



Reflexões sobre biopolítica: subjetivação, vida nua e formas de vida

Reflections on Biopolitics: Subjectivation, Bare Life and Life Forms

Oswaldo Giacóia Junior ^[a]

Campinas, SP, Brasil

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

COMO CITAR: GIACÓIA JUNIOR, O. Reflexões sobre biopolítica: subjetivação, vida nua e formas de vida. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, e202328894, 2023. DOI: doi.org/10.7213/1980-5934.035.e202328894.

Resumo

O objetivo principal deste artigo consiste em explicitar a significação dos conceitos de biopolítica e biopoder na obra de Giorgio Agamben, com apoio em noções cardinais como *exceptio*, vida nua, sujeito e forma-de-vida. Para tanto, serão mobilizados estratégicos recursos teóricos e metodológicos na filosofia jurídico-política deste pensador, de modo a possibilitar uma adequada compreensão de suas semelhanças e diferenças relativamente a elementos congêneres definidos por Michel Foucault.

Palavras-chave: Biopolítica. Biopoder. Subjetivação. Vida nua. Forma de vida.

Abstract

The main aim of this article is to explain the meaning of the concepts of biopolitics and biopower in the work of Giorgio Agamben, based on cardinal notions, such as exceptio, subjectivation, bare life and form-of-life. Therefore, strategic theoretical and methodological resources will be mobilized in the legal-political philosophy of this thinker, in order to enable an adequate understanding of their similarities and differences in relation to congeners elements defined by Michel Foucault.

Keywords: Biopolitics. Biopower. Subjectivation. Bare life. Way of life.

^[a] Doutor em Filosofia, e-mail: ogiacoa@hotmail.com

Introdução

O conceito de biopolítica, que primeiramente aparece no primeiro volume da *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*, de Michel Foucault, recebe uma considerável inflexão no programa filosófico de Giorgio Agamben intitulado *Homo Sacer*, desenvolvido ao longo de mais de vinte anos de pesquisa, e concluído com a publicação, em 2014, de *O Uso dos Corpos*. Com base no primeiro volume da saga *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, gerou-se a impressão que a referida modificação conceitual seria, de fato, uma ampliação de parâmetros históricos, um aporte que desdobraria em dois prolongamentos as investigações de Hannah Arendt e Michel Foucault: um deles consistiria na análise do poder totalitário e de seu paradigma – o campo de concentração –, figuras ausentes das arqueogenealogias foucaultianas; o outro seria justamente a biopolítica, de que Arendt não cuidara, a despeito de suas minuciosas pesquisas sobre o sistema concentracionário.

É digno de nota, entretanto, que, malgrado sua adesão filosófica à obra de Foucault, Agamben insira sua reflexão sobre a biopolítica no quadro conceitual da soberania e da teoria do Estado, temas dos quais Foucault, persistentemente desviou sua analítica do poder. Tratar a biopolítica nos marcos conceituais da soberania e do poder de Estado seria, então, um desvio ou aberto desacordo teórico para com o trabalho genealógico de Michel Foucault? Poderíamos divisar os contornos de um aporte, lá onde aparentemente insinua-se uma incompatibilidade substantiva e metodológica? No presente trabalho, sustento que não haver propriamente discrepância quanto ao entendimento de biopolítica em Foucault e Agamben, ao menos no que diz respeito a seus elementos nucleares; dá-se, antes, o inverso, a despeito do centramento por Agamben de sua arqueologia do poder no conceito de soberania estatal.

Foucault reconhece nas relações entre subjetividade, poder e verdade o núcleo de problemas em torno dos quais desenvolveram-se suas pesquisas tanto arqueológicas quanto genealógicas. Mais precisamente, tais pesquisas teriam sempre sido dedicadas à análise minuciosa dos jogos de verdade e das tecnologias de poder que tomam o sujeito por seu campo de incidência, e como que o performam. Subjetividade e verdade, saber e poder são os polos entre os quais oscila o pensamento de Foucault, o que necessariamente inclui um vínculo originário entre filosofia e política, segundo uma compreensão original tanto de filosofia quanto de política, a partir do vértice das relações de poder, ou melhor, vistas pelo ângulo das relações entre subjetividade, verdade e poder. Numa visada retrospectiva lançada sobre o conjunto de sua obra a partir de seus últimos escritos, Foucault registrou o seguinte:

“O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade, eu o tinha focado até aí a partir seja de práticas coercitivas, como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário – seja nas formas dos jogos teóricos ou científicos – como a análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo. Agora, nos meus cursos no *Collège de France*, eu tentei apanhá-lo por meio do que poderíamos chamar uma prática de si, que é, creio eu, um fenômeno muito importante em nossas sociedades desde a época greco-romana – mesmo se ele não foi muito estudado. Essas práticas de si tiveram nas civilizações grega e romana uma importância e sobretudo uma autonomia muito maior do que na sequência, quando elas foram investidas, até um certo ponto, por instituições religiosas, pedagógicas ou de tipo médico e psiquiátrico” (FOUCAULT, 1994, p. 709).

Tratou-se sempre, segundo o autor de *As Palavras e as Coisas* de reconstituir as diferentes modalidades históricas em que o sujeito ingressa em jogos de verdade e relações de poder: a arqueologia das ciências humanas, em que o homem se insere no espaço aberto entre o empírico e o transcendental, nos domínios da vida, do trabalho e da linguagem, com as formas de subjetividade próprias do ser vivo, do trabalhador e do falante, tais como se configuram nos jogos teóricos ou científicos da biologia, da análise das riquezas e da filologia; e as formas de subjetividade que decorrem das práticas coercitivas, das tecnologias de poder disciplinar e regulamentar-previdenciário, sob a forma das disciplinas e da biopolítica, com as técnicas de governamentalidade. Com o cuidado de si e a estética da existência, Foucault tratou de pensar a liberdade como condição ontológica da ética e a ética como forma refletida da liberdade. Esta forma de estabelecer uma relação entre ética e liberdade abre o horizonte para uma modalidade ampliada de compreender o poder e as relações de poder, a saber como jogos

estratégicos entre liberdades, da ética como prática da liberdade e estilística da existência. Trata-se da possibilidade de pensar uma modalidade de relações de poder que não se confunde nem como o poder pensado tradicionalmente em termos de soberania – o poder de fazer morrer e deixar viver, tal como enunciado na fórmula do moderno direito natural, como princípio fundacional da modernidade política –, nem com a biopolítica, com suas tecnologias de poder disciplinar e previdenciário.

Como observa com pertinência Giorgio Agamben, a estratégia teórica de Foucault – que marca sua inovação e originalidade – consiste em liberar o campo da política (e da ética) da subsunção aos universais abstratos herdados da tradição (a lei, a soberania, o Estado, a vontade geral, o ‘mitologema’ do contrato social), substituindo o monopólio teórico da categoria de dominação pela análise minuciosa das tecnologias de poder e procedimentos de governabilidade, por um lado; e, por outro lado, substituindo “a teoria do sujeito e a história da subjetividade pelos processos de subjetivação e das práticas de si” (AGAMBEN, 2019, p. 259). Assim, o poder deixa de ser pensado substancialmente, como uma hipóstase separada de seus campos particulares de incidência, para ser reconduzido às técnicas, práticas (discursivas e não discursivas) e procedimentos em pregados no âmbito das relações entre forças, ao mesmo tempo em que o sujeito seria despojado de sua função transcendental, em favor de uma análise exaustiva dos processos de subjetivação.

A suspeita de Agamben é que, no empreendimento de Foucault, algo ficava em suspenso, e isto justamente no cruzamento entre as tecnologias de poder e os processos de subjetivação, algo assim como um ‘espaço que teria permanecido vazio’. É neste espaço que se insere o conceito de dispositivo, na enorme variedade e multiplicidade de seus tipos e figuras rizomaticamente distribuídos: os dispositivos jurídicos, linguísticos, materiais, objetos de múltipla espécie, como gadgets, bugigangas e aparelhos tecnológicos, formando um todo heterogêneo que compreende discursos, instituições, práticas, instalações arquitetônicas, legislação e posturas normativas, regulamentos, instâncias administrativas e judiciárias, teorias, métodos e procedimentos científicos, doutrinas filosóficas e morais. Nesta amplitude de sentido, o dispositivo é a rede de conexão entre discursos, instituições e práticas, ligando estrategicamente regimes de verdade (domínios de saber) e tecnologias de poder.

Para Agamben, dispositivo

“é um termo técnico essencial do pensamento de Foucault. Não se trata de um termo particular, que se refira somente a esta ou aquela tecnologia do poder. É um termo geral, que tem a mesma amplitude que, segundo Hyppolite, a ‘positividade’ tem para a jovem Hegel e, na estratégia de Foucault, este vem ocupar a lugar daqueles que ele define criticamente como “as universais” (*les universaux*). Foucault [...] sempre recusou a se ocupar daquelas categorias gerais ou entes da razão que chama de ‘os universais’, como o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder. Mas isto não significa que não há, no seu pensamento, conceitos operativos de caráter geral. Os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana ocupa o lugar dos Universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia do poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração: de preferência [...] ‘a rede (*le resseau*) que se estabelece entre estes elementos’.” (Cf. AGAMBEN, 2005, p. 30s).

É, portanto, no âmbito dos dispositivos que se realizam os processos de subjetivação, tomado este último termo em na amplitude semântica que o caracteriza nas obras de Foucault e Agamben – de modo que uma teoria dos dispositivos proporciona um vetor significativamente importante para a compreensão de tais processos. Razão pela qual uma elucidação do sentido dos conceitos de biopolítica e de biopoder pode beneficiar-se de modo considerável de um entendimento correto a respeito da natureza e do funcionamento dos dispositivos, sobretudo daquele da linguagem:

“Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder e em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não – a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e

milhares de anos um primata – provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar. Recapitulando, temos assim duas grandes classes, os seres vivos (ou as substâncias) e os dispositivos. E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos” (*Ibid.*).

É desse modo que, para Agamben, pode-se recusar todos os impasses que, na contemporaneidade, tornaram derrisória “busca por novos sujeitos políticos, que paralisou e ainda paralisa a tradição da esquerda na Europa” (AGAMBEN, 2019, p. 261).

Não por mera coincidência, é precisamente na junção formada pelos dispositivos e os processos de subjetivação que se insere o texto paradigmático de Foucault, publicado em 1983: *A Vida dos Homens Infames*. As vidas infames são as subjetividades resgatadas dos arquivos policiais, vindas à luz nas ‘*lettres de cachet*’, que dão figura e voz a sujeitos completamente ausentes e ignorados, cuja ‘identidade’ é produzida pelos mecanismos de poder que as tomam em cargo: os perversos, os marginais, os criminosos, os loucos, cujas vidas jamais adquiriram densidade e consistência senão a partir de seus registros nos dispositivos de poder que as sujeitam – no duplo sentido do termo.

Ora, é este caráter problemático dos processos de subjetivação que vem à luz nos trabalhos de Agamben, especialmente na analogia estrutural entre a vida infame e o muçulmano. São tipos-limite, figuras de limiar, que mostram como nem o sujeito nem o poder podem ser entendidos como substâncias – *subjectum* ou *υποκειμενον* (*hypokeimenon*) – mas como efeitos de relações de força, do exercício de um poder que circula entre corpos e instituições, e, nessa circulação, produz sujeitos, ou seja, faz emergir formas de subjetividade como o delinquente, o marginal. *Herculine Barbin*, por exemplo, e seus congêneres, não são seres substanciais, são efeitos resultantes de um conjunto das práticas empregadas para definir, organizar, instrumentalizar estratégias ou processos de subjetivação.

Tanto as vidas infames quanto o muçulmano exibem esta face ao mesmo tempo sombria e produtora das relações de poder: a capacidade de fazer da vida, no polo dos corpos e das populações, o campo de incidência de seus cálculos estratégicos e mecanismos – a ponto de tornar-se capaz de reduzi-la, a um mero feixe de funções biológicas, como no caso do muçulmano sob a dominação total: a vida nua *par excellence*. Justamente por isso – porque é duvidoso que o muçulmano ainda seja um homem, porque é uma figura que sobreviveu ao extermínio de todas as propriedades, e prerrogativas e qualificações que definem a humanidade, ao ser inteiramente absorvido pelos dispositivos de poder biopolítico, a ponto de não restar mais do que o ‘sentimento último de pertencimento à espécie’, o muçulmano exhibe a si mesmo como o paradoxal campo de forças no qual se produzem processos de subjetivação e de-subjetivação. Eis a lógica da ética do testemunho, tal como a interpreta Agamben em *O Que resta de Auschwitz*.

“O muçulmano, que é a sua formulação mais extrema, é o guardião do limiar de uma ética, de uma forma de vida, que começam onde acaba a dignidade. E Levi, que testemunha para os submersos, que fala em lugar deles. É o cartógrafo desta nova *terra ética*, o implacável agrimensur do *muçulmano*. Também por isso Auschwitz marca o fim e a ruína de toda ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, à qual o homem foi reduzido, não exige nem se adequa a nada: ela mesma é a única norma, é absolutamente imanente. E ‘o sentimento último de pertencimento à espécie’ não pode ser, em nenhum caso, uma dignidade” (AGAMBEN, 1998, p. 63).

Ser reduzido à vida nua ou mera vida é a condição que permite compreender de modo concreto como esta não é sinônimo da vida biológica, animal ou natural, mas é a outra face da soberania, o contributo essencial dos dispositivos de poder biopolítico, no ápice de seu funcionamento. A produção de subjetividade a partir da submissão integral aos mecanismos do poder biopolítico é o que mostra – paradigmaticamente – no problema que o testemunho representa. Quem é propriamente sujeito do testemunho? A pergunta leva à indecidibilidade, pois quem testemunha não é o que passou pela experiência de de-subjetivação, que os campos de concentração tornaram possível. O sujeito do testemunho fala em lugar de outro, por delegação. Responsabilidade que implica um *ἦθος* (*éthos*) do testemunho, uma forma de sensibilidade que resulta de processos de de-subjetivação e de subjetivação.

Este é justamente o caso de Primo Levi. Com ele, pode-se acompanhar uma autêntica fenomenologia do testemunho, cuja essência o movimento que vai do homem para o não-homem, do muçulmano ou morto/vivo para o sobrevivente, que Levi apreende afetivamente a partir do sentimento de vergonha.

“Releiamos agora a fenomenologia do testemunho em Primo Levi, a dialética impossível entre o sobrevivente e o muçulmano, a pseudo-testemunha e a ‘testemunha integral’, o homem e o não-homem. A testemunha se apresenta aqui como um processo que envolve conjuntamente pelo menos dois sujeitos: o primeiro, o sobrevivente, que pode falar, mas que nada tem de interessante a dizer; e o segundo, aquele que ‘viu a Górgona’, que ‘tocou o fundo’, e que, por causa disso, tem muito a dizer, mas que não pode falar. Qual dos dois testemunha? *Quem é o sujeito do testemunho?*” (AGAMBEN, 1998, p. 111s).

Dir-se-ia, em aparência, que seria o homem – o sobrevivente – a testemunhar pelo não-homem, o muçulmano. Mas se o sobrevivente testemunha *pelo* muçulmano, no sentido técnico de ‘por conta de’, ou ‘por delegação de’ (‘falamos nós, em lugar deles, por delegação’), então, de qualquer modo, de acordo com o princípio jurídico pelo qual os atos do delegado imputam-se ao delegante, é o muçulmano a testemunhar.

“Mas isso significa que aquele que verdadeiramente testemunha no homem é o não-homem; que, portanto, o homem não é senão o mandatário do não-homem, aquele que lhe empresta a voz. Ou antes, que não existe um titular do testemunho, que falar, testemunhar, significa entrar num **movimento vertiginoso ... no qual aquele que é sem palavra faz falar o falante, e aquele que fala porta em sua própria palavra a impossibilidade de falar, de modo que o mudo e o falante entram numa zona de indistinção em que é impossível designar a posição do sujeito, identificar a ‘substância sonhada’ do eu, e, com isso, a verdadeira testemunha**”. (AGAMBEN, 2008, p. 111s).

O sujeito da ética do testemunho é, na verdade, um *resto*, é o que resta da dialética que se desdobra entre o sobrevivente e o muçulmano, entre os submersos e os salvos.

Com isso, o testemunho exhibe também sua semelhança estrutural com o dispositivo da linguagem – e com o dever sujeito, tornado possível pelo dispositivo da linguagem:

“Desenvolvendo a distinção de Peirce entre símbolo (que é associado ao objeto representado por uma regra convencional) e o índice (que se encontra em uma relação existencial com o objeto que representa), Jakobson define os *shifters* como uma classe especial de signos que reúne as duas funções: os *símbolos-índices*: ‘um exemplo evidente é o pronome pessoal. *Eu* designa a pessoa que enuncia ‘eu’. Assim, por um lado, o signo ‘eu’ não pode representar o seu objeto sem ser a ele associado por uma regra convencional, e, em códigos diversos, o mesmo sentido é atribuído a sequências diversas, tais como ‘eu’, ‘ego’, ‘ich’, ‘I’, etc; portanto, *eu* é um símbolo. Por outro lado, o signo ‘eu’ não pode, porém, representar seu objeto se não se encontra uma ‘relação existencial’ com este objeto: a palavra ‘eu’, que designa o enunciador, está em relação existencial com a enunciação, da qual funciona como índice.” (AGAMBEN, 2006, p. 42).

A filosofia de Agamben reconhece no âmbito e no elemento da realidade linguística a operação de separação e oposição incluyente pela qual, ao enunciar termos como ‘eu, tu, isto, agora...’, cada falante repete o evento originário do ter-lugar da linguagem. Instância é o *ter lugar* do enunciado ou da enunciação, e os pronomes funcionam como indicadores de enunciação. Eles são os elementos que indicam como e porque só se pode por em função a língua ao preço da identificação do indivíduo com o ato do dizer – e, de modo algum, com aquilo que vem dito no ato de dizer.

“São signos lingüísticos (como, p. ex. os pronomes eu, tu, isto; os advérbios aqui, agora, etc.) que tornam possível aos indivíduos apropriar-se de uma língua, colocá-la em funcionamento e realizar seu sentido funcional. Esses elementos não possuem significado lexical, em termos reais, como os substantivos, por exemplo. O sentido deles só pode ser identificado pela remissão à instância de discurso que os contém”. (Benveniste, 1976, p 279).

Pois que, ao enunciá-los, o falante é expropriado, de toda realidade referencial, de toda denotação de um ente individual, singular e concreto, “para deixar-se definir unicamente pela relação pura e vazia com a instância do discurso. *O sujeito da enunciação consiste integralmente no discurso e do discurso, mas justamente por isso, nisso, não pode dizer nada, não pode falar.* ‘Eu falo’ é, portanto, um enunciado tão contraditório quanto ‘eu sou um poeta’, segundo Keats” (AGAMBEN, 1998, p. 107). Com efeito, em relação ao indivíduo empírico que lhe empresta a voz, o ‘eu’ realizado na instância do discurso que pronuncia a palavra ‘eu’, é *um outro*, que se sustenta unicamente no puro evento da linguagem, independentemente de todo significado.

“No presente absoluto da instância de discurso, subjetivação e de-subjetivação coincidem em todos os pontos, e tanto o indivíduo em carne e osso quanto o sujeito da enunciação calam-se perfeitamente. O que pode também ser expresso dizendo que quem fala não é o indivíduo, mas a língua – mas isso não significa outra coisa senão que uma impossibilidade de falar sobreveio, não se sabe como, à palavra” (Ibid).

Ter acesso à linguagem (*logos*) implica, portanto, ascender à condição de sujeito da enunciação. Mas atua também nesse plano uma divisão cuja estrutura é a mesma que descrevemos anteriormente, agora entre sujeito da enunciação e sujeito do enunciado. No entanto, qual é o estatuto ontológico desse sujeito com acesso à linguagem e à enunciação? Sua natureza própria é essencialmente linguística, tal como Agamben constata pela leitura de Benveniste:

“A ‘subjetividade’ da qual tratamos aqui é a capacidade do locutor de colocar-se como ‘sujeito’. Ela se define não pelo sentimento que cada um experimenta de ser ele mesmo (esse sentimento, na medida em que se pode fazer dele estado, não é senão um reflexo), mas como a unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências vividas que ela reúne, e que assegura a permanência da consciência. Ora, nós sustentamos que esta ‘subjetividade’, quer a coloquemos em termos de fenomenologia ou de psicologia, como quisermos, não é senão a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem. É o ‘ego’ quem diz ‘ego’. Nós encontramos aí o fundamento da ‘subjetividade’, que se determina pelo estatuto linguístico da ‘pessoa’» (BENVENISTE, 1976, 259s).

Portanto, a ‘realidade’ à qual se referem os pronomes *eu ou tu* é unicamente uma ‘realidade de discurso’, de modo que ‘*Eu*’ pode certamente ser definido em termos de locução, mas não em termos de objetos, como um signo nominal. Por essa razão, para Benveniste, ‘eu’ é a pessoa que enuncia uma instância presente de discurso que contém ‘*eu*’, Instância única por definição, e válida somente nessa sua unicidade. Definir-se em termos de locução significa que a forma locucionária ‘eu’ só tem existência linguística *no ato* de palavra que a profere, em dupla instância conjugada: aquela do *eu* como referente, e aquela outra instância do discurso contendo *eu*, como referido.

De modo que a ascender à condição de ter acesso à linguagem, de poder instanciar-se como sujeito da enunciação constitui, ao mesmo tempo, a divisão e a exclusão do eu/sujeito empírico, pois a partir de então o ‘eu’ torna-se uma realidade discursiva, a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem, aquela dos signos linguísticos (como, p. ex. os pronomes eu, tu, isto; os advérbios aqui, agora, etc.) que tornam possível aos indivíduos apropriar-se de uma língua, colocá-la em funcionamento e realizar seu sentido funcional. Esses elementos não possuem significado lexical, em termos reais, como os substantivos, por exemplo. O sentido deles só pode ser identificado pela remissão à instância de discurso que os contém.

Compreende-se, a partir destes elementos, a homologia sistemática entre as categorias da linguagem e as categorias do pensamento, de tal modo que podemos estender a análise linguística dos fundamentos da subjetividade para a explicação da possibilidade da consciência de si:

“A consciência de si não é possível senão se ela é experimentada por contraste. Eu não emprego ‘eu’ senão dirigindo-me a alguém, que será em minha alocação um ‘tu’. É essa condição de diálogo que é constitutiva da pessoa, pois ela implica em reciprocidade que ‘eu’ torne-se ‘tu’ na alocação daquele que, por sua vez, designa-se por ‘eu’. Caem assim todas as velhas antinomias do ‘eu’ e do ‘outro’, do indivíduo e da sociedade. É numa realidade

dialética englobando os dois termos e definindo-os por relação mútua que descobrimos o fundamento linguístico da subjetividade” (Benveniste, 1976, p. 260).

Fica patente, portanto, que a própria linguagem pode ser compreendida sob a perspectiva dos dispositivos: a linguagem é, ela mesma, um dispositivo produtor de subjetividade, sendo o sujeito uma instância de enunciação, e não uma substância – assim como a vida nua e o muçulmano.

Se, para Michel Foucault, conceito de biopolítica marca um limiar na história do Ocidente, a saber, aquele no qual a vida natural – a *zoé*, dos gregos, a vida biológica – adquire uma inusitada significação política, é porque esta vida animal foi assumida na esfera da *πόλις*, na qual o que contava era a vida qualificada por atributos sócio-políticos – *βίος Πολιτικός*, e com isso instalou-se como centro do alvo nos cálculos e dispositivos do poder político, tanto como objeto das disciplinas quanto da governamentalidade, o que exige uma reformulação integral nos quadros categoriais do pensamento jurídico-político clássico.

“Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico se refletiu no político; o fato de viver não é mais esse sub-solo inacessível que não emerge senão de tempos em tempos, no acaso da morte e da fatalidade; ele passa para uma outra parte no campo de controle do saber e da intervenção do poder. Este não se encarregará mais apenas de assuntos de direito, a respeito dos quais a derradeira contenda é a morte, mas dos seres vivos, e a captura que ele poderá exercer sobre eles deverá se colocar ao nível da vida, considerada nela mesma; é a tomada da vida a seu encargo mais do que a ameaça da morte, que dá ao poder seu acesso ao corpo.” (FOUCAULT, 1976, p. 187s).

A transformação da vida biológica em alvo estratégico nas decisões do poder soberano, sua integração como fator relevante nos cálculos e dispositivos do poder-saber, como objeto de conhecimento e intervenção prática – é a esse fenômeno que, segundo Foucault, podemos denominar biopolítica.

“O que se poderia denominar o ‘limiar da modernidade biológica’ de uma sociedade situa-se no momento em que a espécie ingressa como aposta no jogo nas próprias estratégias políticas. Durante milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão sua vida de ser vivente” (FOUCAULT, 1976, p. 187s).

‘Vida nua’, por sua vez, é um termo cunhado por Agamben a partir do sintagma ‘*blosses Leben*’, extraído da obra de Walter Benjamin¹. Trata-se de um conceito/operador basilar, não de mero sinônimo de vida natural, animal ou de vida em sentido biológico. Ao contrário, vida nua é um resultado histórico e essencialmente jurídico-político, *produzido* pela intervenção do poder-saber sobre a vida natural (biológica) - cujo efeito consiste na criação da figura da vida impunemente matável, porque despojada dos atributos que a qualificavam como uma vida social e politicamente relevante. ‘Nua’ ou ‘mera’ é a vida que pode ser eliminada, sem que esta morte constitua um homicídio (um tipo penal), ou um sacrifício (uma figura ritualística do direito divino, com significação e função simbólica).

Nua é a vida do *homo sacer*, na interpretação de Agamben, a figura da vida no estado de exceção. É a vida desprovida da significação e dos predicados que a distinguem, qualificam, conferem valor e prerrogativas de proteção, sejam eles atributos ético-jurídico-políticos ou cultural-religiosos; trata-se, portanto, da vida descartável como excedente, da exceção absoluta numa sociedade civilizada, posto que reduzida à mera nudez, banida das esferas normativas e axiológicas da sociedade.

¹ Em meu livro *Agamben. Por uma Ética da Vergonha e do Resto* (São Paulo: N-1, 2018), examino detalhadamente a apropriação por Giorgio Agamben do termo e da noção de *blosses Leben*, extraídos da obra de Walter Benjamin. Agamben traduz *blosses Leben* por *nuda vida* (Cf. GIORGIO AGAMBEN. *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995). No presente artigo, limito-me à remissão ao texto anteriormente publicado.

Numa *lex* proscrevendo o *parricidium*, atribuída à *Numa Pompilius* (753 a.C. – 673 a.C.), todo assassino deliberado (*dolo sciens*) de um homem livre é declarado como equivalente ao parricida, mesmo que o assassinato tenha ocorrido fora do clã ou grupo tribal; desse modo, *parricidium*, na Roma Antiga, era a palavra usada para designar um homicídio, do qual o Estado tomava conhecimento e as medidas persecutórias. À luz do paradigma representado pela figura do *homo sacer* – presente no antigo direito romano, ao qual corresponde, no direito vétero-germânico, um tipo de *exceptio* congênere, a saber, o *Friedlos* –, a ‘vida nua’, nas sociedades ocidentais modernas pode ser compreendida como o resultado da supressão e perda do status e prerrogativas da vida cidadã, dos direitos políticos fundamentais, das liberdades públicas constitucionalmente asseguradas.

O instituto *homo sacer* indica, portanto, uma figura arcaica de exceção absoluta à proscrição do homicídio, tal como encontrada na Lei: aquele que qualquer um podia matar impunemente, e que, ao mesmo tempo, não era sacrificável, ou seja, não podia ser levado à morte, executado, de acordo com as formas prescritas pelo rito. Paradoxalmente, para Agamben, a vida nua constitui o lídimo produto, ou autêntico préstimo, da genuína decisão soberana, unicamente compreensível por meio da figura da exceção.

Para Agamben, o conceito de vida nua designa, portanto, como que a contraface da soberania – limiar que inclui e exclui a vida na esfera de decisão do poder político, e constitui, portanto, o *núcleo originário* da soberania – ainda que este elemento nuclear tenha permanecido encoberto até então.

“Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*” (AGAMBEN, 2010, p. 14).

É preciso, então, demarcar a diferença considerável entre Agamben e Foucault em relação a este ponto. Foucault referia-se à politização da vida - à distinção entre *zoé* (a vida natural, o fato de viver, comum a todos os seres vivos) e *bios* (forma ou maneira de viver própria de um indivíduo singular ou de um grupo, forma de vida qualificada) – como um acontecimento crucial que marca a modernidade política e inaugura o biopoder. Já para Agamben, a noção de vida nua coloca-se em vinculação com o que o autor denomina de *máquina antropológica*, e que, em virtude disso, modifica o sentido foucaultiano de biopolítica:

“O homem é o animal que deve reconhecer-se humano por sê-lo, e por isso deve dividir – decidir – o humano daquilo que não o é. Pode-se chamar máquina antropológica o dispositivo através do qual esta decisão se efetiva historicamente. A máquina funciona excluindo do homem a vida animal e produzindo o humano através desta exclusão. Mas para que a máquina possa funcionar, ocorre que a exclusão seja também uma inclusão, que entre os dois polos – o animal e o humano – haja uma articulação e um limiar que conjuntamente os divide e conjuga. Esta articulação é a vida nua, isto é, uma vida que não é propriamente animal, nem é verdadeiramente humana, mas na qual atua a toda vez a decisão entre o humano e o não humano. Este limiar, que passa necessariamente pelo interior do homem, separando nela a vida biológica daquela social, é uma abstração e uma virtualidade, mas uma abstração que se torna real, encarnando-se a toda vez em figuras históricas concretas e politicamente determinadas: o escravo, o bárbaro, o *homo sacer* no mundo antigo, que qualquer um podia matar sem cometer delito, a criança selvagem (*l'enfant-sauvage*), o lobisomem e o *l'homo alalus*², como elo faltante entre o símio e o homem, [no período] entre o iluminismo e o século XIX; o cidadão no estado de exceção, o judeu nos campos de concentração (*Lager*), o ultracomatoso nas câmaras de reanimação, e o corpo mantido como estoque de órgãos no século XX” (2021a)³.

² *Pithecanthropus alalus*: precursor e progenitor do homem, mas ainda não humano: o intermediário faltante entre o símiesco e o humano.

³ Agamben, G. *La nuda vita e il vaccino*. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-nuda-vita-e-il-vaccino>. Acesso em: 28 out. 2021.

Pode-se verificar, portanto, como o texto acima citado – publicado em 2021 – retoma uma tese que Agamben já havia formulado em escritos anteriores: aquela segundo a qual a máquina é um dispositivo biopolítico, no qual e pelo qual efetiva-se sempre uma exclusão includente, ou inclusão excludente, que reproduz tanto seu próprio modo de funcionamento quanto seus efeitos, espalhando-os por múltiplos campos de vida. Trata-se, portanto, uma noção que já fazia parte dos primeiros movimentos teóricos do programa filosófico *Homo Sacer*, e que Agamben atualiza em seus últimos textos, para reforçar o entendimento de que a vida nua, que é o fundamento da soberania, e que tornou-se hoje, por toda parte, a forma de vida dominante. A este respeito, é importante mencionar a alternância e a oposição entre as duas grafias do mesmo termo no texto *Meios sem Fins*: de um lado, forma de vida – expressão não hifenizada, indicativa da vida no estado de exceção tornado normal; e, por outro lado, o seu oposto, denotado pelo termo ‘forma-de-vida’, cuja significação será explicitada conceitualmente de modo mais extenso em obras posteriores.

“A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida. A cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher), que repousam todas nela” (AGAMBEN, 2015, p. 16).

O que se encontra em operação, portanto, é a *estrutura arcaica* que domina a ontologia, a ética e a política no Ocidente, e que se enraíza no estrato mais profundo da linguagem.

“Em todas essas figuras está operação um mesmo mecanismo: a *arché* constitui-se cindindo a experiência fáctica e impelindo para a origem – isto é, excluindo – uma metade desta para depois rearticulá-la à outra, incluindo-a como fundamento. Assim, a cidade funda-se sobre a cisão da vida em vida nua e vida politicamente qualificada, o humano se define por meio da exclusão-inclusão do animal, a lei por meio da *exceptio* da anomia, o governo por meio da inoperosidade e sua captura na forma da glória” (AGAMBEN, 2014, p. 336).

Com uma referência discreta à Psicanálise de Lacan, Agamben retoma tal entendimento numa intervenção recente:

“A hipótese que pretendo sugerir-vos é que a transformação da relação com a língua é a condição de toda outra transformação da sociedade. E se não nos damos conta disso, é porque a língua, por definição, permanece escondida naquilo que denomina e que dá a compreender. Como disse uma vez uma psicanalista que era também um pouco filósofo: ‘que se diga fica esquecido naquilo que se entende daquilo que se diz’ (2021 b)⁴.

Segundo Agamben, também o ‘dispositivo ontológico’ – cujo paradigma pode ser encontrado na divisão e distinção ao mesmo tempo metafísica, lógica e gramatical (do Ser) por Aristóteles entre substância primeira e substância segunda (substância e atributos) – instancia o funcionamento do mesmo operador matricial de produção de exclusões includentes, o mesmo que impera na política. Em Aristóteles, a substância [ουσια], no sentido mais fundamental, primeiro e principal do termo, é o que não é afirmado de um sujeito, nem em um sujeito, mas constitui o suporte não enunciável de toda enunciação. Esta parte é, então, rechaçada, retrojetada e impelida para o fundo,

⁴“L’ipotesi che intendo suggerirvi è, cioè, che la trasformazione del rapporto con la lingua è la condizione di tutte le altre trasformazioni della società. E se non ce ne rendiamo conto è perché la lingua per definizione resta nascosta in ciò che nomina e ci dà a comprendere. Come ha detto una volta uno psicoanalista che era anche un po’ filosofo: «che si dica resta dimenticato in ciò che s’intende di ciò che si dice». In: Giorgio Agamben, Intervento al convegno degli studenti veneziani contro il greenpass l’11 novembre 2021 a Ca’ Sagredo - Quodlibet. Acesso em: 19 jan. 2022.

como origem, sendo, pois ex-cluída (capturada-fora), para ser, em seguida, rearticulada e incluída como fundamento da outra parte da divisão: essência primeira/ essência segunda, *quod est/quid est; anitas/quiditas*.

Analogamente, é o que ocorre com a separação entre homem e o animal, mas também, no campo de concentração e na *exceptio* que sacraliza a vida dos *homini sacer*, excluindo-a do direito divino e humano; de modo estruturalmente similar àquela que exclui da esfera da ética e da política a *zoé*, enquanto *mera vida*, já que neste âmbito tem significação apenas a vida jurídico-politicamente qualificada como *bios*. Em todos os casos, uma das partes só se mantém por referência ineludível àquele fundo originário produzido pela separação. É assim, pois, que o indizível (o real) é banido para fora do campo da possibilidade de enunciação (*logos*), que, no entanto, só se institui por referência a esse indizível (irrelato) presente por exclusão (na relação). É o que se repõe também na separação entre a essência e sua realização atual no plano da existência, instaurando também aqui **uma relação** a partir de um **irrelato pressuposto e fundante**, a mesma que ocorre no domínio da política. De acordo com esta chave de leitura, pode-se reinterpretar o conceito aristotélico do homem como animal político: o homem é o animal político *porque* é o animal falante, o animal que tem linguagem.

Retornando a Foucault, é necessário notar que sua arqueogenealogia não privilegia uma análise do poder político baseada nos tradicionais modelos jurídico-institucionais, como o fazem as teorias do Estado ou as definições de soberania – ainda que, de modo algum, o escrutínio analítico de Foucault despreze tais abordagens. Mas é certo que uma das diretrizes permanentes de seu trabalho foi colocar o acento sobre a capilaridade e a de-substancialização do poder, sua realização concreta e microfísica, pervadindo todas as células e tecidos da sociedade, penetrando concretamente nos corpos dos sujeitos e plasmando suas formas de vida.

Agamben, por sua vez, pretende instalar-se no espaço traçado – e, segundo ele, deixado vazio por Foucault – entre biopolítica e processos de subjetivação. E justamente este ponto de junção é o que Agamben reconhece também como a mais importante contribuição de *Tiqqun*⁵ para a resistência política na atualidade:

“A novidade de *Tiqqun* é que, por sua vez, ele opera ao mesmo tempo uma radicalização e uma nuance de duas estratégias (análise das técnicas de governo e processos de subjetivação), que em Foucault não tinham encontrado seu ponto de junção. Como Foucault demonstrou em *A Microfísica do Poder*, se o poder circula e sempre circulou nos dispositivos de todo tipo [...] para *Tiqqun* o poder é apenas isso. O poder não se coloca mais em face da sociedade civil e da vida como hipóstase soberana, mas coincide inteiramente com a sociedade e com a vida: ele não tem mais centro, mas é um imenso acúmulo de dispositivos nos quais estão enredados sujeitos, ou antes, como diz Foucault, os processos de subjetivação” (AGAMBEN, 2019, p. 261).

Sendo assim, quando se pensa em relações de poder, sobretudo na permanente reversibilidade das relações entre poder e resistência – que é uma das características fundamentais da noção de poder em Foucault –; mas também quando se pensa nas (im)possibilidades de ação política no mundo contemporâneo, de acordo com a concepção de Agamben, é preciso ter claro que não se trata mais de buscar figuras do sujeito na história: o partido, a classe, o intelectual orgânico, mas sempre e apenas relações móveis de subjetivação e de-subjetivação, ou seja, examinar a fundo a natureza, a lógica e a dinâmica dos dispositivos, já que coincidem a teoria do sujeito e a análise dos dispositivos.

“Creio que é sempre na perspectiva de *Tiqqun* sobre a guerra civil em curso que se torna compreensível a extensão, a toda população, da aplicação de medidas biométricas que foram concebidas inicialmente para o criminoso reincidente. Sabemos que em breve todo cidadão francês terá uma carteira de identidade com dados

⁵ *Tiqqun* é a transcrição francesa do termo hebraico *Tikkoun olam*, que significa reparação, restituição e redenção, e remete a conceitos de justiça social no judaísmo antigo, no messianismo e na Cabala. No presente contexto, a palavra hebraica *Tiqqun* designa o título de uma revista filosófica franco-italiana de autoria coletiva, publicada a partir de 1999, com diretriz político-ideológica anarquista, cujos artigos, publicados anonimamente, incluem temas como anticapitalismo, antiestatismo, feminismo, situacionismo, os movimentos revolucionários do final do século XX, entre outras questões da esquerda radical. ‘*Tiqqun*’ é também o termo empregado para nomear o comitê editorial e o coletivo dos autores desta publicação.

biométricos (coisas que foram concebidas para criminosos). Portanto, todo cidadão é tratado como criminoso ou terrorista potencial, *em potência*. Portanto, se o Estado nos trata como criminosos ou terroristas *em potência*, não devemos nos espantar com o fato de que quem se recusa a submeter-se ou denuncia esse estado de coisas seja tratado justamente como terrorista” (AGAMBEN, 2019, p. 265).

Ora, é justamente à sombra desta ameaça – de irrupção normal do estado de exceção, como máquina de produção de vida nua – que a ética e a política adquirem uma fundamental dimensão filosófica e existencial, pela via da recuperação do significado originário de *ἦθος* (*éthos*). Com efeito, *éthos* é forma de vida, e forma-de-vida é resistência à sua transformação em vida nua. *Éthos*, como forma-de-vida, é a morada do homem no mundo, e esta habitação dá-se na linguagem. Justamente por isso, a reflexão sobre o sujeito político na atualidade remete, do ponto de vista de Agamben, ao conceito de forma-de-vida, que é a modalização assumida pela ética para este pensador. Forma-de-vida é o resto produzido entre *bios* e *zoé*, no limiar entre vida natural e vida politicamente qualificada; mas que é também resistência concreta e real à possibilidade – sempre iminente – de redução da vida em mera vida, ou vida nua.

Agamben define forma-de-vida como

“uma vida que não pode ser separada de sua forma; é uma vida para a qual em seu modo de viver está implicado o próprio viver, e em cujo viver está implicado antes de tudo seu modo de viver. Que coisa significa esta expressão? Ela define uma vida - a vida humana – na qual os modos singulares de viver, os atos e processos de viver, nunca são simplesmente *factos*, mas sempre e antes de tudo *possibilidade* de vida, sempre e antes de tudo *potência*”. (AGAMBEN, 2014, p. 264).

O sintagma forma-de-vida designa, portanto, a imbricação essencial entre o viver – a vida, o fato de viver – e a potência, um modo de existir enquanto possibilidade de ser constitutiva da essência ou natureza de cada vida (a humana) singular, potência que pode sempre ser mantida em suspenso e contemplada, mas jamais separada absolutamente do ato de viver. Como forma-de-vida, um tipo de vida é constituído como e pela potência de existir que porta em si, em seus atos e realizações particulares, o poder-viver, o fato da vida em geral; este, por sua vez, na forma-de-vida é inteiramente assumido no caráter desta forma, como capacitação para atualizar a própria potência, para recriar-se a cada atualização, de colocar sempre de novo em jogo o inesgotável potencial da vida. Por isso mesmo, a vida autenticamente humana está, como diz Agamben, consignada à sua forma, remetida à qualificação da *vida boa*. Nesta remissão essencial repousa o vínculo entre forma-de-vida e vida política, isto é, vida especificamente humana, axiologicamente qualificada. “Por isso o homem é o único ser em cujo viver está implicada sempre a felicidade, cuja vida é irremediável e dolorosamente consignada à felicidade. Mas isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política” (*Ibid.*).

Esta é, para Agamben, a vocação essencial da política: o homem, como animal que tem a linguagem, não está adstrito a uma vocação biológica, nem confinado a uma necessidade natural inelutável, senão que sua vida conserva sempre o caráter de uma possibilidade em aberto, que sempre pode ser contemplada. Como um ser de potência, e não como sujeito ou substância, o homem, em seus modos de vida, sempre a cada vez relança a potência de viver, e nesse jogo – e por isso mesmo – pode sempre, “fazer ou não fazer, ganhar ou falir, perder-se ou encontrar-se” (AGAMBEN, 1996, p. 14).

Para Agamben, a questão fundamental da política hoje é aquela a ser formulada em termos de potência: pensar e realizar uma forma-de-vida em cujo existir não seja possível isolar o pressuposto (o fato de viver) comum a cada uma das inumeráveis formas de vida, para convertê-lo em vida nua, isto é, em excedente eliminável, ‘vida indigna de ser vivida’. O que se encontra em questão para Agamben é a concepção de uma vida como uso habitual, como *ἥξις* (*hexis*), que é uma das acepções mais importantes do *éthos*: posse habitual da própria potência em seus suas efetivações singulares, cuja repetição, fixação socialmente obrigatória - em termos de usos e costumes, por exemplo – ‘conserva presente a possibilidade real inerente à potência, de ser ou não ser. Não porém, como sujeito, eu,

substância, nem mesmo como corpo, tal como o compreendeu *Tiqqun*: “A unidade humana elementar não é o *corpo-indivíduo* –, mas a *forma-de-vida*. Forma-de-vida não se relaciona *ao que sou*, mas *como eu sou* aquilo que sou” (TIQQUN, 2019, p. 18). Ontologia modal, não a substância e seus atributos, mas os modos de ser, as potências de existir, ao como eu sou o que eu sou, um modo de pensar que corresponde à ética e à política das formas-de-vida.

Nas éticas herdadas da tradição, os conceitos éticos fundamentais sempre fizeram-se acompanhar de um duplo afetivo, ou seja, de uma afecção que expressa, no plano das emoções, sentimentos e afetos, o que a razão considera no nível intelectual do conceito. Assim, por exemplo, o sentimento de honra ou de orgulho, nas éticas do caráter. Ou o sentimento de compaixão na ética não-deontológica de Schopenhauer; o sentimento de respeito, que, na ética kantiana do dever. A qual sentimento ou afeto remete à ética pensada por Agamben? Num tempo em que a exceção tornou-se a regra, e que, em decorrência disso, o estado de exceção permanente, a guerra civil legal, o campo de concentração tornaram-se os paradigmas da política, estamos, por isso mesmo, sempre na iminência do risco de sermos reduzidos ao ‘sentimento último de pertencimento à espécie’. Com esta iminência nos conecta o sentimento de vergonha, que desarma nossas estratégias de denegação, e nos aproxima do que nos é mais íntimo, intrínseco, e por isso mesmo, recalcado.

Em razão disso, não é com o respeito reverencial – que corresponde às éticas da dignidade como valor absoluto da personalidade –, nem com o enfático ‘*Sim e Amém*’ para a vida em sua totalidade, com o qual Nietzsche pensou ser possível a superação do ressentimento, enquanto impotência para assumir o passado; nem com a perpetuação do ressentimento, que exige manter presente – como indelével – as marcas de uma ignomínia impossível de esquecer – que se corresponde ao que significa aquele ‘pertencimento’. Se há um afeto que corresponda à ética das formas-de-vida, à ética do testemunho, este é a vergonha:

“A mesma vergonha bem conhecida por nós, aquela que nos oprimia depois das seleções, e toda vez que nos tocava testemunhar ou nos submeter a um ultraje: a vergonha que os alemães não conheciam, aquela que o justo sente diante a culpa cometida por outros, que o aflige que ela exista, que tenha sido irrevogavelmente introduzida no mundo das coisas que existem, e que sua boa vontade tenha sido nula ou escassa, e não tenha servido para defesa” (LEVI, 1989, p. 03).

Esta vergonha de estar aí, de ter sobrevivido no lugar do outro, é o que nos aproxima daquele a quem foi recusado o acesso à linguagem. Nesse sentido, é a vergonha o sentimento que nos torna presente a nós mesmos, em toda a solidez de nossa existência concreta, e que nos impede de fugir de nós mesmos.

“Aquilo que aparece na vergonha é precisamente o fato de ser engolido por si mesmo, a impossibilidade radical de fugir, para escondermo-nos de nós mesmos, a presença irremissível do eu a si mesmo. A nudez é vergonhosa quando é o patenteamento de nosso próprio ser, de sua intimidade última. E aquela de nosso corpo não é a nudez de uma coisa material antitética ao espírito, mas a nudez de nosso ser total em toda sua plenitude e solidez, de sua expressão mais brutal, da qual não podemos não tomar consciência. O assobio que Charlie Chaplin engole nas *Luzes da Cidade* faz aparecer o escândalo da presença brutal de seu ser; é como um registrador que permite de por a nu as manifestações discretas de uma presença que, de resto, o legendário vestido de Carlitos apenas dissimula ... E nossa intimidade, isto é, a nossa presença a nós mesmos, é vergonhosa. Esta não desvela o nosso nada, mas a totalidade de nossa existência ... Aquilo que a vergonha descobre é o ser que *se descobre*” (LEVINAS, 1982, p. 86s).

É no sentimento de vergonha que vem à tona a absoluta concomitância entre uma subjetivação e uma desubjetivação, entre um perder-se e um possuir-se, entre atividade e passividade. Daí a importância da vergonha como ‘sentimento metafísico’. A ética que nos resta é uma ética da vergonha. Este é o sentimento que mostra nosso distanciamento das éticas da virtude ou do caráter, das éticas da felicidade ou da responsabilidade, daquelas que se fundamentam na dignidade da pessoa humana. Essa vergonha é também metafísica, pois é uma vergonha sem culpa – e também sem tempo: unicamente referida à facticidade e à radical contingência de nossa condição ontológica.

Ele é a expressão de um paradoxo insuperável: ela indica o que é mais próprio, íntimo e recôndito, e o anuncia como o que há de mais estranho e alheio.

Para Agamben, há um elemento ominoso – ao mesmo tempo endógeno e inassumível – na extensão planetária da economia capitalista sob a forma da biopolítica, que assume também a gestão macroeconômica global da vida, erodindo a autoridade pública dos estados-nação, esgarçando os vínculos de solidariedade política no interior dos mesmos, tecnicizando radicalmente as decisões econômicas e reduzindo a um patamar incipiente os espaços de atuação e deliberação democráticas – o que equivale a um estado de exceção econômico permanente. De acordo com suas análises, o problema é estrutural e incontornável, instituindo o campo de concentração (espaço anômico por excelência) como a forma paradigmática da política contemporânea. Essa forma aparece como vergonhosa realidade macabra, em nossos dias, especialmente nos campos de refugiados, nos espaços de detenção emergencial, nos confinamentos em aeroportos e prisões militares, nos quais suspende-se toda e qualquer garantia radicada na cidadania juridicamente assegurada pelo direito estatal.

“Se os refugiados (cujo número nunca parou de crescer no nosso século [século XX], até incluir hoje uma porção não desprezível da humanidade) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento* e *nacionalidade*, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto. Neste sentido, ele é verdadeiramente, como sugere Hannah Arendt, ‘o homem dos direitos’, a sua primeira e única aparição real fora da máscara do cidadão que constantemente o cobre, mas, justamente por isto, a sua figura é tão difícil de definir politicamente” (AGAMBEN, 2002, p. 138).

Tais considerações colocam fundamentalmente em questão as teorias e doutrinas jurídico-políticas, os modelos e as práticas de ação herdadas da tradição – especialmente aqueles que se tornaram hegemônicos desde a implementação do constitucionalismo moderno. Pensar um direito e uma política destrelados dos paradigmas da soberania e do biopoder/biopolítica, eis o desafio lançado à probidade intelectual de filósofos, juristas e políticos, tanto pela obra de Michel Foucault quanto de Giorgio Agamben.

Bibliografia

AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Turim: Bollatti Boringuieri, 1996.

AGAMBEN, G. *Quel Che Resta di Auschwitz. L'Archivio e il Testimonie*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.

AGAMBEN, G. *O Poder Soberano e a Vida Nua. Homo Sacer I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, G. *O Que é um Dispositivo*. In: *Revista Outra Travessia*. Florianópolis: UFSC, 2005.

AGAMBEN, G. *A Linguagem e a Morte. Um Seminário Sobre o Lugar da Negatividade*. Oitava Jornada. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, G. *L'Uso dei Corpi*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.

AGAMBEN, G. *Meios sem fim: Notas Sobre a Política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, G. *A Propósito de Tiqqun*. In: *Tiqqun. Contribuição Para a Guerra em Curso*. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. São Paulo: N-1, 2019.

AGAMBEN, G. *La nuda vita e il vaccino*. 2021 a. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-nuda-vita-e-il-vaccino>. Acesso em: 28 out. 2021.

AGAMBEN, G. *Intervento al convegno degli studenti veneziani contro il greenpass l'11 novembre 2021 a Ca' Sagredo* - Quodlibet. 2021 b. Acesso em: 19 jan. 2022.

BENVENISTE, E. *Problemas de Lingüística Geral*. I. Trad. Maria G. Novak e Luiza Neri. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité. La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (entretien avec H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofia*, nº 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116. In: *Dits et Écrits IV. 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994.

LEVI, P. *La Tregua*. Torino: Einaudi, 1989.

LEVINAS, E. *De L'Évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982.

RECEBIDO: 20/01/2022
APROVADO: 21/03/2022

RECEIVED: 01/20/2022
APPROVED: 03/21/2022