

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

KARLA PINHEL RIBEIRO

**O PARADOXO DA LEI - A GENEALOGIA POÉTICA  
DO UNIVERSO, DO HOMEM E DA VIDA**

ILHA DE SANTA CATARINA

2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

KARLA PINHEL RIBEIRO

**O PARADOXO DA LEI - A GENEALOGIA POÉTICA  
DO UNIVERSO, DO HOMEM E DA VIDA**

Dissertação de Mestrado apresentada à Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Co-Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

ILHA DE SANTA CATARINA

2007

“Namu amida butsu.”

## DEDICATÓRIA

**Para Minha Mãe.**

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe Izaura, por sua iluminação, apoio, dedicação e incentivo. Aos meus amigos e familiares, especialmente meu pai Josias, meu irmão Érico, meus queridos tios Odair e Clarice e meus avós maternos Ângelo e Maria. À Universidade Federal de Santa Catarina, ao Centro de Filosofia e Ciências Humanas, ao Departamento de Filosofia e à Pós-Graduação em Filosofia. À Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina, a Sra. Elcy e ao Prof. Dr. Celso R. Braidá. Ao Prof. Dr. José Mario Angeli, à Prof. Dra. Sonia T. Felipe e ao Prof. Dr. Selvino J. Assmann. À Julia A. Mendes de Almeida, Suellen Muniz Coelho e Leon F. Neto. Ao Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra e ao Prof. Dr. Alessandro Pinzani. E por fim, ao Tomás, meu verdadeiro e maravilhoso amor, pois que sem a sua ajuda, o final deste trabalho não teria chegado.

Muitas graças a todos!

## RESUMO

A tese principal da dissertação sobre a questão o que é ser humana é contemplada através dos conceitos de biopolítica, estado de exceção e vida nua na história da filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben e à formulação da questão sobre o que é o homem na contemporaneidade, sobretudo, no pensamento da filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben. O trabalho contempla a tese sobre o conceito de biopolítica no pensamento da filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben ser um conceito filosófico ontológico. A fundamentação filosófica da tese (sobre o conceito de biopolítica na filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben), parte da contemplação sobre os fundamentos críticos dos principais pressupostos teóricos da filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben – os conceitos vida nua e estado de exceção – à contemplação da idéia de uma filosofia da história do direito e da política na contemporaneidade e seus pressupostos filosóficos ontológicos para uma antropologia filosófica contemporânea.

## ABSTRACT

The main dissertation's thesis about what is being human contemplates the concept of biopolitics in the contemporary history philosophy of politics and law, researching the main contemporary thesis toward the task in the thought of Giorgio Agamben's philosophy of politics and law. The main thesis of the work is that the biopolitics's concept in Giorgio Agamben's political and juridical thought is a philosophical ontological concept. The philosophical fundamentals of the main dissertation's thesis (about the biopolitics's concept in Giorgio Agamben's political and juridical philosophy), starts from de contemplation on the critical fundamentals of the main theoretical concepts of Giorgio Agamben political e juridical philosophy – bare life and state of exception – to the contemplation of an idea of a philosophical history of law and politics in the present time and its philosophical ontological undergrounds for an contemporary philosophical anthropology.

**PALAVRAS-CHAVE/KEY WORDS:**

Filosofia - Direito - Biopolítica - Estado de Exceção - Vida Nua

Philosophy - Law - Biopolitics - State of Exception - Bare Life.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 - RESISTÊNCIA.....	20
1. RESISTÊNCIA.....	20
1.1 CRÍTICA DO DIREITO E DA POLÍTICA.....	22
1.2 RESISTÊNCIA E ESTADO DE EXCEÇÃO.....	23
1.3 RESISTÊNCIA E ONTOLOGIA.....	26
1.4 RESISTÊNCIA E VIDA NUA.....	28
1.5 RESISTÊNCIA, BIOPOLÍTICA E ESTADO DE EXCEÇÃO.....	31
CAPÍTULO 2 - BIOPOLÍTICA.....	34
2. BIOPOLÍTICA.....	34
2.1 BIOPOLÍTICA E DIREITO.....	37
2.2 REFUGIADO E RESISTÊNCIA.....	39
2.3 O REFUGIADO: UM PROBLEMA PERMANENTE DE ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL .....	41
2.4 REFUGIADO E BIOPOLÍTICA.....	44
CAPÍTULO 3 - TECNOLOGIAS DO EU.....	48
3.1 EPISTEMOLOGIA MORAL.....	49
3.2 PRINCÍPIOS DE EPISTEMOLOGIA MORAL.....	55
3.3 TECNOLOGIAS DO EU.....	57
3.4 EPISTEMOLOGIA MORAL E TECNOLOGIAS DO EU.....	60
3.5 RESISTÊNCIA, BIOPOLÍTICA E TECNOLOGIAS DO EU.....	63
CAPÍTULO 4 - VIDA NUA.....	65



4. VIDA NUA.....	65
4.1 VIDA NUA E BIOPOLÍTICA.....	69
4.1.1 VIDA NUA: UMA QUESTÃO FILOSÓFICA.....	71
4.1.2 VIDA NUA: ARQUEOLOGIA E GENEALOGIA CONCEITUAL.....	71
4.1.2.1 ORIGEM E HISTÓRIA DO CONCEITO.....	71
4.1.2.2 A VIDA NUA DO <i>HOMO SACER</i> .....	75
4.2 ONTOLOGIA E HISTÓRIA.....	84
4.3 NATUREZA HUMANA E BIOPOLÍTICA.....	87
4.4 VIDA NUA E CRUA.....	91
4.4.1 O SENTIDO DA VIDA.....	91
4.4.2 O AMOR.....	92
4.4.3 A VIDA.....	96
4.4.4 ÉTICA OU VALOR DA VIDA.....	99
CONCLUSÃO.....	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	109

## INTRODUÇÃO

*"It is possible that to seem, it is to be. And the sun is something seeming, and it is. The sun is an example. What it seems, it is. And in such seeming all things are."* [Wallace Stevens. In: "What is a Paradigm?" A lecture by Giorgio Agamben, 2002].

"Em nossa cultura, o homem tem sido pensado como a articulação e a conjunção de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um *lógos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino. Temos que aprender, ao invés, a pensar o homem como o que resulta da desconexão destes dois elementos e investigar, não o mistério metafísico da conjunção, mas sim o mistério prático e político da separação." [AGAMBEN: 2006: 35]

*"Nestas impressões sem nexos, nem desejo de nexos, narro indiferentemente a minha autobiografia sem factos, a minha história sem vida. São as minhas Confissões, e, se nelas nada digo, é que nada tenho a dizer."* (F. Pessoa, *Livro do Desassossego*, Trecho 12)

O trabalho contempla a fundamentação de uma antropologia filosófica contemporânea, com base na política, na ética e no direito, a partir do pensamento do filósofo Giorgio Agamben e de seus principais autores de referência.

O que o trabalho busca, não de forma nem linear nem subseqüente, mas através de quebras e rupturas, desvios, atalhos, pontes, ligações, mas mesmo assim, aos trancos e barrancos, mantém em vista a grande estrada do pensamento filosófico contemporâneo, que é a ontologia.

A partir dos pressupostos ontológicos da filosofia contemporânea, buscamos os fundamentos para uma antropologia filosófica da contemporaneidade. Sendo assim, a figura de Giorgio Agamben é considerada um limiar para o pensamento da antropologia filosófica hoje em dia.

O que pretendo nesse trabalho é mostrar de forma caótica e desordenada os principais aspectos e conceitos da filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben, e também de sua ética e principalmente de sua antropologia. Mas isso é feito a partir de minha própria visão do pensamento do autor, e assim, a filosofia de Agamben é apresentada de uma forma muito *sui generis*, pois parte do meu ponto de vista e é pensada a partir de meu próprio pensamento. Também os autores com que Agamben trabalha estão aqui apresentados seguindo minha própria opinião sobre eles, e não são, necessariamente, a visão de Agamben sobre eles. Sim, partimos da leitura de Agamben sobre estes autores, mas fomos além do pensamento de Agamben, e fiz minha própria leitura de Foucault, de Arendt, de Benjamin e de Aristóteles.

A pergunta central o que é o homem (ou melhor, o que ser humana) é respondida, como já disse, de forma caótica, desordenada e descontinuada, às vezes até infreqüente ao longo do texto, mas, todavia, ao final de toda a

dissertação, a questão é respondida, em fragmentos descontinuados, mas profundos, e é na profundidade da questão que a dissertação se deteve.

A antropologia filosófica se esgota na ontologia e vice e versa. Nossa dissertação penetrou no âmago dessas duas. Ou seja, investigamos profundamente os fundamentos da antropologia filosófica e sua questão ontológica principal. E para isso, fomos ao fundo da ontologia buscar seus pressupostos para responder a questão da dissertação. Sinceramente, tanta profundidade quase me afundou, mas são ossos do ofício. O importante foi saber emergir novamente e continuar buscando o caminho, não mais na profundidade abissal da essência humana, mas na superfície, no olhar, no amor. Profunda ou superficial, a natureza humana sempre é nova e sempre é antiga, se renova e se transforma com o tempo e o espaço, e a essas transformações chamamos história. A história humana é parte de sua essência, transformadora e transformada.

Ao longo da dissertação, buscamos, mesmo repetidas vezes, explicar e expressar a idéia mais importante ou a melhor definição dos conceitos. Não é exagero para reforçar uma idéia, é uma certa ênfase dada para que a especificidade ou claridade de determinada definição viesse mesmo à luz. O que fizemos de fato na dissertação, com os conceitos, foi descobri-los, desnudá-los. Nada mais natural do que isso sendo uma dissertação sobre a vida nua. Demos vida nua aos conceitos, as idéias, a tese. É isso mesmo. Desnudamos uma tese sobre a vida nua. Descobrimos este conceito. É isso que se trata em suma, a dissertação.

Esse método descobridor, método também conhecido como filosófico é aplicado a todos os capítulos, seções e sub-seções. É aplicado a toda a dissertação e isto é feito naturalmente, sem uma regra pré-definida ou norma pré-ordenada. As idéias fluíram naturalmente, e o trabalho seguiu esse fluxo natural, que então fio condutor arcano da dissertação.

Nossa escrita é poética sim, pois que toda escrita filosófica é poética. Pois que filosofia é criação e isto é poesia. Poesia filosófica ou filosofia poética, que seja, mas que crie e é esse o fato criador poético ou filosófico. Criar é verbo filosófico e poético. A filosofia cria o ser e a poesia é palavra. Filosofia e poesia estão umbilicalmente unidas na fonte pela palavra. Onde há palavra, há filosofia, há poesia. A palavra é filosofia e também é poesia. A filosofia é a poesia do pensamento. O pensamento poético é filosofia pura. A pureza do pensamento poético é filosofia da poesia. Poesia e Filosofia estão juntas, aqui somos poetas e filósofos. E este trabalho, ou sua escrita, é poética, pois somos poetas, e filosófico, pois somos filósofos, e assim, essa dissertação poética e filosófica, pois que somos poetas filósofos em uma só, poesia e filosofia, são uma só.

Sendo que poético e filosófico em si mesmo, o trabalho é antropológico, pois das grandes questões que a poesia e a filosofia podem se perguntar e escrever, o humano é um registro antropológico. É um fato histórico. O homem como tema poético e filosófico é simplesmente o tema por excelência da antropologia, e digo antropologia como ciência, como filosofia, como poesia. A antropologia como ciência é uma criação recente, surgiu apenas na primeira

metade do século XX, e de início era uma ciência voltada para o objeto humano de natureza exterior. Foi o homem selvagem, o homem nativo que foi ser objeto de estudo do conhecimento do homem. A antropologia nasceu com os índios, o estudo sobre o humano nasceu da vontade humana de se conhecer, conhecer sua origem e seu destino. Os primeiros antropólogos, em sua maioria europeus e norte-americanos, pesquisavam nos mais diferentes cantos do mundo para encontrar o conhecimento humano, o que é o humano, o que ele faz, qual sua origem, qual seu destino?

Atrás desta pergunta, a antropologia desenvolveu um ramo específico, a etnografia, que é o resultado das observações humanas em dado espaço, tempo, história ou cultura, uma espécie de registro escrito humano sobre o que ele é, seu passado, seu presente, seu futuro. Os escritos etnográficos se baseavam nos fatos reais, dados da realidade, ou seja, da experiência de observação dos próprios índios, por isso os antropólogos viajavam a procura de índios e se os encontrasse com eles ficavam para melhor conhecê-los, através do convívio e observação.

Esse ramo da antropologia, a etnografia é muito valorizado hoje em dia, não só por ser os primeiros encontros com a humanidade e seu conhecimento, mas também por ser os primeiros registros do fenômeno humano planetário. Muitas etnias indígenas hoje só existem no papel, perpétuos registros etnográficos de antropólogos, em sua maioria europeus e norte-americanos.

Não que outras regiões do mundo não possuam representantes antropólogos, até o Brasil possui, e dos melhores, mas os primeiros registros vieram desses povos.

A antropologia como ciência sempre me chamou atenção, principalmente pelo fato de saber que ela nasceu há só um século atrás.

Então, caros leitores, há muito ainda que se escrever sobre a antropologia na contemporaneidade. Por isso escolhemos este tema, o ser humano. Porque queríamos pesquisar a questão do que é ser humano em uma antropologia filosófica. Foi isso que fizemos ao todo. E isso resultou na antropologia filosófica contemporânea, seus fundamentos ontológicos, e suas conseqüências éticas, políticas e jurídicas.

Nosso trabalho procurou mostrar as bases filosóficas, ontológicas, aos fundamentos da antropologia, e seus conseqüentes desenvolvimentos na ética, na política e no direito. As idéias e os desenvolvimentos dos temas e seus aspectos principais são abordados sobre tópicos específicos e alguns elementos e seu desenvolvimento em cada conceito é também registrado em variações, longas, repetidas ou inovadoras. Mas sempre originais. Buscando sempre dizer algo de novo. Dizer novamente, apresentar um novo aspecto ou uma maneira diferente de pensar o ser humano.

Nossos pensamentos e palavras colocados no papel são sempre só esboços de uma grande obra inacabada que se escreve em vida. Um

pensamento que começa hoje não necessariamente termina amanhã. E a filosofia e a poesia são obras eternas que se escreve em vida. Não que eu não acredite em psicografia, mas a autoria desta natureza é desde o início co-autoria. Então, em vida, a obra não termina, e estamos escrevendo e re-escrevendo incessantemente nossas vidas, nosso ser.

A pergunta que respondemos é sempre re-questionada, e este não é o primeiro trabalho de dissertação sobre este tema e que também não é a última, graças a Deus! Mas há um aspecto em que nossa dissertação é pioneira. Na escolha do autor principal, Giorgio Agamben, e como trabalhamos com a idéia do autor, seus autores de base e nossas próprias idéias.

O que é o humano, senão sempre o lugar de divisões e articulações incessantes? Valores e direitos humanos são constituídos através e por essas divisões e articulações. O que é o homem é questão fundamental para se questionar os valores e direitos humanos. Por quê? Porque os valores e direitos humanos são o que o homem é. Responder a essa pergunta é responder àquelas grandes questões sobre os valores e direitos humanos.

A antropologia filosófica, na contemporaneidade, responde a essa questão. A antropologia filosófica é o pensamento dos fundamentos sobre o que o homem é. Seus conceitos são as bases para as ciências humanas.

O pensamento sobre o que é ser humana hoje constitui a questão primeira para uma antropologia filosófica contemporânea. Sim, o pensamento de uma antropologia filosófica contemporânea. É disto que se trata essa dissertação.



O tema atravessa toda a dissertação, do primeiro ao último capítulo, uns mais outros nem tanto. A questão está presente seja como pergunta seja como resposta, e sempre presente até quando está ausente. Sim, a questão o que é o homem é uma questão paradoxal. O homem é e não é ao mesmo tempo. Isso é paradoxal. O ser e não ser humana. Porque o homem é o que ele não é e não é o que ele é. A essência humana é paradoxal. É esse paradoxo que investigamos a fundo sua essência. Ser humana.

A resposta à pergunta o que é ser humana tem como resultado uma filosofia política, uma filosofia jurídica e uma ética, que se fundamentam em uma antropologia filosófica na contemporaneidade.

O tempo e a história do homem começam pelo seu fim. O homem é o caminho. O que pensar do homem num tempo em que ele se tornou sua vida, sua simples vida. Benjamin jamais teria aceitado isso, como de fato está escrito, não aceitou. Num tempo onde homem e vida coincidem-se e indeterminam-se, o que o homem faz com o tempo de sua vida veio a ser pergunta primordial.

Homem e seu tempo, homem e sua vida. Viver agora no presente é sua única saída. Nem pensamos que não seja a melhor. “É melhor ser alegre que ser triste, a alegria é a melhor coisa que existe” já dizia o poeta, é melhor viver bem o presente. Começando no momento presente e avançando no tempo, poder extenuar suas imagens depois de imaginar o fim do mundo, o fim do sol, o fim das galáxias. Mas assim nunca haverá um final do tempo, porque sempre poderá se perguntar: O que vai acontecer depois disso? Em resumo, o tempo é

uma eternidade que se estende em ambas as direções, não importa o momento que se escolha como seu início.

Começamos assim do começo para que todos entendam o fio condutor da dissertação e para que fique claro o objetivo do trabalho.

Assim entendido, o trabalho de dissertação de tese compõe quatro (04) capítulos específicos, “Resistência”, “Biopolítica”, “Tecnologias do Eu” e “Vida Nua”, cada um teorizando sobre aspectos selecionados da filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben e seus conceitos fundamentais, introdução, conclusão e referências bibliográficas.

Na introdução, contemplamos um panorama de composição geral do tema da tese desenvolvido em cada capítulo da dissertação.

No Capítulo 1, o conceito de **resistência** é contemplado conceito de natureza introdutória na filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben, por sua forte analogia com o **estado de exceção** e por sua influência foucaultiana.

No Capítulo 2, contemplamos o conceito de **biopolítica** de modo especial na filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben buscando suas origens nos pensamentos de Hannah Arendt e Michel Foucault: a **crítica dos direitos humanos**. Sobre a crítica aos direitos humanos, Agamben restaura a tese de Arendt sobre o **refugiado** e a figura de vida que ele representa (o ser humano, a vida nua) e a consagra também à luz dos estudos de Foucault sobre a biopolítica, os estudos de Foucault sobre o poder.

No Capítulo 3, aprofundamos o estudo sobre a filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben e seus motivadores no que consiste a sua **ética** e

seus princípios e fundamentos especialmente na filosofia moral de Michel Foucault, um estudo sobre as tecnologias do eu na história da filosofia ocidental.

No Capítulo 4, contemplamos o conceito de **vida nua**, sua arqueologia, genealogia e ontologia na história da filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben para pensar uma antropologia filosófica contemporânea.

A conclusão enuncia hipóteses de resultado da pesquisa e deixa em aberto a investigação sobre o tema da tese para doutorado.

As referências bibliográficas consultadas encontram-se ao final da obra. Muitas outras obras foram consultadas e poderiam aí estar, mas foram estas as mais estudadas.

Em suma, espero que a grande obra agrade a todos e que o público leitor contemple em paz um mundo melhor.

## CAPÍTULO 1 - RESISTÊNCIA

“Que lá onde há poder há resistência.”

[FOUCAULT: 2005: 91]

*A filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben.* Giorgio Agamben (n. 1942) é um filósofo contemporâneo que se destaca atualmente pelas suas análises sobre o fenômeno jurídico em sua relação com o fenômeno político.

Investigação que ainda está em aberto, a obra *Homo Sacer* apresenta um trabalho conceitual de temáticas sobre o direito e sobre a política, buscando suas origens no interior da história e da linguagem dos sistemas de pensamento do mundo ocidental.

A tematização da filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben, no que tange às suas reflexões sobre resistência e estado de exceção, leva em consideração a contemplação filosófica sobre o conceito de vida nua e sobre o conceito de biopolítica na contemporaneidade.

A questão da resistência na teorização da filosofia política e jurídica de Giorgio Agamben tem sido tema de encontros e seminários na atualidade<sup>1</sup>. A questão conduz naturalmente a uma crítica do próprio direito e de sua natureza

---

1 Presenciamos alguns: Seminário Internacional Michel Foucault: *Perspectivas*, realizado em Florianópolis na Universidade Federal de Santa Catarina, em setembro/2004; Conferência do filósofo Giorgio Agamben em Florianópolis na Universidade Federal de Santa Catarina, em setembro/2005; GT *Filosofia e Direito* realizado no XII Encontro de Filosofia da ANPOF, em outubro/2006, Salvador.

constitutiva. Instigantes, suas análises sobre o problema filosófico da biopolítica revelam a relação de natureza ontológica da política.

As análises de Giorgio Agamben sobre a biopolítica mostram a relação de exceção, a inclusão exclusiva e a exclusão inclusiva da vida biológica dos sujeitos nos cálculos e estratégias do poder que colocam o pensamento político e jurídico contemporâneo em crise.

As pesquisas de Giorgio Agamben, nesse sentido, revelam a relação de natureza ontológica da ligação entre política e vida, ao contemplar que a relação pela qual se ligam, revelou-se ser uma relação de exceção, isto é, que a política liga-se a vida nua através da exclusão da própria vida, numa relação de inclusão exclusiva.

O caminho de investigação revelou, para o filósofo Agamben que, estudos filosóficos sobre a natureza constitutiva do direito – sua ontologia – e, assim como estudos filosóficos sobre a natureza constitutiva da política (sua ontologia), fundamentam-se em uma relação de exceção. Numa relação de exclusão inclusiva, o direito exclui o extra-jurídico, incluindo-o em seu domínio, assim como a política à vida.

## 1.1 CRÍTICA DO DIREITO E DA POLÍTICA

O atual mundo de estado de guerra civil em que habita o vivente, que a biopolítica e sua máquina jurídico-institucional operam, necessita ser repensado principalmente no que tange aos conceitos de suas práticas jurídicas, sociais, econômicas, morais e políticas no mundo contemporâneo.

A civilização mundial vive hoje sob o império da máxima violência de fato e do mínimo de vigência formal da lei. As práticas jurídicas, sociais, econômicas, morais e políticas internacionais e nacionais dos Estados contemporâneos têm submetido à violência e ao totalitarismo os viventes da Terra à sua própria destruição.

Nesse contexto de estado de guerra civil mundial, interna e externa, a resistência é pensada como uma ação alternativa a este mundo em estado de guerra e quiçá, possível a novos horizontes de contemplação para a paz dos viventes terrestres.

## 1.2 RESISTÊNCIA E ESTADO DE EXCEÇÃO.

O debate filosófico jurídico e político contemporâneo que Agamben eleva no *Estado de Exceção*<sup>2</sup>, contempla a resistência diante da tradição jurídica, moderna e contemporânea da teoria e filosofia do direito constitucional, onde a tematização da resistência eleva-se num plano teórico metaconstitucional. Cito Agamben: “Discutiu-se muito, em especial nas assembleias constituintes, sobre a oportunidade de se inserir o direito de resistência no texto da constituição” [AGAMBEN: 2004: 23].

As analogias da resistência com o estado de exceção, diz o filósofo, encontra-se na posição simétrica dos argumentos que “... opõem os defensores da legalização do estado de exceção no texto constitucional ou numa lei específica aos juristas que consideram sua regulamentação normativa totalmente inoportuna” [AGAMBEN: 2004: 24].

Com essa observação, o filósofo nota que:

“[e]m todo caso, é certo que, se a resistência se tornasse um direito ou terminantemente um dever (cujo não cumprimento pudesse ser punido), não só a constituição acabaria por se colocar como um valor absolutamente intangível e totalizante, mas também as escolhas políticas dos cidadãos acabariam sendo juridicamente normalizadas” [AGAMBEN: 2004: 24].

---

2 *Estado de Exceção*, § 1.7: 1, O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PARADIGMA DE GOVERNO. AGAMBEN, Giorgio. São Paulo, Boitempo, 2004.

E em seguida, anota Agamben o ponto central desta questão filosófica de natureza jurídica e política: “De fato, tanto no direito de resistência quanto no estado de exceção, o que realmente está em jogo é o problema do significado jurídico de uma ação em si extra-jurídica.” [AGAMBEN: 2004: 24].

No plano das teorias do direito constitucional, a questão filosófica jurídica da resistência assinala, segundo Agamben, que neste debate há duas teses opostas: “a que afirma que o direito deve coincidir com a norma e aquela que, ao contrário, defende que o âmbito do direito excede a norma” [AGAMBEN: 2004: 24], mas que em última análise, as duas posições opostas encontram-se solidárias a uma mesma condição: “no excluir a existência de uma esfera da ação humana que escape totalmente ao direito” [AGAMBEN: 2004: 24].

Sobre a teoria do estado de exceção, podemos dizer que o sistema jurídico do Ocidente apresenta uma dupla estrutura, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito – a *potestas* – e um elemento anômico e metajurídico – a *auctoritas*<sup>3</sup>. O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Se baseia na ficção essencial pela qual a anomia – sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força de lei – ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida. [AGAMBEN: 2004: 130]

---

<sup>3</sup> *Auctoritas* e *potestas* são nomes inscritos por Agamben, segundo ele, por comodidade.



Não se trata, e é evidente, de remeter o estado de exceção a seus limites de tempo e espaço definidos para reafirmar a primazia de uma norma e de direitos que, em última instância, têm nele o próprio fundamento.

“O retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao estado de direito não é possível, pois o que está em questão agora são os próprios conceitos de ‘estado’ e de ‘direito’. Mas, se é possível tentar deter a máquina, mostrar sua ficção central, é porque, entre violência e direito, entre vida e norma, não existe nenhuma articulação substancial.” [AGAMBEN: 2004: 131-132]

### 1.3 RESISTÊNCIA E ONTOLOGIA.

A resistência é pensada aqui a partir de sua natureza ontológica, situando-se em seu caráter potencial de ação: estratégica, filosófica ou de que natureza? Seria a prática pacífica uma resistência possível?

A resistência é questionada à luz da filosofia jurídica e política de Giorgio Agamben, na sua relação ontológica pacífica com a vida nua na *oikos*, no interior das práticas de dominação biopolítica atual.<sup>4</sup>

A resistência é questionada aqui, em seu caráter ontológico, um movimento alternativo de oposição e negação das práticas de dominação e exploração das tecnologias da biopolítica sobre a vida nua.

E é assim que Agamben pensa criticamente categorias políticas e jurídicas em um novo contexto filosófico histórico, social, político, econômico e jurídico numa análise que leva a vida à política e a política à vida, num gesto que faz a contemporaneidade transparecer e revelar-se, através de sua própria face. Nestes estudos, elevando a política a seu *status* ontológico, o filósofo sinaliza o fracasso do seu confronto com as transformações que foram gradualmente esvaziando suas categorias e conceitos. E é considerando esse *status* ontológico da política que o pensamento de Agamben empreende uma ruptura com as formas totalitárias de dominação.

A paz paradigmática que se pretende encontrar através de uma teoria de resistência no interior das práticas sociais, jurídicas e políticas, vem a encontro

---

<sup>4</sup> Felipe:2000; Singer:2004, 1995.

da própria necessidade contemporânea de paz e alternativas para sobrevivência, vivência, convivência e organização dos viventes terrestres.

Pensando a resistência a partir de sua natureza ontológica e estratégica no interior da biopolítica para uma paz paradigmática na *oikos*<sup>5</sup> contemporânea, uma paz de resistência, que segundo Agamben, poderia traduzir-se como:

“A uma palavra não coercitiva, que não comanda e não proíbe nada, mas diz apenas ela mesma, corresponderia uma ação como puro meio que mostra só a si mesma, sem relação com um objetivo. E, entre as duas, não um estado original perdido, mas somente o uso e a práxis humana que os poderes do direito e do mito haviam procurado capturar no estado de exceção.”  
[AGAMBEN: 2004: 133]

A resistência pensada aqui é a resistência pacífica da vida nua<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> O melhor cenário para a *oikos* contemporânea, diz Agamben, é aquela que Guy Debord desenha em *A Sociedade do Espetáculo*.

<sup>6</sup> “O que deveria obter-se assim não é, todavia, uma vida animal nem uma vida humana, mas sim somente uma vida separada e excluída de si mesma, tão somente uma *vida nua*.”  
[AGAMBEN: 2006: 76]

## 1.4 RESISTÊNCIA E VIDA NUA

O conceito de vida nua tem caráter central nas pesquisas da filosofia de Giorgio Agamben. Na obra *O Aberto: O Homem e O Animal*, por exemplo, Agamben faz uma genealogia do conceito de vida e o insere na problemática humanidade-animalidade no interior da história da filosofia.

O conceito de vida nua também tem análises que repercutem nas teorias bioéticas contemporâneas que consideram e refletem o tema da vida nua e em suas principais conseqüências do ponto de vista da economia e da política e em sua relação ontológica de resistência com o direito e com a sociedade como um todo.<sup>7</sup>

O objetivo é investigar o conceito de resistência pacífica à luz dos estudos filosóficos de Agamben sobre o marco da biopolítica contemporânea.

Nesta perspectiva, Agamben nos conduz a uma tematização da resistência, em relação à sua natureza ontológica e constitutiva no direito e na política.

Os objetivos gerais e específicos da investigação seriam:

1) No plano teórico, procuramos o que pode ser visto como uma aplicação do método da filosofia de Agamben. Tal método retoma algumas das formulações de Foucault acerca da arqueologia e genealogia conceitual. Investigar então, alguns dos motivadores da filosofia de Agamben, não deixa de ser uma forma de esclarecê-la. Entre estes: a análise de Hannah Arendt sobre

---

<sup>7</sup> Felipe:2000; Singer:2004, 1995.

o refugiado e a crítica aos direitos humanos; a questão do eu e da biopolítica de Michel Foucault; e, por fim, um autor de especial importância para Giorgio Agamben que é Walter Benjamin e suas análises sobre o direito e seu projeto crítico da violência, e da história;

2) Indo além das pretensões de Agamben, uma outra aplicação é repensar o próprio conceito de direito, que possa desativar ou desligar o dispositivo ou mecanismo que o liga à violência que o constitui. Podemos pautá-lo de forma que de um lado, preservando e respeitando a vida nua, também possa ele dar o passo além no sentido de uma recuperação da pura *bios* perpetrada como *modus vivendi* específico do humano pela, não somente filosofia grega, mas também pelo que antigamente seria chamado de civilização grega? E melhor ainda: pode ser a política pensada não mais na forma de uma relação ou relacionamento ou ligação de violência ao direito? Agamben em certa passagem diz que essa é a verdadeira crise da história contemporânea ao *transtornar* o modelo de sociabilidade da cidade para o campo<sup>8</sup>. Essa crise encaminhou-nos para as “barbáries”, (se ainda faz sentido essa distinção), nunca antes vistas. Pode então haver uma resistência a isso? (os conflitos étnicos são a prova de que isso ainda não acabou). Pode mais que isso ser a emancipação do homem (forma-de-vida) na biopolítica contemporânea? Em suma: há ainda alguma forma possível de resistência que desative ou desligue o estado de exceção? [AGAMBEN: 2006: 76]

---

8 Com todas as consequências para as ciências do homem que não perceberam essa transformação.

3) E por fim, o objetivo geral da dissertação é contemplar os fundamentos para o pensamento de uma antropologia filosófica contemporânea, a partir dos estudos da filosofia de Giorgio Agamben, sobretudo em sua obra *Homo Sacer*.

## 1.5 RESISTÊNCIA, BIOPOLÍTICA E ESTADO DE EXCEÇÃO

Desde a antiguidade clássica, o fim da cidade é viver segundo o bem. A finalidade da política é o bem viver dos homens entre si. Assim, Giorgio Agamben em *Homo Sacer* inicia sua pesquisa lembrando as palavras de Aristóteles, em *Política*:

“Primeiramente, consideremos qual é o objetivo de uma Cidade e quantas são as formas de governo pelas quais as sociedades humanas são reguladas. Dissemos, na primeira parte deste tratado, quando discutimos a administração doméstica e o poder do senhor, que o homem é por natureza um animal político. Por conseguinte, mesmo quando os homens não precisam de ajuda mútua, ainda assim têm o desejo de viver juntos; eles são levados a se associar por seus interesses em comum à proporção que conseguem alguma medida de bem-estar. Esta é certamente a principal finalidade, tanto do indivíduo quanto das Cidades, mas os homens também se unem simplesmente para viver (no que deve haver algum sublime elemento, desde que os infortúnios da existência estejam contrabalançados com as coisas boas). Vemos que os homens se associam e mantêm conjuntamente uma comunidade política, e os homens se apegam à vida mesmo à custa de grande sofrimento, parecendo encontrar na vida uma doçura natural e felicidade.”

O pensamento jurídico político contemporâneo encontra-se então desde a antiguidade preso à Cidade sendo este seu fim. A vida do homem está confinada a *polis* e este é seu bem. O objetivo da pesquisa é mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito, o que

significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome “política”. E saber que ao lado do movimento que busca, a todo custo, mantê-los em relação, há um contramovimento que, operando em sentido inverso no direito e na vida, tenta, a cada vez separar o que foi artificial e violentamente ligado, o que se dá o nome de resistência. Assim, contemplamos que, no campo de tensões de nossa cultura, agem, portanto, duas forças opostas: uma que institui e que põe e outra que desativa e depõe. Viver sob o estado de exceção significa fazer a experiência dessas duas possibilidades e, entretanto, tentar, incessantemente, interromper o funcionamento da máquina que está levando o Ocidente para a guerra civil mundial [AGAMBEN: 2004: 132].

Assim, como disse Foucault:

“que lá onde há poder há resistência. [...] Sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício. [...] As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento.” [FOUCAULT: 2005: 91-92]



Então retomando a pergunta anteriormente formulada, pergunta-se é possível uma forma de resistência (paz):

“diante da força e da normalidade da exceção, e diante da imperiosa normalidade da vida nua em que estamos ou fomos metidos? Ou então, o que é possível fazer? O que nos resta fazer? Quem lê os livros de Giorgio Agamben se sente interessado em saber mais e melhor o que para ele é, ou são, ‘o ser que vem’, ‘o ser humano que vem’, ‘a política que vem’, ‘a ética que vem’, ‘a comunidade que vem’. Tudo o que vem parece ter a ver com ‘o messias que vem’. Cá e lá parece haver o prenúncio ou anúncio de algo novo, de algo desejado, esperado em meio ao desespero vivido, frente a uma normalidade pesada que não parece deixar nenhuma possibilidade senão uma vida nua.”  
[ASSMANN: 2007: 4]

Podemos dizer que a política então sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito). Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida. [AGAMBEN: 2004: 133]

Pois, afinal, como vimos, “o retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao estado de direito não é possível, pois o que está em questão agora são os próprios conceitos de ‘estado’ e de ‘direito’”. [AGAMBEN: 2004: 131]

## CAPÍTULO 2 - BIOPOLÍTICA

“O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades humanas e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. **O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano.**” [ARENDT: 1989: 333]

“É da mesma maneira que, na medida em que os acontecimentos se produzem, quando o sujeito de sente ameaçado na rasa labuta da vida cotidiana, o *lógos* deve estar presente: fortaleza, cidadela alçada em sua altura e na qual nos refugiamos. **Refugiamo-nos em nós mesmos, em nós mesmos enquanto somos *lógos*.**” [Foucault, *Hermenêutica do Sujeito*, p. 392]

*Biopolítica e direitos humanos.* Hannah Arendt chamou *desestatização* o novo fenômeno de massa na história contemporânea, e pessoas sem estado o grupo mais sintomático na política contemporânea. Dessa mesma maneira, o

refugiado pode ser chamado para corporificar, mais do que qualquer outro, o problema da cidadania cosmopolita e da democracia transnacional.

O que faz destas duas noções tão inquietantes é que cada uma delas indica uma tensão a qual está no coração das contradições no mundo de hoje. Pode o cidadão ser verdadeiramente cosmopolita, ou é necessário que esteja ligado a uma comunidade particular, a qual os cidadãos têm direitos e deveres que os distingam de outros não-cidadãos? Pode a democracia ser separada do estado-nação, ou esta é relacionada ao menos com uma comunidade política a qual não pode possuir uma dimensão exclusiva?

Em nosso tempo o debate sobre o indivíduo e o planeta, a universalidade dos direitos humanos e a solidariedade humana tornaram-se mais imediatos e visíveis do que o *status* de toda intermediária identidade coletiva e de organizações, de classe para nação, de estado para instituições internacionais.

Nenhuma situação é mais ilustrativa destas contradições e incertezas do que o refugiado. Se o mundo fosse regulado por uma só autoridade, não haveria refugiados; ninguém deveria, nem precisaria ir para o exílio. O que faz os refugiados de fato é que de um lado os estados-nações são divididos um do outro, por tensões e conflitos, perseguições e exclusões, e de outro lado os estados-nações não estão completamente fechados para o mundo lá fora, que a imigração, seja legal ou clandestina, freqüente ou rara, é mesmo nunca possível e que as ligações transnacionais – étnicas, religiosas, ideológicas, profissionais ou humanitárias – levam indivíduos ou grupos para seus respectivos territórios

através de suas margens. O fenômeno do refugiado é baseado na dupla natureza – interestatal e transnacional – do sistema mundial.

Mas não seria realmente um problema teórico e prático se todos os refugiados encontrassem um refúgio ou se fossem todos enviados de volta para seus países de origem. O problema real que torna os refugiados em fraquezas e vítimas do sistema internacional e suas contradições, é mais e mais freqüente os casos de “refugiados sem refúgio” ou de “refugiados em órbita”, vagando pelos caminhos como clandestinos.

É porque os refugiados são cidadãos de lugar nenhum que eles podem ser em potência cidadãos do mundo. Isso pode ser entendido como que ninguém pode privá-los de seus direitos de homem e de mulher, mas também que nenhuma comunidade é capaz de garantir-lhes estes direitos. [HASSNER: 1998: 273-286]

## 2.1 BIOPOLÍTICA E DIREITO

*Biopolítica e direito.* O conceito de refugiado, como paradigma de sujeito da biopolítica na contemporaneidade, contemplado a partir do marco geral da história da subjetividade humana do século XX, assinala uma crise radical no conceito de direitos humanos da tradição filosófica jurídica e política: *o refugiado*, “aquela figura que deveria incorporar por excelência os direitos humanos, ao invés disso assinala a crise radical deste conceito”. [AGAMBEN: 1998a: 126]

O limiar crítico que o conceito de refugiado assinala é a crítica relação entre os vínculos entre nascimento-nação e homem-cidadão. O vínculo entre nascimento e nação, categorias fundamentais da filosofia política e jurídica moderna e contemporânea, onde a vida nua é incluída na política desde o nascimento, ou melhor, a partir deste, donde o simples *nascer* passa a ser então *nação*. O vínculo entre homem-cidadão, categorias também fundamentais para a filosofia política contemporânea, são especialmente categorias fundamentais para a filosofia do direito desde a modernidade. Na história da filosofia jurídica-política do século XX, o marco sobre o vínculo crítico entre homem-cidadão e estado-nação é uma questão formulada por Hannah Arendt na obra *As Origens do Totalitarismo* e é reformulada por Giorgio Agamben em *Homo Sacer I*.

A formulação da tese de Arendt, segundo Giorgio Agamben, parte da figura do refugiado como “aquele sujeito que deveria incorporar por excelência

os direitos humanos, mas que ao invés assinala a crise radical desde conceito.”

[AGAMBEN: 1998a]

A reformulação de Agamben por sua vez contempla o conceito de refugiado tal como o que ele é: “um conceito limite que põe em crise radical as categorias fundamentais da filosofia política e jurídica do século XX”.

[AGAMBEN: 1998a] O que é o refugiado? Pergunta ontológica que ao questionar o *status* do refugiado como um sujeito da biopolítica na contemporaneidade, que paradigmático assinala uma crise radical do conceito de direitos humanos da tradição filosófica jurídica e política moderna e contemporânea:

“O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades humanas e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. **O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano.**” [ARENDETT: 1989: 333]

## 2.2 REFUGIADO E RESISTÊNCIA

**“Justiça.** Estar continuamente pronto a admitir que um outro é algo mais do que aquilo que lemos quando está presente (ou quando pensamos nele). Ou antes ler nele que ele é certamente diferente, talvez completamente diferente, daquilo que lemos nele.

**Cada ser clama em silêncio para ser lido diferentemente.** [WEIL: 1993: 147]

No marco geral da história da subjetividade humana<sup>9</sup>, o refugiado contempla um problema filosófico teórico categórico paradigmático jurídico político contemporâneo na “figura que deveria ter corporificado os direitos do homem por excelência - **o refugiado** - assinala em vez disso a crise radical deste conceito.” [AGAMBEN: 1998a: 126]

Ser <sujeito de direitos por excelência> da biopolítica do moderno, o conceito de sujeito de direitos permanece na contemporaneidade um fenômeno paradigmático, como já bem foi assinalado por Arendt e Agamben, como vimos. O fato de que o conceito de sujeito de direitos na história da filosofia do século XX, figurado no conceito-limite do refugiado, - o limiar do sujeito refugiado -, ao tornar a questão crítica do sujeito de direitos da tradição

---

<sup>9</sup> Sobre o marco geral da história da subjetividade humana projetada por Foucault, diz Morey que “devia partir do <<conhece-te a ti mesmo>> délfico, passar por o <<confessa teus pecados>> monástico e o *cógito* cartesiano, até chegar ao mesmo divã *psicoanalítico*, do que o primeiro volume de sua história da sexualidade já esboçava alguns de seus elementos constituintes.” [FOUCAULT: 1990: 37]

filosófica jurídica e política abre uma possibilidade de pensamento que permanece sempre muito ampla e aberta aos novos horizontes filosóficos de contemplação<sup>10</sup> do conceito.

Na contemplação do conceito do refugiado enquanto paradigma de sujeito da biopolítica na contemporaneidade, a formulação da hipótese do problema contempla o estudo crítico do conceito de refugiado como categoria de sujeito da biopolítica desde a modernidade.

---

<sup>10</sup> Contemplação de escapar dos limites do campo?



## 2.3 O REFUGIADO: UM PROBLEMA PERMANENTE DE ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL<sup>11</sup>

Na delimitação da investigação do conceito de refugiado sobre o marco histórico da teoria da subjetividade jurídica e política internacional contemporânea, a dissertação busca com originalidade o conceito de refugiado **como paradigma de sujeito de direitos da biopolítica na contemporaneidade.**

Em nossa metodologia, a pesquisa do problema do refugiado orienta-se a partir do marco filosófico deixado por Giorgio Agamben em *Homo Sacer I*, no limiar da biopolítica, para uma contribuição original bem como para uma renovação significativa do campo de pesquisa desta problemática, mediante uma reformulação que trata-se de uma renovação da própria metodologia de pesquisa deste campo, que ao se voltar para o problema do conceito do refugiado, documenta o modo como o objeto de pesquisa (o conceito) é pensado e escrito pelo filósofo G. Agamben, em sua obra *Homo sacer I*, especialmente no Capítulo 2<sup>12</sup>, intitulado “Os direitos do homem a biopolítica”, capítulo que contempla na história da filosofia política e jurídica a categoria do conceito de refugiado, uma história do sujeito que corporifica o paradoxo da “perda dos direitos humanos.”

---

<sup>11</sup> Sobre a fonte do subtítulo, é inspirada em uma referência da obra de Hannah Arendt. Primeira nota de rodapé do Capítulo 5, da Parte II, da obra *As Origens do Totalitarismo*, (o capítulo intitulado “O Declínio do Estado-Nação e o Fim dos Direitos do Homem”), é uma referência ao título original de língua inglesa, por sua vez intitulado “*Refugess: a permanent problem in international organization*”, publicado em *War is not inevitable. Problems of peace*, Londres, 1938, por *Internacional Labor Office*. [ARENDR: 1989: 302].

<sup>12</sup> Da Parte 3, intitulada “O campo como paradigma de biopolítico do moderno”. [AGAMBEN: 1998a: 117].

*Status quaestionis*. Do estado da arte de conhecimento à formulação da questão sobre a biopolítica na contemporaneidade contemplamos uma análise filosófica sobre o conceito buscando sua ontologia e crítica no campo original de vanguarda da questão filosófica jurídica-política sobre o refugiado: Hannah Arendt e Giorgio Agamben, e também no campo original da contemplação da ontologia da biopolítica, Michel Foucault, sobre o marco geral da história da subjetividade do século XX.

No marco de pesquisa destes filósofos, na história da filosofia política e jurídica, a dissertação contempla uma questão filosófica sobre a biopolítica, a questão conceitual do refugiado, conceito que põe em crise radical categorias fundamentais da tradição filosófica ocidental<sup>13</sup>.

O conceito de refugiado “e a figura de vida que este conceito representa” é contemplado na dissertação no estado da arte do conhecimento tal como:

“o que ele é: nada menos do que um conceito limite que radicalmente questiona as categorias fundamentais do estado-nação, da ligação do nascimento-nação ao homem-cidadão.”  
[AGAMBEN: 1998a: 134]

Na formulação do problema filosófico da biopolítica, inserida no marco geral da história da subjetividade humana, contemplamos no estado da arte da filosofia política e jurídica internacional que sobre o conceito de refugiado escreve Giorgio Agamben na obra *Homo Sacer I*:

---

<sup>13</sup> “Conceito limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexa nascimento-nação àquele homem-cidadão.” [AGAMBEN: 1998a: 134]

“Singular formulação, que liga os destinos dos direitos do homem àqueles do Estado-Nação [...]. O paradoxo do qual Hannah Arendt aqui parte é que a figura que deveria ter corporificado os direitos do homem por excelência - o refugiado - assinala em vez disso a crise radical deste conceito.” [AGAMBEN: 1998a: 126]

## 2.4 O REFUGIADO E A BIOPOLÍTICA

O estudo do tema consiste na contemplação do paradigma biopolítico sobre o conceito de refugiado<sup>14</sup> na história da filosofia política e jurídica contemporânea. O estudo da biopolítica na contemporaneidade [AGAMBEN: 1998a] mostrou a importância e a relevância deste conceito para a filosofia vindoura do mundo “em que vivemos” enquanto fenômeno jurídico-político crítico do conceito de homem de direitos, conceito crítico dos fundamentos da tradição filosófica moderna e contemporânea da política e do direito.

A terminologia “tradição filosófica moderna e contemporânea da política e do direito” é entendida como sistema de pensamento Ocidental que inclui em seus cálculos e em suas estratégias de poder-saber a vida nua, a vida natural como o fundamento arcano de sua existência.

Os estudos filosóficos de Agamben sobre a biopolítica ainda estão em aberto fato este que nos motiva então a inspirar-se em seu trabalho<sup>15</sup>, estudos estes que por sua vez oferecem um horizonte filosófico de contemplação do mundo contemporâneo e seu atual estado de exceção.

Incluindo a vida nua, a vida natural, a simples vida enquanto ser vivo do homem e das demais espécies de seres vivos do planeta Terra numa relação de

---

<sup>14</sup> “Realmente, o filósofo é o escritor do pensamento, e através do pensamento, sobre a coisa e sobre o Ser.” *Potencialidades*, p. 38.

<sup>15</sup> Seu caráter atual e em aberto aliado à emergência de um trabalho filosófico do tempo presente.

exceção<sup>16</sup>, as estratégias políticas e jurídicas dos estados contemporâneos, numa relação ambivalente, onde a vida nua é excluída da política e do direito através de sua inclusão, numa relação exclusiva de inclusão, e por outro lado, pela inclusão da vida nua nos cálculos e estratégias do poder através de sua exclusão, mostraram ser a vida nua o fundamento oculto da política e do direito no interior das sociedades contemporâneas ocidentais.

“Máquina jurídico-político moderna”, a forma Estado de governo, é, por Agamben, revelada em sua natureza de exceção, contrariamente ao que era tradicionalmente entendido, como “Estado de Direito”<sup>17</sup>.

A natureza do fenômeno jurídico, constituído positivamente pela tradição filosófica política e jurídica moderna, como regra tornou-se, de fato, na teorização de Agamben, exceção<sup>18</sup>. E o fenômeno político, tradicionalmente constituído como uma forma de vida qualificada revelou seu ser de vida nua.

Neste duplo movimento em que o ser regra do direito tornou-se de fato exceção e que a política tornou-se biopolítica, Agamben sinaliza o atual mundo contemporâneo: o movimento em que a vida nua passa a ser a forma de vida da política, e ao contrário do que era para Aristóteles, como escreveu Foucault, passou a ser puramente vida nua dominada pelo poder; e noutro sentido: o movimento que faz com que o espaço político se torne cada vez mais espaço de

---

<sup>16</sup> Sobre a exceção, ver polêmica interessante sobre Agamben, Wittgenstein, Foucault e Benjamin.

<sup>17</sup> Nesta linha de pesquisa, onde os próprios conceitos de “estado” e “direito” ruíram por completo diante do mundo “em que vivemos”, que este trabalho tem seu limiar.

<sup>18</sup> Para quando a regra tornou-se exceção ver: AGAMBEN: 2004: 18.

vida nua, campo<sup>19</sup>, e *nomos* da biopolítica, tal como teorizado por Arendt. É este o momento em que Agamben situa sua pesquisa.

Por conseguinte, neste trabalho, o foco dos estudos de Agamben sobre o direito e sobre a biopolítica parte de um momento exato da obra de Michel Foucault, do insight em que o filósofo contempla o limiar da sociedade moderna a partir de um verdadeiro *biocentrismo*:

“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”.  
[FOUCAULT: 2005: 134]

Surge assim o próprio conceito de biopolítica designando o movimento que: “faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana.”

[idem]

As conseqüências dessa transformação, que indo além da ruptura do fundamento do conhecimento científico e do modo de inserção da relação entre vida e homem no pensamento da Antiguidade clássica, vão ao encontro das

---

<sup>19</sup> O campo, em Agamben é o espaço de vida nua. Contrapondo-se às análises anteriores de Foucault sobre as tecnologias do poder, ver Agamben: 1999. Com Foucault, Malkki: 1995.

bases mesmas do sistema jurídico moderno e contemporâneo e da própria história da filosofia política ocidental.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Consiste a pesquisa, ao voltar sua atenção nessas conseqüências, já projetadas por Foucault, e que é o principal foco de investigação da obra de Agamben, *Homo Sacer*.

### CAPÍTULO 3 - TECNOLOGIAS DO EU

*(“Facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi.” Aristóteles, 1252b, 30, citação de Agamben: 2002:10)*

Em *The Technologies of the Self* (TS), Foucault contempla um estudo filosófico epistemológico da moral sobre “as regras, deveres, proibições, impedimentos e restrições relacionadas à sexualidade” e a diferença específica do dispositivo da sexualidade em relação às outras proibições, contextualizando o estudo de TS em suas pesquisas teóricas de mais de 25 anos sobre “uma história das idéias sobre as diferentes maneiras em que a cultura humana desenvolveu um conhecimento do saber sobre si mesma.” [FOUCAULT: 1988: 16-18]<sup>21</sup>

Nosso estudo consiste, pois, especificamente em contemplar as pesquisas de Foucault sobre as *Tecnologias do Eu*, analisando seus princípios filosóficos fundamentais.

---

<sup>21</sup> “[...] *The rules, duties, and prohibitions of sexuality, the interdiction and restrictions associated with it.*” “*A history of the different ways in our culture that humans develop knowledge about themselves.*”



### 3.1 EPISTEMOLOGIA MORAL

Quando Foucault começou a estudar “as regras, deveres e proibições da sexualidade, os impedimentos e as restrições com que estava relacionada” [FOUCAULT: 1988: 16], seu objetivo não era simplesmente o estudo das ações permitidas e proibidas, mas um estudo que também contemplasse,<sup>22</sup>

“os sentimentos representados, os pensamentos, os desejos que puderam ser experimentados, os impulsos que levaram a buscar dentro de si qualquer sentimento oculto, qualquer movimento da alma, qualquer desejo disfarçado debaixo de formas ilusórias.” [idem]

Para Foucault “existe uma diferença significativa entre as proibições sobre a sexualidade e as demais proibições” [ibidem], e para ele diferentemente do que acontece com outras proibições, “as proibições sexuais estão continuamente relacionadas com a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo” [ibid].

A importância e a especificidade do tema da sexualidade, as razões do interesse de Foucault pelo tema e sua relevância para o campo da ética, são justificadas pelo filósofo já na primeira de suas três conferências na Universidade de Toronto, em 1982. Neste texto da primeira conferência,

---

<sup>22</sup> “*The feelings represented, the thought, the desires one might experience, the drives to seek within the self any hidden feeling, any movement of the soul, any desire disguised under illusory forms.*”

Foucault já afirmava que diferentemente da “maior parte de outros grande sistemas de interdições, o que concerne a sexualidade foi emparelhado com a obrigação de um certo deciframento de si mesmo” [FOUCAULT: 1990: 35].

Do mesmo ano, o texto que aqui analisamos neste Capítulo, o texto TS trata-se de uma transcrição, com algumas poucas modificações, de um dos seis seminários que Foucault ministrou na Universidade de Vermont, um texto publicado originalmente em inglês pela Universidade de Massachusetts, em 1988, intitulado *The Technologies of the Self*, obra editada por Luther H. Martin, Huck Gutman e Patrick H. Hutton [FOUCAULT: 1990: 33]. Delimitamos nosso estudo ao texto do primeiro seminário que Foucault ministrou na Universidade de Vermont, no outono de 1982. Documento transcrito com escassas modificações, e que foi originalmente corrigido pelo próprio Foucault.<sup>23</sup>

*Epistemologia moral.* O problema que Foucault vai investigar desde a antiguidade grega consiste, “[n]o estudo desta obrigação de dizer a verdade acerca de um si mesmo através da sexualidade, este acoplamento singular entre a proibição de fazer e a obrigação de dizer”. Problema já formulado por Foucault em seu curso de 1979-1980, com a seguinte pergunta: “Como se formou um tipo de governo dos homens em que não se exige simplesmente obedecer, mas também, manifestar, comunicando-se, isso que um é mesmo?” [FOUCAULT: 1990: 35].

Podemos definir o nosso tema de estudo deste Capítulo, com o que Foucault bem caracterizou como:

---

<sup>23</sup> Nota da tradução espanhola de Miguel Morey.

“aquelas técnicas que permitem aos indivíduos efetuar um certo número de operações em seus próprios corpos, em suas almas, em seus pensamentos, em suas condutas, e de um modo tal que os transforme a si mesmos, que os modifique, com o fim de alcançar um certo estado de perfeição, ou de felicidade, ou de pureza, ou de poder sobrenatural, etc., etc. Permitam-me que chame a esse tipo de técnicas, as técnicas ou tecnologias de um si mesmo [the self]” [FOUCAULT: 1990: 35-36].

Por questões terminológicas, é importante considerar que a escolha do termo “tecnologias de si”, ou “do eu”, atende a exigência da tradução do termo original *self* ou *soi* e que a terminologia “tecnologias do eu” ou “do si” é uma tradução da referência, que significa esse “si” como sujeito interlocutor interior do próprio sujeito: “um si mesmo”, e que também já está presente em *Howison Lecture* como “a reflexão acerca dos modos de vida, as eleições de existência, o modo de regular sua conduta e de fixar a si mesmo fins e meios” [FOUCAULT: 1990: 36].

O ponto mais importante da análise da questão do eu concentra-se com maior atenção, quando Foucault em seu estudo sobre o tema, estabelece um emparelhamento dos princípios fundamentais que orientam seu estudo: os princípios fundamentais “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seatou*) e “ocupa-se de si mesmo” (*epimeleia heautou*), que possuem equivalente romano na expressão *cura sui*, e traduzido por Foucault para o inglês tal como *take care of your self*. [idem].

O ponto da análise dos princípios fundamentais da *tecnologia do eu*, sobre “os modos em que um indivíduo atua sobre si mesmo”, é o mais importante porque a questão é:

“suas relações mútuas, suas respectivas fases de dominação de um sobre o outro ou seus solapamentos, levam a permitir um primeiro critério taxonômico, e distinguir assim a especificidade das tecnologias próprias da Grécia clássica, da cultura greco-romana dos séculos II e III, o surgimento das hermenêuticas de si em sentido estrito, com o cristianismo, e a forma que esta hermenêutica de si vai adotar com a modernidade e o surgimento das ciências humanas.” [FOUCAULT: 1990: 36-37].

Momento que define-se em TS um marco geral da história da subjetividade, tal como projetada por Foucault, que segundo Morey:

“devia partir do “conhece-se a ti mesmo” délfico, passar pelo “confessa teus pecados” monástico e o *cógito* cartesiano, até chegar ao mesmo divã psicanalítico, do que o primeiro volume de sua história da sexualidade já esboçava alguns de seus elementos constituintes.” [idem]

Neste esboço da projeção histórica de Foucault sobre a subjetividade, o surgimento das ciências humanas é o tema de boa parte da primeira conferência da Universidade de Toronto, onde o filósofo assinalava a persistência moderna do “conhece-te a ti mesmo” junto ao seu esquecido complemento, o “ocupa-se

de si mesmo". Quanto a esse aspecto, Foucault indica nesta conferência três razões principais para este esquecimento moderno:

1) a impossibilidade de fundar uma ética do "ocupar-se de si mesmo" que, como consequência da educação cristã, é considerada como a raiz mesma de todo imoralismo; 2) a importância hegemônica que na filosofia tomou-se o tema do sujeito de conhecimento (de Descartes a Husserl); e 3) a presença das ciências humanas que trataram de dar toda a preocupação, a respeito do ser humano, a forma geral do conhecimento" [FOUCAULT: 1990: 37].

Depois deste momento onde apresentamos os princípios fundamentais das *tecnologias do eu*, fazemos uma referência à advertência de Foucault (bem desenvolvida no Capítulo I de *A verdade e as formas jurídicas* e ao final da Introdução de *Arqueologia do Saber*) e muito importante para a filosofia contemporânea em geral, que é o reconhecimento do filósofo de que:

"em certas atitudes estéticas ou políticas atuais há a existência de uma "cultura de si mesmo", e de que atrás desta vontade de "redescobrimto" e de "liberação" há um perigo grave de neutralização: "a idéia de que este 'um mesmo' é um objeto inteiramente dado que, antes de qualquer outra coisa, é preciso conhecer". [idem].

Como pudemos ver anteriormente, a obra de Foucault TS encontra-se em continuidade com alguns de seus estudos filosóficos anteriores, que não nos

detivemos em detalhes, mas que sua contextualização geral constituiu-se importante para uma leitura de Foucault podendo assim melhor compreender a Idéia do conjunto de sua obra.

### 3.2 PRINCÍPIOS DE EPISTEMOLOGIA MORAL

Para Foucault em TS existem várias razões, religiosas e seculares, pelas quais o princípio "*Conhece-te a ti mesmo*" obscureceu o princípio "*Cuida-te a ti mesmo*". A primeira razão para Foucault é que:<sup>24</sup>

"houve uma profunda transformação nos princípios morais da sociedade ocidental atual o que nos resulta difícil fundar uma moralidade rigorosa e princípios austeros no preceito de que devemos nos ocupar de nós mesmos mais que de nenhuma outra coisa no mundo." [FOUCAULT: 1988: 22],

e que este princípio fundamental "*ocupar-se de si mesmo*" encontra-se paradoxalmente à moralidade cristã, sendo então, para Foucault, uma possível forma de escapar a toda possível regra e também uma forma de resistência.

Já no início do texto, o próprio Foucault contempla duas objeções possíveis à sua tese: a primeira, o fato de que a confissão desempenhou um aspecto importante nas instituições penais e religiosas em todos os tipos de faltas, e não só naquelas que se referiam à sexualidade, mas também sua importância especial dentro delas, e a segunda objeção possível, que:<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> "First, there has been a profound transformation in the moral principles of Western society. We find it difficult to base rigorous morality and austere principles on the precept that we should give ourselves more care than anything else in the world."

<sup>25</sup> "Sexual behavior more than any other was submitted to very strict rules of secrecy, decency, and modesty so that sexuality is related in a strange and complex way both to verbal prohibition and to the obligation to tell the truth, of hiding what one does, and of deciphering who one is."

"a conduta sexual, mais que qualquer outra, estava submetida a regras muito estritas de segredo, decência e modéstia, de tal modo que a sexualidade se relaciona de uma forma estranha e complexa, por sua vez com a proibição verbal e com a obrigação de dizer a verdade, assim como o fato de esconder o que se faz e com o decifrar o que um é mesmo." [FOUCAULT: 1988: 16]

Foucault sustenta que a associação da proibição e da forte incitação a falar é um traço constante de nossa cultura, pois o tema da renúncia da carne estava ligado ao tema da confissão do monge ao abade e a necessidade de informa-lhe tudo o que lhe ocorria. [FOUCAULT: 1988: 16-17]



### 3.3 TECNOLOGIAS DO EU

O projeto concebido por Foucault consistia no seguinte: "não se trata de estudar a evolução da conduta sexual, mas sim a projeção de uma **história das relações** entre a obrigação de dizer a verdade e as proibições sobre a sexualidade." [FOUCAULT: 1988: 17] Sua pergunta era: "Como se obrigou ao sujeito a decifrar-se a si mesmo em respeito ao que estava proibido?" [idem] Foucault então responde que sua pergunta questiona a relação entre ascetismo e verdade.

Partindo de uma questão de Weber:

"(Se alguém quer conduzir-se racionalmente e regular suas ações de acordo com princípios verdadeiros, a que parte de seu eu deve alguém renunciar? Qual é o ascético preço da razão? A que tipo de ascetismo deve alguém submeter-se?), Foucault questiona-se, entretanto, de forma oposta: "De que forma foram requeridas algumas proibições o preço de certo conhecimento de si mesmo? Que é que <<um>> deve ser capaz de saber sobre si para desejar renunciar algo?" [FOUCAULT: 1988: 17]

Foi assim que Foucault diz ter chegado à **hermenêutica das tecnologias do eu** no âmbito dos costumes do paganismo e do cristianismo primitivo e que

o filósofo encontrou dificuldades neste estudo, por dizer que estas práticas não são bem conhecidas, e sustenta quatro razões para suas constatações:

"1) o cristianismo sempre se interessou mais pela história de suas crenças do que pela história de suas práticas; 2) tal hermenêutica jamais se organizou em um corpo doutrinário como as hermenêuticas textuais; 3) a hermenêutica do eu foi muito confundida com teologias da alma; e 4) a hermenêutica do seu foi difundida na cultura ocidental através de numerosos canais e integrada em vários tipos de atitudes e experiências; e daí conclui dizendo então o porque se faz tão difícil **isolá-la e separá-la de nossas próprias experiências espontâneas**". [idem]

O desenvolvimento das tecnologias do eu, no âmbito do desenvolvimento da hermenêutica do eu em dois contextos diferentes e historicamente contíguos, foi traçado por Foucault no seguinte sentido:

1) na "filosofia greco-romana nos dois primeiros séculos a.C. do baixo império romano, 2) na espiritualidade cristã e os princípios monásticos desenvolvidos no quarto e quinto séculos do final do alto império romano." [FOUCAULT: 1988: 19].

Foucault em TS faz especialmente uma análise crítica do princípio fundamental da moralidade cristã, *o princípio de salvação*. Questão de princípio paradoxal que é tratada muito bem por Foucault em TS, nos princípios filosóficos fundamentais da tecnologia do eu, sobre a qual Foucault pensa, ter havido na "história das idéias das diferentes maneiras em que a cultura

humana ocidental desenvolveu um saber sobre si mesma” uma inversão entre a hierarquia dos dois princípios fundamentais da Antiguidade, o "Preocupa-te de ti mesmo" e "Conhece-te a ti mesmo", considerados os princípios filosóficos fundamentais da ética e da moral ocidental.

Em TS, Foucault então projeta um marco geral da história da subjetividade humana que como muito vimos:

“devia partir do “conhece-se a ti mesmo” délfico, passar pelo “confessa teus pecados” monástico e o *cógito* cartesiano, até chegar ao mesmo divã psicanalítico, do que o primeiro volume de sua história da sexualidade já esboçava alguns de seus elementos constituintes.”  
[FOUCAULT: 1990: 37]

Assim, na cultura greco-romana o conhecimento de si se apresentava como a consequência da preocupação de si; no mundo moderno "o conhecimento de si constitui o princípio fundamental". [FOUCAULT: 1988: 22]

### 3.4 EPISTEMOLOGIA MORAL E TECNOLOGIAS DO EU

TS insere-se no contexto dos estudos de Foucault de mais de vinte e cinco anos, estudos que consistem em "traçar uma história das diferentes maneiras em que, em nossa cultura, os homens desenvolveram um saber acerca de si mesmos: economia, psiquiatria, medicina e criminologia" [FOUCAULT: 1988: 17-18] e, para Foucault, seu ponto principal de análise

"não consiste em aceitar este saber como um valor dado, mas sim em analisar estas chamadas ciências como "jogos de verdade" específicos, relacionados com técnicas específicas que os homens utilizam para entender-se a si mesmos" [FOUCAULT: 1988: 18].

Foucault contextualiza seu estudo filosófico sobre a tecnologia do eu com **quatro tipos principais de "tecnologias"**, e assim Foucault compreende que cada uma delas representa uma matriz da razão prática<sup>26</sup>, do seguinte modo:

"1) tecnologias de produção, que nos permitem produzir, transformar ou manipular coisas; 2) tecnologias de sistemas de signos, que nos permitem utilizar signos, sentidos, símbolos ou significações; 3) tecnologias de poder, que determinam a conduta dos indivíduos, os submetem a certo tipo de fins ou de dominação, e consistem em uma

---

<sup>26</sup> Em *Homo Sacer I*, Giorgio Agamben escreve que "uma das orientações mais constantes do trabalho de Foucault é o decidido abandono da abordagem tradicional do problema do poder, [...], na direção de uma análise sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida." [AGAMBEN: 2002: 12-13]

objetivação do sujeito; 4) **tecnologias do eu**, que permitem aos indivíduos efetuar, por conta própria ou com ajuda de outros, certo tipo de operações sobre seu corpo e sua alma, pensamentos, conduta, ou qualquer forma de ser, obtendo assim uma transformação de si mesmos com o fim de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade." [idem]

Sobre estes quatro tipos de tecnologias, Foucault diz que:

"quase nunca funcionam de modo separado, ainda que cada uma delas esteja associada com algum tipo particular de dominação" e que cada uma delas "implica certas formas de aprendizagem e de modificação dos indivíduos, não só no sentido mais evidente de aquisição de certas habilidades, mas sim também no sentido de aquisição de certas atitudes." [FOUCAULT: 1990: 18]

Seu objetivo foi querer mostrar a natureza específica de cada uma das tecnologias e a sua constante interação.

Exemplificando o modo como atuaram e atuam estes quatro tipos de tecnologias na "tradição filosófica da história das idéias de como a cultura humana desenvolveu um saber sobre si mesma", Foucault cita que os dois primeiros tipos de tecnologia são usados habitualmente no estudo das ciências e da lingüística e que foram os dois últimos tipos de tecnologia, as tecnologias do poder e as tecnologias do eu que foram as que mais ele próprio se ocupou e

que seu objetivo de estudo foi tentar "elaborar uma história da organização do saber a respeito da dominação e do sujeito."

### 3.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS TECNOLOGIAS DO EU

O texto do primeiro seminário de TS, um dos seis ministrados na Universidade de Vermont, é um texto de introdução, que assinala fundamentalmente as razões do interesse de Foucault pelo tema do dispositivo da sexualidade e sua relevância para o campo da ética.

Quando Foucault começa a estudar o tema das “regras, deveres e proibições da sexualidade, as interdições e restrições com que estava relacionada”, seu objetivo, como vimos, não era simplesmente o estudo das ações permitidas e proibidas, mas um estudo que fundamentalmente contemplasse,

“os sentimentos representados, os pensamentos, os desejos que puderam ser experimentados, os impulsos que levaram a buscar dentro de si qualquer sentimento oculto, qualquer movimento da alma, qualquer desejo disfarçado debaixo das formas ilusórias.” [FOUCAULT: 1988: 16]

A diferença entre os dispositivos da sexualidade e outros dispositivos consiste que diferentemente de outras interdições, as interdições sexuais estavam sempre conectadas com a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo. [idem]

Sobre o tema, assim para finalizarmos esta Seção, escreve o filósofo Giorgio Agamben, em sua obra *Homo Sacer I*, que: o estudo sobre “as tecnologias

*do eu, através dos quais se realiza o processo de subjetivação, que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo”,* segundo o pensamento do filósofo Giorgio Agamben, é mesmo uma linha evidente de orientação histórica da filosofia de Foucault, e que está presente desde o início em seus estudos sobre o poder e sobre o sujeito.



## CAPÍTULO 4 - VIDA NUA

‘A procura da verdade’

“Não estou doído, parece-me mesmo que nunca fui tão razoável. Simplesmente senti de repente necessidade do impossível. As coisas tal como são não me parecem satisfatórias. [...] É a verdade. Até há pouco tempo, eu não a sabia. Agora sei. Este mundo, tal como está feito, não é suportável. Tenho, portanto, necessidade da Lua, ou da felicidade, ou da imortalidade, de qualquer coisa *demente*, mas que não seja deste mundo [...]. OS HOMENS MORREM E NÃO SÃO FELIZES. - [...] Ora [...] toda a gente passa bem sem essa verdade. Olha à tua volta. Não é ela que os impede de almoçar. - Então é porque tudo à minha volta é mentira, e eu, eu queria que vivesse na verdade.”  
(ALBERT CAMUS, *Calígula*)

### 4. VIDA NUA

O que é ser humana? - É a pergunta que se respondeu nos livros desta pesquisa de dissertação de mestrado em filosofia. Tema da tese é a resposta à pergunta que busca como fundamento uma antropologia filosófica. O que é o homem (ou melhor) ser humana é questão filosófica antiga e arcana. Desde o início da humanidade o ser humano questiona o que se é ou mesmo procura conhecer-se. O conhecimento de ser humana faz da filósofa uma pensadora de

si. À luz de sua própria face transparece a filosofia do conhecimento de si mesma. Este trabalho é uma obra de contemplação sobre o que sou, sobre o que é ser humana.

A resposta à pergunta o que é ser humana foi pensada neste trabalho a partir da tese central da obra *Homo Sacer* de Giorgio Agamben. A obra de Agamben que se pergunta sobre o que é ser humano. É a partir de sua tese que desenvolvemos nossa própria pesquisa. Assim, nossa dissertação perpassou os estudos da obra de Agamben e foi além do pensamento do filósofo italiano para uma investigação própria sobre o que é ser humana.

A questão sobre o que é ser humana é questão filosófica que além de fundamentar uma antropologia filosófica também tem implicações para a teoria política, jurídica e ética, além de implicações para a economia e teologia. Segundo Agamben, “a questão sobre o que é o homem é mais urgente do que as grandes questões sobre os valores e direitos humanos.” [Agamben: 2006: ] Por que a questão sobre o que é ser humana é mais urgente do que as grandes questões sobre os valores e direitos humanos? Porque, responde Agamben, sobre a questão que une e separa o homem do animal está aquela que nos une e separa do divino.

Seguindo a tese de Agamben, nosso trabalho pesquisou o que é ser humana e seu significado estendido à política, à ética e ao direito, pois afinal não é possível pensar uma filosofia política, uma filosofia jurídica, uma ética sem antes contemplar uma antropologia filosófica. O que vem a ser uma antropologia filosófica? Uma filosofia, uma teoria que tem como objetivo pensar

o ser humano, o que ele é, o que constitui o seu ser. Assim, este trabalho é uma investigação sobre o que é ser humano e suas implicações no campo da política, da ética e do direito.

Assim, em primeiro lugar contemplamos um estudo sobre a tese central de *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben, o que é ser humano. Nós contemplamos a tese central da obra e desenvolvemos a investigação a partir de suas considerações para a fundamentação de uma antropologia filosófica. Neste livro, a antropologia filosófica de Giorgio Agamben é pensada a partir de seus principais conceitos, ou seja, a vida nua do *homo sacer*. Procurando a origem e história destes conceitos filosóficos, nossa dissertação contempla através deles os fundamentos da antropologia filosófica de Giorgio Agamben e a partir daí, traçar as implicações para a filosofia política, para a filosofia jurídica e para a ética.

Neste capítulo, sobre antropologia filosófica, contemplamos os fundamentos para uma antropologia filosófica em Giorgio Agamben, e mais ainda, os fundamentos para uma antropologia filosófica contemporânea do século XXI. Neste século, a pergunta o que é ser humano continua a ser contemplada e é fundamental para o pensamento da filosofia contemporânea, principalmente para o pensamento das chamadas ciências humanas. O que é o ser humano senão sempre o lugar das cesuras incessantes e articulações constantes entre o humano e o não-humano? Por que ao procurarmos definir o que é o homem este é sempre indefinível e indeterminado? Este solo

indiferenciado é por sua vez a base do conceito de vida nua, principal conceito para a antropologia filosófica de Agamben.

O objetivo da tese é a fundamentação da antropologia filosófica de Giorgio Agamben, para a qual suas fontes primordiais para tal foram consultadas: Walter Benjamin, Hannah Arendt, Michel Foucault e até mesmo Aristóteles, considerados filósofos fundamentais para o pensamento da filosofia de Giorgio Agamben. Em Walter Benjamin e sua *Crítica da Violência* encontramos os fundamentos do conceito de vida nua de Giorgio Agamben. Em Hannah Arendt e Michel Foucault, encontramos os fundamentos da filosofia política de Giorgio Agamben e sua crítica aos direitos humanos. Em Aristóteles, encontramos os fundamentos da filosofia política de Agamben e sua antropologia filosófica. E ao final, em Michel Foucault, encontramos os fundamentos de esboço para uma filosofia moral, ou seja, para uma ética. E contemplando o pensamento deste filósofo encontramos, nem tanto só segundo o pensamento de Agamben, mas, todavia para todos nós, pensadores da ética de nosso tempo e seus princípios filosóficos.

#### 4.1 VIDA NUA E BIOPOLÍTICA

“Quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção.”  
[AGAMBEN, 2002: 155]

*Na história da filosofia política e jurídica ocidental.* Na história da filosofia política e jurídica do século XX, a filosofia contemporânea sobre a política e o direito contempla um problema *sui generis*, que é a questão filosófica da biopolítica. Fenômeno jurídico-político do tempo presente, o conceito de biopolítica assinala uma verdadeira crise radical das categorias jurídicas e políticas fundamentais do pensamento da história da filosofia política e jurídica moderna e contemporânea.

É somente no horizonte da biopolítica contemporânea que muitas categorias jurídicas e políticas (por exemplo: as oposições das categorias de público/privado, interno/externo, homem/cidadão, animal/humano entre outras) importantes para a formação do pensamento da história da filosofia política e jurídica moderna e contemporânea, encontram um terreno onde:

“De fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna [...], e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido.” [AGAMBEN: 2002: 12]

E é precisamente partindo do ponto de intersecção da análise do vínculo entre o fenômeno jurídico e o fenômeno político – essa verdadeira zona de indiscernibilidade jurídica e política que é o estado de exceção – que contemplamos o problema da biopolítica contemporânea à luz de uma filosofia da história da política e do direito moderna e contemporânea.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Partindo de uma tese sobre a biopolítica formulada por Giorgio Agamben em sua obra *Homo sacer*, levando a sério a sua implicação no plano filosófico político e jurídico contemporâneo, o trabalho contempla uma tese sobre o conceito de *biopolítica* a partir desta tese filosófica já de Giorgio Agamben, e que é precisamente a análise do “ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”, a tese que contempla do registro o resultado que “as duas análises não podem ser separadas”. O resultado registrado da pesquisa é a produção de vida nua. [AGAMBEN: 2002: 14]

#### 4.1.1 VIDA NUA: UMA QUESTÃO FILOSÓFICA

#### 4.1.2 VIDA NUA: ARQUEOLOGIA E GENEALOGIA CONCEITUAL

##### 4.1.2.1 ORIGEM E HISTÓRIA DO CONCEITO

“A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens.”  
[AGAMBEN, 2002: 15]

*Vida nua e biopolítica.* E a partir dos últimos estudos de Foucault sobre a história da sexualidade e sobre os dispositivos de poder – as pesquisas sobre a biopolítica – o filósofo Giorgio Agamben continua então as pesquisas da análise foucaultiana sobre a biopolítica, as pesquisas de Foucault, segundo Giorgio Agamben, sobre o fenômeno da “*crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e cálculos do poder.*” [AGAMBEN: 2002: 125]

O conceito de vida nua é no pensamento de Giorgio Agamben fundamental para sua própria análise sobre a biopolítica por ser um conceito que, em sua filosofia, transforma radicalmente o pensamento filosófico sobre os fundamentos de *arcana imperii* do fenômeno jurídico-político moderno e contemporâneo.

Neste trabalho, o foco do nosso estudo sobre a biopolítica partiu então de um momento preciso da obra de Michel Foucault, daquele insight em que

Foucault coloca a sociedade moderna como instalada num verdadeiro *biocentrismo*:

“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”. [FOUCAULT: 2005: 134]

Assim surge para Foucault o próprio conceito de biopolítica designando o movimento que “faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana.” [Idem]

As conseqüências dessa transformação, que indo além da ruptura do discurso científico (*episteme*) e do modo de inserção clássico da relação entre vida e homem no pensamento antigo, vão ao encontro das bases mesmas do sistema jurídico moderno e contemporâneo. Nesse trabalho onde fixamos nossa atenção nessas conseqüências, esboçadas já por Foucault, é verdade, mas que tratadas também são mais precisamente na obra do filósofo Giorgio Agamben: *Homo Sacer*.

Para o filósofo Giorgio Agamben, na filosofia da história da linguagem os gregos antigos não tinham um único termo para expressar o que nós



chamamos hoje na língua portuguesa com uma única palavra “vida”. Para “vida” os gregos usavam dois termos distintos em morfologia e semântica<sup>28</sup>: o termo *zoé* que expressava o simples fato de viver comum a todos os seres vivos como animais, humanos, deuses (e até mesmo o *ato do pensamento*) [AGAMBEN: 2002: 9] e, *bíos* que significava a forma ou maneira de viver específica e qualificada a um simples indivíduo ou grupo [AGAMBEN: 2000: 3]. Essa distinção gramatical lingüística clássica dos gregos será perdida nas línguas modernas que apresentam apenas exemplos esparsos dessa distinção e de seu significado como nos termos vernáculos “biologia” e “zoologia”.

*Princípio.* Utilizando-se do método arqueológico e genealógico de Foucault, Agamben procurará pensar como a vida nua é distinguida num momento preciso da história da filosofia quando Aristóteles, no *De Anima*, afirma em tom classificatório mas não em busca de definições:

“É por viver que o animal é distinto do inanimado. Mas vida é dito de vários modos, e nós dizemos que uma coisa vive se qualquer um dos seguintes modos estiver presente – pensamento, sensação, movimento ou repouso em um local, além do movimento – para além dos movimentos implicados na nutrição e na degeneração e no crescimento. É por isso que todas as plantas parecem para nós viver. É claro que elas têm em si mesmas um princípio e uma capacidade através das quais

---

<sup>28</sup> “*Morfologia*”, segundo a cultura filosófica da língua portuguesa, significa na gramática lingüística: “*estudo da constituição das palavras e dos processos pelos quais elas são construídas a partir de suas partes componentes, os morfemas*”, e é significado na gramática da tradução: “*parte da gramática que estuda as classes de palavras, seus paradigmas de flexões com suas exceções; flexionismo.*” “*Semântica*”, segundo a cultura filosófica da língua portuguesa, significa na linguagem “o significado das palavras por oposição a sua forma”.

elas crescem e degeneram em direções opostas... Este princípio poderia ser separado dos outros, mas os outros não podem existir separados deste nos seres mortais... Este é, então, o princípio através do qual todas as coisas vivas tem vida". [AGAMBEN: 1999c; 2006b; 2006d: 230; 31-32; 3]

Esse solo indiferenciado que fundamenta e sustenta qualquer vida viva, sua vitalidade, sua "vida natural vegetativa e nutritiva", sola a base da noção de "vida nua".

Essa radical classificação, que segue a praxe aristotélica de investigação que vai da identificação (o que é) até a pergunta final, teleológica, acerca do porque, acaba por abandonar uma centralidade do empreendimento ontológico que na modernidade tem seguimento, segundo Agamben, a partir daí.

Empreendimento aquele que Foucault mostrou com a análise das transformações que fundaram a biopolítica. Essas transformações são aquelas que levaram o estado, a partir do final do século XVIII, "a começar a tomar o cuidado com a vida e com a população como uma de suas tarefas essenciais".

Essas tarefas são levadas a cabo através de uma "progressiva generalização e redefinição dos conceitos de vida orgânica ou vegetativa (que coincidem com a herança biológica da nação)" e hoje, mais do que nunca, com as redefinições dos critérios de morte, redefinições elas mesmas ferramentas do poder, que decidem acerca da continuidade ou não da permanência dos corpos vivos.

#### 4.1.2.2 A VIDA NUA DO *HOMO SACER*

Sobre a questão do ser humano, pensa Agamben se a separação entre “o humano e o animal passa antes de mais nada no interior do ser humano, então é a questão mesma do ser humano – e do ‘humanismo’ – que deve ser colocada de maneira nova”.

\*

*Conceito e definição. Origem e história.* Walter Benjamin, em *Crítica da Violência*, propõe, não sem mistério, um estudo da origem do axioma da sacralidade da vida na filosofia da história do direito e da política. Numa passagem de *Crítica*, Benjamin propõe assim a questão do *Homo Sacer*: “Valeria uma boa questão investigar a origem do dogma da sacralidade da vida.” [BENJAMIN: 1995: 74]

Para nós, a questão que é por sua vez a mais valorosa questão de estudo proposta por Agamben em seus estudos sobre *homo sacer*, é considerada por Walter Benjamin assim: “Talvez, e real provavelmente, e o é relativamente recente, a última tentativa perdida da enfraquecida tradição Ocidental de procurar o sagrado, que tal tradição perdeu, no cosmologicamente impenetrável.” [BENJAMIN: 1996: 251]

*Para uma leitura.* Nosso objetivo geral na leitura do ensaio benjaminiano sobre a *Crítica da Violência* é uma idéia de filosofia do direito e da política e nosso objetivo específico uma ontologia crítica do fundamento das doutrinas filosóficas do direito, especialmente do direito natural e do direito positivo, e da política, especialmente moderna e contemporânea.

Nossa principal crítica do ensaio é sobre a relação da violência com o direito e com a justiça. E logo no início do ensaio, Walter Benjamin considera o fenômeno crítico da violência como sendo a *causa eficiente* das relações morais entre direito e justiça.

E sobre essa relação crítica na esfera do conceito de direito, o ensaio benjaminiano parte da relação de fim e meio, a relação, para Benjamin, fundamental e mais elementar de todo ordenamento jurídico.

No ensaio, Walter Benjamin ao questionar-se duplamente se “a violência constitui um meio para fins justos ou injustos?” ou ainda se “a violência em geral, como princípio, é moral ainda que seja um meio para fins justos?” encontra assim que há uma distinção filosófica na esfera dos meios e dos fins, e este é seu fundamento crítico sobre as doutrinas do jusnaturalismo e do juspositivismo.

Sobre o fundamento crítico do jusnaturalismo, concepção filosófica que, segundo Benjamin, serviu de base ideológica para o terrorismo da Revolução Francesa, a violência é um produto natural, uma matéria prima, cujo emprego não fundamenta problemas, desde que não posta a serviço de fins injustos. Para Benjamin, segundo a teoria jusnaturalista do estado, as pessoas se despojam de toda a sua autoridade em favor do estado, um contrato racional de poder de fato e direito sobre o indivíduo. Na história da filosofia do direito dogmático, a tese jusnaturalista consiste que a violência para fins naturais é juridicamente legítima, dado que “a violência é um dado natural” e assim “julga o direito existente somente mediante a crítica de seus fins.”

Segundo Benjamin, a teoria do juspositivismo compreende-se como poder de transformação histórica e assim “julga todo o direito em transformação somente mediante a crítica de seus meios.”

É importante ressaltar que Benjamin não prescinde da oposição entre naturalismo e positivismo e encontra nas duas escolas um dogma fundamental comum: “Os fins justos podem ser alcançados por meios legítimos, os meios legítimos podem ser empregados a serviço de fins justos.” Assim, para Benjamin o direito natural “justifica os meios legítimos com a justiça dos fins” e o direito positivo “garante a justiça dos fins com a legitimidade dos meios.” A solução da antinomia proposta por Benjamin “parte da compreensão do estabelecimento de critérios independentes para os fins justos e meios legítimos.”

A investigação do ensaio de Benjamin torna-se assim uma investigação sobre o reino dos fins e o problema de um critério de justiça e sobre o reino dos meios, o problema da legitimidade/legalidade, com perguntas tais como, por exemplo: “Qual a legitimidade dos meios que constituem a violência?”

Para responder às questões propostas para solução da antinomia, Benjamin investiga o fundamento crítico da história das doutrinas do direito natural e do direito positivo à luz de uma filosofia da história.

Sobre a doutrina do direito natural, para Benjamin, “os princípios jusnaturalistas não podem decidir o problema da antinomia, mas somente podem levá-lo a uma casuística sem fim”, pois o direito natural é “cego para o condicionamento dos meios.”

E mais adiante, sobre a doutrina do direito positivo, Benjamin assinala que “a teoria positiva do direito” é a “hipótese de partida ao começo da investigação” porque o direito positivo “estabelece uma distinção de princípio entre os diversos gêneros de violência, independentemente dos casos de sua aplicação.”

Segundo Benjamin, na teoria do direito positivo há uma distinção entre a violência historicamente reconhecida, a violência sancionada como poder, e a violência não sancionada como poder. As análises de Benjamin sobre a crítica da violência, partem desta distinção, todavia Benjamin mesmo assinala que “não significa que os poderes sejam ordenados e valorados de acordo com o fato de que estão sancionados ou não.”

Aqui podemos dizer que o ensaio benjaminiano contempla três momentos fundamentais. No primeiro momento do ensaio, Benjamin propõe uma filosofia da história do direito e da justiça para uma crítica da violência, do ensaio questiona o dogma fundamental comum das doutrinas do direito natural e do direito positivo – a violência como fundamento crítico da distinção entre fins e meios. É sobre este primeiro momento do ensaio que tratamos até agora na Seção. O segundo momento, que tratamos a seguir, é o momento em que Benjamin mais especificamente mesmo trata da questão sobre a crítica da violência. O terceiro momento, que tratamos ao final da Seção, é o momento em que Benjamin precisamente trata da questão sobre a vida nua na origem do dogma da sacralidade da vida.

Ao se perguntar do que se trata uma crítica da violência, Benjamin responde que se trata “não de simples aplicação do critério do direito positivo”, mas trata-se de “julgar *a sua vez* ao próprio direito positivo.”

Uma crítica da violência, segundo Benjamin, trata-se “de ver que conseqüências têm, *para a essência mesma da violência*, o fato mesmo de que seja possível estabelecer a respeito dela tal critério ou diferença.” Para uma crítica da violência, “que conseqüências têm o significado dessa distinção?”

Sobre o direito positivo, a distinção da legitimidade da violência segundo a análise de seu significado, para Benjamin, mostrou ser fundada em si.

Uma crítica da violência, para Benjamin, trata-se assim de “encontrar um critério fora da filosofia positiva do direito e também fora do direito natural.” Assim então, para Benjamin, o critério da *Crítica da Violência* consiste em “considerar o direito desde o ponto de vista da filosofia da história.”

Na filosofia da história do direito natural e do direito positivo de Benjamin, o significado da distinção sobre a violência em legítima e ilegítima, no direito natural, consiste na distinção entre “violência com fins justos ou injustos.” No direito positivo, o significado da distinção “exige a todo poder uma origem histórica”, estabelecendo assim uma relação de historicidade entre sanção e legitimidade, relação de historicidade do poder jurídico como princípio universal de submissão passiva aos seus fins e está ligada ao critério de reconhecimento histórico de seus fins. No direito natural, a relação estabelecida consiste em fins jurídicos e fins naturais.

O conceito de pessoa como sujeito jurídico passível das relações jurídicas em nosso tempo, tornou-se, tal como na filosofia da história do direito natural, alvo de fins naturais e fins jurídicos.

O direito, para Benjamin, é o monopólio da violência para salvaguardar o próprio direito. Benjamin então procura uma violência fora do direito e encontra “a violência atual que o direito trata de proibir.”

No ensaio benjaminiano, a função da violência é exemplificada no direito de greve, e para Benjamin, “a classe trabalhadora é hoje em dia, junto com os estados, o único sujeito que tem direito de violência.”

Para Benjamin, a greve é a omissão de uma ação e a ruptura de uma relação, “um meio de todo puro e livre.”

A investigação de Benjamin sobre a função da violência, *a função da violência que o estado teme*, consiste assim no estudo proposto preciso de determiná-la como “único fundamento seguro para sua crítica.”

Para Benjamin, em seu ensaio, são sujeitos jurídicos que sancionam poderes cujos fins contemplam, como no caso do direito público: a celebração da paz. No direito público, a violência bélica tem *status* originário e prototípico. No direito público, a violência é a “existência de um caráter de criação jurídica.”

Na filosofia da história do direito moderno, a pessoa isolada enquanto sujeito jurídico é proibido a violência.

Em sua investigação sobre a função da violência na filosofia da história do direito natural e do direito positivo, crítica de todo poder jurídico legal e executivo e de todo significado moral de atuar, Benjamin em seu ensaio



contempla uma dupla função da violência: “criadora de direito” e “conservadora de direito”.

Em sua filosofia da história do direito positivo, Benjamin analisa o destino e a crítica origem do direito, que para Benjamin, é a “violência suprema do poder sobre a vida e a morte do ordenamento jurídico”. A crítica de Benjamin é que o exercício do poder de vida e morte, a *polícia*, (deve) ser um ato jurídico, um direito, como no problema da decisão enquanto categoria metafísica na monarquia absoluta, enquanto relação de poder do soberano e *polícia* e relação de democracia e *polícia*. Assim, para Benjamin, “toda violência é, como meio, poder que funda ou conserva o direito.”

À pergunta de Benjamin sobre a *possibilidade de existência de outros meios que não sejam os violentos para harmonizar interesses humanos em conflito* segue sua uma crítica da problematidade do direito em geral, e propõe a *paz*: a forma pacífica como um meio puro e não violento.

A problematidade de todo poder jurídico na filosofia da história do direito em geral, a crítica das teorias jurídicas do direito natural e do direito positivo e a crítica a seu dogma fundamental comum - *a crítica da violência* -, levaram Benjamin a formulação do paradoxo da relação jurídica: “*fins justos, meios legítimos/ meios legítimos, fins justos*” - “o paradoxo da insolubilidade de todos os problemas jurídicos”, de problematidade filosófica semelhante na linguagem ao paradoxo do justo e do injusto, do “certo” e do “errado”.

À pergunta de Benjamin no ensaio sobre a *Crítica da Violência*, em oposição ao conceito de violência, partimos de seu pressuposto “criação de

direito é criação de poder” para uma resposta crítica ao seu conceito de *vida nua* que ele mesmo deixou em aberto.

Ao final de sua *Crítica da Violência*, o ensaio de Walter Benjamin deixa em aberto, a crítica do problema paradoxal e insolúvel das relações jurídicas para a filosofia da história do direito e da justiça que contempla o fundamento do problema crítico da distinção benjaminiana sobre as esferas *mítica* e *divina*, que é a questão da *origem do dogma da sacralidade da vida*. O paradoxo da dissolução da violência jurídica enquanto *culpabilidade da vida nua natural* que expia o direito.

Essa problematicidade do conceito de *vida nua* que a *Crítica* de Benjamin contemplava vem à luz novamente na obra *Homo Sacer I* de Giorgio Agamben, o conceito de *vida nua* enquanto fundamento crítico paradoxal da questão da *origem do dogma da sacralidade da vida* e que segundo pensa Walter Benjamin já ao final de sua *Crítica*, “o axioma moderno do *dogma da sacralidade da vida*” faz pensar que “o que aqui é declarado *sagrado* seja, seguindo ao antigo pensamento *mítico*, o portador destinado da culpa: a *vida nua*.”

*A vida nua do homo sacer* é assim, para Walter Benjamin, tal que:

“O homem não pode a qualquer preço ser dito coincidir com a *vida nua* nele nem com a *vida nua* dele nem pode ser dito coincidir com qualquer outra de suas condições e qualidades de seus estados restantes e propriedades incluindo até a unidade de sua pessoa física.” [BENJAMIN: 1996: 251]

Chegamos com essa leitura ao final, que “com a *vida nua* cessa o domínio do direito sobre o vivente.”

## 4.2 ONTOLOGIA E HISTÓRIA

Vida Nua. “No sintagma ‘vida nua’, ‘nua’ corresponde aqui ao termo *haplós*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro.” [AGAMBEN, 2002: 187]

*Vida nua*. O conceito de *vida nua* para Agamben é especialmente interessante, do ponto de vista filosófico da ontologia. A natureza do conceito de *vida nua* assume uma centralidade para o filósofo uma vez que tem *status* ontológico originário para o fenômeno da política e do direito na tradição filosófica da história ocidental moderna. O conceito de *vida nua* pode assim mostrar de que forma e através de que mecanismos jurídicos e políticos foi a *vida nua* incluída/excluída pela máquina jurídica-política moderna e contemporânea.

O que é paradoxal, é que mesmo na sua indeterminação e indefinição, pela ausência de uma decifração, é através de uma ontologia que se centre no conceito de *vida nua* (“*que custodia firmemente as chaves do destino histórico-político do ocidente*”) que poderemos “*expressar a nossa sujeição ao poder político*” e através de suas implicações filosóficas teóricas decifrar o enigma da própria ontologia: “*Atingindo o limite do ser puro, a metafísica (o pensamento) transmuta-se em política (em realidade), assim como sobre o limiar da vida nua que a política transgride-se em teoria*” [AGAMBEN: 1998a: 188].

A questão filosófica contemporânea sobre a ontologia do ser puro e a biopolitização da *vida nua* atinge um limiar de indistinção.

No horizonte da ontologia da biopolítica o pensamento de Giorgio Agamben inicia sobre a linguagem a sua procura da origem do dogma da sacralidade da vida, e encontra, na filosofia da história do direito romano antigo a figura *homo sacer*.

*Homo sacer*. Na arqueologia e genealogia do conceito de *vida nua* na filosofia de Giorgio Agamben encontramos, em seu interior, aquela figura do *homo sacer* como antiga figura do direito romano arcaico no qual a vida de ser vivo do homem era incluída no ordenamento jurídico romano através de sua exclusão, ou seja, sua matabilidade.

“Vida”, no direito romano não era considerada um conceito jurídico, mas indicava o simples fato de viver [AGAMBEN: 2000: 4]. O único caso em que o termo “vida” tinha um significado jurídico era no caso do poder do pai sobre a vida e morte dos filhos. É esse o caso, que constitui o sentido originário do adjetivo *sacer*<sup>29</sup>, enquanto dispositivo que inclui, através de sua exclusão, a vida humana no direito.

Assim, a inclusão da vida, no ordenamento jurídico do direito romano antigo através de sua própria exclusão, isto é, de sua própria matabilidade constitui, ainda hoje, na história do mundo em que vivemos, um paradigma jurídico-político do nosso tempo.

---

<sup>29</sup> Marcel Mauss, sobre as diversas noções do sagrado: “Para que a existência de um certo princípio de operações mentais seja clara, é necessário e suficiente que estas operações possam não se explicar por si mesmas. Nós não poderíamos deixar de contestar a universalidade da noção de sagrado e portanto não será difícil de citar em sânscrito ou em grego uma palavra que corresponda ao *sacer* dos latinos. [...] os gregos e os hindus não tinham eles mesmos uma consciência bastante justa e forte do sagrado?” [MAUSS: 1968: 21]

No mundo ocidental, a inclusão da vida através de sua exclusão, ou seja, de sua matabilidade, constituiu-se ontologicamente, como fundamento arcano, nos códigos jurídico-políticos dos estados-nações modernos, cuja forma estado de exceção é paradigmática ainda nos tempos de hoje.

O *status* ontológico original da *vida nua* no interior do fenômeno jurídico-político do pensamento contemporâneo, originou-se segundo a filosofia de Giorgio Agamben, desde o fundamento da passagem da Idade Clássica à Moderna, já teorizado por Foucault, Hannah Arendt,<sup>30</sup> e que novamente por Giorgio Agamben, e sua originalidade constituiu-se na ruptura do paradigma político-jurídico da modernidade à Antiguidade até o pensamento contemporâneo.

Na história da filosofia política e jurídica contemporânea, sobre o conceito de *vida nua*, sua ontologia, genealogia e arqueologia, contemplamos sobretudo, a filosofia de Foucault, em especial sua obra *A vontade de Saber*. Pois, como escreve Agamben sobre Foucault, no Capítulo 1, intitulado “*A politização da vida*”, na Parte 3, “*O campo como paradigma do moderno*”, na obra *Homo sacer I*: “a sexualidade, a vida biológica são *avatares* modernos” para o pensamento do conceito de *vida nua*.

*Homo sacer*, esta figura jurídica política antiga é o primeiro registro do conceito de vida nua que documenta a origem do dogma teológico jurídico econômico moral e político, a sacralidade da vida.

---

<sup>30</sup> Hannah Arendt, em seus estudos sobre os campos de concentração, foi quem, segundo Agamben, primeiro observou a natureza totalitária do campo, que marca no corpo dos cidadãos e dos homens seu signo, e torna o espaço da política em espaço de vida nua.

### 4.3 NATUREZA HUMANA E BIOPOLÍTICA

*“A maior acusação ao romantismo não se fez ainda: é a de que ele representa a verdade interior da natureza humana. Os seus exageros, os seus ridículos, os seus poderes vários de comover e de seduzir, residem em que ele é a figuração exterior do que há mais dentro na alma, mas concreto, visualizado, até possível, se o ser possível dependesse de outra coisa que não o Destino”. (F. Pessoa, Livro do Desassossego, Trecho 54)*

*Natureza Humana.* Em novembro de 1971, numa discussão com N. Chomsky intitulada “Human Nature: Justice versus Power”, Foucault contempla à questão da natureza humana. Para Foucault:

“Na história do conhecimento, a noção de natureza humana (me) parece ter desempenhado essencialmente o papel de indicador epistemológico para designar certos tipos de discurso em relação ou em oposição à teologia, à biologia ou à história.” [FOUCAULT: 2003: 90-91]

Tomando o exemplo da biologia, Foucault diz que:

“Alguns conceitos têm uma função de classificação; outros, uma função de diferenciação ou de análise; alguns nos permitem, por exemplo, caracterizar os objetos em tecidos,

outros isolam elementos como traços hereditários, ou estabelecem o papel do reflexo. Ao mesmo tempo, há elementos que desempenham um papel no discurso e nas regras internas da prática do raciocínio. Mas existem também noções periféricas através das quais a prática científica se designa ela própria, se distingue das outras práticas, delimita seu domínio de objetos, e define a totalidade de suas tarefas futuras. A noção de vida desempenhou esse papel em biologia durante um dado período.” [FOUCAULT: 2003: 90]

Sobre a questão filosófica da natureza humana, Foucault diz como o conceito preciso de natureza humana pode ser pensado por diferentes graus de elaboração, tal como a noção de vida mais contemporaneamente.

A resposta de Foucault, indo além dos preconceitos de classes sociais, concebe naturezas humanas totalmente diferentes. Para Foucault, o colapso do conceito universal de natureza humana singular pode ser considerado semelhante aquele colapso do conceito de vida contemporâneo.

Precisando o conceito de vida para a análise, contudo considerando o saber e a documentação histórica das teorias e práticas dos diferentes graus de elaboração da noção de vida, Foucault retorna à questão da natureza humana sobre horizonte da biopolítica.

*Biopolítica*. Em 2002, por sua vez, Giorgio Agamben publica a obra *O Aberto* onde contempla a questão da “natureza humana” diferentemente. Em uma passagem da obra, escrita mais precisamente ao final do último parágrafo do penúltimo ensaio da obra no capítulo intitulado “Ociosidade”, Agamben



contempla um conceito de natureza humana *“que se tornou perfeitamente inoperante”*.

E partindo destes ensaios de Agamben sobre o homem contemplamos em nosso estudo a originalidade do conceito de biopolítica na contemporaneidade, e especialmente em sua filosofia, o conceito de natureza humana.

Enunciando em forma de teses os resultados de sua pesquisa sobre o conhecimento do homem, sua arqueologia, genealogia e ontologia, Agamben em seu ensaio intitulado *“Antropogênese”* faz uma leitura, ainda que provisória, sobre a *“máquina antropológica ocidental”* e enuncia o filósofo que há os seguintes problemas filosóficos: 1) a *antropogênese* é uma genealogia do ser humano; 2) a ontologia, genealogia e arqueologia do ser humano; 3) o campo de exceção; 4) a ontologia do ser humano; 5) a ontologia da biopolítica; 6) a antropologia filosófica.

Das seis teses provisórias de Agamben, a quinta tese é a que mais precisamente nos interessa neste estudo. Literalmente, a quinta tese estabelece que: *“O conflito político decisivo, que governa qualquer outro conflito, é, em nossa cultura, aquele entre a animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, pois, co-originariamente biopolítica.”*

Seguindo à tese de Agamben pensamos que a originalidade do pensamento da biopolítica é co-originária à origem do pensamento e do conhecimento humano, a ontologia do ser humano e a ontologia da biopolítica encontram-se num mesmo limiar crítico que é a questão o que é o homem.

Questão fundamental da antropologia filosófica contemporânea, de originalidade antiqüíssima, a questão filosófica sobre o que é o homem na contemporaneidade é então repensada por Agamben, em sua obra *Homo Sacer* e *O Aberto*.

Para Agamben, no ensaio sobre a “*Antropogênese*”, “o tornar-se humano do ser vivo” é uma questão ontológica fundamental sobre a filosofia política e jurídica e sobre a antropologia filosófica da história do mundo ocidental, histórica desde os antigos, medievais, modernos e contemporâneos.

## 4.4. A VIDA NUA E CRUA

### 4.4.1 O SENTIDO DA VIDA

Assim, para pensar o mundo melhor, tento entender melhor onde vivo. Sendo assim penso o que é a mulher, pois afinal, sou uma mulher. Podemos tentar entender os conceitos políticos de Hannah Arendt, antropológicos do velho mestre Lévi-Strauss, do direito de Agamben ou da ética de Foucault, mas como sem antes entender quem somos nós?

Assim como para a bioética que discute ser o homem ou não o centro da ética humana temos agora que deixar bem claro que valor atribuiremos à vida humana e todas as outras formas. É impossível dissociar o valor da vida humana ao valor da vida em si. Afinal quem se atreve a dizer que o valor da vida do homem é maior do que da flor que espreita o rochedo? Da mesma maneira como é impossível decidir esta questão é impossível decidir quem deve viver o feto ou mãe? Embora a ciência médica tenha na hora necessária escolher quem vive. Decidir quem vive é escolher que vida tem mais valor. Nesta hora o médico pensa quem tem mais chances, quem teria mais expectativa, mais saúde, mais felicidade. Para Schopenhauer a infelicidade é o sentido da vida humana, sendo assim que valor tem a vida então? Pergunto agora aos caros leitores se podemos discutir se o sentido da vida é a felicidade e qual seria de fato o peso da vida nua?

Não podemos pensar sobre quem somos nós, sobre onde vivemos, o que é a mulher ou que é a vida sem primeiro pensarmos no amor. No *Banquete* de

Platão, Fedro ao discursar para seus honoráveis companheiros de *symposion*, dentre eles o grande Sócrates, o mais sóbrio dos ébrios, disse a eles “concluo, pois, que, de todos os deuses, o Amor é o mais antigo, o mais augusto de todos, o mais capaz de tornar o homem virtuoso e feliz, durante a vida e após a morte.” Após ouvir atentamente seu companheiro Agáton, Sócrates sugere o método interrogativo como forma de enveredar-se pelo enredo e assim sob a forma de Diotima, personagem de sua fantasia, e fazendo dela suas próprias palavras, pelas quais assim poderia humildemente expressar-se livremente.

#### 4.4.2 O AMOR

“Diotima – Até uma criança, caro Sócrates, seria capaz de saber que filosofam justamente aqueles que estão entre uns e outros e que desses faz parte Eros. A sabedoria efetivamente, é uma das coisas mais belas que há e Eros tem como objeto do seu amor precisamente o que é belo. Logo, devemos reconhecer que Eros é necessariamente um filósofo e como tal ocupa um meio-termo entre o sábio e o tolo. Isso, aliás, resulta de sua origem: Eros é filho de um pai sábio e ativo e de uma mãe sem instrução e iniciativa. Essa é, caro Sócrates, a natureza deste gênio.” (Banquete, Platão)

O que possuirá aquele que possui o belo? Contudo, se alguém em vez de belo dissesse bom, e em lugar da primeira questão, te propusesse esta: o que deseja quem ama o que é bom? Se quisessem responder corretamente a essa pergunta diriam que quer possuí-lo. E que é que tem quem possui o que é bom? Quem possui o que é bom é feliz. É pela aquisição do que é bom que os felizes são felizes. Não vos parece, caros amigos, que todos desejam possuir o que é bom? Por esse motivo, por que não afirmamos logo que todos amam, uma vez que todos desejam o mesmo, e por que dizemos, ao contrário, que apenas alguns poucos amam e outros não? A confusão nasce do fato de aplicarmos a uma espécie de amor o nome do gênero todo. Para outras espécies, reservamos nomes especiais, como por exemplo, a poesia. A poesia, como sabem, é um conceito múltiplo, em geral se denomina poesia tudo aquilo que passa da não-

existência a existência. Poesia são criações que se fazem em todas as artes. Dá-se nome de poeta ao artista que realiza essas criações. Poeta, vem do verbo grego *poiétês, que significa o que faz*. Mas que, literalmente segundo o sentido mais amplo devia ter o sentido de criador. Se poeta na acepção da palavra tem o sentido de criador, todos os artífices deveriam ser chamados poetas, mas apesar disso assim só são chamados os que praticam os versos e a música. Pois o mesmo se dá com o amor.

Todos pensam em geral que o amor consiste no desejo do bem e da felicidade. Mas há muitos modos de dar satisfação ao amor e dentre eles, o de procurar as riquezas, os esportes e a filosofia, aos quais todavia estes não podem ser chamados de amantes e amados apenas a uma espécie de amor e seus parceiros, é que se dá o nome de direito pertencente ao gênero todo. Assim como nós, meus caros colegas, nos chamamos filósofos, pois amamos o saber, e não amantes.

Há um ditado presente no imaginário popular que diz que os que amam nada mais fazem senão procurar sua cara metade, porém creio que amar não seja procurar nem a metade nem o todo, mas sim procurar o que é bom. Dilaceramos nosso próprio corpo em consultórios de cirurgia plástica em busca de um padrão ideal de beleza para que assim possamos possuir o que amamos ou aquilo que nos parece bom ou belo. Podemos concluir que a humanidade ama o que é bom e não só deseja possuir o que é bom, mas como sempre possuir aquilo que é bom. Podemos assim dizer que o amor é o desejo de possuir sempre o que é bom. Pois então, o amor é a criação da beleza segundo o

corpo e o espírito. Todos os homens desejam procriar segundo o corpo e segundo o espírito. Quando chegamos a certa idade a natureza nos impele para que procriemos, mas a procriação só se faz no belo. A união do homem e da mulher é a procriação e há algo de divino nisso. A procriação é algo de imortal num ser mortal. Assim, aquele que deseja procriar quando se aproxima do que é belo sente aumentar o desejo e o prazer. E assim concebe e dá a luz. Quando ao contrário se aproxima do que é feio, fecha-se e afasta-se, abstêm-se e não procria, sofrendo entre dores e desejos de procriar. Por isso, que ama o belo todo aquele que deseja procriar e está cheio de desejos, porque o belo o liberta de uma grande dor. Por isso, o amor é o desejo do que é belo e por isso a importância da procriação, é que ela representa algo que perdura e é para o mortal a imortalidade. O desejo da imortalidade é inseparável do desejo do bem, sendo assim o amor consiste na posse perpétua do bem do que resulta que o amor é o desejo de imortalidade.

Na medida em que conheço o amor, eu me torno o amor. O amor é mais do que uma emoção. Ele é uma força da natureza e, portanto, tem que conter a verdade. Quando eu pronuncio a palavra amor, eu posso captar o sentimento, mas a essência não pode ser proferida. O amor mais puro situa-se onde é menos esperado – no desapego.

#### 4.4.3 A VIDA

*“CREIO QUE irei morrer.  
Mas o sentido de morrer não me ocorre,  
Lembro-me que morrer não deve ter sentido,  
Isto de viver e morrer são classificações como as das plantas.  
Que folhas ou que flores tem uma classificação?  
Que vida tem a vida ou que morte a morte?  
Tudo são termos onde se define.  
A única diferença é um contorno, uma paragem, uma cor que  
destinge, uma ...”*  
(F. Pessoa, *Poemas Inconjuntos*)

Para Aristóteles é através da vida que o animal se distingue do inanimado, mas o viver se diz de várias maneiras e se ao menos uma delas subsiste, como o pensamento, a sensação ou movimento e repouso em um lugar, ou movimento segundo a nutrição, a destruição ou o crescimento, disso diremos que algo vive. Por isso é que as plantas parecem para nós viver. As plantas têm em si mesmas um princípio e uma potência tal que crescem e destroem-se em direções opostas. Este princípio pode ser separado dos outros, mas não nos seres mortais, o que é notável nas plantas. Nas plantas não há nenhuma outra potência da alma, além de viver. E então, é através deste princípio que o viver pertence aos seres vivos. Esta parte da alma que as plantas participam Aristóteles dizia potência nutritiva.



A divisão da vida em vegetal e de relação, orgânica e animal, animal e humana passa então, sobretudo, pelo interior do homem vivente, como uma fronteira móvel e uma cisão íntima. Provavelmente não é possível uma decisão mínima sobre o que é humano e o que não o é. Só é possível opor os homens aos outros seres viventes e ao mesmo tempo organizar a complexa e nem sempre edificante economia das relações entre os homens e os animais. Porque algo assim como uma vida animal é separada no interior do homem, porque a distância e a proximidade com o animal é medida e reconhecida no mais íntimo e próximo do homem.

Mas se isto é verdade, se a cisão entre o homem e o animal passa, sobretudo, no interior do homem ou da mulher, então a questão do homem e do humanismo deve ser formulada em novos termos. Em nossa cultura o homem tem sido sempre pensado como a articulação e a conjunção de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um *lógos*, de um elemento natural e de um elemento sobrenatural, social e divino. Temos que aprender ao contrário a pensar o homem como o que resulta de uma desconexão destes elementos e não investigar o mistério metafísico da conjunção, mas sim o mistério prático político da separação. Que é o homem se sempre o lugar e ao mesmo tempo o resultado de divisões e cisões incessantes? Trabalhar sobre essas divisões é perguntar-se de que modo o homem tem sido separado do não homem e o animal do humano, é mais urgente do que tomar posição sobre as grandes questões sobre valores e direitos humanos. E talvez também a esfera mais

luminosa das relações com o divino dependa, de alguma maneira, daquela mais obscura que nos separa do animal, ensina Agamben.

#### 4.4.4 ÉTICA OU VALOR DA VIDA

“Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha adquirir os direitos que jamais lhe deveriam ter sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser senciente ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade da linguagem? Mas um cavalo e um cão adulto são mais racionais e comunicativos do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Supondo porém, que as coisas não fossem assim, que importância teria tal fato? A questão não é “eles são capazes de raciocinar?”, nem “são capazes de falar?”, mas, sim: “eles são capazes de sofrer?” (Introdução aos Princípios Morais e Legislação, Jeremy Betham)

Segundo Peter Singer, Jeremy Bentham aponta a capacidade de sofrer como a característica vital que confere a um ser o direito a igual consideração. A capacidade de sofrer ou mais estritamente de sofrer e sentir prazer ou felicidade não é simplesmente outra característica da linguagem ou da matemática avançada. Bentham não está dizendo que os que tentam demarcar a linha intransponível que determina se os interesses de um ser devem ser levados em consideração, terminaram por escolher a característica errada. A capacidade de

sofrer e de sentir prazer é um pré-requisito para se ter algum interesse, uma condição para que possamos falar de interesse de uma maneira plausível. Seria um contra-senso afirmar que não é do interesse de uma pedra ser chutada para fora da estrada por um menino da escola. Uma pedra não tem interesse porque não sofre. Nada que lhe possamos fazer fará qualquer diferença para o seu bem estar. A capacidade de sofrer e de sentir prazer, não é apenas necessária, mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses, pelo menos o interesse de não sofrer. Isto é ética.

E assim, ao final, posso dizer que me sinto mais feliz que Schopenhauer para dizer que o valor da vida é a vida em si, ou seja, a vida nua.

## CONCLUSÃO

“Concluo, pois, que, de todos os deuses, o Amor é o mais antigo, o mais augusto de todos, o mais capaz de tornar o homem virtuoso e feliz durante a vida e após a morte.” (PLATÃO, *Banquete*)

“A divisão da vida em vegetal e de relação, orgânica e animal, animal e humana passa então, sobretudo, pelo interior do vivente homem como uma fronteira móvel; e sem esta íntima cesura, provavelmente não seja possível a decisão mesma sobre o que é humano e o que não o é.” [AGAMBEN: 2006: 35]

Nosso trabalho foi muito longe, mesmo que tenha começado do começo, o que se perderia em distância, mas não foi este o caso. Nosso trabalho voou muito longe e tão alto que ao voltar ao seu chão quase não aterrissou, mas também não foi este o caso. O tema conseguiu um bom desenvolvimento e até tomou um caminho natural.

A pesquisa é claro, foi muito fértil e inspirador o tema. Ficamos muito felizes em realizá-la e ela nos trouxe muitas alegrias e felicidades.

A antropologia filosófica é um vasto campo do conhecimento, sem fronteiras e com muito ainda a ser desbravado, sejamos os últimos, e

conheçamos a nós mesmos, que já é um passo para o pensamento da antropologia filosófica, o primeiro.

O todo e suas partes, isto é o homem. As coisas são sempre ficções, assim como a política e o direito. O homem é um todo. O mundo é um todo. O universo é uma totalidade. O homem faz parte da totalidade do universo. É um ser universal.

O homem é capaz de conhecer-se a si mesmo e também é capaz de conhecer a totalidade do universo. O que faz humano o ser humano é o que ele faz com o tempo da sua vida, isto é, sua ética. E aí, vemos claramente a conexão íntima e necessária entre a antropologia filosófica e a ética. E assim da mesma maneira, as grandes questões sobre os valores e direitos humanos.

Assim, podemos de fato concluir com Foucault, que já evidenciava-se n' *A Vontade de Saber* a transformação da política em *biopolítica*, com a conseqüente inclusão da vida nua nos cálculos e estratégias do poder da máquina jurídico-político moderna e contemporânea.

Podemos concluir com Agamben, que a relação que liga a vida nua à máquina jurídico-político moderna e contemporânea é uma relação de exceção.

Concluindo pensamos sobre o conceito de vida nua, que Foucault e Benjamin estão na base do pensamento de Agamben sobre a vida nua e a biopolítica, sua ontologia, genealogia e arqueologia.

Em conclusão pensamos sobre a filosofia de Walter Benjamin que ela é essencial para o pensamento da filosofia de Giorgio Agamben e sobre o conceito

de vida nua tornado produto da crítica do dogma da origem da sacralidade da vida no naturalismo e no positivismo moderno e contemporâneo.

Contemplamos que o ensaio benjaminiano sobre a violência constitui um fundamento crítico da teoria e filosofia do direito de Agamben sobre a biopolítica, moderna e contemporânea.

Podemos então concluir deveras, com o que escreve o filósofo Giorgio Agamben na obra *Potencialidades: “a difícil tarefa da filosofia vindoura”* é “restaurar a coisa em si ao seu lugar na linguagem e, ao mesmo tempo restaurar a dificuldade de escrever o lugar da escrita na tarefa poética da composição.”

[AGAMBEN: 1999c: 38]

Se a vida do homem tornou-se seu único bem, então a vida nua do homem, o que antes na antiguidade e na modernidade chamamos natureza humana, passou na contemporaneidade, a ser simplesmente vida nua.

*O Paradoxo da Lei: A Genealogia Poética do Universo, do Homem e da Vida* é um esboço sobre o que pode valer a vida. Tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação. Como o filósofo que contempla a vida sem nunca ter vivido antes. Mas o que pode valer a vida, se o primeiro ensaio da vida já é a própria vida? É isso o que faz com que a vida pareça sempre um esboço. Contudo, todavia “esboço” não é a palavra correta, porque um esboço é sempre um projeto de alguma coisa, como a preparação de um quadro, ao passo que o esboço que é a nossa vida não é o esboço de nada, é um esboço sem quadro.

Se o ensaio da vida é sempre a vida, não poder viver senão uma vida é igual não viver nunca. “Uma vez não conta, uma vez é nunca” (“*Einmal ist keinmal*”). A vida nua é o valor da vida em si.

O valor da vida em si mesma está hoje entre as grandes questões éticas, políticas e jurídicas mais importantes. Pois como já dissemos, o que é o homem senão o lugar de divisões e articulações incessantes entre a humanidade e todas as outras formas de vida do Universo.

E responder a questão o que é o homem em filosofia é mais urgente e preciso que as grandes questões sobre os valores e direitos humanos. Porque o que se passa então nessas questões é o que o homem é, pois que desta questão depende todas as outras.

É como Kant disse em sua *Lógica*:

“O domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) *O que posso saber?* 2) *O que devo fazer?* 3) *O que me é lícito esperar?* 4) *O que é o homem?* À primeira questão responde a *Metafísica*; à segunda, a *Moral*; à terceira, a *Religião*; e à quarta, a *Antropologia*, porque as três primeiras questões remetem à última.” [DUTRA: 2005: 241]

E quando Kant diz “homem” eu quero mudar e dizer: “amor”, primeiro, porque prefiro, e segundo, é onde todo caminho leva. Como disse Fernando Pessoa, em seu primeiro fragmento do Livro do Desassossego. Como ele, nasci em um tempo em que a maioria dos homens haviam perdido a crença em Deus, pela mesma razão que os seus antecessores a haviam tido – sem saber porquê. E então, porque o espírito humano tende naturalmente para criticar porque sente,



e não porque pensa, a maioria desses homens escolheu a Humanidade para sucedâneo de Deus. Pertenço, porém, àquela espécie dos humanos que estão sempre na margem daquilo a que pertencem, nem vêm só a multidão de que são, senão também os grandes espaços que há ao lado. Por isso é que nem abandonei Deus tão completamente como a maioria dos homens, e muito aceitei também a Humanidade, mas também nunca. Considerei que Deus, sendo improvável, poderia ser, podendo pois dever ser adorado; mas que a Humanidade, sendo uma mera idéia biológica, e não significando mais que a espécie animal humana, não era mais digna de adoração do que qualquer outra espécie animal. Este culto da Humanidade, com seus ritos de Liberdade e Igualdade, pareceu-me sempre uma revivescência dos cultos antigos, em que animais eram como deuses, ou os deuses tinham cabeças de animais.

Assim, sabendo crer em Deus, e ainda que podendo crer numa soma de animais, fiquei, como todos os oceanos de pessoas, na distância de tudo que chamamos Declínio. O Declínio é a perda total da inconsciência; porque a inconsciência é o fundamento da vida. "O coração, se pudesse pensar, pararia."

A quem, como nós, diz o poeta, assim, vivendo não sabe ter vida, que resta senão como a meus poucos semelhantes, a renúncia por modo e a contemplação por destino? Sem saber o que a vida religiosa é, nem podendo sabê-lo, porque não se tem fé com a razão; não podendo ter fé na abstração do homem, nem sabendo mesmo que fazer dela perante nós, ficava-nos, como motivo de ter alma, a contemplação estética da vida. E, assim, fora do circuito

de todos os mundos, indiferentes ao divino e desprezadores do humano, entregamo-nos inelutavelmente à sensação sem propósito.

Não tomando nada a sério (sic), nem considerando que me fosse dada, por certa, outra realidade que não as minhas sensações, nelas me abrigo, e as elas exploro como a grandes países desconhecidos. E, se me emprego assiduamente, não só na contemplação estética, mas também na expressão dos seus modos e resultados, é que a prosa ou o verso que escrevo, destituída de vontade de querer convencer o alheio entendimento ou mover a alheia vontade, é apenas como o falar alto de quem lê, feito para dar plenitude objetiva ao prazer subjetivo da leitura, diz Pessoa.

Sei bem que toda a obra tem que ser imperfeita, e que a menos segura de minhas contemplações será a daquilo que escrevi. Mas tudo é imperfeito, nem há ocaso tão belo que o não pudesse ser mais, ou vento leve que me dê sono que não pudesse dar-me um sono mais calmo ainda. E assim, contempladora igual das montanhas e das estátuas, gozando os dias como os livros, sonhando tudo, para o convergir na minha íntima substância, farei também descrições e análises, que uma vez feitas, passarão a ser coisas ádvenas, que posso gozar como se viessem no tempo.

Não é este o conceito dos pessimistas, como disse Pessoa sobre Vigny, para quem a vida é uma cadeia, onde ele tecia palha para se distrair. Ser pessimista é tomar qualquer coisa como trágico, e essa atitude é um exagero e até um incômodo. Não tenho, é certo, um conceito de valia que se aplique a obra que produzi. Produzi-a, isto é certo, para me distrair, porém não como um

preso que tece a palha, para se distrair do Destino, senão da menina que borda almofadas, para se distrair, mais nada.

Como Pessoa, considero a vida uma hospedaria onde tenho que me demorar até que é chegada a diligência do abismo. Não sei onde ela me levará, porque não sei nada. Poderia considerar esta hospedaria tal qual uma prisão, porque estou obrigada a esperar nela; poderia considerá-la um lugar social, porque aqui me encontro com outros. Assim, como Pessoa, não sou nem impaciente, nem comum. Como o poeta português, deixo ao que são os que se fecham no quarto, deitados moles em suas camas onde esperam sem sono; como ele, deixo ao que fazem os que conversam nas salas, de onde as músicas e as vozes chegam cômodas até mim. E igual ao poeta, sento-me à porta e embebo meus olhos e ouvidos nas cores e nos sons da paisagem, e canto lento, para mim só, vagos cantos que componho enquanto espero.

E ao fim diz o poeta Fernando Pessoa para nós:

“Para todos nós descera a noite e chegará a diligência. Gozo a brisa que me dão e a alma que me deram para gozá-la, e não interrogo mais nem procuro. Se o que deixar escrito no livro dos viajantes puder, relido um dia por outros, entretê-los também na passagem, será bem. Se não o lerem, nem se entretiverem, será bem também.”

Assim, gostaria de encerrar a dissertação com um poema que acredito sintetiza bem o que queremos e o que pensamos. O amor não muda e é eterno, como já disse uma vez Shakespeare, em seu soneto 116:

*“Let me not to the marriage of true minds  
Admit impediments; love is not love  
Which alters when it alteration finds,  
Or bends with the remover to remove.  
O no, it is an ever-fixed mark,  
That looks on tempests and is never shaken;  
It is the star to every wand’ring bark,  
Whose worth’s unknown, although his height be taken.  
Love’s not Time’s fool, though rosy lips and cheeks  
Within his bending sickle’s compass come;  
Love alters not with his brief hours and weeks,  
But bears it out even to the edge of doom.  
If this be error and upon me proved  
I never writ, nor no man ever loved.”*

*“Que à união de espíritos puros  
Eu não aceite impedimentos  
Não é amor, o amor que muda  
Quando mudanças encontra  
Ou se curva a quem quer extingui-lo  
Oh, não, o amor é um marco eterno  
Que inalterável enfrenta as tormentas  
É estrela a qualquer barco errante  
De brilho certo e valor inestimável  
O amor não é joguete do tempo  
Embora ao envelhecer os lábios nos entorte  
Com breve hora ou semana não se altera  
E permanece inalterado até o fim dos tempos  
E se isso é erro e em mim a prova tem  
Então nunca escrevi e ninguém jamais amou.”*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **L'uomo senza contenuto**. Documenti letterari. Milan: Rizzoli, 1970. [Tradução: **The Man without Content**. Meridian: Crossing Aesthetics. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999a. Traduzida por Georgia Albert].

\_\_\_\_\_. **Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia**. Nuovo politecnico, 105. Torino: Einaudi, 1978. [Tradução: **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: UFMG, 2005a. Traduzida por Henrique Burigo].

\_\_\_\_\_. **Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività**. Torino: Einaudi, 1982. [Tradução: **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Belo Horizonte: UFMG, 2006a. Traduzida por Henrique Burigo].

\_\_\_\_\_. **La comunità che viene**. Saggi brevi. Torino: Einaudi, 1990. [Tradução: **The Coming Community**. Theory Out of Bounds, 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. Traduzida por Michael Hardt].

\_\_\_\_\_. **Homo sacer I: il potere sovrano e la nuda vita**. Torino: G. Einaudi, 1995. [Tradução: 1 **Homo Sacer I: Sovereign Power and Bare Life**. Meridian: Crossing Aesthetics. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998a. Traduzida por Daniel Heller-Roazen; 2 **Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2002a. Traduzida por Henrique Burigo].

\_\_\_\_\_. Política del exilio. Venecia, **Archipiélago**, 26-27. 1995.

\_\_\_\_\_. **Mezzi senza fine: note sulla politica**. Temi, 62. Torino: Bollati Borlinghieri, 1996. [Tradução: **Means without End: Notes on Politics**. Theory Out of Bounds, 20. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. Traduzida por Vincenzo Binetti e Cesare Casarino].

\_\_\_\_\_. **Categorie italiane: Studi di poetica**. Marsilio Editori. 1996a. [Tradução: **The End of the Poem: Studies in Poetics**. California, Stanford University Press Stanford. s\d.]

\_\_\_\_\_. **Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone: homo sacer III**. Torino: Bollati Boringhieri, 1998b. [Tradução: **Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive. Homo Sacer III**. New York: Zone Books, 1999b. Traduzida por Daniel Heller-Roazen].

\_\_\_\_\_. **Potentialities: Collected Essays in Philosophy.** Meridian: Crossing Aesthetics. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999c. Edição e tradução por Daniel Heller-Roazen.

\_\_\_\_\_. **L'aperto.** Torino: Bollati Boringhieri, 2002b. [Tradução: 1 **Lo Abierto - El Hombre y El Animal.** Valencia, Pre-Textos, 2005b; 2 **O Aberto: o homem e o animal.** Florianópolis: UFSC, 2005c. Traduzida por Selvino J. Assmann; 3 **Lo abierto.** Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006b. Traduzida por Flavia Costa e Edgardo Castro.]

\_\_\_\_\_. **"What is a Paradigm?"** European Graduate School EGS. <<http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm-2002.html>>. 2002c.

\_\_\_\_\_. **Estado de Exceção.** São Paulo: Boitempo. 2004a.

\_\_\_\_\_. O Fim do Pensamento. **Terceira Margem, Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura,** Ano VIII, n. 11. 2004b.

\_\_\_\_\_. **Amizade.** Florianópolis: UFSC, Departamento de Filosofia - CFH. Tradução: Selvino José Assmann. 2004c.

\_\_\_\_\_. "La potenza del pensiero". In: **La potenza del pensiero: Saggi e conferenze.** Macerata: Néri Pozza Edit., 2005, pp. 273-287. Tradução: Selvino J. Assmann: "A potência do pensamento". Florianópolis: UFSC, Departamento de Filosofia - CFH. 2006c.

\_\_\_\_\_. "L'opera dell'uomo." In: **La potenza del pensiero: Saggi e conferenze.** Macerata: Néri Pozza Edit., 2005, pp. 365-376. Tradução: Selvino J. Assmann: "A Obra do Homem." Florianópolis: UFSC, Departamento de Filosofia - CFH. 2006d.

ALBANO, Sergio. **Michel Foucault: glosario de aplicaciones.** Buenos Aires: Quadrata. 2005.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo.** São Paulo: Cia. das Letras. 1989.

\_\_\_\_\_. **The Human Condition.** Chicago: University of Chicago Press. 1998.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento.** São Paulo: Cia. das Letras. 2004.

ARISTÓTELES. **The Works of Aristotle, Volume II.** Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc. 1952.

ASSMANN, Selvino J. **Apresentação**. Florianópolis: UFSC. 2007.

BENJAMIN, Walter. **Para uma crítica de la violencia**. Buenos Aires: Editorial Leviatán. 1995.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin - Selected Writings, Volume 1, 1913-1926**. Belknap Press, Harvard University: Cambridge (Mass.). 1996.

BERTEN, Andre. **Filosofia Política**. São Paulo: Editora Paulus. s/d.

CACCIARI, Massimo. La paradoja del extranjero. Venecia, **Archipiélago**, 26-27. 1995.

CALARCO, Matthew. "Death and Mourning - On the Borders of Language and Death: Agamben and the Question of the Animal." **Philosophy Today** (2000), 44: 91-96.

CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: Cia. das Letras. s/d.

CAPONI, Sandra. A Biopolítica da População e a Experimentação com Seres Humanos. Free Themes. **Ciência & Saúde Coletiva**, 9(2): 445-455, 2004.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio." **Mana** 2(2): 115-144, 1996.

CAVARERO, Adriana e Judith BUTLER. **Condizione umana contra "natura"**. Roma: Micromega, Almanaco di Filosofia, Gruppo Editoriale L'Espresso, n.4, p. 135-146. 2005. Tradução Selvino J. Assmann: "**Condição Humana contra 'Natureza'**". Florianópolis: UFSC - CFH - Filosofia. 2006.

CORREIA, Adriano. "Os campos de concentração e a fabricação da superfluidade". Goiânia: **Fragm. Cult.**, v. 13 Especial, p. 185-200. 2003.

COSTA, Flavia. "Entrevista com Giorgio Agamben." Niterói: **Rev. Dep. Psicol. UFF**, v. 18, 2006.

DE BETTIO, Silvio César. **O campo de concentração global: tendências totalitárias numa sociedade em transformação**. Trabalho de Conclusão de Curso. Florianópolis: Departamento de Direito, UFSC. 1999.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto. 1997.

DUARTE, André. **Modernidade, biopolítica e violência**. Curitiba: Departamento de Filosofia, UFPR. [www.tropico.uol.com.br](http://www.tropico.uol.com.br). Acesso: 22.8.2003.

DUTRA, Delamar José Volpato Dutra. **Razão e Consenso em Habermas: A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia.** Florianópolis: Editora da UFSC. 2005.

DUTRA, Delamar; Maria de Lourdes Borges e Darlei Dall’Agnol. **Ética** (o que você precisa saber sobre). Rio de Janeiro, DPA.

FELIPE, Sonia T. **Por uma Questão de Princípios.** Florianópolis: Fundação Boiteux. 2002.

FOUCAULT, Michel. **The Technologies of The Self.** Massachusetts: University of Massachusetts Press. 1988. [Tradução: **Tecnologías del yo y otros textos afines.** Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. 1990].

\_\_\_\_\_. **A Verdade e as Formas Jurídicas.** Rio de Janeiro: NAU Editora. 2003a.

\_\_\_\_\_. **Ditos e Escritos, Vol. IV.** Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2003b.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber.** Rio de Janeiro: Edições Graal. 2005.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir.** Rio de Janeiro: Edições Graal. 2005a.

GALIMBERTI, U. “Técnica e natureza: a inversão de uma relação”. Florianópolis: **Socitec e-prints**, v. 1, n. 1, p. 3-13. Jan-Jun. 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Die Zukunft der menschlichen Natur.** Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2001.

HASSNER, Pierre. “Refugees: a Special Case for Cosmopolitan Citizenship?” **Re-imagining Political Community.** Stanford: Stanford University Press. 1998.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature.** Oxford: Clarendon Press. 2 ed. 1978.

INGOLD, Tim. “Humanidade e animalidade”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, n. 28, ano 10. 1995.

KANT, Immanuel. **Lógica.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1992.

\_\_\_\_\_. **Resposta à pergunta: o que é iluminismo.** Lisboa: Edições 70. 1988.



KANTOROWICZ, Ernest H. **Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Cia. das Letras. 1998.

LAZZARATO, Maurizio. "Del biopoder a la biopolitica". Tradução de *Du biopouvoir à la biopolitique*. **Multitudes** 1: mars 2000.

LEMKE, Thomas. 2003. "A Zone of Indistinction - A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics". *Bloßes Leben in der globalisierten Moderne. Eine Debatte zu Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Hannover, University of Hannover.

LEVI, Primo. **Se questo è un uomo**. Torino: Einaudi. 2005. [Tradução: **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco. 1988].

\_\_\_\_\_. **Os Afogados e os Sobreviventes**. São Paulo: Paz e Terra. 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Cia. Das Letras. 1996.

MALKKI, Lisa H. **Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania**. Chicago: University of Chicago Press. 1995.

MARCHESONI, Stefano. **Come restituire la política al suo rango ontológico. Per una lettura di Homo sacer di Giorgio Agamben**. Tradução Selvino J. Assmann: "Como devolver a política à sua dimensão ontológica? Para uma leitura de *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben." Florianópolis: UFSC, CFH, Departamento de Filosofia. 2006.

MAUSS, Marcel. **Oeuvres - 1. Les fonctions sociales du sacré**. Paris: Les Éditions de Minuit. 1968.

MORRIS, Daniel. **"Life, or Something Like It: The Philosophical Chiaroscuro of Giorgio Agamben"**. 2004.

NANCY, Jean-Luc. La existencia exiliada. Venecia, **Archipiélago**, 26-27. 1995.

NASCIMENTO, Milton Meira do. "Dentro e fora da lei." **Jornal de Resenhas, Vol. III**. São Paulo: Discurso Editorial. 2002.

NORRIS, Andrew. (ed). **Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer**. Durham, London: Duke University Press. 2005.

OJAKANGAS, Mika. "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault". **Foucault Studies**, No 2, pp. 5-28. 2005.

PÉLBART, Peter Pál. "Biopolítica e Biopotência no coração do Império". Versão original de *Pouvoir sur la vie, puissance de la vie*. **Multitudes** 9: mai-juin 2002.

PHILIPPI, Jeanine N. **O Sujeito do Direito: Uma Abordagem Interdisciplinar**. Florianópolis: UFSC, CPGD. Dissertação de Mestrado. 1991.

\_\_\_\_\_. **Elementos para a Compreensão da Lei: Uma Abordagem a partir da Leitura Cruzada entre Direito e Psicanálise**. Florianópolis: UFSC, CPGD. Tese de Doutorado. 2000.

PINZANI, Alessandro. O natural e o artificial: argumentos morais e políticos contra a eugenia positiva seguindo Habermas e Foucault. Florianópolis: **Ethic@**, v. 4, n. 3, 2005.

\_\_\_\_\_. **Bios e Zoe: Dalla vita buona alla nuda vita**. Florianópolis: UFSC, Departamento de Filosofia – CFH. 2006.

PLATÃO. **The Dialogues of Plato**. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc. 1952.

RENAUT, Alain. **História da Filosofia Política / 5**. Lisboa, Instituto Piaget, 2002.

**REVISTA CONTRETEMPS** n.5 Dec. 2004.

RODRIGUES, Rodrigo C. e Melissa R. LENTZ. O campo como paradigma biopolítico da modernidade. In: **SEMINÁRIO INTERNACIONAL MICHEL FOUCAULT: PERSPECTIVAS**. SIMPÓSIO TEMÁTICO N. 7 – FOUCAULT, A HISTÓRIA E A ATUALIDADE. Florianópolis: UFSC, 2004.

SCHMITT, Carl. **Political Romanticism**. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology. 1986.

SINGER, Peter. **Libertação animal**. Porto Alegre, São Paulo: Lugano. 2004.

\_\_\_\_\_. (ed.) **Compendio de Ética**. Madrid: Alianza Editorial. 1995.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o Parque Humano: Uma Resposta à Carta de Heidegger Sobre o Humanismo**. São Paulo: Estação Liberdade. 2000.

SZCZEPANIKOVÁ, Alice. **The Power of a Refugee Camp: A View on a Czech "Refugee Reality"**. Článek pro [www.migraceonline.cz](http://www.migraceonline.cz): Multikulturní Centrum Praha. 2004.

SYLVESTER, Christine. "Bare life as a development/postcolonial problematic." **The Geographical Journal**, March 2006 v172 i1 p66(12).

YEGHIAYAN, Eddie. **Giorgio Agamben: A Selected Bibliography - 1964/2002.** University of California. s\d.

WEIL, Simone. **A Gravidade e a Graça.** São Paulo: Martins Fontes. 1. ed. 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas.** São Paulo: Abril Cultural. 1984.