bula de João XXII, o pensador franciscano elaborou a partir do direito romano, afirmando que em caso de necessidade extrema cada um tem por natureza o direito de usar as coisas de outrem. A estratégia adotada foi à proposição de que entre *ius* [direito] e *licentia* [licença] não havia diferença e, portanto, para os franciscanos não existiria uma licença de uso separada do direito de uso, e isso valeria para os casos de necessidade, o que compreenderia um direito de uso positivo.

Entretanto, os franciscanos mesmo não detendo qualquer tipo de direito positivo sobre aquilo que usam, teriam sobre as coisas um direito natural, entretanto, com um limite em caso de extrema necessidade. Isto é, em síntese, buscavam manter-se fora e dentro do direito, por meio de uma formulação inversa do estado de exceção. A defesa visava que se renunciasse à propriedade, toda e qualquer faculdade de apropriação, mas não ao direito natural de uso, posto que por ser direito natural, constituir-se-ia, portanto, irrenunciável. Em caso de normalidade, os franciscanos, do ponto de vista do direito positivo, não detém direito algum sobre as coisas no sentido de apropriação, mas apenas uma licença de uso em situação de extrema necessidade, pois se recupera a relação com o direito natural, no qual a exceção torna-se uma forma de vida.

Além de toda discussão e das disputas travadas entre o franciscanismo com seus expoentes pensadores, na perspectiva exposta por Giorgio Agamben, a argumentação desenvolvida embora em uma seara jurídica tenha se dado de modo insuficiente, a questão do uso em si mesmo - para além da contraposição ao direito, poderia ter sido uma estratégia interessante de abordagem para adotar uma teoria do uso presente, sobretudo o exposto em 1 Cor, 7,20-31, “[...] em que o fato de usar o mundo como o de não usá-lo ou não abusar dele”⁵³³ o como se não, *hos me*, como não, conforme vimos quando analisamos anteriormente a importância do legado paulino no pensamento do filósofo italiano.

Enfim, talvez o que tenha faltado aos franciscanos em sua aferrada estratégia de defesa frente à Curia Romana tenha sido pensar a questão do uso além de um caráter defensivo, fator esse que os impediu de vinculá-lo à forma de vida dos frades menores em suas várias dimensionalidades. A concepção de uso exposta pelos franciscanos privilegiava uma compreensão de uso em sentido de ato [*energeia*], estratégia a qual ao invés de reduzir o puro uso ao nível da pura prática, dos atos efetivados no âmbito da renúncia ao direito, mais produtivo poder-se-ia ter sido ao explicitar “[...] sua relação com a forma de vida dos frades

⁵³³ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 142.

menores, perguntando-se de que maneira aqueles atos podiam constituir-se como um *vivere secundum formam* e um hábito.”⁵³⁴

Portanto, diante do exposto, o uso poderia ter sido concebido como um terceiro, um ponto de equilíbrio entre o direito e à vida, entre ato e potência, para além de definir negativamente a forma-de-vida dos monges, sua prática vital em torno da qual se estruturava a vida. Talvez, esse modelo de vida, o paradigma da altíssima pobreza, em sentido de *forma-de-vida*, uso das coisas, não seria um paradigma a partir do qual o Ocidente deveria se debruçar para articular novas formas de vida, novos usos, para o mundo, para as coisas, diante de um panorama de eminente destruição das formas de vida na terra, dos ecossistemas e de qualquer forma de desenvolvimento integral dos seres vivos? Certamente essa relação entre o *uso* e a *forma de vida* é uma tarefa inadiável para o tempo presente, o inapropriável, somente como uso, na mais íntima possibilidade de comunicar um *ethos* ao humano, a tarefa de confrontar com aquela ontologia operativa, em que uso e forma possam ser categorias indicativas de uma ética/ontologia, de uma exigência que articule a vida que, no uso, constitua-se como algo inseparável de sua forma.

4.3 Por uma teoria do *uso*

*No uso, homem e mundo estão em relação de absoluta imanência: ao usar algo, o que está em jogo é o ser do próprio usante*⁵³⁵

A obra *O uso dos corpos*⁵³⁶ compreende ao mesmo tempo uma síntese e aquilo que o pensador italiano define como a *pars construens* de seu *projeto*. Ou seja, se até então havia sido apresentado o diagnóstico da cultura e da política do Ocidente – *pars destruens* –, emerge uma proposta de resistência ao panorama biopolítico em voga por meio de uma teorização do *uso dos corpos*, e uma compreensão de *forma-de-vida* na perspectiva da

⁵³⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 143. [Grifo do autor]. Paula Fleisner analisa um detalhe que nos parece relevante sobre a obra *Altíssima pobreza*. Vejamos: “El arte de tapa de la primera edición del libro es el detalle de San Francisco de Asís predica a los pájaros, de Giotto. Es difícil aventurar los motivos certeros para la decisión de que esa imagen acompañe, enmarque y circunscriba el estudio emprendido en Altísima pobreza. Es tal vez el augurio de la re-hominización del problema de la vida, pues nada, ni siquiera los pájaros, se resiste a la palabra, esa metrópolis a la que todas las especies están destinada a emigrar? Es, por el contrario, una invitación a transgredir el contenido humano demasiado humano del libro, a pensar la posibilidad de una comunidad en la que las formas-de-vida no se reduzcan a lo humano? Lo inquietante, lo perturbador del cuadro no es que Francisco hable a los pájaros, sino que ellos - muchos, distintos, diversos e irreductibles a una única especie - lo escuchen”. FLEISNER, Paula. *La vida que viene: estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba, Archivo digital, EPUB, (Temas de Filosofía), 2016, p. 68.

⁵³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 49.

⁵³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

construção de uma proposta ético-ontológica frente ao modelo político da *oikonomia* reinante no Ocidente. Na referida obra, que pode ser caracterizada como a *Suma* de seu pensamento, retomam-se conceitualizações e categorias fundamentais na estruturação de seu projeto filosófico, especialmente forma-de-vida, inoperosidade e uso, noções essas presentes, em certo sentido, desde o início da pesquisa e são essenciais em sua proposta filosófica, na parte final, na qual dá por encerrado, ou melhor, posto em suspenso o *projeto homo sacer*.

Diante da estruturação da cultura ocidental, certamente colocar em questão as implicações da compreensão de uso, diante de uma sociedade guiada pela extrema apropriação das coisas, dos objetos, dos corpos, em que por meio da cultura de massa o consumo tem se tornado sinônimo de afirmação, *(des)subjetivação* e indicativo de liberdade para os indivíduos, colocar em xeque essa noção indica a coragem de um pensamento que põe em questão aquilo que se cristalizou como o *improfanável*, a religião operante em tempo contínuo e sem intervalos, na qual o capital é a tábua de salvação nos tempos que correm, em que o uso das coisas, a forma de consumo exacerbada são aspectos estruturantes dos modos de vida.

Esse conceito possibilita indagar acerca do estatuto próprio dos modos de vida que imperam no presente, a vida como potência de ser e de não ser, possibilidade e abertura em direção de se poder indicar, de algum modo, alternativas de resistência, de contraponto frente a um paradigma societário que já apresenta suas debilidades e seu esgotamento. Isto é, repensar vias de constituição de uma compreensão ético-ontológica da vida que possam indicar resistência ao modelo das sociedades tardo-capitalistas estabelecidas sob o signo *democrático-espetacular* de domínio planetário da governamentalidade biopolítica - a *oikonomia* que define a vida, a gere e a administra por meio dos dispositivos de poder inerentes as esferas estatais e econômicas. Nesse ínterim, poder-se-ia indagar: *O que pode significar fazer uso de algo? em que consiste e que relação se estabelece no fazer uso? é possível se conceber o uso na direção e em sentido de inapreensibilidade e inapropriabilidade?*

Ao introduzir o conceito de *uso*, o pensador italiano restitui-o ao berço da tradição filosófica ocidental, ao pensamento de Aristóteles, pensador grego que influenciou toda a estruturação da política no Ocidente. Além de grande filósofo, foi grande cientista que buscou compreender a totalidade, e seu pensamento é sumamente importante na arquitetura filosófica de Giorgio Agamben. No pensador estagirita, conforme observa o filósofo italiano, a expressão “o uso dos corpos” (*He tou somatus chresis*) aparece na *Política*, na passagem

(1254b 8)⁵³⁷ em que é definida a vida da polis e a condição dos que dela fazem parte. Como podemos perceber, de acordo com a passagem mencionada, a expressão está ligada a definição da natureza do escravo, em que o caráter que parece lhe ser especificamente exposto em sua qualidade distintiva fundamental é ser “[...] aquele homem cuja obra consiste unicamente no uso do corpo.”⁵³⁸

Um aspecto central, nessa acepção, em vista de circunscrever a natureza humana, reside em que, conforme exposto na *Ética a Nicômaco* (1098a 7), ao tematizar qual é o *ergon* do homem, a obra, assevera o pensador grego que o homem nasceu sem obra (*Argos*), isto é, “[...] a obra do homem é o ser-em-obra da alma segundo o *logos*, ao passo que, o escravo em sua constitutividade não dispõe de uma natureza que o qualifique como é o ser-em-obra (*energeia*) segundo o *logos*, mas denomina-o em sua natureza e especificidade estritamente como o ser no qual em sua natureza se define pelo uso do corpo: “O escravo é o homem cuja obra é o uso do corpo.”⁵³⁹

Uma questão crucial consiste em que, embora sendo homens, os escravos não possuem o mesmo *ergon* dos demais homens e, portanto, sua obra é o uso do corpo (*chresis*) e os demais homens carregam em sua condição de ser-em-ato da alma de acordo com o *logos* (*energeia*). Essa caracterização precisa ser entendida à luz da relação entre *potência* e *ato*, em que os conceitos de ser em potência (*dynamis*) e ser em ato (*energeia-chrestai*) serão fundamentais para entender a problematização da perspectiva ontológica (ser-em-obra) e ética (ser-em-uso), em que ambas se apresentam coimplicadas e mutuamente condicionadas, em

⁵³⁷ “Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos mencionados”. ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988, p. 58. [Grifo nosso]. Carlo Salzani observa que “È però in *La comunità che viene* che Agamben nomina per la prima volta l’uso come “la maniera in cui [la singolarità qualunque] passa dal comune al proprio e dal proprio al comune”, lo associa all’*ethos* (cv 22) e lo definisce usando l’espressione contenuta nella lettera di Hölderlin a Böhlendorf “l’uso libero del proprio” (CV 25)”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 158.

⁵³⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 23.

⁵³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 28. O escravo que possui o atributo *o uso do seu corpo*, em que seu *ergon* situa-se em usar o corpo é comparado a um móvel ou instrumento animado, o qual pode se movimentar, porém sob o comando exercido por outro, haja vista que é *um homem que não é de si, mas de outro*. A estreita relação entre senhor e escravo é tal que o escravo não é tão somente escravo do senhor, mas integralmente [parte] dele, já o senhor é apenas senhor do escravo e, portanto, não se constitui como [parte] pertencente a ele. Assim, muito mais que no âmbito de um instrumento em vista da produção se situa em uma dimensão de uso, em uma perspectiva prática, equiparado ao uso, por exemplo, da roupa que se usa, da cama, etc, porém não entendida como *poiesis* e produção com determinada finalidade, mas como um modo de vida, não compreendida nos termos produtivos de um operário moderno. O escravo pertence constitutivamente (do corpo) ao senhor, em sentido de *comunidade de vida*.

que aquilo que parece estar posto em última instância é a realização humana pelo uso perfeito da virtude, a felicidade.

Ao longo do desenvolvimento da genealogia acerca do uso dos corpos, o emergir desse termo se dá em Aristóteles, e um aspecto sumamente importante é que o estagirita usava o termo *chreris* para definir a compreensão de uso o que, ao longo de seu percurso filosófico passa ser substituído pelo termo *energeia*, o qual desempenharia um papel fundamental na estruturação da ontologia, e o modo como o pensamento filosófico ocidental passaria a pensar e conceber o ser como atualidade.

Tendo em vista analisar a compreensão de uso, o pensador italiano o analisa genealogicamente a partir do verbo *chresthai*, tomando como referência uma pesquisa elaborada por Georges Redard sob a orientação de Émile Benveniste em 1950. Um aspecto que chama atenção, a partir da investigação elaborada é que o verbo *chresthai* não tenha um significado específico, mas de acordo com os contextos nos quais é empregado acaba tendo sentidos diversificados. Redard listou 23 significados do termo, dentre os quais citaremos seis exemplos: *chresthai theoi* – “usar o deus” – que indica literalmente consultar o oráculo; *chresthai nostou* – “usar o retorno” – que indica literalmente sentir nostalgia; *chresthai logoi* – “usar a linguagem” – que indica literalmente falar, *chresthai te polei* – “usar a cidade” – que indica literalmente participar da vida política, *chresthai keiri* – “usar a mão” – que indica literalmente golpear com o punho; *chresthai alethei logoi* – “usar um discurso verdadeiro” – que indica literalmente dizer a verdade.⁵⁴⁰

Frente a esses exemplos arrolados pelo pensador italiano, presentes na obra de Redard, um aspecto de suma importância é que, ao observar tal exemplificação se torna claro que é impossível compreender esse verbo [*chresthai*] em sentido de uso, em uma acepção moderna, em sentido de servir-se de, utilizar algo. Trata-se, conforme o pensador italiano, em todos os casos de uma relação com algo, porém, a natureza dessa relação aparece de modo tão indeterminado que se torna aparentemente impossível uma definição num sentido único do termo. Ao analisar a formulação de Redard, Giorgio Agamben destaca que certamente o que tenha impedido uma compreensão precisa e adequada acerca do verbo *chresthai* resida justamente em que a análise tenha se detido sobre o mesmo, mas lançando mão de uma compreensão moderna entendida em termos de “utilização”, fixando-a na relação entre

⁵⁴⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 43-44.

sujeito/objeto, aspecto que impossibilitou captar a correta significação e polissemia inerente ao verbo.

Entretanto, o verbo não é nem ativo nem passivo, mas se constitui como uma diátese, que os gramáticos antigos definiam como “média” (mesotes). Reportando-se a Benveniste, o pensador italiano explicita que, de acordo com o linguista francês, no ativo os verbos indicam um processo que se realiza com base no sujeito e fora dele e, distintamente, no médio, em que o verbo denota um processo no qual tem lugar no sujeito. Isto é, no termo médio o sujeito é lugar por excelência de um processo, ele é simultaneamente ator e lugar do processo, “[...] ele realiza algo que se realiza nele”⁵⁴¹. Ou seja, na compreensão restituída ao ambiente grego do verbo, o processo não se dá de um sujeito ativo para algo como um objeto cindido, dividido de sua ação, considerado passivo, mas contido em tal processualidade, em que o sujeito está estrita e intimamente ligado ao objeto na relacionalidade estabelecida.

Por conseguinte, a fórmula expressa a partir de Benveniste, da diátese média indica que, se por um lado o sujeito que realiza a ação, por realizá-la, não incide em seu operar sobre um objeto, implica que, em sua ação afeta a si mesmo e em si mesmo nesse mesmo processo em colocar-se em relação com outro na relacionalidade, processo no qual ao ser desencadeado pressupõe um topos, um local especial em seu acontecer. Isto é, no termo médio, o verbo compreendido na acepção grega, situa-se em uma indeterminação entre sujeito e objeto, posto que, nessa compreensão, o agente é receptor de uma afeição inerente ao próprio agir.

Assim, torna-se explícito o porquê do verbo *chresthai*, por essa perspectiva medial, não poder figurar no acusativo e estar sempre no dativo ou genitivo, posto que no processo acima descrito, jamais acontece que um sujeito ativo transite para um objeto passivo, ou mesmo separado da ação, mas de tal forma que o sujeito está envolvido na medida em que se encontra implicado no objeto, se dá na relação estabelecida. Portanto, *chresthai significa: “expressa a relação que se tem consigo, a afeição que se recebe enquanto se está em relação com determinado ente”*⁵⁴². Logo, usar o corpo indica a afeição que se recebe ao se estabelecer uma relação com um ou demais corpos, e dessa relação, esse estar em relação é que possibilita uma constituição ética e política do sujeito. Isto é, o sujeito, por meio desse uso, em poder ser afetado se coloca em relação com um corpo, com o mundo.

⁵⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 47.

⁵⁴² AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 47. [Grifo do autor].

Em vista de clarificar essa compreensão da relação que se estabelece em que o agente está implicado em uma afeição – no uso, verbo *chresthai* –, o pensador italiano reporta-se a Benedictus de Spinoza⁵⁴³, que em sua obra *Compendio di grammatica della lingua ebraica*⁵⁴⁴, no capítulo XX, teria desenvolvido uma reflexão ontológica, a qual propicia, de um modo ímpar, uma análise do significado de uma formação verbal hebraica, em que o verbo reflexivo ativo se forma ao ser acrescentado um prefixo à forma intensiva. Essa formulação verbal revela uma ação em que agente e paciente, isto é, ativo e passivo são implicados na ação e passam a se identificarem. Para elucidar essa formulação, o pensador italiano traz à luz dois verbos usados pelo gênio de origem castelhana, nascido em Amsterdam, quais sejam: *visitare* e *pasearse*.

O primeiro exemplo, o verbo visitar em seu equivalente latino é *visitare*, “visitar-se”, mas se constituindo assim de modo insuficiente, explicita a forma se *visitantem constituire*, isto é, “constituir-se a si visitante”. O segundo exemplo, o verbo passear, se *ambulationi dare*, também considerado inadequado, busca na compreensão de *pasearse*, tirado da língua materna de Spinoza, o ladino, que indica “passear a si”. Portanto, esses dois verbos usados como exemplos expressam uma ação do sujeito, ao ser executada é um afetar-se a si próprio, de tal forma que, tanto o agente ativo quanto o passivo passam a estar em um limiar de indistinção absoluta, pois se torna impossível delimitar com precisão entre agente passivo e ativo, sujeito e objeto, posto que a implicação da ação de si e sobre si impossibilita qualquer forma de determinação entre ambos.

É nessa esteira que precisamos compreender a ímpar peculiar natureza do processo pelo qual se denomina como *uso*, em um registro de uma *causa imanente*, em que o visitar-se a si mesmo, ou seja, *constituir-se como visitante* de si mesmo implica uma compreensão de uma *ontologia da imanência*, em sentido de uma esfera de ação de si sobre si mesmo, a qual indica um movimento de autoconstituição e de autoapresentação do ser⁵⁴⁵. Em decorrência

⁵⁴³ Uma introdução detalhada da *vida e das obras* do pensador, conferir: MASSARENTI, Armando (A cura di). *Spinoza: Vita, pensiero, opere scelte*. Grandi filosofi. Milano: Edizione speciale per Il Sole 24 ORE, 2006; Para uma breve introdução: CHAÚÍ, Marilena. *Prefácio*. In: ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Autêntica: Belo Horizonte, 2012, p. 7-17.

⁵⁴⁴ SPINOZA, Baruch. *Tutte le opere: Testi originali a fronte*. A cura di Andrea Sangiacomo. Traduzioni di Mariaelena Buslacchi [et all]. Milano: Bompiani, 2014, p. 2287- 2483.

⁵⁴⁵ A reflexão do filósofo de Amsterdam, a qual Giorgio Agamben toma como referencial é elucidativa, vejamos: “Abbiamo definito *riflessivo* questo verbo dal momento che, come abbiamo detto, è per suo mezzo che si esprime che l’agente è paziente di se stesso, o anche perché il termine che segue il verbo non appartiene a un caso diverso dal nominativo del verbo stesso, come *l’uomo si visita, si guarisce, prega per se, fa attenzione a se stesso*. O anche *l’uomo decide di visitare qualcuno, si applica a camminare, a capire*, ecc. [...] Questo verbo si riconosce grazie alla sillaba *hit-*, posta davanti ai modelli *paqqed*; e *paqqad*; come *hit;paqqed*: «visitarsi» o

desse postulado, “[...] não só é impossível distinguir entre agente e paciente, como também sujeito e objeto, constituinte e constituído, se indeterminam.”⁵⁴⁶ Assim, a partir do momento em que o sujeito ao se constituir visitante, ou mesmo na experiência do passear, em que se constitui como passeante, designa que, nesse sentido, todo o uso é, por excelência, um uso de si, em que o sujeito precisa entrar em relação com algo, ser afetado por esse algo que indica “[...] um constituir a mim mesmo como aquele que faz uso de si. No uso, homem e mundo estão em relação de absoluta e recíproca imanência: ao usar algo o que está em jogo é o ser do próprio usante.”⁵⁴⁷

Essa compreensão ontológica estribada em uma *causa imanente*⁵⁴⁸, tomando a formulação spinoziana para expressar esse paradigma de absoluta e recíproca imanência, em que por meio da experiência de usar algo o agente é afetado no uso de si, como por exemplo, na ação de visitar, o aspecto crucial é o ato do agente que se estabelece fora de si próprio no uso (o ato próprio de constituir-se como visitante), que aquilo que está posto essencialmente, num primeiro plano não é a *energeia* do visitar, mas a afeição que faz que o sujeito agente-usante (que no ato mesmo se torna paciente) recebe dessa relação estabelecida. Igualmente, o termo que se estabelece como objeto da ação, que por meio do uso, constitui-se a si mesmo como visitado, isto é, como agente ativo em seu ser passivo: “À afeição que o agente recebe de sua ação corresponde à afeição que o paciente recebe de sua paixão.”⁵⁴⁹

Como podemos perceber por meio do exposto, a proposição do pensador italiano coloca em outro patamar a relação entre sujeito e objeto, aspecto determinante de todo o pensamento moderno, tanto do ponto de vista da epistemologia e da fundamentação ético-ontológica, e os paradigmas de ação dos indivíduos, demarcados pela primazia posta no sujeito da ação, sob a tutela de um *logos* ordenador e definidor das coisas. Nessa concepção, sujeito e objeto restam desativados e tornados inoperosos e, “[...] em seu lugar entra o uso como nova figura da prática humana.”⁵⁵⁰ O uso, por conseguinte, precisa ser compreendido

«decidere di visitare»; *hit,yasisieb*; «fermarsi» (in spagnolo *pararse*), *hit:halleki* «muoversi» (in spagnolo *pasearse, andarse*)). SPINOZA, Baruch. *Tutte le opere: Testi originali a fronte*. A cura di Andrea Sangiacomo. Traduzioni di Mariaelena Buslacchi [et all]. Milano: Bompiani, Edizione digitale. Il Pensiero Occidentale, gennaio 2014, p. 2419. [Grifos do autor].

⁵⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 49.

⁵⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 49.

⁵⁴⁸ “Não há mais, em Espinosa, validade para a divisão categorial de matriz aristotélica que seria, segundo a tradição, expressão de uma distinção real, a separar essencialmente, no caso, seres metafísicos de seres históricos. Em Espinosa, há uma *nervura do real* a conectar necessariamente todos os seres a partir de uma causa única, que é Deus [...]” ANDRADE, Fernando Dias. QUÃO JUDAICO É O DEUS DE ESPINOSA? *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n.35, jul-dez, 2016, p. 91.

⁵⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 49.

⁵⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 49.

enquanto princípio interno à potência, entretanto, na direção de uma ontologia não redutível à dualidade aristotélica que cinde ato-potência. Logo, a busca justamente reside em propor uma ontologia que rompe com a relação causa/efeito, a necessária passagem da potência ao ato, em que são neutralizadas as oposições próprias da ontologia clássica, ato/potência, matéria/forma, essência/existência, por meio do uso da potência, diversamente de uma concepção do seu pôr-em-obra [operatividade].

Essa compreensão situa o ser na sua relação mais imediata com o mundo enquanto relação de uso, uma espécie de uso habitual da potência, um contemplar na potência que abre incessantemente para um novo uso possível, o *contemplar-se* a si como figura da *inoperosidade*. Esse processo precisa ser situado a partir da concepção da *causa imanente*, uma *ontologia da imanência*, em que os modos são expressão da substância, processo no qual a substância se afeta, se modifica e se exprime a si mesma: “O ser não preexiste aos modos, mas constitui a si modificando-se, nada mais é do que suas modificações.”⁵⁵¹

Nessa senda, o sujeito ao fazer a experiência, ao estar em relação com o outro, outros corpos, com o mundo, e ao fazer uso de si se compreende sujeito no processo. Assim, ao recuperar o significado de uso, o verbo *chresthai*, conforme vimos, carrega em si uma dimensão de medialidade, na qual podemos compreender todo o intento da proposição agambeniana, que possa, por conseguinte, romper com o legado da tradição ontológica ocidental, fixada sob o dispositivo ontológico aristotélico articulado como cisão, por exemplo, causa/efeito, essência/existência, a partir do qual se estabeleceu e fixou a compreensão dos termos atividade/passividade, ato/potência, e a própria compreensão de ser, as quais no interior do período medieval tomam força no seio da teologia cristã, bem como os resquícios ainda incrustados e presentes na cultura do presente.

A centralidade da concepção ontológica estabelecida a partir da medialidade, em conceber uma fundamentação ontológica que indique um constituir-se sujeito na relação, no uso de si, no uso, em uma perspectiva na qual o sujeito não se compreende nem em sentido de ser ativo ou nem passivo em determinada ação, mas como um ser que é afetado na relação que se estabelece com o outro, ao mesmo tempo em que está em relação consigo próprio. Assim, o sujeito do uso ao estar em relação com o outro, se compreende como sujeito de si, em uma perspectiva de adequação ontológica de si com a relação, na qual está intimamente implicado, posto que em sua relação originária e em sua constitutividade está o usar o mundo.

⁵⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 197.

Ao abordar genealogicamente o uso no interior do pensamento ocidental, ao lançar luz sobre o legado da tradição filosófica, o pensador italiano no percurso da obra em análise torna evidenciado que o *uso* esteve presente como temática crucial no labor filosófico. Entretanto, ao longo dos séculos foi relegada ao esquecimento, ou posta de lado em detrimento de outras categorias. Ante a essa constatação dois pensadores como podemos atestar ao longo da exposição da obra em análise são primordiais, com os quais o pensador italiano se mede e busca fazer um acerto de contas: Martin Heidegger e Michel Foucault. O pensador francês ao elaborar sua arqueologia filosófica em torno ao problema do sujeito, *dos processos de constituição do sujeito*, e os modos de *des(subjetivação)* teria deixado de lado a questão do *uso em função do cuidado*. Isso, muito provavelmente tenha sido fruto de um entendimento do verbo *chresthai* em sentido moderno, deslocado da acepção grega, o que teria o impedido de compreendê-lo em sua significação original. Em relação ao pensador alemão, Martin Heidegger, que elabora uma *analítica do ser* em sua existência, igualmente deixa a questão do *uso* em segundo plano, em função da questão do *cuidado*, em uma compreensão de uso que, em certo sentido, se assemelha à compreensão do pensador francês.

Ao longo da exposição da obra *Magna, O uso dos corpos*, se torna evidenciada a suma importância desses dois pensadores na arquitetura filosófica de Giorgio Agamben, dos quais é tributário em sua construção teórica, embora de modo distinto, o que requer que sejam resguardadas as devidas proporcionalidades: De Martin Heidegger, como sabemos, o filósofo italiano fora ouvinte em três seminários e, seu pensamento poderia ser considerado ponto de partida. De Michel Foucault, além da decisiva influência na configuração do método de pesquisa, cabe menção os temas de predileção em sua investigação, os quais, embora não seja consensual, podem ser considerados enquanto continuidade, porém os desenvolve em direção a campos de conhecimento que o pensador francês não o fizera, muito provavelmente por sua morte.

O que chama atenção é que, ao longo do desenvolvimento da obra supramencionada, ambos os pensadores figuram como alvos que o pensador italiano, de certo modo, faz um acerto de contas, ao mostrar que, embora distintamente, a questão do *uso* fica submersa em detrimento do *cuidado*. Isso poderia indicar uma desatenção ao legado do pensamento filosófico, como por exemplo, no caso dos estoicos, em que o uso é central, o lócus sobre o qual e no qual se situa a possibilidade de se pensar a constituição do sujeito. Entretanto, embora respeitando as devidas distinções e diferenças, o que parece haver em comum é que, cada um a seu modo, acaba por não reconhecer o primado do uso, o que no pensamento

agambeniano se caracteriza um aspecto essencial e vital da relação do homem com o outro e com o mundo, o que se poderia definir como *o primado do uso*, como veremos adiante.

Em relação a Martin Heidegger, que desenvolveu uma filosofia *analítica do ser*, o pensador italiano dedica algumas partes fundamentais da obra, porém, vale mencionar, sobretudo a parte 4, *O uso do mundo*⁵⁵², na qual a obra *Ser e tempo*⁵⁵³ é o referencial para problematizar a questão do *uso* e a relação com o *cuidado*. Ao iniciar a exposição parte de uma constatação: o *primado do cuidado* em relação ao *uso*. O cuidado, na acepção heideggeriana é entendido em sentido ontológico, enquanto a estrutura fundamental do ser-aí, do *Dasein*. Isto é, compreende a totalidade originária na constitutividade estrutural do ser-aí. O cuidado, então, entendido como estrutura do ser-aí, totalidade originária é concebido como um *a priori*, e é, portanto, anterior a qualquer comportamento, seja em sentido de vontade, desejo, impulso, etc.

Nesse sentido, o ser-em, a forma como o ser está em relação com o mundo é tematizada no parágrafo 12 de *Ser e tempo*, em que o ser-aí se encontra sempre lançado no mundo em um conjunto de relações as quais o pensador alemão define como a *mundanidade do mundo*. Isto é, o *Dasein* é concebido como um já de um modo antecipado em relação consigo mesmo e com o mundo, um ser-junto ao manipulável, a compreensão de manipulabilidade enquanto paradigma central para se entender a questão do uso, que indica o sentido de utensílio. É nessa dimensão de manipulabilidade que o ser se encontra no mundo, e o cuidar é sempre aquilo que está no fundamento de uma intimidade, na familiaridade com o mundo e os entes intramundanos. A partir disso, observa o pensador italiano que, o ser-aí, por se encontrar no mundo, ele é nesse modo de ser, no uso, na manipulabilidade que faz das coisas, por exemplo, abrir a porta em que se faz uso da maçaneta, o que indica que “O uso do mundo é, mais uma vez, a relação primeira ou imediata do ser-aí”⁵⁵⁴. O *primado do cuidado* se dá por meio da *angústia*, que emerge como estrutura originária do ser-aí. Porém, esta se situa só posteriormente à neutralização da manipulabilidade, subvertendo o papel da familiaridade que usa e manipula algo, em que a intimidade é entendida como estranhamento com o mundo: “O lugar originário do cuidado situa-se no não-lugar da manipulabilidade; seu

⁵⁵² AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 59-69.

⁵⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. (I e II) 10. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Unisversitária São Francisco, 2017.

⁵⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 63.

primado, no insucesso da primariedade do uso.”⁵⁵⁵

Em relação a Michel Foucault, Giorgio Agamben dedica especialmente à parte 3, *O uso e cuidado*⁵⁵⁶ na qual estabelece um diálogo com o pensador francês, tendo presente a obra *Hermenêutica do sujeito*⁵⁵⁷, na qual o significado do verbo *chrestai* é arqueologicamente investigado. Reportando-se a uma passagem do *Alcebiades* de Platão, em que Sócrates ao identificar o “si mesmo” que é aquilo sobre o qual se deve cuidar, demonstra que “aquele que usa” e “aquilo que de que se faz uso” não podem ser compreendidos como coisas coincidentes. O verbo *chresthai*, no conjunto da obra do pensador francês indica o sentido de utilizar [*khraómai*⁵⁵⁸ quer dizer: eu me utilizo [de algo, utilizo algo, um instrumento, etc.,] e, além disso, compreende uma dimensão de comportamento, [*khháomai* pode sinalizar uma determinada forma de comportamento, inerente a um sujeito de ações, de relações e atitudes], que nesse último caso explicitado por meio do exemplo de um comportar-se de modo violento. Ao analisar a passagem na qual Platão, - de acordo com Foucault -, expressa a noção de *chresthai chresis*, esse aparece com a finalidade de definir o significado de “ocupar-se de si”, pois circunscreve uma forma de relação em âmbito instrumental da alma com todo o seu corpo, com as coisas que o rodeiam, com os quais, enfim se relaciona, o que, em última instância, aponta para uma relação consigo mesmo, o que expressa um *cuidado de si*, um ocupar-se de si mesmo.

Essa compreensão, de acordo com a exposição agambeniana, acaba por aproximar-se da concepção do verbo exposta por Redard, a qual, conforme observa, limita o correto entendimento do referido verbo, em seu sentido original. Foucault evoca a noção de uso na relação consigo mesmo, porém o conceito de cuidado de si continua posto na centralidade de

⁵⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 65.

⁵⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 51-57.

⁵⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

⁵⁵⁸ A passagem destacada pelo pensador italiano é ilustrativa, vejamos: “Com certeza, *khraómai* quer dizer: eu me sirvo, eu utilizo (utilizo como instrumento, um utensílio), etc. Mas, igualmente, *khraómai* pode designar um comportamento, uma atitude. Por exemplo, na expressão *hybristikôs khrêstai*, o sentido é: comportar-se com violência (como dizemos “usar de violência” e “usar”, de modo algum tem o sentido de uma utilização, mas de comportar-se com violência). Portanto, *khraómai* é igualmente uma atitude. *Khrêstai* designa também certo tipo de relações com o outro. Quando se diz, por exemplo, *theoîs khrêsthai* (servir-se dos deuses) isso não quer dizer que se utilizam os deuses para um fim qualquer. Quer dizer que se tem com os deuses as relações que se deve ter, que regularmente se tem, isto é, honrar, prestar culto, fazer com eles o que se deve fazer. A expressão *hípπο khrêsthai* (servir-se de um cavalo) não quer dizer que tomamos um cavalo para fazer com ele o que quisemos. Significa que o controlamos como convém e que nos servimos dele segundo as regras da atrelagem ou da cavalaria, etc. *Khraómai*, *khrêsthai* designam também uma certa atitude consigo mesmo. Na expressão *epithymíais khrêsthai*, o sentido não é “servir-se das próprias paixões para alguma coisa qualquer”, mas, muito simplesmente, “abandonar-se às próprias paixões””. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 52-53. [Grifos do autor].

sua análise, ao passo que o de “uso de si” praticamente não é tematizado como tal: “Embora seja a dimensão primária em que se constitui a subjetividade, a relação de uso continua na sombra e dá lugar a um primado do cuidado sobre o uso, que parece repetir o gesto platônico, no qual *chresis* se transformava em cuidado (*epimemeleia*) e comando (*archê*)”⁵⁵⁹.

Portanto, o equívoco do pensador francês situa-se, de acordo com o pensador italiano, em não ter compreendido a significação correta do verbo *chrestai*, de um lado e, por outro, por não ter percebido que *uso e cuidado precisam ser situados em uma relação de circularidade*, haja vista que ocupar-se de si mesmo, nesse sentido, como sujeitos da *chresis*, implica um primado genético-cronológico das relações de uso sobre o cuidado de si: Ou seja, somente na medida em que o homem se insere numa relação de uso, enquanto sujeito, que um cuidado de si se torna casualmente possível, posto que o sujeito se constitui na processualidade e não como uma substância. Portanto, é nessa direção que uma dimensão ética se torna possível, justamente porque o homem em seu *vivere*, em seu habitar o mundo, não possui outro lugar que o plano da relação de uso de si/entre si e o mundo.

Além de tematizar a questão do uso em ambos pensadores, em vista de circunscrever tal problema no percurso da tradição filosófica, o pensador italiano analisa-o, restituindo-o ao pensamento estoico, no qual, como se torna explícito em seu entendimento, *uso* e *usar* possuem uma função essencial, de tal modo que, o estoicismo em sua forma estruturante pode ser compreendido como “[...] uma doutrina do uso da vida.”⁵⁶⁰ O desenvolvimento da análise acerca da questão do uso é restituída aos estoicos em estreita relação com a doutrina da *oiskeiosis*, uma doutrina do uso de si que nada mais significa que familiaridade consigo mesmo. Isto é, implica que o ser vivo, desde seu nascimento, tenha sensação e familiaridade de si e com sua constituição, como por exemplo, conforme Hiérocles explicita que os animais possuem a sensação de seus membros e conhecem perfeitamente sua função, quer dizer conhecem sua natureza em sua funcionalidade e dela fazem uso.

Um exemplo ilustrativo exposto é que animais dotados de presas, que tem dentes, cascos e veneno, não hesitam em fazer uso de suas funções para se defender ou travar um combate com outros animais, o que indica uma percepção de si, em que “[...] o elemento decisivo é, na realidade, toda as vezes, o uso. Só porque o animal faz uso de seus membros é que lhe podem ser atribuídos algo como um conhecimento de si e, conseqüentemente, uma

⁵⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 54.

⁵⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 71.

familiaridade consigo mesmo”⁵⁶¹. Isso quer indicar que a oikeiosis – a peculiar familiaridade do ser vivo consigo, que consiste totalmente com a percepção de si, e esta significa, por seu turno, a capacidade de o ser vivo fazer uso dos próprios membros que lhe são inerentes em sua constituição.

A partir da exposição de Lucrécio, que afirma que toda relação de uso não tem um fim predeterminado, ou seja, a relação do próprio corpo de cada ser vivo com seu próprio corpo está além de qualquer finalidade, o que sinaliza que a relação de uso está liberada de toda e qualquer teleologia preestabelecida. É nessa perspectiva, no interior dessa exposição que o verbo *chrestai* se torna pertinente, pois o ser vivo não se serve dos membros para uma função predeterminada, mas ao entrar em relação com os membros inventa seu uso. Ou seja, os membros em sua constituição precedem qualquer perspectiva de uso, e o uso precede e cria a função.⁵⁶²

Como podemos perceber acima, a questão do uso nos animais se constitui de forma instrutiva para se pensar a questão do uso de si humano, posto que os animais ao entrarem em relação consigo fazem uso de si, que por terem familiaridade com seus membros fazem uso deles, em uma relação concebida de modo relacional, na qual a capacidade de fazer uso de si decorre da percepção de si que os seres tem e que se realiza no uso que fazem de si sem resíduos, em que “[...] o uso de si coincide com a *oikeiosis*, enquanto esse termo nomeia o próprio modo de viver do ser vivo”⁵⁶³. Assim, o uso em um viés relacional e não substancial indica, por excelência, como vimos, o ser afetado, em que o constituir-se a si assinala a forma do próprio viver do ser vivente. Em seu viver, ao entrar em relação com o outro, com o

⁵⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 73.

⁵⁶² A carta 121 de Sêneca a Lucílio que versa sobre a relação da familiaridade, sensação e uso de si, a qual visa responder se todos os seres vivos têm a sensação sobre a sua própria constituição é exemplar e vale a menção. A resposta endereçada por Sêneca mostra uma compreensão acerca do caráter inato que cada ser tem de usar de si: “Que a tenham aparece, sobretudo, pelo fato de que eles movem seus membros com destreza e facilidade, como se para isso tivessem sido instruídos: não há nenhum que não mostre agilidade com respeito aos próprios membros. O artífice maneja com facilidade seus instrumentos, o piloto manobra com destreza o timão do navio, o pintor encontra logo, entre muitas e variadas cores que tem frente a si, aquelas que lhe servem para retratar a semelhança e passa sem dificuldade com a mão da cera para a obra: da mesma maneira, o animal está pronto em todo uso de si”. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 74.

⁵⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 76. A passagem de Sêneca, nesse sentido, é ilustrativa: “Assim, a criança, que deseja estar de pé e busca acostumar-se a caminhar, logo depois que começa a experimentar suas forças, cai e, chorando, se levanta, até que, mesmo com dor, consiga fazer aquilo que sua natureza exige... A tartaruga deitada ao contrário, não sente dor nenhuma e, mesmo assim, inquieta só pelo desejo de sua condição natural [*naturalis status*], não para de agitar-se até que não se volte recolocar-se sobre os pés. Todos os seres vivos têm, portanto, a sensação da própria constituição [*constitutionis suae sensus*] e uma pronta manipulabilidade de seus membros [*membrorum tam expedita tractatio*], e a prova melhor de que eles vêm a vida com esse conhecimento [*notitia*] é que nenhum animal é inábil no uso de si [*nullum animal ad usum sui rude est*]” AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 75. [Grifo do autor].

mundo, coloca em jogo cada vez o seu si, que nada mais é do que fazer uso de si, - “[...] *o ser em sua forma originária, não é substância (ousia), mas uso de si; não se realiza em uma hipóstase, mas habita no uso.*”⁵⁶⁴

Para compreender com precisão em que consiste a noção de uso, o pensador italiano retoma a tradição aristotélica que, em seu legado e, posteriormente, na escolástica passará a compreendê-la como sinônimo de *energeia*, o que o mantêm separado da potência ou do hábito, haja vista que sua proposta filosófica, ao que nos parece tem um viés demarcadamente ético/ontológico, em que, como vimos no decorrer desse percurso, reside em pensar novas bases, um novo *estatuto para o vivente*. Com o objetivo de alicerçar essa proposta, se faz necessário conceber a formulação de Aristóteles em outros termos. Isto é, sem que se compreenda a potência e o ato separadamente, em que ambos se encontrem situados por meio de uma cisão, o que, por conseguinte, implica em que uso sempre e necessariamente esteja na esfera da *energeia* (passar ao ato).

De forma distinta ao legado aristotélico-tomista, o pensador italiano concebe a potência⁵⁶⁵ em outros termos: se faz necessário conceber o uso contrapondo a compreensão de *energeia* (movimento ativo), e pensá-la em sentido de *euchrestia* que significa a adequação de uma parte para desenvolver determinada função, a boa funcionalidade. Isto é, não como uma operação e uma passagem da potência ao ato, mas algo aproximado a uma condição habitual: “[...] um “uso habitual”, uma *chresis-chreia*, um ser-sempre-já-em-uso do hábito ou da potência; em outras palavras, uma potência que jamais é separada do ato, que nunca precisa pôr-em-obra, por estar já sempre em uso, sempre já é *euchrestia*”⁵⁶⁶. Assim, de acordo com essa formulação, temos uma compreensão de potência que não necessariamente tenha que passar ao ato, uma potência como pura imanência.

A proposta de Giorgio Agamben se situa em pensar o *ser-em-uso* em contraposição ao ser-em-ato, restituído à dimensão do hábito que, enquanto uso habitual, então, já se encontra e está sempre em uso, o que, por conseguinte, não pressuponha a figura de uma potência que, em um determinado momento, faça passar ao ato, pôr-em-obra. Dito de outro modo: o hábito

⁵⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 78. [Grifo do autor].

⁵⁶⁵ Rodrigo Karmy Bolton observa que o pensamento agambeniano se constitui como uma potência do impensado, que concebe “[...] o advento de uma potência que não é nem passiva, nem ativa, mas irredutível a tais distinções e, portanto, radicalmente imanente. Portanto, Agamben é um pensador da imanência”. BOLTON, Rodrigo Karmy. O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder. *Cadernos IHU ideias/ Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos*. Ano 15, n. 258, v. 15, 2017, p. 24.

⁵⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 80-81. [Grifo do autor].

concebido como uso habitual rompe e está além da oposição entre potência e ser-em-obra, pois se constitui sempre como um uso de si, o que implica necessariamente uma neutralização, por consequência, da oposição sujeito/objeto, que, em última instância, indica que já não persiste a possibilidade de situar um lugar para o sujeito entendido como proprietário do hábito que toma determinada decisão em direção de colocá-la em obra ou não, porque o si implicado aqui é a relação mesma que se estabelece.⁵⁶⁷

O entendimento acerca da potência que guia a exposição remonta a Spinoza, em sua obra *Ética*⁵⁶⁸, a qual é crucial na proposta agambeniana, pois estabelece uma compreensão especial para se clarificar o que está posto em questão em sua concepção de potência, quando conceitua: “A aquiescência em si mesmos (*acquiescentia in se ipso*)”, que significa: “é uma alegria que nasce do fato de o homem contemplar a si mesmo e a sua potência de agir”⁵⁶⁹. A essa faculdade que o homem possui de contemplar a si mesmo e em sua potência de agir, o pensador italiano a compreende como figura da *inoperosidade*, na qual está implicada a vida em sentido de potência, em que o contemplante, se perde e se dissolve da mesma forma que no uso, da mesma forma que a contemplação não tem objeto, porque apenas contempla a potência que lhe é própria. Igualmente, a vida que contempla na obra a (própria) potência de fazer ou agir, torna-se inoperosa, vivendo tão somente no *uso de si*. Isto é, apenas em sua vivibilidade. Essa relação não sinaliza para algo inerte, mas se dá por meio de uma desativação paciente e tenaz tanto das *energeiai* e das obras que emergem, em uma operação de renúncia a toda e qualquer atribuição e propriedade, o que indica um *vivere sine proprio*.

⁵⁶⁷ O exemplo do pianista Glenn Gould explicita de modo ímpar a contraposição da compreensão de que o uso da potência pertence àquele a quem pertence o hábito, em que se faz necessário afirmar que o uso não pertence a algum sujeito, e que se situa tanto além do ser e do ter. “Glenn Gould, a quem atribuímos o hábito de tocar piano, nada mais faz do que usar de si enquanto toca e sabe tocar habitualmente o piano. Ele não é o titular nem o dono da potência de tocar, que pode ou não pôr em obra, mas constitui a si enquanto tem o uso do piano, independentemente do fato de tocá-lo ou não em ato. *O uso, assim como o hábito, é uma forma-de-vida e não o saber ou faculdade de um sujeito*”. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 85. [Grifo do autor].

⁵⁶⁸ SPINOZA, Benedictis de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

⁵⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 85-86. Nesse sentido, a *Proposição 20* do *Livro IV* nos parece instrutiva: “A virtude é a própria potência humana, que é definida exclusivamente pela essência do homem, isto é, que é definida exclusivamente pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser. Logo, quanto mais cada um se esforça por conservar seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude e, conseqüentemente, à medida que alguém descuida de conservar seu ser, é impotente”. SPINOZA, Benedictis de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 170. Uma leitura sobre o tema da aquiescência spinoziana como contemplação do homem sobre si mesmo e de sua potência de agir pode ser conferida em: TOTO, Francesco. *Acquiescentia in se ipso* y constitución imaginaria del *Sí mismo*. In: D. Tatiàn (comp.), *Spinoza. Noveno Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2013, p. 131-140.

Frente à exposição do pensador italiano sobre a compreensão de potência, ser-em-uso, em que no hábito, a potência se dá e se realiza sem que seja necessário pô-la em ação – passar ao ato, pois esta já se encontra em uso habitual em contemplação de si, na relacionalidade estabelecida, seja com outros corpos, com as coisas, ou com o mundo. É nessa direção, pois que se torna possível algo como uma forma-de-vida. Diante disso, nos parece mais cristalina a opção do caminho empreendido na obra que reflete o monasticismo e, particularmente, o legado franciscano, a discussão realizada em *Altíssima pobreza*, no caso exemplar da experiência dos franciscanos em terem buscado fundamentar a possibilidade do uso de si e das coisas. Ou seja, a tentativa de fundamentar o dispor das coisas, porém de modo separado de toda e qualquer forma de apropriabilidade e apreensibilidade, quer dizer, da propriedade. Entretanto, conforme observa o pensador italiano, a estratégica adotada, na exposição de suas teses acerca da renúncia do direito de propriedade em sentido estritamente negativo poderia se situar em outra esfera. Talvez, mais eficiente e exitosa teria sido a proposição de uma fundamentação do uso que não fosse estruturada em um ato de renúncia, mas que estivesse, justa e precisamente, estribada e fixada na natureza mesma das coisas, em sua inapropriabilidade e inapreensibilidade, além de um âmbito estritamente jurídico.

Ao retomar o legado dos franciscanos restituído à tentativa de inscrição da vida no inapropriável, de pensar uma vida ainda além do direito, isto é, na possibilidade de se conceber o uso das coisas como inapropriabilidade, o pensador italiano reporta-se a um escrito benjaminiano, que é fruto de *Correspondências* trocadas com Gershom Scholem intitulado *Apontamentos para um trabalho sobre a categoria da justiça*⁵⁷⁰ datado de 1916, em vista de refutar a argumentação exposta pela Igreja, por João XXII, contra a ordem dos frades menores franciscanos, a qual colocou fim a batalha travada em busca de garantir um paradigma de vida que recusasse à propriedade. No referido escrito o pensador berlinense aprofundou a estreita relação entre o conceito de justiça e o inapropriável. A exposição tematiza a justiça entendida como inapropriável que, por conseguinte, nada teria a ver com a repartição de bens segundo as necessidades dos indivíduos, porque a pretensão do bem

⁵⁷⁰ *Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia*. In: BENJAMIN, Walter. (a cura di) GANNI, Enrico; RIEDIGER, Hellmut. *Opere complete: frammenti e paralipomena*. Trad. Ginevra Quadro-Curzio. Vol. VIII. Torino: Einaudi, 2014, p. 210-211. Conforme Didier Alessio Contadini esse fragmento benjaminiano constitui um primeiro núcleo de reflexões sobre o *bem, os bens e a justiça*, que compreende o período de 1915-1917), conforme observa: “A parte alcuni frammenti, legati agli studi universitari, riservati a esplorazioni teoriche sul nesso tra linguaggio e logica, ritroviamo una prima attenzione al linguaggio, filosoficamente rilevante, negli Appunti per un lavoro sulla categoria di giustizia. Elaborati nell’autunno del ’16, essi fondano, su una riflessione filosofico-linguistica di alcune parole chiave, un tentativo originale di pensare la storia e il suo limite”. CONTADINI, Didier Alessio. *Lingua traduzione comunità. Sulla filosofia del linguaggio di Walter Benjamin*. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio – RIFL*, n. 2, 2014, p. 44.

inerente aos sujeitos não se circunscreve e nem se fundamenta em uma esfera das necessidades, “[...] mas sobre a justiça e, como tal, dirige-se não “a um direito de propriedade da pessoa, mas a um direito-ao-bem do bem.”⁵⁷¹

De acordo com a posição benjaminiana, ao situar a justiça em contraposição à ideia de virtude, figura como um *estado do mundo*, não circunscrita e estabelecida sobre deveres entendidos como conjunto de normas que visariam à estruturação de uma posição ética, mas algo inerente ao existente em si: “[...] a justiça designa a categoria ética do existente, a virtude, a categoria ética daquilo que é devido. Pode exigir-se a virtude, mas a justiça em última instância só pode ser, como estado do mundo ou como estado de Deus”⁵⁷². Logo, partindo dessa posição em que a justiça é apresentada como algo que coincide exatamente com o esforço de fazer do mundo o bem supremo, indica que, opostamente a compreensão de propriedade que, por conseguinte, é sempre injusta e que não pode levar à justiça, esta última, entendida como o endereçamento a um bem supremo, um estado de bem supremo do mundo, somente pode se constituir em um bem no qual unicamente, pode “[...] significar se experimentá-lo como absolutamente inapropriável.”⁵⁷³

Nesse viés, a pobreza como *inapropriabilidade*, opostamente ao sentido de tomar algo como propriedade que pode coincidir com um estado do mundo, perspectiva a qual o pensador italiano apresenta, a qual busca pensar ao reverso da estratégia adotada pelos franciscanos, em que o uso, por conseguinte, aparece em âmbito de uma relação com um inapropriável, em um estado supremo do mundo, em que a exclusiva relação que se torna possível, portanto, é a inapropriabilidade. No decorrer da exposição são examinados três exemplos de coisas inapropriáveis que, embora não seja simples situá-las no âmbito do uso, porém o ser humano está em uma íntima relação de implicação com essa experiência do inapropriável, quais sejam: o corpo, a língua e a paisagem.

O corpo é tematizado como inapropriável restituído a uma experiência de necessidade em que o ser humano sente um impulso incontrolável, um estado de necessidade, que aparece como algo absolutamente próprio, por exemplo, urinar, em que por estar aferrado em tal necessidade esta se torna a coisa mais estranha e inapropriável. Ou seja: o “[...] corpo me é dado como a coisa mais própria só na medida em que se revela absolutamente

⁵⁷¹ BENJAMIN *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 104.

⁵⁷² BENJAMIN *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 104.

⁵⁷³ BENJAMIN *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 104.

inapropriável”⁵⁷⁴. O segundo exemplo, a língua, por sua vez, particularmente a língua materna apresenta-se como o dado mais íntimo que há ao falante, porém, essa experiência acontece de modo exterior posto que se constitui sumamente como aprendizagem e passa por um processo de transmissão imposto ao infante. Além disso, a língua é compartilhada com outros, o que indica seu caráter de uso comum, inapropriável. O terceiro exemplo é a paisagem que com toda a dificuldade que há em descrevê-la sinaliza para um fenômeno que diz respeito ao homem e ao ser vivo de um modo geral. Entretanto, parece ser uma dimensão que foge a qualquer descrição, mas na qual se dá a forma eminente do uso, em que uso de si e do mundo coincidem de tal modo que não resta qualquer forma de resíduos. Enfim, como podemos acompanhar a posição do pensador italiano, o inapropriável consiste no uso do comum, isto é, consiste precisamente naquilo que nunca se dá em propriedade.

A partir da exposição que percorremos percebemos porque o verbo *chrestai* sumamente importante na proposta ético-ontológica do pensador italiano, pois indica um modo de restituí-lo ao seu sentido original, para os gregos, que indica uma relação de *medialidade*, relação na qual o agente está em íntima relação consigo próprio por meio da afeição. O ser afetado significa estar em relação com o outro, seja com outro corpo, com o mundo. Nessa perspectiva, conforme procuramos apresentar, não há distinção entre sujeito/objeto no uso de si e das coisas, dos corpos, do mundo. Não persiste uma compreensão de que um sujeito possa se utilizar de um objeto, mas contrariamente, por meio do uso de si o agente se constitui por meio desse uso de si, que nada mais é, em última instância, que o caráter de relacionalidade estabelecida e na qual se é afetado. Nessa esteira, em uma concepção de uso⁵⁷⁵ como inapropriabilidade e inapreensibilidade, quer dizer, liberado do direito, sem que seja dado como propriedade, a qual foi à questão determinante no franciscanismo que, certamente, indica o desafio por excelência para os tempos que correm. Isto é, um uso do possível, uma *forma-de-vida*, um habitar, uma vida intimamente ligada à sua forma na qual se torne impossível qualquer cisão e separação de seu modo de ser, uma vida aberta para um novo uso possível e do possível.

⁵⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 109.

⁵⁷⁵ Nesse sentido, Matias Saidel observa com precisão: “Además, una ontología del *uso*, como la que se propone elaborar Agamben, resulta de particular relevancia para pensar lo común en un momento histórico en el cual más que producir nuevos objetos se trataría de inventar nuevos usos de los mismos por fuera de la lógica de la propiedad capitalista, dando lugar a una forma-de-vida allende la apropiación privada de la cooperación social. Se abre así el espacio para una comunidad de *uso* no sólo de servicios o de objetos, sino del mundo mismo, de los cuerpos, de las ideas y de la propia identidad, en una exposición común al acontecimiento que es cada singularidad, cada pensamiento, cada gesto”. SAIDEL, Matías. Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 49, julio-diciembre, 2013, p. 455.

4.4 Por uma *forma-de-vida*: reverso e contraponto à *vida exposta* e sujeitada

*Com o termo forma-de-vida, entendemos uma vida que nunca pode ser separada de sua forma*⁵⁷⁶

O conceito e a compreensão de *forma-de-vida*⁵⁷⁷ são cruciais e perpassam o conjunto do pensamento filosófico agambeniano, presente já na obra precedente ao projeto *Homo sacer*, *Meios sem fim* e, posteriormente, é retomada em *O uso dos corpos*, o que torna possível pensar o reservo da *vida nua* ex(posta). A vida é o dado em torno do qual se funda a cidade dos homens, a polis grega, passando pelo *ancién regime* até o surgimento e a fundação dos Estados modernos, e as experiências aterrorizantes do século XX que, em se levando em conta a dimensão das atrocidades perpetradas contra o humano, sempre recoloca o pensamento ainda além do humano, com vistas a compreender e desvendar, todavia o real significado daquilo que não nos deixa de assombrar, os *espectros, rastros e restos*.

Embora, como vimos, a política no Ocidente tenha em sua base de sustentação uma *relação de exceção*, de produção da vida enquanto sobrevivência, em que por meio de um paradigma de excepcionalidade tornado regra permanente de ação, no século XX presenciamos um estado de coisas no qual o *estado de exceção* teve exemplarmente sua efetivação na estruturação do *campo* como a *localização deslocante*, o *nomos* do moderno, o qual gerou e ainda gera massas imensuráveis de vidas precárias, situação na qual, embora em panoramas os mais diversificados e em modos pluriformes, a vida continua sendo o dado sobre o qual se produz um ascendente contingente de sobreviventes, o lócus sobre o qual se produz a violência, a negação do ser, insígnia demarcante das sociedades espetaculares tardo-capitalistas e da máquina biopolítica que opera de modo continuado.

Nesse ínterim, as experiências que circunscrevem o humano e a vida, como poder-se-ia situar, o mapeamento do genoma humano, os experimentos que a medicina e as ciências operam a partir do dado biológico, *Auschwitz*, os campos de detenção de suspeitos de *terrorismo*, podem ser situados de um modo ímpar, como a expressiva realidade de *Guantánamo*, em que a vida atinge a máxima indeterminação, situações nas quais a vida entra em uma zona cinzenta, de total precariedade que, embora em suas singularidades e peculiaridades, sempre novamente recoloca o problema do que ainda resta do humano frente

⁵⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 233.

⁵⁷⁷ Natalia Taccetta afirma que o conceito de forma-de-vida se contitui como guia no desenrolar de todo o projeto *Homo sacer*, posição a qual compartilhamos: “Agamben assume como principio político fundamental la necesidad de rastrear una vida que no sea pasible de ser separada de su forma, de su modo de vivir, es decir, una vida en la que se juegue el vivir mismo”. TACCETTA, Natalia. Potencia destituyente y espectáculo: del uso y la clandestinidad de la vida. *Revista Reflexões*, Ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 108.

ao agir político em nosso tempo. Em tal panorama, no qual a vida se torna objeto, em que experimentos a determinam e a enquadram nas esferas de exercício de poder, no qual através de uma decisão tomada soberanamente através de uma *exclusão/inclusiva*, a põe em xeque e opera um conjunto de cisões a articulações as quais se encontram desde sempre expostas, o estatuto de vivente reduzido ao dado biológico, que a cada momento, de acordo com cada dimensão na qual é capturada, é separada de sua relação consigo mesma, para, em seguida, ser rearticulada, entendida como vida humana vida animal, vegetal, sobre a qual se age politicamente.

Diante desse panorama em que a vida, ao longo da tradição do pensamento ocidental, constitui-se propriamente no *locus*, esse dado continuamente em questão, articulado, cindido, exposto e, por fim, novamente articulado em vista de ser integrada em determinadas esferas e fins em que está implicada, um aspecto desafiante que se impõe e consiste, pois, precisa e contrariamente a esse estado de coisas no qual se situa – como potência que sempre deve ser posta em ato, ser-em-ato [operatividade] -, compreendê-la como política da forma-de-vida, a vida indivisível em estreita relação com sua forma, de tal modo que já não haja qualquer espécie de resíduos entre vida e forma-de-vida, potência entendida como sinônimo de absoluta imanência, uma potência que contemple a vida em seu modo de ser, vida que por meio do uso, desde sempre coloca o agente em relação consigo mesmo, no uso de si, com os outros corpos, e com o mundo, em uma relação originária, porém na qual se torna inoperante a distinção sujeito/objeto, ativo/passivo, mas em uma relacionalidade mesma em que o agente é afetado pelo outro ao estar posto na relação estabelecida.

Assim, uma vida em que não possa jamais ser separada de sua forma, de acordo com o pensador italiano, compreende uma forma-de-vida em que no seu modo de viver está posto em jogo como questão fulcral o próprio viver. Essa compreensão de vida implica que, cada um dos modos, processos inerentes ao viver nunca sejam entendidos meramente como fatos, mas somente e, sobretudo, como *possibilidades* de vida, o que indica seu caráter de potencialidade, em sentido de potência. A potência nada mais significa que a essência ou natureza inerente a cada ser, em poder ser contemplada, porém jamais cindida com relação ao ato. Assim, por conseguinte, o hábito presente em uma potência coincide com seu uso habitual, em que a forma-de-vida é nada mais que o uso.

O ser humano distintamente ao animal que cumpre sua vocação biológica inscrita em sua natureza possui atributos, aspectos distintivos que transcendem o dado biológico, isto é, carrega em sua de vivibilidade, seu viver propriamente como possibilidade. Assim, no próprio

fato de viver está em questão e em jogo a possibilidade real, a vivibilidade, e no viver a sua felicidade. Ainda além de se compreender que ao ser humano lhe caiba uma potência, como aquele que precise ou possa realizá-la, ou decidir pô-la em ato, ao assumir uma *forma-de-vida* se estabelece como um ser de potência, independente de sua vida ter êxito ou fracassar, pois o fator decisivo é que o ser é sua potência, e sua forma-de-vida com ela é idêntica. Essa vivibilidade entendida como possibilidade, em que a forma-de-vida entendida como potência é que confere ao humano em sua natureza em ser qualificado distintivamente às demais formas de vida, uma vida na qual o que está posto em questão é o irremediável endereçamento à felicidade.

O significado da vida que precisamos ter presente se expressa por meio da fórmula *A vida é uma forma gerada vivendo*⁵⁷⁸, uma vida que se *produz* no viver. Essa concepção precisa ser analisada à luz da obra de Mário Vitorino, importante autor e retórico romano convertido ao cristianismo que se ocupou da tradição plotiniana, o qual abordou o paradigma trinitário, aprofundando a unidade entre ser e vida, a partir do legado da bio-ontologia de Plotino. O pensador romano, nesse viés, coloca em xeque a centralidade desse conceito de vida, em vista de pensar o problema da consubstancialidade entre Pai e Filho nos termos de uma relação entre o puro viver e a vida, em que nela é gerado de um modo cooriginário.

A partir da exposição sobre a natureza da trindade, a vida é entendida como um hábito de viver, *um estado de vida gerado vivendo*, que tem em si o próprio viver e o ser que é a vida, em que ambos são uma e só substância. Analogamente, da mesma forma como o Pai é no Filho e o Filho, no Pai, conforme expressa Vitorino, a forma-de-vida é gerada vivendo, produzida por aquilo que expressa um modo de ser e viver, mas se expressa na compreensão de um ser que é seu modo específico de ser, que é gerado em seu modo de ser. A partir dessa exposição sobre a natureza da trindade, é que precisa ser entendida a vida do vivente que, por ser um ser de potência, que pode realizar algo ou não, o que está em jogo é seu próprio ser, o ser por excelência no qual sua existência é endereçada à felicidade. Ou seja, a forma-de-vida se constitui como a vida no ser vivente, se gera em sua condição de vivibilidade. Nessa direção, observa Matias Saidel: “*Forma-de-vida* ou *vida beata* é uma vida singular, profana, autossuficiente, que chega a perfeição de sua potência e de sua comunicabilidade.”⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 247. [Grifo nosso]. A referida fórmula intitula o quarto capítulo da terceira parte, situada no âmbito do tema mais amplo que é a discussão sobre a concepção de forma-de-vida.

⁵⁷⁹ “*Forma-de-vida* o *vida beata* es una vida singular, profana, autossuficiente, que llega a la perfección de su potencia y de su comunicabilidad”. SAIDEL, Matías. *Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio*

Assim, a forma-de-vida ao ser produzida, gerada em seu próprio viver não possui determinadas qualidades ou mesmo possa ser caracterizada como o conjunto de determinadas propriedades ou atributos, mas situa-se primordialmente em um viver a vida, um *vivere vitam*, no qual o objeto mesmo é a vida, em que jamais possa haver algo como uma separação entre zoé e bios: “Com certeza, significará vivê-la como algo absolutamente inseparável, fazendo coincidir em todos os pontos bios e zoé”⁵⁸⁰. Nessa direção é que se pode perceber a tentativa de fundamentar uma forma-de-vida, a qual necessariamente requer que tais polaridades ou cisões, como por exemplo, zoé e bios sejam tornadas inoperantes, o que torna possível concebê-la a partir do momento em que tais cisões estejam desativadas, inoperantes, postas abaixo e, conceber algo como uma vida que assume sua íntima forma, em uma zona de total coincidência entre ambas: “Trata-se, pois, de um bios, cujo objeto parece ser unicamente a zoé.”⁵⁸¹

Logo, a forma-de-vida que se funda na vivibilidade, a *vida é gerada vivendo*⁵⁸², pois trata-se de um modo de vida articulado em âmbito de exigência e indica a potencialidade inerente ao ser humano, possibilidade de ser e de não ser, em seus modos de expressão, na acepção agambeniana, de uma vida que por se expressar nos distintos modos, indica uma potência que sempre está ainda além de suas formas de manifestação: “A forma-de-vida não se refere *àquilo que sou*, mas a *como sou o que sou*”⁵⁸³. Daí que podemos compreender o sentido de que a forma-de-vida proporciona repensar o estatuto da própria vida do vivente e a política, posto que a forma-de-vida⁵⁸⁴ é a vida compreendida em sua dimensão essencialmente política. Forma-de-vida, nessa acepção, é definida não em sentido de algo que tenha alguma

Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 49, julio-diciembre, 2013, p. 452. [Grifo do autor]. [Tradução nossa].

⁵⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 252.

⁵⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 252.

⁵⁸² Conforme Mário Vitorino, a quem o pensador italiano reporta-se, para explicitar essa compreensão de vida, consideramos pertinente sua definição: “A vida é produzida vivendo [*conficitur vivendo*] e, existindo, ao mesmo tempo é formada. Mas essa formação é uma aparição [*formatio apparentia est*], e o aparecer é um surgir e um nascimento a partir da latência, mas nascimento do que já existia antes de nascer”. VITORINO, *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 249. [Grifo do autor].

⁵⁸³ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 259. [Grifo do autor].

⁵⁸⁴ Nesse sentido, adverte o pensador italiano: “A forma-de-vida é, nesse sentido, algo que ainda não existe em sua plenitude e só pode ser atestado em lugares que, nas presentes circunstâncias, não parecem ser edificantes. Trata-se, de resto, de uma aplicação do princípio benjaminiano, segundo o qual os elementos do estado final se escondem no presente não nas tendências que parecem progressivas, mas naquelas mais insignificantes e desprezíveis”. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 254.

relação com uma práxis (*energeia*), nem com uma determinada obra (*ergon*), mas a situa em uma potência (*dynamis*) e por uma inoperosidade.⁵⁸⁵

Partindo da posição do pensador italiano, da concepção de forma-de-vida, estritamente ligada a um entendimento distinto daquele de potência em sentido aristotélico, do dispositivo aristotélico - que demarcou a tradição ocidental, a qual concebe uma cisão entre potência e ato, em que a potência (*energeia*) seja efetivada, expressa na fórmula ser-em-ato, em que o ato é superior e precedente à potência em si – a qual toma como pressuposto e concebe a potência enquanto ser-em-obra. Trata-se de pensá-la [potência] enquanto uso - [*chresis* -, que não implica em uma relação com alguma coisa exterior, senão que um vínculo consigo mesmo (agente), que consiste em ser afetado, em que o sujeito constitui a si no uso – *chresis*, pois esse é o dado originário de sua constituição – fazer uso do mundo] - em uma ideia de uso habitual, uma potência na qual o homem contemple a si mesmo e a própria potência de agir⁵⁸⁶. Diante disso, pensar a desativação do dispositivo ontológico compreende a tarefa que requer se desvencilhar de um legado que reina ao longo dos séculos no Ocidente, uma operação complexa: “O que desativa a operosidade é certamente uma experiência da potência, mas de uma potência que, enquanto mantém firme a própria impotência ou potência do não, expõe a si mesma em sua não-relação com o ato.”⁵⁸⁷

Como se torna perceptível, o exercício de pensar e articular uma forma-de-vida no presente não é uma tarefa trivial ou mesmo simplista, posto que o projeto da modernidade fixada sob uma racionalidade esclarecedora demarcou e reafirmou os traços da ontologia da efetualidade/operatividade, sobretudo com as propostas normativistas, baseadas no dever, as filosofias da consciência, ou mesmo as propostas estabelecidas por um viés contratual, ou neocontratual, por meio de princípios que pudessem resultar de qualquer conjunto de operações procedimentais, presentes em algumas correntes de pensamento que propunham

⁵⁸⁵ Em vista de explicitar essa compreensão de forma-de-vida o pensador italiano esclarece: “Um ser vivo que busque definir-se e dá-se pela própria operação está, de fato, condenado a permutar incessantemente a própria vida com a própria operação, e vice-versa. Por sua vez, só ocorre forma-de-vida onde ocorre contemplação de uma potência. É claro que só pode ocorrer contemplação de uma potência em uma obra; mas, na contemplação, a obra é desativada e tornada inoperosa e, dessa maneira, é restituída à possibilidade, aberta a um novo uso possível”. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 254.

⁵⁸⁶ A partir da compreensão de [*chrestai*], de acordo com Natalia Taccetta se realiza um giro acerca da compreensão de uso: “Este giro por el uso en sí conlleva la preocupación asimilándolo a *energeia*, es decir, un uso de la potencia que no sea simplemente pasaje al acto. El uso, así comprendido, no es una actividad – que puede llevarse a cabo o no, sino una forma-de-vida. En ella, la vida que se genera viviendo y *zoè* y *bios* no establecen una relación de oposición, sino de contacto [...]”. TACCETTA, Natalia. Potencia destituyente y espectáculo: del uso y la clandestinidad de la vida. *Revista Reflexões*, Ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 113-114.

⁵⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 308.

modelos de sociedades bem ordenadas, ou ainda, teorias da justiça que façam frente ao modelo societário no qual vivemos. Esse exercício implica a necessidade de tornar inoperante, desativar a máquina governamental que captura a vida humana (*vida nua*), a inoperosidade como o dado mais essencial que coabita a natureza humana.

A tradição ocidental, fundada sobre a *exceptio* legou ao humano um modelo de articular, dividir, cindir o próprio humano, para, em seguida, novamente articulá-lo de acordo com os interesses e especificidades de determinada área que toma a vida, define-a e a sacraliza, partindo do dado biológico, o substrato secularizado da vida nua que campeia e permeia as várias áreas dos saberes, sobre a qual e em torno da qual e pela qual se age na produção de discursividades, na produção de verdades, mas que, em última instância, recai sob uma gestão instrumentalizada e biopolítica da vida, por meio da captura e da excepcionalidade tornada regra na atualidade.⁵⁸⁸

Esse paradigma biopolítico que se forma sob a captura da vida na relação de exceção, de acordo com o que expusemos, se sustenta a partir de uma concepção ético-ontológica estabelecida sob a operatividade, o qual por meio da signatura teológica da efetualidade no Ocidente opera sob a primazia de um paradigma ontológico fixado sob o dever ser, sob o comando e a necessidade da operatividade, construções teóricas/fundantes que o pensamento grego nos legou a partir de Platão e Aristóteles. Ademais, esse modelo de pensamento foi um dos fatores fundamentais na estruturação do cristianismo, pois permeiam a forma de conceber, pensar e de conduzir as condutas dos sujeitos, que mais tarde reforçaria e reafirmaria a ontologia da efetualidade que toma força na modernidade sob a égide da fundamentação da ética firmada no dever [Kant e Kelsen] e, posteriormente resultaria em propostas ético-procedimentais que pululam com a enorme eficácia teórica, mas que, no mesmo movimento ascendente de seu emergir, descuidam de aspectos básicos, em geral pré-fixadas em teoremas e conceitos de pessoa ao qual lhe escapa o dado mais básico: os restos, os rastros e o substrato sob o qual repousa a vida em sua condição de sobrevivência, a *vida nua*, posta em sua nudez mais extrema e radical nas atuais conjunturas ocidentais.⁵⁸⁹

⁵⁸⁸ Cf. TAUB, Emmanuel. *Espacios de excepción o espacios de excepcionalidad: una clasificación de la excepción como signo de nuestro tiempo*. Documento de Trabajo n. 159, 2006, p. 1-13.

⁵⁸⁹ Presenciamos particularmente no Brasil uma realidade paradoxal. Ao mesmo tempo em que se afirma estar melhorando a vida, que é em nome da vida que se governa, analogamente, inquietante é a condição do trabalhador assalariado, sobrevivente, por excelência, nesse mar de negociatas em âmbito político no qual acompanhamos atônitos a normalização de um conjunto de práticas expúrias – em que o paradigma econômico de governo da vida em plena ascensão determina as demais esferas da vida, no qual o que resta ainda da chamada *democracia é apenas uma mera marca vazia*. Nesse panorama, vemos que a escravidão somente tomou outras vestes pelo processo de secularização, em que o escravo em sua fórmula mais acabada de vida habita na

Diante desse horizonte no qual prepondera esse modelo estribado na operatividade, uma ontologia da vida precisa ser concebida em sentido de *exigência* que possa se configurar como elemento desativador da lógica fundada na operatividade, nas oposições legadas pelo dispositivo ontológico aristotélico, e colocar em xeque tais conceitos indica um exercício de um pensamento que propicie repensar tais conceitos em sua radicalidade, em que a vida seja tomada em sua radicalidade mesma, em sentido ético⁵⁹⁰, em sua condição de nudez, quer dizer nas cisões que o poder político opera e em que a vida está desnudada, despida de sua forma, portanto, convertida no principal objeto de administração.

Esse desafio de colocar em xeque tais conceitos, presente já em *Meios sem fim*, indica a necessidade de conceber a vida como aquilo que se põe em jogo, no seu viver mesmo, em sua vivibilidade, o endereçamento à felicidade. Isto é, em conceber o humano e a política enquanto desconexão, desativação dos dispositivos e das articulações legadas pela tradição metafísica ocidental [*logos/natureza, corpo/alma, anomia/lei, essência/existência*], que ainda reinam, mapeiam, incluem e tornam a vida objeto cindido e capturado nas esferas de poder, qual seja: “Devemos tentar pensar o humano e o político como aquilo que resulta da desconexão desses elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político de sua disjunção.”⁵⁹¹

Diante desse desafio de pensar o humano e o político, certamente, aquilo que está no cerne da proposta do pensador italiano resida, justamente, em recuperar a inoperosidade da vida⁵⁹², e o que pode significar ainda agir politicamente nos tempos que correm. Outro aspecto sumamente instigante é a noção de *uso* estribado no termo grego *chresis*, liberto de toda forma de concepção utilitarista e pragmática à qual estamos convencidos a concebê-lo,

figura do trabalhador assalariado, porém, legalizada por um poder soberano que faz a lei, ao mesmo tempo em que está dentro, coloca-se em um fora, toda a vez que a exceção precisa vir à tona, instituída sob o viés da emergência em determinadas situações que lhe forem convenientes.

⁵⁹⁰ “[...] ética não é a experiência na qual o sujeito se segura para trás, por cima ou por baixo da própria vida, mas aquela cujo sujeito se constitui e se transforma em indissolúvel relação imanente à própria vida, vivendo sua vida”. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 129. [Grifo do autor].

⁵⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 304.

⁵⁹² Na Conferência intitulada *La obra del hombre*, datada de 2004, publicada posteriormente na obra *La potencia del pensamiento* [p. 465-480] se reconstrói o tema exposto no título ao questionar se o homem de fato possui uma obra. Tomando como ponto de partida a *Ética a Nicômaco*, a indagação se direciona em sentido de perguntar se existe algo como uma obra (*ergon*) específica do homem, ou se o mesmo seria um ser *árgos*, quer dizer, inoperoso, privado de *ergon*. *Ergon*, por sua vez, para o estagirita, significa em grego, obra ou trabalho, e está estreitamente vinculado ao conceito de *energeia* (ser em obra), concebido em sentido oposto a *dynamis* (potência). A partir do adjetivo *energós* (ativo, operoso), o estagirita teria tirado o termo *ergon*. O sentido contrário desse termo é *argos*, (inoperoso, inativo). Em *De anima*, é possível situar a passagem em que Aristóteles explicita o *noûs*, o intelecto humano, que “[...] este no tiene otra naturaleza que el ser em potencia” (429a 21)” AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos e conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 467.

frente ao que temos diante do horizonte que nos circunda. Isto é, pensar um uso no âmbito da forma-de-vida, em que não seja possível colocar no centro um sujeito ordenador, um logos que ordena, define e capta a partir de um objeto. Logo, essa concepção em tais termos cancela, por conseguinte, qualquer polarização entre sujeito/objeto, em que um agente é afetado em uma relacionalidade, porque o que está em jogo, necessariamente, é o *uso de si*⁵⁹³, seja na relação com outros corpos, com as coisas, com o mundo, como o dado mais originário, pois no uso é que se constitui em uma forma-de-vida, por meio de um uso em sentido habitual, na alegria de um modo de vida em que pelo hábito de contemplar-se a si mesmo e a potência de agir se possam conformar um *ethos* que lhe confira a alegria de uma vida feliz.

Essa forma de conceber a vida, vida como uso habitual, em que sempre está implicado um uso de si, jamais pode ser vista em sentido de mera passividade, inércia, mas, contrariamente, uma atividade que, por seu caráter constitutivo seja, um desativar, tornar inoperante os dispositivos que emanam das esferas da economia, da religião, da política, da arte, do direito, da teologia etc. as quais delimitam, articulam e operam uma série cisões de acordo com suas finalidades e demandas, o que tornaria possível outro uso, outra forma de relacionalidade, um novo status para o viver do vivente.

Exemplar, nessa direção, é a compreensão de *Katargein*, a qual significa justamente tornar inoperante, isto é, por exemplo, não negar a lei (*nomos*), mas torná-la desativada, inoperante, em sentido de um cancelar um poder, uma função, uma operação humana, e ao torná-la liberta lhe abre um campo de potencialidades, de possibilidades, as quais, por conseguinte, permitem novos usos. Assim, por meio dessa operação se abre um distinto e novo uso possível, uma concepção de novo uso das coisas já exposta em *Elogio da Profanação*, em que o uso é exposto em sentido de liberar algo de uma esfera na qual se tornou sacralizado, liberado da assinatura teológica, o que indicava o exercício do profanar em vista de colocar algo em outra esfera que aquela separada do uso comum, ou seja: “Assim, a criação de um novo uso é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante.”⁵⁹⁴

Esse desativar precisa ser restituído à esteira do *como não* paulino, que indica inoperosidade, desativação, o qual significa não a negação e a destituição total da propriedade

⁵⁹³ “O ser que se constitui na prática de si nunca fica – ou nunca deveria ficar – debaixo ou antes de si, nunca separa – ou nunca deveria separar – de si um sujeito ou uma “substância”, mas continua imanente a si, é sua constituição e não cessa de constituir a si, de exhibir a si e usar a si como agente, visitante, passeante, amante”. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 129. [Grifo do autor].

⁵⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 75.

em sentido jurídico e social, sem que seja preciso se efetivar algo como uma deposição, mas, “Uma forma-de-vida é, nesse sentido, aquela que permanentemente depõe as condições sociais em que se encontra vivendo, sem as negar, mas simplesmente as usando”⁵⁹⁵. Ou seja: o como não paulino recobra uma figura da inoperosidade, que pode exemplarmente ser compreendida como uma forma de poder destituente que, em última instância, nada mais é que fazer um novo uso de algo⁵⁹⁶. A exigente tarefa de se pensar uma potência destituente, adverte o pensador italiano: “Devemos pensar, para a potência destituente, estratégias bem diferentes, cuja definição é a tarefa da política que vem.”⁵⁹⁷

Inoperosidade, portanto, não pode ser entendido de modo algum como sinônimo de inércia, pois que aquilo que se constitui no elemento a ser desativado não é a potência em si, mas a forma em que a potência se expressa em seu caráter de *teleologia* e em sua modalidade, exercício de si própria. Isto é, o que parece ser fundamental e precisa ser restituído e recuperado é a inoperatividade em aberta contraposição ao dispositivo biopolítico econômico-político firmado na operatividade - marca distintiva da ontologia operativa ocidental -, a qual demarca as estruturas políticas e a forma como vida é tomada como objeto de governabilidade.

Assim, frente ao modelo globalizado de poder biopolítico, o qual toma a vida em sua singularidade e parece ofuscar qualquer perspectiva de saída desse panorama no qual a vida se encontra ex(posta), urge (re)pensar novas formas de relação ainda além da apropriabilidade e da apreensibilidade, novos usos, a potencialidade mesma de uma potência destituente que possa restituir à vida à condição de *um viver que se gera vivendo*, mas que por assim se compreender, em jogo esteja a possibilidade mesma de sua realização, a felicidade. Entretanto, em vista disso há que se colocar em suspenso, desativar as separações, as cisões que ao longo do pensamento ocidental demarcaram e demarcam a vida, como por exemplo, *zoé e bios, alma e corpo, oikia e polis*. Isto é, ao tornar inoperosas tais distinções é que se

⁵⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 306. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz, compreende que “A ética como forma de vida explora a potencialidade de inovar a própria forma de viver além de normas dadas ou leis prescritas, e através dessa inovação do viver persegue-se a possibilidade de refazer o modo político de agir [...] A forma-de-vida caracteriza-se por ser uma prática em que os sujeitos constituem seu modo de viver e, através da forma-de-vida, se autoconstituem como sujeitos. A forma de vida confronta-se com a racionalidade biopolítica que implementa a estratégia do governo dos outros, da administração oikonomica da vida humana”. RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Os paradoxos da regula vitae: a potência da vida que desativa o direito. *Revista Reflexões*, Ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 25.

⁵⁹⁶ Carlo Salzani precisa nesse sentido: “La *katargésis* non elimina le identità fattizie, la Legge o i dispositivi, sostituendoli con nuove identità/Legge/dispositivi, ma li rende inoperosi, cioè li neutralizza e conserva allo stesso tempo, aprendoli a un nuovo – “vero” – uso”. SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013, p. 159.

⁵⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 298.

pode pensar e conceber uma forma-de-vida em que seu modo de ser seja intimamente ligado à sua forma, que torne possível novos usos, seja dos corpos, das coisas, do mundo.

Frente ao percurso que trilhamos na presente investigação, apresentaremos alguns traços possíveis e indicativos *em direção a* uma *ontologia da vida*, isto é, aspectos que compreendemos pertinentes na direção do desafio que pode ser considerado o ponto crucial sobre o qual se situa todo o desenvolvimento do pensamento filosófico agambeniano, [bem como entendemos ser o guia, o fio condutor do *projeto homo sacer*], com o qual abrimos a presente pesquisa na parte introdutória, qual seja: o desafio de repensar *de modo novo, o estatuto do ato de criação e a obra de arte, no campo da estética, e no campo da política, a status do vivente frente ao poder constituído*.

4.5 Por uma *ontologia da vida*

*O ser não preexiste aos modos, mas constitui a si modificando-se, nada mais é do que suas modificações*⁵⁹⁸

A proposta filosófica agambeniana compõe-se estritamente em um *pensar a vida* e é assente sob um viés que coloca em questão a *filosofia primeira*. Sua proposta é determinantemente demarcada por um viés ontológico, o qual parece ser o indicativo delineador e constitutivo de toda abordagem. Isso se torna visível por meio da compreensão da fundação da política e de toda a estruturação da biopolítica que é (re)lida em um caráter ontológico, ou seja, consubstancial à estrutura política do Ocidente. A análise elaborada acerca do *estatuto da vida* e da *arte* é permeada por uma leitura ontológica acerca da vida, a qual se constitui essencialmente enquanto uma crítica ao legado operativo sob o qual está firmada a forma de se conceber tanto a arte, sobretudo a partir da modernidade, e a própria situação do vivente que é capturada por uma estrutura estabelecida a partir da *exceptio*. Essa se expressa na fórmula que a vida [zoé e bios] se torna indiscernível, sobre a qual se funda a cidade dos homens e, sobre a qual nos tempos que correm se age politicamente.

Diante da proposta agambeniana, um aspecto fundamental refere-se à primazia do ontológico para pensar o vivente e aquilo que o circunscreve, uma *ontologia da potência* liberada do dispositivo ontológico aristotélico o qual coloca em primeiro plano o ato, a operatividade, no *ser-em-ato*, e pensá-la em sentido de uma ontologia como potência de ser e de não ser, de não passar ao ato, *como alegre contemplação do ser sobre si mesmo*, de seu ser

⁵⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 196-197.

e de suas ações, em sentido spinoziano. Uma ontologia que compreenda a *vida – um gerar que se gera no seu viver –*, uma espécie de *contemplação vivente*, que se produz no viver, expressão dos modos de ser, em que a pergunta guia, o eixo articulador seja o *como*, em detrimento do *que é o ser*. Isto é, os modos em que o ser se expressa enquanto exigência mesma do próprio ser.

Essencial na construção de uma proposta ontológica liberada do dispositivo aristotélico é o contributo de Benedictus de Spinoza, pensador que assume uma importância fundamental no pensamento agambeniano, tanto na tematização elaborada na Conferência *Imanência absoluta*⁵⁹⁹ e, posteriormente, em *O uso dos corpos*, sobretudo em sua compreensão acerca da potência, em sua proposta ético-ontológica, à qual conforme explicita o pensador italiano é o referencial com o qual é preciso se medir quem queira e se dispunha a colocar o problema do ser além do legado do dispositivo ontológico aristotélico. Em outros termos, se quisermos contrapor àquela que se cristalizou como a tradição ocidental por excelência, com a qual se convencionou a compreender a constituição do ser, da vida, em pura operatividade, necessidade, causalidade de uma potência que necessariamente precisa se efetivar no ato.

Conceber o ser, uma vida no âmbito de potência de ser e de não ser, potência-em-uso, uso habitual dos corpos, das coisas, do mundo, implica reposicionar o humano em uma ontologia da modalidade em que, uma vez liberada da forma de operar por cisões, cesuras e oposições existência/essência, potência/ato, [que dividem, cindem e, posteriormente articulam e coordenam o sujeito por meio dessas operações], pense em sentido de articulação dos modos nos quais o ser se manifesta, posto que em seu viver o vivente se manifesta de distintas formas e modos, concebida a partir da compreensão de *exigência*, pois esta última não se constitui em um modo da essência e nem mesmo uma diferença em termos somente de razão, mas é, precisamente uma concepção ontológica enquanto exigência.

A partir do legado de Foucault e Deleuze, na esteira de Spinoza, o pensador italiano explicita o que entende por vida: *Uma vida, imanência absoluta, pura potência*, no sentido do *conatus* implica que aquilo que está em jogo é um desejar imanente ao si mesmo. Ou seja, o desejo que é inerente ao ser em perseverar no próprio ser, um contemplar-se a si mesmo, que

⁵⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*. Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 481-522.

“[...] é pura contemplação além de todo sujeito e de todo objeto [...]”⁶⁰⁰, um contemplar aproximado ao sentido compreendido pelos gregos, que não implica uma relação de conhecimento, mas um tocar [*thigêîn*], uma contemplação vivente, aspectos que indicam e circunscrevem a definição da vida.

Na proposição dessa ontologia liberada do dispositivo ontológico aristotélico, primordial é a concepção do *Conatus*⁶⁰¹, [conor – exigir; conatus – exigência] restituído ao âmbito da exigência, isto é, em que na essência dessa compreensão está posta e se situa no esforço para que cada coisa possa perseverar em seu ser, pois se trata da potência pela qual cada coisa em sua natureza age ou se esforça para perseverar em seu ser. Isso expressa nada mais que a essência mesma da coisa em sua atualidade, em sentido de que, o ser ao buscar sua perfeição, seu perseverar em suas modificações, implica uma compreensão aproximada em sentido de que a justiça não pode ser compreendida como um conjunto de virtudes, mas um estado do mundo: “[...] o ser que deseja e exige, ao exigir, modifica, deseja e constitui a si mesmo. É isso, não outra coisa, que significa “perseverar em seu ser”⁶⁰². O conceito de exigência posto e tomado como guia da ontologia, por conseguinte, implica que o ser expressa a exigência dos modos, da mesma forma que, os modos exprimem-se como uma exigência que emana do ser.

Como podemos verificar Spinoza assume na proposta agambeniana um papel definidor e estratégico, pois, como se depreende da exposição do filósofo italiano foi quem buscou superar no pensamento escolástico, a forma reinante estribada no dispositivo ontológico aristotélico, a forma de conceber a substância/modos. Isto é, a forma na qual compreende a passagem da substância para o âmbito individual, ou da potência para o ato. Ao introduzir o conceito de modo explicita que isso implica uma pequena modificação da substância, e a questão crucial é pensar a substância em termos de modalização. Isto é, aquilo que está na raiz da concepção spinoziana deve ser lido como uma substância que se modifica, se expressa em um *naturar, nasce nos modos*. Por isso, somente se torna possível contrapor à ontologia clássica se se colocar em outros termos sua formulação, capaz de restituí-la ao

⁶⁰⁰ “[...] es pura contemplación más allá de todo sujeto y de todo objeto [...]” AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*. Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 511. [Tradução nossa].

⁶⁰¹ “Proposição 7. O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 104. Certamente analisar em que medida o pensamento spinoziano está na base e se constitui como central nas discussões e nas formulações de várias propostas que se ocuparam e se ocupam do tema da biopolítica se constituiria em uma abordagem que compreendemos ser de suma relevância. Entretanto, frente ao escopo da presente pesquisa, torna-se uma tarefa impossível, o que permanece como desafio para um estudo vindouro.

⁶⁰² AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 197.

âmbito de um pensamento em sentido substantival, em articular o ser e pensá-lo nos modos nos quais/em que o ser se expressa “[...] enquanto o modo tem uma natureza constitutivamente adverbial, exprime não “o que”, mas “como” o ser é.”⁶⁰³

Na conformação da proposição de uma *ontologia da vida*, nos termos apresentamos a exposição, de capital importância é o conceito de *causa imanente*, em que a substância é a causa imanente de todas as coisas, todas as substâncias são provenientes da referida causa imanente e, portanto, fora dela não há nenhuma substância. Assim, a causa imanente compreende uma ação em que agente e paciente coincidem, sem que haja qualquer forma de resíduos. Ou seja, a substância se estabelece a si mesma como existente, ou vivente que, recuperando o exemplo usado com o verbo passear, quando tratamos do verbo *chrestai*, constituir-se-ia, por conseguinte, como um constituir a si, como visitar-se, um passear-se a si. Em suma, o pensador italiano articula uma ontologia nos termos de uma ontologia medial, em voz média em que o agente, nesse caso, a substância ao se efetivar nos modos, afeta e modifica somente a si mesma, em que se afeta, se modifica e se expressa a si mesma, em direção ao contemplar-se a si mesma.

Desse modo, a compreensão de *exigência* é fundamental em vista de se pensar o problema dos modos pelos quais o ser se expressa, no qual o real é que exige a possibilidade, pois o ser não preexiste aos modos, mas sua constituição se dá em um processo no qual ele nada mais é que as suas modificações. Nessa acepção é que a exigência está situada na centralidade da proposta ontológica e não a substância, isto é, *o ser nada mais seria que a exigência dos modos, bem como os modos são uma exigência do ser*. Assim, é preciso compreendê-la não como algo que preexista ao viver, como uma espécie de nexos substancial, mas contrariamente, pois não coincide com o plano da essência nem o coincide nem com o plano real, nem ao mundo, nem ao pensamento, nem como implicação lógica e moral, mas se situa como articulação.

Ante o exposto, como vimos, se na tradição ontológica firmada no dispositivo ontológico aristotélico se pensa o ser em sua dizibilidade, como substância [motor imóvel], a exigência é concebida como articulação, uma espécie de *enquanto*, que ao mesmo tempo em

⁶⁰³ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 190. Nesse sentido, o pensador italiano adverte que se incorreu em erro ao ler Spinoza em sentido de um panteísmo: “O problema do risco panteísta é mal apresentado: o sintagma espinosiano *Deus sive natura* não significa “Deus = natureza”; o *sive* (quer derive do se condicional e concessivo, quer derive do *sic* anafórico) exprime a modalização, isto é, o fato de se neutralizar e de não resolver tanto a identidade quanto a diferença. Divino não é o ser em si, mas seu *sive*, o fato de sempre já se modificar e se “naturar” – nascer – nos modos”. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 190.

que separa, também nesse processo une os dois termos, como por exemplo, ôntico e lógico, existência e essência. Em decorrência disso, a exigência assume um modo de ser da própria potência. Ou seja, nessa concepção o real exige a própria possibilidade, o ser em sua vivibilidade: “O próprio ser, conjugado na voz média, é uma exigência, que neutraliza e torna inoperosas tanto a essência quanto a existência – tanto a potência quanto o ato.”⁶⁰⁴

Na esteira dessa perspectiva ontológica, uma *ontologia da vida* requer situar à potência, o ser-em-uso, um contemplar-se a si mesmo do ser em sua vivibilidade. Trata-se de situar a potência como potência de ser e de não ser, potência-em-uso, uso habitual dos corpos, das coisas, do mundo. Essa compreensão se depreende daquilo que expomos acima, qual seja, de uma *ontologia da potência*, do primado conferido à ontologia da potência, que se explicita como uma proposta essencialmente ético-ontológica que precisa partir do conceito de forma-de-vida, em que não haja mais cisões em bíos e zoé e as cisões legadas pela metafísica ocidental, traço peculiar da ontologia da operatividade, fixada no dever-ser, marca fundamental das propostas ético-normativas reafirmadas na modernidade em diante.

Assim, pensar a potência em termos de possibilidade, de ser e de não ser, em um viés de um ser que se contempla em si mesmo, em que a relação mais originária que o demarca a relação com o mundo é o uso, podemos compreender a importância do verbo *chrestai* em seu sentido grego que, em sua medialidade, indica um afetar-se, em que o agente ao fazer uso de si entra em relação com o outro com o qual divide o mundo, as coisas e, por estar em relação de uso de si se constitui em seu ser. Então, compreendemos que uma ontologia da vida liberada da operatividade, insígnia ímpar do dispositivo ontológico aristotélico, precisa necessariamente estar conectada a uma *teoria dos usos* – em que o vivente em sua vivibilidade, pelo uso habitual que faz das coisas, por meio do uso de si, uso das coisas, uso do mundo, sem que com isso se dê apropriação, estabeleça uma relacionalidade consigo e com o mundo, uma relação inapropriável e inapreensível. Logo, trata-se de no bios, na vida em que se vive buscar uma vida na qual por meio do uso, da constituição de si, por meio do uso que se faz de si e do mundo, na qual se é afetado em uma relação medial, por meio dessa relacionalidade se constitua uma forma-de-vida, enfim, um modo determinado de usar e viver o bios no qual se habita.

A *forma-de-vida* que se gera no próprio viver, na vivibilidade se compõe essencialmente como um *vivere vitam*, no qual o que está em jogo é a possibilidade de uma vida que foge a qualquer qualificação em sentido de atributos ou determinações de

⁶⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 196.

propriedades que possam circunscrevê-la. Indica uma vida na qual não seja possível qualquer ordem de cisões ou divisões, em que zoé e bios coincidam de tal modo que não haja resíduos no modo como a vida está intimamente ligada à sua forma. Ou seja, por meio de um modo de vida o vivente contempla e se constitui no mundo por usar de si e do mundo, das coisas. Esse constituir-se é nada mais, nada menos, que a relacionalidade estabelecida com os demais seres que o afetam, o inquietam, o interpelam no seu modo mesmo de relacionar-se, no próprio uso habitual, que é a forma habitual com a qual o ser estabelece seu viver e seu interagir no mundo e com mundo.

A partir da compreensão de vida em sentido de contemplação vivente, inoperosidade, pensar o estatuto da arte frente aos moldes do edifício metafísico sob o qual se construiu a compreensão e vida e de arte, certamente compreende uma das tarefas fundamentais a que se propõe o pensamento do filósofo italiano. Em uma Conferência proferida em Scicli, Sicília, em 2012, intitulada *A arqueologia da obra de arte*⁶⁰⁵, afirma: “A obra de arte pertence de modo constitutivo à esfera do ser em obra, da energeia. [...] Aristóteles escreve que o fim é sempre a obra (o ergon), e que a obra é sempre energeia, é sempre ser em obra, operação.”⁶⁰⁶

A arte, potencialidade e possibilidade de restituição do humano à sua essencialidade, contemplação vivente, jamais poderá ser compreendida como tarefa, nem como obra, mas como um contemplar de si mesmo, da inoperosidade que se instaura não como uma obra que possa substituir ou preceder a outras. Assim, a arte é compreendida como um inapropriável e inapreensível, pelo simples fato de desativar e depor toda forma de obra, e tal destituição indica o simples fato de viver a vida. O artista, por conseguinte, não deve ser compreendido como aquele que detém determinada potência e, por um impulso criativo, certo dia resolve criar algo, mas é o vivente que por meio do uso se constitui em sua forma-de-vida, que por

⁶⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. Arqueologia da obra de arte. Transliteração e tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Princípios – Revista de Filosofia*. Natal (RN), v. 20, n. 34, Julho/Dezembro de 2013, p. 349-361. [Vale destacar que essa conferência foi publicada posteriormente em recente obra, na qual compreende o primeiro, com o mesmo título *Archeologia dell'opera d'arte* (p. 9-28). In: AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia: l'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza, 2017].

⁶⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. Arqueologia da obra de arte. Transliteração e tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Princípios – Revista de Filosofia*. Natal (RN), v. 20, n. 34, Julho/Dezembro de 2013, p. 354. Entretanto, cabe observar que esse exemplo é retirado no sentido de produzir alguma coisa, como por exemplo, construir uma casa, a obra de quem constrói é, obviamente, a casa. Por outro lado, “Quando, ao contrário, não surge uma obra externa, além do uso, então a energeia, o ser em obra, estará nos próprios sujeitos. Como, por exemplo, a visão naquele que vê e a cognição naquele que conhece”. AGAMBEN, Giorgio. Arqueologia da obra de arte. Transliteração e tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Princípios – Revista de Filosofia*. Natal (RN), v. 20, n. 34, Julho/Dezembro de 2013, p. 354.

meio de sua prática busca constituir sua forma-de-vida, e o que está em jogo nesse constituir a si mesmo é sua realização, a felicidade.⁶⁰⁷

Tomando essa compreensão de arte, inoperosidade, contemplação de si, essa está liberada de toda forma de teleologia e de finalidade, puro meio, *gestualidade*, – arte como expressão da potência, enquanto *ser-em-uso* -, um contemplar-se a si mesmo do ser em sua vivibilidade, uma arte que possa tornar inoperosos os dispositivos que determinam a vida, expressão máxima da essencialidade do humano, daquilo que lhe é mais próprio. Nesse viés, trata-se de considerá-la como possibilidade de romper com os dispositivos que capturam a vida, seja em sentido biológico, seja social, o desativar dos dispositivos biopolíticos que reinam no Ocidente, em sua dimensão essencialmente política, manifestação da política que vem.⁶⁰⁸

Nesse ínterim, cumpre destacar, a *filosofia que vem* detém um papel fundamental por ser exercício reflexivo que carrega em si o potencial de indagar acerca da condição do vivente e das formas de vida que lhe são inerentes, uma potência de um pensamento que se constitui na abertura para pensar alternativas à vida frente ao governo biopolítico, que gere a vida nos tempos que correm. Isto é, repensar as condições de uma ontologia da vida requer, necessariamente, um pensamento que, em si, seja exigência, expressão da potência, frente ao crescente esgotamento, seja em sentido humano, seja na dimensionalidade das crises nas esferas que abarcam e circunscrevem à existência, seja pela falta de perspectivas e alternativas frente ao modelo societário que determina a vida em sua complexidade.

O papel da *filosofia que vem* requer reafirmar sua potencialidade para colocar em xeque a complexidade do real, tornar possível captá-lo, compreendê-lo e facilitar a busca de vias outras as quais estamos habituados a pensar, o impensado como acesso ao ainda não

⁶⁰⁷ “Assim como o poeta e o pintor, também o carpinteiro, o sapateiro, o flautista, enfim, todo homem, não são os titulares transcendentais de uma capacidade de agir ou de produzir obras. Ao contrário, são viventes que no uso, e apenas no uso, de seus membros – como do mundo que os circunda – fazem experiência de si e constituem-se como formas-de-vida. A arte é apenas o modo no qual o anônimo que chamamos artista, mantendo-se em constante relação com uma prática, procura constituir a sua vida como uma forma-de-vida. A vida do pintor, do músico, do carpinteiro, nas quais, como em toda forma-de-vida, está em questão nada menos do que a sua felicidade”. AGAMBEN, Giorgio. Arqueologia da obra de arte. Transliteração e tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Princípios – Revista de Filosofia*. Natal (RN), v. 20, n. 34, Julho/Dezembro de 2013, p. 361.

⁶⁰⁸ Nessa direção, podemos ver a potencialidade da arte, ao ser comparada com a política, pois carrega em si uma dimensão constitutivamente política por ser uma condição de possibilidade, uma operação que torna inoperativo e proporciona ao humano contemplar aquilo que o cerca, os sentidos e os gestos, tornando possível um novo uso: “Aquilo que a poesia cumpre em relação ao poder de dizer e a arte em relação aos sentidos, a política e a filosofia têm de cumprir em relação ao poder de agir. Tornando inoperativas as operações biológicas, econômicas e sociais, elas mostram o que pode um corpo humano, abrem-no a um novo uso, possível uso”. AGAMBEN, Giorgio. Arte, Inoperatividade, Política. In: CARDOSO, Rui Mota (Org.) *Crítica do contemporâneo. Política*. Trad. António Guerreiro et. al. Porto, Portugal: Fundação Serralves, 2007, p. 49.

estatuído, ao não dado, o por vir: um pensar signado ao estranhamento e como coragem frente ao contemporâneo: A filosofia, potência de pensamento é uma arqueologia do presente, capaz de buscar nos arquivos a *arché* o que torna possível compreender os tempos que correm⁶⁰⁹. Isto é, a filosofia como arqueologia tem por excelência uma tarefa primordial em vista de tornar possível captar o presente, a textura do real, em acessar o presente por meio dos arquivos que emergem da constituição do real. A *filosofia que vem* possibilita construir e articular novas categorias, novos conceitos: novos modos de conceber a vida, o estatuto do que implica a compreensão do vivente, as formas-de-vida, novos modos de dispor daquilo que é a estrutura mais original do ser, fazer uso, uso de si, uso dos corpos, do mundo e das coisas que nele habitam.

Desse modo, uma potência de pensamento em que o próprio pensamento seja o ato de colocar em questão as condições de possibilidade, exercício e tentativa de tematizar o ainda não dado, o ainda não, o inaudito, a *vida que vem* enquanto pura potência de ser e de não ser, um contemplar-se a si mesmo, um mistério profundo que cerca e inquieta o humano por ser, justamente um aventurar-se que se faz errância, uma vida que se gera no próprio viver, como possibilidade e exigência de construção de novos moldes societários frente aos sinais dos tempos que correm, seja de saturação e de esgotamento dos recursos naturais, das formas de vida, dos ecossistemas.

Disso depende em boa medida em se colocar em questão o modelo de pensamento e estruturação do ser, no qual o cogito ordenador [*Ego cogito*] governa e determina as formas de vida e arbitra a apropriação e a apreensibilidade dos outros, dos corpos, do mundo, a multiplicidade que compreende aquilo que conddivide com o humano. Para tal, se faz necessário considerar as diversas formas de vida, além do animal humano, o outro que, por não possuir um logos ordenador e ter inscrito em seu ser a sua vocação natural, possa ser respeitado e tratado com cuidado, em que cada forma de vida possa ser meio e não fim para a realização do humano. Um *ethos* no qual, um hábito de vida, um uso de si e do mundo e das coisas, dos outros corpos no qual a diversidade e a pluralidade de origem sejam fatores de equilíbrio, agregabilidade, isto é, em uma dimensão de com-divisão do mundo: “Na sua intenção mais profunda, a filosofia é, com efeito, uma firme reivindicação da potência, a

⁶⁰⁹ De acordo com Antonio Lucci “È necessaria, dunque, secondo questa versione agambeniana della filosofia come archeologia, una comprensione storicamente profonda dei fenomeni, che possa fornire lo strumentario teorico per capire la contemporaneità”. LUCCHI, Antonio. Giorgio Agamben. *Le anarchie del potere*. Disponível em: <http://www.doppiozero.com/materiali/giorgio-agamben-le-anarchie-del-potere>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2018. [Resenha publicada em 04 de fevereiro de 2018].

construção de uma experiência do possível como tal. Não o pensamento, mas a potência de pensar; não a escritura, mas a cândida folha é o que a filosofia não quer de nenhuma maneira esquecer.”⁶¹⁰

O pensamento, nessa acepção, é o nexos que constitui as formas de vida num contexto inseparável da própria vida, em forma-de-vida “[...] um experimentum que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana”⁶¹¹. Pensar é ser afetado pela própria receptividade, fazer experiência em cada coisa pensada, em experimentar uma *pura potência* de pensar: O pensamento é, nesse sentido, sempre uso de si, implica sempre a afeição que se recebe por meio do contato com determinado corpo, do ser afetado por alguma coisa, com o mundo. Isto é, o pensamento indica o ser cuja natureza consiste precisamente em ser em potência, num ato de pensar a si mesmo, de algum modo em potência. Isso requer que o ato nunca esteja separado de sua potência, e é somente nesse sentido, se nas vivências e no experienciar a vida estiverem em jogo o próprio viver e o entender – se houver, portanto, pensamento, então uma forma de vida poderá em sua faticidade se tornar forma-de-vida, na qual se torna impossível qualquer ordem de cisões, ou seja, de separar algo como uma *vida nua*.

Essa experiência de pensamento indica um *experimentum* de uma potência e de um uso de si em sentido de constituição própria, no ato mesmo da relacionalidade estabelecida com o outro, com o mundo. O pensamento não se constitui por definir determinadas formas de vida ao lado de outras possíveis, ou os modos em que possa se articular a vida na produção social, mas é a potência unitária que possibilita a constituição em forma-de-vida diante da multiplicidade das formas de vida. Portanto: “O pensamento é a forma-de-vida, vida inseparável de sua forma, e onde quer que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali – e somente ali – há pensamento.”⁶¹²

O desafio que se coloca em torno à própria existência, o fato de viver e pensar o ser nos tempos presentes, igualmente não menos exigente e urgente é a tarefa de refletir sobre a possibilidade de outra compreensão do vivente. Nessa perspectiva reside a tarefa da *filosofia que vem*, que ao tomar a vida como *imanência absoluta, a condição do vivente como* errância, uma vida liberada de toda operatividade e da práxis produtiva, livre daquilo que a envolve e a

⁶¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby: ou da contingência*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 20.

⁶¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 27.

⁶¹² AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 239.

circunscreve como algo a ser tratado e executado como mercadoria de consumo. Quer dizer, tratar-se-ia de situá-la em sentido de uma arte sem obra no *tempo que resta*, na inapreensibilidade e inapropriabilidade, em restituí-la à sua potencialidade enquanto abertura a novas possibilidades, a pura imanência, *uma vida*, simplesmente no mistério e no exigente aventurar-se que é o viver. Uma vida liberada das amarras dos dispositivos que a circunscrevem e consomem-na em sua vitalidade e vivibilidade.

A vida feliz, por conseguinte, não poderia ser expressa e delimitada como parte ou como qualidade expressa por determinados atributos, mas *é* essa forma na qual passou integralmente para ela. Nessa extrema dimensão em seu caráter de novidade, a oposição clássica entre *bios* e *zoé* fica definitivamente anulada. Isto é, em uma vida em que o *bios* abarca em si a *zoé*, sem que com isso resista qualquer ordem de resíduos. Assim, esses dois termos sobre os quais se assenta a política, na acepção aristotélica, *zoé* e *bios*, penetram-se, de tal modo que a vida é politizada como tal em seu caráter constitutivo, em que são inconcebíveis cisões; “A aposta é que se possa dar-se um *bios*, um modo de vida, que se define apenas por especial e inseparável união com a *zoé* e não tem outro conteúdo que sua forma, (e, reciprocamente, o fato de se dar uma *zoé* que nada mais é do que sua forma, seu *bios*”⁶¹³. Em suma, um *bios* político no qual jamais possa haver algo como sua *zoé* constituída como parte, algo separado, mas sua *zoe* é integralmente *forma-de-vida*.

Entretanto, conforme apresentamos, se algo como a constituição de uma *forma-de-vida* não é um dado simples de ser concebido, em que seja restituída a *inoperosidade* capturada pela máquina biopolítica de governo, quem sabe uma tentativa de pensar as condições de uma política da vida, sem “*parecer essencialmente apolítico*”⁶¹⁴ fosse uma tarefa pertinente, a qual pudesse indagar e tematizar tanto as formas de vida, a vida em sua *inoperosidade*, os modos de produção da vida que capturam a inoperosidade, um movimento que pudesse ser alternativo ao dispositivo operativo cristalizado no estágio global de domínio econômico-biopolítico no qual a humanidade se encontra estabelecida.

⁶¹³ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 246. [Grifo do autor].

⁶¹⁴ Cf. STIMILLI, Elettra. Giorgio Agamben e a questão do “político” na era do mercado global. Trad. Ricardo Moura Braga Cavalcante. *Revista reflexões*, ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 227.

Considerações (In)conclusivas

Frente ao percurso que traçamos para o desenvolvimento da presente pesquisa, empreendemos um itinerário que possibilitasse demonstrar a intenção da abordagem e o objeto de estudo, qual seja: a condição humana na política no Ocidente – a estreita relação entre vida (nua) e biopoder. Com vistas a perseguir nosso objetivo principal apresentamos um pensamento que foi se constituindo em um crescente interesse pela *vida*. Tendo isso em conta, analisamos inicialmente a modernidade enquanto crítica do presente, aspecto essencial e fundamental para poder se pensar o *estatuto da vida* na contemporaneidade. Assim, em vista de uma coerente compreensão da proposta do pensador italiano se fez necessário analisar suas obras no conjunto, posto que suas preocupações centrais e escolhas de temas de abordagem precede o desenvolvimento cronológico do *projeto homo sacer*, questões as quais, entretanto, seguem ao longo de seu labor filosófico.

Diante do desafio de compreender sua proposta filosófica em seu desenvolvimento, restituído ao lócus do seu fazer filosófico, compreendemos que tal tarefa torna-se praticamente impossível ao se estabelecer periodizações que o classifiquem por temas de interesse fixados em um viés estético/arte, e, posteriormente, em um âmbito político. Adirir a tal procedimento implicaria em cisões que comprometeriam totalmente uma leitura aproximada de sua obra e a tentativa de coerência possível com a intenção do pensador em questão. Nesse sentido, ao proceder-se à classificação, ter-se-ia, inicialmente, até o advir do referido projeto, um período circunscrito por temáticas em âmbito estético/arte e, posteriormente, demarcado pelo estritamente político, o que não se verifica ao se analisar seus escritos em um plano de conjunto.

Ao atentarmos para esse aspecto definidor em sua arquitetura filosófica, empreendemos um olhar ao seu pensamento situando-o no conjunto da obra, procedimento ao qual denominamos como *preamble*, quer dizer: as obras precedentes, enquanto parte fundamental para tornar possível um entendimento adequado da sua proposta filosófica, a qual, como identificamos, reside em, por um lado, pensar um *novo estatuto para a arte/estética* – para além do *niilismo* que a caracteriza e a determina e, de outro lado, em pensar ainda além das *estruturas políticas vigentes no Ocidente*, a vida, o *estatuto do vivente* ainda além das figuras da soberania, do direito, do poder, da economia, da teologia, da arte, da religião e dos dispositivos de poder que determinam o *modus operandi* da política ocidental.

Uma análise abrangente de seu pensamento, no conjunto, evitaria posturas incoerentes, as quais incorrem em posições que acabam por criar rotulações simplistas, ou em usar termos/conceitos de efeito a partir do seu legado teórico, porém sem restituí-los ao seu lócus próprio e a sua metodologia de pesquisa, tais como *profanação*, *estado de exceção*, *homo sacer*, ou mesmo leituras de seu pensamento que o consideram sob um viés unilateral e taxativo como *demonização da contemporaneidade*, ou *mera abstração*, sem que sua reflexão toque os lastros mais profundos da estrutura social. Essas posições nos parecem ser demasiado apressadas e levianas diante de um pensamento que pretende analisar e vislumbrar o ainda não dado, o por vir, uma *política que vem* e de um novo *estatuto para a vida*, o humano, no qual o que está em jogo é determinadamente uma vida endereçada à felicidade, a ser buscada e perseguida por meio de novas *formas-de-vida*, que possam proporcionar ao vivente um *ethos* que garanta harmonia e o *viver bem*, entendido na acepção aristotélica, a qual é chancelada pelo pensador italiano. Requer, ainda, uma compreensão indissociada da política e da arte, pois estão estritamente entrelaçadas e permeia o humano, as quais não podem ser entendidas nem enquanto tarefas, nem como obras, pois sinalizam a dimensão na qual as operações, sejam linguísticas, corpóreas, biológicas, sociais, materiais e imateriais são desativadas e contempladas, tendo em vista restituir e liberar a inoperosidade humana que foi capturada pela máquina governamental.

Ao longo da exposição buscamos apresentar um pensamento que em seu desenvolvimento tem por objeto e foco uma intrínseca preocupação com a *vida*, com o estatuto do vivente. De acordo com a análise apresentada, a questão crucial parece residir em demonstrar a captura da inoperosidade no interior da máquina de governo biopolítico do Ocidente que está estruturada sobre a *ex-ceptio*. Isto é, uma relação de *exclusão inclusiva* sob a qual se funda a política no Ocidente, na qual se politiza a vida e a torna objeto sobre o qual se funda o agir político, nas mais diversificadas esferas nas quais a vida está implica, posta e exposta, vida capturada pelos dispositivos que a mapeiam, circunscrevem, enquadram, delimitam para, novamente em seguida, sob uma nova articulação explicitá-la de acordo com as discursividades produzidas no interior de determinada área, seja, a medicina, a política, a religião, o direito, a arte, etc.

Esse pensar a vida enquanto exigência e potência expressa um fazer filosófico comprometido em com o *estado de coisas* que circunda a vida, ainda além da condição humana na qual se situa, além das formas de vida nas quais se encontra implicada nos tempos que correm, além da violência estatuída e do medo, das pluriformes violências que

acompanhamos diariamente nos mais distintos horizontes conjunturais. Nessa acepção, como vimos, seu pensar se desenvolve a partir de uma constelação de pensadores que influíram sobre seu fazer filosófico, de tal modo que situar sua proposta enquanto tributária de determinada modalidade específica de pensamento, ou pré-fixada sob o legado de um registro de concepção filosófica diminuiria a potencialidade crítica de seu pensamento. Essa constelação que vai desde Heidegger, Aristóteles, passando por Warburg, Nietzsche, Arendt, Foucault, Schmitt, Benjamin, para mencionarmos somente alguns nomes, mas certamente poder-se-ia agregar outras tantas influências, sumamente importantes em seu perquirir filosófico. Logo, enquadrá-lo enquanto um pensador que não tenha conseguido distanciar-se de Martin Heidegger, não seria uma leitura equivocada e reducionista de seu pensamento? Indagamos, sobretudo, por percebermos a ímpar influência de Walter Benjamin, desde suas obras iniciais até sua última publicação depois de suspenso o *projeto homo sacer*. [*Creazione e anarchia: l'opera nell'età della religione capitalista*, 2017].

Um dos aspectos que merece destaque é a leitura crítica acerca da constituição da cultura ocidental, especialmente na modernidade, na forma como se demarcou o humano por meio da primazia de uma ontologia da operatividade, a própria estruturação da subjetividade moderna e o modo como à condição humana passou a figurar em um *status de sobrevivência modulada* e delineada no interior da máquina governamental, estabelecida sob um viés essencialmente biopolítico. Nesse paradigma de governabilidade o estado de exceção passou a tornar-se regra permanente, sobretudo naquilo que ainda permanece como (im)pensado em sua amplitude e significação, que indica as atrocidades cometidas contra a humanidade, que tem nome e lugar: os campos de concentração [*Auschwitz*] da Segunda Guerra Mundial, Hiroshima e Nagasaki, e os quais milhões de seres humanos que foram restituídos à condição inumana. No campo não foi o judeu que pereceu, mas a humanidade em seu conjunto, e com ela toda e qualquer possibilidade de uma ética, situação na qual foi negada a própria possibilidade de uma morte digna, pois viviam em uma condição de *mortos/vivos*, um conjunto de funções vitais ambulantes em plena falência, o *muçulmano*.

Esse estado de coisas evidencia o emergir de uma racionalidade que na modernidade tem seu ápice, em que o projeto da modernidade que, por meio da técnica e da racionalidade, visaria proporcionar ao humano um patamar de vida mais elevado e humanizado, demonstrou-se ineficaz, pois foi justamente quando o ser humano presenciou a expropriação e a privação de qualquer forma de experiências significativas tanto nos âmbitos da *arte* quanto da *existência/experiência humana*, algo que ainda fosse passível de ser comunicável às gerações

vindouras. Dessa própria racionalidade que se propunha esclarecedora e libertadora, em seu projeto moderno-emancipador a prova mais cabal de seu fracasso e aplicabilidade é *Auschwitz*, a engenharia da maquinaria da produção da morte em escala industrial em sua efetividade, a qual demonstrou a sua mais apurada face, uma gestão eficaz da vida de acordo com um poder soberanamente instituído e estatuído, ao qual incumbiria selecionar que *vidas mereciam/deveriam viver*, e quais *vidas poderiam ser postas à deriva*, isto é, deixá-las perecer.

É diante desse amontoado de catástrofes e barbáries que se acumulam até os céus, na acepção benjaminiana, que se constitui *o pensamento enquanto potência e possibilidade do impensado*, em pensar possibilidades outras, vias outras que possam ser indicativos de um novo patamar, um pensar enquanto exigência de restituir ao humano a possibilidade mesma na qual sua existência esteja em jogo, um *experimentum vitae*, uma forma de experienciar a vida que a constitua uma vida endereçada à felicidade. Quer dizer, implica buscar formas e meios para desativar a máquina que opera e torna o vivente em *vida nua*, restituído à condição de descartabilidade no interior da máquina governamental, desativar os dispositivos que determinam as formas de vida nos tempos presentes. Implica, ainda, profanar o improfanável, tornar inoperosa a religião que opera de modo ininterrupto e continuado, a qual se fortalece sempre mais à custa de vidas sacrificadas, vidas desperdiçadas e aprisionadas no interior das engrenagens do sistema tardo-capitalismo espetacular, vidas/mercadorias necessárias para satisfazer os desejos e as necessidades criadas pela cultura de massa das sociedades atuais.

É frente a esse complexo panorama que podemos situar, conforme buscamos demonstrar por meio da lúcida e crítica leitura do pensador italiano, enquanto um prognóstico preciso das condições nas quais a vida está posta em xeque na cena política. É nesse íterim que se torna ímpar sua proposta filosófica, justamente por ser capaz de colocar em questão, a nu aquilo que subjaz à estruturação do tecido social ao qual estamos implicados em pleno século XXI. Talvez, a partir de seu legado, e para além dele, a tarefa por excelência do pensamento enquanto potência e da *filosofia que vem*, consista, precisamente, em repensar as categorias que ainda regem o estatuto da política ocidental, pensar a vida ainda além do poder, enquanto potencialidade e possibilidade de reinventar-se em formas-de-vida que possam estar intimamente ligadas ao seu modo de ser, de tal modo que se possa constituir e construir um *ethos* no qual a vida possa ser um fim em si mesmo.

Disso emana a exigência de conceber a vida enquanto *imanência pura*, em sua potência de ser e de não ser, capaz de reinventar novas formas-de-vida, novos usos de si, uso

dos corpos, das coisas, do mundo, ainda além da apreensibilidade e da apropriabilidade. Uma vida em que no contemplar a si mesma por meio de um uso habitual das coisas esteja em jogo o seu recobrar sentido e reconstruir a significação das coisas em si mesmas, liberadas de qualquer distintivo sacralizante, pois onde se situa o perigo de perder-se, na perdição que ameaça a vida, nesse possível sucumbir, habita a possibilidade de salvação, de buscar meios e formas de resistência diante daquilo que a torna vida sobrevivente, da qual se age politicamente de modo continuado.

Em suma, diante do legado da tradição filosófica ocidental firmada sob o paradigma da operatividade, conceber uma relação outra que a expressa pelo dispositivo ontológico aristotélico compreende uma tarefa fundamental, a qual precisa ser articulada sob o viés da potência enquanto ser-em-uso, um contemplar-se a si mesmo que possibilita a constituição de si, na relacionalidade com as coisas, com os corpos, com o mundo, e uma vez desativadas, e tornadas inoperosas as máquinas que capturam e separam o humano do animal, poder-se-ia articular um novo estatuto entre humanidade e animalidade, em um coabitar, na condição propriamente precária que circunda todo o vivente e todo o existente, novas formas de vínculos entre homens e animais, porém liberados dos dispositivos metafísico-políticos que ainda regram, modelam e delimitam as formas de vidas no presente.

Essa compreensão de uso habitual, no sentido do verbo *chrestai*, um afetar-se na relacionalidade estabelecida é que se torna condição de possibilidade de outra forma de pautar a relação entre a vida e as coisas, posto que nem a vida, nem as coisas, nem o mundo estão para o agente enquanto parte de um telos a cumprir, em sentido instrumentalizador. Portanto, o uso, nessa acepção, libera a realidade de toda e qualquer forma de apropriabilidade e apreensibilidade, de posse das coisas, o que abre à vida a possibilidade de realizar-se por meio de novos usos. Essa parece ser a tarefa do pensamento enquanto potência, da filosofia enquanto arqueologia que busca compreender a contemporaneidade, no *tempo que resta* – que é o tempo de agora - no qual a qualquer momento na figura do ser qualquer pode irromper o novo, aquilo que está em jogo na errância da vida, - *uma vida* – enquanto potência de ser e de não ser, enquanto potencialidade e possibilidade de um *experimentum* no qual sobressaia o atributo mais próprio do humano: (re)criar, (re)inventar, re(fazer) a configuração do mundo, das coisas na relacionalidade estabelecida com os outros, com o mundo, no qual vive, habita e confere sentido à sua existencialidade.

Diante do exposto, em se tratando de um filósofo do vigor do pensador Giorgio Agamben, de sua continuada produção, embora tenha finalizado, ou melhor, posto em

suspensão o *projeto homo sacer*, buscaremos, no que segue em forma de teses recapitulativas, apresentar um quadro sintético que alcançamos com o desenvolvimento da presente investigação. Muito mais do que um gesto de concluir, fechar, ou ainda dar por finalizada tal tarefa, compreendemos ser uma exigência que emana de seu modo de pensar colocar em suspensão. Isto é, a exposição de tais teses não significa o fechamento do círculo - *como figura de expressão do processo de elaboração de uma pesquisa* - mas sua suspensão, justamente e antes mesmo de seu final, sem torná-lo finalizado, para que, assim, com essa *gestualidade*, as questões elencadas possam ser revisitadas, analisadas e melhor compreendidas à luz daquilo que ainda é possibilidade, novos escritos, novas obras. Enfim, por se tratar de um pensamento em sentido de potência implica posicioná-lo, necessariamente, como (in)acabado, inconcluso. É, portanto, com tal intenção que apresentamos dez teses que pretendem indicar sinteticamente o quadro geral do estudo, quais sejam:

- 1) O pensamento de Giorgio Agamben é intrinsecamente um pensar a *vida*;
- 2) A *ontologia da potência*, entendida como *ontologia da vida* é a razão essencial pela qual se situa a proposta agambeniana, em defesa da vida, enquanto resistência aos dispositivos de poder biopolítico que demarcam à vida;
- 3) Se na modernidade se dá a expropriação da experiência e da obra de arte – por meio de um *experimentum [uma vida que se gera no viver]* se concebe a constituição de si, enquanto uso, de uma *forma-de-vida* enquanto intimamente expressão de seu viver;
- 4) Torna-se impossível compreender o sentido último do pensamento de Giorgio Agamben sem considerar os escritos anteriores ao *projeto homo sacer*, e sem situar arte/estética e política como temas permanentes e indissociáveis em seu pensar;
- 5) O conceito de *potência* é um elemento crucial para se captar a articulação da proposta filosófica de Giorgio Agamben, a qual se endereça ao problema da vida;
- 6) A tematização do *estado de exceção* e da condição humana - *homo sacer* - (*vida nua*) precisa ser restituída à condição de diagnóstico, um constructo que possibilita (re)ler o real na direção de se conceber alternativas ao governo biopolítico da vida;
- 7) Se o pensamento moderno legou uma *teologia política*, decisivo é afirmar o emergir de uma *teologia econômica [oikonomia]* enquanto paradigma da governamentalidade no Ocidente, que tem por berço os primeiros séculos do cristianismo, a *Patrística*;
- 8) É possível percebermos no pensamento de Giorgio Agamben uma presença relevante do messianismo;
- 9) A afirmação de uma *ontologia da vida* passa necessariamente pelos conceitos de inoperosidade, uso e forma-de-vida, e se estrutura em contraposição à ontologia da operatividade/efetualidade, firmada sob a operatividade o dever de ofício (bem como, cumpre notar, propõe-se em um sentido completamente diferente da proposta heideggeriana);
- 10) A *ontologia da vida* enquanto *forma-de-vida* é a exigência de um novo *ethos* que abre a possibilidade de novos usos, de colocar em questão os modos de vida do ser vivente, a tarefa ímpar do pensamento e exercício por excelência da *filosofia que vem*.

Referências Bibliográficas

- *Obras e textos de Giorgio Agamben*

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerrero. Lisboa: Presença, 1993.

_____. *Categorie italiane*. Venezia: Marsilio, 1996.

_____. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Da teologia política à teologia econômica - entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista concedida a Gianluca Sacco, publicada em: Rivista online, Scuola superiore dell'economia e delle finanze, anno I, n.6/7, Giugno-Luglio 2004. Publicado no Brasil pela *Revista Interthesis*. Tradução Selvino José Assmann. Florianópolis, v. 2, n. 2, jul – dez. 2005.

_____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*. Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

_____. *Profanações*. Trad. e apresentação Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Arte, Inoperatividade, Política. In: CARDOSO, Rui Mota (Org.) *Crítica do contemporâneo. Política*. Tradução António Guerreiro [et. all.] Porto, Portugal: Fundação Serralves, 2007.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *La chiesa e il regno*. Roma: Nottetempo, 2009.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. *Signatura Rerum: sobre el metodo*. Trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama, 2010.

_____. *Ninfas*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-Textos, 2010.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

_____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. 2. reimpressão. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

_____. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Arqueologia da obra de arte. Transliteração e tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Princípios – Revista de Filosofia*. Natal (RN), v. 20, n. 34, Julho/Dezembro de 2013, p. 349-361.

_____. Estado de exceção e genealogia do poder. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 108, jan.jun, 2014, p. 21-39.

_____. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Bartleby: ou da contingência*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. Uma cidadania reduzida a dados biométricos: como a obsessão securitária faz mudar a democracia. In: (Orgs.). GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. *Biopolíticas: estudos sobre política, governamentalidade e violência*. Trad. Daniel Arruda Nascimento, Curitiba: iEA Academia, 2015, p. 125-133.

_____. *Stasis: la guerra come paradigma politico*. Totino: Bollati Boringhieri, 2015.

_____. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. *O tempo que resta: un comentario à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. *Gosto*. Trad. e posfácio Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. *Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro*. Entrevista com Giorgio Agamben - concedida a Peppe Salvà e publicada por *Ragusa News*, 16-08-2012. Trad. Selvino J. Assmann.

Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>. Acesso em: 28 de novembro de 2017.

_____. *Creazione e anarchia: l'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza, 2017.

- *Demais obras*

ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. 4 ed. Trad. Pedro Torres Aguilar [et. all.]. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

AMARAL, Augusto Jobim do. Ostensividade da soberania policial. In: (Orgs.). GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. *Biopolíticas: estudos sobre política, governamentalidade e violência*. Curitiba: iEA Academia, 2015, p. 301-318.

AMATO, Pierandrea. (a cura di) *La biopolitica: il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*. Milano: Mimesis, 2004.

ANDRADE, Fernando Dias. QUÃO JUDAICO É O DEUS DE ESPINOSA? *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n.35, jul-dez, 2016, p. 63 -133.

ANTELME, Robert. *A espécie humana*. Trad. Maria de Fátima Oliva de Coutto. Rio de Janeiro: Record, 2013.

ARALDI, Clademir Luís, VALEIRÃO, Kelin (Orgs.). *Os herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze*. Pelotas: NEPFil online, 2016.

ARAYA, Adan Salinas. *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Viña del Mar, Chile: Cenaltes, 2015.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. Josué Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea - Ética eudemia*. Trad. y notas Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid, España: Gredos, 1988.

_____. *Metafísica de Aristóteles*. 2 ed. e Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998. [Edición Trilingüe].

_____. *De Anima*. (Livros I, II e III). Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

BAPTISTA, Mauro Rocha. Notas sobre o conceito de vida em Giorgio Agamben. *Revista Profanações*. Ano 1, n. 1, jan./jun. 2014, p. 53-74.

BAUMAN, *Modernidade e Holocausto*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BARBER, Benjamin R. *O império do medo: guerra, terrorismo e democracia*. Trad. Renato Bittencourt. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BARBOSA, Jonnefer. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: Educ, 2014.

BAZZANELLA, Sandro Luiz. ASSMANN, Selvino José; A máquina/dispositivo político: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua. In: LONGHI, Armindo (Org.) *Filosofia, política e transformação*. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 63-89.

_____. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BAZZANELLA, Sandro Luiz. A máquina/dispositivo antropológico: a fratura originária entre o humano e o animal. In: SALVETTI, Ézio Francisco; CARBONARI, Paulo César; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 113-135.

BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2017.

_____.; ESPOSITO, Roberto, *Politica della vita*. Roma-Bari: Laterza, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Textos Escolhidos*. Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. Trad. José Lino Grünnewald [et. all.]. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza [et all.]. São Paulo: Cultrix, 1986.

_____. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura história e cultura*. Trad. Paulo Sérgio Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. e edição de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. (*a cura di*) GANNI, Enrico; RIEDIGER, Hellmut. *Opere complete: frammenti e paralipomena*. Trad. Ginevra Quadro-Curzio. Vol. VIII. Torino: Einaudi, 2014.

BENVENISTE, Émile. *Vocabulário de las instituciones indoeuropeas*. Versión castellana de Mauro Armiño. Madrid: Taurus Ediciones, 1983.

BERCOVICI, Gilberto. *Constituição e estado de exceção permanente: Atualidade de Weimar*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

_____. *Soberania e Constituição: Para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BISSET, Emmanuel. Deconstrucción de la biopolítica. *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales*, n. 17, enero-junio, 2016, p. 205-222.

BOLLE, Willi. A modernidade como “Trauerspiel”: Representação da história em W. Benjamín, “Origem do drama barroco alemão”. *Revista de História da USP*. São Paulo, n. 119, 1988, p. 43-68, Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/>. Acesso em: 13 de janeiro de 2018.

BOLTON, Rodrigo Karmy. Políticas de la encarnación: fragmentos para una genealogía teológica de la Persona moderna. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 108, jan./jun. 2014, p. 123-143.

_____. O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder. *Cadernos IHU ideias/Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos*. Ano 15, n. 258, v. 15, 2017.

BORISONIK, Hernán; BERESÑAK, Fernando. Bíos y zoé: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*. Año 2012 n. 13, p. 82-90.

BOTH, Valdevir. *Biopoder e direitos humanos: estudo a partir de Michel Foucault*. Passo Fundo: Ifibe, 2009.

BUTLER, Judith, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Trad. de Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006.

_____. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 3. ed. Trad. Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.) *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CAFFO, Leonardo; PAPA, Ernesto C. Sferrazza. Nuda vita come animalità: un argomento di ontologia sociale contro Giorgio Agamben. *Lo Sguardo - rivista di filosofia*. n. 18, 2015 (II), p. 129-138.

CALVEIRO, Pilar. *Poder e desaparecimento: os campos de concentração na Argentina*. Trad. Fernando Correa Prado. São Paulo: Boitempo, 2013.

CASALINI, Brunella; CINI, Lorenzo. (a cura di) *Giustizia, uguaglianza e differenza: una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*. Firenze: Firenze University Press, 2012.

CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.

_____. *Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín, 2008.

_____. *Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria, 2011.

_____. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre. *Quadranti - Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*. Salerno. Vol. I, n. I, 2013, p. 14-30.

_____. Los mal entendidos de la biopolítica: Foucault, Agamben, Derrida. *Quadranti - Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea - Volume II*, n. 2, 2014, p. 109-124.

CAVENDISH, Sueli. O homem sem conteúdo. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008.

CESCA, Vitalino. *Dicionário genealógico latino-português*. Porto Alegre: Edipucrs, 2016.

CONTADINI, Didier Alessio. Lingua traduzione comunità. Sulla filosofia del linguaggio di Walter Benjamin. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio - RIFL*, n. 2, 2014, p. 43-58.

CUTRO, Antonella. *Biopolitica: storia e attualità di un concetto*. Verona: Ombre Corte, 2005.

CHAUÍ, Marilena. *Prefácio*. In: ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Autêntica: Belo Horizonte, 2012.

CHIGNOLA, Sandro. *Foucault oltre Foucault: una politica della filosofia*. Roma: DeriveApprodi, 2014.

_____. Regra, lei e forma-de-vida em Agamben. In: (Orgs.) SALVETTI, Esio F; CARBONARI, Paulo C; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofia ética e política*. Passo Fundo: Ifibe, 2015, p. 17-55.

_____. Sobre o dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze. In: *Cadernos IHU Ideias*. Trad. Sandra Dall Onder. Instituto Humanitas, Ano 12, n. 204, vol. 12, 2014.

_____. A vida, o trabalho, a linguagem: Biopolítica e biocapitalismo. Trad. Sandra Dall Onder. In: *Cadernos IHU*, ano 13, n. 228, 2015.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DERRIDA, Jacques, *La bestia e il sovrano*. Volume I (2001-2002). Trad. Guendalina Carbonello. Milano: Jaca Book Spa, 2009.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DONNER, Federico. Arendt en Jerusalén: El episodio kantiano de Eichmann. *Revista Eopolítica*. São Paulo, n. 9, mai-ago, 2014, p. 25-46.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DORNELLES, João Ricardo W. Direitos humanos e a justiça da memória: uma perspectiva das vítimas. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. (Org.). *Justiça e Memória: Direito à justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção*. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: Ifibe, 2012, p. 167-176.

DUARTE, André. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito da biopolítica. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar de. (Orgs). *Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

_____. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DURANTEYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

DUSO, Giuseppe. (a cura di). *Il potere: per la storia della filosofia politica moderna*. Roma: Carocci, 2003.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

_____. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Prefácio. Prefácio. In: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. IX- XIV.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 4. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1988.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

_____. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Segurança, Território e População*. Curso no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Microfísica do poder*. Organização e revisão de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FLICKINGER, Hans Georg. *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

_____. *A filosofia política na sombra da secularização*. São Leopoldo: Unisinos, 2016.

FONSECA, Márcio Alves, *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

FLEISNER, Paula. Desinterés y terror. El destino nihilista de la estética occidental en el L'uomo senza contenuto. *Revista Viso · Cadernos de estética aplicada. Revista eletrônica de estética*. n. 8, jan-jun/2010, p. 110-120.

_____. *Vida y forma de vida. Las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Tesis presentada en la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 2011. [Tesis de Doctorado].

_____. La misteriosa vida de la potencia. La importancia del concepto de “potencia” para la formulación agambeniana del concepto de vida. *Praxis Filosófica - Nueva serie*, n. 35, julio-diciembre 2012, p. 187 -210.

_____. Vida criatural y comunidad de la nada. La política de indistinción entre hombres y animales en la filosofía de Giorgio Agamben. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. año 1, v. II, octubre, 2014, p. 34-50.

_____. La “vida” entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben. *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales*, n. 17, enero-junio (2016), p. 65-88.

_____. *La vida que viene: estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba, Archivo digital, EPUB, (Temas de Filosofía), 2016.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GALINDO HERVÁS, Alfonso. *La soberanía: De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia: Res Publica, 2003.

_____. *Política y mesianismo: Giorgio Agamben*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

_____. Deconstructing Agamben. In: *Res Publica*, n. 28, Universidad Complutense, Madrid, 2012, p. 267-275.

GINZBURG, Carlo. De A. Warburg a E. H. Gombrich: *Notas sobre um problema de método*. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermin. Prólogo. In: GIORGI, Gabriel; RODRÍGUEZ, Fermin. (Orgs.) *Ensayos sobre biopolítica - Excesos de vida: Michel Foucault; Gilles Deleuze Slavoj Zizek*. 1. ed. Buenos Aires: Paidós, 2007.

GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. O estado de exceção no Brasil republicano. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 08, n. 3, 2017, p. 1760-1787.

HAMACHER, Wener. *Lingua a missa*. Trad. Laura S. Carugati e Marcelo G. Burello. Madrid: Miño y Dávila, 2012.

HARVEY, David. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Trad. Martha Eguía. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

HEGEL, Georg W.F. *Fenomenologia do espírito*. (Parte I e II) Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. (I e II) 10. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Unisversitária São Francisco, 2017.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IANNINI, Gilson. Prefácio. In: AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KAFKA, Franz. Ante la ley. In: *Obras completas*. Trad. Joan Bosch Estrada et. al. Barcelona: Editorial Teorema, 1983. [Tomo IV].

_____. En la colonia penal. In: *Obras completas*. Trad. Joan Bosch Estrada et. al. Barcelona: Editorial Teorema, 1983. [Tomo II].

KUHN, S. Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LAX, Alejandro Moreno. La biopolítica en Italia. *Δάμωv. Revista Internacional de Filosofia*, n. 48, 2009, p. 233-243.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. Trad. Daniel P. P. Costa. São Paulo: N-1 edições, 2017.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. 3.ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

LOWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira C. Brandt. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUCCI, Antonio. Giorgio Agamben. *Le anarchie del potere*. Disponível em: <http://www.doppiozero.com/materiali/giorgio-agamben-le-anarchie-del-potere>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2018. [Resenha publicada em 04 de fevereiro de 2018].

MACHADO JR., Rubens; VEDDA, Miguel. (Orgs.). *Walter Benjamin: experiência histórica e imagens dialéticas*. 1. ed. São Paulo: UNESP, 2015.

MASSARENTI, Armando (A cura di). *Spinoza: vita, pensiero, opere scelte*. Grandi Filosofi. Milano: Edizione speciale per Il Sole 24 ORE, 2006.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Mata Lança. 1.ed. Lisboa: Antígona, 2017.

MELVILLE, Herman. *Bartebly, o escrevente: uma história de Wall Street*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Aautêntica, 2015.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. Trad. Antônio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

_____. *Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história*. Trad. Nélio Schneider, São Leopoldo, RS: Unisinos, 2011.

MILONE, Jerônimo de Camargo. Poesia e ética em Giorgio Agamben. *Revista Profanações*, Ano 1, n. 2, jul./dez. 2014, p. 177-196.

MILLS, Catherine. *The Philosophy of Agamben*. Acumen: Stocksfield, 2008.

MORRIS, Daniel. *Life, or something like It. The Philosophical Chiaroscuro of Giorgio Agamben*. 2004. Disponível em: http://www.bookforum.com/archive/sum_04/morris.html. Acesso em 05 de setembro de 2017.

MUJICA, Jaris. *Microscopio: De la bioética a la biopolítica*. Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos – PROMSEX: Lima, Perú, 2009.

MURRAY, Alex. *Giorgio Agamben*. Routledge: Abbingdon, 2010.

MARZOCCA, Ottavio. Vida desnuda, multitud, carne del mundo: la biopolítica como destino. *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales*, n. 17, enero-junio, 2016, p. 17-44.

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

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

NETO, Moysés Pinto. *A Linguagem em Derrida e Agamben: escritura e gesto*. In: Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, VII Edição, 2011, p. 79-95. Disponível em: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/.pdf>. Acesso em: 19 de março de 2018.

_____. *O rosto do inimigo: um convite à desconstrução do direito penal do inimigo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

NIESTZSCHE, Friederich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Vontade de potência*. Trad. Márcio Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

OLIVEIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008.

_____. Série FILÔ Agamben. In: AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 205-207.

_____. Posfácio. Do gosto, da arte e do belo ou dos conceitos de estética em Giorgio Agamben. In: AGAMBEN, Giorgio. *Gosto*. Trad. e posfácio Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 75-90.

PALO, Maria José. A voz significativa na prosa: experiências da infância da linguagem. In: OLIVEIRA, Maria Rosa Duarte de; PALO, Maria José. *Agamben, Glissant, Zumthor: Voz. Pensamento. Linguagem*. São Paulo: EDUC, 2013.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo; Brasília: INL, 1973.

PECORARO, Rossano. *Nilismo e pós-modernidade*. Rio de Janeiro: PUCRIO; Loyola, 2005.

_____. *Nilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Deleuze, Agamben e Bartleby. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. 1º quadrimestre de 2015, v.8, n. 1, p. 72-83.

PENNA, João Camillo. *Sobre viver no lugar de quem falamos* (Giorgio Agamben e Primo Levi). In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. (Org.). *Palavra e imagem: memória e escritura*. Chapecó: Argós, 2006, 127-184.

PEREIRA, Gustavo de Lima. *A pátria dos sem pátria: direitos humanos e alteridade*. Porto Alegre: Uniritter, 2011.

_____. Bagaços da história: a vida exposta à morte, o maquinário da violência e a reinscrição da biopolítica em épocas de império. In: SALVETTI, Ézio Francisco; CARBONARI, Paulo César; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofia, ética e política*. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 155-182.

PELBART, Peter Pal. Biopolítica. In: *Revista Sala Preta*. Revista do Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas, ECA/USP. n. 7, 2007, p. 57-66.

_____. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

_____. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

PONTEL, Evandro. *Estado de exceção: estudo em Giorgio Agamben*. Passo Fundo: Ifibe, 2014.

_____. Paradigma: um diálogo entre Thomas S. Kuhn e Michel Foucault na perspectiva de Giorgio Agamben. *Revista Profanações*. Ano 1, n. 1, p. 75-88, jan./jun. 2014, p. 75-88.

_____; MASS, Olmaro Paulo. Vida humana sacralizada: genealogia teológica da economia e do governo em Giorgio Agamben. In: (Orgs.). GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. *Biopolíticas: estudos sobre política, governamentalidade e violência*. Trad. Daniel Arruda Nascimento, Curitiba: iEA Academia, 2015, p. 109-123.

_____; FREITAS, Isis Hochmann de. Por uma genealogia da governamentalidade em M. Foucault e G. Agamben. *Revista Profanações*. Ano 3, n. 1, jan./jul. 2016, p. 58-77.

PUCHEU, Alberto. Estâncias. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008.

_____. *Giorgio Agamben: poesia, filosofia e crítica*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2010.

PRIMI, Paolo. Il nodo letale: note su bio-potere e sovranità. In: AMATO, Pierandrea (*a cura di*). *La Biopolitica: Il Potere Sulla Vita e la Costituzione della Soggettività*. Milano: Eterotopie Mimesis, 2004, p. 41-59.

RAFFIN, Marcelo. (Org.) *La noción de política en el pensamiento de Agamben, Esposito y Negri*. 1. ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Aurelia Rivera, 2015.

ROMANDINI, Fabián Ludueña., *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*: Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

_____. A sacralidade da vida nua na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (Re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano 10, n. 39, 2012.

_____. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. Cadernos em formação - Agamben. In: *Cadernos IHU*, ano IX, n. 45, 2013.

_____. Introdução. In: _____ (Org.) *Justiça e memória: direito à justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção*. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: Ifibe, 2012, p. 9-19.

_____. A relação paradoxal da filosofia e os direitos humanos. Prefácio. In: CARBONARI, Paulo César. (Org.) *Sentido filosófico dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo 3*. Passo Fundo: Ifibe, 2013, p. 15-44.

_____. Os paradoxos da memória na crítica da violência In: _____ (Org.) *Justiça e memória: direito à justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção*. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: Ifibe, 2012, p. 21-54.

_____. *O que resta dos desaparecidos, o reverso da biopolítica/Testemunho indizível*. In: (Orgs.). GLOECKNER, Ricardo Jacobsen; FRANÇA, Leandro Ayres; RIGON, Bruno Silveira. *Biopolíticas: estudos sobre política, governamentalidade e violência*. Trad. Daniel Arruda Nascimento, Curitiba: iEA Academia, 2015, p. 87-108.

_____. O eterno retorno de Auschwitz O dever de ofício e a separação da forma (de) vida em Agamben In: ARALDI, Clademir Luís, VALEIRÃO, Kelin (Org.) *Os herdeiros de Nietzsche: Foucault, Agamben e Deleuze*. Pelotas: NEPFil online, 2016, p. 211-239.

_____. Os paradoxos da regula vitae: a potência da vida que desativa o direito. *Revista Reflexões*, Ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 23-46.

SÁ, Alexandre Franco de. Heidegger e o fim do mundo. *Revista Investigações Fenomenológicas*. Sociedad Española de Fenomenología, n. 6, 2008, p. 309-326.

_____. *O poder pelo poder – ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Universitas, 2009.

_____. A abordagem fenomenológica de Heidegger ao conceito de vida e o começo da biopolítica. In: *Pombalina*. Coimbra University Press, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017, p. 305-321.

_____. *Metamorfoses do poder: prologômenos schmittianos a toda sociedade futura*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

SÃO JOÃO PAULO II. *O exemplo de São Bento: «Ora et labora»*. Homilia em Núrcia, Itália, 23 de março de 1980. Disponível em: <https://evangelhoquotidiano.org/main.php>. Acesso em: 28 de novembro de 2017.

SAIDEL, Matías. Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 49, julio-diciembre, 2013, p. 439-457.

_____. La fábrica de la subjetividad neoliberal: del empresario de sí al hombre endeudado. *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales*, n. 17, enero-junio, 2016, p. 131-154.

SALZANI, Carlo. *The Notion of Life in the Work of Agamben*. In: «CLCweb: Comparative Literature and Culture», 14.1, 2012: Disponível em: <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol14/iss1/1>. Acesso em: 20 de janeiro de 2017.

_____. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2013.

_____. Nudità e vita. *Lo Sguardo - Rivista di filosofia. La "Differenza Italiana"* n. 15, 2014 (II), p. 133-147.

SANTOS, Laymert Garcia dos. *Prefácio*. In: ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Marcelo Leandro dos. Primo Levi e os itinerários da vida que resta. In: SOUZA, Ricardo Timm de. [et. all.] *Literatura e psicanálise: encontros contemporâneos*. Porto Alegre: Dublinense, 2012.

SCAPINI, Marco Antonio de Abreu. *Criminologia & desconstrução: um ensaio*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

SCHMITT, *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCRAMIM, Suzana. Infância e história. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008.

SELDMAYER, Sabrina. *A comunidade que vem*. In: PUCHEU, Alberto. (Org.) *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; FAPERJ, 2008, p. 139-147.

_____. Giorgio Agamben: literatura e inoperosidade. In: OLIVEIRA, Maria Rosa Duarte de; PALO, Maria José. *Agamben, Glissant, Zumthor: Voz. Pensamento. Linguagem*. São Paulo: EDUC, 2013.

SELIGMANN-SILVA, Márcio *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético*. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/cadernosbenjaminianos/>>. Acesso em: 20 maio de 2015.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. O anjo da história e memória das vítimas: o caso da ditadura militar no Brasil. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé (Org.). *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p.121-157.

SLAHI, Mohamedou Ould. *O diário de Guantánamo*. Trad. Donaldson M. Garschagen e Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. *Metamorfose e extinção: sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EducS, 2000.

_____. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. O corpo assassinado: fim e início da filosofia. In: *O corpo torturado*. KEIL, Ivete; TIBURI, Marcia. (Orgs.) Porto Alegre: Escritos, 2004, p. 273-294.

_____. *Em torno à Diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

_____. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.

_____. (Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. *Quadranti - Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*. Salerno. Vol. II, n. 2014, p. 69-87.

_____. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul: EducS, 2016.

SPINOZA, Benedictus de. Seleção de Textos. In: *Os Pensadores*. Seleção de textos e Trad. Marilena de Souza Chauí [et. all.] 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. *Tutte le opere: Testi originali a fronte*. A cura di Andrea Sangiacomo. Traduzioni di Mariaelena Buslacchi [et. all]. Milano: Bompiani, Edizione digitale Il Pensiero Occidentale, 2014.

STIMILLI, Elettra. O uso do possível. Trad. Esio F. Salvetti. In: (Orgs.) SALVETTI, Esio F; CARBONARI, Paulo C; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofia ética e política*. Passo Fundo: Ifibe, 2015, p. 57-76.

_____. Giorgio Agamben e a questão do “político” na era do mercado global. Trad. Ricardo Moura Braga Cavalcante. *Revista reflexões*, ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 216-228.

TACCETTA, Natalia. Potencia destituyente y espectáculo: del uso y la clandestinidad de la vida. *Revista Reflexões*, Ano 7, n. 12 - Janeiro a Junho de 2018, p. 107-128.

TAUB, Emmanuel. *Espacios de excepción o espacios de excepcionalidad: una clasificación de la excepción como signo de nuestro tiempo*. Documento de Trabajo n. 159, 2006, p. 1-13. Universidad de Belgrano. Disponible en: http://www.ub.edu.ar/investigaciones/_taub.pdf. Acceso em: 20 de janeiro de 2018.

_____. *La modernidad atravesada: teología política y messianismo*. Madrid: España: Miño y Dávila, 2008.

_____. Del paradigma de la excepción a la teología política: los fundamentos schmittianos en Giorgio Agamben. *Revista STUDIA POLITICÆ*. n. 28. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina, 2012/2013.

_____. La comunidad que viene: un programa del hombre por-venir en Giorgio Agamben. *Revista Pensamiento y Cultura*, v. 18, (2), 2015. p. 95-110.

TELES, Edson; SAFATLE. (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

TISSERA, Guillermo Damián Pereyra. Deconstrucción y biopolítica: el problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben. *Perspectivas Teóricas. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*.v.56, n. 212, México may/ago., 2011, p. 31-54.

TOTO, Francesco. *Acquiescentia in se ipso y constitución imaginaria del Sí mismo*. In: D. Tatiàn (comp.), *Spinoza. Noveno Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2013, p. 131-140.

VILLACAÑAS, José Luis. Problemas de método. In: (Orgs.). SALVETTI, Ézio Francisco; CARBONARI, Paulo César; SIVIERO, Iltomar. *Giorgio Agamben: filosofía, ética e política*. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 77-111.

VINALE, Adriano. Il corpo spirituale dello Stato: dalla macchina volontraia all'organismo storico. (In) AMATO, Pierandrea (*a cura di*). *La Biopolitica: Il Potere Sulla Vita e la Costituzione della Soggettività*. Milano: Eterotopie Mimesis, 2004, p. 61-82.

ZAMORA, José Antonio. W. Benjamin: Crítica Del capitalismo y la justicia mesiánica. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br