

FORMAS E POLÍTICAS DA VIDA

Jonnefer Francisco Barbosa*

RESUMO: Pretende-se estabelecer, nos limites do presente texto, um breve recenseamento sobre os conceitos de *vida* e *biopolítica* na filosofia contemporânea, tendo como subsídios principais o pensamento de Giorgio Agamben e algumas inflexões teóricas de Gilles Deleuze (vida e imanência) e Michel Foucault (formas-de-vida e *parrhesia*), delineando, no escopo da tentativa teórica, a intersecção de suas matrizes teóricas e conceitos.

Palavras-Chave: Vida, Biopolítica, Formas de Vida.

ABSTRACT: One aims to expose, in the rote of present text, a support of analytical bias for the concepts of *life* and *biopolitics* in the contemporary philosophy, support in the substantial vectors of the Giorgio Agamben thought, and inflections aspects of Gilles Deleuze thought (life and immanence) and Michel Foucault (forms-of-life and *parrhesia*), in order to establish, in the scope of the theory-attempt, the intersection of theoretical matrices and concepts.

Keywords: Life, Biopolitics, Forms of Life.

I.

A *zoé*, na forma em que foi conceituada na antiguidade grega, vista como uma vida intrinsecamente relacionada às dimensões biológicas ou orgânicas, era atinente à caracterização da condição humana apenas ao estrito aspecto da (sobre)vivência, ou seja, o fato óbvio de que os seres humanos compartilhariam com os animais a condição de imersão *corporal* no mundo, tendo que cumprir implicações e exigências biológicas da vida enquanto simples dimensão fisiológica ou metabólica. Porém, pode-se falar, em termos gregos clássicos, que *propriamente* caberia ao *estar-no-mundo humano* uma vida qualificada, como *plus* ao aspecto da estrita (sobre)vivência, pelo entendimento de que os seres humanos possuiriam uma vida qualificada pela linguagem.

* Mestre em Teoria e Filosofia Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorando em Filosofia pela PUCSP. Bolsista Capes. Professor auxiliar no Departamento de Filosofia da PUCSP e titular do Departamento de Direito do Centro Universitário Estácio de Sá, São Paulo.

Aristóteles irá diferenciar três formas de *vida* (*bios*) qualificada: a *bíos theoretikos* ou *bios xênicos*¹ (relacionada à vida contemplativa do filósofo), a *bíos apolausticós* (a vida dedicada ao prazer) e principalmente uma *bíos políticos* (uma vida qualificada pelo agir político), espaço onde as ações poderiam ser diferenciadas entre justas e injustas, virtuosas ou não virtuosas.²

Giorgio Agamben, em seu *Homo sacer I*, irá argumentar que a biopolítica ocidental já tem seus germes depositados nesse período, pelo fato desta pura e crua *zoé* ser incluída na pólis através de sua exclusão (*ex-capere*, captura de fora). Agambenianamente falando, a cisão constitutiva do político - ou da política ocidental - já estaria calcada nesta estrutura. Tal cisão, corporificada no nexa entre *vida nua* e política, é exemplificada pelo filósofo italiano na articulação entre *phoné* e *lógos* (a passagem da voz à linguagem), ou seja, na definição metafísica do homem como “vivente que possui a linguagem”.

A pergunta: ‘de que modo o vivente possui a linguagem?’ corresponde exatamente àquela outra: ‘de que modo a vida nua habita a polis?’ 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 então se apresenta como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre ser vivente e o *lógos*. A ‘politização’ na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas a 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 a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão-inclusiva.³

¹ Em relação ao uso do termo *xênicos*, relacionado a *estrangeiro*, como adjetivo específico da atividade do filósofo, Hannah Arendt lembra que Aristóteles foi o único grande filósofo cômico dessa condição de não se ter um lar como própria à atividade de pensar. O Estagirista louvava o *bios xênicos* porquanto desnecessita de “implementos ou lugares especiais para se realizar; em qualquer lugar da terra onde alguém se devote ao pensamento, ele atingirá a verdade onde quer que esteja, como se ela estivesse presente”. Em Aristóteles, novamente citado por Arendt, os filósofos amam esse “lugar nenhum” como o seu país (*philocorein*), onde se preserva o *scholazein* (o não fazer nada), vivendo-se apenas a “doçura inerente ao próprio pensar ou filosofar”. Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Op. cit. p. 151.

² “A natureza, como se afirma freqüentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer ou de dor, a relação entre elas e não mais que isso), o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação dos seres que têm uma opinião acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade”. Aristóteles. *A Política*. (Tradução Terezinha M. Deutsch e Baby Abrão). In: *Aristóteles*. Coleção os Pensadores. São Paulo : Nova Cultural, 2004. p. 164.

³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua. Op. cit. pp. 15-16.

A figura da vida nua (*bloß Leben*), conceito extraído por Agamben de Walter Benjamin, ou da *zoé*, em termos gregos, politicamente indiferente no Antigo Regime e confinada ao limites do *oikos* na Grécia Antiga, será inscrita no núcleo de fundamentação do moderno Estado-nação, representando, para Agamben, “o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional.”⁴ O simples fato do nascimento dos seres humanos passa a ser considerado o nexos de pertencimento fundamental às comunidades políticas do ocidente, o porquê da proliferação das metáforas *nativas* (nacional, nacionalismo, natural *de*), para referir-se à cidadania moderna (e como adjetivação do seu próprio modelo de Estado), “*le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation*”, lê-se no artigo 3º da *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*.⁵

Não se pode olvidar que o sintagma nazista “*Blut und Boden*”, enunciado por Rosenberg, está, de certo modo, estruturado numa fórmula que obscuramente se assemelha aos dois principais critérios identificadores da cidadania nos Estados-nação modernos (definidos na própria tradição jurídica ocidental): o *jus soli* e o *jus sanguinis*.⁶

Nesse sentido, a passagem constitutivamente moderna, referida por Agamben, de uma soberania régia a uma soberania nacional, está calcada principalmente no conceito moderno de direitos humanos, ou melhor, as principais declarações de direitos humanos nada mais representam que inscrições da *nuta vita* no cerne do Estado-nação ocidental.

⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 135.

⁵ De certo modo, mesmo a *antropogeografização* do Estado europeu moderno, ocorrida no período decimonônico, não deixa de estar conectada com os princípios da natividade, da vida entendida como centro da política, já inscrita nos moldes da declaração francesa de 1789. Observa-se, na Europa - a partir das análises de Richard Sennett - a elevação de aspectos antropológicos específicos (algo que a metáfora do *Volkgeist* tentou exprimir), e mesmo geográficos, a elementos políticos de primeira grandeza. Cita Sennett que, “en 1848, la idea de la nación como un código político fue rechazada por los nacionalistas revolucionarios en la medida en que creían, contrariamente, que una nación se fundaba en la costumbre, en los hábitos e leyes no escritas del *Volk*; la comida de un pueblo, su manera de bailar, los dialectos que habla, las formas de sus oraciones, serían los elementos constituyentes de la vida de la nación. Ni la ley puede legislar sobre los placeres de la comida ni las constituciones pueden ordenar una creencia en ciertos santos: es decir, el poder no puede producir cultura. La doctrina del nacionalismo que cristaliza en 1848 proporciona un imperativo geográfico al concepto de cultura: hábitos, fe, placeres, ritual, todo se vincula y se funda en un territorio particular. Más aún, quienes sustentan esos rituales son gentes del mismo lugar, que se entienden entre sí sin necesitar explicaciones. El territorio, entonces, se vuelve sinónimo de identidad. (...) Esta imagen antropológica del *Volk* constituye un acontecimiento de época en la imaginaria y la retórica sociales modernas. El nacionalismo del siglo XIX establece lo que podemos considerar la regla fundamental moderna de la identidad. La identidad es tanto más fuerte cuanto no se es consciente de ‘tenerla’, simplemente se es. (...) Em mismo sentido, um estado moderno puede también obtener beneficios de esa virtud antropológica. Sus instituciones pueden verse legitimadas como reflejos del impulso popular antes que como *construcciones* problemáticas sometidas a un debate permanente.” SENNET, Richard. El extranjero. In: *Punto de Vista*, nº 51. Buenos Aires, 1995. p. 41.

⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 136.

(...) é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelo princípio éticos eternos, para então considera-las de acordo com aquela que é sua função histórica real na formação do Estado-nação. As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e de sua soberania.⁷

Tal inscrição se revela de forma exemplar na questão dos refugiados, ou dos apátridas, no contexto pré-segunda guerra mundial. Pela primeira vez na história se vê a aparição do “homem dos direitos”, indivíduos sem nenhum vínculo com Estados nacionais e tendo exclusivamente como pertencimento mundano apenas suas vidas, *a vida sem máscaras*.

Esta aparição, segundo Arendt, não deixa de representar uma manifestação macabra, porquanto totalmente atrelada ao que se seguiu no contexto do Terceiro Reich nazista, a *solução final* então intitulada (campos de concentração, produção em massa de morte e descartes). Ou seja, a desnacionalização como etapa prévia aos procedimentos realizados pelos movimentos totalitários do período.

Para Arendt, aquele que deveria encarnar o “homem dos direitos” - o indivíduo que, pelo simples fato do nascimento, teria de ver preservados seus direitos humanos enumerados, v.g., na solene *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* - o refugiado, o apátrida, estabelece uma fissura, ou o próprio estilhaçamento da estrutura intrínseca do paradigma do Estado-nação (como descrito no último capítulo destinado à questão do Imperialismo, intitulado “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do Homem”, em “As origens do Totalitarismo”), porquanto demonstra que tais direitos, diferentemente de serem *a priori* a-históricos, não podem ser pensados na independência de um aparato estatal, e quando estes aparatos demonstram total inaptidão para defendê-los, ambas as categorias (Estado nação e

⁷ AGAMBEN, Giorgio *Homo sacer*. Op. cit. p. 134; Cf. Também: AGAMBEN, Giorgio. Política del exilio. (Tradução Dante Bernardi) In: *Archipelago*, nº 26-27, Barcelona, 1996. pp.41-52. Partindo do texto citado, boa parte da controvérsia entre Agamben e Arendt sobre a localização na *vida nua* na Grécia Antiga está na frase, aparentemente sem implicações, “ao menos em aparência”, sobre a hipótese de ser a *zoé* claramente distinta da pólis no contexto da Grécia antiga. Comentário nem um pouco gratuito e que releva boa parte da implicações e da particularidade do pensamento de Agamben na revisão dos fundamentos mesmos dos conceitos constitutivos da política ocidental.

direitos humanos) entram em uma situação de esfumaçamento que tende a levá-las seja ao declínio, seja ao seu próprio fim.

Com o surgimento das minorias da Europa oriental e meridional e com a incursão dos povos sem Estado na Europa central e ocidental, um elemento de desintegração completamente novo foi introduzido na Europa do pós-guerra. A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor sua escalada de valores até mesmo sobre os países oponentes. Aqueles a quem haviam escolhido como refugio da terra – judeus, trotskistas, etc. – era realmente recebidos como o refugio da terra em toda parte; aqueles a quem a perseguição havia chamado de indesejáveis tornaram-se de fato os *indésirables* da Europa. O jornal oficial da SS, o *Schwartze Korps*, disse explicitamente em 1938 que, se o mundo ainda não estava convencido de que os judeus eram o refugio da terra, iria convencer-se tão logo, transformados em mendigos sem identificação, sem nacionalidade, sem dinheiro e sem passaporte, esses judeus começassem a atormentá-los em suas fronteiras. E o fato é que esse tipo de propaganda factual funcionou melhor que a retórica de Goebbels, não apenas porque fazia dos judeus o refugio da terra, mas também porque a incrível desgraça do número crescente de pessoas inocentes demonstrava na prática que eram certas as cínicas afirmações dos movimentos totalitários de que não existiam direitos humanos inalienáveis, enquanto as afirmações das democracias em contrário revelam hipocrisia e covardia ante a cruel majestade de um mundo novo. A própria expressão ‘direitos humanos’ tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia.⁸

Pode-se afirmar, a partir do referencial arendtiano, que a figura do apátrida - e de sua conseqüente *exceptio* concreta à normalidade jurídica - torna-se disseminada a partir do final da primeira guerra mundial.⁹ Tal *exceção* à normalidade pode ser representada na condição paradoxal de que muitas vezes, para um refugiado, a condição de criminoso - o fato de ter cometido ou vir a cometer um pequeno furto, por exemplo - poder representar uma melhor condição jurídica, ou mais adequadamente, a própria inclusão na normalidade do ordenamento nacional (dada através de uma infração).¹⁰

⁸ ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. (Tradução Roberto Raposo). São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p. 302.

⁹ “Muito mais persistentes na realidade e muito mais profundas em suas conseqüências têm sido a condição de apátrida, que é o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea, e a existência de um novo grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado, grupo sintomático do mundo após a Segunda Guerra Mundial. A culpa da sua existência não pode ser atribuída a um único fator, mas, se considerarmos a diversidade grupal dos apátridas, parece que cada evento político, desde o fim da Primeira Guerra Mundial, inevitavelmente acrescentou uma nova categoria aos que já viviam fora do âmbito da lei, sem que nenhuma categoria, por mais que se houvesse alterado a constelação original, jamais pudesse ser devolvida à normalidade.” ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. Op. cit. p. 310.

¹⁰ “A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída de direitos humanos. Pois o crime passa ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à

Por outro lado, a falência do modelo de direitos humanos - inseridos no ocidente através das principais declarações internacionais - fica explícita na excisão cada vez maior entre o direito do cidadão e o direitos do homem, bipolaridade já inscrita na declaração de direitos francesa - declaração dos direitos *do homem e do cidadão* – não ficando claro se “os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e neste caso, que tipo de relações existe entre eles.”¹¹

II.

Debates antes relegados às antropologias filosóficas, distantes de serem considerados problemas políticos, as perguntas pelo “ser francês, alemão, brasileiro, etc.” passam a redefinir a política moderna - e a própria política passa também fixar constantemente estes pertencimentos. Esta função demarcatória se tornou política *par excellence*, de modo até então inaudito, no nacional-socialismo (no sentido de que ele estabeleceu como problema político fundamental a busca de uma resposta à pergunta “o que é ser alemão?”), de forma que, para Agamben

Fascismo e nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações de direitos.¹²

norma. O fato – importante – é que a lei prevê essa exceção. Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outro criminoso, isto é, será tratado como qualquer pessoa nas mesmas condições. Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o seu julgamento e o pronunciamento da sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelações. O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por ter tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir um advogado, queixar-se contra os carcereiros, e ser ouvido com respeito. Já não é o refugio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado.” ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. Op. cit. p. 320. Entretanto a própria situação dos campos de concentração ou mesmo, num exemplo atual, como Guantánamo ou outros não-lugares biopolíticos contemporâneos de total alheamento à normalidade jurisdicional dos Estados-nações, já poria em xeque mesmo esta possibilidade de inclusão antevista no exemplo de Arendt.

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 132.

¹² *Ibidem*. p. 137.

Em afinidade eletiva com a fratura entre cidadão e nacional, visualiza-se também a dissociação - que a atual *política dos direitos humanos* levanta como mote de atuação - entre o político e o humanitário. Para a Agamben, esta separação é sintoma de uma

(...) fase extrema do descolamento entre direitos do homem e os direitos do cidadão. As organizações humanitárias, que hoje em número crescente se unem aos organismos supranacionais, não podem, entretanto, em última análise, fazer mais do que compreender a vida humana na figura da vida nua ou da vida sacra, e por isto mesmo mantêm consigo a contragosto uma secreta solidariedade com as forças que deveriam combater.¹³

O que a imagem do refugiado traz consigo, na leitura de Agamben a partir do referencial arendtiano, é a própria manifestação - nem que seja por átimos históricos - da ficção originária da soberania moderna, porquanto os refugiados rompem a “continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento e nacionalidade*”, fazendo surgir na “cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto.”¹⁴ Os apátridas ou refugiados exibem à luz dos fatos os resíduos entre *nascimento e nação*, uma descontinuidade (torção) inquietante à estrutura do próprio Estado-nação moderno. Nesse sentido, para Agamben,

Es preciso separar netamente los conceptos de refugiado, exiliado, apátrida del de “derechos humanos” y tomar em serio las tesis de H. Arendt, quien ligaba la suerte de los derechos a la de la Nación-Estado, de modo que el ocaso de ésta supone el decaimiento de aquéllos. El refugiado y el exiliado deben considerarse por lo que son, es decir, ni más ni menos que un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales de la Nación-Estado, desde el nexo nacimiento-nación hasta el de hombre-ciudadano, y que por lo tanto permite despejar el camino hacia una renovación de categorías ya improrrogable, que cuestiona la misma adscripción de la vida al ordenamiento jurídico.¹⁵

A metáfora operativa que Giorgio Agamben usará para pensar a inscrição da vida nua nos cálculos ocidentais de poder fundados na estatalidade e na noção, a esta vinculada, de soberania, será o antigo e obscuro conceito, extraído do direito romano arcaico,¹⁶ *homo sacer*.

¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 140.

¹⁴ Ibidem. p. 138.

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. Política del exílio. (Tradução de Dante Bernardi) In: *Archipelago*, nº 26-27, Barcelona, 1996. p. 47.

¹⁶ “Festo, no verbete *sacer mons* do seu tratado *Sobre o significado das palavras*, conservou-nos a memória de uma figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal. Logo após ter definido o monte sacro, que a plebe, no momento de sua secessão, havia consagrado a Júpiter, ele acrescenta: *At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricid non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur ‘si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit.’ Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.*” (“Homem 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 tribunícia se adverte que ‘se

Agamben investiga a figura enigmática do *sacer*, apontando que ela concentra em si traços aparentemente contraditórios. Considerado o resultado da pena mais antiga do direito criminal romano que, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que sancionava a sacralidade de uma pessoa, determinava também sua matabilidade, i.e., tornava impunível o homicídio realizado contra esta. Portanto, aquele que qualquer um poderia matar impunemente não poderia ser levado à morte nos meios e formas sancionados pelo rito. Tem-se aí o caráter dúplice do *homo sacer*, matável e insacrificável.

Os *homini sacri* localizam-se numa zona de indiferenciação, fora do espaço jurídico e ao mesmo tempo capturados por ele. Agamben irá defrontar-se com parte da tradição antropológica que vincula o aspecto da sacralidade ao da ambivalência ou da ambigüidade (o debate sobre o tabu: concomitantemente impuro e sacro, fasto e nefasto, divino e profano), que tem a composição mais acabada em “Totem e tabu” de Freud.¹⁷ O *homo sacer*, para o filósofo italiano, representa um conceito limite do ordenamento romano, que dificilmente pode ser pensado satisfatoriamente no quadro de referências do *jus divinum* e do *jus humanum*, porém pode permitir abrir clareiras com vistas ao esclarecimento de seus recíprocos locais e limites.¹⁸

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa a ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto sobretudo o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – 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 um sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas do direito humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a *sacrum facere* e nem a da ação profana, e que se trata aqui de tentar compreender.¹⁹

alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem considerado malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.”). AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 77.

¹⁷ “Tabu é um termo polinésio. É difícil para nós encontrar uma tradução para ele, desde que não possuímos mais o conceito que ele conota. A palavra era ainda corrente entre os antigos romanos, cujo ‘sacer’ era o mesmo que o ‘tabu’ polinésio. Também o ‘ayos’, dos gregos, e o ‘kadesh’ dos hebreus devem ter tido o mesmo significado expressado em ‘tabu’ pelos polinésios e, em termos análogos, por muitas outras raças da América, África (Madagascar) e da Ásia Setentrional e Central. O significado de ‘tabu’, como vimos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós, por um lado, significa ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘proibido’, ‘impuro’. O inverso de ‘tabu’ em polinésio é ‘*noa*’, que significa ‘comum’, ou geralmente ‘acessível’. Assim, ‘tabu’ traz em si o sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em restrições e proibições. Nossa acepção de ‘temor sagrado’ muitas vezes pode coincidir em significado com ‘tabu’.” Cf. FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. (Tradução Órizon Carneiro Muniz). Rio de Janeiro: Imago, 1999. p. 28.

¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 81.

¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 90.

O *homo sacer* simboliza uma esfera do agir humano que se relaciona politicamente apenas a partir da exceção, aí sua simetria com soberano que suspende a lei no estado de exceção e assim vincula esta vida matável e insacrificável nos dispositivos de poder. De forma que

Devemos perguntar-nos, então, se as estruturas da soberania e da *sacratio* não sejam de algum modo conexas e possam, nesta conexão, iluminar-se reciprocamente. Podemos, aliás, adiantar a propósito uma primeira hipótese: restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* representaria 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. *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.*²⁰

Pode-se dizer, portanto, que a partir da configuração do *sacer* é que poderá ser descortinada uma rota para pensar a politização da vida operada no horizonte da modernidade jurídico-política ocidental, conectando-nos (de forma nuclear) com a redução da política à biopolítica no ocidente.

Conforme visto no debate sobre os *direitos humanos*, é possível visualizar que, no mesmo processo em que se vincula (nos objetivos de tutela) a vida dos indivíduos a um poder soberano, tem-se, como face obscura e implícita, a entrega destas mesmas vidas a um poder ilimitado de vida e morte (“Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício”, nas palavras de Agamben). A sacralidade da vida que se tenta opor, a todo custo, contra a sua cotidiana supressão (seja em um campo de concentração do séc. XX, em um “não-lugar” biopolítico como Guantánamo ou mesmo nas *cotidianas* mortes em acidentes rodoviários) – fulcrada de forma solene na bandeira dos *inalienáveis* direitos humanos – nada mais representa que a *sacralidade-matabilidade* modelada nos termos da figura do *homo sacer*.

Agamben exemplifica tal abordagem na sua reflexão sobre o *habeas corpus*:

O que emerge à luz, das solitárias, para ser exposto *apud Westminster* é, mais uma vez, o corpo do *homo sacer*, é mais uma vez uma vida nua. Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição, da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo no conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. pp. 90-91.

biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso oxímoro, como o novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*, isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais ao alto) pode constituir-se como tal somente repetindo em si a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus, a vida nua*.²¹

E no argumento que poderia sintetizar boa parte do horizonte explanatório do debate, lê-se, em conclusão, que “*corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais*.”²²

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a ‘vida nua’ – que indicava a sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda um vez, o corpo do homem sacro com seu duplo soberano, sua vida insacrificável e, porém, matável. Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender porque, justamente no instante que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços.²³

Esta politização - o imbricar-se da *zoé* no centro do poder *nacional* baseado no Estado - já havia sido notada por Michel Foucault, em sua história da sexualidade, mais precisamente em “A vontade de saber”, em trecho, v.g., constantemente repetido por

²¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 130.

²² AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 130.

²³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 17. Em convergência com esta estrutura da biopolítica (de seu tomar para si a tutela da *zoé*) tem-se cada vez mais aprofundada a absorção semântica do conceito de *política* pelo de *polícia*. “Distinguindo entre política (*Politik*) e polícia (*Polizei*), von Justi conferia à primeira uma atribuição meramente negativa (a luta contra os inimigos externos e internos do Estado) e à segunda uma atribuição positiva (a tutela e o crescimento da vida dos cidadãos). Não se compreende a biopolítica nacional-socialista (e, com ela, boa parte da política moderna, mesmo fora do terceiro *Reich*) se não se entende que ela implica o desaparecimento da distinção entre os dois termos: a *polícia* torna-se então *política*, e a tutela da vida coincide com a luta contra o inimigo.” AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 154. Antes de Agamben, temos as análises realizadas no seminário “Segurança, território, população”, feitas por Foucault entre 1977 e 1978, postulando importantíssimas advertências no sentido de que a emergência do conceito de polícia (dada no séc. XVIII) deve ser reinscrita em um contexto de diretrizes biopolíticas: “O seminário a alguns dos aspectos daquilo que os alemães chamaram, no séc. XVIII, a *Polizeiwissenschaft*: a teoria e a análise de tudo aquilo que ‘tende a afirmar a aumentar a potência do Estado, a fazer bom emprego d suas forças, a procurar a felicidade de seus súditos’ e, principalmente, ‘a manutenção da ordem e da disciplina, os regulamentos que tendem a lhes tornar a vida cômoda e a lhes dar aquilo que necessitam para a subsistência. (...) O desenvolvimento, a partir da segunda metade do século XVIII daquilo que foi chamado *Medizinische Polizei, Hygiène publique, social medecine*, deve ser reinscrito nos quadros de uma ‘biopolítica’, que tende a tratar a ‘população’ com um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentem traços biológicos e patológicos particulares, e que, por conseguinte, dizem respeito a técnicas e saberes específicos. E a própria ‘biopolítica’ deve ser compreendida a partir de um tema desenvolvido desde o séc. XVII: a gestão das forças estatais.” FOUCAULT. Michel. Op. cit. pp. 85-86.

Agamben: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.”²⁴

Todavia, segundo Agamben, resta uma incompletude no conceito de biopolítica em Foucault, em decorrência do filósofo francês não ter transferido suas análises para os mecanismos dos grandes Estados totalitários dos noventa (“o local por excelência da biopolítica moderna”),²⁵ centrando-se, por exemplo, na escavação crítica de prisões e hospitais, porém deixando de lado os campos de concentração. Assim como, as indagações de Arendt sobre o totalitarismo guardariam uma lacuna por não contemplarem também uma perspectiva biopolítica²⁶ (algo mantido, em sentido contrário, em seus estudos posteriores, evidenciados principalmente no capítulo sobre o *labor* - em “A condição humana”, de 1958 - que, apesar de não utilizarem a alcunha *biopolítica*, tocam muito próximo o solo teórico que posteriormente este significante tentará circunscrever, porém não retomam os estudos anteriores sobre o totalitarismo).

Tem-se em Agamben, após sua leitura de Foucault e Arendt (para ele, “os dois estudiosos que pensaram talvez com mais acuidade o problema político de nosso tempo”),²⁷ principalmente nos locais em que estes silenciam, a proposta de que será com o conceito de *vida nua* que sua teoria fará convergirem os dois pontos de vista. Neste conceito,

(...) o entrelaçamento entre de política e vida tornou-se tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade. À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade, etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência de seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica.²⁸

²⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*. A vontade de saber. 17ª ed. (Tradução Maria Tereza C. Albuquerque; J.A. Albuquerque). Rio de Janeiro : Graal, 2006.

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 123.

²⁶ “Arendt percebe com clareza o nexos entre domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo (‘O totalitarismo – ela escreve em um *Projeto de pesquisa sobre os campos de concentração* que permaneceu infelizmente sem seguimento – ‘tem como objetivo último a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total, porque, a natureza humana sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem’): Arendt, 1994, p. 240); mas o que ela deixa escapar é que o processo é, de alguma maneira, inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em proporção antes desconhecida como política totalitária.” AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. 126.

²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. Cit. 126.

²⁸ *Ibidem*, *idem*.

Pode-se tirar uma conclusão provisória a partir dos textos de Agamben. Para este filósofo, o fundamento constitutivo da biopolítica ocidental centra-se na tentativa de separar, de clivar, uma *zoé* de uma *bíos*, uma dimensão inumana do próprio humano (uma vida humana matável que não pode ser colocada nos ritos específicos de supressão sacrificiais da vida como, por exemplo, uma pena capital). Paradigmáticos, nesse caso, seriam as figuras do muçulmano no campo de concentração, o além comatoso, o *néomort*, limiares entre a humanidade e a não humanidade, entre a vida e a própria morte, exemplos de produção da vida nua nos espaços biopolíticos da contemporaneidade.²⁹

A questão que se coloca, pelo menos em Agamben, é o da impossibilidade de separar uma *vida entendida* como simples *zoé* (a exemplo da figura do muçulmano no campo de concentração, ou do além comatoso e seu aparelhos de sobrevida em uma sala de emergência), da vida humana enquanto tal, ou mesmo de encontrar uma *bíos* distinta enquanto vida qualificada (a exemplo da figura do *Flamen Diale*).³⁰

²⁹ “Sobre a origem do termo *Muselmann*, as visões divergem. De resto, como freqüentemente nas gírias, os sinônimos não faltam: ‘A palavra era usada em Auschwitz, de onde se propagou para outros campos. (...) Em Majdanek, a expressão era desconhecida. Lá, os mortos vivos eram chamados *Gamel*; em Dachau, *Kretiner* (‘cretinos’); em Stutthof, *Krippel* (‘estropiados’); em Buchenwald, *müde Scheichs* (‘xeiques fadigados’), e em Ravensbrück, *Muselweiber* (‘muçulmanos) ou *Schmuckstücke* (‘joviais’).’ (Sofsky, p. 400, n.5). A explicação mais provável envia o sentido literal do termo árabe *muslim*, significando aquele que se submete sem reservas à vontade divina, e do qual provém as lendas sobre o pretense fatalismo islâmico, tão disseminado na Europa desde a Idade Média (com aquela nuance pejorativa, o termo é atestado em diversas línguas européias, e particularmente a italiana). Mas, enquanto a resignação do *muslim* repousa sobre a convicção de que Allá está em toda obra a cada instante no menor evento, o ‘muçulmano’ de Auschwitz parece ter perdido toda vontade e toda consciência. (...) Alternadamente figura nosogáfica e categoria ética, limite político e conceito antropológico, o muçulmano é um ser indefinido, no seio do qual não somente a humanidade e a não-humanidade, mas ainda a vida vegetativa e a vida de relação, a fisiologia e a ética, a medicina e a política, a vida e a morte passam umas às outras sem solução de continuidade. É porque seu ‘terceiro reino’ é o sentido obscuro do campo, desse não-lugar em que as barreiras entre os domínios desabam, onde todos os diques se rompem.” AGAMBEN, Giorgio. *Quel che resta de Auschwitz*. L’archivio e il testimone. Torino : Bollati Boringhieri, 1998. pp. 17-19. Em simetria com o muçulmano, estaria o *néomort* e o além-comatoso. “A sala de reanimação onde flutuam entre a vida e a morte o *néomort*, o além comatoso e o *faux vivant* delimita um espaço de exceção no qual surge, em estado puro, uma vida nua pela primeira vez integralmente controlada pelo homem e pela sua tecnologia. E visto que se trata, justamente, não de um corpo natural, mas de uma extrema encarnação do *homo sacer* (o comatoso pôde ser definido como ‘um ser intermediário entre o homem e o animal’) a aposta em jogo é, mais uma vez, a definição de uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio (e que, como o *homo sacer*, é ‘insacrificável, no sentido de que obviamente não poderia ser colocado à morte em uma execução de pena capital).” AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 171.

³⁰ “Dumézil e Kerényi descreveram a vida do *Flamen Diale*, um dos sumos sacerdotes da Roma clássica. A sua vida tem isto de particular, que ela é em cada momento indiscernível das funções culturais que o *Flamen Diale* cumpre. Por isto os latinos diziam que o *Flamen Diale* é *quotidie feriatuus assiduus sacerdos*, ou seja, está a cada instante no ato de uma ininterrupta celebração. Consequentemente, não existe gesto ou detalhe da sua vida, de seu modo de vestir ou caminhar que não tenha um preciso significado e que não esteja preso a uma séria de vínculos e de efeitos minuciosamente inventariados. (...) Na vida do *Flamen Diale* não é possível isolar algo como uma vida nua; toda a sua *zoé* tornou-se *bíos*, esfera privada e função pública identificam-se sem resíduos. Por isso Plutarco (com uma fórmula que recorda a definição grega e medieval do soberano como a *lex*

Tem-se, ao contrário, a advertência da necessidade de se afirmar a *indecidibilidade constitutiva entre tais esferas*, ou melhor, separar uma vida nua da vida humana; a voz da linguagem (tratar do ser humano como o vivente que possui a linguagem); a natureza da cultura; o humano do inumano, etc., revela-se, teoricamente, um exercício de metafísica e, politicamente, na catástrofe.

Nesse sentido, é preciso desnudar a máquina antropológica ocidental que insiste na bipolaridade (*e produz concretamente tais bipolaridades*), não para assumir um dos pólos (por ex., uma *essência* especificamente *humana* dos homens, irreduzível à animalidade; ou uma animalização do humano, “o bípede implume com polegar opositor e cérebro avantajado”, sem as máscaras de um *bíos*), porém para colocar em questão a própria relação constitutiva, o próprio funcionamento biunívoco de suas engrenagens.

Desde el momento en que lo que en ella está en juego es la producción de lo humano por medio de la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona de modo necesario mediante una exclusión (que es siempre también una aprehensión) y una inclusión (que es también y ya siempre una exclusión). Precisamente porque lo humano está ya presupuesto en todo momento, la máquina produce en realidad una suerte de estado de excepción, una zona de indeterminación en que el fuera no es más que la exclusión de un dentro y el dentro, a su vez, no es más que la exclusión de un fuera.³¹

Agamben diferenciará uma intitulada máquina antropológica dos modernos e dos antigos,³² contudo ambas só podem funcionar a partir da instituição, em seus centros, de uma zona de indiferença em que se produz a articulação entre o humano e o animal, entre o humano e o não-humano, o falante e o vivente. Porém,

Como todo espacio de excepción, esta zona está en realidad, perfectamente vacía, y lo que verdaderamente humano que debería realizarse en ella es sólo el lugar de un decisión incesantemente demorada, en que las cesuras y su articulación son siempre

animata) pode dele dizer que é *hóspes émpsykhon kai hieròn ágalma*, uma estátua sacra animada. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. pp. 188-189. Ítalo Calvino irá apresentar, de uma forma cômica, com seu “O Cavaleiro Inexistente”, o exemplo literário de um obscuro personagem que mantém-se apenas enquanto *bíos*, o cavaleiro inexistente Agilulfo. Cf. CALVINO, Ítalo. *O cavaleiro inexistente*. (Tradução Nilson Moulin). São Paulo : Cia. Das Letras, 1993.

³¹ AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto*. El hombre y el animal. (Tradução Antonio Cuspinera). Valência : Pré-textos, 2005. p. 52.

³² “Sea la máquina antropológica de los modernos. Funciona, como hemos visto, excluyendo de sí como no humano (todavía) un ya humano, es decir, animalizando lo humano, aislando lo no humano en el hombre: *Homo alalus*, o el hombre-mono. Ya basta con adelantar algunas décadas nuestro campo de investigación y, en lugar de este inocuo hallazgo paleontológico, encontraremos al judío, es decir, al –no-hombre producto del hombre, o al *néomort* y el ultracomatoso, es decir, el animal aislado en el propio cuerpo humano. El funcionamiento e la máquina de los antiguos es exactamente simétrico. Si, en la máquina de los modernos, el fuera se produce por medio de la exclusión de un dentro y lo inhumano por la animalización de lo humano, aquí el dentro se obtiene por medio de la inclusión de un fuera y el no hombre por la humanización de un animal: el simio-hombre, el *enfant sauvage*, u *Homus ferus*, pero también y sobre todo el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con forma humana.” AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto*. Op. cit. p. 52.

de novo dis-locadas e desplazadas. Lo que debería ser obtenido así nos es en cualquier caso ni una vida animal ni una vida humana, sino tan sólo una vida separada y excluída de sí mesma, nada más que una *nuda vida*.³³

Assevera o filósofo italiano que, frente às figuras extremas do inumano e do humano (e da implicação da vida nua que esta relação traz em seu interior), não se trata tanto de perguntar-se qual das máquinas (ou variantes das mesmas) seria mais eficaz – ou menos letal – todavia trata-se de compreender seu funcionamento intrínseco para poder, eventualmente, levá-las à inoperância.³⁴

III.

Denunciar a biopolítica moderna e contemporânea, ou mesmo traçar paralelos entre democracia de massas e totalitarismo, é apontar criticamente, acima de tudo, as tentativas - dos mecanismos de poder - de cindir, de separar, uma *vida nua* da vida humana (aí se tem a questão *simbólica* prevista nos direitos humanos, com a previsão metafísica da vida nua matável e insacrificável elevada a núcleo central de legitimação política). Ilumina-se assim a tese agambeniana de que o “*rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, zoé e bíos.*”³⁵ A vida nua não deixa de ser *produzida* pela maquinaria jurídico-política do ocidente, derivando-se desta constatação a hipótese de que uma das *peças chave* deste mecanismo repousa em uma ficção constitutiva.³⁶

Desdobramento importante deste debate é a urgência de ultrapassar seja um humanismo reducionista que não contemple, v.g., a figura do muçulmano (entendido como forma não humana, o que a maquinaria nazista também aceitou, respaldando a matança de seres humanos “como piolhos”), seja uma redução *biologicista*, que veja nos seres humanos nada mais que animais portando um suplemento à pura zoé (em certos matizes, Bataille e sua

³³ AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto*. Op. cit. p. 53.

³⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto*. Op. cit. p. 53.

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 187. Itálico não original.

³⁶ “A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto à exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus 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 (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*.” AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 14.

concepção de soberania). Toda forma de separar no homem o animal, e vice versa, fundamenta-se em um pressuposto metafísico que caberia à crítica do presente desnudar.

A proposta de revisão de conceitos biunívocos como humano-inumano, *bíos-zoé*, natureza e cultura, fica muito bem explicitada na interpretação agambeniana do conceito de práxis marxista, conceito que, para o filósofo italiano, Walter Benjamin seria quem melhor compreendeu e metodologicamente aplicou em seus escritos:

A práxis não é, na realidade, algo que tenha necessidade de uma mediação dialética para reapresentar-se depois como positividade na forma da superestrutura, mas é desde o início ‘aquilo que é verdadeiramente’, possui desde o início integridade e concretude. Se o homem se descobre ‘humano’ na práxis, isto não ocorre porque, além de realizar primeiro uma atividade produtiva, ele transpõe esta atividade e a desenvolve em uma superestrutura e, deste modo, pensa, escreve poesias etc.; se o homem é humano, se ele é um *Gattungswesen*, um ser cuja essência é o gênero, a sua humanidade e o seu ser genérico devem estar integralmente presentes no modo como ele produz sua vida material, a saber na práxis. Marx abole a distinção metafísica entre *animal* e *ratio*, entre natureza e cultura, entre matéria e forma para afirmar que, na práxis, a animalidade é humanidade, a natureza é cultura, a matéria é a forma. Sendo assim, a relação entre estrutura e superestrutura não pode ser nem de determinação causal nem de mediação dialética, mas de *identidade imediata*.³⁷

Para Agamben - ao comentar³⁸ o texto-testamento de Deleuze, “L’immanence: une vie...” – será preciso, no que concerne ao conceito de vida, iniciar-se uma busca genealógica sobre a qual só se pode antecipar que ela

Não se trata de uma noção médico-científica, mas de um conceito filosófico-político-teológico e que, portanto, muitas categorias de nossa tradição filosófica deverão ser repensadas por consequência. Nesta nova dimensão, não terá muito sentido distinguir não só entre a vida orgânica e vida animal, mas até mesmo entre vida biológica e vida contemplativa, entre vida nua e vida da mente. À vida como contemplação sem conhecimento corresponderá pontualmente um pensamento que se soltou de toda cognitividade e de toda intencionalidade. A *theoria* e a vida contemplativa, nas quais a tradição filosófica identificou por séculos seu fim supremo, deverão ser deslocadas para um novo plano de imanência, no qual não está escrito que a filosofia política e a epistemologia poderão manter sua fisionomia atual e sua diferença em relação à ontologia.³⁹

Neste mesmo escrito (“A imanência absoluta”), Agamben apontará para a irrupção (nos rastros teóricos de Foucault e Deleuze) de um pensamento sobre a vida a partir de *planos*

³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*. Op. cit. pp. 144-145.

³⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. (Tradução Cláudio W. Veloso). In: ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze*. Op. cit. pp. 169-192. Ibidem. pp. 183-184.

³⁹ AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 192.

radicais de imanência (e de absoluta indeterminação), nos antípodas do conceito aristotélico de vida nutritiva. “Uma vida...” pensada na vertigem de uma *de-subjetivação* infinita:

Se uma clara definição do conceito de ‘vida’ parece faltar tanto a Foucault quanto a Deleuze, muito mais urgente será então captar a articulação que ele dá ao ‘testamento’. É decisivo aqui o fato de sua função se revelar exatamente contrária à que a vida nutritiva desempenhava no dispositivo aristotélico. Ao passo que este agia como o princípio que permitia atribuir a vida a um sujeito (‘é através deste princípio que o viver pertence aos viventes’), ‘uma vida...’, enquanto figura da imanência absoluta, é aquilo que não pode em caso algum ser atribuído a um sujeito, matriz de de-subjetivação infinita. Em outras palavras, o princípio da imanência funciona em Deleuze como um princípio antitético à tese aristotélica sobre o fundamento. E mais: enquanto a prestação específica do isolamento da vida nua e crua era operar uma divisão do vivente, que permitia distinguir nele uma pluralidade de funções a articular na série de oposições (vida vegetativa/vida de relação; animal exterior/animal interior; planta/homem e, eventualmente, *zoe/bíos*, vida nua e crua e vida politicamente qualificada), ‘uma vida...’ marca a impossibilidade radical de traçar qualquer hierarquias e separações. O plano de imanência funciona, em outros termos, como um princípio de indeterminação virtual em que o vegetal e o animal, o dentro e o fora e, até mesmo, o orgânico e o inorgânico, se neutralizam e transitam de um para o outro.⁴⁰

É a partir deste aporte que talvez seja possível estabelecer uma chave de leitura para as preocupações filosóficas dos últimos anos de vida de Michel Foucault. Observa-se, a partir do curso ministrado no Collège de France de 1982 (“A Hermenêutica do sujeito”)⁴¹ uma inflexão da análise foucaultiana para as técnicas de subjetivação e o “vínculo histórico da subjetividade à verdade”, das “técnicas de ajuste da relação de si para consigo”: uma produção da subjetividade que não remeteria a um invariante transcendental ou meta-histórico, mas a uma *pragmática de si* que terá como *resultado* a configuração histórica de um tipo de subjetividade, ou formas-de-vida (o sujeito ético foucaultiano). Os *regimes de verdade* destas práticas levam Foucault a debruçar-se sobre textos clássicos da filosofia antiga como o *Alcebiades* e a *Apologia* de Platão, fontes do helenismo estóico e epicurista além das práticas cristãs, buscando evidenciar as singularidades de cada matriz como constituintes de *ethos* ou *locais de experiência* específicos.

São conhecidas as análises foucaultianas sobre a tensão entre a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) e o *gnôthi seautón* (“conhece a ti mesmo”) no mundo clássico e de como o segundo imperativo, principalmente no quadro de referências platônico, pode ser interpretado como uma matriz *trânsfuga* (reconfigurada por Platão no diálogo silencioso de mim comigo

⁴⁰ Idem. pp. 183-184.

⁴¹ Cf. Edição brasileira. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). (Tradução Marcelo Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail). São Paulo: Martins Fontes: 2006.

mesmo da alma, na ascese da *anamnese*, e uma escrita da alma irreduzível aos *phármakons* ilusórios da *mímesis*⁴²) que se descola, com uma nítida acentuação no campo da *theoria*, deste conjunto concreto de práticas de si da *epiméleia heautoû* (de concentração, intensificação e não dualidade da presença a si...) para até mesmo ofuscá-la (assumindo, ademais, outros desdobramentos nas práticas cristãs de confissão).

Um contraste com a filosofia platônica pode ser notado nas práticas encontráveis na filosofia helenística, v.g. no valor dado aos discursos externos (*phármakons* não mais nocivos), como pontuará Foucault no resumo de seu curso:

Plutarco, por exemplo, para caracterizar a presença em nós destes discursos verdadeiros, recorre a muitas metáforas. Compara-os a medicamentos (*phármakon*) de que devemos estar munidos para prevenir todas as vicissitudes da existência (Marco Aurélio compara-os a um estojo que o cirurgião deve ter sempre à mão). (...) a respeito dos conselhos dados por Demetrius, Sêneca diz que é preciso ‘segurá-los com as duas mãos (*utraque manu*) sem jamais os soltar, mas é também preciso fixá-los, atá-los (*adfigere*) ao espírito, até fazer deles uma parte de si mesmo (*partem sui facere*) e conseguir finalmente, por uma meditação cotidiana ‘que os pensamentos salutare se presentem por si mesmos’. Este é um movimento muito difere daquele que Platão prescreve quando pede à alma que se volte sobre si mesma a fim de reencontrar sua verdadeira natureza. Plutarco ou Sêneca sugerem, ao contrário, absorção de uma verdade dada por ensinamento, uma leitura ou conselho; e que a assimilamos até fazer dela uma parte de nós mesmos. Até fazer dela um princípio interior, permanente e sempre ativo de ação. Em uma prática como esta não encontramos, pelo movimento da reminiscência, uma verdade escondida no fundo de nós mesmos; interiorizamos verdades recebidas por uma apropriação sempre crescente.⁴³

Portanto, visualizam-se aí duas impostações sobre a relação entre conteúdos de verdade e vida. Uma, a de Platão, que não excluía a duplicidade de ambas, mas toma como eixo privilegiado de sua filosofia o pólo da alma – encarada como irreduzível - e seu diálogo interior (a reminiscência). Ou, a estóica, que explora tal duplicidade a partir de uma ênfase no pólo externo, de um conteúdo de verdade a ser apreendido, fixado, encarnado.

⁴² O *phármakon*: mútuo e equívoco pertencimento tanto ao pólo significativo do remédio, da benéfica terapêutica quanto do veneno e da droga estupefaciente. Ele é negado, platonicamente, nesta duplicidade intrínseca. A suspeita de Platão recai sobre estas duas dimensões. O *phármakon*, em si, não é desejável nem como medicamento tampouco como veneno. Esta negação se dá, segundo Derrida, por dois motivos: em primeiro lugar, “a essência ou virtude benéfica de um *phármakon* não o impede de ser doloroso”. O *phármakon* se ligaria, portanto, de forma constitutiva, à *ubris*: excesso vinculado tanto à fruição do apaziguamento quanto à dor da doença. Participaria tanto do agradável quanto do desagradável, estabelecendo uma zona de indeterminação e imediata correlação entre tais esferas. Mesmo o alívio imediato, morfínico, operado pelo *phármakon* frente à dor mais atroz possui, em seu efeito sedativo, elementos de desmedida. A escritura e, de maneira derivativa, a própria arte como um todo são pensadas platonicamente como *phármakons*. Cf. Cf. DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão**. (Tradução Rogério da Costa). São Paulo: Iluminuras, 2005. pp. 45-47.

⁴³ FOUCAULT, Michel. Op. Cit. pp. 606-607.

Contudo, será nos cursos de 1984 (e ainda na rota das técnicas de subjetivação), que Foucault apresentará uma contribuição mais específica para a problematização sobre o conceito de vida (e das formas de vida), que retomaremos como conclusão do presente texto. Ao tratar da exigência da *parrhesia*⁴⁴ entre os cínicos, Foucault, segundo Frédéric Gros, assinalará que na filosofia cínica “é a vida, e não o pensamento, que é passada ao fio da navalha da verdade.”⁴⁵ É nos cínicos que Foucault esboçará o conceito de uma estética da existência (muito próxima do que Agamben posteriormente tentará exprimir no conceito de forma-de-vida... Uma vida que não pode ser cindida de sua forma). Segundo Gros

Essa estética da existência encontra-se distanciada daquela que era realizada pela ética estoica: lá tratava-se de estabelecer a correspondência regrada, harmoniosa, entre palavras e atos, a verdade a vida. Com os cínicos, tratava-se de fazer explodir a verdade na vida como escândalo. A relação entre a vida e a verdade é, ao mesmo tempo, a mais exigente a mais polêmica. Não se trata de regular a própria vida segundo um discurso e de ter, por exemplo, um comportamento justo defendendo a própria idéia de justiça, mas de tornar diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade.⁴⁶

Uma vida que irrompe como escândalo, *que se transmuta em forma imanente da verdade*, sem disjunções. Vida e teoria, zoé e bíos, animal e humano passam a ser pensados a partir de uma outra relação (que só pode pôr-se a termo abolindo tais polaridades e fraturas biunívocas). Uma estética da existência que, segundo Gros, consistiria em “ver até que ponto as verdades suportam ser vividas e fazer da existência o ponto de manifestação intolerável da verdade”. Uma vida exposta em sua intrínseca *nudez*: indeterminável e indecidível.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *A imanência absoluta*. (Tradução Cláudio W. Veloso). In: ALLIEZ, ÉRIC. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo : Editora 34, 2000.

_____. *Estado de exceção*. (Tradução Iraci Poletti). São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. (Tradução Henrique Burigo). Belo Horizonte : Ed. UFMG, 2002

⁴⁴ Cf. FOUCAULT, Op. cit. pp. 449-472. GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, Frédéric. (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. (Tradução Marcos Marcionilo). São Paulo: Parábola Editorial, 2004. pp. 154-166.

⁴⁵ GROS, Frédéric. Op. Cit. p. 162.

⁴⁶ Idem. p. 163.

_____. *Lo abierto*. El hombre y el animal. (Tradução Antonio Cuspina). Valência : Pré-textos, 2005.

_____. Políticas del Exilio. (Tradução Dante Bernardi). In: *Archipiélago* 26-27. Barcelona, inverno de 1996.

_____. *Quel che resta de Auschwitz*. L'archivio e il testimone. Torino : Bollati Boringhieri, 1998.

ALLIEZ, ÉRIC. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo : Editora 34, 2000.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. (Tradução Roberto Raposo). 10.ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2001.

_____. *A Vida do Espírito*. O pensar, o querer, o julgar. (Tradução Antônio Abranches, Cezar Augusto R. Almeida, Helena Martins). 5º ed. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2002.

_____. *As Origens do Totalitarismo*. (Tradução Roberto Raposo). São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. Escritos escolhidos. (Tradução Willi Bolle). São Paulo : Editora USP/Cultrix, 1986.

CALVINO, Ítalo. *O cavaleiro inexistente*. (Tradução Nilson Moulin). São Paulo : Cia. Das Letras, 1993.

DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. (Tradução Rogério da Costa). São Paulo: Iluminuras, 2005.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. (Tradução Órizon Carneiro Muniz). Rio de Janeiro: Imago, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). (Tradução Marcelo Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail). São Paulo: Martins Fontes: 2006.

_____. *História da sexualidade I*. A vontade de saber. 17ª ed. (Tradução Maria Tereza C. Albuquerque; J.A. Albuquerque). Rio de Janeiro : Graal, 2006.

GROS, Frédéric. (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. (Tradução Marcos Marcionilo). São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

SENNET, Richard. El extranjero. In: *Punto de Vista*. nº 51. Buenos Aires, 1995.

Artigo recebido em 30/07/2009

Aceito em 29/10/2009