

A MÁQUINA/DISPOSITIVO POLÍTICA: A BIOPOLÍTICA, O ESTADO DE EXCEÇÃO, A VIDA NUA

Sandro Luiz Bazzanella
Universidade do Contestado

Selvino José Assmann
Universidade Federal de Santa Catarina

Questões introdutórias: Agamben e a Biopolítica

Giorgio Agamben jurista e filósofo, é um dos pensadores mais lidos na atualidade. Nascido em Roma em 1942. Sua obra tem início nos anos 70, com ênfase no debate em torno da estética e da obra de arte, assumindo a intensidade das reflexões políticas em meados dos anos 90. Neste sentido, a obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, publicado em 1995 (no Brasil em 2002, pela editora da UFMG), marca de forma mais contundente suas reflexões no âmbito da política. Esta obra, que inaugura uma série denominada *Homo Sacer*, pode ser definida, como a obra que produz o encontro entre duas linhas de força do pensamento político do século XX, que nunca haviam se encontrado: Hannah Arendt e Michel Foucault. É a partir das perspectivas destes dois pensadores que o filósofo italiano movimentará suas pesquisas e investigações em torno dos fenômenos, advindos de sua concepção da biopolítica como politização da vida nua. É a vida nua que constituirá para Agamben a marca distintiva da modernidade, resultante das estruturas políticas ocidentais desde seus primórdios.

Agamben vai consolidando em sua obra uma corajosa leitura do pensamento político contemporâneo, recorrendo a paradigmas extremos como o ‘campo de concentração’ ou o ‘estado de exceção’ e, sobretudo falando da biopolítica como luta da vida e das formas da vida contra o poder, que procura submetê-las a seus fins por meios muitas vezes ilegítimos (ASSMANN, 2007, p. 7).

Na tentativa de nos aproximarmos do arco conceitual e discursivo do filósofo, cabe citar alguns pensadores, que se situam entre suas influências filosóficas e, sobretudo, temáticas. Mas, observe-se que tais aproximações não se dão sem o devido reconhecimento e, salvaguardadas as diferenças conceituais e interpretativas de cada filósofo em jogo, entre eles: Friedrich Hegel, Martin Heidegger, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Michel Foucault, Carl Schmitt, Gerson Scholem, Émile Benveniste. Talvez ainda se possa dizer que Agamben é um filósofo cuja matriz de pensamento é aristotélica, na medida em que seu perquirir filosófico desenvolve-se pensando as singularidades em sua essencialidade no plano da imanência absoluta. 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.

Quanto ao conceito de biopolítica, em seu texto: “O que é um dispositivo”, Agamben argumenta de que o cuidado terminológico, o trato conceitual é condição de primeira grandeza do trabalho filosófico. “As questões terminológicas são importantes na filosofia. [...] a terminologia é o

momento poético do pensamento”¹. Nesta perspectiva, a influência decisiva na discussão conceitual em torno da biopolítica é de Michel Foucault, que a partir de suas pesquisas e cursos desenvolvidos no *Collège de France* em meados da década de 70, toma o conceito de biopolítica de escritos de economia e estatística dos séculos XVIII e XIX e o insere no contexto da dinâmica política moderna e contemporânea. Porém, aponte-se para o fato de que as influências de Foucault sobre o pensamento de Agamben, transcendem o conceito de biopolítica, implicando na concepção e no método do exercício do filosofar, como exercício que busca, a partir de uma perspectiva arqueológica, genealógica e paradigmática, as discontinuidades políticas, éticas, epistemológicas que condicionam ontologicamente a ocidentalidade na contemporaneidade.

Mas - vale ressaltar uma vez mais – que influência neste caso não significa repetição ou manutenção do que outro autor já havia dito. Há muita diferença entre dizer – como o faz Foucault – que a biopolítica é um fenômeno relacionado ao nascimento do Estado moderno e, de sua racionalidade técnico-administrativa em relação ao território e a população que o compõem, reconhecendo as influências constitutivas do poder pastoral, características do exercício do poder eclesiástico presente no mundo judaico-cristão medieval, e sustentar, como o faz Agamben, que a biopolítica é intrínseca à experiência política ocidental desde seus primórdios, ou então, que ela é constitutiva da própria política ou das relações de poder político. Sendo assim, a biopolítica tem uma dimensão ontológica, enquanto para Foucault não se pode falar da biopolítica a não ser como característica da política a partir do século XVIII. Por isso também, para Agamben, a biopolítica (fazer viver e deixar morrer) se vincula à teoria da soberania (fazer matar e de deixar viver), enquanto para Foucault a teoria da soberania, mesmo que conviva historicamente com a biopolítica, se distinga claramente da biopolítica.

No que concerne ao conceito de estado de exceção, vale assinalar a aproximação de Agamben com Walter Benjamin e, sobretudo, nesta discussão em específico, com Carl Schmitt, filósofo e jurista alemão (1888 – 1985), que desenvolveu intensa reflexão em torno da dinâmica política ocidental, afirmando seu caráter intrínseco de exceção, bem como seus fundamentos teológicos judaico-cristãos medievais, herdados, ou secularizados pela modernidade. Agamben assim se posiciona:

O encontro com Carl Schmitt se deu, por outro lado, relativamente tarde, e teve um caráter totalmente distinto. Era evidente (...) que, se eu queria trabalhar com o direito e sobre a política, era com ele que eu devia medir-me. Como com um inimigo antes de tudo – mas a antinomia amigo-inimigo era precisamente uma das teses schmittianas que eu queria pôr em questão (ROBERTO, 2008, p. 3).

A máquina/dispositivo política: A Biopolítica, o Estado de Exceção, a Vida Nua.

Como decorrência da máquina/dispositivo antropológica que divide animalidade de humanidade, Agamben aponta e amplia sua crítica à metafísica ocidental em suas estruturas políticas presentes desde seus primórdios. A *polis* materializa-se sobre a fratura originária, entre animalidade e humanidade, entre voz e *phone*, entre *physis* e *nomos*. A vida humana sob determinadas prerrogativas, própria dos gregos, passa a ser concebida como vida qualificada

¹ Le questioni terminologiche sono importanti in filosofia. [...], la terminologia è il momento poetico del pensiero. AGAMBEN, Giorgio. **Che cos' è un dispositivo?** Roma: Editora Nottetempo, 2006, p. 05 (Tradução de Vinícius Nicastro Honesko (In) AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó: Editora Argos, 2009, p. 27).

politicamente e, portanto, pode ser incluída na *polis*. Neste sentido, a *zoé* é vida biológica não qualificada, e *bios* é a vida política como tal, como vida qualificada.

Em sentido inverso, a vida concebida em sua dimensão biológica está desprovida das condições e dos direitos políticos necessários a seu ingresso na vida qualificada da comunidade política, mas mantida no espaço da “*oikos*”, da casa em função da necessidade de produção cotidiana das condições de sobrevivência e da reprodução da mesma.

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* (AGAMBEN, 2002, p. 16).

O que está em jogo nas investigações arqueológicas e genealógicas de Agamben é a apreensão de modelos paradigmáticos na gênese e estrutura da política e da cultura ocidental, como condição de possibilidade de compreensão das formas a partir das quais a vida foi e sempre é aprisionada pela política e da centralidade que a economia assumiu na modernidade e na contemporaneidade. É a busca da compreensão de como a política, em sua condição ontológica, articula-se contemporaneamente com a racionalidade pragmática administrativo-política de gestão da vida humana em sua dimensão eminentemente biológica, caracterizando o paradigma biopolítico contemporâneo. Mas também tem sentido perguntar pelas possíveis formas-de-vida que deste contexto vêm e surgem no tempo presente: “o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade” (AGAMBEN, 2002, p. 17).

Para Agamben, a história política do Ocidente pode ser interpretada como a história do abandono, do sacrifício, mesmo que insuscetível da vida nua pelo poder soberano. É a vida que, em sua nudez biológica, passa a ser assumida pela política, fazendo-a viver ou deixando-a morrer, de acordo com os interesses geridos pelo permanente estado de exceção que a acompanha, otimizando as formas-de-vida humana para contemplar, a partir de uma lógica de produção e consumo, os interesses em jogo nas relações de poder. Desta forma, o fundamento do poder político desde seus primórdios reside sobre a vida em sua dimensão biológica, em sua característica suscetível, submissa ao poder de morte do soberano. Aqui, mais uma vez, chamamos atenção para diferenças nas análises foucaultianas e agambenianas da biopolítica. Podemos dizer, em certo sentido, que o filósofo italiano procura desenvolver uma filosofia da história, mesmo que não seja a de uma história simplesmente progressiva, cujo fio condutor da análise são as formas-de-vida que se estabeleceram e suas relações com as estruturas políticas, teológicas e econômicas em cada contexto, o que também o leva a diferenciar-se da leitura política de Carl Schmitt. Nesta condição Agamben assim se posiciona:

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoè-bios*, 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 (AGAMBEN, 2002, p. 16).

Nesta perspectiva, o filósofo italiano vai buscar numa obscura figura do direito romano, o *homo sacer*, o modelo paradigmático de produção e justificativa da vida nua no contexto da estrutura jurídica e política do Ocidente, marcada pelo poder soberano e pelo estado de exceção. Toma como pressuposto o fato de que o termo latino “*sacer*” contém em si duas determinações de significado aparentemente opostas: “sagrado” e “matável”. 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.

En primer lugar, el *homo sacer* es una figura del derecho romano arcaico que Agamben retoma y vuelve a pensar modernamente, en cuanto a 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 le está sacrificando, por lo que aún no ha ingresado al reino de los cielos. Como explica Émile Benveniste, la pena era aplicada por los mismos dioses en el sentido de una venganza. “*Qui legem violauit, sacer esto.* “Que quien viole la ley, sea *sacer*” [...]. Por outro lado, *homo sacer* será también quien haya tocado lo *sacer*, y esta manera debe ser desterrado de la comunidad, no se lo castiga pero tampoco se castiga aquel que lo mate (TAUB, 2008, p. 118).

Sob tais pressupostos, o *homo sacer* apresenta-se como habitante de uma zona de indeterminação entre vida humana e morte consagrada, demonstrando como a sacralidade é apenas a figura de uma vida nua fundante da dinâmica jurídico-política presente na gênese da civilização ocidental. “[...] o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra*” (AGAMBEN, 2002, p. 90).

Para Agamben, que aqui e em tantos outros textos tem como parâmetro as reflexões de Carl Schmitt, o paradigma biopolítico está, como já dissemos, na gênese da civilização ocidental, nas cisões originárias que fundam a *polis*, que contrapõem *physis* e *nomos*. Esta concepção de biopolítica como condição paradigmática presente na estrutura originária da civilização ocidental é o que o diferencia de Foucault. E tal diferença – insistimos – faz com que Agamben não seja um mero “discípulo” ou continuador da obra de Foucault, como tantos querem. Mesmo que não nos pareça suficiente, parece válido o comentário de Baumann a este respeito:

O filósofo do direito Giorgio Agamben pretende verificar, com base nas teses biopolíticas do Michel Foucault tardio, a concepção não-jurídico-institucional do biopoder e completá-la de certa forma, confrontando-a com o cerne do poder soberano – o poder sobre vida e morte. O biopoder é examinado e ampliado com fenômenos como o campo de concentração, o fútil, o complexo técnico-médico, mas precisamente com o direito sobre eles, gerado pelo Estado. O próprio Foucault não teria mais conseguido elaborar adiante essa concepção, depois que colocou preliminarmente de lado os aspectos e as premissas jurídico-institucionais de suas análises do discurso do biopoder moderno. Agamben reivindica, portanto, ter escrito o livro que o próprio Foucault deveria ter escrito, se não tivesse, por fim, desviado da crítica da biopolítica e se devotado às questões da natureza estatal e da soberania sob o aspecto predominantemente subjetivo da “*governamentalidade*” (BAUMANN, 2003, p. 13).

Podemos dizer que Foucault sempre ressaltou que tudo é construção humana e que de algum modo a história é sempre uma ruptura com a natureza, enquanto Agamben alerta para o fato de que aquilo que denomina como vida nua, mesmo que seja a resultante de uma produção específica do poder e não um fato natural, nunca derrota definitivamente uma natureza humana. O humano é aquilo que participa da natureza em sua abertura constitutiva, mas paradoxalmente sua condição de humanidade implica um ser no uso complexo da linguagem e de cultura. Neste sentido, a vida nua é a resultante das articulações da política e do direito no exercício do poder soberano em constante estado de exceção que as separa de seu contexto societário, produzindo vidas destituídas de Voz, de linguagem, de cultura, vidas, reduzidas a pura biologicidade e, sob tais condições podendo ser submetidas a situações-limites de vida e de morte de acordo com os interesses e a lógica do poder em curso.

O humano e o inumano são somente dois vetores no campo de força do vivente. E esse campo é integralmente histórico, se é verdade que se dá história de tudo aquilo de que se dá vida. Porém, nesse continuum vivente se podem produzir interrupções e cesuras: o “muçulmano” em Auschwitz e o testemunho que responde por ele são duas singularidades desse gênero (COSTA, 2006, p. 135).

De acordo com Agamben, na Antigüidade clássica, os gregos (e esta é uma característica desde os primórdios da civilização ocidental presente até nossos dias, a indeterminação conceitual da vida), qualificavam as formas-de-vida basicamente em dois níveis *Zoe* e *Bios*. A característica da primeira forma-de-vida, a *Zoe*, era o fato de procurar representar a vida em sua totalidade. Vida animal, vida humana e, vida dos deuses e, mais especificamente do ponto de vista da *Polis*, era a vida própria dos escravos, dos comerciantes, das mulheres e das crianças em sua proximidade e vinculação com a vida biológica. Portanto, a *Zoe* apresentava-se como vida desqualificada na perspectiva da *Polis*, forma-de-vida que estava sob os cuidados do poder doméstico exercido pelo *Pater*. A *Bios* designava a forma-de-vida de um indivíduo, de um grupo; era a vida qualificada do cidadão em sua participação na dinâmica política da *polis*, dos debates públicos. Era assim, portadora de direitos e deveres públicos e, reconhecida nesta condição como meio para o alcance da felicidade, do bem viver.

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros queremos decir con la palabra *vida*. Se servían de los términos semántica y morfológicamente distintos: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres e dioses) y *bíos* que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo (AGAMBEN, 2001, p. 13).

Para Agamben, assim como no dispositivo antropológico, o que possibilitou ao homem romper com a natureza na qual a vida se inseria em sua condição biológica, fechada em si mesma, elevando-se à condição de humano, com a possibilidade de cindir-se uma vez mais no plano da vida humana entre *zoe* e *bios*, transformando-se num “animal político”, segundo a clássica definição de Aristóteles como “*zôon politikòn*” é a condição do ser humano possuir Voz. E, a partir desta Voz, desenvolver a linguagem que nomeia o mundo, a existência, conferindo-lhe um *logos* que lhe permitiu desencadear operações de pensamento, a partir do qual nomeia os entes que lhe são externos, constituindo o mundo, o sentido e a finalidade de sua existência, afirmando sua humanidade.

Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente dado o órgão da fala. Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil (ARISTÓTELES, 2006, p. 5).

Através do domínio da linguagem, da palavra, o ser humano rompe com a vida no seu estrito âmbito biológico. Transforma-se num ser vivo dotado de linguagem, aristotelicamente como “*Zôon lógon échon*”, o que lhe permite a constituição da cidade, da *Polis*, da comunidade política, que para além da preservação da vida biológica, tem como princípio teleológico a busca do bem viver.

Na verdade, o interesse comum também nos une, pois cada um aí encontra meios de viver melhor. Eis, portanto, o nosso fim principal, comum a todos e a cada um em particular, reunimo-nos, mesmo que seja só para pôr a vida em segurança (ARISTÓTELES, 2006, p. 53).

Porém, para Aristóteles a *busca do bem viver*, por parte do ser humano, não é a mera busca do viver, a partir do qual se articula a *Polis*; dessa forma, ele transcende o fato imediato da proteção e da segurança como condição de continuidade da vida biológica, estabelecendo uma íntima relação com a vida concebida como uma *bios*, como vida qualificada que se materializa no espaço político decisório das questões vitais em torno da *Polis*, como o *locus* por excelência da vida do cidadão. Espaço que busca materializar nas práticas da vida humana, a ordem, a harmonia, a beleza presente no cosmo e, na busca deste ideal ético e estético, a vida qualificada caracteriza-se por ser “(...) uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos” (ARENDDT, 1991, p. 20), que realiza sua plenitude vital no encontro entre plurais, no confronto de opiniões e ideias em relação aos interesses da coletividade, daquilo que é público. “E é aqui que Aristóteles distingue entre a finalidade mais alta da política que consiste em um viver modalizado, o viver feliz ou bem (*eu o kalòs zen*), e uma finalidade inicial e de ordem inferior que é o viver simplesmente”².

Mas não é apenas para *viver juntos*, mas sim para bem viver juntos que se fez o Estado, sem o quê, a sociedade compreenderia os escravos e até mesmo os outros animais. Ora, não é assim. Esses seres não participam de forma alguma da felicidade pública, nem vivem conforme suas vontades. [...]. O fim da sociedade civil é, portanto, viver bem; todas as suas instituições não são senão meios para isso, e a própria Cidade é apenas uma grande comunidade de famílias e de aldeias em que a vida encontra todos estes meios de perfeição e de suficiência. É isto o que chamamos de uma vida feliz e honesta. A sociedade civil é, pois, menos uma sociedade de vida comum do que uma sociedade de honra e de virtude (ARISTÓTELES, 2006, p. 53-56).

Sob estas prerrogativas, segundo Hannah Arendt, “Aristóteles distinguia três modos de vida (*bioi*) que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida biológica e das relações dela decorrentes” (ARENDDT, 1991, p. 20). É na *Ética a Nicômaco* que encontramos as distinções entre as três *bioi*:

[...] a vida dedicada aos prazeres (*bios apolaustikòs*), a vida política (*bios politikòs*), e a vida contemplativa (*bios theoretikòs*). Sempre na *Ética a Nicômaco*, todavia, o viver, *zen*, é definido ‘por si mesmo como um bem e uma coisa agradável’, enquanto a vida, *zoe*, é “bem por natureza” (1170 a-b)³.

A escolha por um destes modos de vida decorria da liberdade de que dispunham os cidadãos no exercício pleno da atividade política na *polis*, desvencilhados dos imperativos e das exigências

² “Ed è qui che Aristotele distingue fra la finalit  pi  alta della politica che consiste in un vivere modalizzato, il vivere felice o bene (*eu o kalòs zen*), e una finalit  iniziale e di ordine inferiore che   el vivere semplicemente” (Tradu o nossa). MOSCATI, Antonella di. Zo /Bios. (In): BRANDIMARTE, R; STUTTE-Chiantera P.; VITTORIO P. Di.; MARZOCCA, O.; ROMANO, O; RUSSO, A; SIMONE A. **LESSICO DI BIOPOLITICA**. Roma: Manifestolibri, 2006, p. 337.

³ “[...] la vita dedita al piacere (*bios apolaustikòs*), la vita politica (*bios politikòs*), e la vita contemplativa (*bios theoretikòs*). Sempre nell’*Etica Nicomachea*, tuttavia, il vivere, *zen*,   definito “di per s  un bene e una cosa piacevole”, mentre la vita, *zoe*,   “um bene per natura” (1170 a-b)” (Tradu o nossa). MOSCATI, Antonella di. Zo /Bios. (In) BRANDIMARTE, R; STUTTE-Chiantera P.; VITTORIO P. Di.; MARZOCCA, O.; ROMANO, O; RUSSO, A; SIMONE A. **LESSICO DI BIOPOLITICA**, 2006. *Op cit.*, p. 337.

do trabalho executado pelos escravos e, também, do trabalho artesanal, do comércio que se impõem cotidianamente sobre os homens, como garantia de manutenção da vida e, conseqüentemente, tolhendo a liberdade de ação e de movimento na *polis*. Desta forma, os três modos de vida que se apresentam aos seres humanos que dispõem de liberdade teriam em comum:

[...] o fato de se ocuparem do “belo”, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida voltada para os prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano (ARENDDT, 1991, p. 21).

Através da gênese antropológica e política da civilização ocidental, Agamben confirma a tese de que desde os primórdios civilizatórios a vida se torna objeto da política, seja pela condição biológica da vida que lhe é limitante no acesso à vida qualificada na *pólis*, ou mesmo, em seu inverso, como vida qualificada, que se realiza no espaço por excelência da liberdade política da cidade. Esta perspectiva biopolítica se articula no decorrer da civilização ocidental, apresentando-se na modernidade a partir da precedência da vida biológica sobre a vida política.

Voltando novamente à obra: *A condição humana* (1991), Arendt apresenta detalhadamente de que forma, a partir do Império Romano, passando pelas estruturas conceituais da cultura judaico-cristã medieval, a modernidade transforma-se no *locus* da inversão e da ruptura com a condição ontológica da *Polis* grega, na medida em que a economia passa a ser determinante, elevando o trabalho e, por fim, o labor⁴, a condição característica e determinante da existência política das populações transformadas em sociedades de massas. Sendo assim, “[...] quase conseguimos nivelar todas as atividades humanas, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância” (ARENDDT, 1991, p. 139).

Na modernidade inaugura-se um avassalador processo de biologização da política e, na mesma medida, de politização da vida. Agamben confirma as análises que o precederam de Arendt e Foucault, de que o fato determinante na modernidade é ter tornado a vida biológica, a *zoè*, objeto determinante da política e não mais a *bios*, a vida qualificada presente no centro da antiga *Pólis* grega. “Ambos, em definitivo, han mostrado como la politización de la *zoe*, de la vida desnuda, determina una profunda modificación de los conceptos políticos de la Antigüedad” (CASTRO, 2008, p. 50).

A leitura que Hannah Arendt faz ao longo de sua obra e, de forma mais específica, em *A condição humana* (1991), procura demonstrar como na modernidade a política, a *vita activa*, presente entre os gregos foi supressa pelo trabalho e pelo labor na sociedade de massas humanas atomizadas em processos de produção e de consumo. Tal fenômeno desdobra-se nas experiências totalitárias que o século XX vivenciou. Na obra *As origens do totalitarismo III – Totalitarismo, o paroxismo do poder* (1979, p.???)⁴, a filósofa alemã apresenta esta condição na seguinte formulação:

Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o *governo* totalitário [...]. O termo massas só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número,

⁴ Hannah Arendt é contundente em seu posicionamento diante da condição moderna ao reduzir o imperativo da pragmatidade dos processos de labor a que estão submetidas as massas humanas ao redor do planeta. “[...]. Laborar significa ser escravizado pela necessidade, escravidão está inerente às condições de vida humana” (1991, p. 94).

ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. [...] Em sua ascensão, tanto o movimento nazista da Alemanha quanto os movimentos comunistas da Europa depois de 1930 recrutaram os seus membros dentre essa massa de pessoas aparentemente indiferentes, que todos os outros partidos haviam abandonado por lhes parecerem demasiado apáticas ou estúpidas para lhes merecerem a atenção.

Por seu turno, Foucault, partindo dos conceitos de biopolítica e de biopoder, investiga de que forma os Estados nacionais modernos constituíram a racionalidade administrativo-política a partir da qual estabeleceram rigorosos processos de gestão do território, dos indivíduos e da população. “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, 2008, p. 50).

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: “{ 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. Poderíamos dizer que, no limite, atinge o homem-espécie”. O bio-poder reproduz e administra a vida⁵.

Porém, o fato decisivo na leitura e na análise que Agamben faz da biopolítica, para além das interpretações de Hannah Arendt e de Foucault, é pensá-la a partir de uma matriz jurídica que relaciona direito e vida, presente desde os primórdios da ocidentalidade, manifestando-se na figura do poder soberano e do estado de exceção que se tornam regra na modernidade permitindo tomar a vida em sua nudez, em sua biologicidade desprovida de qualquer direito político. Transforma, assim, a totalidade da vida num objeto de gerenciamento por parte do Estado; otimiza as potencialidades vitais e deixa morrer, de acordo com os cálculos de custo e benefício estabelecidos pela dinâmica econômica determinante das relações vitais produtivas e de consumo.

Que a vida passa a ser concebida como vida nua, submetida ao poder soberano e ao estado de exceção, significa afirmar a “estatização do biológico”. “Na politização da vida desnuda como tal, ele reconhece o acontecimento decisivo da Idade Moderna, a saber, a ‘transformação radical das categorias político-filosóficas clássicas’. Quando a soberania produz o corpo biopolítico da população, a vida desnuda por um lado se torna o fundamento da política ocidental” (BAUMAN, 2003, p. 13).

A crítica de Agamben às formas de vida na contemporaneidade “[...] parte de una teoría de la soberanía, en donde la vida es el elemento original da la política y constituye el núcleo originário aunque oculto del poder soberano” (HEFFES, 2007, p. 9). Portanto, a perspectiva de Agamben se

⁵ 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 biopolítica 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. (Tradução Nossa). AMATO, Pierandrea. La natura umana e il potere: La nozione de biopolítica nell'opera di Michel Foucault. (In) AMATO, Pierandrea (a cura di). **LA BIOPOLITICA: Il Potere Sulla Vita e la Costituzione della Soggettività**. Milano: Eterotopie Mimesis, 2004, p. 27.

abre à análise do poder soberano como condição para encontrar uma zona de indiscernibilidade, de confluência entre o modelo jurídico institucionalizado e a constituição moderna de biopoder, de poder administrativo sobre a vida e a morte, estendido à condição humana em sua totalidade. É nesse contexto que se situa a afirmação de Agamben:

A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário [...] do poder soberano (AGAMBEN, 2002, p. 9).

Assim, Agamben formula a crítica à noção de soberania retomando a constatação do jurista alemão Carl Schmitt em sua obra *“Politische Theologie”*, publicada em 1922. Nesta obra, de múltiplas faces e argumentos, o jurista parte do princípio de que a exceção está no interior da estrutura jurídica: “A exceção não é trazida para dentro do direito, eis que já se encontra nele [...]” (GRAU, 2006, p. IX). Este é o paradoxo sobre o qual se funda a soberania no Ocidente. “O paradoxo da soberania se enuncia: o soberano está ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (AGAMBEN, 2002, p. 23). Portanto, na clássica definição de Schmitt: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p. 7).

Carl Schmitt, chama a atenção para o fato de que o direito e a aplicabilidade da lei não se apresentam como fins em si mesmos, mas obedecem { lógica das decisões políticas. “A ordem jurídica, como toda ordem repousa em uma decisão e não em uma norma” (SCHMITT, 2006, p. 11). Este pressuposto permite ao jurista alemão ir mais longe e afirmar que a existência da norma somente é possível a partir de uma determinada decisão que justifique o sentido do ordenamento jurídico. Não há sentido e nem aplicabilidade possíveis da norma em situação de caos. “[...] o direito ‘não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida dos homens’. A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nómos e physis*, em que a vida é originariamente excepcionada do direito” (AGAMBEN, 2002, p. 34).

Toda norma geral exige uma configuração normal das condições de vida nas quais ela deve encontrar aplicação segundo os pressupostos legais e os quais ela submete à sua regulamentação normativa. A norma necessita de um meio homogêneo. Essa normalidade fática não é somente um “mero pressuposto” que o jurista pode ignorar. Ao contrário pertence { sua validade imanente. Não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante (SCHMITT, 2006, p. 13).

A efetivação e validade da norma dependem essencialmente da anormalidade como seu contraponto. O que significa dizer que o soberano se encontra ao mesmo tempo fora e dentro da norma jurídica, o que lhe permite decidir quando, como e onde pode vigorar o estado de direito. Ao situar-se dentro e fora do direito, é a exceção que confirma e, principalmente, condiciona a regra. “O particular ‘vigor’ da lei consiste nesta capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamamos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” (AGAMBEN, 2002, p. 26). Ou dito ainda de outro modo, “Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao

direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (AGAMBEN, 2002, p. 35).

É a partir destes pressupostos sobre os quais se assenta o poder soberano que Agamben se posiciona defendendo: “[...] que la excepción es el dispositivo y la forma de la relación entre derecho y la vida (CASTRO, 2008, p. 52). A forma como nos constituímos política e juridicamente no Ocidente, remete a uma relação do direito com a vida que se caracteriza ao mesmo tempo por situações de exclusão e inclusão da vida. Cria-se assim uma zona de indiscernibilidade entre fato e direito. “A situação que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença” (AGAMBEN, 2002, p. 26).

Lo interesante del concepto de excepción (soberana) que Agamben resignifica y amplía desde el pensamiento de Carl Schmitt es, primero, que esta *relación de excepción* es positiva: la situación que crea la excepción introduce entre las situaciones de hecho y derecho un “umbral de indiferencia”- como ya mencioné – y, este umbral es el propio *estado de excepción* en donde se distingue lo que está adentro y lo que está afuera. Entonces, no tiene como fin controlar un exceso (como el fundamento primigenio de la creación de esta norma jurídica) sino la de definir un *espacio*. Así podría pensarse este *espacio* como un *lugar indiferente*. [...] la indiferencia en sí no es positiva ni negativa, sino que posibilita un actuar, un tipo de comportamiento dentro de este estado de indiferencia en las relaciones entre los hombres. [...] El *estado de excepción* es la manera en que modernamente se hace efectiva la violencia en manos del poder soberano y, específicamente, es el momento en que el poder soberano decide efectivizar el uso de su violencia y así confirma la excepción como estado (TAUB, 2008, p. 58-59).

Para Agamben, a modernidade caracteriza-se pelo paradoxo da soberania, na medida em que as decisões soberanas se situam num espaço de indecidibilidade e indiscernibilidade entre fato e direito, entre vida qualificada, detentora de direitos, e vida nua, desprovida de direitos e exposta à violência. O soberano tem a possibilidade de estar dentro e fora da lei ao mesmo tempo. É neste contexto que a soberania produz o corpo biopolítico da população, dispondo de sua vida e das condições de sua morte. Faz morrer, ou, deixa viver. Portanto, o paradoxo da soberania é que esta politiza a vida desnudando-a de seus direitos políticos. Situando-a numa zona de indiscernibilidade entre fato e direito, justiça e injustiça, entre vida matável ou sacrificável, vida nua e vida protegida pelas declarações universais de direito.

O paradoxo da soberania se enuncia: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. [...] o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: “a lei está fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (AGAMBEN, 2002, p. 23).

É sob estas perspectivas civilizatórias que Agamben aponta para o fato incontestado de que o estado de exceção faz parte da estrutura jurídica e política do Ocidente, desde sua gênese, até aos dias de hoje. “O significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão” (AGAMBEN, 2004, p. 14). As formas a partir das quais a vida foi potencializada e colocada em ato está na origem da dinâmica política que se move num constante estado de exceção em relação à norma, à lei e à justiça.

O estado de exceção apresenta-se assim como a inclusão/exclusão da “vida nua”, na dimensão puramente biológica e situando-a na centralidade dos cálculos de custo e benefício do capital, e exclui de sua dimensão cidadã, plural, portadora de direitos e deveres. Esvazia-a de sua condição qualificada que se estabelece na politicidade dos espaços públicos no encontro de pluralidades que confrontam suas visões de mundo em busca do bem viver, da felicidade, de formas-de-vida que se reconhecem porque se articulam politicamente.

É, pois, neste sentido que a exceção constitui a estrutura fundamental da lei e se apresenta como o traço que melhor define o seu caráter soberano: porque expressa uma ruptura da totalidade da ordem jurídica vigente numa determinada situação, e, porque nessa ruptura, a extrema necessidade do juízo coincide com o seu caráter sumário, a exceção manifesta simultaneamente quer uma potência de incluir excluindo, quer uma potência de excluir incluindo. Por isso, pôde Schmitt dizer da exceção que “é mais interessante do que o caso normal. O caso normal não prova nada, enquanto a exceção prova tudo. Não só prova a regra, como é a própria regra que vive só da exceção [...]” (BENTO, 2000, p. 1-19).

Agamben alerta para o fato de que o que caracteriza decisivamente a política ocidental é a presença estrutural do estado de exceção, este estado de indiscernibilidade entre a vida e a vida nua, no espaço de inclusão e exclusão, de aplicação da norma e de sua ineficácia. A intensidade desta análise questiona as clássicas definições da política como qualificação das formas-de-vida pública na perspectiva platônica e aristotélica. Ou na leitura que se realiza das prerrogativas contratualistas sobre as quais se funda a concepção do Estado moderno, alicerçado nos princípios da liberdade e da igualdade de condições e de direito.

Neste sentido, operando por fraturas, cisões, inclusões e exclusões, a estrutura biopolítica manifesta-se na modernidade em várias perspectivas entre elas: a promulgação dos direitos do homem e do cidadão pela Assembléia Nacional Constituinte da França em 1789, ao mesmo tempo em que, em vários momentos posteriores, mas de forma mais específica nas primeiras décadas do século XX, durante a primeira e a segunda guerra mundiais, milhões de seres humanos viram-se destituídos de seus direitos, numa zona de anomia que permitia sua execução por parte do poder soberano.

Esta estrutura biopolítica continua a manifestar-se de forma contundente na divisão entre direitos do homem e do indivíduo que se encontra cada vez mais privatizado em si mesmo, e os direitos do cidadão, na medida em que a cidadania é concebida como o dever de produzir e o direito de consumir o que for possível. Ou seja, cidadania na modernidade significa obediência à lógica da racionalidade gestora da vida e da morte em sua totalidade. São situações contemporâneas em que os indivíduos se encontram cada vez mais lançados em zonas de anomia. Por isso, tem razão Agamben em dizer:

A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (BENTO, 2000, p. 91).

Portanto, o posicionamento de Agamben em relação às formas-de-vida que se configuraram na ocidentalidade, com especial atenção à contemporaneidade, encontra seu ponto de aglutinação a partir da VIII tese da filosofia da história de Walter Benjamin, que se apresenta na seguinte formulação: “*A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. [...]*” (LÖWY, 2005, p. 83). A análise de Agamben parte do pressuposto de que vivemos em

pleno estado de exceção cuja principal característica é a redução da vida a condição de vida nua, destituída de direitos, de cidadania, da condição de participar efetivamente nas decisões políticas que afetam diretamente sua condição.

Sob tal ótica, as formas-de-vida que se apresentam, na contemporaneidade, reduzidas à condição de vida nua, estão submetidas à redutibilidade exclusivamente biológica de sua condição, o que permite que a vida seja objeto da política, transformando-se em biopolítica. “A defesa da vida tornou-se um lugar-comum. Todos a invocam, desde os que se ocupem de manipulação genética até os que empreendem guerras planetárias” (PELBART, 2003, p. 13).

As análises agambenianas apontam em várias direções, mas duas delas parecem significativas no contexto da análise apresentada até este ponto. Independente da ordem de prioridade dos argumentos aqui apresentados, a questão é que a biopolítica se afirmou significativamente na modernidade como técnica de governo, de gestão da vida produtiva e de consumo das populações e, contemporaneamente, como conjunto de técnicas de controle biológico da espécie. Articula-se através de um biopoder, que se caracteriza num poder sem precedentes sobre formas de potencialização da vida e da morte, sobre os corpos e as mentes de milhões de seres humanos, num estado de exceção permanente. Portanto, a política moderna, transformada em biopolítica enquanto potencialização da vida, possui na tanatopolítica seu outro pólo constitutivo. Produz constantemente “vida nua”. Inclui e exclui. Incorpora e abandona sistematicamente milhares de vidas supérfluas e indesejáveis. Neste contexto, transforma todas as vidas humanas em vidas supérfluas e matáveis.

É sob estes pressupostos – e por mais que receba críticas por isso – que, para Agamben, o campo de concentração é o paradigma da modernidade. Foi nos campos de concentração que a vida foi despojada inteiramente de seus direitos, apresentando-se como vida nua *par excellence* na plenitude do estado de exceção. “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” (AGAMBEN, 2008, p. 60). No campo de concentração, o exercício do poder soberano como prerrogativa de deixar viver ou fazer morrer apresenta-se na plena potencialidade e em ato, na execução sumária da vida sacrificável porque é vida nua, despersonalizada, injustificada e, portanto, fora de qualquer estrutura jurídica que possa ampará-la. Primo Levi em sua obra *Os afogados e os sobreviventes* (2004), apresenta um relato contundente da condição da vida nua naquele contexto:

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 a 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 o fundo. Quem o fez não voltou, ou então na sua capacidade de observação ficou paralisado pelo sofrimento e pela incompreensão (LEVI, 2004, p. 14).

O campo de concentração manifestou, de forma radical, o limite entre a *bios* e a *zoe*, entre o direito e o vazio do direito, entre o humano e o inumano, a partir de duas figuras paradoxais presentes no campo: a figura do *Muselmann* (*muçulmano*) como “*homo sacer*”, como vida nua, matável e sacrificável, e a do “*Sonderkommando*”, esquadrão especial composto por prisioneiros que passam a ser os encarregados pela gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios,

recrutados pelos soldados nazistas da SS (SS, sigla que se refere a palavra alemã *Schutzstaffel*, que significa “Esquadrão de Proteção”. Era um grupo ligado ao Partido Nazista, criado em 1925). Os *Sonderkommando*, cuja criação é considerada por Levi “o delito mais demoníaco do nacional-socialismo”, acabavam agindo a partir da lógica do estado de exceção em tempo integral, decidindo sobre a vida e a morte dos prisioneiros do campo.

Os Esquadrões Especiais eram constituídos em sua maior parte pelos judeus. Por um lado, isso não pode espantar, uma vez que o objetivo principal dos Lager era destruir os judeus e que a população de Auschwitz, a partir de 1943, era constituída por judeus numa proporção entre 90 a 95%, por outro, fica-se atônito diante deste paroxismo de perfídia e de ódio: os judeus é que deveriam pôr nos fornos os judeus, devia-se demonstrar que os judeus, sub-raça, sub-homens, se dobram a qualquer humilhação, inclusive à destruição de si mesmos. Além do mais, atestou-se que nem todos os SS aceitavam de bom grado o massacre como tarefa cotidiana; delegar às próprias vítimas uma parte do trabalho, e justamente a mais suja, devia servir (e provavelmente serviu) para aliviar algumas consciências. [...] Alguns testemunharam que aqueles desgraçados dispunham de uma grande quantidade de bebidas alcoólicas, encontrando-se permanentemente num estado de embrutecimento e de prostração total. Um deles declarou: “Ao fazer este trabalho, ou se enlouquece no primeiro dia, ou então se acostuma”. Mas outro disse: “Por certo, teria podido matar-me ou me deixar matar; mas eu queria sobreviver, para vingar-me e para dar testemunho. Vocês não devem acreditar que nós somos monstros: somos como vocês, só que muito mais infelizes” (LEVI, 2004, p. 44-45).

O “muçulmano” caracterizava-se na realidade dos campos de concentração como vida em pura dimensão biológica, desprovida de direitos políticos, desprovida de si mesma, de linguagem, de eticidade e, conseqüentemente, de dignidade. Enfim, vida nua, *homo sacer*, desprovido de todo e qualquer direito humano, perde sua condição de comunicabilidade e isto lhe impede de reconhecer-se como humano, fica exposto à violência pura do poder soberano que decide sobre sua vida e sua morte. “Talvez nunca, antes de Auschwitz, foram descritos com tanta eficácia o naufrágio da dignidade perante uma figura extrema do humano, e a inutilidade do respeito de si frente à absoluta degradação” (AGAMBEN, 2008, p. 69).

Agamben aponta para o fato de que o campo é a evidência dramática da manifestação *in concreto* da matriz biopolítica originária presente na ocidentalidade desde seus primórdios. Por isso, o nazismo não pode ser visto, segundo o pensador italiano, como uma exceção na trajetória da civilização ocidental, mas a manifestação contundente das fraturas e das rupturas metafísicas da mesma, e sobre as quais se articula toda a estrutura política e jurídica que aprisiona a vida e a mantém em uma condição de indiscernibilidade como condição da produção de vida nua, de vida sacrificável.

O campo é o espaço de realização da matriz biopolítica ocidental na medida em que é o espaço de materialização em plenitude do poder soberano e do estado de exceção sobre a qual se manifesta a violência soberana. Fixa-se assim, à revelia de toda e qualquer ordem jurídica e política na qual se constituíram os direitos humanos, destituindo os seres humanos de sua condição política originária, o momento em que a vida deixa de ser politicamente relevante e, portanto, torna-se matável, sacrificável. “Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, como regra e situação extrema. Converte-se no próprio paradigma do cotidiano” (AGAMBEN, 2008, p. 57).

[...] en los *campos* existía un orden que excluía de su condición de hombres-políticos a aquellos que allí fueron llevados. Los que estaban a cargo de los *campos* tomaron para si 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 la 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 de 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, 2008, p. 60).

Sem que aqui discutamos melhor esta incômoda afirmação de Agamben de que o campo é o paradigma de toda política contemporânea, e não só do nacional-socialismo, podemos sustentar que o posicionamento analítico e inquiridor do autor frente às formas de vida que se constituem politicamente no Ocidente, apresenta uma realidade contemporânea inquietante, senão desestabilizadora, na medida em que afirma categoricamente que: “*El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla*” (AGAMBEN, 2001, p. 38). O tempo é um tempo de produção em massa de “*homines sacri*”, de seres humanos lançados em uma situação de anomia, de abandono, de irrecuperáveis vidas nuas, desprotegidas, matáveis e sacrificáveis de acordo com os interesses e as normas que paradoxalmente se propõem a proteger a vida e a liberdade humanas.

Sob tais pressupostos pode-se dizer que o campo se reproduz cotidianamente por meio de mecanismos de controle, de vigilância a que os espaços públicos locais, nacionais e globais estão expostos. Nesta mesma perspectiva, o campo se reproduz nos espasmos de violência dos exércitos nacionais e pretensamente supranacionais, ou das polícias nacionais e globais a que se atribui o direito de intervenção em outros países em nome de uma pretensa e paradoxal defesa da liberdade, e também está presente na biopirataria em busca de material genético de florestas, animais e seres humanos. Sob estas perspectivas, o campo se manifesta em nosso dia-a-dia e, fundamentalmente, na medida da busca por segurança, mesmo que isto implique na perda da liberdade.

O campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal. É significativo que os campos surjam juntamente com as novas leis sobre cidadania e sobre a desnacionalização dos cidadãos. [...] O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zonas d’attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades. [...] O campo, que agora se estabeleceu firmemente em seu interior, é o novo *nómos* biopolítico do planeta (AGAMBEN, 2002, p. 182-183).

Considerações finais

A partir destes pressupostos metafísicos em que se articulam demandas políticas e jurídicas sobre a vida no Ocidente, a manifestação do poder soberano implica a existência do par inclusão/exclusão da vida e de produção de vida nua como condição da vida qualificada, cabe o questionamento formulado por Emmanuel Taub: “[...] ¿habría poder soberano en la modernidad sin la posibilidad de transformar a parte de la población en *homo sacer*?” (TAUB, 2008, p. 141).

A resposta a este questionamento, encontra-se no próprio Agamben, no livro que faz referência às discussões até aqui desenvolvidas, “*Homo Sacer*”: *o poder soberano e a vida nua*” (2002), em que o filósofo italiano afirma preempitoriamente: “Quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção” (AGAMBEN, 2002, p. 55).

Porém, outros questionamentos podem ser feitos à análise de Agamben, entre elas: Se o campo é a realidade última e permanente da estrutura político-jurídica, manifesta desde os primórdios da civilização ocidental e materializada no estado de exceção em que vivemos, o que será possível esperar das formas-de-vida que se colocarem em jogo neste contexto?

Entre as várias respostas implícitas na estrutura discursiva e analítica de Agamben, serão apresentadas três possibilidades presumivelmente convergentes. A primeira está na dinâmica do próprio estado de exceção que, por ser exceção à regra, pode abrir espaços para as diversas formas-de-vida a se confrontarem na formulação de novas regras de jogo e não apenas obedecer àquelas existentes. A exceção seria assim a condição da abertura de uma exceção vital que poderia potencializar outras formas-de-vida.

Uma segunda possibilidade emerge do argumento anterior, mas potencializado por uma concepção rememoradora e redentora de tempo, ou seja, na medida em que o tempo que virá não virá como promessa de futuro, mas que, escatologicamente já se faz no presente na medida em que surge das memórias, das lutas, das dores, dos sofrimentos, das alegrias do passado, articulando formas-de-vida compatíveis com o contexto do tempo presente. A terceira possibilidade, para a qual convergem as duas anteriores, relaciona-se com as formas-de-vida resultantes da potência do pensamento como condição da constante e ininterrupta abertura para o vir-a-ser, para o que virá.

Ou seja, o posicionamento filosófico e reflexivo de Agamben, vinculado a uma ontologia da potência, remete a pensar para além da violência biopolítica constitutiva do ocidente e manifestada em toda sua potencialidade na contemporaneidade, remetendo ao resgate da condição política como modo de ser ocidental, o que pode permitir tornar a política condição e *locus* privilegiado da experiência do que vem a todo instante, a cada momento. E o que vem, simplesmente virá. Não virá de um futuro pré-anunciado, como horizonte de verdade gnosiológica essencial, de finalidade reservada à humanidade, mas vem a cada instante em que o qualquer um, o ser qualquer, em que a singularidade na simplicidade de suas relações, se apropria do mundo, da vida, da existência como condição do bem viver, constituindo-se assim uma nova forma-de-vida.

Referências

ASSMANN, Selvino José. Apresentação (In). AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução e apresentação Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Medios sin fin: notas sobre la política**. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera: Valência: Pré-textos, 2001.

_____. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Che cos' è un dispositivo?** Roma: Editora Nottetempo, 2006. (Tradução de Vinícius Nicastro Honesko (In) AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó: Editora Argos, 2009, p. 27-51).

AMATO, Pierandrea. La natura umana e il potere: La nozione de biopolitica nell'opera di Michel Foucault. In: AMATO, Pierandrea (a cura di). **LA BIOPOLITICA: Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività**. Milano: Eterotopie Mimesis, 2004, p. 15-40.

ASSMANN, Selvino; BAZZANELLA, Sandro. **A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua**. In: LONGHI, Armino (org.). **Filosofia, política e transformação**. SP: LiberArs, 2012.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo; pós-fácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____. **As Origens do Totalitarismo III – Totalitarismo, o paroxismo do poder**. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documentário, 1979.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BAUMANN, Jochen. **A Nova Roupa do Cidadão**. IHU On-line. O Estado de Exceção e a vida nua: A lei política moderna. Ano 3. N. 81 de 27 de outubro de 2003. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/uploads/1161201722.71pdf.pdf> - Acessado em 23/09/2009, p. 12-17.

BENTO, Antonio. **Forma de lei, messianismo e estado de exceção**. Julho de 2000, p. 01-19. Disponível em: <http://www.bocc.uff.br/pag/bento-antonio-lei-messianismo.pdf>, acessado em 04/05/2010, p. 1-19.

CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben: una arqueología de la potencia**. Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín, 2008.

COSTA, Flávia. Entrevista com Giorgio Agamben. Tradução de Susana Scramim. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**. V. 18 – nº 1, p. 131-136, Niterói, Jan/Jun. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011, acessado em 15/06/2010.

GRAU, Eros Roberto. Apresentação. In: SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradutor Elisete Antoniuk; coordenação e supervisão Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. IX-XIV.

HEFFES, Omar Darío. Foucault e Agamben o las diferentes formas de poner en juego la vida. **Revista Aulas. Dossiê Foucault**. N. 3 – dezembro 2006/março 2007. Organização: Margareth Rago & Adilton Luís Martins, Disponível em: <http://www.unicamp.br/ãaulas/pdf3/22.pdf>. - Acessado em 12/12/2009, p. 1-22.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LOWITH, Michel, **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brandr [tradução das Teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MOSCATI, Antonella di. Zoé/Bíos. In: BRANDIMARTE, R; STUTTE-Chiantera, P.; VITTORIO P. di.; MARZOCCA, O.; ROMANO, O; RUSSO, A; SIMONE A. **LESSICO DI BIOPOLITICA**. Roma: Manifestolibri, 2006

PELBART, Peter Pál. **Vida Capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

ROBERTO, Alberto. **“ENTREVISTAS FANDÁRDICAS” – GIORGIO AGAMBEN 28/02/2008** – Disponível em <http://albertoroberto.blogspot.com/2008/02/entrevistas-fandrnicas-giorgio-agamben.html> - Acessado em 09/09/2009, p. 01-10.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Tradutor Elisete Antoniuk; coordenação e supervisão Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey. 2006.

TAUB, Emmanuel. **La Modernidad Atravesada: Teologia política y mesianismo**. Madrid: España: Mino y Dávila editores, 2008.