

Agamben: uma reflexão sobre a exclusão que fabrica a vida nua na política ocidental

Tarciano Silva BATISTA¹

∞ RESUMO

O presente artigo tem como objetivo: refletir sobre a exclusão da vida nua na política ocidental, isto é, pensar como o Ocidente ao classificar uma vida humana (cidadã, consciente e livre) forja uma vida excluída da comunidade política. Nosso exposto conceitual, parte dos textos do filósofo italiano Giorgio Agamben no *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua* (1995), que nos coloca frente a esse problema filosófico em torno da relação entre política e vida. De maneira que, seja como elemento político ou como fronteira de articulação entre vida e política, *zoé* e *bíos*, possamos elucidar como a exclusão da vida nua compõe um dos alicerces da constituição política a partir de uma exclusão já presente na consolidação da *polis* grega.

Palavras-chave: Agamben. Vida nua. Política ocidental.

INTRODUÇÃO

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

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

Nessa perspectiva, é imprescindível o entendimento da realidade dos campos de concentração e de extermínio da Segunda Guerra Mundial, assim como dos demais cenários das guerras do século XX, para compreender como as

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: tarciiano@hotmail.com

vidas das pessoas (judeus, mulçumanos e refugiados) são eliminadas/desaparecidas. Essas exclusões e extermínios são fabricados nos dispositivos de poder como o Estado que alega proteção a todos os seus “cidadãos”, mas que funda a perspectiva originária do conceito de “vida nua”.

O pensamento de Agamben se encontra entre aqueles que se dedicam atualmente aos temas e questionamentos sobre a exclusão-inclusão dessas vidas. Suas pesquisas analisam desde as vidas nos campos de guerra do começo do século passado até o recente caso dos refugiados na Itália e uso dos corpos pelo que ele chama de máquinas de poder.

1 AS FORMAS DE EXCLUSÃO INCLUSÃO QUE CRIAM A VIDA NUA

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

Nesse contexto, o interesse se dava em determinar a fonte ou origem da vida, nunca o que era a vida propriamente dita. Contudo, tais movimentos de definição da vida só interessam a Agamben quando colocados no limiar incindível entre o que estaria do lado da espécie humana e o que deste estaria excluído, ou seja, interessa perceber o que surge entre a *zoè* e a *bios*, entre a casa e a cidade, ou ainda entre a *physis* e o *nomos*. Visto que é justamente entre esse limiar que se captura uma outra configuração: a vida nua.

Tal constatação é evidenciada no último volume do projeto *Homo Sacer: O uso dos corpos* (2015), visto que na articulação entre vida e política, no par “viver” / “viver bem”, “vida natural”/ “vida politicamente qualificada”, ou seja, entre a *zoé* e a *bios*, o que nos permite definir a esfera da política é a geração e fabricação de um viver intermitente: a vida nua. Por esse motivo, a vida nua pode ser uma chave de leitura para entendimento do projeto arqueo-genealógico do autor, assim como uma nova perspectiva para o âmbito da reflexão filosófica e política contemporânea pelo seu importante alcance conceitual. Posto que, conforme podemos observar:

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

Na perspectiva de Agamben, os seres humanos sempre se uniram apenas em vistas de “viver bem”. Algo que, do contrário, teria feito com que existisse uma outra forma de constituição da *polis*, a qual os escravos e os animais se fariam presentes sob outras significações. Algo impossível do ponto de vista agambeniano, pois conforme podemos perceber, todo desenvolvimento político ocidental se deu a partir de um movimento de exclusão-inclusão ou inclusão-exclusão de vidas humanas e não humanas que acabaram por fabricar meras vidas, quase sempre a mando dos dispositivos de poder soberano.

Esse movimento é retomado por Agamben em grande parte do seu projeto arqueológico e será nesse último volume que veremos a sinalização de uma das categorias fundamentais da reflexão política em prol da vida e do cuidado com ela. Algo que ao longo dos vinte anos de escrita do projeto *Homo Sacer*, mostrou que a fabricação da vida nua nunca saiu do seu campo de investigação filosófica. De tal modo que seja possível notar em sua análise que:

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

Nesse sentido, temos de início que a definição do viver aparenta não fugir ao campo dos conceitos clássicos e do pensamento grego, ainda mais que Agamben compartilha o pensamento central de autores clássicos, como Aristóteles, quando apresentava que toda “forma-de-vida” deve ser uma vida política orientada a partir da ideia de felicidade.

Na primeira página do livro *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I, temos o seguinte fragmento sobre a utilização dos termos *zoé* e *bíos* na sociedade antiga, em particular ao mundo grego:

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

Vale notarmos também que a definição do que vem a ser a *zoé* e a *bíos* é conveniente de Agamben. Ele atribui uma definição pessoal ao caracterizar a *zoé* como uma vida não qualificada e a *bíos* como uma vida qualificada, o que levou a um maior reconhecimento intelectual no campo da filosofia, mas também induziu a inúmeras polêmicas e críticas devido à complexidade do entendimento do paradoxo da exclusão inclusiva que cria a vida nua. Certamente, seria preciso uma investigação mais precisa e vasta sobre a obra do filósofo italiano para percebermos até que ponto suas definições e retornos ao grego e, principalmente, a obra aristotélica, são fidedignas.

Dessa maneira, Nascimento (2012, p. 107-108), em seu livro *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, apresenta o que o autor leva de influência do universo grego, sobretudo de Aristóteles, em relação ao que estamos argumentando:

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

Assim, podemos sintetizar ao afirmar que *bíos* corresponde a vida dos senhores e mestres e a *zoé* seria a vida das mulheres, escravos, crianças, assim como dos demais viventes excluídos da *polis*, no sentido de comunidade política, porém permanecem nesta de forma incluída. Por isso a importância de criar toda uma rede de reflexões para percebermos que a exclusão que fabrica a vida nua se encontra na origem da política ocidental.

Em torno dessa questão, vale ressaltar que Aristóteles não chega a caracterizar a *zoé*, pelo menos não da mesma maneira anunciada pelo autor italiano, o que temos são diferenciações sobre o modo de viver na cidade, ou mesmo na comunidade política (*hê koinônia hê politikê*). Essa, por sua vez, será tratada pelo autor grego como a comunidade política soberana, o lugar no qual a constituição procura assegurar a boa vida desde as primeiras comunidades².

Assim, conforme segue em grande parte do livro *A Política* de Aristóteles, a vida boa, como sublinha Agamben, seria na sua origem a vida do cidadão da *polis* e todas aquelas outras que não estão nesse círculo se caracterizariam como uma vida não qualificada e excluída, naturalmente, do que virá constituir a política filosófica no mundo grego.

² Cf. *Pol.* 1252b30.

Em suma, podemos dizer que de um lado temos a *zoé*, como vida natural e comum a todos os viventes, e do outro a *bíos*, a vida política e qualificada, ou seja, a *bíos* corresponde à vida adequada de cidadão e a *zoé* a vida não identificada, como um modo de vida anônimo, apesar de estar desde sempre incluída na *polis*. Essa relação da vida não qualificada com a política se produz justamente na forma como é incluída a *zoé* na esfera da *bíos*. Tal movimento diz respeito não apenas ao âmbito da política, como também do direito pelo viés do que chamamos comumente de vida cidadã, isto é, humana, racional e munida de linguagem. Nessa perspectiva, o filósofo capta uma tensão muito pouco percebida entre a vida comum dos indivíduos e a política: a vida que vive a exceção como norma e sobrevive normalizada na negação dos direitos.

2 A EXCLUSÃO QUE FABRICA A VIDA NUA NA POLÍTICA OCIDENTAL

Para melhor apreensão desse movimento vale retomar o livro *Meios sem fim: notas sobre a política* (1996), no qual Agamben praticamente repete o anunciado do livro *Homo Sacer I*, porém com uma expansão da vida nua e das formas de vida:

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

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

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

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

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

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

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

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

pelo poder soberano, fenômeno que se aproxima de seu ponto máximo (DUARTE, 2018, p. 13).

Para Agamben, as relações de poder que Foucault desenvolveu nos seus principais trabalhos dizem respeito às relações de exclusão (do louco, do presidiário, da mulher, do gay), apenas em poucos trabalhos ele desenvolve as teses sobre a biopolítica, mas não inclui nelas as relações de exceção ocorridas no século XX, como as realidades dos campos de concentração e de extermínio humano durante o período da II Guerra Mundial.

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

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

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

O que queremos dizer com isso é que, de um ponto de vista da teoria política, temos que ter cautela ao afirmar que o Estado de Direito também se configura como uma espécie de exceção e de fabricação da vida nua. Concordamos com o fato dele ser frágil e raro na história da humanidade, mas devemos

procurar poupar certas afirmativas generalizadas. Contudo, em nossa perspectiva, devemos olhar com ressalvas para a afirmação de que “a exceção se torna regra em todos os lugares”, pois seria melhor considerar que isso ocorre em todos os lugares onde o Estado não se configura como um Estado de Direito. Por isso, afirmar que “todos”, torna-se, na maioria das vezes, uma forma genérica e ilustrada se não precipitada. Algo que, de todo modo, precisaríamos expandir melhor essa ideia em outra ocasião.

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

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

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

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

Assim, para Agamben, o que Schmitt está chamando de exceção, seria uma espécie de exclusão inclusiva que vem ocorrendo desde o período da antiguidade clássica nas formas da lei e da norma. No sentido de que se partimos do pressuposto que todo direito é aplicável a uma situação, numa compreensão do direito para além de um mero mecanismo que segue as leis e normas do Estado e

da sociedade, isso implica, para Agamben, que o direito se constituirá como um dispositivo nas mãos do soberano. Nesse sentido, temos que a exceção se apresenta mais conveniente do que qualquer caso normal e que o poder “soberano” se coloca, ao mesmo tempo, dentro e fora de todo ordenamento jurídico³.

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

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

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

A exceção se apresenta como algo mais complexo do que geralmente concebemos, isto é, a exceção torna-se aquilo que define a estrutura de poder e não simplesmente um desvio de uma regra ou de um padrão convencionalmente aceito, de maneira que o estado de exceção, como estrutura política fundamental,

³ Sobre a relação soberania e exceção, temos que “Agamben acompanha a reflexão de Schmitt sobre o conceito de soberania. O paradoxo se expressa na relação de correspondência entre o estado de exceção e soberania. O soberano, enquanto poder que decide e suspende a norma, está fora do direito, mas pertence ao ordenamento jurídico porque tem a competência para a decisão, elemento fundamental do direito” (NASCIMENTO, 2012, p. 111-112). Assim, segundo o autor, esse é o grande paradoxo da soberania, visto que o soberano pertence e ao mesmo tempo não pertence à ordem jurídica. Em resumo, temos que “o soberano decide o estado de exceção capturando um espaço que não está nem fora nem dentro da ordem jurídica” (*Ibid*, p. 112).

insurge como a regra do século XX e as relações de exceção como constituinte dos novos preceitos do poder vigente⁴, visto que:

A exceção que define a estrutura da soberania é, porém, ainda mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que subtrai a regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão (AGAMBEN, 2010, p. 25).

Nessa perspectiva, o “exemplo” é algo simétrico a exceção, ambos formam os dois modos pelos quais um conjunto busca fundamentar e manter a própria coerência. Assim, o exemplo por sua vez age como uma forma oposta a exceção, pois ele inclui, para depois excluir. Em linhas gerais, o exemplo é excluído do caso normal não porque faça parte dele por um movimento de inclusão anterior, mas, pelo contrário, porque expõe, desde seu início seu pertencimento a ele (*Ibid*, p. 29).

Dessa maneira, temos que “exceção e exemplo são conceitos correlatos, que tendem, no limite, a confundir-se e entram em jogo toda vez que se trata de definir o próprio sentido da participação dos indivíduos, do seu fazer comunidade” (*Ibid*, p. 29). De modo que, se por um lado temos a exceção como exclusão inclusiva (do modo como se apresenta o estado de exceção), por outro, temos o exemplo como elaboração de uma inclusão exclusiva (o que viria a caracterizar, sob certas ressalvas, os Estados de Direito). Isso, pois, segundo o autor:

O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque não faça parte dele, mas pelo contrário, porque exhibe seu pertencer a ele. (...). Enquanto o exemplo é excluído do conjunto na medida em que pertence a ele, a exceção é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele (AGAMBEN, 2010, p. 29).

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

⁴ Cf. *Estado de Exceção* (2004), capítulos 1 e 3.

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

De tal modo, “dir-se-á, por sua vez, que um termo está incluído em uma situação se é representado na metaestrutura (o Estado) em que a estrutura da situação é por sua vez contada como unidade (os indivíduos, enquanto recodificados pelo Estado em classes, por exemplo, como eleitores)” (AGAMBEN, 2010, p. 30-31). Esse movimento, implica dizer que todos os indivíduos podem estar incluídos no Estado, seja ele qual for, e ao mesmo tempo não pertencer a ele, uma vez que existem exceções e exemplos que se configuram como irrepresentáveis e não se apresentam nesse todo como participantes.

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

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

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

Se o direito assume um caráter normativo na sociedade, a soberania enquanto estrutura do poder se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção⁵, de modo que essa exceção acaba por se tornar a forma originária do

⁵ Conforme podemos observar, “procedendo a uma leitura atenta de Schmitt, Agamben conduz a investigação para demonstrar como a decisão soberana, decidindo sobre a exceção e a normalidade, tem como efeito o decidir sobre a estruturação normal das relações de vida. À decisão soberana se alia um conjunto de decisões que concerne diretamente à relação entre direito e vida. O direito normaliza a vida, cria o âmbito de referência da vida real, estabelece as condições de vida do ser vivente, interferência que não é feita sem um mínimo de violência – sobre a relação

Direito. Vale ressaltar que tal decisão não trata apenas de uma expressão da vontade de um determinado sujeito hierarquicamente superior a outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que anima e lhe dá sentido (AGAMBEN, 2010, p. 32). Assim, o estado de exceção (sítio ou guerra) é todo aquele que toma a decisão sobre a vida, mas também sobre a morte, a partir de um dispositivo de poder soberano que desde sempre está incluído e nunca foi ou vai poder ser excluído da sua totalidade. De modo que:

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão. (AGAMBEN, 2010, p. 35).

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

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

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

A puissance absolue et perpetuelle, que define o poder estatal, não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na vida nua,

entre direito e violência, tanto no que diz respeito ao fato jurídico primordial, quanto à continuidade no exercício da soberania” (NASCIMENTO, 2012, p. 117).

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

Esse é um pensamento que não basta ser afirmado, mas precisa e deve ser demonstrado com maior precisão e aprofundamento, pois, ao observarmos as reflexões políticas de uma parcela significativa do ocidente somos levados a questionar por que o poder não se funda na vontade política dos cidadãos, mas sobre a decisão de deixar viver ou morrer do soberano? De fato, vale ressaltar que com Agamben essa compreensão está em vistas dos Estados totalitários que toma o campo como paradigma político, mas em relação aos Estados de Direito?

Apesar do fato de que na concepção de Agamben, todo Estado é um estado de exceção e, de alguma maneira, se configuraram sob uma forma de violência, somos levados a ressaltar que refletir sobre a exclusão na política ocidental que fabrica a vida nua é perceber que ela está presente desde muito antes dos Estados totalitários, uma vez que ao olharmos para a História do Brasil, assim como a da América em geral, sobretudo, a Central e a do Sul, percebemos que são séculos de fabricação de uma vida nua negra, bem como indígena, entre outras.

Portanto, vale entender que a vida nua se refere às manifestações de uma forma-de-vida que necessita ser (re) pensada politicamente, pois, segundo o filósofo, a linguagem humana serve para manifestar não somente o conveniente, mas também aquilo que é tido por muitos como inconveniente, bem como o justo e o dito injusto, uma vez que, ao longo do desenvolvimento humano, seja ele histórico ou social, algumas formas-de-vida foram jogadas à margem, como foi o caso daquelas vidas forjadas nos Estados de violência que constituíram o “campo” (não somente de concentração e extermínio, mas também as senzalas, assentamentos indígenas, as comunidades periféricas, guetos, etc.) como novo paradigma da política ocidental como espaço de fabricação de vidas nuas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abrir possibilidades e novos contra discursos, muita das vezes polêmicos e imprecisos é um risco e uma dificuldade de todos aqueles que estudam a filosofia contemporânea, sobretudo a filosofia política, porém que pode trazer ajuizamentos que sirvam de resistências aos discursos tidos como únicos e verdadeiros. Com base nisso, reconhecemos, juntamente com Agamben, a existência das formas-de-vida como um princípio para uma “política que vem”,

justamente por constituírem e representarem as inúmeras vidas nuas que necessitam serem constantemente reivindicadas.

Nesse trabalho, tentamos apresentar, seguindo a perspectiva de Agamben, que a vida nua é um objeto político e o que resta é centralizar todas as formas-de-vida existentes como perspectiva originária. Nesse sentido, vale ressaltar a afirmação contundente de que “Después de Auschwitz, el presente”. Isso, pois, habitamos a neblina e na maioria das vezes não sabemos de onde vêm os golpes que nos atingem; as estratégias que pretendem nos dominar estão à espreita e não cessam de trabalhar tendo em vista a nossa captura.

Portanto, uma reflexão sobre a exclusão que fabrica a vida nua na política ocidental seja uma questão de (res) existir na névoa e aprendermos a conduzir a nós mesmos, a praticarmos um governo que nos ajude a esculpir a própria vida como a expressão de um movimento político que se desenvolve como uma investida no contemporâneo real de nossas vidas excluídas. Que tais movimentos nos ensine a sentir a bruma do presente, seus odores e ruídos; que nos ajude a cuidar de nossas condutas de modo a resistir contra as maquinarias da dominação que vigiam o nosso sono. Pois, “no creo que en filosofía se pueda distinguir, como se hace en la Universidad, entre filosofía de la política, de la moral, del lenguaje. La filosofía es única. La filosofía es siempre política” (AGAMBEN In: ARROYO, 2016).

Agamben: a reflection on the exclusion that fabricates naked life in western politics

∞

ABSTRACT

The current paper has the main goal of discussing the exclusion of naked life in western politics, that is, to think how the Occident by characterizing human life (citizen, conscious and free) forges a life excluded from the political community. Thus, our conceptual exposure holds on to the work of the Italian philosopher Giorgio Agamben, namely, *Homo Sacer: Sovereign power and Bare life I* (1995) which presents us this philosophical problem concerning the relation between politics and life. In the sense that as a political aspect or as the link between life and politics, *zoê* and *bios*, we can elucidate how bare life composes one of the foundations of a political constitution stem from an exclusion already present in the consolidation of the Greek *polis*.

Keywords: Agamben. Bare life. Western politics.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

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

_____. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2015.

_____. **O Uso dos Corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução, introdução e notas Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

ARROYO, Francesc. Giorgio Agamben: El ciudadano es para el Estado un terrorista virtual. **EL PAÍS** [on-line], edición Europa, del 16 de enero 2016. Disponível em: <https://elpais.com/cultura/2016/04/19/babelia/1461061660_628743.html> Acesso em: 11 de julho de 2019.

DUARTE, Andre de Macedo. **De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica**. Editora da PUCRS, 2008. Disponível em: <https://works.bepress.com/andre_duarte/17/> Acesso em: 22 de Junho de 2019.

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