

Recebido em ago. 2015
Aprovado em out. 2015

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA, FORTALEZA, CE, v. 12 N. 23, INVERNO 2015

A CISÃO BIOPOLÍTICA ORIGINÁRIA EM **GIORGIO AGAMBEN**

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO *

RESUMO

Este artigo pretende reconstituir a concepção de Biopolítica em Giorgio Agamben. Em diálogo com Hannah Arendt, o pensador italiano retoma a distinção entre zoé e bios, todavia considerando-a a cisão biopolítica originária. Essa cisão funda uma relação de inclusão excludente (*exceptio*) presente em toda relação do Poder Soberano com a vida nua, de modo que esta se encontra excluída da vida política e ao mesmo tempo é nela incluída de forma subalterna. Essa cisão é posta pela própria Soberania política; por isso, para Agamben, o Poder Soberano é essencialmente, desde os gregos, um Biopoder. Com base nessa tese, delineiam-se suas aproximações e seus distanciamentos da perspectiva da Biopolítica inaugurada por Michel Foucault.

PALAVRAS-CHAVE

Zoé. Bios. Homo sacer. Soberania. Biopolítica.

* Doutor em Filosofia, Professor Adjunto da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

ABSTRACT

This article aims to reconstruct the Giorgio Agamben's conception of Biopolitics. In dialogue with Hannah Arendt, the Italian thinker takes the distinction between zoe and bios, considering it the original fission in biopolitics. This fission establishes a relationship of exclusionary inclusion (exceptio) present in every relation between the Sovereign Power and naked life, so that this life is excluded from political life and at the same time it is included in a subordinate fashion. This fission is set by political Sovereignty itself; because of this, to Agamben, the Sovereign Power is essentially, from the Greeks, one Biopower. Based on this thesis, their approaches and their distances are outlined from the perspective of Biopolitics inaugurated by Michel Foucault.

KEYWORDS

Zoe. Bios. Homo sacer. Sovereignty. Biopolitics.

Segundo Giorgio Agamben, pelo menos desde o mundo grego se verifica uma duplicação da existência humana, fundamento e resultado da constituição política do homem. Essa dupla existência estrutura toda a tradição política ocidental, embora ganhe particularidade no mundo moderno. Partindo dessa compreensão, o pensador italiano apresenta sua reflexão sobre a *vida nua* e a *forma de vida*, categorias nas quais concebe, respectivamente, a simples existência (corpórea) e a vida politicamente qualificada (fictícia). No presente artigo, proponho-me a tematizar essas categorias, retomando o diálogo que o pensador italiano estabelece com Aristóteles, Hannah Arendt e Michel Foucault. O ponto de chegada desta exposição é mostrar como essa cisão originária encontra, na figura do *homo sacer*, a forma estrutural da soberania política ocidental e a explicação da transformação da política em biopolítica no mundo moderno.

1.0 VIDA NUA E FORMA DE VIDA, ZOÉ E BÍOS

Retomando uma distinção presente em Jaeger e Arendt, o pensador italiano parte do fato linguístico de que “os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida” (AGAMBEN, 2001, p. 9). Daí que, ao desenvolver suas considerações sobre a cisão na qual o homem se apresenta na modernidade, Agamben (ibidem) se refira à perspectiva clássica afirmando que os gregos “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 a maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”.¹

A esse respeito, tem importância para Agamben a reflexão de Aristóteles na *Ethica nicomacheia* e, mais especificamente, a distinção que o Estagirita propõe entre vida contemplativa (*bíos theoréticos*) e vida de prazer (*bíos apolausticos*). Nesses casos, diz Agamben (ibidem), o filósofo utiliza o termo *bíos* para se referir a “uma vida qualificada, um modo particular de vida”, e não *zoé*, que se refere à “simples vida natural”. Conforme a interpretação de Agamben (idem, p. 10), esta última “é, porém, excluída, no mundo clássico,

1 Cf. também Agamben (1996, p. 13): “Nelle lingue moderne, in cui questa opposizione scompare gradualmente dal lessico (dove è conservata, come in *biologia* e *zoologia*, essa non indica più alcuna differenza sostanziale), un unico termine – la cui opacità cresce in misura proporzionale alla sacralizzazione del suo referente – designa il nudo presupposto comune che è sempre possibile isolare in ciascuna delle innumerevoli forme di vita”. A fonte imediata de Agamben parece ser Hannah Arendt (2001, p. 108-109): “A principal característica dessa vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela, em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia; era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoe*, que Aristóteles se referia quando dizia que ela é, ‘de certa forma, uma espécie de *praxis*’”. Werner Jaeger (2001, p. 967) enxergara, para além desses dois termos, um terceiro: “Existem em grego várias palavras para exprimir o que nós chamamos ‘vida’: *aion* designa a vida considerada como duração e tempo delimitado de viver; *zoé* significa antes o fenômeno natural da vida, o fato de estar vivo; *bíos* a vida considerada como unidade da vida individual, a que a morte põe termo, e também como subsistência: é, por conseguinte, a vida enquanto qualitativamente distinta daquela de outros seres humanos”.

da *polis* propriamente dita e resta confinada como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos*”. Em outros termos, no mundo antigo, a simples vida natural (vida nua, no dizer de Agamben) não se constitui como objetivo ou objeto da política, não se constitui, portanto, no e pelo espaço da *polis*, da cidade, ficando assim limitada ao espaço privado da casa (*oikos*). O *telos* do *oikos* é a reprodução cotidiana da espécie, da vida no sentido da *zoé*; no *oikos*, a vida reproduzida é a simples vida natural. Já na *polis*, a produção não é daquilo que é necessário, não se tratando nela de uma simples existência a ser reproduzida; a vida comunitária, no sentido do *bíos*, está situada no espaço de produção do que se situa além do necessário: na vivência da liberdade.

Hannah Arendt (2001, p. 39-40) apresenta uma similar interpretação da experiência grega, com base em Aristóteles, nos seguintes termos:

O que distinguia a esfera familiar era que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida. [...]. Portanto, a comunidade natural do lar decorria da necessidade: era a necessidade que reinava sobre todas as atividades exercidas no lar.

A esfera da *polis*, ao contrário, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis*.

Para Arendt (idem, p. 37), esta relação entre *oikos* e *polis* marca-se por uma *divisão decisiva*, nos

termos da autora, que também se expressa na forma da divisão “entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida”. Condicionada à necessidade, a vida no *oikos* difere substancialmente da vida na *polis* que visa à liberdade; e se há relação entre elas, diz Arendt (idem, p. 40), “era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis*”.

Distintamente a Arendt, Agamben (2001, p. 14) concebe que a diferença que Aristóteles faz entre o simples fato de viver (*tò zên*) e a vida politicamente qualificada (*tò eû zên*) – substantivando em ambos os casos o mesmo verbo *zén* – revela que esta “oposição é, de fato, na mesma medida, uma implicação do primeiro [*tò zén*, o simples viver] no segundo [*tò eu zén*, o bem viver]”, o que em termos agambenianos significaria dizer a implicação “da vida nua na vida qualificada politicamente”. O que aparece nessas considerações, segundo a reflexão agambeniana, não é uma exclusão, simplesmente, mas uma “exclusão inclusiva (*exceptio*) da *zoé* na *polis*, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem” (idem, p. 15). Não se trata apenas do sentido de uma ultrapassagem, mas de uma posição da mera existência, da *zoé*, numa forma política, *bíos*.

Ora, é ao bem viver que, no mundo grego, segundo o apresenta Aristóteles, o homem visa em sua vida política (*bios politikós*) – ou, para usarmos a expressão propriamente aristotélica, a vida na *polis* corresponde ao bem final do homem. A *polis* é a mais elevada forma de comunidade porque sua finalidade ou bem é o mais

alto de todas as comunidades. Como, para Aristóteles, todas as coisas têm um fim, há coisas que possuem um fim nelas próprias, enquanto outras têm em vista outro fim, que lhe é exterior e superior. As primeiras correspondem ao todo, que é ontologicamente anterior e superior às partes, constituindo-se no fim mesmo dessas últimas. Assim, do ponto de vista ontológico, a *polis* corresponde ao todo ou ao composto (*tò synteton*, 1252a19).² Na explicação que faz sobre seu método de exposição n' *A Política*, Aristóteles se apoia justamente nessa distinção entre o todo e as partes, afirmando que estas últimas são os elementos mais simples a que chega através de uma análise, ou decomposição, do todo da realidade, isto é, da comunidade maior, que igualmente possui o fim último a que apontam as formas menores de comunidade; e que, por causa dessa decomposição, inicia sua exposição com os elementos mais simples, chegando no final à recomposição do todo, que, desse modo, é igualmente a última forma de comunidade a ser apresentada.

Os mais simples elementos que compõem a *polis* – elementos simples esses a que Aristóteles chegou ao final da sua análise e que são o ponto de partida de sua exposição – são a relação macho e fêmea e a relação senhor e escravo. Isso implica um pressuposto fundamental para o pensador em questão: o homem é um ser que, por natureza, vive em relação.³ As

2 Cf. ARISTÓTELES (1998).

3 Como lembra Agamben (2011, p. 31), a propósito do sentido grego de *oikos*: “importa não esquecer que *oikos* não é a casa unifamiliar moderna nem simplesmente a família ampliada, mas um organismo complexo no qual se entrelaçam relações

duas relações primeiras e mais simples a que chega a análise aristotélica da *polis* diferem entre si por suas finalidades. A relação entre macho e fêmea tem por fim a procriação, e daqui se estabelece ainda outra relação: entre pais e filhos. Já a relação entre senhor e escravo visa à produção material (o comer, o vestir-se, abrigar-se etc.). Ambas constituem o espaço da família ou da casa (*oikos*),⁴ incluindo a relação entre pais e filhos, cuja finalidade (ou bem) repousa igualmente na satisfação de necessidades imediatas, quotidianas. Agamben expressa sua compreensão sobre essa concepção aristotélica nos seguintes termos: “*oikos* e *polis* são contrapostos e economia e política são distintos assim como a casa é distinta da cidade, isto é, de modo substancial, não quantitativo”.⁵ Há aqui,

heterogêneas, que Aristóteles distingue em três grupos: relações ‘despóticas’ senhores-escravos (que costumam incluir a direção de um estabelecimento agrícola de dimensões amplas), relações ‘paternas’ pais-filhos e relações ‘gâmicas’ marido-mulher”.

4 “O que une essas relações ‘econômicas’ (cuja diversidade é sublinhada por Aristóteles) é um paradigma que poderíamos definir como ‘gerencial’, e não epistêmico; ou seja, trata-se de uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma ciência em sentido próprio [...]”. Agamben lembra que “o termo ‘chefe de família’ [*despotés*], escreve Aristóteles, ‘não denota uma ciência [*epistémēn*], mas um certo modo de ser’ [...]”; e isso “implica decisões e disposições que enfrentam problemas sempre específicos, que dizem respeito à ordem funcional (*táxis*) das diferentes partes do *oikos*” (AGAMBEN, 2011, p. 31-32).

5 Cf. Agamben; Sacco, 2010: “Per Aristotele *oikos* e *polis* sono contrapposti e economia e politica sono distinti come la casa è distinta dalla città, cioè in modo sostanziale, non quantitativo. In Senofonte è già diverso, negli stoici i due concetti tendono a indeterminarsi”. Agamben retoma aqui uma demarcação

segundo a interpretação de Agamben, uma distinção, mas que não quer dizer uma mera exclusão da primeira diante da e pela segunda. O sentido desta oposição não pode ser pensado pela separação radicalizada dessas esferas, mas pelo modo como ambas se relacionam, quer pelos fins correspondentes a cada uma delas, quer pelo sentido paradoxal do sintagma *exclusão inclusiva*. É isso que cabe agora explicar.

Podemos dizer que a articulação categorial entre a *zoé* e a *bíos* se efetiva no mundo grego na forma da relação e, mais especificamente, numa forma da relação que é mediada por certa hierarquia de fins. Se, inicialmente, temos aquelas primeiras relações como as que correspondem, na análise aristotélica da *polis*, às comunidades mais simples, é ainda pela necessária satisfação de carências que vão além das providas pela casa, ou seja, por essas primeiras relações, que a aldeia, por sua vez, forma-se por várias famílias. Nesse caso, a que visam essas comunidades também está na esfera da necessidade. Sua finalidade está, desse modo, submetida à finalidade da *polis*. O que é próprio do *oikos* e da aldeia é, em termos agambenianos, a *providência* (que também se identifica, para o pensador italiano, à *economia* em seu sentido grego). Nesse sentido, pode-se afirmar que a *oikonomia* grega manifesta um caráter providencial que estaria

já presente no texto aristotélico. Trata-se nesse topos de compreender que a distinção *oikos* e *polis*, tal como proposta pelo pensador estagirita, não consiste numa distinção quantitativa, isto é, da quantidade de membros os quais estão submetidos ao administrador quer da casa quer da cidade, pois se trata de uma distinção de natureza, ou seja, de finalidade.

submetido ao caráter livre e autossuficiente da *polis*. Para Aristóteles (1252b 28-29), apenas “a cidade é [...] uma comunidade completa”, ou seja, “que atinge o máximo de autossuficiência”; é, por isso, a comunidade que assume posição hierárquica mais elevada. A cidade é o fim em vista do qual as comunidades menores anteriores (família, aldeia) são e existem. Nesses termos, a reprodução da vida, da simples vida enquanto destituída de toda e qualquer forma política, realiza-se fora da *polis*. Contudo, ao se realizar fora da *polis*, ela ali se realiza com vistas à realização da própria *polis*, já que não tem essa atividade, enquanto atividade confinada ao *oikos* (ou à aldeia), um fim em si mesma, senão o fim a que visa o próprio homem: a realização de si como um *phýsei politikòn zóon*, “por natureza um ser vivo político” (1253 a 3), como ser livre cujas ações não se concentram no nível da satisfação das necessidades imediatas, mas no âmbito da vida na cidade, como cidadão. Por ser completa, a cidade tem como seu fim final o seu melhor bem; este, para Aristóteles, corresponde à autossuficiência.

Formada em princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza se as comunidades primeiras assim o forem. A cidade é o fim destas, a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa particular se encontre completo, é a isso que chamamos sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa é o seu melhor bem e a autossuficiência é, simultaneamente, o fim e o melhor dos bens. (1252b 29 – 1253 a).

Na reflexão aristotélica, a simples existência mantém uma relação de subordinação ou, como propõe Agamben, de exclusão com relação à vida política na *polis*, pois ela não se constitui como objeto e objetivo desta última. Ela não representa o fim final do homem livre; apenas e à medida que estabelece com este uma relação de subalternidade, ela pode ser pensada como parte da vida política, daí que Agamben possa ali também falar de uma *exclusão inclusiva*. Essa relação entre *polis* e *oikos* materializa-se mais precisamente na relação entre os indivíduos, tais quais aquelas referidas anteriormente, a saber, relação macho e fêmea, senhor e escravo e pai e filhos, tendo por base, portanto, a diferença, a hierarquia, a subalternidade. A distinção entre *polis* e *oikos* é, por extensão, a distinção entre senhor e escravo, macho e fêmea, pais e filhos, o que, segundo Aristóteles, equivaleria a dizer que se estabelece entre eles uma distinção “por natureza” (*eks phýsei*).

2.0 A ESPECIFICIDADE BIOPOLÍTICA DA POLÍTICA MODERNA

Em sua configuração grega, a *polis* não tem sentido diretamente providencial, já que não é nela, mas no *oikos*, que se concentram as atividades referentes à manutenção da existência. Contudo, ao mesmo tempo, poderíamos dizer que a simples existência mantém igualmente uma relação necessária com a *polis*, pois sua finalidade se alinha e se submete à própria finalidade desta última, sendo dela dependente. A reprodução da existência confinada à esfera do *oikos* tem por finalidade possibilitar o bem viver da *polis*, sem, contudo, estar diretamente incluída nela, sem que seja seu objeto e objetivo. Por isso, distintamente do

que ocorre na modernidade, não há aqui uma absorção da vida nua pelo espaço da política, mas uma relação, se tomarmos por base a perspectiva agambeniana, de inclusão pela exclusão. Política, no sentido grego, tal como a encontramos pensada em Aristóteles, não é providencial ou, pelo menos, não tem diretamente essa finalidade. Embora apareça subordinada ao sentido político da vida na *polis* – que está além da reprodução da *zoé*, vida nua, mera existência –, a providência não se realiza como atividade da *polis*, mas como atividade do *oikos*, porque, para Aristóteles, a natureza de uma coisa se manifesta quando completamente realizada sua natureza. Em *A Política*, o filósofo grego apresenta a gênese da *polis* em direção à sua natureza completamente realizada: a finalidade da vida necessária do *oikos* é a realização da vida livre na *polis*. Nesses termos, a vida na *polis* não se distinguiria da vida no *oikos*, mas mantém com ela, conforme Agamben, uma relação de inclusão pela exclusão.

A conclusão de que a *polis* constitui o que se pode chamar de fim último do homem pressupõe a assertiva de que este é, pois, “por natureza, um ser vivo político”. Compartilhando desta assertiva, Arendt (2001, p. 31) afirma: “Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos”. Mesmo as atividades que Arendt considera possíveis de serem realizadas no isolamento, sem a presença de outras pessoas (tais são o *labor* e o *faber*), somente se tornam propriamente humanas considerada a sua inserção no

mundo dos homens. Para a referida pensadora, esta é uma qualidade especificamente humana: a vida em *comum*; e, em relação com esta, a *ação* aparece como aquela atividade humana que “não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens” (idem, p. 30-31).

Cabe aqui um destaque, a partir da exposição arendtiana, acerca dessa condição propriamente humana, o homem como ser político a que a autora, retomando Aristóteles, se refere. Não se trata, segundo ela, da simples “companhia natural, meramente social, da espécie humana que era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são a mesma para o animal humano e para outras formas de vida animal” (idem, p. 33-34), ou seja, relacionada com a *zoé*. Diante dessa vida, idêntica à natural, (o) põe-se uma outra: o *bíos politikós*. A política é, por isso, o que está além da vida biológica (da *zoé*). O bem viver constitui a essência da existência política dos homens e o é somente porque estes se constituem enquanto tais, distintos e apartados do processo da mera reprodução da vida, reprodução esta que se mantém isolada na esfera do *oikos*. O que se vivencia na *polis* grega é outra coisa que a preocupação com a reprodução da simples existência. Na vivência da liberdade a que se visa na *polis*, no *bíos*, não cabe a vida reprodutiva (*zoé*); esta não é, para Aristóteles e, por hipótese, para os gregos de um modo geral, o que funda a política. A política não pode, no mundo clássico, ter outro fundamento que não a própria política como uma vida para além da vida reprodutiva, mas que, por isso

mesmo, consiste na natureza propriamente humana. É este o sentido do *phýsei politikòn zóon*, justamente sobre o qual Arendt (idem, p. 40) insiste: “O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado”.

É essa distinção que, também para Agamben (2001, p. 193), está ausente na experiência social e política moderna: “Toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoé* e *bíos*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos nada”. E isso porque “o ingresso da *zoé* na esfera da *polis*, a politização da vida nua como tal compõe o evento decisivo da modernidade”; esse fenômeno se constitui, segundo seus próprios termos, no “evento fundador da modernidade” (Idem, p. 12). Nesse sentido, o que se assinala na sociedade e no Estado modernos é, segundo Agamben (ibidem), “uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”. Essa transformação ultrapassa inclusive o sentido dual da vida pautado no binômio *zoé* e *bíos*. A análise de Agamben pretende chegar, a esse propósito, a um patamar mais radical dessa cisão.

Ora, também não passou despercebida a Foucault essa “entrada da vida na história”, fenômeno que, a partir do século XVII, caracteriza o mundo moderno.

Segundo o filósofo francês, há então “a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas” (FOUCAULT, 1988, p. 154). Essa novidade expressa a especificidade do mundo moderno. Em outras palavras: a passagem da política para a biopolítica aí havida se constitui num evento decisivo na modernidade; e isso porque “o que se poderia chamar de ‘limiar de modernidade biológica’ de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (Idem, p. 156).

Para Foucault, como para Agamben, que o tem por base, ocorre uma mudança significativa no mundo moderno. A vida como tal (no sentido da *zoé* grega), que, para Aristóteles, apresenta-se, antes, isolada no espaço do *oikos*, é agora absorvida pelo espaço da política (*polis*). O que constitui mais precisamente a política moderna é essa inclusão da *zoé* na *polis*, de modo que a simples existência, sua manutenção e sua reprodução passam a se configurar como objeto e objetivo da política. Doravante, o homem, como ser político, não apenas se expõe como aquele que ultrapassa o limite do *oikos*, ou como aquele que a mantém numa relação de subordinação à *polis*, mas também como aquele cuja expressão política é a tomada de si, como vida nua, como mera vida, como simples existência, pelo espaço e pelas estratégias do poder.

Para Agamben (2001, p. 155), constitui-se em atividade da política moderna a própria reprodução da simples existência, entrando assim *zoé* e *bíos* em uma zona de indistinção: “A novidade da biopolítica moderna é, na verdade, que o dado biológico seja, como tal, imediatamente biopolítico e vice-versa”. Essa assertiva retoma de muito perto a posição de Foucault (1988, p. 155): “Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo do controle do saber e de intervenção do poder”. Essa é a mesma tendência à indistinção entre *zoé* e *bíos*, entre *oikos* e *polis*, observada por Arendt (2001, p. 42-43): “no mundo moderno, as duas esferas constantemente recaem uma sobre a outra, como ondas no perene fluir do próprio processo da vida”.

É evidente que esses três pensadores não compartilham uma mesma perspectiva teórica, uma mesma posição quanto a este processo, mas são próximas suas visões da relação entre *zoé* e *bíos* em suas reflexões sobre o espaço da política na modernidade. *Zoé* e *bíos*, privado e público, *oikonomia* e política são instâncias que se apartavam – ou que apenas de modo indireto, subordinado, mantinham certa relação –, mas agora se tornam indistinguíveis, confundem-se; e esta é uma característica propriamente moderna. Diferente do que ocorria na antiguidade clássica, em nossos dias, essas duas esferas da vida, antes separadas, estreitam os elos e precisam ser pensadas como uma

decisiva e contígua relação. Como diz Arendt (ibidem): “O desaparecimento do abismo que os antigos tinham que transpor diariamente a fim de transcender a estreita esfera da família e ‘ascender’ à esfera política é fenômeno essencialmente moderno”.⁶ Com base em sua concepção de uma relação de *exceptio* entre *polis* e *oikos*, *bíos* e *zoé*, Agamben não entrevê simplesmente a entrada da vida reprodutiva (ou vida nua) na esfera política como o característico da experiência propriamente moderna do Estado. Para usar suas próprias palavras,

[...] aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irredutível indistinção. (AGAMBEN, 2001, p. 16).

Para Agamben, e nisso ele se distingue de Foucault e Arendt, o que ocorre mais especificamente

6 Apresentando a leitura arendtiana de Aristóteles, Laura Quintana (2009, p. 186) insiste justamente neste aspecto: “La perspectiva aristotélica implica entonces la separación tajante entre ‘el simple hecho de vivir (*to zên*)’ y la ‘vida políticamente cualificada’ (*tò eû zên*), y supone que ‘el vivir debe transformarse en vivir bien’. De esta forma, apunta a un ideal de humanidad en virtud del cual se pretende dominar o excluir aquello que no puede considerarse como propiamente humano: lo que aparece como otro, lo diverso”.

na experiência política moderna é que, à inclusão da vida na política, acompanha outro processo: a sua implicação simultânea, enquanto simples vivente, como objeto e como sujeito do poder político. Nesta distinção, o filósofo italiano se coloca entre estes dois pensadores contemporâneos e Aristóteles (ou talvez, no limiar dos três). Diz Agamben (idem, p. 17): “Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*”. A política moderna, conforme à análise de Agamben, se caracteriza pela busca constante de produzir uma *zoé*, uma vida nua como forma política. Ou, dito de outro modo, na política moderna, a *zoé*, vida reprodutiva, já é ela própria um *bíos*, uma forma qualificada de vida, ou ainda, vida nua tornada vida política.

Ainda que ela apareça como simplesmente vida, como vida nua, ela assim o é à medida que é politicamente produzida como tal. Mesmo que apareça apartada de sua forma política, a mera existência o é apenas à medida que foi produzida desse modo pela soberania política, que aqui não se distingue da economia, ou se quisermos, pela soberania política que, doravante, absorve o sentido providencial que, antes, no caso grego, mais particularmente, era próprio ao espaço do *oikos*. O que é característico da biopolítica moderna não é, portanto, apenas a oclusão do espaço entre vida nua e sua forma política, entre *zoé* e *bíos*,

mas também que essa primeira se constitui como fundamento desta segunda e que, como tal, ainda que na forma da exclusão, mantenha com ela uma relação de indeterminação.

3.0 HOMO SACER E EXCEPTIO

Se, para Agamben, como para Arendt e Foucault, há algo de novo na experiência política moderna, com a indistinção entre *bíos* e *zoé*, sua posição tem, contudo, uma repercussão retrospectiva sobre a tradição política ocidental, pois em toda ela teria sido permanente essa relação entre vida nua e forma política, relação que ele expressa pela fórmula da *exceptio*, exclusão inclusiva. Na intenção de então esclarecer essa sua posição, Agamben (ibidem) faz uso de “uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta matabilidade)”. Esta figura a que Agamben recorre é o *homo sacer*, o homem *matável* e *insacrificável*, que é, em termos agambenianos, “o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente” (idem, p. 16). O que interessa para o autor ao referir-se ao *homo sacer* é insistir nessa forma pela qual a política mantém uma relação com a vida (nua), pela via da *exceptio*. Essa exceção o coloca num patamar de total exclusão com relação ao direito e, igualmente, com relação à religião. O vivente posto nesse patamar encontrava-se numa zona de matabilidade, sem que sua morte se constituísse em culpa jurídica, e numa zona de insacrificabilidade, sem que sua morte pudesse constituir-se em sacrifício

aos deuses, no âmbito da religião.⁷ “No caso do *homo sacer*”, diz Agamben (idem, p. 89), “uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina”. Ela está fora do direito humano, ao mesmo tempo e na mesma medida em que está fora do ordenamento divino. Sua morte não é pena, tampouco crime; não é sacrifício, tampouco sacrilégio.

“O que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino?”, pergunta-se Agamben (idem, p. 81).⁸ Para ele, não se trata de pensar *sacer* nem no sentido de uma “contradição” (Abel) nem de uma

7 “En efecto, aquel que era declarado *homo sacer*, quedaba sujeto a una doble, y en apariencia contradictoria, situación: cualquiera podía matarlo sin que su muerte se considerara un homicidio, pero no podía ser sacrificado, es decir, no se le podía dar muerte bajo las condiciones de los ritos sancionados. La vida del *homo sacer* habita el orden jurídico, pues, bajo la forma de una *doble excepción*: es abandonado por el derecho humano sin pasar al derecho divino. Constituye una excepción al derecho humano bajo la forma de la suspensión de la ley que prohíbe su homicidio, y al mismo tiempo una excepción del derecho divino en tanto está excluida de toda posibilidad de muerte ritual. Es por ello que propone llamar a esta modalidad de implicación bando, ya que la relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono tal y como sucede en el estado de excepción, es decir que aquel que ha sido puesto en la relación de bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir, que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden”. (CERRUTI, 2001, p. 240).

8 Idem, p. 81.

“ambivalência” (Durkheim).⁹ Para o pensador italiano, *sacer* “indica, antes, uma vida absolutamente matável, objeto de uma violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício”; o que ocorre a partir dessa concepção é que se abre “entre o profano e o religioso, e além destes, uma zona de indistinção” (idem, p. 93). A vida nua exposta ao poder soberano não é nem sagrada nem profana. Seu extermínio, portanto, não se caracteriza como sacrifício tampouco como homicídio – daí que, segundo a interpretação agambeniana, o poder de morte que se dirige sobre ela, que a captura, enquanto poder soberano, “pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício” (idem, p. 91). Assim constituída, a vida ocupa o limiar, um espaço de dupla exclusão, entre o profano e o sagrado. Neste sentido, a ação do poder de morte que

9 Esses dois autores são identificados na reflexão de Agamben como aqueles que, no âmbito na Antropologia do final do século XIX, início do século XX, abordam o sacro na forma da ambivalência ou da contradição. Mais especificamente, o autor de *Homo Sacer* se refere à obra *Formes élémentaires de la vie religieuse*, de Durkheim, na qual um capítulo trata exatamente da “ambiguidade da noção de sacro”: “Com o puro se faz o impuro e vice-versa: a ambiguidade do sacro consiste na possibilidade desta transmutação” (Durkheim *apud* AGAMBEN, 2001, p. 86). Já a obra referida de K. Abel é o *Sentido contraditório das palavras originárias*. É da leitura deste que Freud erige “uma genuína teoria geral da ambivalência”, como indica Agamben ao se referir ao livro *Totem e Tabu*. Cabe aqui apenas a indicação destas referências já antes apresentadas pelo pensador italiano. Para uma melhor compreensão desta discussão, interessa a ida à parte 2 do texto aqui abordado de Agamben (*Homo Sacer I*), onde se encontram postas as referências de uma reflexão mais ampla sobre o tema, o que não foi o caso particular desta pesquisa.

se dirige sobre ela está “além tanto do direito penal quanto do sacrifício” (idem, p. 90-91).

É neste sentido, pois, que Agamben (ibidem) considera que

[...] o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no bando soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio.

Algo de decisivamente novo ocorre aqui: “*Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário*” (idem, p. 96). Nesses termos, então, a vida nua à qual Agamben se refere se distingue da *zoé* grega, bem como da vida isolada em sua natureza pura, como poderiam pensar os jusnaturalistas. O que se apresenta ao e no centro do poder – e, portanto, como elemento político originário da soberania – não é uma espécie de vida natural a ser defendida, mas uma morte facultada; não, todavia, no sentido de uma ação direta do poder sobre a vida natural no sentido de extingui-la, mas, sim, que essa morte, não podendo ser pensada na esfera do direito e da religião, se torna possível enquanto prerrogativa do poder soberano e, justamente por causa dessa dupla exclusão, assim o é anteriormente à própria vida “natural” (oposta à vida civil, política), sendo o poder soberano que a institui como tal. Por isso, essa vida nua é prerrogativa originária do poder

soberano, do qual se revela ser o segredo oculto. Por isso mesmo, para Agamben (idem, p. 113), a

[...] violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a *inclusão exclusiva* da vida nua no Estado. E, como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, aquela vida matável e insacrificável que tem no *homo sacer* o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade.

Segundo diz Agamben (idem, p. 14), o que sua pesquisa o conduz a compreender é “a implicação da vida nua na esfera política”, fato que, segundo ele, se manifesta como “núcleo originário” do poder soberano, e isto à medida que a vida nua passa a ser incluída por si mesma, por sua simples definição como vida nua, na esfera política. Não exatamente como ocorria no mundo antigo, segundo a interpretação de Agamben sobre a abordagem aristotélica dessa questão, pois se, em Aristóteles, a inclusão da vida se dava na forma da exclusão, tendo por pano de fundo a decisiva oposição entre *zoé* e *bíos*, para o pensador italiano a novidade moderna está no fato de vida nua e forma de vida entrarem numa zona de indiscernibilidade, num limiar que as torna cada vez mais imbricadas uma na outra. A política moderna reatualiza esta implicação da vida na política de modo a expor “o vínculo secreto que une o poder à vida nua” (Ibidem), e este poder (surgido como *Biopoder*) passa a se relacionar com essa vida nua por si mesma, ainda que, em certa medida, isso ocorra numa relação de exclusão.

É nesse sentido que, para Agamben, a política soberana se constitui em biopolítica, e esta precisa

ser entendida, não principalmente como produção disciplinar de formas de vida, mas como exposição à morte dessa vida tornada, pela violência soberana, meramente biológica, natural (vida nua). Em outras palavras, a identificação entre soberania e biopolítica em Agamben significa outra concepção do que seja a própria biopolítica. Ora, Agamben (ibidem) considera que sua pesquisa “concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”, algo que, segundo sua interpretação, foi apenas margeado por Foucault.¹⁰ Para o pensador italiano, a “vida nua

10 Em *Segurança, Território, População*, Foucault (2008) distingue o “mecanismo legal e jurídico” (este que, acima, Agamben nomeia de “modelo jurídico-institucional”), o “mecanismo disciplinar” (o “modelo biopolítico do poder”) e o “dispositivo de segurança”. Após localizar historicamente a dominância de cada um desses modelos, enquanto “paradigmas”, entre o fim da Idade Média aos séculos XVII-XVII (o sistema legal), a partir do século XVIII (o poder disciplinar) e, na contemporaneidade, o paradigma da segurança, Foucault (2008, p. 10-11) adverte que não se tem aí “uma série na qual os elementos vão se suceder, os que aparecem fazendo seus predecessores desaparecerem. Não há a era do legal, a era disciplinar, a era da segurança. Vocês não têm mecanismos de segurança que tomam o lugar dos mecanismos disciplinares, os quais teriam tomado o lugar dos mecanismos jurídicos. Na verdade, vocês têm uma série de edifícios complexos nos quais o que vai mudar, claro, são as próprias técnicas que vão se aperfeiçoar ou, em todo caso, se complicar, mas o que vai mudar, principalmente, é a dominante ou, mais exatamente, o sistema de correlação entre os mecanismos jurídico-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança”. A correlação, sob uma determinada posição de dominância, entre essas três formas paradigmáticas de poder parecer ser a perspectiva propriamente foucaultiana para pensar a relação entre soberania e biopoder,

[...] é antes, no sentido que se viu, um limiar em que o direito transmuta-se a todo o momento em fato e o fato em direito, e no qual os dois planos tendem a tornar-se indiscerníveis” (idem, p. 178). Essa relação entre vida e política é aquela entre vida nua e forma de vida, vida politicamente qualificada (no sentido aristotélico de *bíos* embora não coincidente com ele); e indiscernível é exatamente a zona em que agora se encontra a relação entre a vida nua e sua forma política (forma de vida). Justamente porque se põe como objeto e ao mesmo tempo sujeito do poder político, a vida nua estabelece uma relação de indeterminação para com as instâncias jurídico-políticas que a tomam. Na reflexão sobre a soberania, em sua implicação com a vida nua na forma da *exceptio*, trata-se de pensar na biopolítica que é a expressão da “crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos do poder” (idem, p. 125).

* * *

A política, tal como ela se configura na modernidade, caracteriza-se como biopolítica justamente porque ela toma para si o cuidado com a vida; torna-se providencial, mediada pela *oikonomia*, que antes se localizava isolada no âmbito privado, na casa. À política agora cabe a esfera da necessidade, que, na Grécia clássica, constituía a esfera do *oikos*. Na perspectiva agambeniana, temos aí a apresentação de uma “dupla natureza [da política e] do direito, essa ambiguidade constitutiva da ordem jurídica

perspectiva esta que é diferente da de Agamben, para quem, conforme a citação acima, há uma “intersecção” entre ambas.

[no interior do Estado político moderno] pela qual esta parece estar sempre fora e dentro de si mesma, simultaneamente vida e norma, fato e direito” – uma ambiguidade que tem como lugar de sua ampla manifestação o estado de exceção, sendo este “aquilo que funda o nexó entre violência e direito e, ao mesmo tempo, no ponto em que se torna ‘efetivo’, aquilo que rompe com esse nexó” (AGAMBEN, 2006, p. 132-133). Em suma, o que se apresenta como elemento fundamental da reflexão política de Agamben é que, na contemporaneidade, “a vida nua [...] torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele” (AGAMBEN, 2001, p. 17). Segundo Agamben, isso ocorre de modo mais expressivo quando o estado de exceção se amplia e se estabelece como paradigma de governo. E esta é, segundo ele, a realidade política na qual agora vivemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Mezzi senza fine**. Note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

_____. **Homo Sacer**: O poder soberano e a vida nua I. Trad. bras. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. **O reino e a glória**. Trad. bras. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio; SACCO, Gianluca. Entrevista a Giorgio Agamben: Dalla teologia politica alla teologia economica. **Rivista Online Scuola Superiore dell'economia e delle finanze**. Ano VII, n. 2, Abril-setembro, 2010. Disponível em: <<http://rivista.ssef.it/site.php?page=20040308184630627>>. Acesso em 28.05.12.

AGAMBEN, Giorgio; COSTA, Flavia. Entrevista com Giorgio Agamben. Trad. Susana Scramim. **Revista do Departamento de Psicologia (UFF)**, v. 18, Jan./Jun. 2006, nº 1.

ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. bras. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARISTÓTELES. **Política**. Edição bilíngue. Trad. port. e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Veja Universidade, 1998.

CERRUTI, Benjamin, Foucault y Agamben: arqueologías del poder. In: **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, n. 34, jan./jul. 2001.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população.** Trad. bras. Eduardo Brandão. Revisão da tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **História da sexualidade**, I. – A vontade de saber. 18ª ed. Trad. bras. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

JAEGER, Werner. **Paidéia.** *A Formação do Homem Grego.* Trad. bras. Artur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

QUINTANA, Laura. Vida y politica en el pensamiento de Hanna Arendt. **Revista de Ciencia Política**, v. 29, n. 1, 2009, p. 185-200 (Pontificia Universidad Católica de Chile).